



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

2/2020
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 Vasiľ SJ, PhD., Apostolic Administrator of Košice, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Nil Jurij Luščak OFM, Apostolic Administrator of Mukachevo, Ukraine

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

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

Members of the Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

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

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

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

dr. Tamás 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. 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. Ľubomír Petrik, 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

VOJTECH BOHÁČ

The Eucharist in the work of Mikuláš Russnák 7

JAROSLAV CORANIČ

*Episcopacies of Greek Catholic bishops of Mukachevo
in the Czechoslovak Republic 1918 – 1939* 18

PAVOL DANCÁK

Moral Dilemmas and the Principle of Double Effect 33

PATRIK GRIGER

*The journey of Levoča 's Byzantine Catholics
from the Chapel on the Marian Hill to its own church* 46

TOMÁŠ HUĎA

*The reports on the state of the Catholic Church in Ukraine
addressed to the Vatican through the greek catholic military priest
Violand Andrejkovič in 1941* 59

MÁRIA KARDIS

*The Church and the Synagogue. Motives
of Polemics between Judaism and Early Christianity* 77

MARTINA LUKÁČOVÁ

*Reflection of the Encyclical Grande munus in 1880 - 1881 in the works
of Italian Church Historians (Promotion of the Cyrilo-Methodian cult)* 90

KRZYSZTOF MYJAK

History of evolution of the Holy See institutions 102

IVAN ONDRÁŠIK

Pierre Teilhard de Chardin - about nature, man and Christ 116

EUBOMÍR PETRÍK

Homily in the Context of the Documents of the Magisterium 131

MAREK PETRO

*Genetic technologies: critical evaluation of contemporary arguments
from the perspective of theology* 148

DANIEL PORUBEC

Ethical Value of Music and Singing in Platon's Philosophy 160

RADOVAN ŠOLTÉS

Topicality of Meditative Reading for Spirituality of a Modern Person 170

PETER ŠTURÁK	
<i>Sacrifice for faith and unity of the Church</i>	
<i>(60th martyrdom anniversary of Bishop Pavol Peter Gojdič OSBM)</i>	179
MARTIN TKÁČ	
<i>The work of God and service to the people in liturgical life</i>	194
MIROSLAV VARŠO	
<i>The joy of Daughter Zion in an Aramaic Robe (Zeph 3:14-20)</i>	206

REVIEWS

STANISLAV ŠVEDA	
CORANIČ, J. a kol.: <i>Náboženská situácia na Slovensku II.</i>	
<i>(stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví</i>	
<i>a náboženských spoločností na Slovensku). Prešov: Vydavateľstvo</i>	
<i>Prešovskej univerzity 2019, 255 s. ISBN 978-80-555-2205-0.</i>	219

PETER TIRPÁK	
TKÁČ, M.: <i>Na ceste do chrámu. Iniciácia kresťana.</i> Prešov: GTF PU,	
2018, 144 s. ISBN 978-80-555-2138-1.	221

ADDRESSES OF AUTHORS	223
--------------------------------	-----

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

VOJTECH BOHÁČ

Eucharistia v diele Mikuláša Russnáka 7

JAROSLAV CORANIČ

*Episkopáty mukačevských gréckokatolíckych biskupov
v Československej republike 1918 – 1939*. 18

PAVOL DANCÁK

Morálne dilemy a princíp dvojitého účinku. 33

PATRIK GRIGER

*Cesta levočských gréckokatolíkov od kaplnky na Mariánskej hore
k vlastnému chrámu* 46

TOMÁŠ HUĎA

*Správy o stave katolíckej cirkvi na Ukrajine adresované Vatikánu
prostredníctvom gréckokatolíckeho vojenského duchovného
Violanda Andrejkoviča v roku 1941* 59

MÁRIA KARDIS

*Cirkev a Synagoga. Motívy polemiky
medzi judaizmom a raným kresťanstvom* 77

MARTINA LUKÁČOVÁ

*Reflexia encykliky Grande munus v rokoch 1880 - 1881 v dielach talianskych
cirkevných historikov (Propagácia cyrilo-metodského kultu)* 90

KRZYSZTOF MYJAK

Historia ewolucji instytucji Stolicy Apostolskiej. 102

IVAN ONDRÁŠIK

Pierre Teilhard de Chardin - o prírode, človeku a Kristovi 116

ĽUBOMÍR PETRÍK

Homília v kontexte dokumentov Magistéria Cirkvi 131

MAREK PETRO

*Génové technológie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov
z teologickej perspektívy* 148

DANIEL PORUBEC

Etická hodnota hudby a spevu vo filozofii Platóna 160

RADOVAN ŠOLTÉS

Aktuálnosť meditatívneho čítania pre spiritualitu súčasného človeka 170

PETER ŠTURÁK	
<i>Obeta pre vieru a jednotu Cirkvi</i>	
<i>(60 rokov od mučeníckej smrti biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM)</i>	179
MARTIN TKÁČ	
<i>Dielo Boha a služba ľudu v liturgickom živote.</i>	194
MIROSLAV VARŠO	
<i>Radosť Sionskej dcéry v aramejskom šate (Sof 3,14-20).</i>	206

RECENZIE

STANISLAV ŠVEDA	
<i>CORANIČ, J. a kol.: Náboženská situácia na Slovensku II.</i>	
<i>(stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví</i>	
<i>a náboženských spoločností na Slovensku). Prešov : Vydavateľstvo</i>	
<i>Prešovskej univerzity 2019, 255 s. ISBN 978-80-555-2205-0.</i>	219
PETER TIRPÁK	
<i>TKÁČ, M.: Na ceste do chrámu. Iniciácia kresťana. Prešov: GTF PU,</i>	
<i>2018, 144 s. ISBN 978-80-555-2138-1.</i>	221

ADRESÁR AUTOROV	223
---------------------------	-----

Eucharistia v diele Mikuláša Russnáka

The Eucharist in the work of Mikuláš Russnák

VOJTECH BOHÁČ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Eucharist is at the very heart of the Christian life. There have always been scholars, theologians and spiritual leaders who shared their own personal experiences with the Eucharist in their respective fields. A prominent scholar, professor of liturgy and dogmatics Mikuláš Russnák did so too. This paper provides an overview of Russnák's exhaustive work on the subject of the Eucharist, including the cult of the Most Holy Eucharist of the Eastern Churches. It also introduces professor Russnák's thoughts on the holy liturgy of which the Eucharist constitutes an inseparable part.*

Key words: *The Eucharist. Liturgy. Russnák. Dogmatist.*

Úvod

Mikuláš Russnák zo svojho obrovského diela - 162 titulov - obsiahnutých v 191 zväzkoch, desať zväzkov v ôsmych tituloch venoval tajomstvu najsvätejšej Eucharistie. Ako autor 38 titulov liturgického diela excelentne a anticipovane prezentoval, že v „liturgii vyvrcholuje činnosť Cirkvi a zároveň v nej pramení všetka jej sila“. Aktuálnosť štúdie potvrdzuje aj skutočnosť, že v septembri v roku 2020 sa mal v Budapešti konať Eucharistický kongres. Pre pandémiu koronavírusu bol preložený na september 2021. Preto je aktuálne pripomenúť si liturgické diela M. Russnáka aj pre súčasnosť.

Rovnako cirkevne a duchovne zmysľá M. Russnák aj o sviatosti lásky, ktorú Ježiš Kristus ustanovil pred svojím utrpením a smrťou. (Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-25; Lk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-26). M. Russnák ako kňaz a vedec, vysoko vzdelaný a zbehlý v oblastiach teológie, najmä v jej dogmatickej a liturgickej oblasti, liturgickým a dogmatickým dielom dosvedčil, že „z liturgie, najmä Eucharistie, sťa z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnejšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristu, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“¹

Eucharistické dielo Mikuláša Russnáka

Eucharistické diela M. Russnák zverejšňoval postupne a v dosť veľkom časovom odstupe. Napísal ich vždy k nejakej problematike alebo k udalosti, alebo ako aktu-

¹ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. SSC. Rím : SÚSCM, 1968, b. 10, s. 187.

álnu vedeckú rozpravu. Diela s eucharistickou tematikou vznikali u M. Russnáka v rozmedzí rokov 1913-1948.

1. MÁRIABESZÉDEK ÉS ALKALMI PRÉDIKÁCIÓK, EPERJES, 1913, S. 20² Mariánske a príležitostné homílie.

Medzi desiatimi mariánskymi a dvadsiatimi štyrmi príležitostnými homíliami sa nachádzajú dve homílie o Eucharistii na stranách 152-170.

Prvá homília: O najsvätejšej Eucharistii

Autor v nej hovorí o ustanovení Eucharistie

- o prítomnosti Ježiša Krista v premenenom chlebe a víne: vere, realiter et substantialiter;
- o poklone najsvätejšej Eucharistii počas dňa v chráme;
- o posile proti pokušeniam, ktoré dáva sväté prijímanie;
- príklad svätých v poklone pred najsvätejšou Eucharistiou, ako príklad uviedol svätého Václava – nočná návšteva Eucharistie vo vzdialenom chráme.

Prvá kázeň umocňuje v poslucháčoch vieru v reálnu prítomnosť Ježiša Krista v konsekrovaných spôsoboch chleba a vína.

Druhá homília má názov: O intenzívnejšom klaňaní sa najsvätejšej Eucharistii

Autor predniesol túto homíliu – kázeň – v Prešove 22. 09. 1912 pri príležitosti ukončenia eucharistického kongresu vo Viedni 15. 09. 1912. Autor s pastorálno-praktickou starostlivosťou hovorí o dennej poklone najsvätejšej Eucharistii:

- o láske Ježiša Krista k nám, keď ustanovil najsvätejšiu Eucharistiu
- o príkaze „Toto robte na moju pamiatku“
- o častom svätom prijímaní
- o častej účasti na svätej liturgii
- Eucharistia je duchovný liek
- Eucharistia ochraňovaná pred zneuctiteľmi (Soldateska)

Druhá kázeň upriamuje pozornosť na Eucharistiu ako na duchovný pokrm.

2. A KELETI EGYHÁZ MISÉI, BUDAPEST, 1915, S. 267.³

Sväté liturgie vo východnej Cirkvi

Uvedené dielo hovorí o božskej liturgii nášho otca svätého Jána Zlatoústeho⁴ ako aj o božskej liturgii nášho otca svätého Bazila Veľkého, ktorá sa slávi 10-krát počas liturgického roku. K nim sa organicky zaraďuje božská služba vopred posvätených darov⁵, ktorá sa slávi v stredu a piatky svätej štyridsiatnice,⁶ ako aj prvé tri dni svätého a veľkého týždňa. Veľmi dobre pochopil, „že v liturgii, zvlášť vo svätej eucharistickej obeti, sa totiž uskutočňuje dielo nášho vykúpenia“⁷.

² RUSNÁK, M.: *Mária beszédek és alkalmi prédikációk*. Eperjes : Quam manuscriptum, 1913, s. 20.

³ RUSNÁK, M.: *A keleti egyház miséi*. Budapest, 1915, s. 267.

⁴ LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatoústeho*. Prešov : Petra, 1998.

⁵ LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 1999.

⁶ Štyridsiatnica – veľký pôst.

⁷ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. SSC. Rím: SÚSCM, 1968, s. 10.

Pohľad na spomínané tri liturgie autor podáva z hľadiska dogmatického, historického a textového (kritický text). Autor o slávení Eucharistie pojednáva v siedmich častiach rozdelených do 48 paragrafov.

I. časť

Úvod

§ 1. Pojem obety.

§ 2. Rozdelenie obiet.

§ 3. Ustanovenie novozákonnej obety.

§ 4. Obeta svätej liturgie je naozajstná obeta.

§ 5. Vzťah medzi svätou liturgiou a poslednou večerou.

§ 6. Vzťah medzi obetou svätej liturgie a obetou kríža.

§ 7. Vzťah medzi svätou liturgiou a najsvätejšou Eucharistiou.

Obsahom prvej časti (7 §) je osvetlenie pojmu obety a jej rozdelenia, ako aj ustanovenie novozákonnej obety. Dôraz autor dáva na skutočnosť, že novozákonná obeta je naozajstná obeta. Hovorí: „Obetný charakter svätej liturgie je dogma. Dokazuje to Sväté písmo, svätí otcovia, nepretržité učenie a história.“

II. časť

§ 8. Podstata novozákonnej obety.

§ 9. Vecná skutočnosť novozákonnej obety – Ježiš Kristus pod spôsobmi chleba a vína.

§ 10. Podstata svätej liturgie je premenenie dvoch spôsobov.

§ 11. K podstate svätej liturgie patrí premenenie chleba a vína.

§ 12. K podstate svätej liturgie okrem premenenia dvoch spôsobov sa iné nevyžaduje.

§ 13. Spôsob uskutočnenia obety svätej liturgie.

§ 14. Účinkovanie novozákonnej obety.

§ 15. Ďakovná a poklonyhodná účinnosť svätej liturgie.

§ 16. Zmierná a prosebná sila svätej liturgie.

§ 17. Všeobecná, zvláštna a prípadková účinnosť plynúca zo svätej liturgie.

V druhej časti (§ 10) sa autor zamerá na podstatu novozákonnej obety. Podstatu novozákonnej obety nachádza v skutočnom premenení spôsobov chleba a vína na telo a krv Ježiša Krista. Hovorí: „Dva spôsoby, ktoré sa konsekrujú, spoločne tvoria podstatu obety, ktorú od seba nemožno oddeliť.“

III. časť.

§ 18. Vysluhovateľ novozákonnej obety.

§ 19. Prvoradým obetníkom je sám Ježiš Kristus.

§ 20. Biskupi a kňazi sú skutočnými vysluhovateľmi svätej liturgie, ktorí svoju úlohu vykonávajú v Ježišovom mene.

Tretia časť (§3) je zameraná na osvetlenie vysluhovateľov novozákonnej obety, ktorými sú biskupi a kňazi, ktorí konajú in persona Christi.

IV. časť

- § 21. Historický vývoj svätej liturgie.
- § 22. Hodnoverné liturgie.
- § 23. Apokryfné liturgie.
- § 24. Východné liturgie.
- § 25. Západné liturgie.
- § 26. Liturgia svätého Jakuba.
- § 27. Liturgia svätého Jána Zlatoústeho.
- § 28. Proskomídia.
- § 29. Liturgia katechumenov.
- § 30. Liturgia veriacich.
- § 31. Veľký vchod.
- § 32. Premenenie.
- § 33. Sväté prijímanie.
- § 34. Liturgia svätého Bazila Veľkého.
- § 35. Liturgia vopred posvätených darov.
- § 36. Večiereň, ako prvá časť liturgie vopred posvätených darov.
- § 37. Modlitby katechumenov.
- § 38. Liturgia veriacich.

V štvrtej časti (18 §) sa autor podrobne zaoberá samotnou božskou liturgiou v jej historickom vývine, v štruktúre a skladbe. Jednotu západnej liturgie autor odvádza od skutočnosti jedného patriarchu na Západe a variabilnosť na Východe zas od štyroch patriarchov na Východe.

V. časť

- § 39. Svätá liturgia z dogmatického hľadiska.
- § 40. Svätá liturgia z morálneho hľadiska.
- § 41. Svätá liturgia zo symbolického hľadiska.
- § 42. Symbolický výklad svätej liturgie ako celku.
- § 43. Symbolický význam troch hlavných čností svätej liturgie (A, B, C).
- § 44. Symbolický význam úkonov svätej liturgie.

Piata časť (6 §) uvádza rozličné hľadiská na liturgiu. Ústrednou myšlienkou je však pohľad na liturgiu zo symbolického hľadiska. Autor hovorí: „Svätá liturgia od začiatku proskomídie po hymnus Jednorodený symbolizuje pozemský život Ježiša Krista ako dieťaťa. Od malého vchodu až do konca liturgie katechumenov symbolizuje Ježiša Krista ako učiteľa. Liturgia veriacich predstavuje Ježiša Krista ako veľkňaza, ktorého najdôležitejšou úlohou je prinášanie obety“.

VI. časť

- § 45. Porovnanie východných a západných svätých liturgií.

VII. časť

- § 46. Liturgia svätého Jána Zlatoústeho.
- § 47. Liturgia svätého Bazila Veľkého.

§ 48. Božská liturgia nášho otca svätého Otca Gregora VII., rímskeho pápeža.

Siedma časť uvádza texty troch liturgií praktizovaných v byzantskom obrade. Texty sú uvedené v maďarčine s pokusom o najvernejšiu interpretáciu textu, keďže oficiálne maďarské texty liturgie neboli schválené. Prvý text existoval už od roku 1793 a na maďarský jazyk ho preložil užhorodský kanonik Michal Krucsay v roku 1793.

3. EPIKLÉZIS, PRJAŠEV 1926⁸

Epikléza je vzývanie Svätého Ducha, aby zostúpil na predložené dary. V eucharistickej anafore svätého Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého je epikléza po premenení predložených darov. Epikléza tvorí jeden z mnohých problémov medzi Východom a Západom. Nejednotný Východ učí, že premenenie darov nastáva až po epikléze. Západ a katolícke východné cirkvi správne učia, že prepodstatnenie nastáva po slovách premenenia.

Na základe liturgických textov svätej liturgie Jána Zlatoústeho a svätého Bazila Veľkého aj iných materiálov sa zaoberá autor uvedenou problematikou vo svojom diele *Epiklezis*. Dielo je napísané v ruštine. Cenzuroval ho Dr. Štefan Gojdič a súhlas k vytačeniu udelil 6. X. 1926 Dr. Dionýz Nyárady, križevcecký biskup, prešovský apoštolský administrátor. Tlačou dielo vyšlo v Prešove v roku 1926. Autor o téme pojednáva v troch častiach v 25 paragrafoch:

I. časť – význam epiklézy

- § 1. Epikléza.
- § 2. Etymologický význam slova epikléza.
- § 3. Technický význam slova epikléza.
- § 4. Epiklézis ako terminus technicus.
- § 5. Historické fázy vývinu epiklézy.
- § 6. Historické pramene epiklézy.

I. Východná liturgia

- a.) papyrus z kláštora Der-Balyzeh v Egypte,
- b.) Náuka apoštolov – fragmenty,
- c.) liturgia svätého Klimenta Rímskeho,
- d.) liturgia svätého apoštola Jakuba,
- e.) liturgia svätého Marka,
- f.) časť koptskej anafory,
- g.) liturgia svätého Gregora Naziánskeho,
- h.) liturgia Dionýza Areopagitu,
- i.) liturgia Maruty,
- j.) liturgia Tadea a Maria,
- k.) úryvok nestoriánskej anafory,
- l.) liturgia etiópska, t. j. abesínska,
- m.) liturgia svätého Bazila Veľkého,
- n.) liturgia svätého Jána Zlatoústeho

⁸ RUSSNÁK, M.: *Epiklézis*. Prjašev: 1926.

M. Russnák v prehľade podáva ako sa v rozličných liturgiách vyskytuje alebo absentuje epikléza. V liturgii svätého apoštola Jakuba sa nachádza po slovách ustanovenia: „... zošli na nás i na tieto predložené dary tvojho najsvätejšieho Ducha.“ Sýrska liturgia svätého Dionýza Areopagitu je dôležitým dôkazom, že premenenie sa koná slovami ustanovenia, keď hovorí: „Vezmite a jedzte z neho všetci a verte, že toto je telo, ktoré sa láme pre vás a pre mnohých na odpustenie hriechov večné. Vezmite a pite z neho všetci a verte, že toto je krv novej Zmluvy, ktorá sa odovzdáva pre vás i pre mnohých na očistenie od previnení na odpustenie hriechov večné.“

II. Liturgia Západu

- a.) galikánska liturgia,
- b.) mozarabská liturgia,
- c.) ambroziánska liturgia,
- d.) rímska liturgia

II. časť – Učenie Cirkvi

- § 7. Učenie katolíckej Cirkvi.
- § 8. Mienka novších nezjednotených východných teológov.
- § 9. Mienka o epikléze u západných teológov.
- § 10. Prepodstatnenie (premenenie) na svätej liturgii u nezjednotených.
- § 11. Hodnovernosť učenia katolíckej Cirkvi o spôsoboch najsvätejšej Eucharistie.
- § 12. Dôkazy učenia katolíckej Cirkvi.
- § 13. Učenie o snemoch: A.) snemy katolíckej
 B.) snemy nezjednotených.
- § 14. Učenie rímskych pápežov.
- § 15. Učenie katechizmov.
- § 16. Dôkazy zo svätého Písma.
- § 17. Dôkazy zo svätých liturgií.
- § 18. Dôkazy z diel svätých Otcov:
 - I. svätí otcovia východní
 - II. svätí otcovia západní
 - III. svätí otcovia „neotcovskí“
- § 19. Svedectvo teológov.
- § 20. Epikléza a teológovia Západu.
- § 21. Svedectvo nezjednotených teológov.
- § 22. Svedectvo rozumu, osvieteného Božou milosťou.
- § 23. Objasnenie výhrad nezjednotených voči učeniu katolíckej Cirkvi.

III. časť – Praktický záver učenia o epikléze

- § 24. Či je opravdivé premenenie u východných nezjednotených?
- § 25. Epikléza a jej využitie.

4. CULTUS SS. EUCHARISTIE APUD ORIENTALES. FRAGOPOLI :

1934⁹

Eucharistia je prameňom aj vrcholom činnosti Cirkvi.¹⁰ V tomto duchu sa zameral autor na priblíženie a spoznanie eucharistickej úcty v byzantskom obrade. Po úvode v troch častiach a v 44 paragrafoch pojednáva o Eucharistickej úcte.

Úvod

§ 1. Všeobecne o eucharistickej úcte v katolíckej Cirkvi.

§ 2. Prvotná úcta Eucharistie bola jednoduchá a praktická.

Prvá časť

§ 3. Vývoj eucharistickej úcty na Západe.

§ 4. Návštevy najsvätejšej Eucharistie.

§ 5. 40-hodinová poklona.

§ 6. Vystavenie najsvätejšej Eucharistie.

§ 7. Sprievody s najsvätejšou Eucharistiou a slávnosť Tela a Krvi Pána.

§ 8. Kánony o ochrane a úcte najsvätejšej Eucharistie.

Druhá časť

§ 9. Kult Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách

Tridentský snem učí: „Tento Posvätný snem učí zdravú a istú náuku o uctievaní Božskej sviatosti Eucharistie. Učí to, čo Katolícka cirkev vždy aj učila, poučená samým Ježišom Kristom, našim Pánom a Jeho apoštolmi. Osvietená Svätým Duchom preberá všetku Jeho pravdu, ktorú zachovávala od počiatku a zachová ju až do konca vekov. Posvätný snem zakazuje všetkým v Krista veriacim, aby od týchto čias o Najsvätejšej Eucharistii sa neodvažovali iné veriť, učiť alebo ohlasovať, len to, čo bolo týmto dekrétom vysvetlené a definované.“

Keďže je jeden a ten istý Svätý Duch, ktorý riadi Katolícku cirkev, už od počiatku musíme predpokladať, že kult Najsvätejšej Eucharistie je vo všetkých obradoch tej istej Katolíckej cirkvi plne a dokonale vyjadrený, ako aj rozvinutý (= v náuke). Oltár Najsvätejšej sviatosti vo Východných cirkvách musí byť všetkými v Krista veriacimi v najvyššej miere uctievaný, čiže sa mu má prejavovať najhlbšia úcta.

Po jasnom vysvetlení kultu Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách žiada sa ešte vysvetliť spôsob a dôvody, ktorými sa eucharistický kult navonok prejavuje a ktoré sú iné ako v západnej cirkvi. To je totiž vrchol dokonalosti, že v Katolíckej cirkvi sa poskytuje mnohorakosť obradov, avšak Cirkve zostáva tá istá vždy, evidentne zostáva nevistou Ježiša Krista, nášho Vykupiteľa.

Od počiatku nám treba upozorniť na dve dôležité poznámky, keď hovoríme o kulte Najsvätejšej sviatosti vo Východných cirkvách.

Prvá poznámka: kult Najsvätejšej Eucharistie vo Východných cirkvách je rozvinutý najkrajšie (= v náuke). Druhá poznámka: v Eucharistickom kulte vo Východ-

⁹ RUSSNÁK, M.: *Cultus SS. Eucharistie apud Orientales*. Quam manscriptum. Fragopoli, 1934.

¹⁰ SSC b.

ných cirkvách možno nájsť všetko, čím je charakterizovaný latinský kult, avšak svojím spôsobom, čím sa vyjadruje duch mnohorakosti obradov. Takto existujú: bohostánky Najsvätejšej sviatosti, večné svetlo, návštevy Eucharistie, adorácie, vyloženia, procesie, ba dokonca existuje i samotné požehnanie s Najsvätejšou Eucharistiou.

§ 10. Disciplína arcani.

§ 11. Dôkazy o eucharistickej úcte, ktoré sú známe na Východe.

Hlava I.

§ 12. Všeobecné dôkazy.

§ 13. Názvy najsvätejšej Eucharistie na Východe.

§ 14. Dôsledný poriadok eucharistickej úcty vo východnom obrade.

§ 15. Poriadok eucharistickej úcty v liturgickom roku.

§ 16. Poriadok eucharistickej úcty v kanonickom duchu.

Hlava II.

§ 17. Špeciálne argumenty.

§ 18. Večné svetlo pred najsvätejšou Eucharistiou.

§ 19. Metánie.

§ 20. Poriadok pre prijímajúcich sviatosti Tela a Krvi Krista.

1. Príprava ku svätému prijímaniu.

2. Poďakovanie po svätom prijímaní.

§ 21. Obrad prinášania najsvätejšej Eucharistie chorým.

§ 22. Denné hodinky východnej katolíckej Cirkvi.

§ 23. Obeta svätej liturgie

1. Pozdvihnutie kalicha s najsvätejšou Eucharistiou.

2. Požehnanie s najsvätejšou Eucharistiou.

3. Sprievod s najsvätejšou Eucharistiou počas svätej liturgie.

§ 24. Liturgia vopred posvätených darov.

Hlava III.

§ 25. Prax gréckokatolíkov v Galícii.

Tretia časť

§ 26. O západných eucharistických prvkoch zavedených do východného rítu.

§ 27. Slávnosť Tela a Krvi Pána a Východ.

§ 28. Je rozumné zaviesť slávnosť Tela a Krvi Pána pre Východ?

§ 29. Kedy sa slávi Telo a Krv Pána na území zjednotených?

§ 30. Slávnosť Tela a Krvi Pána na území zjednotených.

§ 31. Slávnosť Tela a Krvi Pána u východných, z milosti Božej sprostredkovaný celej svätej Únii, alebo v celej Východnej katolíckej Cirkvi.

§ 32. Svätá Štyridsiatnica ako centrum eucharistického kultu pre Východ.

§ 33. Slávnosť Paschy ako argument eucharistického kultu Východných počas Štyridsiatnice.

§ 34. Ritus eucharistického kultu je pre východ rozjímavý.

- § 35. Vonkajší obrad vystavenia najsvätejšej Eucharistie.
- § 36. Obrad aplikovaný pri vyložení najsvätejšej Eucharistie.
- § 37. Poriadok požehnaní s najsvätejšou Eucharistiou v Haliči.
- § 38. Je alebo nie je dovolené preberať Východný haličský poriadok?
- § 39. Návrh na požehnanie s najsvätejšími Tajomstvami pre východných.
- § 40. Výklad návrhu na požehnanie z vlastných textov.
- § 41. Návrh liturgického sprievodu s najsvätejšou Eucharistiou.
- § 42. Návrh na officium slávnosti Tela a Krvi Pána.
- § 43. Officium slávnosti Tela a Krvi Pána.
- § 44. Projekt o kulte Najsvätejšej Eucharistie pre Východné cirkvi.

Náš projekt kultu Najsvätejšej Eucharistie týkajúci slávnosti Tela a Krvi Pána sú zhrnuté v nasledujúcich bodoch.

1. Vysvetľovanie Eucharistického kultu v jeho pôvodnej forme vo Východnej katolíckej cirkvi má smerovať k tomu, aby sviatok prirodzene vyrástol a sa začlenil do liturgického a cirkevného ducha Východu.
2. Ako nás prax poučča, a ako je to aj formálne definované v kánone 1257, liturgický kult pre Univerzálnu cirkev musí byť schválený v jednote s hlavou Cirkvi, totiž rímskym pápežom, a všetko, čo tu predstavujeme, po schválení Svätou Apoštolskou Stolicou, sa musí verejne všetkých týkať.
3. Vrchol Eucharistického kultu spočíva v tom, čo sa týka vyloženia Najsvätejšej Eucharistie a slávnosti Kristovho Tela. A preto:
4. Kánon 1274 CIC sa formálne vzťahuje na Východné cirkvi. Z tohto vyplýva:
5. Vystavenie Najsvätejšej Eucharistie či privátne, či verejne, slávnostne.
6. Vystavenie Najsvätejšej sviatosti privátne, totiž v pyxide alebo cibóriu, sa môže konať z akejkoľvek odôvodnenej príčiny, a to bez dovolenia Ordinára.
7. Verejné vystavenie, alebo slávnostné s ostensóriom, ako aj samotný sviatok Najsvätejšieho Tela Pána a počas jeho oktávy, sa môže konať vo všetkých kostoloch medzi slávnostnými omšami a všetkými ostatnými sláveniami Liturgie hodín, celebrowanými slávnostne, vo všetkých katolíckych východných kostoloch, najmä však pri večierňach, utierňach atď.
8. Obrad vyloženia Najsvätejšej Eucharistie je slávnostne ustanovený tak, ako sa môže prečítať v preberanom paragrafe § 39.
9. Keďže v obrade Haličských gréckokatolíkov je obrad vyloženia Najsvätejšej sviatosti prebratý zo západnej verzie hymien, žiada sa, aby sa tento obrad revidoval a namiesto tohto obradu nech sa tam dodá tiež to, o čom sa pojednáva v bode 8, a to v očistenej forme.
10. Sviatok Najsvätejšieho Tela nech sa zredukujú kvôli jednotnosti. Toto zredukovanie, ktoré sa týka diecéz a eparchií blízkych Haličským, nech sa tak ustanoví, aby sa sviatok Tela Pána slávil vo štvrtok v týždni po Druhej nedeli po Zoslaní Ducha Svätého, alebo vo štvrtok po Deviatej veľkonočnej nedeli. Čo sa týka budúcnosti, keď z Božej milosti sa nádejame o všeobecnom zjednotení svätých (partikulárnych) cirkví, treba teda tak ustanoviť sviatok Kristovho Tela, ako by táto otázka bola veľmi špeciálne dôležitou otázkou.

Pri ustanovení sviatku Kristovho Tela pre Všeobecnú východnú katolícku cirkev treba brať do úvahy, že už aj doteraz obrady počas Svätého pôstneho obdobia boli tak rozložené, že pri ustanovení sviatku Kristovho Tela na štvrtok sa musí počítať aj so Štvrtkom Veľkého týždňa, s ktorým má byť zajedno.

11. Cirkevný obrad pre slávenie sviatku Kristovho Tela sa má vziať z Lvovského Floridského Triodionu, vydanom v roku 1746, z textov a verzií, uvedených na stranách 221 – 278, ako sme ukázali.
12. Čo sa týka Obradu pre procesie s Najsvätejšou sviatosťou na slávnosti, môže poslúžiť, čo sa číta v paragrafe § 43, na stranách 208-218.
13. Samozrejme, pre obrad Východných cirkví pre sviatok Kristovho Tela ustanovený Apoštolskou autoritou, istotne platia všetky Východné cirkvi pôvodné liturgické zákony slávení. Nech sa vytvorí zbierka liturgických zákonov týkajúcich sa tu preberaných záležitostí z poriadku slávení Typika, a to na sviatok Kristovho Tela spolu s patričnými všetkými ostatnými časťami ďalších slávení Liturgie hodín, ktoré sa majú vynechávať a nech sa vytvorí Ordo (= stále časti) slávenia v jednote so sviatkom Pána, totiž Kristovho Tela.

Z hľadiska pohľadu dneška sa dielo o Eucharistickej úcte môže považovať za výzvu ku katechéze o formách východnej eucharistickej úcty a ich zavedenie.

5. AZ EMBEREKNEK A SZENT ÁLDOZÁS ÁTAL VALÓ MEGSZENTELÉSÉRŐL PRJAŠEV 1940, S. 163¹¹

Autor pokračuje v sérii príhovorov o svätom prijímaní v nadväznosti na predchádzajúce dielo. V rámci svätého prijímania o jeho hodnote, vznešenosti a potrebnosti hovorí autor aj o celej svätej liturgii, z ktorej nemôže vytrhnúť sväté prijímanie ako oddelený prvok. Je to syntéza pohľadu na svätú liturgiu aj so svätým prijímaním.

Tento diel určitým spôsobom opakuje predchádzajúce témy. Ústredná myšlienka homílií je posväcovanie človeka skrze pravidelné a časté sväté prijímanie.

Obsah

- I. O častom svätom prijímaní I.
- II. O častom svätom prijímaní II.
- III. Prečo prijímať často, podľa možnosti denne?
- IV. Iné dôvody denného svätého prijímania.
- V. Ako sa pripraviť k dennému svätému prijímaniu.
- VI. Bližšia príprava k dennému svätému prijímaniu.
- VII. Účinky denného svätého prijímania.
- VIII. Najsvätejšia Eucharistia a presvätá Bohorodička.
- IX. Denné sväté prijímanie a svätí.
- X. Výhrady voči dennému svätému prijímaniu.

¹¹ RUSSNÁK, M.: *Az embereknek a szent áldozás átal való megszenteléséről*. Quam manuscriptum. Prjašev: 1940.

Predstavené dielo odzrkadľuje presvedčenie autora, že: „... z liturgie a najmä z Eucharistie, stá z prameňa prúdi do nás milosť a čo najúčinnjšie sa dosahuje to posväcovanie ľudí a oslavovanie Boha v Kristovi, ku ktorému ako k svojmu cieľu smeruje všetka ostatná činnosť Cirkvi.“

BIBLIOGRAFIA:

RUSNÁK, M.: *Mária beszédek és alkalmi prédikációk*. Eperjes : Quam manuscriptum, 1913.

RUSSNÁK, M.: *A keleti egyház miséi*. Budapest, 1915.

LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Jána Zlatousteho*. Prešov : Petra, 1998.

LITURGIKON: *Božská liturgia nášho svätého otca Bazila Veľkého*. Prešov : Petra, 1999.

DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I. Rím : SÚSCM, 1968.

RUSSNÁK, M.: *Epiklézis*. Prjašev : 1926.

RUSSNÁK, M.: *Cultus SS. Eucharistie apud Orientales. Quam manuscriptum*. Fragopoli :1934.

SSC b.

RUSSNÁK, M.: *Az embereknek a szent áldozás által való megszenteléséről. Quam manuscriptum*. Prjašev : 1940.

Episkopáty mukačevských gréckokatolíckych biskupov v Československej republike 1918 – 1939¹

Episcopacies of Greek Catholic bishops of Mukachevo in the Czechoslovak Republic 1918 – 1939

JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: The western portions of the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo extended to the territory of present-day Slovakia, namely the counties of Zemplin and Uh. In 1918, after the dissolution of the Austro-Hungarian Empire and the establishment of Czechoslovakia, the said territory, comprising 71 parishes, remained under jurisdiction of the Mukachevo Eparchy. That status quo lasted until 1938 when the Vienna Award (Arbitration) separated large territories from Slovakia and Subcarpathian Rus and awarded them to Hungary. The remaining Slovak parishes under jurisdiction of the Mukachevo Eparchy were to be administered by the Vicar General. Anton Tink, dean of the Michalovce deanery and priest in Rakovec nad Ondavou, was appointed the first Vicar. During interwar period, three bishops held authority over the episcopal see in Mukachevo: Anton Papp (1912 – 1924), Peter Gebej (1924 – 1931) and Alexander Stojka (1932 – 1943). This paper outlines the life and activities of all three bishops.

Key words: Greek Catholic Eparchy of Mukachevo, the Czechoslovak Republic 1918 – 1939, Anton Papp, Peter Gebej, Alexander Stojka.

Úvod

Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo sa v roku 1918 rozprestieralo na území piatich žúp novovzniknutého Československa: Berežskej, Maramarošskej, Ugočskej, Užskej a Zemplínskej župe. Tieto administratívno-správne celky boli zároveň totožné s územím archidekanátov (archidiakonátov) Mukačevského biskupstva. K roku 1915 žilo v 320 farnostiach a 683 filiálkach biskupstva 451.305 gréckokatolíckych veriacich.² Biskupstvo bolo rozdelené do vyššie spomínaných piatich arcidekanátov, ktoré pozostávali z 39 dekanátov.

Doménou Mukačevského biskupstva bolo územie Podkarpatskej Rusi, jeho najzápadnejšia časť sa však rozprestierala na území dnešného východného Slovenska. Jednalo sa predovšetkým o časť územia Zemplínskej a Užskej župy (Zemplínskeho a Užského archidiakonátu), kde sa nachádzalo 71 resp. 86 jeho farností (v súčasných

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0448/18 s názvom *Historický, konfesijný, národnostný, hospodársky a kultúrny vývoj Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1818 – 1918*.

² *Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915*. Ungváriini 1915, s. 255 – 256.

hraniciach, resp. v hraniciach z rokov 1918/1919). Stav, ktorý bol aktuálny k roku 1915 vykresľuje nasledujúca tabuľka:

Arcidekanát	Dekanáty	Farnosti	Filiálky	Počet veriacich hraniciach Slovenska)	Počet veriacich (v súčasných hraniciach Slovenska)
I. Užský	1. Bežovce	8	48 (33) ³	9.062	6.093
	2. Sobrance	8	23	8.943	8.943
	3. Vinné	8	22	9.525	9.525
	4. Veľký Bereznyj	5	4	6.053	
	5. Užhorod	1	5	1.925	
	6. Stavné	5	4	6.554	
	7. Turi Remety	1	0	1.464	
Spolu	7	36 (21)	106 (78)	43.526	24.561
II. Zemplínsky	1. Sečovce	10	29	7.888	7.888
	2. Michalovce	7	27	7.132	7.132
	3. Trebišov	7	13	6.642	6.642
	4. Ujlak	7	36	6.449	6.449
	5. Trhovište	9	32	6.382	6.382
	6. Zánastaský	10	12	10.271	10.271
Spolu	6	50	149	44.764	44.764
Celkový počet	13	86 (71)	255 (227)	88.290	69.325

Aj po rozpade Rakúsko-Uhorska a vzniku Československa v roku 1918 ostalo toto územie pod správou mukačevských biskupov, keďže Slovensko sa v októbri roku 1918 a následne aj Podkarpatská Rus v roku 1919 stali súčasťou spoločného československého štátu, a oba jeho celky tak oddeľovala iba vnútorná krajinská hranica.⁴

Po historických celospoločenských zmenách v rokoch 1918 – 1919 nastali významné zmeny aj pre Mukačevskú a Prešovskú gréckokatolícku eparchiu, najmä čo sa týka vzťahu štátu a cirkvi. Už od začiatku 20. rokov sa československé úrady pokúšali zasahovať do vnútorných záležitostí cirkevných štruktúr, teda aj do činnosti gréckokatolíckej cirkvi. Mnohokrát vláda zasahovala mocensky zvonku, namiesto toho, aby hľadala dialóg s cirkvou. Výsledkom potom bolo to, že toto štátne riadenie cirkvi bolo duchovenstvom väčšinou odmietané. Takýto spôsob riadenia teda viac-

³ Všetky údaje v zátvorkách udávajú konkrétne počty na Slovensku v jeho súčasných hraniciach.

⁴ PEŠKA, Z.: *Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl.* Praha 1935, s. 151; tiež HRONSKÝ, M.: Demarkačná čiara medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. In: *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II.* Bratislava 1998, s. 106; tiež ŠVORC, P.: *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 – 1939).* Prešov : Universum 2003, s. 166.

-menej nefungoval, čo následne spôsobovalo viaceré komplikácie na oboch stranách. K istému zlepšeniu vzťahov došlo až po roku 1928, po uzatvorení medzištátnej bilaterálnej zmluvy medzi československou vládou a Svätou stolicou, tzv. *Modus vivendi* („Spôsob súžitia“⁵).⁶

Počas obdobia medzivojnovej Československej republiky (1918 – 1939) na mukačevskom biskupskom stolci postupne pôsobili títo traja biskupi: v rokoch 1912 – 1924 Anton Papp, v rokoch 1924 – 1931 Peter Gebej a v rokoch 1932 – 1943 Alexander Stojka.

Episkopát mukačevského biskupa Antona Pappa (1912 – 1924)

Anton (Antal) Papp sa narodil 17. novembra 1867 v obci Nagy Kálló v Sabolčskej župe v kňazskej rodine, kde jeho otec Anton Papp st. pôsobil ako gréckokatolícky kňaz. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Užhorode (1. – 3. a 6. ročník) a v Levoči (4. – 5. ročník). Maturoval potom v Užhorode v roku 1885.⁷ Podobne aj teologické štúdiá absolvoval na dvoch miestach, prvý rok strávil v biskupskom seminári v Užhorode, ďalšie štyri (1887 – 1891) na Teologickej fakulte v Ústrednom seminári v Budapešti.⁸ Po ich ukončení nemohol byť vysvätený za kňaza, keďže vtedajší mukačevský biskup Ján Kováč Pásztyeli (1875 – 1891) bol v tom čase ťažko chorý. Po štúdiách bol preto menovaný za prefekta do chlapčenského seminára *Convictus* v Užhorode. Za kňaza ho vysvätil nový mukačevský biskup Július Fircák (1891 – 1912) 24. decembra 1893. Už od roku 1891 sa začala jeho služba v biskupskom úrade v Užhorode. Tu pôsobil vo viacerých funkciách, v roku 1901 bol vymenovaný za kancelára biskupského úradu.⁹ V rokoch 1893 – 1897 tiež pôsobil ako osobný tajomník biskupského vikára a prepošta Mukačevskej kapituly Viktora Gebeja (1838 – 1897).¹⁰ O štyri rokov neskôr, v roku 1911 bol menovaný za kanonika Mukačevskej kapituly v Užhorode.¹¹ Za svoju činnosť bol viackrát vyznamenaný, v roku 1899 ho pápež vymenoval za pápežského komorníka a mukačevský biskup ho povýšil na konzistoriálneho radcu. V roku 1906 mu pápež udelil titul Apoštolského pronotára s právom nosenia mitry.¹²

Dňa 3. apríla 1912 bol cisárom Františkom Jozefom I. menovaný za pomocného biskupa – koadjutora Mukačevského biskupstva. Dňa 29. apríla 1912 bol pápežom

⁵ KÁRNIK, Z.: *České země v éře první republiky (1918 – 1938). Díl první. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918 – 1929)*. Praha : Libri 2003, s. 322 – 323.

⁶ КИЧЕРА, В.: Церковь и государство на Подкарпатской Руси: от ограничений греко-католического духовенства к компромиссу с чехословацкой властью (1918 – 1924). In: *Acta Historica Neosoliensia*, Tomus XXII, 2019, Vol. 1. Banská Bystrica : Belianum 2019, s. 43 – 44.

⁷ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕР, Д.: *Габсбурзька церква. Мукачівська греко-католицька єпархія в австрійську добу (1771 – 1918)*. Užhorod 2018, s. 116.

⁸ IVANCSÓ, I.: Papp Antal püspöki tevékenységének néhány liturgikus vonatkozása. 150 éve született Papp Antal címzetes küzikei érsek, munkácsi püspök, miskolci apostoli adminisztrátor. In: *Athanasiana* 47. Nyíregyháza 2018, s. 112 – 114.

⁹ PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 56.

¹⁰ КИЧЕРА, В. – ФЕНИЧ, В. – ШТЕР, Д.: *Габсбурзька церква. Мукачівська греко-католицька єпархія в австрійську добу (1771 – 1918)*. Užhorod 2018, s. 116.

¹¹ Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad annum domini 1915. Ungvárini 1915, s. 21.

¹² Lacko, M.: Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In: *Mária*, 1982, č. 6, s. 14 – 15.

Piom X. (1903 – 1914) potvrdený v tejto funkcii, pričom mu bol udelený titul biskupa z Lyrbe. Ako biskup – koadjutor však nestihol byť vysvätený, keďže mukačevský biskup Július Fircák zomrel 1. júna 1912. Týmto dátumom sa automaticky stáva sídelným mukačevským biskupom. Biskupskú vysviacku absolvoval až 14. októbra 1912, jeho hlavným svätiteľom bol gréckokatolícky križevacký biskup Július Drohobecký a spolusvätiteľmi rímskokatolícki biskupi József Lány de Késmark (biskup z chorvátskeho Kninu) a Gyözö Horváth (pomocný biskup Kaločského arcibiskupstva).¹³

Antal Papp pochádzal z rusínskych gréckokatolíckych vysťahovalcov, ktorí sa do Sabolčskej župy presídlili v 18. storočí. V 19. storočí však už väčšina z nich bola pomadžarčená a Anton Papp sa už hlásil k Maďarom. Nerozprával po rusínsky, keď sa však stal biskupom, začal študovať jazyk veriacich, ktorých sa stal pastierom. V krátkom čase sa naučil rusínsky dostatočne dobre, aby mohol kázať a hovoriť so svojimi veriacimi v ich rodnom jazyku.¹⁴

Biskup A. Papp prevzal správu Mukačevskej eparchie počas vrcholiacej maďarizácie. V tom čase boli cirkevné (rusínske) ľudové školy postupne pomadžarčené. Predchodca biskupa A. Pappa, biskup J. Fircák, sa pokúsil zmierniť tento maďarizačný proces. Maďarská tlač však začala otvorenú kampaň proti biskupovi J. Fircákovi, ktorého často predstavovala ako „rusofila“ a „nepriateľa“ (uhorskej) vlasti. Keď sa tento tlak stupňoval, a zároveň sa začal zhoršovať jeho zdravotný stav, biskup J. Fircák si žiadal pomocného biskupa. Táto žiadosť bola napokon akceptovaná, ale až na sklonku života biskupa J. Fircáka. Anton Papp sa pritom jednoznačne hlásil k maďarskému národu, preto teraz nikto nemohol spochybňovať „vernost“ mukačevského biskupa provládnej maďarizačnej politike.¹⁵ Na druhej strane sa A. Papp nesnažil nejakým radikálnym spôsobom odnárodniť veriacich vo svojej eparchii. V biskupskej službe mu významne pomáhali aj viacerí duchovní, ktorí podporovali rusínske národné hnutie (napr.: kanonici Simeon Sabov a Juraj Šuba, či kňazi Peter Gebej a Augustín Vološin). Vo všeobecnosti sa dá poznamenať, že aj keď sa biskup A. Papp nejakým spôsobom nestaval k podpore rusínskeho národného hnutia, predsa sa snažil aspoň o zachovania základných národnostných práv svojich veriacich.¹⁶

Tento jeho postoj sa napr. ukázal v rokoch 1915 – 1916, kedy vznikla a vyvíjala svoju činnosť Centrálna komisia byzantských katolíckych biskupstiev v Uhorsku. Uhorská vláda sa cez túto komisiu snažila mocensky zreformovať konkrétne oblasti náboženského, kultúrneho a vzdelávacieho života uhorských gréckokatolíkov, a týmto spôsobom ich tesnejšie pričleniť k svojej oficiálne deklarovanej politike. Nevyhnutným dôsledkom tohto stavu bolo potom aj to, že vláda priamo zasahovala do riadenia gréckokatolíckych biskupstiev. Komisia mala napomáhať udržia-

¹³ Archbishop Antal Papp. In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bpap.html>. Zvyčajne býval jedným zo svätiteľov prešovský gréckokatolícky biskup (pri svätení prešovského biskupa tomu bolo naopak), prešovský biskupský stolec však bol po smrti biskupa Jána Vályiho vakantný.

¹⁴ PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 56.

¹⁵ PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 57.

¹⁶ LACKO, M.: Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In: *Mária*, 1982, č. 6, s. 15.

vať a zároveň kontrolovať a koordinovať líniu svojej politiky vo všetkých gréckokatolíckych biskupstvách v Uhorsku. Centrálna komisia sa nakoniec uzniesla na prijatí týchto základných reforiem: reforma bohoslužobných obradov, prijatie gregoriánskeho kalendára, odstránenie cyrilského písma, reforma výchovy kňazského dorastu v seminároch a zreformovanie Rádu sv. Bazila Veľkého.

Schválenie reformy liturgického kalendára, teda zmenu kalendára z juliánskeho na gregoriánsky, spôsobilo v gréckokatolíckej cirkvi zväčša odmietavý postoj – predovšetkým v Mukačevskom biskupstve a z veľkej časti aj v Prešovskom biskupstve. V Mukačevskom biskupstve bola táto reforma spoločne odmietnutá biskupom, duchovenstvom a aj veriacimi. Predstavitelia Mukačevského biskupstva dokonca ešte pred jej schválením 22. júna 1915 vypracovali memorandum, v ktorom protestovali proti chystanej zmene kalendára. Memorandum následne odovzdali apoštolskému nunciovi vo Viedni. Ten po preskúmaní všetkých skutočností sa nakoniec stotožnil s požiadavkami memoranda a využijúc svoje právo, vetoval rozhodnutie vlády, čím sa od reformy muselo na istý čas upustiť.¹⁷

Z dôvodu blížiaceho sa konca I. sv. vojny, uhorská vláda už nemala dostatok času, aby spomínané reformy previedla tak, aby sa ujali. V podstate sa ako tak ujala iba reforma kalendára a písma, a to iba u malej časti gréckokatolíckych veriácií v Uhorsku. Po rozpade Rakúsko-Uhorska v roku 1918 sa gréckokatolíci v novovzniknutom Československu (v Prešovskom a Mukačevskom biskupstve) rozhodli zostať pri starom juliánskom kalendári a cyrilskom písme. V Maďarsku (v Hajdudoržskom biskupstve, a od roku 1923 aj v novovzniknutom apoštolskom exarcháte v Miškovci) sa zase veriaci priklonili ku gregoriánskemu kalendáru a latinke.¹⁸

Po vzniku Československej republiky sa však mukačevský biskup A. Papp, podobne ako prešovský biskup Štefan Novák, nevedel stotožniť so zmenenými celospoločenskými a politickými pomermi. Na základe toho preto odmietol zložiť prísahu vernosti novému štátu.¹⁹ Na rozdiel od biskupa Š. Nováka však svoje sídlo neopustil a v Užhorode čakal na vyriešenie tejto situácie. Československá vláda ho chcela podobne ako iných neslovenských biskupov vypovedať z územia republiky. Paradoxne, jeho zotrvaníu na biskupskom stolci pomohla kríza v bilaterálnych vzťahoch medzi Vatikánom a československou vládou. Pražská vláda žiadala od Svätej stolice odstránenie trnavského apoštolského administrátora Pavla Jantauscha (ktorého menovanie neuznala) a nové obsadenie Mukačevského biskupstva. Svätá stolica síce bola ochotná pristúpiť v prvej otázke na istý kompromis, odmietala však spájať jej

¹⁷ LACKO, M.: Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In: *Mária*, 1982, č. 6, s. 15.

¹⁸ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, s. 35 – 39.

¹⁹ Podrobnejšie o tejto problematike viz. КИЧЕРА, В.: Церковь и государство на Подкарпатской Руси: от ограничений греко-католического духовенства к компромиссу с чехословацкой властью (1918 – 1924). In: *Acta Historica Neosoliensia*, Tomus XXII, 2019, Vol. 1. Banská Bystrica : Belianum 2019, s. 29 – 44, tiež: ŠMÍD, M.: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vzťahoch v letech 1920 – 1950*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury 2015, 544 s. ISBN 978-80-7325-362-2.

riešenie s obsadením Mukačevského biskupstva.²⁰ Otázka biskupa A. Pappa tak dlhšie ostávala stáť na mieste, posunula sa až v roku 1924, kedy Vatikán zvolil diplomatické vyriešenie tejto záležitosti. Na území Maďarska sa stále nachádzali farnosti Prešovského biskupstva a Mukačevského biskupstva. Svätá stolica preto vyčlenila tieto farnosti z ich pôvodných biskupstiev a dňa 4. júna 1924 zriadila pre ne samostatný apoštolský exarchát so sídlom v Miskolci. Za jeho apoštolského administrátora bol 14. júla 1924 menovaný práve Antal Papp. V tento deň ho pápež Pius XI. súčasne vymenoval aj za titulárneho arcibiskupa cyzického. Mukačevské biskupstvo ostalo týmto dňom vakantné, jeho vedenie odovzdal A. Papp Mukačevskej kapitule.²¹

Toto riešenie vyvolalo veľký údiv predovšetkým v maďarských vládných kruhoch, pretože tieto opatrenia sa týkali maďarských farností. Navyše doterajšia prax bola taká, že sa čakalo na súhlas budapeštianskej vlády. Budapešť to hodnotila tak, že sa Svätá stolica týmto krokom postavila na stranu „nepriateľského“ Československa. Maďarské úrady sa snažili zabrániť zavedeniu dekrétu tým, že aj napriek viacnásobnej žiadosti biskupa A. Pappa mu nevydali povolenie k vstupu na územie Maďarska. Z politického uváženia ho maďarská vláda nabádala, aby vyčkal na to, kedy ho československá vláda vyhostí.²²

Celý proces vzniku a zahájenie činnosti apoštolskej administratúry v Miskolci sa však zdržal o viac než jeden rok. Maďarská vláda nemala v úmysle uznať postup Svätej stolice a československého štátu, a preto stále váhala vydať A. Pappovi povolenie k vstupu. Stále pritom čakala na to, že československá vláda A. Pappa vyhostí z územia Československa. To by bolo pre verejnosť dôkazom o „utláčateľskej“ politike československého štátu, navyše všetku ťarchu starostlivosti o A. Pappa mohli „zvaliť“ na vyhostiteľskú krajinu a riešiť ju takto na medzinárodných fórach. Antal Papp sa tak ocitol v nezávadiahodnej situácii, do Maďarska odísť nemohol, lebo nemal povolenie na vstup a v Československu bol nežiaduci. Túto jeho situáciu veľmi citlivo chápal aj nový mukačevský biskup Peter Gebej, ktorý umožnil A. Pappovi bývať v biskupskej rezidencii v Užhorode. Tento stav trval až do 1. septembra 1925, kedy československá vláda dala A. Pappovi 10-dňové ultimátum nato, aby opustil krajinu. Arcibiskup A. Papp dostal cez budapeštianskeho nuncia správu, že maďarské pohraničné orgány budú úradne protestovať, ale vo vstupe do krajiny mu napokon nebudú brániť. Tak došlo 11. septembra 1925 za účasti policajných orgánov a za prítomnosti médií k jeho vyhosteniu. Arcibiskup išiel najprv do Budapešti, a až potom sa presťahoval do Miskolca, kde 27. októbra 1925 zaujal svoj úrad.²³

²⁰ HRABOVEC, E.: *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava, 2012, s. 72 – 73.

²¹ МАНДРИК, Євгеній Олександрович: Становище Мукачівської греко-католицької єпархії під владою єпископа Антонія Папа. In: *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії*. Випуск 1. Ужгород 2012, s. 111.

²² A Miskolci Egyházmegye története. In: <http://www.exarchatus.gportal.hu/gindex.php?pg=28522251>; tiež: VÉGHŐ, T.: Our paths – A Historical Retrospection. In: „...you have foreseen all of my paths...“. *Byzantine Rite Catholics in Hungary*. Strasbourg : Éditions du Signe 2013, s. 57 – 59.

²³ PIRIGYI, I.: A Miskolci Apostoli Exarchátus története. In: <http://www.byzantinohungarica.com/index.php/tortenelem-oi/pirigy-istvan-a-miskolci-apostoli-exarchatus-tortene>.

Pri organizovaní apoštolskej administratúry bolo prvoradou úlohou riešenie otázky jej sídla. Aj keď mesto Miskolc vyhovovalo po každej stránke, patrilo do Hajdudorožského biskupstva. Zbor konzultorov administratúry, podporovaný arcibiskupom A. Pappom, požiadal Svätú stolicu o preradenie miskolcskej farnosti do apoštolskej administratúry a aby bol farský chrám, ktorý sa nachádzal na námestí Búzatér, povýšený na katedrálu. Svätá stolica odmietla žiadosť zboru konzultorov s tým, že dočasné zriadenie apoštolskej administratúry si nevyžaduje rozširovanie územia biskupstva.²⁴

Biskup A. Papp prežil v Miskolci ako apoštolský administrátor viac ako dvadsať rokov. Zomrel na Štedrý deň v roku 1945 vo veku 78 rokov, pochovaný bol v Miskolci.

Episkopát mukačevského biskupa Petra Gebeja (1924 – 1931)

Peter Gebej sa narodil 20. júla 1864 v obci Kaľnik (Кальник v Berežskej župe), kde bol jeho otec Michal Gebej miestnym gréckokatolíckym kňazom. Gymnaziálne štúdiá ukončil v Užhorode, vysokoškolské teologické štúdium absolvoval v Užhorode na miestnej Teologickej akadémii a na Teologickej fakulte Ústredného seminára v Budapešti. Dňa 13. októbra 1889 prijal z rúk mukačevského biskupa Jána Kováča Pásztelyia (1875 – 1891) kňazskú chirotoniu ako celebs. Po kňazskej vysviacke nebol biskupom poslaný do pastoračnej služby, ale začal pôsobiť vo viacerých výchovných a vzdelávacích inštitúciách Mukačevskej eparchie. Hneď v roku 1889 ho biskup vymenoval za prefekta seminára a zároveň aj za profesora cirkevného práva a cirkevných dejín na užhorodskej Teologickej akadémii. Túto funkciu potom zastával viac než 14 rokov. V roku 1892 sa stáva riaditeľom dievčenského učiteľského ústavu. V roku 1906 bol ďalším mukačevským biskupom Júliusom Fircákom (1891 – 1912) menovaný za riaditeľa užhorodského Alumnea. Od roku 1912 sa začína jeho pôsobenie v Mukačevskej kapitule, keď bol menovaný za jej kanonika a presbytera katedrálneho chrámu.²⁵ V roku 1922 sa stal generálnym vikárom Mukačevského biskupstva. V tom istom roku po smrti vtedajšieho prepošta Mukačevskej kapituly Theodora Matyackóa zaujal túto najvyššiu funkciu v kapitule. Potom, ako biskup A. Papp musel opustiť svoj úrad, ho Apoštolská stolica 16. júla 1924 menovala za nového mukačevského biskupa. Jeho biskupská chirotonia²⁶ sa uskutočnila počas konania IV. velehradského kongresu dňa 3. augusta 1924 za prítomnosti apoštolského nuncia v Československu F. Marmaggiho.²⁷ Hlavným svätiteľom bol križevacký biskup a prešovský apoštolský administrátor Dionýz Njaradi, spolusvätiteľom priemyselný biskup Jozafát Józef Kocylovskyj a jeho pomocný biskup Karol Józef Fischer.²⁸ Sláv-

²⁴ Miskolci Apostoli Exarchátus múltja és jelene. In: <http://www.exarchatus.hu>.

²⁵ PEKAR, A. B.: Bishop Peter Gebey – Champion of the Holy Union. In: *Analecta OSBM*, Series II, Sectio II, vol IV, 1 – 2. Rome 1963, s. 293 – 295; BOTLIK, J.: *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646 – 1997)*. Budapest 1997, s. 237 – 238; ПОП, I.: Гебей Петро. In: *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів*. Ужгород : Видавництво В. Падяка 2010, с. 160.

²⁶ Chirotonia (gr. χειροτονία) je obrad ustanovenia biskupa vo východných Cirkvách. Vykonáva sa vkladáním rúk ostatných biskupov, preto sa zvykne nazývať aj rukopoloženie.

²⁷ PEKAR, A.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpattá*. Romae 1967, s. 204 – 205.

²⁸ Bishop Petro Gebey (Ghebi, Gebé). In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgebe.html>.

nostná inštalácia nového biskupa sa konala v Užhorode v katedrálom chráme Povýšenia svätého Kríža 31. augusta 1924.²⁹ Správu Mukačevskej eparchie prebral hneď na druhý deň 1. septembra 1924.³⁰

Biskup Peter Gebej začal svoje účinkovanie na mukačevskom biskupskom stolci nasledujúcimi slovami: „*Úprimne milujem svoj ruský (rusínsky) ľud, pre neho som pripravený zanechať svoj pokojný život a obetovať sa pre neho.*“ S príchodom biskupa Petra Gebeja sa aspoň čiastočne stabilizovala situácia v Mukačevskom biskupstve, najmä čo sa týka pravoslavizácie gréckokatolíckych veriacich na Podkarpatskej Rusi. Biskup čelil tomuto hnutiu svojou osobnou angažovanosťou a horlivosťou – osobne navštevoval najviac zasiahnuté oblasti v eparchii. Ako dobrý pastier chcel byť so svojím ľudom, svojou otcovskou starostlivosťou posilňoval ich vieru, počúval ich ťažkosti, ale aj riešil mnohé sťažnosti.³¹

Biskup P. Gebej sa snažil oživiť náboženský život vo svojej eparchii, zriadil tzv. Centrálnu komisiu na obranu viery, ktorej hlavnou úlohou bolo usmerňovanie rôznych aktivít na obranu práv gréckokatolíckej cirkvi.³² Snažil sa taktiež rozšíriť a skvalitniť kultúrnu činnosť gréckokatolíckej cirkvi.³³

Biskup veľmi významne podporoval členov Rádu svätého Bazila Veľkého, ktorí reformovali rehoľný spôsob života v gréckokatolíckych kláštoroch na Podkarpatskej Rusi. Okrem toho baziliáni v 20. a 30. rokoch v Mukačevskej eparchii mali rozsiahle misijné aktivity, ktoré boli zamerané predovšetkým proti šíreniu pravoslavia a komunizmu (týkalo sa to najmä Maramarošskej župy). Za episkopátu biskupa P. Gebeja reformovaní baziliáni otcovia vykonali na Podkarpatskej Rusi 110 ľudových misií, uskutočnili 132 duchovných rekolekcií a vyspovedali vyše 120 tisíc veriacich.³⁴

Biskup Peter Gebej opätovne zasvätil Mukačevskú eparchiu Bohorodičke. Prvýkrát tak urobil ešte mukačevský biskup Michal Manuel Olšavský, ktorý zveril svoju eparchiu a všetkých veriacich pod ochranu Bohorodičky a vyhlásil sviatok Pokrova – Ochrany Presvätej Bohorodičky za eparchiálny odpustový sviatok Mukačevského biskupstva. Hlavným mariánskym pútnickým centrom eparchie bol Mariapóč, kde bola umiestnená ikona slziacej Bohorodičky. Potom, čo Mariapóč pripadol Maďarsku, veriaci na Podkarpatsku začali organizovať púte na sviatok Pokrova na Černeckiu horu pri Mukačeve. Práve tu biskup P. Gebej v roku 1926 inštaloval kópiu tejto zázračnej ikony k verejnej úcte.³⁵

V národnostnej problematike sa P. Gebej hlásil k prorusínskej orientácii, Rusíno-voval za samostatný národ, oddeleného tak od Ukrajincov, ako aj od Rusov.

²⁹ Инсталляция епископа Мукачевского: Петра Гебей. In: *Душпастьрь*, 1924, ч. 8, ст. 387 – 388.

³⁰ Петръ Гебей, епископъ Мукачевскій In: *Душпастьрь*, 1931, ч. 5, ст. 113 – 118.

³¹ PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 61 – 62.

³² VASIL, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Michalovce : Byzant 2000, s. 129.

³³ Бендас, Д.: Єпископ Петро Гебей. Видатний культурно-освітній діяч Мукачівської єпархії. In: *Благовісник*, 2004, № 9 (148), с 5.

³⁴ ФЕНИЧ, В. І.: Пряшівський єпископ Павло Гойдич та Мукачівська Греко-католицька єпархія. In: *Науковий вісник Ужгородського університету*, серія «Історія», вип., 27, 2011, s. 170.

³⁵ GÁBOR, S.: Mariánska úcta v Mukačevskej eparchii. In: *ZOE: E-zine Prešovskej eparchie*. <http://www.zoe.sk/?citaren&id=4>.

V svojich vystúpeniach a listoch národ Podkarpatskej Rusi oslovoval ako národ rusínsky. Súčasne však podporoval spoluprácu s „ukrajinoфильmi“ a „rusoфильmi“, predovšetkým na kultúrnej báze.³⁶

V štátnopolitickej oblasti biskup Peter Gebej nebol na rozdiel od svojho predchodcu v nejakom väčšom rozpore s československými štátnymi úradmi. Biskup sa vládnu garnitúru snažil presvedčiť o vernosti a lojalite gréckokatolíckych duchovných a veriacich na Podkarpatskej Rusi k československému štátu. Aktivity a postoje biskupa boli československým úradom vcelku dobre známe, keďže boli sledované policajnými orgánmi na Podkarpatskej Rusi. Ešte v roku 1922, keď bol P. Gebej generálnym vikárom a kanonikom kapituly, informoval policajný komisár v Užhorode vládu o politických postojoch jednotlivých členov kapituly. Petra Gebeja pritom charakterizoval takto: *...„Hlásí se nyní za Rusína a nezapíral i za maďarské vlády (na rozdíl od jiných) – prohlašuje se ovšem tehdy za Maďara – aspoň to, že pochází z rusínské krve. Přesto však jménem „Gebej“ podepisuje se teprve za nynějšího režimu, za Maďarů psal se, aby to znělo maďarštěji „Gebé“. Když konala se porada členů kapituly ze dne 27. ledna 1920 ohledně složení slibu věrnosti, prohlásil, že prozatím slibu složití nemůže, a že bude tak ochoten učiniti teprve tehdy, až Podkarpatská Rus, jenž ku čsl. republice se připojila ne jako poražená, nýbrž dobrovolně, ve své vlastnosti jako plně a do všech krajností autonómni její součástka, obsahovati bude území s rusínským obyvatelstvem od Spiše až do Marm. Sihotě. Při této příležitosti mluvil o hořkém zklamání a pravil, že čsl. republika dřív vyžaduje plnění povinností od jiných, musí plniti své povinnosti jež jsou právy oněch. Složil-li by slib beze všech kautel, musel prý by se nazvati zaprodancem velkých zájmů svého rusínského lidu. A skutečně generální vikář Gebej spolu kanovníkem Onřejem Karczubem byli posledními z kanovníků, složivších slib (až na kanovníka Matyaczkó, jenž slib složil teprve v prosinci 1921). Jeho nynejší chování se stanoviska loyality nelze činiti výtek. Býval profesorem zdejšího semináře. Stejně jako Matyaczkó svobodný...“.*³⁷

V novembri 1924 predložil biskup P. Gebej československej vláde memorandum, v ktorom predstavil žalostný materiálny stav svojho duchovenstva. Memorandum bolo vládou dobre prijaté a významným spôsobom ovplyvnilo prijatie kongruálneho zákona v roku 1926. Podľa tohto zákona mal štát povinnosť podporovať duchovenstvo všetkých cirkví, vrátane gréckokatolíckych kňazov Mukačevskej eparchie.³⁸ Ešte pred prijatím tohto zákona sa biskup snažil z rôznych zdrojov zabez-

³⁶ МАГОЧІЙ, П. Р. – ПОП, І.: *Енциклопедія історії та культури карпатських Русинів*. Ужгород 2010, s. 160, tiež: МАГОЧІЙ, П. Р.: *Formuvanja nacionalnoj samosvidomosti: Pidkarpatska Rus (1848 – 1848)*. Užhorod 1994, s. 114.

³⁷ Slovenský národný archív, fond Minister s plnou mocou pre správu Slovenska, r. 1921, inv. č. 345, č. kr. 39. Viac o problematike činnosti Mukačevskej kapituly v období rokov 1918 – 1939 viz: КІЧЕРА, В.: *Мукачівська кафедральна капітула (1919 – 1938 рр.): адміністративно-політичний та соціальний аспект*. In: *Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія»*, вип. 2 (41), 2019, с. 117 – 126.

³⁸ PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 64.

pečiť aspoň minimálnu podporu pre eparchiálnych kňazov, kňazských vdov, sirôt a duchovných na dôchodku.³⁹

Biskup P. Gebej svojim odhodlaním a nepochybniteľným vodcovstvom nie lenže zabránil masívnemu rozšíreniu pravoslávneho hnutia⁴⁰, ale snažil sa aj o rast duchovného života. Stále sa však boril s viacerými problémami, ktoré súviseli s národnostnou otázkou. Súperenie prívržencov národnostných (jazykových) orientácií – prorúskej, ukrajinskej, či rusínskej (karpatorúskej), bolo veľmi ťažké zjednotiť. V biskupstve bolo taktiež stále prítomné promaďarské zmýšľanie gréckokatolíckeho duchovenstva. Keď biskup viac upriamil svoju pozornosť na tieto národné problémy, z viacerých miest narazil na silný odpor, dokonca aj zo strany niektorých svojich duchovných. Biskup sa preto snažil vyriešiť túto situáciu tak, že v roku 1929 neoficiálne požiadal pražského apoštolského nuncia – arcibiskupa Pietra Ciriachio, o zbavenie vedenia biskupstva. Nuncius v odpovedi na túto jeho žiadosť uviedol, že ako mukačevský biskup si vynikajúco plní svoje biskupské povinnosti, preto nie je dôvod na jeho odvolanie.⁴¹

Biskup Peter Gebej zomrel 26. apríla 1931 vo veku 67 rokov v Užhorode. Jeho telesné ostatky boli uložené v krypte Katedrálneho chrámu Povýšenia Svätého Kríža v Užhorode.⁴²

Episkopát mukačevského biskupa Alexandra Stojku (1932 – 1943)

Alexander Stojka sa narodil 16. októbra 1890 v sedliackej rodine v obci Karachina (Карачина, v Ugočskej župe, dnes Vinogradský okres Zakarpatskej oblasti na Ukrajine). Základné vzdelanie získal v rodnej obci, gymnaziálne štúdiá absolvoval v Užhorode. V Užhorode pokračoval aj v ďalšom štúdiu, keď v roku 1910 nastúpil do Užhorodského bohosloveckého seminára. Po absolvovaní druhého ročníka ho

³⁹ КІЧЕРА, В.: Соціальні проекти та їх реалізація греко-католицьким духовенством Мукачівської єпархії у другій половині 20-х – початку 30-х рр. ХХ століття. In: *Науковий вісник Ужгородського університету*, серія «Історія», вип. 1 (38), 2018, s. 63.

⁴⁰ V roku 1925 bol prijatý dôležitý zákon č. 96/1925 o vzájomných pomeroch náboženských vyznaní, ktorým sa docielilo vrátenie mnohých gréckokatolíckych chrámov na Podkarpatskej Rusi, ktoré im nezákonne zabrali veriaci, ktorí v prvej polovici 20. rokov prestúpili do pravoslávnej cirkvi. Zákon ze dne 23. dubna 1925 č. 96/1925 Sb. z a n. o vzájemných poměrech náboženských vyznaní. In: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/96-25.htm>.

Dôležitý bol najmä § 7: O výkonu bohoslužby a duchovní správy, v ktorom sa hovorí:

Orgány nebo příslušníci církve nebo náboženské společnosti nesmějí vykonati náboženský úkon ani duchovní správy vůči příslušníkům jiné církve nebo náboženské společnosti, o něž nebyli oprávněnými k tomu osobami požádáni.

Výjimka přípustna jest jen v těch jednotlivých případech, když příslušní duchovní správci nebo zřízení jiné náboženské společnosti požádali o provedení úkonu jim příslušejícího nebo když statut a předpisy téže dovolují provedení úkonu.

Mimo tyto případy jest dotyčný úkon právně bezúčinný, a jest povinností úřadů, aby na žádost postižených osob soukromých nebo náboženské společnosti poskytl přiměřenou pomoc.

⁴¹ Отъ Ординаріята Епархїи Мукачевской. Память бл. п. Епископа Петра Гебея. In: *Душпастьерь*, 1931, ч. 10, ст. 240 – 241; tiež PEKAR, A.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, s. 65.

⁴² VASILE, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Michalovce : Byzant 2000, s. 129; PEKAR, A.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpattá*. Romae 1967, s. 205.

predstavení seminára vzhľadom na jeho vynikajúce študijné výsledky poslali študovať do Budapešti na tamojšiu Teologickú fakultu Katolíckej univerzity Petra Pázmanya. Po úspešnom ukončení štúdia sa vrátil naspäť do Užhorodu, kde ho biskup A. Papp menoval 1. septembra 1915 za archivára biskupskej kancelárie a 1. januára 1916 za notára konzistória. Za kňaza bol vysvätený 17. decembra 1916 v Užhorode. Od 1. januára 1917 pôsobil v biskupskom úrade ako jeho koncipient, a tiež ako biskupský ceremonár. V roku 1921 bol biskupom A. Pappom menovaný za člena biskupského konzistória. Dňa 24. októbra 1924 sa stal sekretárom biskupskej kancelárie. V tom istom roku mu bol Rímskou kúriou udelený titul Tajný pápežský kaplán. Vo februári roku 1930 ho biskup Peter Gebej vymenoval za riaditeľa biskupskej kancelárie a súčasne aj za kanonika scholastika Mukačevskej kapituly. Po smrti biskupa P. Gebeja ho 28. apríla 1931 členovia kapituly zvolili za kapitulného vikára Mukačevského biskupstva.⁴³

Menovanie nového mukačevského biskupa sa po smrti Petra Gebeja stalo v rokoch 1931 – 1932 dôležitou otázkou jednak v cirkevných, ale aj v štátnych kruhoch. O to, kto bude vymenovaný za nového mukačevského biskupa sa zaujímali aj československé vládne orgány. Prešovské policajné komisárstvo pripravilo 15. júna 1931 prezídiu Krajinského úradu v Bratislave obsiahlu správu, v ktorej sa venuje problematike obsadenia uprázdneného biskupského stolca v Užhorode. Dôvodom vzniku tejto správy bolo o. i. aj to, že podľa prešovského policajného komisárstva sa ako jeden z kandidátov spomínal aj biskup P. Gojdič. Tým pádom by sa potom uvoľnilo miesto biskupa v Prešove a bolo by potrebné hľadať nového biskupa aj na tento biskupský stolec. Podľa tejto správy, najväznejší kandidáti na mukačevského biskupa boli: „...kanovník a riaditeľ biskupskej kancelárie Stojka, profesor teológie dr. Fencík a spirituál Chyra, z Užhorodu, kanovník a profesor theologie dr. Mikuláš Russnák veľprepoš a rector theologickej akadémie dr. Šimon Smandray, z Prešova a prior redemptoristického kláštora Trčka, z Michaloviec“.⁴⁴ Komisár v správe ďalej hovorí o tom, že z Prešovského biskupstva už nie je viac kandidátov, pretože „môže sa jednať len o coelebsov, popr. vynimečne o bezdetných vdovcov, kdežto kňazi na farách sú temer bez výnimky ženatí a ani v samotnej kapituly iných vhodných kandidátov nieto“. Prešovský komisár ďalej rozoberá aj alternatívu spojenú s biskupom P. Gojdičom, o ktorej hovorí takto: „...Takéto riešenie bolo by dľa mienky prevažnej časti tunajšieho kňazstva a i podpísaného správcu, zo stanoviska štátnej raisony veľmi prospešné. Gojdič sa narodil, študoval a pôsobil tiež na Slovensku, nie je výbojný a preto i na užhorodskom biskupskom, popr. arcibiskupskom⁴⁵ stolci zostal by priateľom Slovenska a slovenského národa, o jeho oddanosti Československému štátu ani nehovoriac. Jeho vymenovanie do Užhorodu nenáražalo by na taký odpor podkarpatoruských kňazov, jako menovanie iného kňaza zo Slovenska – z čoho by robili asi prestížnu otázku, lebo

⁴³ ИЛНИЦКІЙ, А.: Господь благосклонно выслуль молитвы наши! In: *Душпастьыр*, 1932, ч. 6 – 7, ст. 150 – 155; PEKAR, A.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpatťa*. Romae 1967, s. 205.

⁴⁴ ŠA Prešov, Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inv. č. 1477, sign. 6, s. 2.

⁴⁵ Už v tom čase sa začalo uvažovať o tom, že vznikne tretie gréckokatolícke biskupstvo v Chuste, tým pádom by bolo Mukačevské biskupstvo povýšené a arcibiskupstvo a Užhorod by bol zároveň aj sídlom gréckokatolíckej metropolie v Československu.

je už biskupom a u pospolitého ľudu na Podkarpatskej Rusi, zvlášť v Užhorode veľmi obľúbeným (pôsobil tam až do jeho vymenovania biskupom, jako rehoľník v kláštore svätého Vasila Veľkého).⁴⁶

Otázka menovania nového mukačevského biskupa sa samozrejme riešila predovšetkým v cirkevných kruhoch. Pražský apoštolský nuncius Pietro Ciriaci sa v liste z 8. júla 1931 pýtal biskupa P. Gojdiča na vhodných kandidátov pre vakantné biskupstvo v Mukačeve a dokonca aj pre pripravované budúce biskupstvo v Chuste.⁴⁷ Dňa 31. augusta 1931 už nuncius biskupovi P. Gojdičovi oznámil, že boli vybraní štyria kandidáti: Mons. Alexander Stojka (kapitulný vikár Mukačevského biskupstva), Mons. Alexander Chyra (spirituál bohosloveckého seminára v Mukačevskom biskupstve a kanonik Mukačevskej kapituly), profesor Alexander Jankovič (prefekt bohosloveckého seminára v Mukačevskom biskupstve a kanonik Mukačevskej kapituly) a Július Miňa.⁴⁸

O dianie v predmetnej záležitosti sa zaujímal aj bývalý prešovský administrátor D. Njaradi, ktorý sa viackrát obrátil na biskupa P. Gojdiča a na mukačevského vikára Alexandra Stojku, aby sa zasadzovali v Ríme o skoré menovanie mukačevského biskupa. Napr. v liste vikárovi A. Stojkovi, ktorý ho „preposlal“ biskupovi P. Gojdičovi z 26. decembra 1931 poznamenáva: „...Ja dumaju, šoby bylo lipše ne čekati na materialnoje uporiadkovanie episkopstva Mukačevskogo, no imenovati episkopa, čtoby nebylo za pozdno. Novyj episkop prichodit onim dňami. Sovituju Vam i Preosv. Pavlu: poprositi razom Rim i ja budu podpirati, šoby jak najskorše imenovati episkopa...“. V ďalšej časti listu opisuje, že sa do celej záležitosti nechce miešať, z viacerých dôvodov: „absolutno ne vmišaetsja, peršij raz iz personalnych pričín, druhij raz zato, ibo ja kategorično togo imenija, čto bez perežnogo uporiadkovaniija materialnych voprosov ani govoriti ne možno iz našej časti o naznačeniji nam otca episkopa, choť jak neterpelivo čekajeme i ožidajeme novogo otca episkopa. Ja togo imiňa, čto u ich ekscelencii Apost. nuncia v dobrych rukach našoje dilo...“.⁴⁹

Za nového mukačevského biskupa bol napokon 3. mája 1932 menovaný dovtedajší kapitulný vikár biskupstva – Alexander Stojka. Jeho biskupská vysviacka sa uskutočnila v užhorodskom katedrálom chráme Povýšenia svätého Kríža 12. júla 1932, na sviatok svätých apoštolov Petra a Pavla (podľa juliánskeho kalendára).⁵⁰ Hlavným svätiteľom bol biskup Pavol Peter Gojdič z Prešova. Prvým spolusvätiteľom bol košický rímskokatolícky biskup Jozef Čársky, tým druhým pomocný ľvovský biskup Ivan Bučko (titulárny biskup cadiský).⁵¹

⁴⁶ ŠA Prešov, Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inv. č. 1477, sign. 6, s. 5 – 6.

⁴⁷ AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1931, inv. č. 66, sign. 33.

⁴⁸ Tamže. Pri poslednom kandidátovi došlo pravdepodobne k chybe, buď išlo o Júliusa Marinu, profesora cirkevného práva na Teologickej akadémii, alebo o Ľudovíta Miňu (Minyu), profesora filozofie na tej istej škole.

⁴⁹ AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1932, inv. č. 67, sign. 6.

⁵⁰ *Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Mukacensis ad annum domini 1938*. Užhorodini 1938, s. 17.

⁵¹ Bishop Alexander Stojka, Bishop of Mukachevo (Munkács) (Ruthenian). In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bstoj.html>

Alexander Stojka sa stal mukačevským biskupom vo veľmi ťažkej a zložitej dobe, v Československu práve kulminovala veľká hospodárska kríza, pričom stále aj doznievala masívna pravoslávizácia gréckokatolíckeho obyvateľstva. Biskup Stojka sa snažil viacerými pastoračnými a sociálnymi opatreniami znížiť sociálne dopady na svojich veriacich, často sa stál prostredníkom medzi sociálne slabšími vrstvami a vládou, čo mu získavalo sympatie medzi veriacimi.⁵² Ešte ako mladý biskupský úradník prejavil počas I. svetovej vojny silné sociálne cítenie, keď založil eparchiálny fond na podporu vojnových sirôt. Podobne v rokoch 1932 až 1935 organizoval tzv. paschálnu akciu, t. j. aby každý veriaci jeho biskupstva mal na veľkonočné sviatky k dispozícii paschu (t. j. pasku).⁵³ Dvere biskupstva boli veriacim vždy otvorené, on napr. nemal tzv. prijímacie hodiny, ako sa to praktizovalo v iných úradoch. Jeho životným krédom, ktorým sa riadil, bol známy latinský výrok *Salus populi suprema lex (esto) – Blaho národa, nech bude najvyšším zákonom*.⁵⁴

Výrazné úspechy slávil aj v pastoračnej činnosti. Veľkú pozornosť venoval mládeži, ale výrazne propagoval aj katechizáciu dospelých. Dal podnet na založenie viacerých náboženských spolkov a inštitúcií (Bratstvo Božského Srdca, Spolok svätého Jozefa, Spolok svätého ruženca, Gréckokatolícka jednota mládeže Svätého hrobu, skautské organizácie, a pod.). Významne podporoval šírenie misií a rekolekcií, veľký dôraz dával aj na charitatívnu činnosť. Podporoval vydávanie náboženskej tlače, predovšetkým eparchiálnych novín *Nová nedeľa*, ale aj inej katolíckej literatúry.⁵⁵

Podobne ako aj jeho predchodca v biskupskom úrade – biskup P. Gebej, aj A. Stojka bol prívržencom rusínskej národnostnej orientácie. O. i. bol jeho pričinením napr. v roku 1935 otvorený Kultúrny dom Rusínov – gréckokatolíkov, jeho zásluhou sa od nasledujúceho roku v obci Velikij Bičkiv slávil Deň gréckokatolíka.⁵⁶

Jeho úsilím bol v rokoch 1938 – 1939 opravený katedrálny chrám a biskupská rezidencia v Užhorode. Za jeho episkopátu bolo v Mukačevskom biskupstve opravených a postavených 67 chrámov. Diplomatickou politikou zachránil najmä v ťažkých predvojnových a vojnových časoch (1938 – 1943) viaceré biskupské inštitúcie. Počas jeho pôsobenia bolo založených 9 nových farností, stúpol počet kňazských povolání (sám biskup A. Stojka vysvätil 158 kňazov), v biskupstve boli až pár výnimiek obsadené všetky farnosti.⁵⁷

Po Viedenskej arbitráži sa jeho sídlo, mesto Užhorod dostalo do Maďarska. Svätá stolica vyslala na Podkarpatskú Rus (Zakarpatskú Ukrajinu) apoštolského administrátora, križevackého biskupa Dionýza Njaradiho, ktorý sa usídlil v meste Chust.

⁵² VASILE, C.: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Michalovce : Byzant 2000, s. 129.

⁵³ Túto paschálnu akciu Alexander Stojka zaviedol v Mukačevskom biskupstve ešte tesne predtým ako bol menovaný za mukačevského biskupa, keď bol v pozícii kapitulného vikára.

⁵⁴ Дулишкович, А.: Александр Стойка – еден из тых, ко быв дуже хосенный діла русинського народа. In: <http://www.molody.rusyny.org/александр-стойка-еден-из-тых-ко-быв-д/>.

⁵⁵ Дулишкович, А.: Александр Стойка – еден из тых, ко быв дуже хосенный діла русинського народа. In: <http://www.molody.rusyny.org/александр-стойка-еден-из-тых-ко-быв-д/>.

⁵⁶ MAGOČIJ, P. R.: *Formuvanja nacionalnoj samosvidomosti: Pidkarpatska Rus (1848 – 1848)*. Užhorod 1994, s. 115.

⁵⁷ PUSKÁS, L.: *Blažený Teodor Romža. Život a smrť biskupa – mučeníka*. Michalovce : Byzant 2011, s. 116 – 117.

K opätovnému zjednoteniu farností došlo až po zániku Podkarpatskej Rusi, keď tá bola celá obsadená a pripojená k hortyovskému Maďarsku (až na farnosti, ktoré ostali na Slovensku).

Biskup Alexander Stojka zomrel predčasne na srdcový infarkt vo veku nedožitých 53 rokov dňa 31. mája 1943. Pochovaný je na „seminárskom“ cintoríne pod zámkom v Užhorode.⁵⁸

BIBLIOGRAFIA:

- Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP), fond Prezidiálne spisy, rok (r.) 1932, inventárne číslo (inv. č.) 67, signatúra (sign.) 6.
- AGAP, Prezidiálne spisy, r. 1931, inv. č. 66, sign. 33.
- Slovenský národný archív (SNA), fond Minister s plnou mocou pre správu Slovenska, r. 1921, inv. č. 345, č. kr. 39.
- Štátny archív v Prešove (ŠA Prešov), fond Odbočka Ústrednej štátnej bezpečnosti pri policajnom riaditeľstve v Prešove, inv. č. 1477, sign. 6.
- A Miskolci Egyházmegye története. In: <http://www.exarchatus.gportal.hu/gindex.php?pg=28522251>.
- A Miskolci gör. szert. kath. Apostoli kormányzóság. Története, területi és személyi adatai. Miskolc 1940, s. 5.
- Archbishop Antal Papp. In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bpap.html>.
- БЕНДАС, Даниїл: Єпископ Петро Гебей. Видатний культурно-освітній діяч Мукачівської єпархії. In: *Благовісник*, 2004, № 9 (148), с. 5.
- Bishop Petro Gebey (Ghebi, Gebé). In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgebe.html>.
- Bishop Alexander Stojka, Bishop of Mukachevo (Munkács) (Ruthenian). In: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bstoj.html>.
- BOTLIK, József: *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646 – 1997)*. Budapest 1997, s. 335. ISBN 963-8294-28-0.
- CORANIČ, Jaroslav: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity 2013, 415 s. ISBN 978-80-555-1032-3.
- ДУЛИШКОВИЧ, А.: Александр Стойка – еден из тых, ко бив дуже хосенный діла русинського народа. In: <http://www.molody.rusyny.org/александр-стойка-еден-из-тых-ко-быв-д/>.
- ФЕНИЧ, Володимир І.: Пряшівський єпископ Павло Гойдич та Мукачівська Греко-католицька єпархія. In: *Науковий вісник Ужгородського університету*, серія «Історія», вип. 27, 2011, s. 169 – 176.
- GÁBOR, Stanislav: Mariánska účta v Mukačevskej eparchii. In: *ZOE: E-zine Prešovskej eparchie*. <http://www.zoe.sk/?citaren&id=4>.
- HRABOVEC, Emília: *Slovensko a Svätá stolica 1918 – 1927 vo svetle vatikánskych prameňov*. Bratislava 2012, 560 s. ISBN 978-80-223-3227-9.
- HRONSKÝ, Marián: Demarkačná čiara medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. In: Kol. autorov (eds.): *Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II*. Bratislava 1998, s. 106. ISBN 80-888-78-48-9.
- ИЛИНИЦКІЙ, Александр: Господь благосклонно выслуль молитвы наши! In: *Душастырь*, 1932, ч. 6 – 7, ст. 150 – 155.
- Инсталлаця єпископа Мукачевского: Петра Гебей. In: *Душастырь*, 1924, ч. 8, ст. 387 – 388.
- IVANCSÓ, István: Papp Antal püspöki tevékenységének néhány liturgikus vonatkozása. 150 éve született Papp Antal címzetes küizei érsek, munkácsi püspök, miskolci apostoli adminisztrátor. In: *Athanasiana* 47. Nyíregyháza 2018, s. 110 – 131. ISSN 1219-9915.
- KÁRNIK, Zdeněk: *České země v éře první republiky (1918 – 1938). Díl první. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918 – 1929)*. Praha : Libri 2003, 576 s. ISBN 80-7277-195-7.
- КІЧЕРА, Віктор – ФЕНИЧ, Володимир – ШТЕР, Діана: *Габсбурзька церква. Мукачівська греко-католицька єпархія в австрійську добу (1771 – 1918)*. Užhorod 2018, 168 s. ISBN 978-966-387-117-2.

⁵⁸ PEKAR, A.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpattá. Romae* 1967, s. 206.

- КИЧЕРА, Віктор: Церковь и государство на Подкарпатской Руси: от ограниченный греко-католического духовенства к компромиссу с чехословацкой властью (1918 – 1924). In: *Acta Historica Neosoliensia*, Tomus XXII, 2019, Vol. 1. Banská Bystrica : Belianum 2019, s. 29 – 44. ISSN 1336-9148.
- КИЧЕРА, Віктор: Мукачівська кафедральна капітула (1919 – 1938 рр.): адміністративно-політичний та соціальний аспект. In: *Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія»*, вип. 2 (41), 2019, с. 117 – 126. ISSN 2523-4498.
- КИЧЕРА, Віктор: Соціальні проекти та їх реалізація греко-католицьким духовенством Мукачівської єпархії у другій половині 20-х – початку 30-х рр. XX століття. In: *Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія»*, вип. 1 (38), 2018, с. 60 – 64.
- LASCO, Michal: Z našej minulosti. Biskup Anton Papp. In: *Mária*, 1982, č. 6, s. 14 – 15.
- MAGOČIJ, Paul Robert: *Formuvanja nacionalnoj samosvidomosti: Podkarpatska Rus (1848 – 1848)*. Užhorod 1994, s. 114.
- МАГОЧІЙ, Паул Роберт – ПОП, Іван: *Енциклопедія історії та культури карпатських Русинів*. Ужгород 2010, 853 s. ISBN 978-966-387-044-1.
- МАНДРИК, Євгеній Олександрович: Становище Мукачівської греко-католицької єпархії під владою єпископа Антонія Папа. In: *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії*. Випуск 1. Ужгород 2012, с. 104 – 112.
- PEKAR, Athanasius, B.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpatťa*. Romae 1967, s. 204 – 205.
- PEKAR, Athanasius, B.: *The bishops of the Mukachevo Eparchy with historical outlines*. Pittsburgh : Byzantine seminary Press 1979, 90 s.
- PEKAR, Athanasius B.: Bishop Peter Gebey – Champion of the Holy Union. In: *Analecta OSBM, Series II, Sectio II, vol IV, 1 – 2*. Rome 1963, s. 293 – 326.
- PEŠKA, Zdeněk: *Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl*. Praha 1935, s. 151.
- Петрь Гебей, єпископъ Мукачевскій In: *Душпастьрь*, 1931, ч. 5, ст. 113 – 118.
- PIRIGYI, István: A Miskolci Apostoli Exarchátus története. In: <http://www.byzantinohungarica.com/index.php/tortenelem-01/pirigy-istvan-a-miskolci-apostoli-exarchatus-tortenete>.
- ПОП, Іван: Гебей Петро. In: *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів*. Ужгород : Видавництво В. Падяка 2010, с. 160.
- PUSKÁS, László. *Blažený Teodor Romža. Život a smrt' biskupa – mučenika*. Michalovce : Byzant 2011, 304 s. ISBN 978-80-85581-59-1.
- Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad annum domini 1915*. Ungváriini 1915, s. 255.
- Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Mukacensis ad annum domini 1938*. Užhorodini 1938, s. 17.
- ŠMÍD, Marek: *Apoštolský nuncius v Praze. Významný faktor v československo-vatikánských vztazích v letech 1920 – 1950*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury 2015, 544 s. ISBN 978-80-7325-362-2.
- ŠVORC, Peter: *Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919 – 1939)*. Prešov : Univerzum 2003, 422 s. ISBN 80-89046-16-9.
- VASIL, Cyril: *Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Michalovce : Byzant 2000, 144 s. ISBN 80-855-81-23-X.
- VÉGHISÓ, Tamás: Our paths – A Historical Retrospection. In: „...you have foreseen all of my paths...“. *Byzantine Rite Catholics in Hungary*. Strasbourg : Éditions du Signe 2013, s. 6 – 112. ISBN 978-2-7468-2775-2.
- Zákon ze dne 23. dubna 1925 č. 96/1925 Sb. z a n. o vzájemných poměrech náboženských vyznání. In: <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/96-25.htm>.

Morálne dilemy a princíp dvojitého účinku

Moral Dilemmas and the Principle of Double Effect

PAVOL DANCÁK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The technological and economic development of the human community with a new urgency put forward a requirement to solve ethical problems. The disadvantage is that there is too much abstraction of thought ethical experiments, which on the one hand refine our knowledge, but at the same time show their partiality. On the positive side, the principle of double effect protects us from the inclined plane of utilitarian consequentialism, where the admission of lesser evil is only a step to committing evil in the name of greater good. It also helps us to find out what is the best and what we can realistically do, without having to defend the actions of lesser evil.*

Key words: *Moral dilemmas. Doctrine of Double Effect. Trolley Problem. Utilitarian Consequentialism.*

Úvod

Dilematické situácie boli vždy a ich riešenie si vyžadovalo náležitú etickú reflexiu. V Platónovom Štáte Kefalos definuje spravodlivosť ako pravdovravnosť a splácanie dlhov. Sokrates však namieťa, že by nebolo správne vracať zbraň tomu, kto by s ňou mohol ublížiť iným. Objavuje sa tu konflikt medzi dvoma morálnymi normami: splácanie dlhov a ochrana iných pred poškodením. Sokrates tvrdí, že ochrana iných je normou, ktorá má prednosť pred splatením dlhu.¹ Konflikt medzi dvoma morálnymi normami opisuje aj Sofokles, kde Antigona sa rozhodne pochovať brata Polyneika, napriek Kreonovmu zákazu, ktorý je v rozpore mravnými princípmi. Takýchto prípadov, kedy mravný subjekt môže robiť každú z týchto vecí, ale nie súčasne, je nielen v literatúre neúrekom. S týmito prípadmi sa stretávame v aplikovanej etike, napr. biomedicínska etika, obchodná etika, právna etika ap., ale najnovšie aj pri využívaní autonómnych automobilov a autonómnych strojov vo všeobecnosti. Princíp dvojitého efektu má rešpektované postavenie v katolíckej lekárskej etike. Neil M. Gorsuch, sudca odvolacieho súdu USA pre desiaty okruh, sa domnieva, že táto doktrína má ústredné miesto aj v rámci právnych predpisov USA.²

¹ PLATÓN: *Štát* Bratislava : Kalligram 2006, 331c.

² Porov. ALLSOPP, M. E.: The Doctrine of Double Effect in U.S. Law. Exploring Neil Gorsuch's Analyses. In: *National Catholic Bioethics Quarterly* 11/2011, s. 31– 40.

Princíp dvojitého účinku sa pravidelne uplatňuje v etických diskusiách o paliatívnej sedácii, terminálnej extubácii a iných klinických aktoch, ktoré možno považovať za urýchlenie smrti u bezprostredne umierajúcich pacientov. Žiaľ, jestvuje tendencia využívať tento užitočný princíp spôsobom, ktorý by mal ospravedlniť akékoľvek konanie, pričom sa prehliada potreba reflexie ďalších morálnych princípov.³ Cieľom článku je deskripcia a explanácia princípu dvojitého efektu pri riešení ťažkých, morálne hlboko dilematických prípadov.

Kľúčovými prvkami morálnej dilemy sú dve antagonistické pozície:

- mravný subjekt je povinný vykonať dva alebo viacero skutkov,
- mravný subjekt reálne môže vykonať len jeden skutok.

Vyzerá to tak, že mravný subjekt čokoľvek urobí, je odsúdený na morálne zlyhanie. Bez ohľadu na to, čo robí, urobí niečo zle, alebo neurobí niečo, čo je povinný urobiť.

***Locus in quo* princípu dvojitého efektu**

Základný variant princípu dvojitého účinku hovorí, že za istých podmienok je z morálneho hľadiska dovolené uskutočniť aj také konanie, ktoré má dobrý aj zlý účinok.

Podľa všeobecného presvedčenia etikov explicitnú formuláciu a aplikáciu princípu dvojitého účinku nájdeme až u najvýznamnejšieho dominikánskeho mysliteľa vrcholnej scholastiky sv. Tomáša Akvinského. Joseph T. Mangan⁴ však upozorňuje, že v implicitnej podobe tento princíp môžeme nájsť už v šiestej kapitole Prvej knihy Makabejcov.⁵ Starozákonný text hovorí o Eleazárovi, ktorý sa rozhodol obetovať za svoj ľud tak, že skočil pod slona nesúceho kráľa protivníkovho ľudu a usmrtil ho bodnutím zospodu. Eleazár si neželal svoju smrť, nemal úmysel spáchať samovraždu, ale chcel usmrtiť protivníka a len predvídal, že nebude schopný uniknúť spod padajúceho slona a zahynie. Jeho smrť nebola zamýšľaná, ale iba predvídaná ako nutná súčasť pozitívneho morálneho aktu - záchranu vlastného ľudu.

Pred Tomášom Akvinským o problematike konania, ktoré má dobrý aj zlý účinok pojednával aj sv. Augustín v *De Libero Arbitrio*. Analyzuje prípustnosť zabitia človeka v dvoch situáciách:

- a) v prípade obrany pred úkladným vrahom (*insidiator sicarius*),
- b) v prípade zabitia útočiaceho nepriateľa (*hostis inruens*) v priebehu vojny.

³ Porov. REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością filozofa w XX wieku. In: DOMERACKI, P., GRZELIŃSKI, A., WIŚNIEWSKI, R. (eds.): *Filozofia – Etyka – Ekologia*. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 2015, s. 501-516; VALČO, M.: Rethinking the role of Kierkegaard's 'authentic individual' in liberal capitalist democracies today. In: *European Journal of Science and Theology*, October 2015, Vol.11, No.5, s. 129-139. PETRO, M.: Vybrané bioetické princípy. In: *Theologos*, 1/2009, s. 97-107.

⁴ Porov.: MANGAN, J. T., An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*. 1949, (10): 41 – 61, s. 42.

⁵ „Vtedy Eleazár zvaný Auaran uvidel zviera obrnené kráľovským pancierom. Bolo väčšie ako ostatné zvieratá. Myslel, že je na ňom sám kráľ, a tak sa obetoval, aby zachránil svoj ľud a aby získal večnú slávu. Odvážne sa vrhol k zvieratú doprostred šíku. Zabíjal napravo i naľavo, takže na oboch stranách pred ním ustupovali. Podbehol pod slona, odspodu ho prebodol a zabil. Ten sa však zrútil na zem na Eleazára a on na mieste zomrel.“ (1Mak 6, 43 – 46).

Augustín stojí pred problémom, či je možné považovať nejakú formu úmyselného zabitia za skutok, ktorý nie je zlom a hriechom, keďže úmyselné pozbavenie života inej ľudskej bytosti je na základe božích prikázaní hriechom. V prípade sebaobrany Augustín píše, že zabitie je hriechom a zlom, pretože tento skutok je motivovaný vášňou k pozemskému životu a obrana aj vlastného pominuteľného života nemôže zdôvodniť zabitie iného človeka, pretože ide o vec, ktorá človeku plne nepatrí. Pozemský život nie je skutočným vlastníctvom človeka, keďže život mu môže byť odňatý i proti jeho vôli. Augustín však následne dodáva, že sebaobranu možno považovať za menšie zlo, pretože je miernejším zlom zabiť násilníka ako nevinného.⁶ Augustínova pozícia v otázke sebaobrany vychádza z jeho koncepcie človeka ako mravne zdokonaľujúcej sa bytosti v procese zápasu dobra so zlom. Má výrazný pacifistický charakter, nakoľko kresťan nemôže úmyselne zbaviť života inú ľudskú bytosť, aj keď ľudský zákon to umožňuje. Dôvodom je, že ako kresťan je viazaný nadradeným večným zákonom, ktorý určuje hranice jeho konania a na základe ktorého je úmyselné zabitie za takýchto okolností hriechom.⁷ Augustínova teória spravodlivej vojny podobne ako princíp dvojitého účinku sa pokúšajú vysvetliť prípustné násilie a ujmu. Sú to teórie o tom, kedy je morálne dovolené ublížiť a prípadne zabiť inú ľudskú bytosť, ale otáznou sa stáva aplikácia princípu dvojitého účinku v niektorých špecifických prípadoch, napríklad pri zdôvodnení civilných obetí v čase vojny.⁸

Sv. Tomáš Akvinský v pojednaní o možnosti dovolenej sebaobrany vychádza zo scholastickej tradície. Odvoláva sa predovšetkým na sv. Alana z Lille⁹ a Alexandra z Halesu.¹⁰ Alan z Lille vo svojom *De Fide Catholica* píše, že obranca môže odraziť útočníka silou aj s tým, že jej následkom bude smrť, ak smrť nie je zamýšľaná (*non intendendo eum occidere*). Alexander z Hales sa v *Summa theologica* primárne sústreďuje na úmysel zachovania vlastného života (*intentio conservationis propriae*

⁶ *De Libero Arbitrio* 1.5.12.33 Legem quidem satis video esse munitam contra huiuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum, qui alienae vitae insidiatur quam eum, qui suam tuetur, occidi, et multo est immanius inuitum hominem stuprum perpeti quam eum, a quo illa vis inferitur, ab eo cui inferre conatur, interimi. Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine implevit. 1.5.12.35 Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest, siquidem ille qui tulit, si dei iussu tulit, id est quod praecipit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit. Si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit, ut legi cum libidine obtemperare necesse sit, quia bona lex et a non bono ferri potest. 1.5.12.36 Non enim si quis verbi causa tyrannicam potestatem nactus ab aliquo, cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuat nulli licere vel ad coniugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille iniustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi, quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repellere iubet, sine libidine obtemperari; et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest. AUGUSTINUS, A.: *De Libero Arbitrio*, http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Augustine/De_libero_arbitrio/L1#n33. [20.06.2020]

⁷ Porov. KONIAR, I.: Zdôvodnenie vojny v prácach sv. Augustína. In: *Studia theologica* 11, č. 4 [38], zima 2009.

⁸ Porov. BUZAR, S. The Principle of Double Effect and Just War Theory. In: *Philosophia* (2020). [20.06.2020]

⁹ Sv. Alan z Lille, (latinsky *Alanus ab Insulis*, 1128 – 1202/3) doctor universalis, francúzsky cisterciánsky mních, filozof, teológ, predstaviteľ rannej scholastiky.

¹⁰ Alexander z Halesu (Alexander Halensis, 1185-1245) doctor irrefragibilis, theologorum monarcha, doctor doctorum, filozof, teológ, predstaviteľ františkánskej školy.

salutis). Tomáš Akvinský v *respondeo* najskôr vo všeobecnej rovine teórie ľudského konania tvrdí, že určitý akt môže mať dva dôsledky (*unius actus esse duos effectus*), z ktorých jeden je zamýšľaný (*in intentione*), zatiaľ čo ten druhý nie (*praeter intentionem*). Tomáš zastával doktrínu, podľa ktorej je morálny charakter ľudského konania špecifikovaný svojim objektom, ktorý určuje druh samotného konania (*morales autem actus recipiunt speciem secundum quod intenditur*).¹¹

Princíp dvojitého účinku sa nachádza v Teologickej sume,¹² kde anjelský doktor pojednáva o prečinoch voči komutatívnej spravodlivosti a kladie otázku, či je možné v sebaobrane usmrtiť útočníka (*utrum alicui liceat occidere aliquem se defendendo*). Odpovedá, že nič nebráni tomu, aby jeden akt mal dva účinky, z ktorých iba jeden je zamýšľaný, zatiaľ čo ten druhý je nechcený, nie je v úmysle.¹³ Mravné skutky získavajú druhové určenie podľa toho, ako sú zamýšľané, nie podľa toho, čo je mimo úmysel, čo je náhodné, ako je zrejme z toho, čo bolo vyššie povedané. Z obrany vlastného života môžu vychádzať dva účinky: prvým z nich je zachovanie vlastného života a druhým je usmrtenia útočníka. Takéto konanie nie je neprípustné, pretože úmysel je zachovanie vlastného života: je pre každú bytosť prirodzené, že si zachováva existenciu, nakoľko môže. Konania vychádzajúce z dobrého úmyslu sa však môžu stať nedovoleným, ak nie je primerané cieľu. Ak by teda niekto na obranu vlastného života použil neprimeranú silu, bolo by jeho konanie nesprávne. Ak však bráni násilniu primeraným spôsobom, je jeho obrana dovolená, lebo právo hovorí „je dovolené odraziť silou silou v medziach legitímnej obrany.“ K spáse nie je nutné vzdať sa legitímnej obrany, aby sa človek vyvaroval usmrteniu útočníka, lebo má väčšiu zodpovednosť za vlastný život, ako za život niekoho iného. Pretože však usmrtenie člove-

¹¹ Porov. McINERNY, R.: *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1992, s. 80-81; McINERNY, R.: *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Revisited edition. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1997, s. 159 – 182.

¹² AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. IIaIIae, q. 64, a. 7. „Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti: cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quavis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.“ AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. IIaIIae, q. 64, a. 7. <https://www.corpusthomaticum.org/sth0000.html> [20.06.2020]

¹³ Prov. CHYROWICZ, B.: *Zmiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*. Lublin : Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997, s. 48.

ka nie je dovolené, iba verejnej autorite konajúcej so zreteľom na všeobecné dobro, ako je zrejmé z toho, čo bolo povedané vyššie, nie je človeku dovolené mať v úmysle usmrtenie za účelom vlastnej obrany, s výnimkou tých, ktorí majú verejnú autoritu. Tí sa vo svojom úmysle usmrtiť človeka v sebaobrane vzťahujú k všeobecnému dobru, ako je zrejmé v prípade vojaka, ktorý čelí nepriateľovi a stráži bojujúcich proti zlodejom. Aj tí by však hrešili, ak by boli vedení osobnou nenávisťou.¹⁴

Tomášov text, považovaný za historicky prvú aplikáciu etického uvažovania založeného na princípe dvojitého účinku, je situovaný v kontexte jeho perfekcionista koncepcie morálky,¹⁵ kde ľudský život je dokonalosťou, ktorá je podmienkou realizácie všetkých ostatných dobier a ako taký je objektom prirodzených inklinácií.¹⁶ Ľudské konanie, ktoré smeruje k zachovaniu dobra života, nie je z etického hľadiska neprípustné, lebo pre človeka je prirodzené, že chce pokračovať vo svojej vlastnej existencii, kým je to možné. Hoci je inklinácia k životu ako k dobru prirodzená, nevyplýva z toho, že každý spôsob zachovania vlastného života je morálne oprávnený.¹⁷

Akvinského príspevok k rozhodovaniu mravného subjektu v morálne dilematickej situácii usmrtenia útočníka v rámci sebaobrány môžeme nahliadnuť aj v kontexte jeho pojednania *De bonitate et malitia humanorum actuum in generali* o mravnom charaktere ľudského konania v *Prima secundae*, q. 18.¹⁸ Tomáš tu hovorí o podmienkach určujúcich morálne hodnotenie (*fontes moralitatis*)¹⁹ ľudských skutkov na pozadí všeobecného metafyzického predpokladu, že každá vec, teda aj ľudské konanie, má toľko dobra, koľko má bytia, ktoré jej z jej bytostnej povahy prináleží.²⁰ Absolútnym bytím, plnosťou bytia (*plenitudo essendi*) je len Boh, ktorý je ako *esse*

¹⁴ Preklad vlastný s prihliadnutím na český, poľský a anglický preklad.

¹⁵ Porov. TIMMONS, M., *Moral Theory. An Introduction*. Second edition. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers 2013, s. 75.

¹⁶ Porov. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon, 2011.

¹⁷ Porov. ČERNÝ, D.: *Princip dvojitého účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertační práce. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2015, s. 23, 211

¹⁸ Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. I-II-IIae, q. 18. Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod *vita in animalibus manifesta est*. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tandiu iudicatur animal vivere, quando talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiat motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiat communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III de anima. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. <https://www.corpusthomicum.org/sthoooo.html> [20.06.2020]

¹⁹ Porov. OSBORNE, T. M. Jr.: *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2014, s. 149 – 152.

²⁰ Porov. WIPPEL, J. F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 2000.

ipsum subsistens absolútnym dobrom, úplnou subsistujúcou dokonalosťou. Ľudské konanie zo svojej povahy (ako konanie) nemôže byť absolútnym dobrom, môže však dosiahnuť tej plnosti bytia, ktoré mu ako ľudskému konaniu prináleží a v tej miere, v ktorej mu táto relatívna plnosť bytia patrí, v tej miere je aj dobré. Naopak platí, že v miere, v ktorej nedosahuje plnosti bytia, ktoré mu patrí, je zlé.²¹

Človek je substanciálnou jednotou, ktorá však bezprostredne a úplne neurčuje dokonalosť, ktorú môže ľudská bytosť dosiahnuť. Človek je aj nositeľom akcidentov, ktoré prispievajú k plnému určeniu jeho bytia človekom. Podobne je to v prípade ľudského konania, ktorého morálnu dokonalosť určujú aj vonkajšie akcidentálne faktory, teda okolnosti konania (*circumstantiae*). Napríklad konanie, ktoré z nestranného pohľadu môžeme opísať ako presun určitej sumy peňazí do vlastného vrečka. Ak sa jedná o peniaze niekoho iného a peniaze sú do vrečka presúvané neoprávnene, jedná sa z morálneho hľadiska o krádež. Tento skutok odlišne posudzujeme v prípade, že zlodejom je neznámy človek a v prípade, že zlodejom je správca majetku okrádaného človeka. Samotný fakt, že zlodejom je raz neznáma osoba a inokedy zase človek poverený finančnou správou majetku okradnutého, nevstupuje do esenciálneho určenia aktu, do jeho morálnej špecifikácie, krádež je krádežou, ale je tu iná okolnosť, ktorá podľa názoru mnohých autorov robí zlý skutok morálne závažnejším prečinom.²²

Podľa Tomáša Akvinského cieľ (*finis*) je posledným zdrojom morálnosti ľudského konania, pretože konanie nie je určené iba svojim objektom (*finis operis*), ale aj cieľom konajúceho (*finis operantis*), pretože konanie racionálnych aktérov je vždy zamerané k nejakému cieľu.²³ Vzťah medzi *finis operis* a *finis operantis* je u Tomáša komplikovaný, nakoľko podľa Anjelského doktora *finis operantis* môže dať nový charakter už formálne určenému aktu.²⁴ Tomáš udáva jednoduchý príklad: predstavme si, že niekto ukradne peniaze, aby vďaka nim zvedol ženu a dopustil sa cudzoložstva. Z hľadiska špecifikácie objektom konania sa jedná o krádež, ale vzhľadom k cieľu konajúceho (*finis operantis*) ide o cudzoložstvo. Ide teda o cudzoložníka, ktorý sa dopustil krádeže: ukradol peniaze, aby mohol cudzoložiť.²⁵

Dôležitou súčasťou náuky o *fontes moralitatis* je presvedčenie, že ľudské správanie je morálne určené všetkými tromi faktormi: objektom, okolnosťami a cieľom. Morálne správne konanie je také, ktoré je správne z hľadiska objektu, z hľadiska okolností a cieľa (*bonum ex integra causa*). Defekt v jednom z týchto zdrojov morál-

²¹ Porov.: AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. Iallae, q. 18, a. 1,4. <https://www.corpusthomicum.org/sth000.html> [20.06.2020]

²² Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. Iallae, q. 18, a. 3, ad. 8. <https://www.corpusthomicum.org/sth000.html> [20.06.2020]; ODERBERG, D. S., *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Malden, Mass: Blackwell Publishers 2000.

²³ Porov. AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. Iallae, q. 18, a. 4. <https://www.corpusthomicum.org/sth000.html> [20.06.2020]

²⁴ „Ad secundum dicendum quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet ad agendum. Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.“ AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*. Iallae, q. 7, a. 4, ad 2. [20.06.2020]

²⁵ Srov. SMITH, J., *Humanae Vitae: A Generation Later*. Washington D. C. : The Catholic University of America Press 1991, s. 217.

nosti postačuje na to, aby konanie nebolo správne (*malum ex quocumque defectu*).²⁶ Vysvetlíme si to na príklade: dobrého chirurga charakterizujú tri schopnosti: a) vynikajúce teoretické vedomosti a praktické zručnosti, b) chladnokrvnosť, c) triezvosť. Dobrý chirurg je taký, ktorý pri operácii využíva svoje teoretické vedomosti, disponuje vynikajúcou operačnou technikou. V ťažkých situáciách reaguje pokojne, rozvážne a je samozrejme triezvy. Ak jedna z uvedených zložiek je defektná, tak nemožno daného chirurga v danej situácii považovať za dobrého chirurga. Ľudské konanie je vo svojej morálnej dimenzii ako umelecké dielo: jeden defekt znižuje jeho hodnotu.²⁷

V prípade usmrtenia útočníka v priebehu obrany vlastného života objekt konania je dobrý (odpor sile silou) aj cieľ konajúceho je dobrý (konajúci si chce zachrániť život). Tomáš Akvinský vymedzuje okolností použitím prostriedkov primeraných cieľu a v zhode s náukou všeobecne definovanou v *Prima secundam*, q. 18, že ak sú prostriedky primerané cieľu, ide o morálne dovolené konanie, ak však nie sú primerané, konanie nie je mravne dovolené. Na základe historicko-morálnej debaty o princípe dvojitého účinku, ktorá vlastne v rôznych teoretických kontextoch trvá až dodnes, bolo vo formulácii pochádzajúcej od J. P. Guryho (1801-1886) ustálené, že jeden skutok, z ktorého pochádzajú aj dobré aj zlé efekty, môže byť vykonaný pri zachovaní týchto štyroch podmienok:

1. Skutok je sám o sebe dobrý alebo indiferentný.
2. Úmysel konajúceho smeruje iba k dobrému efektu, zatiaľ čo zlý efekt je iba tolerovaný alebo pripustený.
3. Zlý efekt nie je prostriedkom na dosiahnutie dobrého efektu.
4. Medzi dobrým a zlým efektom je adekvátna proporcia.²⁸

Trolley problem

V roku 1967 britská filozofka Philipp Footová²⁹ uverejnila článok „*The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*“, v ktorom sa prvýkrát objavil myšlienkový experiment s električkou, ktorá sa nezadržateľne približuje k výhybke.³⁰ Za výhybkou na jednej koľaji pracuje päť ľudí a na druhej koľaji pracuje iba jeden človek. Vodič električky nemôže zabrzdiť, ale ak nič neurobí, električka bude pokračovať.

²⁶ Porov FINNIS, J.: *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1991, s. 16-17.

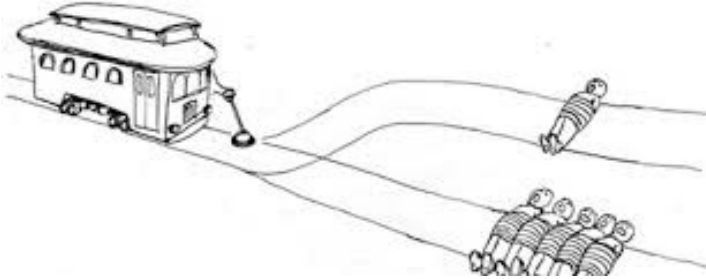
²⁷ Porov. ČERNÝ, D.: *Princíp dvojitého účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertační práce. Praha : Univerzita Karlova v Praze 2015, s. 20.

²⁸ Porov. FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka 2007, s. 74.

²⁹ Philippa Foot (3.10.1920 – 3. 10.2010), britská filozofka.

³⁰ FOOT, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press 1981. Footová netušila, že jej myšlienkový experiment sa stane predmetom dodnes trvajúcej diskusie – trolleyológie. Celý rad významných filozofov zameral svoju pozornosť na skúmanie situácie, v ktorej sa električka, drezina či vlak nezadržateľne blížia k výhybke, mostu, slučke, točni a zabíjajú päť nešťastníkov, ak niekto nezasiahne. Vodič môže zmeniť smer vozidla, náhodný okoloidúci môže prehodiť výhybku, iný náhodný okoloidúci môže zhodiť veľmi obézneho muža z mosta, aby jeho telo električku zastavilo. Je tu rozhodovanie medzi záchranou jedného alebo piatich životov.

čovať v jazde a zabije päť ľudí. Ak však vodič zmení smer električky, zabije len jedného pracovníka. Čo má urobiť?



Zdroj: <https://www.engineering.com/resourcemain.aspx?resid=816>

Je správne, aby vodič zmenil smer a vošiel na koľaj, na ktorej leží len jeden robotník? Je správne, aby zabil jedného namiesto piatich robotníkov? Z hľadiska princípu dvojitého účinku je zabitie jedného človeka nepriamym úmyslom, ktorý vyplýva zo snahy vodiča zachrániť päť ľudí, a preto by mal zmeniť smer jazdy.³¹ Footová prichádza s ďalším podobným príkladom: v nemocnici leží ťažko chorý pacient a k svojmu uzdraveniu potrebuje celú dávku lieku, ktorá je k dispozícii. Po ňom príde do nemocnice ďalších päť pacientov. Každému z nich by stačila k uzdraveniu len jedna pätina tejto dávky lieku.³² Je správne obetovať jedného pacienta v prospech piatich? Rovnaká otázka sa ponúka aj pre ďalšiu verziu príkladu, v ktorej máme jedného človeka a päť chorých, ktorí potrebujú transplantáciu rôznych orgánov. K ich získaniu by stačilo obetovať práve jedného človeka. Z hľadiska utilitarizmu sú si oba prípady rovné. Z hľadiska princípu dvojitého účinku je tu rozdiel, ktorý nám zabráni rozhodnúť sa rovnako v oboch situáciách pre smrť jedného človeka. Rozdiel spočíva v tom, že v prvom prípade nemáme v úmysle jeho smrť, ale v druhom áno.³³

Footová navrhuje riešenie, ktoré síce nie je možné aplikovať všeobecne, ale podľa nej je lepšie ako princíp dvojitého účinku. Navrhuje rozlišovať medzi pozitívnymi a negatívnymi povinnosťami.³⁴ Inšpirovala sa J. Benthamom a jeho delením činov na pozitívne a negatívne. Pozitívne povinnosti sú tie, o ktoré by sme mali usilovať, a negatívnym sa máme vyhnúť.³⁵ V príkladoch, ktoré uvádza Footová, ide o poskytnutie pomoci a vyhnutie sa ublíženiu daným osobám.

³¹ FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 23.

³² Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 24.

³³ Porov. CHYROWICZ, B.: Tramwaj i ustawa. Osytuacjach „bez wyjścia” w etyce. In: *Ethos*, 1-2(61-62) 2003, s. 256-273.

³⁴ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. s. 27.

³⁵ Porov. BENTHAM, J.: *Introduction to Principles of Morals and Legislation*. kap. 8, § II., III. 1823. <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPMLCover.html> [cit. 3. 6. 2020]

Čo sa týka problému električky, riešenie je jednoduché, lebo vodič si v oboch situáciách vyberá medzi negatívnymi povinnosťami. Preto by mal konať tak, aby ublížil čo najmenej. Vodič má zmeniť smer a zabiť jedného robotníka.³⁶

V prípadoch s pacientmi je situácia komplikovanejšia. V situácii, keď sa rozhodujeme, aký spôsobom rozdelíme pacientom dávku, uvažujeme o dvoch pozitívnych povinnostiach. V prípade darcovstva orgánov proti sebe stoja pozitívne a negatívne povinnosti. Mohli by sme si dokonca povedať, že jedného človeka nezabijeme, ale „iba“ ho necháme zomrieť. Napríklad mu nepodáme jedlo. Podľa Footovej väčšina z nás má tendenciu preferovať negatívne povinnosti pred pozitívnymi. V tomto prípade by lekár nemal obetovať jedného človeka v prospech piatich pacientov.³⁷

Anglická filozofka si bola vedomá, že existuje veľa faktorov, ktoré musíme zvážiť pri posudzovaní jednotlivých situácií.³⁸ Jej cieľom nebolo ponúknuť jedno konečné riešenie. Všetky myšlienkové experimenty vykonala preto, aby ukázala, že v prípade potratov nie je vždy vhodné aplikovať princíp dvojitého účinku. Dospela k záveru, že je oveľa dôležitejšie rozlišovať medzi pozitívnymi a negatívnymi povinnosťami.

Teória duálneho procesu

Problém električky inšpirovaný myslením Tomáša Akvinského a rozpracovaný americkou filozofkou Judith Jarvis Thomsonovou³⁹ vyvoláva záujem aj súčasných mysliteľov. Joshua Greene⁴⁰ za pomoci najnovších zobrazovacích techník (fMRI) preskúmal reakcie ľudí v experimente, kde na trati nie je výhybka, ale nad traťou je most, na ktorom vedľa turistu sa o zábradlie opiera veľmi tučný muž a vykláňa sa nad trať. Turista vidí, že po trati sa veľmi rýchlo približuje električka, ktorej zrejme nefungujú brzdy. V smere jazdy pracuje päť ľudí. Pokiaľ električka bude pokračovať v ceste, zabije všetkých päť pracovníkov na trati. Turista si uvedomí, že ak zhodí tučného muža z mosta a on spadne pred električku, tak električka sa zastaví a nenarazí do piatich mužov.⁴¹

³⁶ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 19.

³⁷ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 28.

³⁸ Porov. FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981, s. 29.

³⁹ Porov. THOMSON, J. J.: The Trolley Problem. In: *The Yale Law Journal*, Vol. 94, 1985, s. 1396 – 1397. THOMSON, J. J.: Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. In: *The Monist*, Vol. 59, No. 2, 1976, s. 206.

⁴⁰ Joshua Greene je profesorom psychológie a riaditeľom Moral Cognition Lab na Harvard University, USA. Greene študuje morálne dilemy a zaoberá sa procesom tvorby morálnych súdov, ktoré skúma pomocou behaviorálnych metód a funkčnej magnetickej rezonancie (fMRI). Patrí medzi najplyvnejších a najcitovanejších morálnych psychologov súčasnosti.

⁴¹ Greene, Joshua. Joshua`s Greene Homepage <<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/>>



Zdroj: <https://medium.com/jigarjain/moral-reasoning-the-trolley-problem-1bf17e830fa>

Joshua Greene je na základe svojich výskumov presvedčený o tom, že naše morálne sudy sú vytvárané na základe emócií aj rozumového uvažovania. Za naše morálne rozhodovanie tak nezodpovedá žiadna konkrétna mozgová oblasť,⁴² ale naše činy sú spojené s dvomi procesmi: s emóciami a so schopnosťou uvažovať o týchto činoch. Z toho je odvodený názov „teória duálnych procesov morálneho rozhodovania“ (The Dual-Process Theory of Moral Judgement). Súhra oboch procesov vytvára ľudské morálne uvažovanie.⁴³ Joshua Greene na základe tejto úvahy rozdelil morálne správanie na osobné a neosobné. Narušenie morálneho správanie je osobné vtedy, ak spôsobí:

- vážnu telesnú ujmu
- konkrétnemu človeku,
- tým spôsobom, že poškodenie nie je dôsledkom odklonenia existujúce hrozby na niekoho iného.

Ak tieto kritériá naplnené nie sú, tak narušenie morálneho správanie je neosobné. Joshua Greene zistil, že do premýšľania o osobných morálnych dilemách, kde patrí premýšľanie o dileme s mostíkom, sú zapojené tie oblasti mozgu, ktoré sú spojované s emóciami.⁴⁴ Rozhodovanie má deontologický charakter. Pri neosobných morálnych dilemách, ku ktorým patrí prvá verzia električky, sú aktivované časti mozgu, ktoré súvisia s kognitívnou kontrolou, uvažovaním a pracovnou pamäťou.⁴⁵ Proces rozhodovania je viac pod kontrolou a má tendenciu nevyvolávať veľké emotívne reakcie. Rozhodovanie je vedené snahou zachrániť čo najviac životov a má utilitaristický a konzekvencionalistický charakter.⁴⁶

⁴² GREENE, J. D., HAIDT, J.: How (and Where) Does Moral Judgment Work? In: *Trends in Cognitive Science*, Vol. 6, No. 12, Dec. 2002. s. 522

⁴³ K teórii duálnych procesov: EVANS, St. B. T. J.: Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*. roč. 59, č. 1/2008, s. 255–278. KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

⁴⁴ Súvisí s aktivitou v amygdale a vo ventromediálnom prefrontálnom kortexe.

⁴⁵ Súvisí s aktivitou v dorzolaterálnom prefrontálnom kortexe.

⁴⁶ GREENE, J. D. et al.: An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. In: *Science*, Vol. 293, 2001. s. 2105 – 2108.

Teória duálnych procesov, vytvorená skúmaním za pomoci fMRI potvrdzuje, že naše morálne súdy podliehajú vplyvu emócií aj racionálneho uvažovania.⁴⁷ Prehľbuje naše poznanie o spôsobe rozhodovania, ale napriek tomu celá váha rozhodovania v dilematickej situácii zostáva na pleciah jedinca.

Záver

Technologický a ekonomický rozvoj ľudského spoločenstva s novou naliehavosťou predkladá pred nás požiadavku riešiť etické problémy. Nedostatkom sa javí príliš veľká abstrakcia myšlienkových etických experimentov, ktoré síce na jednej strane spresňujú naše poznanie, ale zároveň sa ukazuje ich parciálnosť.

V *trolley* experimente vôbec nevieme, kto sú ľudia na koľajisku. Všeobecný pojem „robotníci“ je veľmi zavádzajúci. Potrebujeme predsa vedieť, či vedľa nás nestojí príbuzný, priateľ alebo génius a či dole na koľajisku nie sú vrahovia. Inak sa predsa rozhodneme, ak budeme vedieť, že vedľa nás stojí svätec a filantrop, pričom na koľajniciach sú Hitler, Stalin, Mengele, Pol Pot a Berija. Výskum, v ktorom sa máme rozhodovať bez súvislosti je veľmi problematický. Navyše princíp dvojitého účinku v skutočnosti nemožno primerane uplatniť bez toho, aby sa neodvolával na morálne teórie, ktoré nie sú výslovne uvedené v samotnom princípe.⁴⁸ Napriek tomu, uvedené princípy a myšlienkové experimenty nám pomáhajú pri mravnom rozhodovaní, ktoré nie je jasné a jednoduché, ale zároveň neslúžia ako anestetikum pre svedomie. Pozitívom je, že princíp dvojitého účinku nás chráni pred naklonenou rovinou utilitaristického konzekvencializmu, kde je od pripustenia menšieho zla len krôčik k páchaniu zla v mene väčšieho dobra. Pomáha nám zistiť aj to, čo je najlepšie a čo reálne môžeme vykonať a nemusíme pritom obhajovať konania menšieho zla.

Cieľom článku bolo opísať a ozrejmiť princíp dvojitého efektu pri riešení ťažkých, morálne hlboko dilematických prípadov. Princíp dvojitého účinku bol reflektovaný už v antickej filozofii aj v biblickom myslení, ale explicitne bol formulovaný až v stredovekom kresťanstve. Ani v súčasnosti tento princíp nestratil na význame. Teológia vloženie kresťanského *étosu* do súčasného sociálno-historického kontextu opäť poukazuje na významný antropologický optimizmus, ktorý spočíva v tom, že Boh sa stal človekom, prijal telo a povolal ľudí do Božieho kráľovstva. Jedinečnosť a neopakovateľnosť Božieho povolania ľudskej osoby vytvára jej dôstojnosť, ktorá je základom pre akékoľvek ľudské práva a ich interpretácie. Základnou úlohou teológie, resp. morálnej teológie, je objasniť, ako má človek „rozumne a slobodne, vedome

⁴⁷ Podľa R. Hare rozlišovanie medzi deontologickými a teleologickými teóriami nie je správne. Nie je možné rozlišovať medzi morálnym súdom vytvoreným na základe účinkov a morálnym súdom vyvedeným z konania ako takého, rozlišovať môžeme len medzi rôznymi druhmi zamýšľaných účinkov. Takto by sa mohol vytvoriť systém, ktorý by schvaľoval I. Kant aj utilitaristi. HARE, R. M.: Utilitarizmus. In: KIS, J.: *Súčasná politická filozofie*. Praha : OKYMHENH 1997, s.132.

⁴⁸ BILLINGS, J. A.: Double Effect: A Useful Rule that Alone Cannot Justify Hastening Death. In: *Journal of Medical Ethics*, 37/2011, s. 437- 440.

a uvážene⁴⁹ aplikovať všeobecné zásady kresťanského správania v súčasných rýchlo meniacich sa podmienkach.⁵⁰

BIBLIOGRAFIA:

- AKVINSKÝ, T., *Summa Theologiae*. <https://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> [20.06.2020]
- ALLSOPP, M. E.: The Doctrine of Double Effect in U.S. Law. Exploring Neil Gorsuch's *Analyses*. In: *National Catholic Bioethics Quarterly* 11/2011. ISSN 1532-5490.
- AUGUSTINUS, A.: *De Libero Arbitrio*, http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Augustine/De_libero_arbitrio/L1#n33 [20.06.2020]
- BENTHAM, J.: *Introduction to Principles of Morals and Legislation*. kap. 8, § II., III. 1823. <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPMLCover.html> [3. 3. 2020]
- BILLINGS, J. A.: Double Effect: A Useful Rule that Alone Cannot Justify Hastening Death. In: *Journal of Medical Ethics*, 37/2011. ISSN 03066800.
- BUZAR, S. The Principle of Double Effect and Just War Theory. In: *Philosophia* (2020). <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00209-2> [20.06.2020] ISSN: 1574-9274.
- ČERNÝ, D.: *Princip dvojího účinku (The Principle of Double Effect)*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2015.
- EVANS, St.B.T.J.: Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*. roč. 59, č. 1/2008. <https://www.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev.psych.59.103006.093629> [20.06.2020] eISSN: 1545-2085.
- FAGGIONI, M. P.: *Život v našich rukách*. Spišská Kapitula : Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojačšáka 2007. ISBN 978-80-89170-25-8.
- FINNIS, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1991. ISBN 0-8132-0745-2.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Clarendon 2011. ISBN 978-0-19-959914-1.
- FOOT, P.: The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect, In: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley : University of California Press 1981. ISBN 9780520043961.
- GREENE, J. D. et al.: An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. In: *Science*, Vol. 293, 2001. <http://nwkpsych.rutgers.edu/~kharber/gradseminar/readings/class%204%20readings/Science%202001%20Greene.pdf> [20.02.2020]. ISSN 1095-9203.
- GREENE, J. D., HAIDT, J.: How (and Where) Does Moral Judgment Work? In: *Trends in Cognitive Science*, Vol. 6, No. 12, Dec. 2002. s. 522 ISSN 1364-6613.
- HARE, R. M.: Utilitarizmus. In: KIS, J.: *Súčasná politická filosofie*. Praha : OKYMENH 1997. ISBN. 80-86005-60-7.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/fides-et-ratio> [20.06.2020]
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/veritatis-splendor> [20.06.2020]
- CHYROWICZ, B.: *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1997. ISBN: 83-86668-83-0.
- CHYROWICZ, B.: Tramvaj i ustawa. Osytuacjach „bez wyjścia” w etyce. In: *Ethos*, 1-2(61-62), 2003. ISSN: 0860-8024.
- KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. New York : Farrar, Straus and Giroux 2011. ISBN 978-0-374-53355-7.
- KONIAR, I.: Zdôvodnenie vojny v prácach sv. Augustína. In: *Studia theologica*, 11, č. 4 [38], zima 2009. ISSN 1212-8570.
- MANGAN, J. T., An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. In: *Theological Studies*. 1949, (10). <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/004056394901000102> [04.03.2020] ISSN: 0022-5185.

⁴⁹ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Veritatis splendor*, č. 73

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*, č. 68.

MORAL DILEMMAS AND THE PRINCIPLE OF DOUBLE EFFECT

- McINERNEY, R.: *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1992. ISBN 978-0813221083.
- McINERNEY, R.: *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press 1997. ISBN 978-0813208978.
- TIMMONS, M., *Moral Theory. An Introduction*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers 2013. ISBN 978-0742564923.
- OSBORNE, T. M. Jr.: *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 2014. ISBN 978-0-8132-2178-6.
- ODERBERG, D. S., *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford, UK; Malden, MA. : Blackwell Publishers 2000. ISBN 0-631-21905-6.
- PLATÓN: *Štát*. Bratislava : Kalligram 2006. ISBN 978-80-8101-185-6.
- PETRO, M.: Vybrané bioetické princípy. In: *Theologos*, 1/2009. ISSN 1335-5570.
- REMBIERZ, M.: Refleksja moralna nad odpowiedzialnością filozofa w XX wieku. In: DOMERACKI, P., GRZELIŃSKI, A., WIŚNIEWSKI, R. (eds.): *Filozofia – Etyka – Ekologia*. Toruń : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika Toruń 2015. ISBN 978-83-231-3451-0.
- SMITH, J., *Humanae Vitae: A Generation Later*. Washington D. C. : The Catholic University of America Press 1991. ISBN 0-8132-0740-1.
- THOMSON, J. J.: The Trolley Problem. In: *The Yale Law Journal*, Vol. 94, 1985. ISSN 0044-0094.
- THOMSON, J. J.: Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. In: *The Monist*, Vol. 59, No. 2, 1976. ISSN 0026-9662
- VALCO, M.: Rethinking the role of Kierkegaard's 'authentic individual' in liberal capitalist democracies today. In: *European Journal of Science and Theology*, October 2015, Vol.11, No.5. ISSN 1842 – 8517.
- WIPPEL, J. F.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2000. ISBN 978-0813209838.

Cesta levočských gréckokatolíkov od kaplnky na Mariánskej hore k vlastnému chrámu

The journey of Levoča's Byzantine Catholics from the Chapel on the Marian Hill to its own church

PATRIK GRIGER

Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta

Abstract: *The Faithful of the Byzantine Rite, also known as The Slovak Byzantine Catholic Church, who are in full communion with The Holy See, belong without any doubts to the religious variety of Levoča. The aim of this article is to follow their journey through the history of the town from the second half of 19th century. During that time there was a big effort of the local Slovak Byzantine Catholics to ensure their own and respectable sacral space that is necessary to the liturgical life and the development of every local church. Therefore, we have decided to specify the searching time period into the formation of two sacral objects which are important to Levoča's Byzantine Catholics. The first object is the Chapel on the Marian Hill, famous pilgrimage place, which gives the peculiarity to the religious coexistence of both Rites in Levoča. The second object is the recently sacred new Byzantine Catholic Church. In the background of this multigenerational journey of Levoča's Byzantine Catholic Church Faithful there is hidden a remarkable religious life of the local church filled with the joys and sorrows which we want to introduce and reveal in this text.*

Key words: *Byzantine Catholics. Levoča. Parish. Sacral Space. Life of the Church.*

Levočskí gréckokatolíci pred rokom 1918

Levoča je známa tradíciou púti na Mariánsku horu, na ktorých sa aj v minulosti zúčastňovali i katolíci východného obradu. Túto skutočnosť vnímal aj rímskokatolícky duchovný Jozef Dulovič, ktorý sa stal levočským farárom v roku 1840. Dulovič venoval veľkú pozornosť Mariánskej hore. Medzi jeho najväčšie počiny v tomto smere patrí výstavba dodnes stojacej gréckokatolíckej kaplnky zasvätenej Panne Márii, ktorá bola postavená v rokoch 1843–1858. Gréckokatolíkom dovtedy slúžila iba jediná malá kaplnka pod kostolom. Podľa Ivana Chalupeckého aktivity Jozefa Duloviča na Mariánskej hore nefinancovalo mesto ani iný patrón, ale okrem samotného farára prispievali naň zbierkami a svojimi odkazmi veriaci zo širokého okolia.¹ Samotný farár Dulovič o tejto kaplnke v Denníku Mariánskej hory píše: „*Táto kaplnka bola postavená na väčšiu česť a slávu Božiu a pre rozšírenie úcty Nepoškvrneného počatia*

¹ CHALUPECKÝ, I.: *Mariánska hora v Levoči*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, s. 22 – 23.

Panny Márie, aby bolo jasné, že my všetci, či sme katolíci latinského alebo gréckeho obradu, sme synovia jedného Otca, bratia Ježiša Krista a dedičia nebeského kráľovstva.“ Túto kaplnku posvätil 2. júla 1858 farár v Toryskách arcidekan Juraj Hodobay.²

Už zo slov levočského farára Duloviča vidíme, že začiatok 2. polovice 19. storočia obdobie bol obdobím zmáhajúcej sa mariánskej úcty, ktorá bola ovplyvnená najmä vtedy aktuálnymi udalosťami spojenými so zjaveniami v Lurdoch. Patrocínium, ktorému bola levočská gréckokatolícka cirkev zasvätená, je Panny Márie Ochrankyne, ktorej sviatok sa vo východnej cirkvi slávi 1. októbra. Je zjavné, že dané patrocínium bolo prebraté od materskej cirkvi levočských gréckokatolíkov, ktorí pred vznikom farnosti patrili pod duchovnú správu farnosti v Toryskách, čo bolo logické, keďže svetským patrónom tejto farnosti bolo mesto Levoča.³ Pôvodné patrocínium v Toryskách bolo sv. Michala archanjela. To sa zmenilo práve v období posvätenia gréckokatolíckej kaplnky na Mariánskej hore, konkrétne v roku 1861, keď bol v Toryskách postavený nový murovaný klasicistický chrám. Je možné, že zmenu patrocínia si v rámci patronátneho práva uplatňovalo práve mesto Levoča.⁴

Jedným zo sociálnych javov, ktoré boli typické pre vývoj spoločnosti v Rakúsko-Uhorsku (1867-1918), bol proces urbanizácie. Aj keď v konzervatívnej Levoči v porovnaní napríklad so susednou Spišskou Novou Vsou prebiehal tento fenomén v oveľa menšej intenzite, predsa aj tu sa sťahovali obyvatelia z okolitých dedín. Prejavilo sa to aj v počte gréckokatolíkov. Už v rokoch 1869-1910 vzrástol počet gréckokatolíkov v Levoči viac ako päťnásobne.⁵ Aj prvý pokus o stavbu gréckokatolíckeho chrámu v meste musíme hľadať v tomto období. Konkrétne v roku 1901 dostali gréckokatolíci pozemok neďaleko železničnej stanice, no stavbu chrámu nezrealizovali.⁶ Pred prvou svetovou vojnou sa uskutočnil aj prvý pokus o zriadenie farnosti, o ktorý sa pokúsil prešovský biskup Ján Valyi (1883-1911).⁷

Cesta k vlastnej farnosti v medzivojnovom období

V súvislosti s gréckokatolíckou cirkvou je potrebné povedať, že po skončení 1. svetovej vojny sa nachádzala vo veľmi ťažkej sociálnej a hospodárskej situácii. Pôsobila v jednej z najchudobnejších oblastí Uhorska, kde sa sociálne a hospodárske podmienky výrazne nezlepšili ani po vzniku Československa. Navyše Prešovské biskupstvo ostalo po skončení vojny prakticky bez finančných prostriedkov. Vo veľkej miere prispelo k tomuto stavu správanie sa pruhorského biskupa Štefana Nováka počas vojny, ktorý časť financií eparchiálnych fondov a aj financie, ktoré získal predajom nehnuteľného majetku biskupstva, odovzdal uhorskej vláde na vojnové účely.⁸

² DLUGOŠ, F.: *Mariánska hora v Levoči 1247-2013*. Levoča: MTM, 2013, s. 52.

³ Schematizmus 1903. Prešov, 1903, s. 163

⁴ BRINCKO, J.: *TORYSKY. Dejiny chrámu a farnosti*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://fartore.sk/homepage/historiatorysky>>.

⁵ CHALUPECKÝ, I.: *Dejiny Levoče 2*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 74.

⁶ CHALUPECKÝ, I.: *Dejiny Levoče 2*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, s. 181.

⁷ SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice: Slovo, 1997, s. 13.

⁸ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 - 1939*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 299

Na druhej strane bolo však medzivojnové obdobie pre gréckokatolícku cirkev i časom konsolidácie, a to po stránke materiálnej aj duchovnej.⁹

Nárast počtu gréckokatolíkov v mestách vplyvom migrácie pokračoval aj po vzniku Československa. Tento proces podnietil vznik nových farností v oblastiach, ktoré neboli typicky gréckokatolícke. Zriaďovanie týchto farností však nebolo vôbec jednoduché. Často trvalo dlhé roky. Jedným zo zásadných problémov bolo ekonomické zabezpečenie a následne spravovanie nových farností. Ako príklad nám môže poslúžiť komplikovaný vznik gréckokatolíckej farnosti v Bratislave. Na východnom Slovensku sa tento proces týkal najmä niektorých častí Zemplína a regiónu Spiša, kde bola Levoča jedným z administratívnych a obchodných centier.¹⁰

Ako sme už spomínali do Levoče sa sťahovali najmä gréckokatolíci z blízkych dedín v Levočských vrchoch. V meste bolo viacero škôl, ktoré navštevovali aj gréckokatolícke deti. Schematizmus z roku 1931 uvádza, že v Levoči žilo 650 gréckokatolíckych veriacich, ktorí patrili pod duchovnú správu farnosti v Toryskách.¹¹ V súvislosti s počtom gréckokatolíkov je zaujímavý prechodný pokles v období po skončení 1. svetovej vojny. Podľa štatistiky z roku 1919 bolo v Levoči 162 gréckokatolíkov, čo je výrazne menej ako v rokoch 1910 a 1931.¹²

Biskup Pavol Peter Gojdič poveril zriadením levočskej farnosti dekana Levočského dekanátu a blažovského farára Demetera Petrenka, ktorý bol strýkom a vychovávateľom neskoršieho biskupa Vasiľa Hopka.¹³ Pre vznik farnosti bol potrebný priestor a finančné prostriedky. Jedným zo spôsobov ich zaobstarania boli aj verejne zbierky milodarov. Takáto zbierka sa uskutočnila už v rokoch 1930 až 1931. Zbierka bola povolená krajiniským úradom, pričom sa musela riadiť viacerými pravidlami. Za zbierku bol zodpovedný dekan Demeter Petrenko. Milodary sa museli zapisovať do štyroch zberných knižiek. Do knižky mal každý darca zapísať darovanú sumu a vedľa toho sa podpísať. V knižkách nesmelo byť nič opravované a vymazávané. Zbierka sa mohla konať len na území Slovenska. Časovo bola ohraničená do konca mája 1931, no neskôr bola predĺžená do konca augusta 1931. Pre zberateľov sa mohlo vyčleniť najviac 10% z vyzbieranej sumy. Celú zbierku museli mať pod kontrolou príslušné úrady. Pred začatím zbierky v nejakej obci sa museli zberatelia ohlásiť u príslušnej úradnej autority. Po skončení zbierky museli knižky a vyúčtovanie predložiť okresnému úradu. Ten mal dokonca ešte predostrieť príslušne podklady krajiniskému úradu. Celkovo v tejto zbierke vyzbierali levočskí gréckokatolíci 13 829 Kč a 55 halierov. Činili sa najmä Štefan Kaščák, v ktorého zbernej knižke bolo vyzbieraných 6 683 Kč, a Juraj Tremko, ktorý vyzbieral 6 809 Kč a 55 halierov. Na vkladnú knižku v levoč-

⁹ BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939–1945)*. Prešov : Petra, 2016, s. 26.

¹⁰ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 150 – 153.

¹¹ Schematizmus 1931. Prešov, 1931, s. 88.

¹² NOVOTNÁ, M (ed.). *Lôcse 1918 – Levoča 1919*. Levoča: SNM – Spišské múzeum v Levoči, 2019, s. 11.

¹³ BORZA, P.: *Blahoslavený Vasil Hopko – prešovský pomocný biskup (1904–1976)*. Prešov: Petra, 2003, s. 33.

skej filiálke Pražskej mestskej sporiteľne vložili levočskí gréckokatolíci z tejto zbierky na účel stavby kostola 13 493 Kč a 25 halierov.¹⁴

V súvislosti so zriaďovaním levočskej farnosti je zaujímavá aj kritika Pavla Spišáka, ktorý v roku 1934 kritizuje pomalé zakladanie nových farností. Vyjadruje sa aj k Levoči: „*Gr. slov. kat. farnosť naša v Levoči už mohla aj byť, ale naši kňazi málo sa starali o to. Tam mohol už byť dávno kúpený chrám i fara. Veriacich je dosť, skoro do 900. Dôchodok miestny, mesto Levoča patrón, a od veriacich vyrúbať daň, a od bohatších, keď možno niekoľko jutár poľa zadovážiť.*“¹⁵ Spišák tu vychádzal z faktu, že aj v medzivojnovom období bolo mesto Levoča stále čiastočným patrónom farnosti Torysky spolu so samotnou obcou Torysky. Napríklad v 30. rokoch dostávala farnosť Torysky od mesta ročný dôchodok vo výške 205 Kč.¹⁶

Aj počas medzivojnového obdobia gréckokatolíci počas odpustových slávností na Mariánskej hore využívali kaplnku, postavenú v 19. storočí. Táto kaplnka bola podľa schematizmu z roku 1931 v roku 1926 vnútorne jednoducho vymaľovaná.¹⁷ Kaplnka však bola v právomoci a opatere rímskokatolíckeho farského úradu v Levoči. Preto aj diecézny úrad v Spišskej Kapitule vyžadoval počas odpustov vyberanie milodarov podľa istých podmienok. V kaplnke mohla byť umiestnená len jedná zberná skrinka. Milodary mali byť dané na vyúčtovanie rímskokatolíckeho farskému úradu. Ten ich mal rozdeliť gréckokatolíckym kňazom, ktorí participovali na odpuste. Druhá časť zbierky sa mala vyčleniť na udržiavanie kaplnky. Zo zvyšku sa mala financovať špeciálna základina kaplnky, z ktorej by mohol vyrásť kapitál na vybudovanie väčšieho kostola pre gréckokatolíkov. V roku 1931 však danú kaplnku kúpili levočskí gréckokatolíci od rímskokatolíckeho farského úradu. Od tejto doby sa rímskokatolícka cirkev prestala starať o gréckokatolícku kaplnku. Starostlivosť prešla do rúk gréckokatolíckych veriacich. Tí obnovili kaplnku za 6 000 Kč a kúpili nový zvon za 2 000 Kč.

Čo sa týka intencií svätých liturgií, tie nemohol na odpuste súkromne prijímať žiaden kňaz bez ohľadu na obrad. Úmysly mohli vyberať len poverené osoby, zväčša Bohoslovci. Intencie medzi rímskokatolíckych a gréckokatolíckych kňazov mal následne rozdeliť rímskokatolícky farský úrad, pričom mal brať ohľad na duchovnú prácu, ktorú daní kňazi vykonali počas odpustu.

V roku 1934 si chceli gréckokatolíci postaviť pri kaplnke malý domček, ktorý by im slúžil. To im však nebolo umožnené, keďže na Mariánskej hore bol už domček, ktorý mal slúžiť pre kňazov obidvoch obradov. Takéto stanovisko Spišského biskupstva malo za cieľ zamedziť prípadným konfliktom počas odpustu. Po tomto neúspešnom pokuse postaviť si dom na Mariánskej hore, si chceli levočskí gréckokatolíci kúpiť dom v meste. V tom čase bol na predaj dvojposchodový dom s veľkým dvorom a možnosťou vybudovania chrámu. Zaujímavé je, že tento dom sa nachádzal v susedstve minoritského kostola. Gréckokatolíci nakoniec aj kúpili dom oproti

¹⁴ Štátny archív v Prešove, špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči, f. Okresný úrad v Levoči 1923–1945, inv. č. 381, šk. 309, Zbierka na gr. k. kostol.

¹⁵ Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov (ďalej AGAP), f. Bežná agenda (ďalej BA), inv. č. 450, sign. 1322, O možnostiach zriadiť gr. kat. faru v Levoči, Kežmarku a Bratislave.

¹⁶ AGAP, f. Kongruálny súpis, inv. č. 925, Popis miestnych dôchodkov a výdavkov gr. kat. Toryskej fary.

¹⁷ Schematizmus 1931. Prešov, 1931, s. 88.

minoritskému kostolu. Nedá sa preto vylúčiť, že išlo o ten istý dom, aj keď je to nepravdepodobné, keďže sa nezhoduje vlastník. Preto je potrebné túto skutočnosť ešte preveriť. Vlastníkom tohto domu bol bohatý bezdetný mlynár z Ľubice, ktorý zaň žiadal 76 000 Kč.¹⁸

V roku 1938 sa už i samotní veriaci obrátili na biskupský úrad v Prešove v záležitosti pomalého zradenia samostatnej levočskej farnosti. Dôležitý krok k jej vzniku sa udial 24. novembra 1939, keď bola podpísaná kúpna zmluva, ktorou získali levočskí gréckokatolíci dom na Košickej ulici, v ktorom sa zriadila aj kaplnka.¹⁹ Tento dom slúžil aj ako farský úrad, ktorý poskytoval bývanie i pre Demetera Petrenka. Takže to bolo riešenie, ktoré si vyžadovalo fungovanie v dosť stiesnených podmienkach.²⁰

Levočská gréckokatolícka farnosť bola nakoniec systematizovaná 2. júla 1940.²¹ Spomínaný dátum nie je náhodný, keďže 2. júla je sviatok Navštívenia Panny Márie, v gréckokatolíckej cirkvi sa slávi sviatok Uloženia úctyhodného rúcha našej presvätej Vládkyne a Bohorodičky v Blachernách, teda je to deň odpustu na Mariánskej hore.

Obdobie po vzniku levočskej farnosti v roku 1940

Gréckokatolícka farnosť v Levoči vznikla v období Slovenského štátu, ktorý mal komplikované vzťahy s gréckokatolíckou cirkvou, a to napriek tomu, že bola súčasťou katolíckej cirkvi. Toto napätie vychádzalo z nacionálneho princípu. Režim Slovenskej republiky vnímal niektorých predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi vrátane biskupa Gojdiča ako Rusínov, ktorí diskriminujú slovensky zmýšľajúcich gréckokatolíkov. Dobrým vzťahom nenapomohlo ani to, že gréckokatolícka hierarchia viedla už niekoľko desaťročí zápas s pravoslávím šíriacim sa z východu, ktoré bolo pre Slovenský štát chápané aj ako bezpečnostné riziko.²²

Ako príklad pre lepšie pochopenie situácie nám môže poslúžiť kauza, ktorá síce prebehla ešte v období pred vznikom levočskej farnosti i Slovenského štátu, no úzko súvisí aj s levočskými gréckokatolíckymi, pretože sa týka Pavla Spišáka, ktorý od roku 1935 pôsobil vo farnosti Torysky, teda bol oficiálne stále farárom i levočských gréckokatolíkov. Pavol Spišák bol gréckokatolícky kňaz otvorene sa hlásiaci k slovenskej národnosti, ktorý sa v Toryskách s nejednoznačným národnostným vyhranením rozhodol kázať po slovensky. V obci sa následne vytvorili dva nezmieriteľné tábory. Dokonca Spišákoví odporcovia chceli v dedine vybudovať pravoslávnu farnosť. Hlavnými iniciátormi tejto myšlienky boli vystáhovalci, ktorí prešli na pravoslávnu vieru v Amerike. Dá sa predpokladať, že levočskí veriaci boli tiež angažovaní v tomto spore, veď tvorili s Toryskami jednu farnosť. Situácia sa vyhrotila natoľko, že biskup Goj-

¹⁸ AGAP, f. BA, inv. č 450, sign. 988, Záležitosť stavby domku veriacimi gr. kat. na r. kat. pútnickom mieste Hora Levoča.

¹⁹ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 153.

²⁰ BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939–1945)*. Prešov : Petra, 2016, s. 87.

²¹ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 153.

²² BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939–1945)*. Prešov : Petra, 2016, s. 61.

dič Spišáka suspendoval. Následne bol biskup Gojdič vo viacerých periodikách vyobrazený ako ten, ktorý postihol Spišáka pre jeho slovenskú orientáciu. Do kauzy sa zaangažoval aj predseda autonómnej vlády Jozef Tiso. Pavol Spišák napokon v roku 1939 prijal podmienky zrušenia suspendácie.²³

Vráťme sa však k vzniknutej levočskej farnosti. Jej jurisdikčné bolo pomerne veľké. Patrili doň väčšinou obce bez výraznejšej prítomnosti gréckokatolíkov. Výnimkou boli iba dve mestá, konkrétne Spišskom Podhradie, kde bolo podľa schematizmu z roku 1948 87 veriacich, a Spišská Nová Ves s 250 veriacimi.²⁴

Život gréckokatolíckej cirkvi v Levoči po vzniku farnosti nebol jednoduchý. Jedným z problémov bolo, že zakúpený dom na Košickej ulici, ktorý sa používal aj ako chrám nebol celkom vyhovujúci. O potrebe väčšieho bohoslužobného priestoru svedčí aj schematizmus z roku 1944, ktorý označuje takýto stav za dočasný. Tento fakt je logický, keďže počet veriacich bol podľa spomínaného schematizmu 1130.²⁵ Tu však je potrebné dodať, že toto číslo pokladáme za prehnané, pretože počas obdobia rokov 1918-1948 rôzne pramene predkladajú značne rozdielne počty veriacich. Reálnejší obraz o situácii nám dáva odpoveď Demetera Petrenka v dekanskej vizitácii z roku 1942 ohľadom účasti veriacich na liturgickom živote, v ktorej uviedol, že cez týždeň sa zúčastňuje na liturgiách iba 5 až 15 veriacich. Počas nedeľných a sviatočných bohoslužieb však bola kaplnka preplnená.

S otázkou účasti na liturgickom živote súvisí aj problém, že mnohí gréckokatolíci sa v Levoči zúčastňovali na liturgických sláveniach v latinskom obrade. Na túto vec si Demeter Petrenko sťažuje pri každej dekanskej vizitácii vykonanej v levočskej farnosti.²⁶ Z toho samozrejme vznikol aj spor s rímskokatolíckym farárom Jozefom Krššákom, ktorý Petrenka obvinil zo separatizmu. Na tento konflikt reagoval aj biskup Gojdič slovami: „...keď chce (Petrenko) podľa cirkevného práva uplatniť svoje farárske práva, obviňuje ho separatizmom a ako z ďalšieho textu možno vycítiť, pod týmto separatizmom myslí nie iné ako schizmu, a preto sa cíti byť oprávneným brániť, a odťahovať gr. kat. veriacich od takéhoto schizmatického zmyšľania dušpastiera.“²⁷ Na druhej strane je potrebné pre objektivnosť povedať, že prechod k latinskému obradu bol mnohokrát slobodným rozhodnutím daného veriaceho, ktorý sa napríklad prispôbil rímskokatolíckej stránke v manželstve. Dokonca sa po vojne objavila sťažnosť na Demetera Petrenka doručená spišskému biskupovi, že diskriminuje v škole žiakov, ktorých považoval za gréckokatolíkov, ale ktorí sa zo slobodného rozhodnutia svojich rodičov rozhodli neprihlásiť na gréckokatolícke náboženstvo.²⁸

Ďalším zaujímavou otázkou cirkevného života levočských gréckokatolíkov v rokoch 1940-1948 bolo finančné zabezpečenie farnosti. Gréckokatolícka farnosť v Levoči bola po svojom vzniku odkázaná iba na príspevky veriacich. Nemala podpo-

²³ CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 255 – 257.

²⁴ Schematizmus 1948. Prešov, 1948, s. 97.

²⁵ Schematizmus 1944. Prešov, 1944, s. 72.

²⁶ AGAP, f. Kanonické a dekanské vizitácie (ďalej KaDV), inv. č. 482, Levoča r. 1941, 1942 a 1948.

²⁷ AGAP, f. BA, inv. č. 79, sign. 24, Pastorácia gr. kat. v Levoči.

²⁸ Archív biskupského úradu v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo, r. 1947

ru žiadneho patróna. Len v roku 1948 dostala od mesta 500 Kčs.²⁹ Dekanská vizitácia z roku 1941 prezrádza, že farnosť nemala ani pôdu.³⁰ To sa nezmenilo až do roku 1948.³¹ Tento stav je dôsledkom aj toho, že patronátne právo a vlastníctvo pôdy bolo pozostatkom minulosti, a tak sa musela nová farnosť zaobiť bez týchto atribútov.

Pri spravovaní majetku sa mali farnosti riadiť podľa diecéznych štatútov. Kňaz mal manipulovať s majetkom spolu s kurátormi. Každoročne mal byť veriacim vydaný odpočet z hospodárenia s cirkevným majetkom.³² Taktiež sa robili ročné účty príjmov a výdavkov. Podľa týchto účtov boli počas obdobia 1940–1948 v levočskej gréckokatolíckej farnosti kurátormi Michal Flak a Andrej Šutka. Z tohto obdobia sa nám zachovali ročné účty z rokov 1941, 1942 a 1945–1948. Na ich základe môžeme podrobne rekonštruovať finančný život farnosti. Celkovo možno zhodnotiť, že napriek dynamickému vývoju, levočská gréckokatolícka cirkevná obec v rokoch 1940–1948 bohatla pomerne rýchlym tempom, a to najmä v povojnovom období. Hotovosť, ktorá ostala z roku 1940, bola totiž iba vo výške 510,75 Ks. Pritom v tom čase nemala farnosť žiaden kapitál v bankách. Naopak bola zaťažená podlžnosťami v eparchiálnom fonde. Vo všetkých nájdených rokoch boli príjmy vyššie ako výdavky, teda farnosť šetrila, aby vždy hospodárila v pluse.³³ Táto finančná politika farnosti súvisela so snahou postaviť si chrám. K tomuto cieľu bol dokonca od mesta poskytnutý pozemok.³⁴ Stavba sa však pre politické zmeny v roku 1948 nezrealizovala.

Výrazným podielom sa na príjmoch levočskej gréckokatolíckej fary podieľali milodary vybrané počas odpustu na Mariánskej hore. Príjem z púti počas daného obdobia, rovnako ako celkový príjem farnosti, výrazne vzrastal. Kým v roku 1942 vybrali na Mariánskej hore 5 026 Ks, v 1948 to už bolo 62 315 Kčs. V niektorých rokoch bol podiel odpustovej ofery na celkových príjmoch naozaj vysoký. Napríklad v roku 1947 to bolo takmer 80%. Na druhej strane je potrebné povedať, že príprava odpustu a starostlivosť o kaplnku si taktiež vyžadovala finančné prostriedky. Tie mali taktiež vzostupnú tendenciu, keďže v roku 1942 boli výdavky na odpust 902,50 Ks, no v roku 1948 predstavovali už 21 594 Kčs.³⁵ V súvislosti s gréckokatolíckou kaplnkou na Mariánskej hore sú tiež zaujímavé plány biskupa Vojtaššáka a kanonika Vojtasa na výstavbu nového veľkého kostola na Mariánskej hore, podľa ktorých mala byť údajne gréckokatolícka kaplnka zbúraná. Pre gréckokatolíkov tak mala následne slúžiť terajšia Bazilika.³⁶ Samozrejme, že takéto smelé úvahy o rozvoji tohto pútnického miesta boli v súvislosti s uchopením moci komunistickým režimom rýchlo prekazené.

Postavenia gréckokatolíckej cirkvi v povojnovom období bolo relatívne dobré, dokonca lepšie ako v 20. rokoch 20. storočia. Bolo to z dôvodu, že gréckokatolícka cirkev bola chápaná ako odporkyňa režimu Slovenského štátu. Na druhej strane aj

²⁹ AGAP, f. Výročné účty dištriktov (ďalej VÚD), inv. č. 732, šk. 43, Levočský dištrikt.

³⁰ AGAP, f. KaDV, inv. č. 482, Levoča r. 1941.

³¹ AGAP, f. Výkazy cirkevného majetku, inv. č. 929, šk. 15, Levoča.

³² AGAP, f. KaDV, inv. č. 482, Levoča r. 1942.

³³ AGAP, f. VÚD, inv. č. 732, šk. 43, Levočský dištrikt.

³⁴ HOPKO, V. J. E. *Pavel Gojdič ČSVV*. Prešov: Svjaščennstvo jeparchii prjaševskoj, 1947, s. 73.

³⁵ AGAP, f. VÚD, inv. č. 732, šk. 43, Levočský dištrikt.

³⁶ DLUGOŠ, F.: *Mariánska hora v Levoči 1247–2013*. Levoča: MTM, 2013, s. 63 – 64.

táto cirkev bola postihnutá poštátnením cirkevných škôl a dôsledkami vojnového pustošenia spojeného s nedostatkom materiálnych a finančných prostriedkov.³⁷ Je zaujímavé, že v Levoči sa miestni gréckokatolíci podieľali aj na politickom živote, a to najmä v osobe svojho farára Demetera Petrenka, ktorý sa po voľbách v roku 1946, ktoré v Levoči jasne vyhrala DS, stal predsedom MNV.³⁸

V roku 1948 boli v Levoči už dvaja gréckokatolícki kňazi. Demeterovi Petrenkovi pomáhal vo farnosti Eliáš Baláž. Zaujímavé je, že ten súčasne pôsobil aj v Šemetkovciach pri Svidníku. Roku 1948 slávil levočskí gréckokatolíci sviatky už podľa gregoriánskeho kalendára.³⁹

Levočská gréckokatolícka cirkev v čase komunistického režimu

Celkom pozitívny vzťah štátu ku gréckokatolíkom po skončení vojny sa však veľmi rýchlo zmenil, a to najmä u komunistov. Štátna bezpečnosť podozrievala gréckokatolícku cirkev z podpory banderovcov pre pomoc gréckokatolíckym utečencom z Ukrajiny a Poľska. Ešte dôležitejší bol vonkajší faktor. V roku 1946 sa vyostrili vzťahy Sovietskeho zväzu a Vatikánu. V dôsledku toho bola v marci 1946 na západnej Ukrajine zrušená Brestská únia. Tým sa začali aj v ČSR prípravy na postupný prechod gréckokatolíkov k pravoslávniu. Po nastolení komunistického monopolu moci vo februári 1948 a jeho upevnení nadobudla cirkevná politika štátu otvorene antigréckokatolícke zameranie.⁴⁰ Tento proces vyvrcholil tzv. Prešovským soborom, zinscenovanou schôdzkou gréckokatolíckeho duchovenstva, 28. apríla 1950, ktorým bola gréckokatolícka cirkev rozpustená a jej kňazi spolu s veriacimi prešli do pravoslávnej cirkvi. Na prestup do pravoslávnej cirkvi lákali predstavitelia komunistického režimu i vtedajšieho levočského gréckokatolíckeho kňaza Eliáša Baláža. Ponúkali mu vysokú finančnú odmenu alebo pozíciu riaditeľa banky v Bratislave, no on odmietol. Preto ho vystaľovali do českého Duchcova, kde v skromných podmienkach spolu s viacerými kňazmi pracoval v miestnych sklárňach. Napriek tomu Eliáš Baláž na Levoču nezabudol. Každoročne ilegálne prichádzal na levočský odpust, v súkromnom dome vysluhoval sviatosti a slúžil sv. liturgie. Dokonca viedol i tajné matriky. O týchto jeho aktivitách v meste vedel i pravoslávny kňaz Micikievič, ale neprezradil ho. Situácia za zmenila po nástupe pravoslávneho kňaza Ladislava Keremana, ktorý Baláža udal. Súd však obžalobu zamietol.⁴¹ Levočská pravoslávna cirkev v roku 1954 navyše žiadala Eliáša Baláža, aby vrátil cirkevný majetok. Baláž reagoval listom, v ktorom takéto upodozrievanie jeho osoby z nesprávneho odovzdania cirkevnej kasy a majetku odmietol, pričom argumentoval aj písomným potvrdením,

³⁷ BARNOVSKÝ, Michal. *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne* [online]. s. 1 – 3 [cit. 30. 4. 2020]. Dostupné na internete: <<http://www.mtak.hu/interreg/pdf/barnovsky02.pdf>>

³⁸ CHALUPECKÝ, I.: *Dejiny Levoče 2*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, 425 – 426.

³⁹ Schematizmus 1948. Prešov, 1948, s. 97.

⁴⁰ BARNOVSKÝ, *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne* [online]. s. 1 – 3 [cit. 30. 4. 2020]. Dostupné na internete: <<http://www.mtak.hu/interreg/pdf/barnovsky02.pdf>>

⁴¹ Eliáš Baláž, titulárny kanonik. In BAB]AK, Ján. *Zostali verní, VII.* [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.reckokat.cz/exarchat/images/docs/Panely/balaz.pdf>>.

ktoré bolo vykonané v roku 1950 pod dohľadom cirkevného referenta ONV v Levoči.⁴²

Eliáš Baláž veril v obnovu cirkvi a návratu do pastorácie. V roku 1962 sa mohol vrátiť do Levoče, pričom sa zamestnal v Energetických závodoch v Spišskej Novej Vsi. Takto v tajnosti mohol rozvíjať aj pastoračnú prácu. Zaujímavé je, že Baláž v rokoch 1962–1968 viedol aj cirkevný chór v rímskokatolíckom kostole. Levočský dekan Štefan Klubert mu dokonca od veľkého pôstu 1967 povolil slúžiť sv. liturgie v Chráme sv. Jakuba.⁴³ Gréckokatolíkom bol vyhradený jeden oltár, pravdepodobne to bol krásny neskorogotický oltár Panny Márie Snežnej.⁴⁴ Rok 1968 priniesol aj obnovenie činnosti gréckokatolíckej cirkvi. Eliáš Baláž sa na ňom aktívne podieľal pomáhaním v procese preberania viacerých farností. Po obnovení miestnej levočskej gréckokatolíckej cirkvi bol ustanovený za jej správcu, pričom v tejto pozícii pôsobil až do roku 1978.⁴⁵

V Levoči už 12. apríla 1968 gréckokatolícki veriaci odovzdali žiadosť o ustanovenie gréckokatolíckej cirkvi v meste.⁴⁶ Ich požiadavky boli zakrátko naplnené. Vrátenie gréckokatolíkov do kaplnky na Košickej ulici bolo spojené so slávnostnou procesiou, ktorá viedla od Chrámu sv. Jakuba ku kaplnke. Tento slávnostný deň pre levočských gréckokatolíkov sa pravdepodobne udial v nedeľu 2. júna 1968.⁴⁷ O dom na Košickej ulici sa aj v nasledujúcich rokoch gréckokatolíci delili s pravoslávnyimi. Početnejší gréckokatolíci slúžili sv. liturgie na prízemí v kaplnke, pravoslávni veriaci na poschodí.⁴⁸ Takéto riešenie samozrejme prinášalo napätie.⁴⁹ To vyvrcholilo v roku 1972, keď na základe rozhodnutia Ministerstva kultúry SSR z 27. marca kaplnku na Košickej ulici prevzala pravoslávna cirkev. Proti tomuto rozhodnutiu sa nebolo možné odvolať. Toto rozhodnutie vtedajších orgánov predpokladalo, že gréckokatolícki veriaci majú vykonávať svoje náboženské obrady v rímskokatolíckom chráme. Preto bola 10. apríla 1972 podpísaná dohoda medzi rímskymi a gréckymi katolíkmi o spoločnom užívaní chrámu. Z tohto spolunažívania samozrejme vznikali aj rozpory a nedorozumenia.⁵⁰ Napriek tomu, že takéto riešenie nebolo ideálne, gymnaziálny kostol slúžil gréckokatolíckym veriacim v Levoči takmer 20 rokov.

Ďalším problémom bolo zabezpečenie domu, ktorý by mohol slúžiť ako farský úrad. Eliáš Baláž sídlil počas svojho pôsobenia v Levoči v dome na Vysokej ulici.⁵¹ V roku 1973 darovalo biskupstvo v Spišskom Podhradí bezplatne gréckokatolíckej

⁴² Archív Gréckokatolíckej cirkvi, farnosť Levoča (ďalej AGC LE), Poštová kniha Pravoslávnej cirkvi v Levoči 1950–1956. Odpoveď Eliáša Baláža je vložená v Spisoch 1968–1971.

⁴³ Eliáš Baláž, [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.reckokat.cz/exarchat/images/docs/Panely/balaz.pdf>>.

⁴⁴ Osobná komunikácia s Elenou Jarošíkovou (*1937). Vykonaná 23. mája 2020.

⁴⁵ Eliáš Baláž, [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.reckokat.cz/exarchat/images/docs/Panely/balaz.pdf>>.

⁴⁶ AGC LE. Spisy 1968–1971.

⁴⁷ Osobná komunikácia s Elenou Jarošíkovou (*1937). Vykonaná 23. mája 2020.

⁴⁸ Osobná komunikácia s Annou Bílekovou (*1929). Vykonaná 23. mája 2020.

⁴⁹ AGC LE. Spisy 1968–1971.

⁵⁰ *História gréckokatolíkov v Levoči*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

⁵¹ Osobná komunikácia s Elenou Jarošíkovou (*1937). Vykonaná 23. mája 2020.

cirkvi dom na Novej ulici 59 pre potreby fary.⁵² Tento dom však zrejme ako farský úrad nikdy neslúžil. Ďalší správcovia levočskej farnosti Mikuláš Sigeť a František Čitbaj bývali totiž na Kláštorskej ulici.⁵³ Dom na Novej ulici bol vo veľmi zlom stave. Preto sa Čitbaj rozhodol tento dom predať. Dom bol predaný a suma z jeho predaja sa vyplatila biskupstvu v Spišskom Podhradí. Následne jeho nástupca Peter Krenický kúpil dom na Vetrovej ulici, ktorý sa stal sídlom farského úradu.⁵⁴ Vidíme, že gréckokatolícka cirkev v Levoči si počas rokov neslobody prešla mnohými, veľakrát existenčnými problémami. Ak sa však pozrieme na situáciu pozornejšie, môžeme zhodnotiť, že komunistický režim, ktorý sa pokúšal túto cirkev zničiť, ju paradoxne v Levoči v niektorých aspektoch posilnil. Vtedajšia moc totiž podporovala vystaňovalstvo z horských obcí v Levočských vrchoch bez ohľadu na ich príslušnosť k obradu. Jedným z dôvodov bola napríklad blízkosť Vojenského obvodu Javorina.⁵⁵ Je pravdou, že mnohí prisťahovalci splynuli s latinským obradom alebo opustili aktívny náboženský život. Na druhej strane je dodnes v Levoči mnoho gréckokatolíckych veriacich, ktorí sa práve v tomto období prisťahovali do mesta.

Rozvoj a problémy gréckokatolíkov v Levoči po roku 1989

Po páde komunistického režimu bolo prvoradým cieľom levočských gréckokatolíkov zabezpečenie vlastného bohoslužobného priestoru. Preto veriaci počas pôsobenia farára Jaroslava Štefanka žiadali o vrátenie pôvodného chrámu v dome na Košickej ulici, ktorý stále využívala pravoslávna cirkev. Táto ich žiadosť bola úspešná a v apríli 1991 sa gréckokatolícki veriaci vrátili do týchto priestorov.⁵⁶ Gréckokatolíci tak síce získali vlastný priestor, no ten bol z liturgického aj kapacitného hľadiska stále iba provizóriom. Slobodné pomery preto oživil v levočských veriacich túžbu po novom chráme. Obmedzenia života gréckokatolíckej cirkvi trvajúce štyri desaťročia však spôsobili takúto potrebu aj v iných, najmä mestských farnostiach, ktoré potrebovali väčšie Božie stánky. Podobne tomu bolo aj v susedných mestách Poprad a Spišská Nová Ves. Stavieť viaceré takéto chrámy v jednom období a na tak malom území bolo pre gréckokatolícku cirkev z finančného hľadiska náročnou úlohou. A tak stavba gréckokatolíckeho chrámu Premenenia Pána v Spišskej Novej Vsi dostala prednosť pred levočským chrámom, čím sa jeho realizácia na niekoľko rokov oddialila.⁵⁷

Po nástupe správcu farnosti Slavomíra Molnára v roku 1999 vznikla v susedstve farského úradu krčma. Veriaci boli proti, dokonca písali petíciu, no neúspešne. Spo-

⁵² *História gréckokatolíkov v Levoči*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

⁵³ Osobná komunikácia s Elenou Jarošíkovou (*1937). Vykonaná 23. mája 2020.

⁵⁴ *História gréckokatolíkov v Levoči*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

⁵⁵ GRIGER, P.: Okolnosti vzniku vojenského obvodu Javorina. In CHALUPECKÝ, I. (ed.): *Z minulosti Spiša*. Levoča: Spišský dejepisný spolok, 2016, roč. XXIV, s. 183.

⁵⁶ *História gréckokatolíkov v Levoči*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

⁵⁷ *Výstavba gréckokatolíckeho chrámu na sídlisku Západ*. Odvysielala TV Levoča 4. 9. 2018. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<https://vimeo.com/288201661>>.

lužitie s novou krčmou bolo veľmi komplikované. Vyznačovalo sa hlukom a porušovaním nočného pokoja. Došlo k viacerým incidentom ako kopaniu do dverí, hádzaniu fliaš a pohárov, rozbitiu okna. Dokonca prišlo aj na vyhrážky kňazovi a jeho rodine. Preto sa Molnár po porade s biskupským úradom rozhodol nájsť iný dom a presťahovať sa. Biskupský úrad poskytol pôžičku na jeho zakúpenie s podmienkou, že sa dom na Vetrovej ulici predá a peniaze sa vrátia. Nakoniec sa vo februári 2001 zakúpil dom na Potočnej ulici č. 6, kde sa presťahoval farský úrad. Súbežne sa hľadal pozemok, na ktorom by sa postavil chrám. Po viacerých rokovaníach bola 13. júna 2001 podpísaná kúpnopredajná zmluva, ktorou bol zakúpený pozemok na sídlisku Sever, ktoré je spojené so sídliskom Západ, kde žije pomerne značná časť levočských gréckokatolíkov.⁵⁸

Dôležitým krokom na ceste k novému chrámu bolo posvätenie jeho základného kameňa, ktoré vykonal pri slávnostnej sv. liturgii v Levoči prešovský arcibiskup a metropolita Ján Babjak v nedeľu 6. marca 2011.⁵⁹ Napriek smelým plánom práce na novom chráme napredovali pomaly. Samotné vybavenie všetkých administratívnych povolení trvalo jeden rok. Stavebný úrad mesta Levoča povolil stavbu 12. apríla 2012. Už o dva týždne sa začalo s oplocovaním pozemku. V máji 2012 sa začalo s kopianím základov chrámu. Prvé múry chrámu sa začali budovať 24. júna 2013 na sviatok Narodenia úctyhodného a slávneho Pánovho proroka, predchodcu a krsťiteľa Jána. Dôležitou udalosťou v procese výstavby chrámu bola posviacka kríža, ktorý bol následne osadený na vežu chrámu. Vykonal ju popradský protopresbyter Jaroslav Matoľák 30. januára 2014. Vrchol tohto gréckeho kríža je vo výške 19,3 metra. Stavbu a zastrešenie chrámu realizovala levočská stavebná firma GAMA. Architektom chrámu je Jozef Bačinský a statikom Jozef Polák.⁶⁰

Rýchlu výstavbu limitovali finančné možnosti farnosti, keďže z veľkej časti sa chrám budoval zo zbierok, ale najmä z finančných príspevkov veriacich. Tu si musíme uvedomiť ich počet. Náboženský aktívnych veriacich bolo vo farnosti okolo 200. Ich obety však po 6 a pol roku od začatia prvých prác naplnili túžbu viacerých generácií levočských gréckokatolíkov po vlastnom a dôstojnom chráme. Slávnostná posviacka Chrámu Ochrany Presvätej Bohorodičky sa konala v nedeľu Krista Kráľa 25. novembra 2018. Vykonal ju prešovský arcibiskup Ján Babjak.⁶¹ Posviacky sa taktiež zúčastnil emeritný pražský pomocný biskup vladyka Ján Eugen Kočiš, Jonáš Jozef Maxim, dnes igumen studitov na Ukrajine, protosynkel Ľubomír Petřík, spíšskonovoveský protopresbyter Jaroslav Štefanko a popradský protopresbyter Jaroslav Matoľák. Prítomný bol aj predseda Prešovského samosprávneho kraja Milan Majerský, zástupkyňa primátora Lýdia Budziňáková a novozvolený primátor mesta Levoča Miroslav Vilkovský.

⁵⁸ *História gréckokatolíkov v Levoči*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

⁵⁹ *LTM – 11. týždeň 2011*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<https://vimeo.com/21152358>>.

⁶⁰ Osobná komunikácia s Rastislavom Višňovským (*1972). Vykonaná 3. októbra 2020

⁶¹ *Posviacka gréckokatolíckeho kostola*. Odvysielala TV Levoča 27. 11. 2018. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <https://vimeo.com/303071188?fbclid=IwARiJLxEssik5LMDItTu4DF-BUtlfump2pMh6ntXaP7CSbtdt_BqnyboL-Bfo>.

Nový chrám je inšpirovaný pôdorysom gréckeho kríža. Jeho dĺžka je 23,72 metra. Šírka chrámu je 14,06 metra. Zaujímavým prvkom chrámu sú vitráže, ktoré vyrábala a osadzovala firma Arte Vetro z Drietomy. Rámy dverí a vitráži vyrobila firma Tatraspol J zo Svitú. Navrhovateľom vitráži je levočský výtvarník a gréckokatolícky farník Ľubomír Repaský. Ten je tiež autorom prestola a ikonostasu. V roku 2020 realizoval spolu so žiakmi Základnej umeleckej školy v Levoči výrobu mozaík, ktoré sa osadili v priestore pre matky s deťmi. Na týchto mozaikách je Holubica, znak Svätého Ducha, archanjeli Michal, Gabriel a Rafael, znaky štyroch evanjelistov a triptych zvestovania, narodenia a Teofánie Pána, ktorú predstavuje vo východnom obrade Kristov krst v Jordáne. Vo zveľaďovaní chrámu sa tak pokračovalo aj po jeho posviacke. V septembri 2020 sa dali do chrámu nové lavice. Na susednom pozemku sa plánuje výstavba fary s pastoračným centrom.

Dokončenie nového chrámu sa prejavilo aj v zlepšení náboženského života levočských gréckokatolíkov. Podľa levočského farára Rastislava Višňovského sa zvýšila účasť veriacich na bohoslužbách. Kým v kaplnke na Košickej ulici za zúčastnilo liturgii počas najväčších sviatkov, akými sú Veľká noc a Vianoce, do 170 ľudí, v novom chráme je to okolo 250 ľudí. V bežné nedele sa účasť veriacich zvýšila z 120 na 180 ľudí. Tento nárast je iba v malej miere zabezpečený tým, že chrám začali navštevovať aj rímskokatolícki veriaci, ktorý bývajú na sídlisku, na ktorom je nový chrám postavený. Rastislav Višňovský odhaduje ich počet v nedele na 10% zúčastnených.⁶²

Na záver môžeme zhodnotiť, že cesta levočských gréckokatolíkov dejinami za posledných 160 rokov priniesla mnoho problémov. Trvalo veľmi dlhé obdobie, kým sa vyriešili základné otázky ich pôsobenia v meste, ktorými sú zriadenie farnosti, výstavba chrámu a zabezpečenie dôstojnej fary. Okrem finančných ťažkosti a malého počtu veriacich v neprospech levočských gréckokatolíkov niekoľkokrát zahrli aj celospoločenské politické zmeny. Počas celého obdobia boli hlavnou zásobárňou levočských gréckokatolíkov horské obce v Levočských vrchoch. Napriek spomenutým problémom a čiastočnej asimilácii môžeme povedať, že počet veriacich bol pomerne stabilný. To je spôsobené aj tým, že spomínané obce boli počas skúmaného obdobia z viacerých príčin systematicky vyludňované. Kontinuálne v Levoči existoval aj problém príklonu gréckokatolíkov k latinskému obradu, a to z viacerých subjektívnych a objektívnych dôvodov. Veľkou túžbou levočských gréckokatolíckych veriacich bola výstavba dôstojného vlastného chrámu, podľa čoho sme aj nazvali náš príspevok. Hoci od jeho posviacky prešiel len krátky čas, myslíme si, že pozitívne dôsledky jeho výstavby v náboženskom živote levočských gréckokatolíkov môžeme už teraz skonštatovať.

BIBLIOGRAFIA:

Archívne pramene

Archív biskupského úradu v Spišskej Kapitule, fond Spišské biskupstvo.

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, fond Bežná agenda 1814–1950.

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, fond Kanonické a dekanské vizitácie 1877–1944.

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, fond Výročné účty dištriktov 1824–1949.

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, fond Kongruálny súpis 1782–1950.

Archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva Prešov, fond Výkazy cirkevného majetku 1888–1948.

⁶² Osobná komunikácia s Rastislavom Višňovským (*1972). Vykonaná 3. októbra 2020

Archív Gréckokatolíckej cirkvi, farnosť Levoča.

Štátny archív v Prešove, špecializované pracovisko Spišský archív v Levoči, fond Okresný úrad v Levoči 1923–1945.

Oral history

Osobná komunikácia s Annou Bílekovou (*1929). Vykonaná 23. mája 2020.

Osobná komunikácia s Elenou Jarošíkovou (*1937). Vykonaná 23. mája 2020.

Osobná komunikácia s Rastislavom Višňovským (*1972). Vykonaná 3. októbra 2020

Literatúra

BORZA, P.: *Blahoslavený Vasiľ Hopko – prešovský pomocný biskup (1904–1976)*. Prešov: Petra, 2003, 95 s. ISBN 80-89007-40-6.

BORZA, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v období II. svetovej vojny (1939–1945)*. Prešov: Petra, 2016, 222 s. ISBN 80-89007-80-5.

CORANIČ, J.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918–1939*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, 415 s. ISBN 978-80-555-1032-3.

DLUGOŠ, F.: *Mariánska hora v Levoči 1247–2013*. Levoča: MTM, 2013, 294 s. ISBN 978-80-89187-68-3.

GRIGER, P.: Okolnosti vzniku vojenského obvodu Javorina. In CHALUPECKÝ, Ivan (zost.). *Z minulosti Spiša*. Levoča: Spišský dejepisný spolok, 2016, roč. XXIV, s. 161–183. ISBN 978-80-971553-3-9.

HOPKO, V.: *J. E. Pavel Gojdič ČSVV, jepiskop prjaševskij: k jeho dvadcatročnomu jubileju so dňa jepiskopskoho posvjaščenija (1927–1947)*. Prešov: Svjaščennstvo jeparchii prjaševskoj, 1947, 156 s.

CHALUPECKÝ, I.: *Dejiny Levoče 2*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1975, 515 s.

CHALUPECKÝ, I.: *Mariánska hora v Levoči*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2006, 45 s. ISBN 80-7162-614-7.

NOVOTNÁ, M.: (zost.). *Lóčse 1918 – Levoča 1919*. Levoča: SNM – Spišské múzeum v Levoči, 2019, 143 s. ISBN 978-80-8060-460-8.

Schematizmus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum diocesis Eperiessiensis pro anno domini 1903 ab erecta sede episcopali anno 88. Prešov, 1903.

Schematizmus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae (Prešov – Prjašev) pro anno Domini 1931. Prešov, 1931.

Schematizmus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae Apostolicae Dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944. Prešov, 1944.

Schematizmus venerabilis cleri Fragopolitanae seu Prešovensis et administraturae apostolicae Mukačensis et Hajdudorogensis necnon omnium graeci ritus catholicorum in republica Českoslovacchie degentum. Pro anno domini 1948 ab erecta sede episcopali 132. Prešov, 1948.

SZÉKELY, G. – MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice: Slovo, 1997, 85 s. ISBN 80-85291-35-5.

Internetové zdroje

BARNOVSKÝ, M.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne*. [online]. 13 s. [cit. 23. 1. 2018]. Dostupné na internete: <<http://www.mtatk.hu/interreg/pdf/barnovskyo2.pdf>>

BRINCKO, J.: *TORYSKY. Dejiny chrámu a farnosti*. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://fartore.sk/homepage/historiatorysky>>.

Eliáš Baláz, titulárny kanonik. In BABJAK, J.: *Zostali verní, VII.* [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.reckokat.cz/exarchat/images/docs/Panely/balaz.pdf>>.

História gréckokatolíkov v Levoči. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<http://www.grkatle.euweb.cz/data/html/historia.php>>.

LTM – II. týždeň 2011. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<https://vimeo.com/21152358>>.

Posviacka gréckokatolíckeho kostola. Odvysielala TV Levoča 27. 11. 2018. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <https://vimeo.com/30307188?fbclid=IwARiJLxEssik5LMDIfTu4DFBUtlfump2pMh6ntXaP7CSbtdd_BqnyboL-Bfo>.

Výstavba gréckokatolíckeho chrámu na sídlisku Západ. Odvysielala TV Levoča 4. 9. 2018. [online]. [cit. 30. 4. 2020] Dostupné na internete: <<https://vimeo.com/288201661>>.

Správy o stave katolíckej cirkvi na Ukrajine adresované Vatikánu prostredníctvom gréckokatolíckeho vojenského duchovného Violanda Andrejkoviča v roku 1941

The reports on the state of the Catholic Church in Ukraine addressed to the Vatican through the greek catholic military priest Violand Andrejkovič in 1941

TOMÁŠ HUĎA

Akadémia OS SR gen. M.R. Štefánika Liptovský Mikuláš

Abstract: *The present contribution focuses on the up to this day little known fact, according to which Slovak Republic has provided an invaluable service to the Holy See by creating an important channel of information between the isolated Soviet Union and the Vatican. On this issue, besides the Pope, the general superior of the jesuits Lédochowski and the vicar of Armed Forces bishop Buzalka, entrusted with this task to his military chaplains. The life of catholic hierarchs, priests and religious, as well as the living conditions of the Church and ordinary people, was reported by the Greek catholic military clergyman ltcol. Violand Andrejkovič. He in correspondence with Buzalka, as an eyewitness, provided relevant and credible information to the Holy See about the religious and social life in Lviv, where the archbishop and metropolitan of Galicia, Andrej Šeptický, and religious performances of the jesuit and franciscan provinces of Galicia were seated. The article also describes Andrejkovič's efforts to obtain information about the state of the Russian mission and the fate of sent missionaries in the Soviet Union.: Viktor Novikov and Walter Cizek, Ján Kellner and Jerzy Moskwa. At the end of the article, we learn that the mentioned missionaries were soon persecuted by repressive authorities after their entry into the territory of the USSR, and two of them were shot dead in Kiev.*

Keywords: *Army. Military priest. Holy See. Russian mission. East front.*

Úvod

Východná a centrálna Ukrajina sa v decembri 1922 stala súčasťou ZSSR. Jej západná časť, Halič, ktorá bola súčasťou Rakúska, bola po Veľkej vojne vyhlásená tzv. Ukrajinskou národnou radou za nezávislú Západoukrajinskú ľudovú republiku, ktorá existovala v rokoch 1918–1922. Halič do roku 1939 tak bola súčasťou Poľska.¹

¹ O toto územie sa však viedla vojna medzi Poľskom, sovietskym Ruskom a samotnými Ukrajincami, ktorí bojovali pod rôznymi hlavičkami, nakoniec boli ukrajinské územia rozdelené mierom v Rige v marci 1921. Podkarpatsko po skončení Veľkej vojny a zániku Rakúsko-uhorskej monarchie v roku 1918 s veľkým počtom mukačevských gréckokatolíkov sa až do októbra 1938 stalo súčasťou Československa. Po krátkodobom trvaní autonómie a vzniku Karpatskej Ukrajiny sa po 1. viedenskej arbitráži stalo Podkarpatsko územím, ktoré postupne okupovalo Maďarsko.

Gréckokatolícka cirkev medzivojnovom období v západoukrajinskej oblasti trpela. Poľsko tvrdo utláčalo gréckokatolíckych Ukrajincov a Rusínov, polonizovalo a latinizovalo ich. Po podpise paktu o neútočení Ribbentrop-Molotov medzi Nemeckom a ZSSR a po rozdelení Poľska sa od septembra 1939 región Ľvova (tzv. východná Halič) stal súčasťou ZSSR, resp. Ukrajinskou socialistickou republikou. Medzi septembrom 1939 a júnom 1940 boli všetky gréckokatolícke kláštory, farské školy, periodiká, charitatívne inštitúcie a laické asociácie zrušené. Diecézne semináre v Ľvove, Przemysli a Stanislavive boli zatvorené a cirkevná pôda znárodnená. Kňazi boli zaťaženie likvidačnými daňami a následne súdení a väznení. Mnohí gréckokatolícki kňazi zmizli bez stopy.²

Do tohto operačného priestoru vstúpila Slovenská armáda dňa 24. júna 1941. Počas ťaženia proti ZSSR bola Slovenská armáda zoskupená najprv v Rýchlej skupine, následne v Rýchlej brigáde a neskôr v Rýchlej a Zaisťovacej divízii. Katolícki vojenský duchovní slúžiaci v slovenských divíziách sa stali svedkami hrôz vojny s jej materiálными a morálnymi dôsledkami. Svojím ľudským, duchovným, pastoračným a osvetovo-mravným pôsobením na slovenského vojaka, ako aj na miestne obyvateľstvo, duchovná služba pomáhala zmierňovať vzniknuté veľké morálne a duchovné škody. Na východnom fronte si úctu civilného obyvateľstva vyslúžili prostredníctvom hromadného vysluhovania sviatostí a to najmä krstu.

Aktivity katolíckeho vojenského duchovenstva sa týmto nevyčerpali. Dôstojníci katolíckej duchovnej správy poskytovali na východnom fronte neoceniteľné služby Svätej stolici tým, že prostredníctvom nich sa do Ríma dostávali relevantné informácie o náboženskom, cirkevnom a spoločenskom živote katolíckych veriacich v ZSSR, najmä v západnej časti Ukrajiny. Zároveň poskytovali relevantné informácie o osudoch kňazov pôsobiacich v tzv. Ruskej misii, nakoľko informácie o ich osudoch boli nedostačujúce. Tento informačný kanál medzi ZSSR, Slovenskom a Vatikánom zabezpečoval vikár brannej moci mons. Michal Buzalka³ prostredníctvom vojenského

² Porov. CHOMA, I.: *Josif Slipyj*, Milano: La Casa di Matriona, 2001, s. 32.

³ Michal Buzalka (1885-1961) sa narodil vo Svätom Antone. Teológiu študoval vo Viedni a kňazskú formáciu absolvoval v Pázmaneu, v seminári pre nadaných bohoslovcov z celého Rakúsko-Uhorska. Kňazskú vysviacku prijal dňa 14. júla 1908 v kaplnke Pázmanea vo Viedni z rúk biskupa Mikuláša Sečénimo. Kňazskú službu vykonával v Teplej (dnes Podhorie), v Banskej Štiavnici, Budapešti, Skýcove, vo Vajnorochoch. Jeho prvou skúsenosťou s armádou bolo odvodové konanie v roku 1907, kde bol ako katolícky kňaz pridelený k vojenskej nemocnici č. 17 v Budapešti v hodnosti kuráta v zálohe. Počas všeobecnej mobilizácie v roku 1914 bol povolaný ako poľný kurát v zálohe k 17. nemocnici v Budapešti a Ostrihome, potom k poľnej nemocnici č. 31 a následne k nemocnici 8/4, s ktorou prešiel Srbsko, Halič, Karpaty a Sliezske. Roku 1922 sa stal prefektom trnavského seminára, kde sa stal profesorom morálnej a pastorálnej teológie. Po pastoračnom účinkovaní v Zavare sa v roku 1931 stal rektorom trnavského seminára sv. Cyrila a Metoda, ale v Zavare pôsobil ako farský administrátor až do leta 1932. V roku 1936 sa stal prvým rektorom bratislavského seminára sv. Cyrila a Metoda. Biskupskú vysviacku prijal v Ríme 15. mája 1938 v pápežskom kolégiu Nepomucenum z rúk kardinála Rafaela Rossiho OCD. Dňa 4. júna 1940 bol menovaný za vikára brannej moci. Vojenský duchovní a ostatní katolícki príslušníci v slovenskom vojsku tak spadali pod jeho kánonickú právomoc. Hneď po prevzatí novej funkcie 16. júna 1940 začal konať potrebné kroky pre implementáciu nevyhnutných fakúlt pre službu vojenských duchovných. Rovnako navštevoval vojenské jednotky a armádne školy a vojakov povzbudzoval k odvahe, vytrvalosti, poslušnosti a národnej hrdosti. Dňa 15. októbra 1940 vydal pastiersky list vojakom Slovenskej armády. Staral sa o duchovný život voja-

ho gréckokatolíckeho duchovného, pplk. duch. Violanda Andrejkoviča. V období júl – október 1941 na dva Buzalkove listy odpovedal Andrejkovič tromi listami z 26. júla, 21. augusta a 4. októbra. Môžeme s istotou tvrdiť, že tieto listy boli jediným zdrojom informácií o náboženskej situácii v západnej časti ZSSR.

Violand Andrejkovič

Narodil sa ako Violand Pavol Andor dňa 1. augusta 1894 v Sečovciach v rodine podkarpatských Rusínov - gréckokatolíkov. Ako potomok podkarpatských Rusínov s rusínskou národnosťou hovoril plynule rusínskym a maďarským jazykom. Podkarpatskí Rusíni boli totiž od konca 19. storočia silne maďarizovaní a ich ďalšia politicko-spoločenská orientácia (hlavne v prvej polovici 20. storočia) bola zjavne promaďarská. V detstve a neskôr v mladosti sa venoval kresleniu a maďarskej stenografii. Stredoškolské vzdelanie absolvoval v rokoch 1906 – 1914 na osemročnom gymnáziu s maturitou v Prešove s vyučovacím jazykom maďarským.⁴ Zmaturoval s dobrým prospechom. Po jeho absolvovaní pokračoval v štúdiu na Vyššej teologickej škole v Užhorode (1914 –1918). Pred vysviackou sa oženil s Elenou rodenou Ernői. Kňazskú vysviacku prijal dňa 22. decembra 1918. V rokoch 1919 – 1923 pôsobil ako gréckoka-

kov tak, že im posielal ružence a predovšetkým sám zaobstarával modlitebnú knižku *Verný priateľ*, ktorú zostavil stot. duch. Jozef Mitošinka. Vojenským vikárom bol až do mája 1945. Na základe obvinení bol roku 1945 bol bezpečnostnými silami zatknutý a štyri mesiace väznený v Bratislave. Stal sa obeťou politiky, hoci sa sám v nej nijako neangažoval. Po individuálnych a organizovaných petíciách bol na podnet povereníka G. Husáka umiestnený vo františkánskom kláštore v Bratislave a onedlho bol prepustený na slobodu. 12. júla 1950 ho štátna bezpečnosť zaistila a držala vo vyšetrovacej väzbe vo Valdiciach, v Prahe-Ruzyni, kde bol podrobený fyzickému a psychickému týraniu. V zinscenovanom bábkovom procese, v ktorom bol obvinený spolu s P. Gojdičom a J. Vojtaššákom, bol v zmysle obžaloby vinný z týchto „zločinov“: stal sa vydavateľom Katolíckych novín a písal do nich články proti českému a sovietskemu národu, propagoval fašistický tisoVský režim, stal sa vikárom slovenskej armády a vyzýval v pastierskych listoch do boja proti bratskému Sovietskemu zväzu, žehnal tisoVským žoldnierom a nesie spoluzodpovednosť za zverstvá spáchané na Ukrajine, udržiaval priateľské styky s Ludinom a Höfflem, navštívil ich vo väzení a slúžil za nich omšu, vystúpil proti Povstaniu, vyvíjal rozvratnú činnosť proti ľudovodemokratickému zriadeniu tým, že ako špión informoval Vatikán o situácii v Československu a pod. Dňa 12. januára 1951 ho štátny súd v Bratislave odsúdil na doživotné odňatie slobody. Roky 1951 až 1956 prežil vo väzniciach: Valdice, Leopoldov, Ruzyň, Žilina, Ilava a Praha-Pankrác. Bol vystavený stálemu ponížovaniu a trestom, veľa času trávil v samotkách. Dňa 12. júna 1956 mu bol prerušený výkon trestu, ale internovali ho spolu s J. Vojtaššákom v domove dôchodcov v Děčine, kde mal obmedzený pohyb, návštevy a slobodu prejavu. V rokoch 1958 -1961 bol na nútenom pobyte v charitnom domove v Tábove. Dňa 11. augusta 1960 Krajský súd v Bratislave prijal uznesenie, podľa ktorého sa amnestia prezidenta republiky nevzťahovala na odsúdeného M. Buzalku. Zomrel v Tábove v južnom Česku 7. decembra 1961 v dôsledku predchádzajúcich útrap vo väzniciach. Pochovali ho 11. decembra na cintoríne v Tábove v bežnom rade hrobov. Dňa 11. októbra 1964 po mnohých bezvýsledných urgenciách previezli jeho telo z Tábora do rodnej obce. Dňa 24. februára 2002 sa začal proces blahorečenia. Porov. PETRANSKÝ, I.: Kňazské a biskupské pôsobenie Michala Buzalku. In: LETZ, R. – PETRANSKÝ I. *Biskup Michal Buzalka. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie pri príležitosti 40. výročia úmrtia*. Bratislava: LÚČ 2002, s. 54-68. Porov. SLEPČAN, P. – LETZ, R. *Krížom k svetlu. Život a dielo biskupa Michala Buzalku*. Trnava: Dobrá kniha, 2011, s. 56-230. Porov. MINISTERSTVO SPRÁVODLIVOSTI. *Proces proti vlastizradným biskupom Jánovi Vojtaššákoví, Michalovi Buzalkovi a Pavlovi Gojdičovi*. Bratislava: Tatran, 1951, s. 30 – 158.

⁴ V tom čase už boli úplne všetky gymnáziá v Uhorsku s vyučovacím jazykom maďarským, určoval tak zákon – smutnoznama lex Apponyi z roku 1907.

tolický kaplán na fare v Užhorode. Svoje umelecké nadanie pedagogicky využil ako učiteľ kreslenia v užhorodskom seminári.

Dňa 1. augusta 1923 nastúpil na vojenskú službu v československej armáde v hodnosti nadporučika duchovenstva. Do konca augusta absolvoval prijímací kurz vojenských duchovných v Užhorode, kde sa oboznamoval s vedením a spravovaním agendy duchovného správcu. Od 1. septembra 1923 bol premiestnený k 45. pešiemu pluku v Chuste, kde zotrval do 31. januára 1926. Od 1. februára 1926 bol premiestnený k 19. pešiemu pluku v Mukačeve, kde vykonával funkciu duchovného správcu. Zároveň vykonával funkciu duchovného správcu 45. pešieho pluku. Tu bol dňa 28. októbra 1930 povýšený na kapitána duchovenstva a 1. apríla 1935 na štábneho kapitána duchovenstva. Dňa 15. júna 1936 bol premiestnený k veliteľstvu 6. divízie do Brna ako jej duchovný správca. Počas mobilizácie 23. septembra 1938 bol prednostom duchovnej služby veliteľstva 3. zborovej oblasti. Dňa 1. júla 1937 bol povýšený na majora duchovenstva. Dokumenty z tohto obdobia ho charakterizujú ako dobrosrdečného, úprimného, tichého človeka ale zároveň ako svedomitého, disciplinovaného a logicky uvažujúceho vojaka so zmyslom pre povinnosť a zodpovednosť. Tieto jeho vlastnosti z neho činili „veľmi dobrého dôstojníka“.⁵

V deň vzniku Slovenskej republiky 14. marca 1939 bol premiestnený na Vyššie veliteľstvo 3. divízie (neskôr premenované na veliteľstvo 17. divízie) v Prešove a bol ustanovený do funkcie prednostu duchovnej služby divízie. V tomto čase vznikali snahy o zriadenie duchovnej správy v slovenskej armáde. Minister Národnej obrany generál Čatloš sa v septembri 1939 obrátil na katolícky zbor biskupov Slovenska so žiadosťou o zriadenie takejto inštitúcie. Biskupský zbor v tejto veci poveril spišského biskupa Jána Vojšášáka, aby učinil potrebné kroky.⁶ Ten sa obrátil na Apoštolskú nunciatúru v Berlíne, keďže Slovenská republika zatiaľ ešte len rozbiehala diplomatické styky s Vatikánom.⁷ Do tej doby mal zariadiť všetko potrebné k fungovaniu duchovnej služby v armáde najstarší vojenský duchovný. Dlh sa predpokladalo, že ním mohol byť práve Andor, ako o tom podáva svedectvo autor životopisu Jána Vojšášáka Viktor Trstenský.⁸ S prihliadnutím na dnešný stav poznatkov v danej téme možno usúdiť, že služobne staršími vojenskými duchovnými boli Valentín Vilkovský a František Kovalčík, ktorí boli zároveň kandidáti na generálneho vikára vojenského úradu pri biskupskom ordinárovi. Nakoniec za vojenského vikára bol nominovaný Mons. Michal Buzalka, pomocný biskup Trnavskej apoštolskej administratúry. Nemožno však vylúčiť istú mieru angažovanosti Andora vo veci príprav vojenskej duchovnej služby v Slovenskej armáde, vychádzajúc z jeho niekoľkoročnej skúsenosti ako vojenského duchovného.⁹

⁵ Vojenský ústrední archiv Praha (ďalej len VÚA), f. Kmeňové listy (dôv.), Violand Andrejkovič, kvalifikačná listina zo dňa 29. októbra 1938.

⁶ Porov. TRSTENSKÝ, V.: *Sila viery, sila pravdy*. Bratislava : Senefeld-R, 1990, s. 299.

⁷ Diplomatické vzťahy so Svätou stolicou už existovali; 25. marca 1939 Vatikán uznal Slovenskú republiku.

⁸ Porov. TRSTENSKÝ, V.: *Sila viery, sila pravdy*. Bratislava : Senefeld-R, 1990, s. 299.

⁹ Porov. PEJS, O.: *Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 - 1945)*. Praha : VHÚ, 1994, s. 15. Autor nepriamo dedukuje, že Vojšášák ako nevojak sa nemusel orientovať vo vojenských záležitostiach a Andor na koľko sa vtedy nachádzal v Bratislave na dočasnej adrese v hoteli Carlton mohol

V čase od 15. mája 1940 pôsobil ako prednosta duchovnej správy na veliteľstve 2. divízie v Prešove. V jeho podriadenosti bola duchovná správa na pešom pluku 6, ktorú spravoval npor. duch. Štefan Záhora (nastúpil v ten istý deň). Netreba zabúdať na to, že ako ordinovaný gréckokatolík poskytoval duchovné služby aj rímskokatolíckym veriacim. Za týmto účelom mu bol spolu s ďalšími kňazmi východného obradu¹⁰ zo strany Svätej Stolice udelený indult biritualizmu, bez ktorého by bolo jeho vysluhovanie sviatostí v latinskom ríte nedovolené. Dňa 1. júla 1940 bol povýšený na podplukovníka duchovenstva. Dňa 1. októbra 1940 bol premiestnený k veliteľstvu pozemného vojska v Banskej Bystrici a ustanovený za prednostu katolíckej duchovnej správy. Tu zároveň spravoval kroniku a odborné knihy veliteľstva pozemného vojska. Spolu s pplk. duch. Deziderom Kiššom sa angažoval za vytvorenie smerníc pre duchovnú správu v pracovných zboroch, pričom požadoval, aby gréckokatolícki veriaci boli kvôli uľahčeniu pastoračnej služby sústredení do jedného práporu.¹¹

Dňa 15. decembra 1940 mu bola uznaná slovenská národnosť a ku dňu 24. januára 1941 si zmenil priezvisko na Andrejkovič.¹² Rusíni totiž boli skôr považovaní za protežantov proruskej a promaďarskej proveniencie, ich proslovenské národné cítenie nebolo dostatočne persuzívne. Rusíni boli za Uhorska národnostnou skupinou s nízkym povedomím, s nízkym stupňom alfabetizácie a veľkou mierou maďarizácie, ktorá postupovala aj vďaka zmaďarizovanému kléru. Je pravdepodobné, že zmena priezviska zo strany Andora-Andrejkoviča bola motivovaná snahou o inkorporovanie do štruktúr slovenského vojenského duchovenstva pri istej miere lojálnosti a s tým spojenou možnosťou kariérneho rastu a náležitých služobných benefitov. Zároveň možno konštatovať, že sa svojim poslovenčením postavil na stranu gréckokatolíkov – Slovákov, ktorí neakceptovali vplyv rusínsko-maďarských tlakov na Gréckokatolícku Cirkev a vyjadřili svoju afinitu k Slovenskej republike, ktorá mohla s uniátmi rátať v procese slovenského sebaurčenia a identity. Na druhej strane bol Andrejkovič vojakom dosť dlho na to, aby jeho skúsenosti mohli byť pozitívne využité na práve sa kreujúcom 6. oddelení duchovnej služby na Ministerstve národnej obrany (ďalej MNO).

Od 27. júna 1941 do 22. septembra 1941 pôsobil ako prednosta katolíckej duchovnej správy v Rýchlej brigáde. Nakoľko bol prvým vojenským kňazom v poli na východnom fronte, odtiaľ posielal vojenskému vikárovi Mons. Buzalkovi správy o stave katolíckej Cirkvi oboch obradov, o živote katolíckych východných a západných biskupov na Ukrajine, ako aj o stave zasväteného života, o mravno-náboženskom stave krajiny a o prenasledovaní kresťanov.

v neprehľadnom období získať poverenie ako pridelenec na MNO. Ide však len o dohady. Ak by sme túto premisu prijali za správnu, je otázne, prečo býval Andor práve v hoteli Carlton, kde bývali diplomati a cudzie vojenské misie.

¹⁰ Ďalšími kňazmi – gréckokatolíckymi v Slovenskej armáde bol stot. duch. Pavel Kaňuščák, Štefan Šimko a Dr. Július Hriciák.

¹¹ Vojenský historický archív Bratislava (ďalej len VHA), f. PZ, 1941 (dôv.), šk.č. 63, č.j. 250 006. Smernice duchovnej správy pre pracovný zbor z 25.1.1941.

¹² Vojenský ústrední archív Praha (ďalej len VÚA), f. Kmeňové listy (dôv.), Violand Andrejkovič, Osvedčenie o národnosti, 28.6.1941.

Po návrate z poľa vykonával pôvodnú funkciu na veliteľstve pozemného vojska. Od 1. apríla 1942 bol pridelený k duchovnej správe na MNO najprv ako referent a od 20. apríla 1943 ako zástupca prednostu. Po smrti prednostu duchovnej správy na MNO plk. duch. Albína Krásnu 18. júna 1943 a prakticky už od svojho nástupu v apríli 1942 kvôli chorobe prednostu, spravoval kompletnú agendu duchovnej správy na ministerstve. Táto funkcia si vyžadovala človeka s veľkými úradníckymi schopnosťami a hoci Andrejkovič pôsobil v minulosti skôr v poli pri vojsku, tejto úlohy sa zhostil veľmi dobre. Ako vojenský duchovný zodpovedný za riadny chod katolíckej duchovnej služby v celej armáde Slovenskej republiky sa angažoval v personálnych veciach ako boli aktivovania či povýšenia vojenských duchovných opierajúc sa o veľmi svedomitú plnenie úloh kandidátov na fronte.¹³ V prípade nevyhovenia žiadosti o povýšenie vyžadoval dôvody, prečo sa tak neudialo. Citlivo a empaticky sa zasaďoval za výmenu duchovných v poli, ktorí boli na fronte viac ako šesť mesiacov alebo sa u nich objavili zdravotné problémy.¹⁴ V jednom prípade sa angažoval za súrne prepustenie do civilu rehoľného kňaza, ktorého potrebovala rehoľa obsadiť ako učiteľa na cirkevnom gymnáziu.¹⁵ Zároveň vykonal potrebné kroky na zriadenie a obsadenie duchovných správ (napr. železničný prápor 12).¹⁶ Za kňazov, ktorí si splnili aktívnu vojenskú službu, hľadal adekvátnu náhradu a žiadal biskupské úrady o vyslanie mladších kňazov.¹⁷ Staral sa o to, aby v slovenskej armáde bol dostatočný počet kňazov schopných vykonávať duchovnú službu tak v poli ako aj v zápolí. Z ním podpísaného prípisu zo dňa 8. mája 1942 vieme, že každý kňaz bol povinný vyplniť a zaslať dotazník osobných dát na Vojenskú správu duchovenstva do Bratislavy.¹⁸ Takto sa zisťovali vojnové stavy záložníkov v dobe brannej pohotovosti nielen u civilistov, ale aj u kňazov. Vypracoval potrebné podklady a dokumenty k premiestneniu výkonu služby vojenských duchovných a logisticky zabezpečoval ich presun k novým jednotkám. Zabezpečoval návrhy potrebné pre udelenie frontovej dovolenky pre duchovných, ktorí sa vrátili z frontu.

Andrejkovičov „akčný rádius“ a pracovná zanietenosť neostali nepovšimnuté u najvyšších vojenských predstaviteľov. Minister národnej obrany generál Ferdinand Čatloš vo svojej žiadosti adresovanej predsedníctvu vlády Slovenskej republiky zo

¹³ VHA, f. MNO, 1942 (dôv.), šk. č. 202, č.j. 16 5/44. Návrh na povýšenie por. v z. Eduarda Bugára z 12. 5. 1942.

¹⁴ Žiadal o výmenu npor. duch. Pavla Kaňuščáka zo Zaisťovacej divízie, npor. duch. v zál. Imricha Reichela z SPO, por. duch. v zál. Jozefa Kullu, či por. v zál. Dr. Júliusa Hricišáka. Kaňuščák a Hricišák boli ženatí gréckokatolícki kňazi, Hricišák bol navyše chorý. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č.j. 13 1/2 1. Výmena duchovných v poli z 1.3.1943.

¹⁵ Ide o františkána P. Jozefa Kullu OFM, ktorého provinciálny predstavený nevyhnutne potreboval ako učiteľa latinčiny a gréčtiny na rehoľnom gymnáziu v Malackách. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č.j. 13 1/2 33. Žiadosť o prepustenie Jozefa Kullu z 5.6.1943.

¹⁶ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č.j. 13 1/2 1, Výmena duchovných v poli z 1.3.1943.

¹⁷ Andrejkovič žiada o prepustenie por. v zál. Michala Vaľu z VPŠ v Pezinku a žiada o zaradenie dp. Ladislava Mišáka z Malej Hradnej, okr. Bánovce nad Bebravou. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, zn. č.j. 13 1/2 6. Zaradenie vojenských duchovných – zmena z 23.3.1943.

¹⁸ Archív farského úradu v Gaboltove, Úradná korešpondencia Štefana Juska 1940 – 1945, nespracované, Dôstojníci duchovnej správy – dotazník osobných dát, 8. mája 1942. Podpísaný je zástupca prednostu duchovnej správy pplk. duch. Violand Andrejkovič.

dňa 23. júna 1943 navrhoval ku dňu 1. januára 1944 povýšenie Violanda Andrejkoviča na plukovníka duchovenstva. Avšak v služobnej kategórii duchovných nebolo systematizované služobné miesto v hodnosti plukovník, bolo vytvorených len päť podplukovníckych miest. Preto minister národnej obrany navrhol zmenu systematizovaných počtov u duchovných na jedného plukovníka a štyroch podplukovníkov.¹⁹ Samotné povýšenie hodnosti však nakoniec realizované nebolo, predsedníctvo vlády tejto žiadosti, tak ako aj ostatným návrhom o povýšenia duchovných nevyhovelo pravdepodobne z dôvodu neuskutočnených zmien v systematizačných počtoch duchovných.

S rovnakým nadšením, ako sa staral o duchovnú starostlivosť o vojakov na frontoch a v zápolí, angažoval sa aj o vojakov zaradených do pracovných zboroch. Na rozkaz ministra národnej obrany nariadil spoločné nedelne zájazdy, počas ktorých sa katolícki vojaci zúčastnili na sv. omši a na kázni a následne celý prápor sa zúčastnil na osvetovo – mravnej alebo národnej prednáške. Zároveň duchovným slúžiacim v pracovných zboroch zaslal poľnú kaplnku, ktorá obsahovala všetky liturgické paramenty potrebné na slúženie svätej omše.²⁰ Ak sa v niektorej z posádok nenachádzal alebo nebol pridelený vojenský katolícky duchovný, o výpomoc pri vysluhovaní sviatostí najmä na veľké kresťanské sviatky požiadal miestnych kňazov z civilných farností.

Od 21. decembra 1943 do 28. augusta 1944 pôsobil ako prednosta katolíckej duchovnej správy na veliteľstve pozemného vojska v Banskej Bystrici. Tu začal stretávať s prednostom evanjelickej duchovnej správy mjr. duch. Danielom Kováčom, s ktorým našli spoločnú reč v pracovných veciach či v otázkach interkonfesionálneho dialógu a boli si ľudsky blízki.

Do príprav odboja proti Nemcom a bojov za obnovu československej republiky bol zasvätený od roku 1943. Andrejkovič ako prednosta duchovnej správy z vlastnej iniciatívy povolal dôstojníkov z radov duchovenstva v zálohe do činnnej služby v povstaleckej armáde. Vydával smernice pre pastoraáciu kňazov a svoju pozornosť venoval vojenským matrikám so zreteľom na padlých.²¹ Od začiatku Povstania bol správcou duchovnej správy katolíkov pri 1. československej armáde. Dňa 7. septembra 1944 spolu s ďalšími príslušníkmi povstaleckej armády vykonal v Banskej Bystrici služobnú prísahu československej brannej moci. Dňa 2. októbra 1944 bol z neznámych príčin zaistený v internačnom tábore v Ľubietovej.²² Po opätovnom vstupe do povstaleckej armády sa dostal na Donovaly a do Podkoníc, odkiaľ sa dostal do Banskej Bystrice a Bratislavy a odtiaľ bol odoslaný do Banskej Bystrice bez zaradenia do funkcie duchovného správcu. Tu zachránil celý archív duchovnej správy, ktorý obsahoval matriky z Povstania a z frontu a zároveň zhromažďoval archívy duchovných správ iných kresťanských konfesií.

¹⁹ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 313, č.j. 16 3/30. Andrejkovič Violand, pplk.duch. – návrh na povýšenie z 4.12.1943.

²⁰ VHA, f. PZ, 1943 (dôv.), šk. č. 113, č.j. 465 986. Kultúrno-náboženská činnosť v Mokradi – vykonanie z 3.8.1943.

²¹ VÚA, f. Kmeňové listy (dôv.), Violand Andrejkovič, Prijímacia komisia MNO pre dôstojníkov z povolania z 17.12.1946.

²² Pejs predpokladá, že jeho vyradenie a internácia mohli byť spôsobené čistkami slovenských komunistov, ktorí chceli z dôstojníckeho zboru odstať politicky kompromitovaných, nespoľahlivých a zbabelých osôb. porov. PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939-1945), s. 74.

Po oslobodení sa 4. apríla 1945 prihlásil do československej armády pri prijímacej komisii v Košiciach. 11. júla 1945 bol prijatý do československej armády s návrhom na preloženie do výslužby. Dňa 1. januára 1947 bol až na odvolanie povolaný do činnnej služby a ustanovený za duchovného správcu rímskokatolíckeho a gréckokatolíckeho vyznania na veliteľstve 2. divízie v Banskej Bystrici. Cítil však, že vznikajúca povojnová politická situácia v mnohých ohľadoch nekritická a nedemokratická sa neuberá správnym smerom. Komunistický marazmus potlačujúci akýkoľvek náznak slobody prejavu a náboženskej slobody ho utvrdil v tom, že nebude súčasťou tejto bizarnej ateistickej mašinérie. Jeho predstavy, ktoré ho motivovali pre vstup do odboja sa rýchlo rozplynuli. Nechcel byť sluhom dvoch pánov zvlášť po tom, keď sa začalo nahlas hovoriť o potlačovaní práv na slobodu jeho duchovného domova – gréckokatolíckej Cirkvi a o jej postupnej a násilnej pravoslavizácii. Rovnako po vojne sa kriticky vyjadroval k problémom v spoločnosti aj v armáde. Nakoľko nepatril medzi „pokrokových“ tvorcov novej budúcnosti, bol 1. mája 1948 bol daný na dovolenku s čakaním. K 1. novembru 1948 bol preložený do výslužby. Príčinou jeho prepustenia bol nielen jeho vek, v tomto období už totiž nebol najmladší - mal 54 rokov, ale predovšetkým jeho „veľmi malé úsilie k budovateľskej činnosti“ či jeho „nečinnosť v mravne politickom úsilí.“ Jeho nevyhovujúca klasifikácia bola teda zapríčinená tým, že „*nenášiel kladný pomer k ľudovo-demokratickému zriadeniu republiky*“.²³ Do zákulisia dejín odišiel kňaz, ktorý si svedomito konal svoje kňazské i občianske povinnosti aj v nehostinných časoch. V armáde, či už československej alebo slovenskej, slúžil 25 rokov.

V rokoch 1950 - 1955 pôsobil mimo pastorácie. V roku 1955 bol nakrátko zamestnaný ako úradník v Mototechne Banská Bystrica. V rokoch 1956 – 1963 bol správcom farnosti Tŕnie. Potom až do svojej smrti bol na odpočinku v Banskej Bystrici.²⁴ Zomrel 11. júna 1974 v Banskej Bystrici.

Buzalka, Andrejkovič a slovenská armáda ako dôležitý informačný kanál Vatikánu

Dňa 22. júna 1941 nemecká armáda a jej spojenci napadli Sovietsky zväz. Slovenská armáda prekročila slovenské hranice 24. júna a sformovala sa do tzv. Rýchlej skupiny. V tejto vojenskej jednotke bola zriadená vojenská duchovná správa, pozostávajúca z prednostu duchovnej správy veliteľstva Rýchlej skupiny a z jednotlivých plukových duchovných správ. Slovenská armáda bojujúca po boku Wehrmachtu bola na nacionalisticky a separatisticky zmýšľajúcej Ukrajine vítaná veľkolepo ako ohromná protibolševická vojenská sila. Celé obce na čele s miestnymi duchovnými ich vítali ako osloboditeľov. Vojenský duchovní pôsobiaci na Ukrajine požívali nielen u vojakov ale najmä u civilného obyvateľstva veľkú úctu. Poskytovali pastoračnú pomoc aj miestnemu obyvateľstvu a to aj napriek Hitlerovmu zákazu z októbra 1941.

²³ VÚA, f. Kmeňové listy (dôv.), Violand Andrejkovič, Klasifikačná listina za rok 1948, Sušice z 31. marca 1949.

²⁴ Porov. ŠUMICHRASŤ, P.: Andrejkovič (Andor), Violand Pavol. In: CSÉFALVAY, F. a kol.: *Vojenská osobnosti dejín Slovenska*. Bratislava : VHÚ, 2013, s. 12.

Svätá stolica si uvedomovala prítomnosť pôsobenia katolíckych duchovných na východnom fronte a preto prostredníctvom generálneho predstaveného Spoločnosti Ježišovej Ledóchowského²⁵ (ktorý sformuloval konkrétne otázky) kontaktovala vikára brannej moci mons. Michala Buzalku. Ten bol od 4. júna 1940 menovaný Svätou stolicou za vikára brannej moci. Žiadala ho o pomoc pri získavaní správ z okupovaných oblastí ZSSR o stave cirkevného života, o biskupoch a kňazoch, ako aj o stave a pôsobení Ruskej misie. Vikár brannej moci v tejto veci oslovil listom z 18. júla 1941 gréckokatolíckeho kňaza pplk. Violanda Pavla Andrejkoviča, ktorý práve pôsobil v Rýchlej skupine na západnej Ukrajine v blízkosti mesta Lvov. Buzalka ho konkrétne žiadala o tieto informácie:

1. Či žijú, kde žijú a ako žijú arcipastieri z Lvova latinského a východného obradu?
2. Či potrebujú nejakú materiálnu a morálnu pomoc?
3. Navštíviť ich a odovzdať im pozdravy.
4. Získať správy o ďalších ordinároch.
5. Informovať sa o osudoch provinciálnych predstavených, najmä o provinciálovi jezuitov Poplatkovi.²⁶
6. Zároveň Buzalka zaviazal Andrejkoviča o poslaní len zaručených a overených správ a aby múdro a obozretne skúmal nálady Ukrajincov voči Rímu a Únii. Buzalka chcel tiež vedieť, proti komu sa zameriava hnev ľudu a „ako sa majú veci v mravno – náboženskom ohľade”.²⁷

Andrejkovič, ktorý pôsobil ako prednosta katolíckej duchovnej správy v Rýchlej skupine, resp. Rýchlej brigáde v období od 27. júna 1941 do 22. septembra 1941, odpovedal Buzalkovi listom zo dňa 26. júla 1941. Buzalka poslal tento list prostredníctvom Burzia Ledóchowskému a kardinálovi Tisserandovi.²⁸ Podplukovník Andrejkovič v liste odpovedal na otázky, ktoré mu položil vojenský vikár:

²⁵ Włodzimierz Ledóchowski SJ (1866-1942) sa narodil v Loosdorfe v Rakúsko-Uhorsku (dnes Rakúsko) v habsburskej aristokratickej rodine, v ktorej predkovia boli haličskí Poliáci. V roku 1889 vstúpil do Spoločnosti Ježišovej a v roku 1894 bol vysvätený za kňaza. V rokoch 1902-1906 bol zvolený za provinciálneho predstaveného jezuitov v haličskej provincii. V roku 1906 bol zvolený za nemeckého asistenta novozvoleného generálneho predstaveného Franza Xavera Wernza. V roku 1915 bol sám zvolený za generálneho predstaveného Spoločnosti Ježišovej. Túto funkciu vykonával do svojej smrti. Jeho poľsko-habsburské korene ho predurčili za generála, ktorého prioritou bol ruský apoštolát a snaha o zjednotenie kresťanov. Počas prvej svetovej vojny bol prinútený premiestniť generálnu kúriu do Švajčiarska (záмок v Zizers pri Chure). Tam ho navštevoval metropolitá Andrej Šeptický a tam spolu plánovali vznik a formáciu východnej vetvy jezuitov (*Ramus orientalis*) a *Missio orientalis*. Ledóchowski prispel k založeniu Pápežského východného inštitútu a Pápežského ruského kolégia. Dňa 24. novembra 1930 vydal dokument *Manipulus Russipetarum*, v ktorom dovoľil prvým jezuitom z dôvodu ruskej misie prestup na byzantsko-slovanský obrad, ako aj výchovu školstikov pre Ruskú misiu. Porov. ČEMUS, R.: Otec Jiří Novotný – rusipeta. In: *Jezuité*. XII., č. 1, rok 2003, s. 12 – 17.

²⁶ Štátny archív Bratislava (ďalej len ŠA Bratislava), f. Štátna prokuratúra, SPt III/I. 95/50, k. 102. List M. Buzalku V. Andrejkovičovi. Bratislava 18. 7. 1941.

²⁷ ŠA Bratislava, f. Štátna prokuratúra, SPt III/I. 95/50, k. 102. List M. Buzalku V. Andrejkovičovi. Bratislava 18. 7. 1941.

²⁸ Eugène Gabriel Tisserant (1884-1972) francúzsky kuriálny kardinál študoval bibliku, biblické a orientálne jazyky v Jeruzaleme a v Paríži na Sorbone. Bol odborníkom na semitské orientálne

1. V Lvove žije arcibiskup latinského obradu Twardovski, ktorého bolševici vyhnali z jeho rezidencie a tiež jeho sufragán biskup Bažiak. Gréckokatolícky arcibiskup metropolita Andrej Šeptický²⁹ bol imobilný ale veľmi čulý a bystrý. Vo Lvove žijú ďalší východní biskupi – bývalý kanadský biskup Budka, apoštolský administrátor a redemptorista biskup Čarnecký, a titulárny biskup Josip Slipyj.³⁰ Okrem nich vo Lvove žije arménsky generálny vikár „*infulatus*“ Kajetanovicz. Všetci spomínaní biskupi žijú vo veľmi skromných podmienkach z milodarov veriacich ľudí.
2. Ohľadne pomoci, ktorú iste biskupi potrebovali, sa priamo nevyjadrili. Metropolita Šeptický hľadal možnosti pôžičky na rekonštrukciu zruinovaných cirkevných inštitúcií svojej arcidiecézy.

jazyky: hebrejský, sýrsky, arabský, etiópsky (Ge'ez) a chaldejský jazyk. Po kňazskej vysviacke pracoval ako asistent prefekta vo vatikánskej knižnici. Dňa 13 júla 1936 prvýkrát navštívil Russicum ako novovymenovaný sekretár Kongregácie pre východnú cirkev. V roku 1937 bol pápežom Piom XI. ordinovaný na biskupa a menovaný za kardinála-diakona. Výrazne prispel k revízii a publikovaniu cirkevno-slovanských liturgických kníh. Bol považovaný za neúprosného nepriateľa liturgickej hybridizácie. Predstavení, ako aj študenti Russica mu z úcty prideliť tri vlastnosti: svätosť, veda a zachovávanie čistoty synodálneho (ruského) rítu (*sanctitas, scientia et conservatio puritatis ritus synodalis*). Porov. SIMON, C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Cristian Unity in Eastern Europe, vol. 2. The First Years, 1929–1939*. Roma: Opere religiose russe Abilgraf, 2002, s. 203.

²⁹ Andrej Šeptický OSBM (1865-1944) bol v rokoch 1899-1900 biskup stanislavovský a v rokoch 1900-1944 arcibiskup a metropolita ľvovský a haličský. Bol veľkým obhajcom zjednotenia Ukrajinskej pravoslávnej cirkvi s Ukrajinskou gréckokatolíckou cirkvou snažiac sa preklenúť ich dogmatické rozdiely. Od pápeža Pia X. dostal mimoriadne fakulty pre katolíkov byzantského obradu na území Haliče, Ukrajiny, ale aj Ruska. Mohol menovať a konsekrovať biskupov bez predchádzajúcej konzultácie so Svätou stolicou. Dokonca mohol dišpenzovať veriacich nekatolíkov k eucharistickému prijímaniu. Otázka jeho jurisdikcií však vyvolávala na Štátnom sekretariáte veľa nepochopení, najmä v súvislosti kompetencií na veriacich latinského obradu. Po sovietskej agresii v septembri 1939 vymenoval Mikuláša Čarneckého, Klimenta Šeptického a Josifa Slipého za misijných exarchov v ZSSR. Bol veľkým odporcom ideológie komunizmu ako a národného socializmu. Trpel tým, že po anexii Ukrajiny komunistický systém a zlovestná NKVD systematicky likvidovali gréckokatolíkov. Počas holokaustu v čase 2. svetovej vojny pomáhal židovským občanom. Izraelský týždenník v roku 2005 Ha'aretz ho nazval ukrajinským Schindlerom a získal ocenenie Spravodlivý medzi národmi. Porov. JUDIN, A., PROTOPOPOV, G. *Cattolici in Russia e Ucraina*. Milano: La Casa di Matriona, 1992, s. 78-79. Porov. JUDIN, A. *Leonid Fëdorov*. Milano: La Casa di Matriona, 1999. s. 28-30.

³⁰ Josip Slipyj sa narodil 17. februára 1892. Po absolvovaní strednej školy maturita na gymnáziu v Tarnopole a štúdiu filozofie a filológie na univerzite vo Lvove bol poslaný študovať teológiu do Innsbrucku. Kňazské svätenie prijal 30. septembra 1917. Po štúdiách v Ríme sa do Lvova vrátil v roku 1922. Bol pôsobil ako profesor teológie a zároveň sa stal rektorom seminára. Dňa 25. novembra 1939 bol vymenovaný za biskupa-koadjútora vo Lvove. Biskupskú vysviacku mu udelil 22. decembra 1939 arcibiskup-metropolita Andrej Šeptický. Po smrti Šeptického v roku 1944 sa Slipyj stal arcibiskupom Lvova a metropolitom Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi. Na konci druhej svetovej vojny, 11. apríla 1945 bol zatknutý NKVD a internovaný na osemnásť rokov gulagu. Na základe intervencie pápeža Jána XXIII. bol vo februári 1963 prepustený a následne bol nútený vystáť sa do Ríma, kde žil až do svojej smrti. Zúčastnil sa na troch sesiách 2. vatikánskeho koncilu. V roku 1965 bol menovaný za kardinála. Pápež Pavol VI. mu v roku 1963 udelil titul vrchného arcibiskupa a vymenoval ho za člena Kongregácie pre východné cirkvi. V roku 1980 sa podieľal na prácach synody biskupov Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi. Po smrti bol najprv pochovaný v rímskej bazilike svätej Sofie. V roku 1992 boli jeho pozostatky prevezené do Lvova a pochované v miestnej katedrále svätého Juraja.

3. Andrejkovič odovzdal pozdravy od Buzalku s tým, že sa s dojatím stretli a opätovne nechali pozdravovať vikára brannej moci.
4. Ostatní biskupi – ordinári oboch obradov v Przemysli a v gréckokatolícky biskup Stanislavi žijú a nebolo im ublížené.
5. Provinciálni predstavení P. Poplatek SJ, predstavený v Misijnom dome P. Dumin Korkowski a P. Bronislaw Szepelak OFM žijú a sú zdraví.
6. Voči Rímu a Únii sa veriaci chovajú s veľkou úctou. Metropolita potvrdil, že „*náš národ a veriaci chovajú sa s najväčšou úctou k Rímu ako verní a uvedomelí katolíci.*“ U Poliakov je úcta a oddanosť k Rímu samozrejmosťou. Odpor biskupov a hnev ľudu je namierený skôr proti bolševikom a ich prívržencom. Tieto skupiny boli pôvodcami viacerých vražd, deportácií a mučenia mnohých nevinných ľudí, najmä Židov.³¹ V mravno-náboženskom ohľade boli kostoly počas režimu bolševikov navštevované viac ako kedykoľvek predtým, najmä v nedeľu. Bolševici posielali na každú bohoslužbu svojho komisára vo funkcii „detektíva“. Veľká účasť k sviatostiam je zrejmä aj z uvedených číselných údajov: za obdobie od októbra 1939 do 7. júla 1941 bolo vykonaných 124 249 spovedí a 174 800 prijímaní s poznámkou, že prijímaní by bolo bývalo viac, ale režim všemožne bránil robotníkom návštevu bohoslužieb vo všedné dni.³²

Podplukovník Andrejkovič vo svojej správe neuvádza smrť pátrov Moskwa³³ a Kellnera³⁴, zrejme informácie o ich vraždách sa ešte k provinciálovi jezuitov nedosta-

³¹ Archivium Romanum Societatis Iesu (ďalej len ARSI), f. Slovak 1002-V. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi. V poli 26. 7. 1941.

³² ARSI, f. Slovak 1002-V. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi. V poli 26. 7. 1941.

³³ Jerzy Moskwa (1910-1941) sa narodil vo švajčiarskom Zürichu. V roku 1935 ukončil štúdium filozofie na Krakovskej univerzite a v roku 1939 ukončil teológiu na Gregoriánskej univerzity v Ríme. Bol vysvätený na kňaza východného obradu. Slúžil v Albertyne, blízko Sloníma (v tej dobe patrilo Poľsku), kde mali jezuiti noviciát; potom sa stal profesorom a rektorom seminára v Dubne. V decembri 1939 - počas sovietskej okupácie - nelegálne odišiel do Lvova a s pomocou falošného pasu dostal prácu v ropnom sklade. Dňa 15. augusta 1940 bol zatknutý maďarskými pohraničnými strážami pri pokuse o nelegálne prečenie hraníc. Poslaný do Budapeštianskej väznice, kde prostredníctvom väzenského kaplána informoval jezuitov o jeho zatknutí a s ich pomocou bol prepustený o dva mesiace neskôr. Odišiel do Ríma, kde napísal podrobnú správu o situácii katolíckeho duchovenstva a laikov v ZSSR, po ktorom mu bolo navrhnuté, aby sa vrátil do ZSSR a pokračoval v pastoračnej službe. 29. januára 1941 bol opätovne zatknutý sovietskymi pohraničnými strážami v snahe o nelegálne prečenie hraníc z Maďarska a poslaný do väznice vo Lvove a neskôr do Kyjeva. V priebehu niekoľkých mesiacov sa tvrdohlavo vyjadril, že bol prijatý maďarskou spravodajskou službou na špiónáž; okrem toho neposkytol svoje skutočné meno - všetko v nádeji, že bude odsúdený ako špión, skôr ako sa vyšetrovatelia dozvedia, že je kňazom. 7. júla 1941 bol odsúdený na smrť zastrelením ako nepriateľ sovietskeho národa počas vojenských akcií na Ukrajine. Rozsudok bol vykonaný v Kyjeve v ten istý deň. SIMON, C. *Pro Russia. The Russicum and catholic work for Russia*, Roma: PIO, 2009, s. 481.

³⁴ Ján Kellner, celým menom Ján Andrejevič Brincko-Kellner (1912 - 1941) sa narodil v Hradisku na Spiši. Po svojom vstupe do Russica (1931) študoval filozofiu a teológiu na Gregoriánskej univerzite a svoje štúdiá zakončil na Pápežskom východnom inštitúte v roku 1938. Na Vianoce v roku 1937 bol ordinovaný za kňaza v byzantsko-slovanskom obrade. Predstavení ho najprv chceli poslať na podkarpatskú Rus, ale neskôr sa rozhodli vyslať ho do Prahy, kde existovala ruská katolícka farnosť spravovaná nemeckým augustiniánom Alfonzom Mitnachtom. Po vypuknutí vojny bol Gestapom vyšetrovaný a prinútený odísť na Slovensko, kde sa usadil v Ružomberku pracujúc ako robotník vo

li. V správe však spomína mená iných odsúdených, nezvestných alebo zavraždených jezuitov v ZSSR: P. Walczaka SJ (prepustený z väzenia v auguste 1941), P. Konopku SJ (zastrelený 26. júna 1941 vo Lvove), P. Kozlowskeho SJ (odsúdeného v roku 1941 na osem rokov, vo februári 1942 amnestovaný) a P. Chabrowského SJ (v septembri 1940 odsúdený na päť rokov, zomrel v internácii hladom na Urale v januári 1941). Z radov rehole baziliánov boli v Drohobyczi zavraždení P. Szenkivski a ihumen P. Baranik. Uvádza sa aj jeden vykázaný františkánsky fráter, o ktorom neboli žiadne správy. Okrem týchto zavraždených spomína obeť z radov diecézneho kléru, ako aj z radov veriacich civilistov.³⁵

Čo však bolo pre cirkev na Ukrajine zvlášť likvidačné, bola daňová politika ZSSR. Bolševický režim účelovo mnohonásobne navyšoval daňové obnosy do astronomických súm zbavujúc sa tak katolíckej opozície zvlášť na západnej Ukrajine. Daňové poplatky sa týkali tak fyzických osôb (rehoľníkov, biskupov), ako aj nehnuteľností (kláštorné budovy, kostoly, biskupské rezidencie), hoci tie už boli do značnej miery sekularizované a poštátnené. Samotný kľúč na vyberanie poplatkov pritom neexistoval, tie boli vyberané v obrovských sumách. Ročné dane v kláštoroch a na biskupských rezidenciách boli rádovo niekoľko sto tisíc rubľov.³⁶ Biskupi žili len z almužien veriacich. Poplatky za energie boli premrštené viac než dvadsaťnásobne.³⁷ Z toho všetkého vidieť eklatantný zámer bolševikov eskalovať strach u veriacich a zničiť všetko katolícke na Ukrajine. Cirkev sa však vďaka svojej sile a Božiemu požehnanu udržala pri živote. Vidíme, že Andrejkovičove správy vynikajú presnosťou, spravodajskou precíznosťou a, čo je mimoriadne cenné, veľkou objektivitou s vylúčením akýchkoľvek subjektívnych dodatkov.

Ďalší list mons. Michala Buzalku adresovaný Andrejkovičovi bol datovaný ku dňu 4. augusta 1941. Vikár brannej moci v úvode prejavuje veľkú vďaku za veľmi obozretné a promptné získavanie mimoriadne dôležitých správ, ktoré v pôvodnom

fabrike spracúvajúcej papier. Po prekročení sovietskych hraníc z Maďarska do Ukrajiny 9. decembra 1940 ho hneď na druhý deň sedliak, u ktorého prenocoval, udal na políciu. Tá ho po prvom vyšetrovaní dňa 17. decembra 1940 obvinila z protisovietskej činnosti na Západe, zvlášť za publikovanie články znevažujúcich život v ZSSR a marxistickú ideológiu. Na základe rozsudku a rozhodnutia ministra vnútra Sovietskej Ukrajiny bol Kellner odsúdený na smrť zastrelením a trest bol vykonaný dňa 7. júla 1941 v kyjevskom väzení. Dňa 13. mája 1992 bol Kellner oficiálne posmrtno rehabilitovaný. Porov. SIMON, C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Cristian Unity in Eastern Europe, vol. 2, The First Years, 1929–1939*. Roma: Opere religiose russe Abilgraf, 2002, s. 97.

³⁵ Podľa výpovedí Šeptického vyviezli bolševici počas dvoch rokov na Sibír viac ako 200 000 ľudí, zabili 10 000 ľudí a uväznili 50 gréckokatolíckych kňazov. Z Ivovskej diecézy bolo zabitých 10 a z priemyslej 5 kňazov. ARSI, f. Slovak 1002-V. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi. V poli 26. 7. 1941.

³⁶ Františkáni boli v roku 1940 nútení zaplatiť ročne za každého pátra 2 000 rubľov, v roku 1941 už ale 6 000 rubľov. Za každú celu sa platil gruntový poplatok okolo 86 rubľov v závislosti od veľkosti izby. Jezuiti za celé dva roky zaplatili na daniach vyše 70 500 rubľov. Arcibiskup Šeptický platil za katedrálu ročnú daň v celkovej výške 10 000 rubľov, farský kostol vo Lvove takmer 500 000 rubľov. Všetko katolícke bolo cieľene likvidované. ARSI, f. Slovak 1002-V. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi. V poli 26. 7. 1941.

³⁷ Napríklad elektrický prúd stal v meste pre občana 25 kopejok za kWh, rehole platili za ten istý výkon 5,50 rubľov. Za jeden rok platili k tomu 7 000 rubľov doplatok. ARSI, f. Slovak 1002-V. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi. V poli 26. 7. 1941.

jazyku aj s prekladom poslal do Ríma. Následne prosil P. Poplatka SJ a P. Lohna SJ (ak ešte žije) o podanie správ pre Svätú stolicu, ktoré by Andrejkovič mohol zaslať cez Buzalku do Ríma.³⁸

Kľúčovou úlohou vyplývajúcou z Buzalkovho listu bolo získanie informácií o kňazoch východného obradu z Russica, ktorí sa podujali na Ruskú misiu: „*Velmi by ma potešilo, keby ste sa mohli niečo dozvedieť o týchto pátroch východného obradu, ktorí svojho času prestúpili sovietske hranice preoblečení a to sú: P. Kellner, P. Novikov, P. Moskwa S.J. a P. Ciszek, všetci z Russica v Ríme? Či sú stopy po nich?*“³⁹ O ich odchode do ZSSR sa Rím dozvedel od jezuitských predstavených, hlavne od Ledóchowského, ktorý podrobne mapoval Ruskú misiu a o ich pôsobení sa dozvedel od poľských predstavených z Albertynu,⁴⁰ ktorý bol medzitým obsadený Sovietmi. Okrem misionárov Ruskej misie sa Buzalka pýtal na studitu P. Klimenta Šeptického⁴¹, brata Lvovského metropolitu Andreja Šeptického, ako aj to, či žije archimandrita mons. Fabián Abrantowicz, člen Kongregácie otcov mariánov a apoštolský exarcha v Harbine.⁴² V závere listu mons. Buzalka povzbudzuje pplk. duch. Andrejkoviča

³⁸ ŠA Bratislava, f. Štátna prokuratúra, SPT III/I. 95/50, k. 102. List M. Buzalku V. Andrejkovičovi. Bratislava 4. 8. 1941.

³⁹ ŠA Bratislava, f. Štátna prokuratúra, SPT III/I. 95/50, k. 102. List M. Buzalku V. Andrejkovičovi. Bratislava 4. 8. 1941.

⁴⁰ Albertyn je dedinka pri meste Slonim (dnes Bielorusko), ktorá sa v roku 1924 stala jezuitským centrom *Missio orientalis*. V roku 1925 bola zriadená farnosť východného obradu a v roku 1926 sa v Albertyne otvoril noviciát pre jezuitov východného obradu. Neskôr v roku 1935 tu bola vybudovaná malá kaplnka byzantského rítu, ako aj väčší kostol latinského obradu. Dnes sú to pravoslávne chrámy.

⁴¹ V liste sa nesprávne uvádza meno Tomáš. Blahoslavený Kliment Šeptický MSU sa narodil v roku 1869 na panstve Prylbychi pri Rave Ruskej. Bol mladším bratom Andreja Sheptyckého. Stal sa archimandritom Rádu studitských mníchov Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi. V roku 1909 vstúpil do rádu svätého Benedikta v nemeckom Beurone. V roku 1910 sa zapísal na univerzite v Innsbrucku (Rakúsko), kde študoval filozofiu a teológiu. V roku 1915 bol vysvätený za kňaza východného obradu v chorvátskom Križevaci. Pri svojich večných sľuboch prijal meno Klymentij. Bol mníchom a opátom Sknylivského kláštora pri Lvove. Počas občianskej vojny v roku 1919 bol kláštor vypálený. P. Klimentovi spolu s kláštornou komunitou sa v roku 1921 podarilo dostať do kláštornej Lavry v Unive, potom do kláštora v Zarvanytsi pri Berežanoch a potom neskôr do Lvova. V decembri 1939 počas sovietskej okupácie Lvov bol kláštor zatvorený a jeho majetok zhabaný. V lete 194, počas nemeckej okupácie pod vedením P. Klámskeho kláštor bol obnovený a obnovený aj život kláštorného spoločenstva. V októbri 1944 vytvoril spoločenstvo a 5. novembra spolu so skupinou baziľiánskych otcov sa zúčastnil pohrebu svojho brata metropolitu Andreja. V polovici novembra 1944 ho metropolita Jozef Slipyj vymenoval za archimandritu otcov studitov. V roku 1947 po obnovení sovietskeho režimu vo Lvove bol P. Kliment zatknutý a obvinený z toho, že v kláštorných priestoroch ukrýval partizánov, ktorí bojovali proti sovietskemu režimu. Bol prevezený do Wolodimira, potom prevezený do väznice v Kyjeve a neskôr do väznice Poltava, kde bol v roku 1950 odsúdený na desať (?) rokov v nápravnom pracovnom tábore. Zomrel niekedy v rokoch 1950 až 1952 (presný dátum a miesto smrti nepoznáme). Podľa neskorších informácií, ktoré sú teraz verejne k dispozícii, zomrel 1. mája 1951 v centrálnom väzení v Wolodimiri. Beatifikovaný dňa 27. júna 2001 pápežom Jánom Pavlom II. Štát Izrael mu udelil titulu Spravodlivý medzi národmi za záchranu Židov. Porov. *Blessed Hieromartyr Klymentiy Sheptytsky, MSU* [online] [cit. 26.07.2018]. Dostupné na internete: <https://biographies.library.nd.edu/catalog/biography-1764>

⁴² Archimandrita Fabián Abrantowicz MIC sa narodil 14. septembra 1884 v Novogrudoku v provincii Minsk. Vyštudoval teológiu v Petrohrade v roku 1906 a v roku 1908 bol vysvätený. Od roku 1912 slúžil ako farár vo farnosti sv. Kataríny v Petrohrade. V roku 1914 sa stal profesorom na Teologickej aka-

k apoštolskej horlivosti a k spolupráci za Božiu vec. Modlí sa a pozdravuje všetkých frontových oltárnych bratov, dôstojníkov a vojakov a odporúča ich pod ochranu Božského Srdca Ježišovho.⁴³

Andrejkovič odpovedal listom z východného frontu dňa 21. augusta 1941. Konštatoval, že P. Poplatek má veľa starostí a „vyčerpané nervy“. Pripojil dva listy provinciála Poplatku, v jednom bola žiadaná stručná správa a druhý list mal byť vatikánskou diplomatickou cestou určený priamo generálnemu predstavenému Spoločnosti Ježišovej Ledóchowskému.⁴⁴ Žiaľ, čo presne obsahovali spomínané listy sa nám zatiaľ zistiť nepodarilo. Je však pravdepodobné, že v Poplatkovom list išlo o informácie o tom, že jezuitskí misionári boli odsúdení na mnohoročné tresty a sa nachádzajú v pracovných táboroch na východe ZSSR.

Druhého spomenutého, P. Lohna SJ Violand Andrejkovič nenavštívil, pretože on ako prednosta katolíckej duchovnej správy - tak ako ani veliteľstvo Zaisťovacej divízie na ktorom pôsobil - vo Lvove tentoraz nerezidoval, zdržal sa tu len veľmi krátko. Andrejkovič však poslal Lohnovi list (tzv. vizitku) v obálke, ktorú predstavenému jezuitov mal letecky doručiť istý pplk. let. Smutný. Sám Andrejkovič bol hneď na to poslaný do zázemia na Slovensko.⁴⁵ O osude uvedeného listu, prípadne odpovede naň nevieme nič konkrétne. V odpovedi pravdepodobne išlo o správu, v ktorej P. Lohn informoval o náboženskom stave cirkvi na Ukrajine.

démii. V roku 1918 sa stal sa rektorom teologického seminára v obnovenej minskej diecéze. Od roku 1920 slúžil vo farnosti v minskej diecéze. V roku 1926 sa pripojil ku Kongregácii Mariánov. V novembri 1928 bol menovaný za apoštolského exarchu pre katolíkov z východného obradu v Madžusku so sídlom v Harbine. Dočasne slúžil ako apoštolský administrátor pre katolíkov latinského obradu. V neskoršom období sa vo Lvove stretával s gréckokatolíckym metropolitom Andrejom Šepťickým. Od septembra 1939 bol na území okupovanom Červenou armádou. V októbri sa pokúsil vrátiť sa do Poľska, ale pri prekročení novej štátnej hranice so ZSSR bol najprv zatknutý nemeckými pohraničnými strážami, ktorí ho vrátili na územie ZSSR. Dňa 22. októbra ho zadržala Sovietska pohraničná stráž a poslali do väzenia vo Lvove na ďalšie vyšetrovanie. Bol prinútený priznať sa a podpísať obvinenia pod fyzickým tlakom bez toho, aby si to vopred prečítal. Dňa 15. augusta 1942 mu bol vydaný dekrét o ukončení vyšetrovania, v ktorom bol P. Fabián obvinený z boja proti revolučnému hnutiu a z nelegálneho prechodu cez hranice. Dňa 23. septembra 1942 bol odsúdený na desať rokov v nápravnom pracovnom tábore NKVD. Zomrel v Butyrke dňa 2. januára 1946. Porov. Archimandrite Fabian Abrantowicz MIC [online] [cit. 27.7.2018]. Dostupné na internete: <https://biographies.library.nd.edu/catalog/biography-0002>.

⁴³ ŠA Bratislava, f. Štátna prokuratúra, SPT III/I. 95/50, k. 102. List M. Buzalku V. Andrejkovičovi. Bratislava 4. 8. 1941.

⁴⁴ Porov. SLEPČAN, P.: Príspevok Slovenska prenasledovaným kresťanom v ZSSR v rokoch 1939-1945. In: ADAM, A. *Mária – Matka v každej dobe. Zborník vedeckých príspevkov*. Žiar na Hronom : Aprint, 2017, s. 302.

⁴⁵ „Tú vizitku nemohol som osobne doručiť vo Lvove, lebo som bol ďaleko od neho na 400 km a preto poslal som vizitku v uzavretej a zapečatenej obálke cez slovenské posádkové veliteľstvo vo Lvove rádu S.J., resp. P. Lohnovi. Sotva som to urobil, zrostringoval p. minister NO naše veliteľstvo a ja som bol poslaný tiež do zápolia. Zariadil som ďalší chod služby v poli a nastúpil som cestu do vlasti dňa 20. septembra. Do Lvova dorazili sme v pozdných večerných hodinách, kde na posádkovom veliteľstve uistil ma p. pplk. let. Smutný – veliteľ slovenskej posádky, že moju obálku, ktorú práve dostal, doručí neprodrene na patričné miesto. O doručení vizitky teda nemôže byť najmenšej pochybnosti.“ ŠA Bratislava, f. Štátna prokuratúra, SPT III/I. 95/50, k. 102. List V. Andrejkoviča M. Buzalkovi, Banská Bystrica 4. 10. 1941.

Úloha katolíckych vojenských kňazov v slovenských divíziách často sprevádzaná nebezpečenstvom odhalenia si zaslúži všeobecný celocirkevný rešpekt. Spolu s misionárom-mučeníkom Jánom Kellnerom, krátko pôsobiacim v Ruskej misii bolo Slovensko predurčené na mimoriadne významnú úlohu v rámci vatikánskej snahy o záchranu katolíckej viery a jej duchovných hodnôt v bolševizovanom Rusku. Táto neoceniteľná služba Slovenska v prospech Vatikánu bola dlho zabudnutá a do povedomia sa paradoxne dostala až začiatkom 50-tych rokov, keď vo vykonštruovanom procese so slovenskými katolíckymi biskupmi a najmä v procese s Michalom Buzalkom bola táto činnosť označená za špionážnu a preto si zasluhovala vysoký exemplárny trest.

Buzalka bol pred neslávne známym Národným súdom obvinený za to, že „na príkaz Vatikánu získaval v dočasne obsadenej Sovietskej Ukrajine správy pre nenávistnú a rozvrtnú protisovietskú kampaň Vatikánu, ktoré mali svoj význam pre nemeckú okupačnú moc. Do svojej špionážnej siete zapojil aj svojich podriadených dôstojníkov duchovnej správy podplukovníka Andrejkoviča nadviazal spojenie s vatikánskym špiónom provinciálom Poplatkom. Pozdejšie spolupracoval aj s nebezpečnými špiónmi Vatikánu pátrami Novikovom, Moskvom, Kellnerom a Čížekom, ktorí preoblečení s falošnými dokladmi ešte pred vojnou boli prestúpili sovietske hranice. Boli to všetci odchovanci známeho špionážneho ústredia Vatikánu, Russica, ktorého činnosť je namierená proti Sovietskemu zväzu a krajinám ľudovej demokracie. V tomto ústave sú vychovávaní a školení špióni proti Sovietskemu zväzu z bývalých bielogvardejcov a zradcov, ktorí ušli pred trestom zo slovanských krajín. Od skončenia poslednej svetovej vojny pôsobia v tomto ústave aj vojnoví zločinci, dôstojníci SS, ktorí majú organizovať špionáž a rozvrat v slovanských štátoch.“⁴⁶ V ďalšom znení obžaloby sa uvádza ešte rozsiahlejšia „špionážna“ činnosť, na ktorej spolupracoval aj s Tomislavom Kolakovičom: „Obvinený Buzalka bol význačným agentom Vatikánskej špionážnej služby na území Republiky. Ako poľný vikár bývalej slovenskej armády prostredníctvom pplk. duchovnej služby Andrejkoviča zbieral pre nemeckých okupantov významné správy o obyvateľoch, o politických a hospodárskych pomeroch v dočasne okupovanej Ukrajine. Ďalej sa zapojil na špionážnu činnosť nebezpečných vatikánskych špiónov, odchovancov známeho vatikánskeho Russica, pátrov Kellnera, Novikova, Moskvu a Čížka, ktorí pred vypuknutím vojny prestúpili preoblečení sovietske hranice. Získané správy pravidelne odovzdával vatikánskemu chargé d'affaires v Bratislave Dr. Burziovi. Už v roku 1944 spolupracoval s vatikánskym agentom Dr. Tomislavom Kolakovičom, ktorý sa mu zdôveril, že má ďalekosiahle poslanie od Vatikánu. Dr. Kolakovič v čase Slovenského národného povstania, aj po oslobodení prevádzal rozvrtnú a špionážnu sieť na Slovensku.“⁴⁷ Dnes, po mnohých rokoch, keď o komunistickom barbarstve možno našťastie hovoriť už len v minulom čase, vyznievajú tieto obvinenia neveriteľne tragikomicky a nad ich sarkazmom sa vďaka Bohu dnes môžeme už len

⁴⁶ LETZ, R. (ed.): *Dokumenty k procesu s katolíckymi biskupmi Jánom Vojaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava : Vydavateľstvo UPN, 2007, s. 204.

⁴⁷ LETZ, R. (ed.): *Dokumenty k procesu s katolíckymi biskupmi Jánom Vojaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava : Vydavateľstvo UPN, 2007, s. 218-219.

pousmiať. Snáď ani vtedajší politický aparát azda neveril fabuláciám, ktoré spájali pápežské kolégium Russicum s elitnými jednotkami SS.

Zo súdneho pojednávania pred Štátnym súdom zo dňa 12. januára 1951 z výpovede Andrejkoviča, ktorý bol v tom čase vo väzbe, sa dozvedáme o korešpondencii medzi Buzalkom a chargé d'affaire Burziom týkajúcej sa nových možností v otázke Ruskej misie: „*Mne predložený doklad (...) je koncept listu, ktorý som spálil, list z 21. augusta je moja odpoveď. Z listu som vyrozumel, že Vatikán aj Buzalka čakajú porážku SSSR, a tou že sa otvoria brány kolégia Rusika a poslucháči budú poslaní do Ruska. Správy som získal len od štyroch duchovných osôb. Buzalka bol asi požiadaný o správy legátom, nunciom alebo internunciom.*“⁴⁸ Sám Buzalka potvrdil pravdivosť jeho slov. V súdnom procese sa Andrejkovič vyjadril, že nevie o tom, či bol biskup Buzalka špiónom a vlastizradcom národa, vždy mu išlo len o záujmy cirkvi, ktoré sa sústredili na ohlasovanie dobrej zvesti Ježiša Krista v krajine, kde pod vplyvom zlovoľnej ateizácie zavládol spoločenský a náboženský chaos spojený s prenasledovaním kresťanov. Tvrdil však, že bol Buzalkom poverovaný „špionážnymi“ úlohami, t.j. informáciami o stave cirkvi v Sovietskom zväze.

Záver

Slovensko poskytlo neoceniteľnú službu Svätej stolici tým, že vytvorilo vedodôležitý informačný kanál medzi izolovaným Sovietskym zväzom a Vatikánom. V tejto otázke sa okrem pápeža angažovali generálny predstavený jezuitov W. Ledóchowski SJ a vikár brannej moci mons. M. Buzalka, ktorý touto tak delikátnou úlohou poveroval svojich poľných kaplánov. O živote katolíckych hierarchov, kňazov a rehoľníkov, ako aj o životných podmienkach cirkvi a obyčajných ľudí informoval gréckokatolícky vojenský duchovný pplk. duch. Violand Andrejkovič. Ten v korešpondencii s mons. Buzalkom ako očitý svedok relevantne a vierohodne informoval Svätú stolicu o náboženskom a spoločenskom živote vo Lvove, kde sídlil haličský metropolita arcibiskup Andrej Šeptický a rehoľní predstavení jezuitskej a františkánskej haličskej provincie. Na popud vikára brannej moci a generálneho predstaveného jezuitského rádu sa ten istý Andrejkovič pokúsil získať informácie o stave Ruskej misie a o osude jej misionárov. Ten pravdepodobne vedel o tom, že Viktor Novikov SJ⁴⁹ a Walter

⁴⁸ LETZ, R. (ed.): *Dokumenty k procesu s katolíckymi biskupmi Jánom Vojaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava: Vydavateľstvo UPN, 2007, s. 249.

⁴⁹ Viktor Novikov SJ (1905-1979) sa narodil v roku 1905 v Kazani. V roku 1927 vstúpil v Albertyne pri Slonime do Spoločnosti Ježišovej. Vyštudoval filozofiu v Krakove a teológiu na Gregoriánskej univerzite v Ríme. Za kňaza bol vysvätený v roku 1934. Od roku 1937 vyučoval jazyky na Gregoriánskej univerzite a potom od roku 1938 bol profesorom v seminári jezuitov v Dubne. Po pripojení západnej Ukrajiny a západnej Bieloruskej republiky k ZSSR odišiel spolu s ďalšími kňazmi za ľvovským gréckokatolíckym metropolitom Andrejom Šeptickým, ktorý im dal požehnanie k tajnej misijnej ceste za Ural, vydávajúc sa za lesných robotníkov. Na základe svedectva Novikova bol údajne on sám menovaný Šeptickým za sibírskeho exarchu, čo je v rozpore so všeobecne akceptovaným poznatkom, že za exarchu Veľkého Ruska a Sibíri bol menovaný metropolitov brat Kliment Šeptický MSU. V marci 1940 pomocou falošného priezviska (Makowski) bol najatý ako pracovník a odišiel na Ural. Usadil sa v Chusovom, kde začal pracovať ako dispečer. Dňa 23. júna 1941 bol v Chusovom zatknutý na základe obvinenia, že keď bol ako vatikánsky agent prevelený na územie ZSSR, vykonával protisovietskú činnosť a vytvoril antisovietskú katolícku organizáciu poverenú zvrhnutím súčasného

Ciszek SJ⁵⁰ boli väznení a transportovaní na Sibír a že boli živí. Keďže sa Andrejkovič nedostal k niektorým dôležitým informáciám, predpokladal, že Ján Kellner a Jerzy Moskwa SJ boli na slobode (Ledóchowski však vedel o zajatí Moskwu a predpokladal, že bude poslaný na Sibír). Z jeho správ je evidentné, že nevedel, že medzitým boli uväznení a následne odsúdení na smrť a že v čase písania správ už boli mŕtvi. Ako sa neskôr ukázalo, zomreli zastrelením vo väzení v Kyjeve. Dnes môžeme s potešením konštatovať, že Gréckokatolícka cirkev na Slovensku zväzila možnosti ďalšie-

systému ZSSR. Mal medzi ľuďmi vykonávať protivládnu agitáciu a mal sa zaoberať špionážou proti ZSSR v mene vatikánskej inteligencie. Počas vyšetrovania bol nútený podpísať tieto obvinenia a bol vystavený brutálnemu bitiu v Permskej väznici. V auguste 1941 bol prevezený do Moskvy na ďalšie vyšetrovania a bol vypočúvaný vo vnútornom väzení NKVD. Dňa 26. augusta 1942 bol obžalovaný a 23. septembra 1942 odsúdený na pätnásť rokov nútených prác, ale zostal ďalší rok vo väznici v Butyrke, kde poskytol veľmi podrobné informácie o činnosti Vatikánu proti ZSSR. V roku 1943 bol poslaný do Vorkutlugu, kde pracoval dvanásť a pol roka v uhoľných baniach. Dňa 20. januára 1954 bol predčasne prepustený z tábora a poslaný do vyhnanstva do Baškirska. V sovietskych väzniciach si tak odsedel 12 a pol roka z pôvodných 15-tich rokov. Býval v Belebeji, vyučoval latinčinu na lekárskej akadémii. Podľa spomienok katolíkov z oblasti Baškirska tajne slúžil veriacim. Tu zomrel 14. mája 1979.

⁵⁰ Walter Ciszek SJ (1904-1984) sa narodil v Pensylvánii v mestečku Shenandoah. V roku 1928 vstúpil do Spoločnosti Ježišovej. Po absolvovaní seminárnych štúdií v roku 1934 pokračoval v štúdiu v kolégiu Russicum v Ríme. V roku 1936 bol vysvätený. V novembri 1938 bol ako asistent predstaveného jezuitského domu vyslaný do Albertynu pri Slonime. V roku 1939 slúžil vo farnosti v Dubne. Po pripojení západnej Ukrajiny k ZSSR P. Ciszek a ďalší dvaja jezuitskí kňazi Moskwa a Novikov navštívili vo Lvove metropolitu Andreja Šeptického OSBM a dostali od neho požehnanie na tajnú misijnú cestu za Ural a mimoriadne kánonické fakulty pre ruských katolíkov. Ešte predtým dostali požehnanie od apoštolského nuncia, ktorý sa nachádzal v tom čase v pápežskom seminári v Dubne, ako aj od jezuitského generálneho predstaveného. V marci 1940 pod falošným priezviskom Lipinski odišiel s Novikovom za Ural. Usadil sa v Chusove, kde pracoval ako robotník a vodič drevárskeho priemysle avšak počas roka nevykonal žiadnu misijnú prácu a dúfal, že dostane sovietsky pas, aby mohol ísť ďalej na Sibír. Dňa 23. júna 1941 bol zatknutý v Chusove na základe obvinenia, že ako špión Vatikánu prišiel na územie ZSSR, aby vykonával protisovietsku činnosť pri zakladaní protisovietskych katolíckych organizácií za účelom zvrhnutia vtedajšieho systému v ZSSR. Ciszek mal údaje vykonávať protisovietsku agitáciu a oslavovať nemeckých okupantov ako osloboditeľov. Neskôr bol poslaný do Moskvy na ďalšie vyšetrovanie a umiestnený vo vnútornej väznici NKVD Lubjanka. Dňa 26. augusta 1942 bol obžalovaný a 23. septembra 1942 odsúdený na pätnásť rokov nútených prác. Vo väzení v Butyrke bol až do roku 1945 (kde bol vyšetrovaním „zlomený“ a podpísal vyhlásenia o činnosti Vatikánu v ZSSR), následne bol poslaný na Ural, kde pracoval ako vodič. Vyvíjal tajnú misijnú činnosť, za ktorú bol opäť zatknutý v roku 1946 a odsúdený na desať rokov v nápravnom pracovnom tábore v Dudinke. Vo februári 1947 bol preložený do Norilska, kde pracoval v tehelni. Vo svete a taktiež vo svojej domovine bol považovaný za mŕtveho. V roku 1955 s veľkým prekvapením uzrela svetlo sveta správa o tom, že žije, čomu sa veľmi potešili najmä jeho dve sestry, ktoré boli rehoľníčkami. Dňa 12. júna 1956 bol prepustený z tábora a poslaný do vyhnanstva do Krasnojarsku, kde tajne založil misionársku farnosť. Po tom, ako sa KGB dozvedelo o tejto činnosti, bol násilne odvezený do Abakanu, sto kilometrov na juh, kde pôsobil ako automechanik ďalšie štyri roky. V roku 1963 bol prepustený. Odišiel do Spojených štátov. Jeho prepustenie bolo umožnené výmenou za dvoch odsúdených sovietskych špiónov. Od roku 1963 pracoval v Ekumenickom centre Jána XXIII. na Fordhamskej univerzite v New Yorku. Napísal dve knihy o svojej skúsenosti v sovietskom Rusku: *S Bohom v Rusku* (1964) a *On ma vedie* (1973). Zomrel v New Yorku 8. decembra 1984 a je pochovaný na jezuitskom cintoríne vo Wernersville v štáte Pensylvánia. Diecéza Allentown začala proces jeho beatifikácie. Porov. CIZSEK, W., FLAHERY, D. *S Bohom v Rusku*, Trnava: Dobrá kniha, 2015.

ho výskumu života a mučeníckej smrti slovenského misionára Jána Kellnera a začala podnikat' na diecéznej úrovni všetky kroky potrebné na jeho blahorečenie.

BIBLIOGRAFIA:

- Archimandrite Fabian Abrantowicz MIC* [online] [cit. 27.7.2018]. Dostupné na internete: <https://biographies.library.nd.edu/catalog/biography-0002>
- Blessed Hieromartyr Klymentiy Sheptytsky MSU* [online] [cit. 26.7.2018]. Dostupné na internete: <https://biographies.library.nd.edu/catalog/biography-1764>
- CIZSEK, W., J. – FLAHERY, D.: *S Bohom v Rusku*. Trnava : Dobrá kniha, 2015. ISBN 978-80-7141-944-0.
- ČEMUS, R.: Otec Jiří Novotný – rusipeta. In: *Jezuité*. XII., č. 1, rok 2003, s. 12–17. ISSN 1210-3489.
- CHOMA, I.: *Josif Slipyj*. Milano : Casa di Matriona, 2001. ISBN 88-87240-24-8.
- JUDIN, A. – PROTOPOPOV, G.: *Cattolici in Russia e Ucraina*. Milano : La Casa di Matriona, 1992.
- LETZ, R. (ed.): *Dokumenty k procesu s katolickými biskupmi Jánom Vojtaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava: Vydavateľstvo UPN, 2007. ISBN 978-80-969296-6-5.
- MINISTERSTVO SPRAVODLIVOSTI. *Proces proti vlastizradným biskupom Jánovi Vojtaššákovi, Michalovi Buzalkovi a Pavlovi Gojdičovi*. Bratislava: Tatran, 1951.
- PEJS, O.: *Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 - 1945)*. Praha : VHÚ, 1994.
- PETRANSKÝ, Ivan. Kňazské a biskupské pôsobenie Michala Buzalku. In: LETZ, R. –PETRANSKÝ, I.: *Biskup Michal Buzalka. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie pri príležitosti 40. výročia úmrtia*. Bratislava : LÚČ 2002, s. 53-78. ISBN 80-7114-394-4.
- SIMON, C.: *Pro Russia. The Russicum and catholic work for Russia*. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2009. ISBN 978-88-7210-365-7.
- SIMON, C.: *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Cristian Unity in Eastern Europe, vol. 2. The First Years, 1929 –1939*. Roma : Opere religiose russe Abilgraf, 2002. ISBN 978-88-7210-365-4.
- SLEPČAN, P. – LETZ, R.: *Krížom k svetlu. Život a dielo biskupa Michala Buzalku*. Trnava : Dobrá kniha, 2011. ISBN 978-80-71417-31-6.
- SLEPČAN, P.: Príspevok Slovenska prenasledovaným kresťanom v ZSSR v rokoch 1939-1945. In: ADAM, A.: *Mária – Matka v každej dobe. Zborník vedeckých príspevkov*. Žiar nad Hronom: Aprint, 2017. ISBN 978-80-88937-78-4.
- ŠUMICHRAST, P. – ANDREJKOVIČ, A.: Violand Pavol. In: CSÉFALVAY, F. a kol. *Vojenské osobnosti dejín Slovenska*. Bratislava: VHÚ, 2013. ISBN 978-80-89523-27-6.
- TRSTENSKÝ, V.: *Sila viery, sila pravdy*. Bratislava : Senefeld-R, 1990.

Archívy:

Archív farského úradu Gaboltov
 Archivium Romanum Societatis Iesu Rím
 Štátny archív Bratislava
 Vojenský historický archív Bratislava
 Vojenský ústrední archív Praha

Cirkev a Synagóga. Motívy polemiky medzi judaizmom a raným kresťanstvom

The Church and the Synagogue. Motives of Polemics between Judaism and Early Christianity

MÁRIA KARDIS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The beginnings of Christianity in Syro-Palestinian territory were marked by a conflict with Judaism. The gradual process of the Church parting from the Synagogue commenced at times of Jesus' early public ministry and during the first days of the Apostolic Church. The deepening conflict continued in the first centuries of the Christian era - the period between the end of Biblical Judaism and the birth of Rabbinic Judaism. It was a complicated process. Given the volume and nature of the sources, one must acknowledge that the reconstruction of this process does not capture the course of events in its complexity. It is rather an attempt to understand the motives behind this process. This paper aims to analyse to the root of the conflict between these two religious communities that lead to their total separation. Based on analysis and interpretation of sources it is possible to determine the motives behind the separation of the Church from the Synagogue and divide them into three groups: theological; historical and political, and socio-economic. The period in question is marked by the decline of Biblical Judaism and the birth of Rabbinic Judaism, when Judeo-Christians were permanently excluded from the Synagogue. Understanding early Judaism is vitally important for a more comprehensive and more profound study of Christianity, which has preserved early Judaic texts and utilized the literary types of writings of the Second Temple Judaism.*

Keywords: *Early Church. Christianity. Judaism. Polemic. Separation.*

V priebehu histórie viery a zbožnosti starého Izraela sa zrodili dve náboženstva: kresťanstvo a rabínsky judaizmus. Najväčším paradoxom je, že sú úplne autonómne a zároveň nerozlučne spojené viacerými väzbami. Ďalším paradoxom je, že za takmer dvetisíc rokov, ktoré uplynuli od zrodu kresťanstva a rabínskeho judaizmu, stúpenci oboch náboženstiev úspešne pôsobili na vzájomnom dištancovaní sa. Z tohto dôvodu je potrebné trpezlivo extrahovať a pripomínať, čo nás spája a zároveň si uvedomiť, koľko deliacich rýh to zanechalo.

V náboženstve biblického Izraela došlo v priebehu 1. stor. po Kr. k hlbkej polarizácii. Niektorí stúpenci judaizmu vyznali Ježiša za Mesiáša a Pána, zatiaľ čo iní povedali nie Ježišovi a jeho nasledovníkom. Také boli okolnosti zrodu kresťanstva a rabínskeho judaizmu, ktorý je rovnako ako kresťanstvo kontinuátorom nábožen-

stva biblického Izraela a súčasne stanoví *novum* voči nemu. Bolo by absurdné tvrdiť, že vyznávači oboch náboženstiev majú rovnako pravdu. Podstatu napätia z prijatia alebo neprijatia Ježiša ako Mesiáša veľmi jasne vyjadril apoštol Pavol: „*Totíž Boží Syn Ježiš Kristus, ktorého sme vám hlásali my – ja, Silván a Timotej – nebol „áno“ aj „nie“, ale v ňom sa uskutočnilo „áno“. Lebo všetky Božie prisľúbenia, koľkokoľvek ich je, v ňom sú „áno“* (2Kor 1,19 – 20). Odmietavý postoj Židov, ktorí neuznali Ježiša Krista sa zosilnel po zničení Jeruzalemského chrámu, naberal formy udavačstva a prenasledovania. Pod vedením rabínov, pochádzajúcich z prostredia farizejov, po roku 70 po Kr. prebiehala dôkladná a komplexná rekonštrukcia židovského náboženského života, ktorá existuje dodnes a nazýva sa rabínskym alebo talmudickým judaizmom.¹

Počiatky existencie kresťanstva na území Sýro-Palestíny sú poznačené konfliktom s judaizmom, ktorého vyvrcholením bolo zničenie Jeruzalema spolu s Jeruzalemským chrámom rimanmi v r. 70 po Kr. Tento postupný proces rozchodu Cirkvi od Synagógy sa začal počas Ježišovho verejného účinkovania a ďalej sa prehlboval v prvých storočiach kresťanskej éry; obdobie medzi koncom biblického judaizmu a zrodom rabínskeho judaizmu. Bol to zložitý proces a vzhľadom na množstvo ako aj charakter prameňov je nutné uznať, že rekonštrukcia tohto procesu nemusí zachytiť komplexne priebeh udalostí, skôr sa jedná o pochopenie aspektov zapojených do tohto procesu. Dôvodom je naša úplná závislosť od pramenných textov rôznorodého charakteru.² Cieľom príspevku je analyzovať predovšetkým doktrínálne príčiny konfliktu týchto náboženských spoločenstiev, ktoré dovedli až do ich úplného rozchodu. Kedy nastáva rozdelenie ciest medzi Cirkvou a Synagógou, kresťanstvom a judaizmom? Na základe analýzy a interpretácii prameňov je možné rozdelenie motívov do troch oblastí: náboženské (doktrínálne), historicko-politické a sociálno-ekonomické.³ Nie je možné jasné vymedzenie hraníc jednotlivých oblastí, keďže jednotlivé historické udalosti a procesy boli vzájomne podmienené.

¹ Chrámy nahradili synagógy, krvavú obeť čítanie a meditácia Tóry, kňazov rabíni. Sú to práve oni, ktorí majú najvyššiu autoritu pri vysvetľovaní Tóry, ich interpretácie boli kodifikované okolo roku 220 po Kr. v Mišne, okolo 400 po Kr. v Palestínskom Talmude a okolo 500 po Kr. v Babylonskom Talmude. Tak sa formovala nová forma židovského života. Vznikla v 1. storočí a existuje dodnes a nazýva sa rabínskym alebo talmudickým judaizmom. Partnermi kresťanov v súčasnom dialógu nie sú stúpenci biblického judaizmu, pretože tí sa zapísali do dejín, ale stúpenci rabínskeho judaizmu. CHROSTOWSKI, W.: Ku katolíckej teológii judaizmu. Inspirácie kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, nr 11, s. 192 – 193.

² ZETTERHOLM, M.: *The formation of Christianity in Antioch : a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London : Routledge, 2003. s. 8 – 10. V prípade problému rozchodu judaizmu a kresťanstva sme úplne závislí na starovekých literárnych textoch. A tak vzniká nespočetné množstvo problémov. Nakoľko sú tieto zdroje spoľahlivé? Existuje dostatočné množstvo materiálu na vytvorenie úplného obrazu? Nakoľko sú pramene objektívne, ak sú často súčasťou rétorického diskurzu svojej doby? To znamená, že máme dočinenia s problémom textovej interpretácie a navrhnutých prístupov, súčasne ťažkosti pri selekcii textov a ich spájaní so špecifickými problémami, na ktoré sa zameriavame.

³ Delenie predstavil ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 69.

V tomto období nastal úpadok obdobia biblického judaizmu a zrod rabínskeho, v ktorom judeokresťania boli vylúčení zo Synagógy. Rok 70 po Kr. bol z tohto pohľadu zlomovým bodom v židovských dejinách. Je potrebné zdôrazniť, že strata svätého miesta bola katastrofou pre Židov a spôsobila zúfalstvo obyvateľov Jeruzalema. Preto po jeho zničení hlavné úsilie rabínov bolo zamerané na reorganizácii judaizmu na základe zákona a reforme liturgii. Centrom náboženskej vzdelanosti sa stalo Jabne. Rabín Johanan ben Zakkaj tu zohráva významnú rolu, pretože v Jabne zhromaždil učencov z vtedajších židovských skupín, predovšetkým z farizejských kruhov.⁴ Vzniká nová vodcovská vrstva, ktorá viedla židovský národ (bez Chrámu). Avšak boj za identitu judaizmu spôsoboval nepriateľstvo rabínov voči všetkým hereckým postojom, vrátane judeokresťanov.⁵

Problém prameňov

Na základe dostupných kresťanských prameňov, vzťahy medzi Synagógou a Cirkvou sú od počiatku poznačené polemikou a apologetikou. Počiatky vzťahov sťažuje skutočnosť, že Synagóga a Cirkev, judaizmus a kresťanstvo nie sú od svojho počiatku homogénne entity a tento pluralizmus mal vplyv na charakter vzťahov. Tak rannú Cirkev v I. stor. ako aj Synagógu charakterizuje mnohotvárnosť, v prípade Cirkvi to potvrdzujú spisy NZ, judaizmus bol vnútorne rozdelený na mnohé náboženské skupiny.⁶

Obdobie Druhého chrámu je obdobím rozkvetu apokryfnej literatúry, je taktiež nazývané skorým judaizmom. Bolo to obdobie veľkých zmien, v ktorom judaizmus ako celok bol podrobený ťažkej skúške. Mnohé hnutia a smery prítomné v judaizme navzájom súperili tak v rovine filozofickej ako aj spoločensko-politickej.

Prameňom *par excellance* je Nový zákon a predovšetkým spisy: evanjeliá a Skutky apoštolov, ktoré priamo opisujú udalosti, ktoré sprevádzali proces rozdelenia Cirkvi a Synagógy. Čo sa týka teologických motívov rozchodu vyplývajúcich z Ježišovho učenia, majoritným prameňom sú evanjeliá. Pavlove listy, ako najstaršie spisy NZ, zachytávajú počiatky rozdielov medzi cirkevnými obcami, ktoré vyznávali vieru v zmŕtvychvstalého Krista a Židmi. Autori listov boli Židia, ktorí uveriac v Krista sa odstali do opozície s tradičným judaizmom. Okrem spisov NZ za pramennú literatúru je potrebné prijať celú plejádu spisov patriacich do tzv. intertestamentárnej literatúry, do ktorej taktiež patria kumránske zvitky, diela Filóna z Alexandrie, Jozefa Flávia, spisy helenistického judaizmu, targumy, rabínske spisy a taktiež diela rímskych spisovateľov, v ktorých nachádzame zmienky o Ježišovi a kresťanoch. Medzi židovské diela tu patria rabínske spisy – Mišna (ok. roku 200), Tosefta, Gemara (palestínska a babylonská) a samotný Talmud v dvoch verziách, ktorý vznikol spojením Mišny

⁴ STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš. Úvod do rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2011. s. 20 – 22.

⁵ WRÓBEL, M. B: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 22. Táto historická situácia z konca 1.stor. sa zhoduje s konečnou redakciou Evanjelia podľa Jána. Redaktor zhromaždil všetky staré tradície, zakomponoval ich do textu, čím anachronicky prenáša neskoršiu situáciu komunity Jána do Ježišovej doby.

⁶ GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnicwto M, 2003. s. 423 – 424.

a Gemary. V súvislosti so židovskými prameňmi je potrebné zohľadňovať, že redakcia niektorých spisov mala miesto niekoľko storočí po rozchode Cirkvi a Synagógy. Po druhé, stále pretrvávajúca diskusia medzi odborníkmi, ktoré fragmenty týchto židovských spisov reálne sa týkajú Ježiša z Nazareta a kresťanov. Medzi pramenné diela rímskych spisovateľov patria: *Antiquitates judaicae* Flavia ako aj pasáže diel starovekých historikov Suetonia, Plínia Staršieho a Tacita. Rovnako aj spisy Filóna z Alexandrie, ktoré síce priamo neopisujú vzťahy medzi Cirkvou a Synagógou, ale zachytávajú celé pozadie judaizmu diaspory.⁷ Nemožno opomenúť ani niektoré apokryfné a kumránske zvitky, ako ovplyvňovali myslenie mnohých Židov v 1. stor. po Kr., vrátane Jána Krstiteľa, Ježiša, Pavla a ďalších. Odhaľujú nový pohľad na zrod kresťanstva ako na skupinu alebo sektou vo vnútri judaizmu druhého chrámu.⁸

Apokryfná literatúra ilustruje vplyv starozákonných kníh na skorý judaizmus. Táto literatúra je dôležitým prameňom pochopenia jeho spoločenského rozmeru ako aj pre komplexnejšie štúdium kresťanstva, ktoré malo v úcte tieto skoré judaistické texty a preberalo jeho literárne druhy. Historická a doktrínálna hodnota týchto spisov je rôzna, jednak táto literatúra odzrkadľuje teologické a etické otázky prostredia, v ktorom vznikli. Mnohé apokryfy obsahujú interpolácie alebo sú to kresťanské prepracovania. Apokryfy si nárokovali byť akceptované ako kanonické knihy a niektoré z nich takýto status získali.⁹ Apokryfy pochádzajú zo starozákonného sveta, avšak stanovia novú etapu vo vývoji judaizmu. Sú predĺžením starozákonných ideí a myšlienok, ich pokračovaním a kontinuitou, zároveň podávajú nové idey, na ktoré bezprostredne nadväzuje NZ.¹⁰ Po potlačení vzbury Bar Kochbu v roku 135 po Kr. sa judaizmus prestal zaoberať otázkou apokryfov a prvoradou úlohou sa stal problém interpretácie Tóry a odovzdávanie tradície. Apokryfná literatúra naďalej vznikala a bola odovzdávaná v kresťanskom prostredí. Niektoré texty prenikli do kresťanskej tradície a pretrvali dodnes.¹¹ Výskumy nad apokryfnou literatúrou SZ vedú k uznaniu a potvrdeniu ich veľkého významu a dôležitosti nie iba ako dôležitého prameňa formovania židovskej religiozity, zbožnosti a liturgie tohto obdobia, ale ako dôležitých

7 ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 70 – 71. SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 69 – 74.

8 CHARLESWORTH, J.H.: The New Perspective on Second Temple Judaism and “Christian Origins”. In: *The Bible and the Dead Sea scrolls*. Vol. 1, Baylor university Press, 2006. s. XXVII. SACCHI, P.: *Apocryfi dell’ Antico Testamento*. Vol. 1, Torino, 1981. s. 7-8. RUBINKIEWICZ, R.: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. 1999. s. 6 – 8.

9 MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1994. s. 115-120; KARDIS, M.: *Prvokresťanská tradícia I*. Prešov : GTF PU, 2012. s. 32 – 33.

10 STONE, M. E.: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Philadelphia, 1984. s. 30-35.

11 Napriek tomu, že priama citácia apokryfnej knihy Henocha (HenEt 1,9) sa nachádza, len v Liste Judy 14-15, v iných textoch Nového zákona nachádzame veľa alúzií, ktoré svedčia o tom, že apokryfné písma boli známe a využívané autormi inšpirovaných kníh. Spomedzi všetkých apokryfných spisov najväčší vplyv na texty Nového zákona mala spomínaná kniha Henocha. RUBINKIEWICZ, R.: *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*. Lublin KUL, 1994.

ho prameňa pre pochopenie osoby Ježiša a Jeho prívržencov, a to aj pre pochopenie štruktúry, štýlu a formy kánonických spisov.¹²

Mnohí odborníci tvrdia, že hoci kumránske zvitky nie sú jediným prameňom rekonštrukcie obdobia 1. stor. po Kr., sú jedným z kľúčových činiteľov. Poskytli paralely so znakmi spisov NZ, ktoré sa predtým považovali za charakteristické iba pre NZ. Najpodstatnejší je postoj k eschatológii a mesiášskym očakávaniam.¹³ Bol objavený nový literárny druh kumránske komentáre k posvätným knihám (*pěšārīm*). Ďalej boli v textoch objavené nové paralely už k známym literárnym druhom (Kniha Gigantov, Jub, Ps-Philo), ako aj veľká časť textov obsahujúca literárne formy, ktoré sa vyskytujú v Biblii. Výskum kumránskych zvitkov nám významným spôsobom pomáha pochopiť počiatky rabínskeho judaizmu aj kresťanstva. Na jednej strane si uvedomujeme, že predchádzajúce rekonštrukcie judaizmu pred rokom 70 po Kr. sú nepresné. Na druhej strane, na základe nových výskumov z Kumran a štúdiu apokryfnej literatúry, ako aj z rozsiahlych údajov získaných z archeologických výskumov sme schopní v informovanejšom svetle predstaviť svet čias Hillela a Ježiša.¹⁴

Motívy rozdelenia Synagógy a Cirkvi

Na základe dostupných kresťanských prameňov, vzťahy medzi Synagógou a Cirkvou sú od počiatku poznačené polemikou a apologetikou. Počiatky vzťahov sťažuje skutočnosť, že Synagóga a Cirkev, judaizmus a kresťanstvo nie sú od svojho počiatku homogénne entity a tento pluralizmus mal vplyv na charakter vzťahov. Tak rannú Cirkev 1. stor. ako aj Synagógu charakterizuje mnohotvárnosť, v prípade Cirkvi to potvrdzujú spisy NZ, judaizmus bol rozdelený na mnohé náboženské skupiny.

Nemožno opomenúť židovskú apokalyptiku, vďaka jej novej vízii histórie sa zrodil určitý vzor, ktorý umožnil zrod Ježišovho a kresťanského hnutia. Počiatky apokalyptickej literatúry siahajú do 3. stor. pred Kr. a sú späté s nacionálno-oslobodeneckými tendenciami a nádejou na utvorenie nezávislého izraelského teokratického kráľovstva, ktoré mal naplniť očakávaný mesiáš (alebo mesiáši). Už spomínaná heterogenita judaizmu sa musela prejaviť aj v mozaike presvedčení židovských náboženských smerov ohľadom poslania mesiáša. Rozdiely mali svoj pôvod z charakteru náboženského prostredia (farizeji, saduceji, zelóti, eséni, sykarijci, atď.). Na základe pramenných textov, prvé explicitné použitie termínu mesiáš alebo pomazaný vo význame očakávania mesiášskej postavy datujeme do 1.stor. pr. Kr., keď Židia prežívajú sklamanie z korupcie hasmoneovských panovníkov. Bola to krátka etapa vlastného nezávislého štátu na rozhraní stáročia trvajúcej okupácie.¹⁵

¹² CHARLESWORTH, J. H.: *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, s. 47 – 48.

¹³ JUEL, H. D.: The Future of a Religious Past: Qumran and the Palestinian Jesus Movement. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. s. 64 – 65.

¹⁴ CHARLESWORTH, J.H.: The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. s. 13. TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009. s. 102-114.

¹⁵ CHARLESWORTH, J. H.: From messianology to christology: Problems and prospects. In: CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minnea-

Pretože práve ona prišla s víziou histórie z pohľadu jej konca, späťou s Božím súdom. Odmieťa výlučne dočasnú perspektívu a tak sa otvoril priestor pre skutočnosť zmŕtvychvstania a očakávanie blízkeho konca (nového veku), keď nastane prisľúbené víťazstvo zachraňujúcej spravodlivosti Boha.¹⁶ Apokalyptika prichádza s vyzdvihnutím osobnej nádeje, v biblickom judaizme sa nádej vzťahovala predovšetkým na obnovu Božieho ľudu. Spojila príchod nového veku s individuálnym vzkriesením mŕtvych, ktoré by malo nastať pred Božím súdom. Obrazy tejto nádeje sú v spisoch NZ veľmi odlišné (porov. 1 Kor 15,44n; 1 Pt 1,9; Lk 16,22n; 23,43). Apokalyptika ponúka univerzálnu perspektívu, spojenie individuálneho očakávania (otázky zmyslu života a vyrovnania sa so smrťou) s nádejou pre celú spoločnosť, pretože obidva elementy ako základný problém ľudského sebazpoznania sú navzájom prepojené.¹⁷ Bez vyššie spomínaných kategórií a očakávaní, ktoré stvorila apokalyptika, by nebolo možné hovoriť o Ježišomv z mŕtvychvstaní a očakávaní blízkeho konca. Ony vo veľkej miere mali vplyv na formovanie Ježišových učeníkov a ranej Cirkvi ako *eschatologické novum* nasmerované na posledné časy.

Doktrínálne motívy

Medzi najpodstatnejšie doktrínálne motívy rozchodu Synagógy a Cirkvi môžeme uznať: osobu Mesiáša; božstvo Krista; interpretácia Tóry; chrám a vyvolenie Izraela.

Osoba Mesiáša. Počiatkový predpoklad celého diskurzu spočíva v tom, že Ježiš bol Žid, skutočnosť, na ktorú kresťania častokrát zabúdajú. Ježiš si bol vedomý toho, že je predovšetkým poslaný k celému ľudu Izraela. Ten, v celej svojej pluralite ho odmietol, neprijal jeho zvesť. Až keď ho Cirkev uzná za Mesiáša, je zdôrazňované, že On je Mesiáš Izraela. Avšak na druhej strane je potrebné poznamenať, že najstaršie cirkevné obce – Jeruzalemskú cirkev – Matku ako aj v Antiochii tvorili práve judeokresťania. Rovnako aj Dvanásti, najbližší spolupracovníci Ježiša, učeníci a takmer všetci autori spisov NZ boli judeokresťania. A tak jedným z fundamentálnych predpokladov kresťanskej teológie bola starozákonná biblická a židovská teológia, predovšetkým tá, ktorá sa formovala v intertestamentárnom období.¹⁸ Verejný účinkovanie Ježiša malo miesto v prvej polovici 1. stor., v čase rímskej okupácie, čo medzi Židmi spôsobovalo zosilňovanie národnooslobodeneckých tendencií, ktorých počiatky siahajú do 3.-2. stor. pred Kr. do čias ptolemajovských a seleukovských, kedy sa výrazne rozvíjala apokalyptická literatúra s jej mesiášskymi očakávaniami. Mesiášske predstavy sa vyvinuli postupne z pôvodne historického očakávania opätovného

polis : Fortress Press, 1992. s. 14 – 16; ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 72.

¹⁶ GNILKA, J.: *Pierwsie chrześcijaństwo. Źródła i początki Kościoła*. Wydawnictwo M : Kraków, 2003. s. 426.

¹⁷ POKORNÝ, P., HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. s. 633 – 634.

¹⁸ GNILKA, J.: *Pierwsie chrześcijaństwo. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnictwo M, 2003. s. 423 – 425.

nastolenia kráľovstva Izraela, ktoré sa neskôr v dôsledku politických udalostí tohto obdobia transformovalo do eschatologických predstáv Božieho kráľovstva, dôsledok diametrálneho rozdielu medzi prítomnosťou, v ktorej židovstvo žilo od konca monarchie a prisľúbeniami Písma o Božej zvrchovanej vláde.

Charakteristický náboženský pluralizmus v rámci judaizmu sa prejavil aj v chápaní poslanca mesiáša alebo mesiášov a zároveň sa dostáva do polemiky s Ježišovým chápaním tejto idey. Tradície mesiášskych predstáv získavajú tri charakteristické črty: univerzalizmus, individualizmus a politická eschatológia.

Univerzalizmus umožňoval vnímať pôsobenie mesiáša v prospech celého ľudstva a nie iba vyvoleného národa. Individualizmus predstavoval už nielen ľud ako celok, ale osud jednotlivca, ktorý prijíma alebo neprijíma mesiáša. Čo sa týka politických črt, ako už bolo vyššie spomenuté, súviseli s oslobodeneckými túžbami Zaslúbenej zeme a prejavovali sa v mesiášskych predstavách takých ako: viera v pohromy (4Ezd 6,24; 9,1-12; 13,29-31), druhý príchod Eliáša (Mal 3,23-24)¹⁹, udalosti, ktoré predchádzajú príchod Mesiáša (Dan 11; Ž 2; 4Ezd 12,32-33; 13, 27-38; 1Hen 90,16.18-27; PsSal 17,27.39; 1QM 15-19; ApBar 39,7-42;72,2-6) - zhromaždenie všetkých Izraelitov, obnova Jeruzalema, nastolenie Božieho kráľovstva, očistenie od pohanov, všeobecné zmŕtvychvstanie a posledný súd. V rámci očakávaní mesiášskych časov je prítomný element utrpenia, ktoré bude sprevádzať túto éru.²⁰ Je zaujímavé, že ani jeden z výskytov titulu Mesiáš v spisoch SZ priamo neprislúcha očakávanej mesiášskej postave z budúcnosti. Na základe analýzy historicko-spoločenského kontextu starozákonných textov je možné konštatovať, že pasáže vnímané za mesiášske, boli často adresované buď kráľom alebo celému izraelskému národu, pričom až neskôr v pobiblickom období boli interpretované s výrazným mesiášskym zafarbením.

Predkresťanské očakávanie dávidovského mesiáša je v podobe bojovníka, ktorý by fungoval ako spravodlivý protiklad vtedajšieho Herodiánskeho panovníka. Snáď nie je náhoda, že Ježiš z Nazareta, súčasník Herodesa Veľkého, je židovskými náboženskými skupinami výslovne označený ako dávidovský mesiáš. Aj keď sa môže zdať, že tradícia militantného mesiáša je v rozpore s novozákonným zobrazením Ježiša, tento obraz si jednak osvojil autor Zjv (porov. Zjv 19,11 – 21), ktorý ho predstavil ako toho, ktorý spravodlivo súdi a bojuje a jeho meno je „Božie slovo“, je oblečený v odevе skropenom krvou (porov. Iz 63,1 – 3), z jeho úst vychádza ostrý meč, ktorým ničí nepriateľov. Na zosilnenie militantnej povahy tohto mesiáša autor bravúrne transformoval obrazy z Iz.²¹ Obraz Božieho bojovníka slúži k povzbudeniu a presvedčeniu, že Pán už premohol svet a zárukou je víťazstvo kríža. V celou knihou Zjv sa vinie

¹⁹ Okrem postavy mesiáša očakávali aj mesiášskeho proroka, ktorý mal prísť pred mesiášom ohlásiť jeho príchod. Buď to mal byť nový Mojžiš alebo Eliáš (Mal 3,23; porov. Mal 3,1). Táto predstava pretrvala cez intertestamentárne až po pobiblické obdobie. SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha: Vyšehrad, 1999. s. 74 – 76.

²⁰ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 73 – 74.

²¹ ATKINSON, K.: On the Herodian origin of militant Davidic messianism at Qumran: new light from Psalm of Solomon 17. *Journal of Biblical Literature* 1999, nr 118/3, p. 444.

idea, že jediný, rozhodujúci a víťazný boj Baránok vybojoval na kríži a tak kresťania vždy víťazia jedine Baránkovou krvou.²² Podľa Atkinsona aj keď spoločenstvá, ktoré tvorili PsSal 17, kumránske texty a Zjv sa považujú za mierumilovné, ich spoločný obraz militantného mesiáša naznačuje, že sa so zjavnou dychtivosťou vydali vpred voči veľkému krviprelievaniu a zničeniu nepriateľov. Vzhľadom na tento obraz môžeme lepšie pochopiť zjavnú frustráciu Ježišových nasledovníkov, ktorí po tom, čo boli svedkami víťazného vstupu Ježiša do Jeruzalema ako kráľa, jeho mocných činov a predpoveďou zničenia Chrámu, boli sklamaní, keď zrazu tento Ježiš bol zabitý mesiáš a nie ten, ktorý zabíja.²³ Chápanie vlastného mesiášskeho poslania samotným Ježišom charakterizuje utrpenie podľa vzoru Izaiášovho „Božieho služobníka“ a tak je v opozícii obrazu víťazného mesiáša prítomného v presvedčení Židov.

Ďalší rozdiel a element konfliktu medzi Synagógou a Cirkvou je v používaní mesiášskych titulov. V judaistickej literatúre víťazom je ten, ktorý oslobodí národ, je nazývaný: mesiáš (1Hen 48,18; 52,4; ApBar 29,3; 39,7;72,2; 1QSa 2,12.14; CD 12,23;14,19;19,10); syn človeka (1Hen 46,1-6;48,2-7; 62,5-14; 69,26-29; 70,1; 71,17); vyvolený (1Hen 39,6; 40,5; 45,3-5; 49,2-4; 51,3-5; 52,6-9; 54,4; 61,5-8.11; 62,1); Boží syn (1Hen 105,2;4Ezd 7,28-29; 13,32.37.52; 14,9; 4QFlor 1,10-12); syn Dávida (PsSol 17,5.23; 4Ezd 12,32). Všetky tieto mesiášske tituly sa vzťahovali na človeka, Bohom vybraného, na rozdiel od kresťanstva, kde sa spájali s božskými atribútmi.²⁴ Pre prívržencov judaizmu kresťanské chápanie Božieho synovstva Ježiša Krista v kontexte jeho mesiášskeho poslania bolo neprijateľné, videli v tom ohrozenie pre monoteizmus. Bol to ďalší dôvod konfliktu medzi Cirkvou a Synagógou.

Božstvo Ježiša Krista. Idea Božieho synovstva Ježiša bola fundamentálne odlišná od židovského chápania. V ranej Cirkvi vedomie Kristovho božstva vzrastalo postupne. V čase zrodu novozákonných textov ešte nebolo plne sformované, aj keď Ježišovi sú pripisované výsady Boha ako: odpustenie hriechov (Ex 34,6 – 7; Nm 14,19-20; Jer 5,1 – 7; 31,31; 33,8 , konanie zázrakov (Ex 15,26; 1 Sm 16,23; Tob 8,2 – 3), poznanie ľudských myšlienok (Ž 139,1-3; Mk 2,8;3,5), zosobňuje Boží hnev (Ex 20,5;32,10; Dt 4,24; 6,15; 32,35 – 43; Ez 25,12;5,13; 13,13; porov. Mk 3,1 – 6; 11,15 – 18; par.) a je považovaný za „Pána soboty“ (Lv 23,3; porov. Mt 12,8) a „Svätého“ (Iz 6,3; 40,24; Oz 11,9; Ž 99,5; 1QM 11,15;17,2; Sanh 92,1; porov. Mk 1,25; par.). V presvedčení Židov všetky tieto výsady sú rezervované JHWH.

V novozákonných spisoch, predovšetkým v kristologických hymnoch Pavlových listov a v Jánových spisoch, je možné pozorovať vzrastanie náboženského vedomia u čitateľov Zmŕtvychvstalého Krista v jeho božstvo. Svätopisci vidia v Kristovi božské výsady, čo bolo reálnym ohrozením pre monoteizmus judaizmu a zdroj konfliktu.

²² HARRINGTON, W.J.: *Kniha Zjevení*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 2012, s. 216 – 217.

²³ ATKINSON, K.: On the Herodian origin of militant Davidic messianism az Qumran: new light from Psalm of Solomon 17. *Journal of Biblical Literature* 1999, nr 118/3, p. 460.

²⁴ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. s. 74.

Jeruzalemský chrám. Postoj k chrámu, jednej z najvýznamnejších náboženských inštitúcií Izraela, bol ďalším ohnivom konfliktu Cirkev – Synagóga. Jeruzalemský chrám ako miesto prebývania Boha, bol kultovým, spoločenským, ekonomickým a politickým centrom.

V Ježišovom učení je podriadená skutočnosti Božieho kráľovstva „No hovorím vám: Tu je niekto väčší než chrám.“ (Mt 12,6) a v štvrtom evanjeliu je Ježiš predstavovaný ako nový chrám (Jn 2,19 – 21).

V 1. stor. po Kr. boli každodenné náboženské úkony spojené s chrámom dôležitejšie ako samotné dodržiavanie predpisov Tóry. Avšak Ježišov vzťah k tejto inštitúcii je polarizovaný. Na jednej strane uznáva túto autoritu, ale na strane druhej prejavuje svoju nadradenosť voči nej. Formujúc spoločenstvo Dvanástich, ktorého „kameňom uholným“ je on, svojimi gestami a slovami pripravuje učeníkov, aby sa stali pravdivým spoločenstvom veriacich, domom modlitby pre všetkých. V učení Ježiša chrám je podriadený skutočnosti Božiemu kráľovstvu (Mk 12,1 – 12). Ježiš predpovedá radikálne novú formu judaizmu, náboženstvo bez chrámu (porov. Mk 11,12 – 19; 15,33 – 39 par.).²⁵ Začína čas nového kultu, v novom chráme tela Zmŕtvychvstalého Krista, ktorý zjednocuje všetkých. Jeho zmŕtvychvstaním sa začína nový spôsob Božej úcty (porov. Sk 7,2 – 53). Rozdielne chápanie roly chrámu, predovšetkým v období od Ježišovej smrti až do zničenia Jeruzalemského chrámu, muselo mať dopad na prehlbujúci sa konflikt.

Tóra. Vzťah učeníkov k Tóre je odzrkadlením presvedčenia samotného Ježiša. Autori evanjelií veľmi výrazne zachytávajú Jeho odlišnú interpretáciu Zákona pri súčasnej akceptácii a záväznosti plnenia náboženských právnych predpisov. Vyjadrujú Jeho nesúhlas s interpretáciou právnych predpisov, pretože nie je v súlade s Božím zámerom. Poukazuje na podstatu Tóry, je ňou láska Boha a blízkeho. Základnými črtami jeho prístupu stanovia- interiorizácia, spiritualizácia a odkaz na Božiu vôľu. Tento prístup k Tóre bol ďalším ohnivom v konflikte Cirkev – Synagóga, pretože bol v protiklade so židovským formalizmom, ritualizmom a vytváraním ľudských tradícií.²⁶ Analogickú situáciu vzťahov je možné vnímať medzi judeokresťanskou Jeruzalemskou cirkvou (Matkou) a kumránskym spoločenstvom v polemiky ohľadom správneho pochopenia Tóry. Kumránske spoločenstvo bolo presvedčené, že Božiu spravodlivosť a spásu je možné dosiahnuť iba prostredníctvom poslušnosti Zákonu. Práve esséni boli tí, ktorí ako prví voviedli náboženský obrad hostiny s mesiášskym zafarbením, čo demonštrovalo určité analógie s kresťanským slávením Eucharistie. Časté rituálne oblúcie v Kumrán vykazujú dôraz pre náboženské obrady. Používané identické označenia a kategórie: Božia cirkev, svätí, chudobní, Nová zmluva.

Najdôležitejším faktorom, ktorý spája Cirkev so Synagógou je Biblia (Prvý testament), ktorý sprítomňuje fakt zakorenenia kresťanstva v judaizme. Gnilka tvrdí, že Biblia je fundamentálnym nástrojom teologickej reflexie, ktorý slúži k zdôvodneniu

²⁵ Roztrhnutie chrámovej opony v chvíli Ježišovej smrti napĺňa túto predpoveď. Neskorší autori tento motív rozvíjajú v svojich teologických interpretáciách – ukrižovaný Ježiš sa stáva chrámom, chrám jeho tela (Jn 2,21; Hebr 9,6 – 12).

²⁶ ROSIK, M.: Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku). In: *Estetyka a Krytyka* 3/2012, nr 27 - *Jezus a chrześcijaństwo w źródłach rabinicznych*, s. 77 – 80.

vlastnej pozície kresťanov ako aj k diskusii s ostatnými a predovšetkým so Židmi.²⁷ Je potrebné poukázať na fakt, že postoj k Biblii, zásady exegézy a komentárov boli vo veľkej miere prevzaté zo židovských interpretačných metód. V rámci samého judaizmu bolo odlišná lektúra Písma. Dôvodom bolo presvedčenie o vzťahu Písma k prítomnosti, vysvetľuje to rozdiely v lektúre Biblie v Kumrán, v helenistickom judaizme a rabínskom judaizme.

Birkat ha-minim. Sankcia vylúčenia zo synagógy, ktorá je naznačená výrazom *aposunagōgos*, môže odkazovať na židovskú formulu *Birkat ha-Minim* (Blahoslavenstvo heretikov), ktorá je v každodennej modlitbe *Szmone esre* - Osemnásť blahoslavenstiev v poradí dvanástym blahoslavenstvom, ktoré podľa tradície bolo dodatočne vovedené z podnetu Gamaliela II.. Cieľom bolo vylúčiť z judaizmu všetky heretické prvky a bolo nasmerované proti judeokresťanom. V období po zničení Chrámu práve oni stanovili *Minim* a rabínsky judaizmus hľadal spôsoby účinného obmedzenia ich pôsobenia v Synagóge.²⁸

Podľa viacerých autorov (Flusser, Billerbeck, Finkelstein) v redakcii tejto formuly bolo použité skoršie požehnanie / kliatba. *Birkat ha-Minim* sa mohol objaviť po úprave dvoch starších vzorov: jeden - namierený proti separatistom v Kumrán (*Birkat ha-Parushin*) a druhý -(*Minim*) súvisiaci s arogantnou rímskou vládou a jej kolaborantami. Text *Birkat ha-Minim* vykazuje podobnosť so starozákonnými textami Sir 36,1 – 17; 2 Mach 1,24 – 29 a s apokryfným spisom Šalamúnove žalmy PsSal 4,6 – 7.²⁹ Najstaršie dostupné rukopisy tohto blahoslavenstva sú v dvoch verziách, v palestínskej (publikoval S. Schechter a J. Mann)³⁰ a babylonskej recenzii (publikoval G. Dalman), ktoré sú datované na 9. – 10. stor.

Na základe analýzy dostupných verzií formuly, najväčším problémom je otázka identity *Nocrim*³¹ a *Minim* v rabínskej literatúre. Zdá sa, že model rabínov v Jabne nebol okamžite autoritatívny pre judaizmus v celom Levante a v Stredomorí. Názor, že formula *Birkat ha-Minim* bola sprvoti nasmerovaná proti všetkým heretikom, odpadlíkom a arogantnej helenisticko-rímskej moci, zdá sa byť opodstatnený. Pod-

²⁷ GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Wydawnicwto M : Kraków, 2003. s. 426 – 428.

²⁸ Židovské pramene tradujú, že túto formulu zostavil Samuel Mladší z podnetu rabína Gamaliela II. koncom 1. stor. po Kr. v Jabne, ktorému sa pripisuje konečná redakcia *Szmone esre* (BT Ber 28b-29a). Ale v inom talmudickom texte (BT Ber 33a) je zmienka, že počiatky tejto modlitby siahajú do perzského obdobia. WRÓBEL, M. B: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11, s. 22 – 23.

²⁹ Historicko-spoločenské pozadie týchto žalmov (1. stor. pred Kr.) ukazuje, že skupina spravodlivých je v ostrom konflikte s pokrytcami z ich vlastných radov. Žalm 4 odráža situáciu komunity v Jeruzaleme. Na jednej strane vystupuje proti pokrytcom v rade spravodlivých a na druhej proti pokryteckým služobníkom, ktorí žijú medzi zbožnými. Jednotlivec sa tu javí ako zástupca celej skupiny pokrytcom, personifikácia skupiny. Porov. ATKINSON, K.: Toward a redating of the Psalms of Solomon: Implications to understanding the Sitz im Leben of an unknown Jewish Sect. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 1998, nr 17, p. 102 – 103.

³⁰ Preklad textu dostupný v SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 186.

³¹ Etymologicky je odvodený od kmeňa נַי a označoval osobu, ktorá konala mimo Tóru. V rôznych obdobiach mohol byť chápaný rozlične. KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T.II., Warszawa, 2008. s. 525.

statná je otázka, či tento termín sa vzťahoval aj kresťanov. Aj napriek tomu, že prvé literárne použitie termínu *minim* (מינימ)³² je potvrdené v Mišne (ok. roku 200), je možné predpokladať jeho používanie v hovorovej reči v 1. stor., keď sa kresťanstvo rozvíjalo. Označoval by Židov, ktorí patriac do farizejského smeru judaizmu, vykročili mimo neho (vykročiť poza normu). A tak postupne získava väčší vplyv s vzrastaním napätia medzi Cirkvou a Synagógou, na zintenzívnenie procesu vylúčenia zo synagogálneho spoločenstva tých, ktorí uznali Ježiša za Mesiáša. Ďalšie významové posuny tohto termínu sú zaznamenané v Babylónskom talmude, kde označuje nie – židov, čiže patria tu aj etnokresťania.³³

Pôsobenie tejto formuly v dejinách je možné pozorovať aj v novozákonných a patristických textoch. Evanjelium podľa Jána odráža sankcie proti judeokresťanom spojené s fungovaním formulácie *Birkat ha-Minim*. Existuje úzky vzťah medzi *Birkat ha-Minim* a Janovým termínom *aposunagōgos* (Jn 9,22; 12,42; 16,2), ktorý označuje vylúčenie zo synagógy. Anachronické opisy Ježišovej polemiky so Židmi odrážajú napätie medzi rabínskym judaizmom a komunitou Jána na konci 1. stor., počas konečnej redakcie evanjelia. Čítanie Jn z pohľadu „aposynagogálnej komunity“ otvára nový priestor pre interpretáciu nielen v oblasti histórie a sociológie, ale aj v oblasti kristológie a ekleziológie štvrtého evanjelia. Termín *aposunagōgos* stáva sa istým interpretačným kľúčom k pochopeniu histórie a teológie Jn, odzrkadľuje napätie medzi dvomi náboženskými skupinami, ktorých smerovanie bolo rovnaké – konsolidácia identity. V tomto svetle sa problém existencie polemických novozákonných textov medzi Ježišom a Židmi stáva jasnejším a zrozumiteľnejším (por. Lk 4,28 – 29; 6,22; 12,11; 21; Sk 4,17 – 22; 9,2; 19,8 – 10; Mt 23; Mk 13,9), ktoré vykazujú, že proces vylúčenia zo synagógy má počiatok počas Ježišovho života a jeho učeníkov.³⁴

Vyvolený Izrael. Polemika medzi judaizmom a kresťanstvom sa sústredila aj na otázke, kto je skutočný Izrael a dedič Božích zaslúbení. Nový zákon, apokryfy a patristické texty poukazujú na „nových vyvolených ľudí“, „nový Izrael“, ktorým je Cirkev. Kristovi nasledovníci skrze vieru stali sa dedičmi prisľúbení (Gal 3, 6-9.29; 4, 21-31; Rim 9, 6-8), na rozdiel od Izraela podľa tela (1Kor 10,18). V osobe Ježiša Krista sa rodí „nová zmluva“, ktorá sa stáva determinantom identity pôvodnej cirkvi (2 Kor 3, 6; Mt 26,28; Mk 14,24).³⁵

Záver

Na základe predstavených argumentov je možné konštatovať, že obdobie judaizmu Druhého chrámu je obdobím, v ktorom dochádza k úpadku biblického judaizmu a začiatku formovania sa rabínskeho judaizmu. Analýza židovských a kresťanských zdrojov ukazuje napätie spôsobené túžbou udržať si vlastnú identitu. Ježišovi

³² BROWN, F.-DRIVER, S.-BRIGGS, C.: *Hebrew and English Lexicon with Appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, 1996. s. 577 – 578.

³³ WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016), s. 25 – 27.

³⁴ WRÓBEL, M. S.: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013. s. 153 – 159.

³⁵ WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016), s. 28-29.

stúpenci židovského pôvodu čelili voľbe: zostať v Synagóge, ktorú považovali za svoj vlastný domov, alebo vyrastať v novej samostatnej identite cirkvi? Tento proces vzájomného rozdeľovania ciest Cirkvi a Synagógy sa skončil zrodom rabínskeho judaizmu, v ktorom už nebolo miesto pre judeokresťanov. Jedným z významných motívov konfliktu bola skutočnosť, že judaizmus videl kresťanstvo ako hrozbu pre jeho monoteizmus. Proces rozdelenia Synagógy a Cirkvi v boji o vlastnú identitu sprevádzala ostrosť formulácií a radikalizácia pozícií. Ostrosť polemiky vyplývala z množstva elementov, ktoré mali náboženský, spoločensko-politický a ekonomický charakter.

BIBLIOGRAFIA:

- ATKINSON, K.: *On the Herodian origin of militant Davidic messianism az Qumran: new light from Psalm of Solomon 17*. JBL18/3 (1999), s. 435-460. ISSN 0021-9231.
- ATKINSON, K.: *Toward a redating of the Psalms of Solomon: Implications to understanding the Sitz im Leben of an unknown Jewish Sect*. Journal for the Study of the Pseudepigrapha 1998, nr 17.
- BROWN, F.-DRIVER, S.-BRIGGS, C.: *Hebrew and English Lexicon with Appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, 1996.
- GNILKA, J.: *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*. Kraków : Wydawnicwto M, 2003. ISBN 83-72221-941-9
- HARRINGTON, W.J.: *Kniha Zjevení*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2012. ISBN 978-80-7195-534-4
- CHARLESWORTH, J. H. (ed.): *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis : Fortress Press, 1992.
- CHARLESWORTH, J. H.: *Critical Reflections on the Odes of Salomon*. New York : Sheffield Academic, 1997. ISBN 978-01-301-7964-7.
- CHARLESWORTH, J. H.: From messianology to christology: Problems and prospects. In: CHARLESWORTH, J.H.: *The Dead Sea Scrolls: Their Discovery and Challenge to Biblical Studies*. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. ISBN 978-19-327-9277-5.
- CHARLESWORTH, J.H.: *The New Perspective on Second Temple Judaism and "Christian Origins"*. In: *The Bible and the Dead Sea scrolls*. Vol. 1, Baylor university Press, 2006. s. XXVII. ISBN 1-932792-19-8.
- CHROSTOWSKI, W.: *Ku katolíckej teológii judaizmu*. Inspiracje kard. J. Ratzingera/Benedykta XVI. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, nr 11.
- JUEL, H. D.: *The Future of a Religious Past: Qumran and the Palestinian Jesus Movement*. In: CHARLESWORTH, J.H. (ed.): *The Bible and the Dead Sea scrolls. The Scrolls and Christian origin*. Vol. 3, Baylor university Press, 2006. ISBN 1-932792-77-5
- KARDIS, M.: *Prvokresťanská tradícia I*. Prešov : GTF PU, 2012. ISBN 978-80-555-0562-6
- KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., STAMM, J.J.: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T.II., Warszawa, 2008.
- MĘDALA, S.: *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków, 1994. ISBN 83-86110-00-7
- POKORNÝ, P., HECKEL, U.: *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*. Praha : Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-186-9
- ROSIK, M.: *Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)*. In: PILARRCZYK, K. – MROZEK, A.: *Jezus a chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa. Estetyka i Krytyka* 3/2012, nr 27, Kraków : Uniwersytet Jagielloński, 2012. ISBN 978-83-60154-26-7.
- RUBINKIEWICZ, R.: *Apokryfy Starego Testamentu*. Warszawa : Oficyna Wydawnicza „Vocatio”. 1999. ISBN 978-83-7492-121-3
- RUBINKIEWICZ, R.: *Eschatologia Hen 9-11 a Nowy Testament*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 1994.
- SACCHI, P.: *Apocriphi dell' Antico Testamento*. Vol. 1, Torino, 1981. ISBN 88-78191329

THE CHURCH AND THE SYNAGOGUE

- SCHUBERT, K.: *Židovské náboženství v proměnách věků*. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 978-80-7429-045-9.
- SLÁMA, P. (ed.): *Tanu Rabanan. Antologie rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7021-722-1
- STEMBERGER, G.: *Talmud a Midraš. Úvod do rabínske literatúry*. Praha : Vyšehrad, 2011. ISBN 978-80-7429-065-7
- STONE, M. E.: *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud. Jewish Writings of the Second Temple Period*. Vol. 2., Brill, 1984. ISBN 978-90-0427-511-9.
- TRSTENSKÝ, F.: *Kumrán a jeho zvitky*. Svit : Katolícke biblické dielo, 2009. ISBN 978-80-89120-22-2.
- WRÓBEL, M. B.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11. ISSN 1896-3226
- WRÓBEL, M. B.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 2016, č. 11. ISSN 1896-3226.
- WRÓBEL, M. S.: *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013. ISBN 978-83-7702-639-7.
- WRÓBEL, M. S.: Relacje między kościołem Janowym a judaizmem rabinicznym w świetle najnowszych badań. In: *Studia Nauk Teologicznych* 11(2016).
- ZETTERHOLM, M.: *The formation of Christianity in Antioch : a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. London : Routledge, 2003.

Reflection of the Encyclical *Grande munus* in 1880 - 1881 in the works of Italian Church Historians (Promotion of the Cyrilo-Methodian cult).¹

Reflexia encykliky *Grande munus* v rokoch 1880 - 1881 v dielach talianskych cirkevných historikov (Propagácia cyrilo-metodského kultu)

MARTINA LUKÁČOVÁ

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta

Abstract: *The clear motive behind the composition of the referred study is the analysis of the Encyclical *Grande munus* (1880) of Pope Leo XIII, whose content aspect points out to the significance and importance of the Cyrillo-Methodian tradition. At the next step the author was attracted by the response of some Italian ecclesiastical historians to the Pope's opinions presented in the above mentioned encyclical. Martina Lukáčová systematically focused on the contemporary publications from the years 1880 and 1881 concerning the period of the emergence and issue of the encyclical as well as the organisation of the thanksgiving pilgrimage in Rome in the presence of the Slavs (1881), i.e. a logical consequence of the discussed topic, which the Pontiff dealt in his encyclical with. In her study the author engaged in the thematically specified publications of Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda and Domenico Bartolini. She observed on the basis of the analysis of the particular textual documents how these writers had reflected on ideas of the Pope and the Cyrillo-Methodian cult in a wider context.*

Keywords: *Encyclical *Grande munus*. The Cyrillo-Methodian cult. Pietro Balan. Pietro Pressutti. Gaetano Alimonda. Domenico Bartolini.*

Introduction

*The Encyclical *Grande Munus* was published in 1880 and it belongs to the most important works of the Pope Leo XIII. In connection with attention to importance of the Cyrillo-Methodian tradition. Our priority is to point out how this Encyclical was reflected in Italy at the end of the 19th century, specifically in 1880 - 1881; it means in the contemporary context of its origin and subsequent publication. We follow the reactions of the local church historians to the mentioned event in chronological order, including their responses to organization of a thanksgiving pilgrimage*

¹ The paper was prepared within the grant project KEGA No. 004UKF-4/2018 *European Middle Ages Interactively*. This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116 *Study of Byzantine Value System and its Reflection in Slavic Cultural Environment*.

in Rome with the participation of the Slavs, which took place under the auspices of the Pontiffs from 25 June to 5 July 1881, while it presented a natural consequence of a topic discussed in this Encyclical which Leo XIII devoted to. We focused on some works of the historians (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda a Domenico Bartolini), the common denominator of which is, among other things, their same geographical provenance. Their pre-selected works are subject to certain ideological criteria (the influence of the Encyclical on origin of individual period works in the years 1880 - 1881), and so they are in accordance with the researched issue of searching for the presence of the Cyrilo-Methodian cult in the discussed works.

The Pope Leo XIII and his Encyclical *Grande Munus Christiani Nominis Propagandi*

In the history of the Catholic Church, the Pope Leo XIII (1810 - 1903) is inevitably considered as an extremely active, innovative and constantly responding person to the current social situation in the political, diplomatic and social spheres, what is also evidenced by his numerous encyclicals published during his pontificate from 1878 to 1903. In judging his complex work, his Encyclical *Rerum Novarum* (1891) is generally considered to be the most beneficial, directly responding to the social questions of the relationship between the Catholic Church and the emerging Italian capitalism. It reflects the pope's ideas promoting liberalism, Christian democracy and trends inspired by modern culture. Since in our study we focus exclusively on the historical range of the years 1800 - 1881, we focus on the Encyclical *Grande Munus* from 1880. Of course, in addition to the defined time criterion, we are mainly interested in the ideological dimension of the work, which is the close connection of this Pope with the church history of Slavs. During his pontificate, he dealt with issues of the Christian East in broader scale, not only in the above-mentioned Encyclical, but also in many other encyclicals, as well as in his apostolic letters, manifestations or debates, where he repeatedly emphasized a need for its unification by creating a permanent consistent union.² So far existing researches dealing with relations of the Holy See to the Slavic issue (in a broader sense to the Eastern Churches) at the historical-political or diplomatic level document significant interventions of this Pope in the context of church history of the second half of the 19th century.³ In this context, it was not possible for historians (mostly church

² DE ROSA G. - CRACCO G.: *Il Papato e l'Europa*. Soveria Mannelli : Rubbettino Editore, 2001, p. 343.

³ In addition to the authors mentioned in the text, please see also the following authors for more information about the pontificate of Leo XIII and his Encyclical *Grande Munus* (1880): HROMJÁK, L.: *Lo slavismo cattolico di Leone XIII e gli Slovacchi*. Praha : Paulínky, 2010, 147 pp.; HROMJÁK, L.: *Lev XIII. a jeho doba*. In: *Duchovný pastier*. ISSN 0139-861X, 2011, vol. 92, n. 5, pp. 199-222; HROMJÁK, L. Leone XIII, il movimento slavo e le origini di Bohemicum. In: *Dal Bohemicum al Nepomuceno*. Tomáš Parma. Roma, Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, pp. 13-28; LOPATKOVÁ, Z.: *Cyrilo-metodská tradícia na stránkach Katolíckych novín (1870 - 1904)*. In: *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, pp. 247-249; LUKÁČOVÁ, M.: *The Participation of Italian Historians From the End of the 19th Century in Spreading the Cyrillo-Methodian Cult (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini)*. In: *Konštantínove listy [Constantine's Letters]*. ISSN 1337-8740 (print) ISSN 2453-7675 (online), 2020, vol. 13, n. 1, pp. 177-186.

historians) to neglect the existence and significance of this particular Encyclical of the Pope, which represented his unequivocal political and moral support and favor in resolving the Slavic question. There is an omnipresence Cyrilo-Methodian Cult in the background of these pontification activities, which serves as a bond bringing the Slavic nations closer to the Holy See. It was exactly in this document, where he set out that the generally valid day for celebration of veneration of Saint Cyril and Methodius is 5 July. This act represents a codification of the Cyrilo-Methodian Cult in the Catholic Church. According to Rita Tolomeo, the holy Thessalonian brothers were known only as martyrs in the Catholic world until then, apart from the territory of today's Bohemia and Moravia. There was a moment of rediscovery of this Cult and avowing to their apostolic activities in the Catholic Church, what drew attention to the Slavic ethnic group with creation of a way to the common Christian unity of the Slavs.⁴ By highlighting the missionary work of the Saint Cyril and Methodius, the Pope Leo XIII in his Encyclical drew attention to Slavic unity in relation to the Holy See by recalling of the common heritage of the Eastern and Western branches of the Slavs, thus demonstrating the importance of this ethnic group in European politics⁵. Paus Ambros considers the papal Encyclical as a means by which “*the Cult of St. Cyril and Methodius is spread in the Catholic Church and emphasizes the universality of this tradition in the spirit of a strong missionary focus of that period*”⁶. A response to the ideas presented in the Encyclical was a direct answer - participation of Slavs in the pilgrimage organized in Rome from 25 June to 5 July 1881, which the pilgrims concluded with a papal audience.⁷

-
- 4 TOLOMEO, R.: La visione slava di Leone XIII e il culto cirillo-metodiano. In: *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente*. Emilia Hrabovec et al. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2015, p. 211.
- 5 HRONJÁK, L.: Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In: *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, p. 553.
- 6 AMBROS, P.: Encyklika Lva XIII. *Grande munus* (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. *Egregiae virtutis* (1980) a jejich vliv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století. In: IVANIČ, P. et al. *Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách*. Zlín : Sdružení evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, Z.S.P.O., 2018, p. 58.
- 7 For more information about the pilgrimage, please see: SLOTTA, J.: *Pamiatka putovania katolíckeho Slavianstva do Rímu k hrobu sv. Cyrilla apoštola slavianskeho a ku slávnosti, ktorú Jeho Svätosť Pápež - Kráľ Lev XIII. ku cti svätých Cyrila a Metoda na deň 3., 4. a 5. júlia 1881 v bazilike sv. Klementa zriadiť a vykonať ráčil*. Praha : Tlač a sklad cyrillo-methodejskej knihtlačiarne (J. Zeman a spol.), 1882, 16 pp.; KOŽELUHA, F.: Pouť Slovanů do Říma ke dni našich apoštolů sv. Cyrila a Metoděje r. 1881. II. svazek. In: *Paměti o věcech náboženských*. Jiří Laurinčík. Prostějov : Jiří Laurenčík, 2004, pp. 59-99; LOPATKOVÁ, Z.: Cyrilo-metodská tradícia na stránkach Katolíckych novín (1870 – 1904). In: *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, pp. 249-250; LOPATKOVÁ, Z.: Cyrilo-metodská tradícia a trnavské centrum posledných bernolákovcov (do konca 19. storočia). In: *Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí*. Eva Frimmová. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014, pp. 69-77; IVANIČ, P.: Cyrilo-metodská úcta na Slovensku v 19. a 20. storočí. In *Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách*. Peter Ivanič et al. Zlín : Sdružení evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, Z.S.P.O., 2018, p. 69; IVANIČ, P.: Encyklika *Grande munus* a jej odozva u slovenských katolíkov. [The Encyclical *Grande Munus* and a Response to It from the Slovak Catholics]. In: Kon-

Presence of the Cyrilo-Methodian Cult in the Works of Italian Historians

In accordance with intention of this paper, we focus on Italian historians from the end of the 19th century, who paid attention to the presence of the Cyrilo-Methodian Cult (in the above-mentioned context) in their historical works. We focus in more details in the form of analysis on the outputs of Pietro Balan (1840 – 1893), Pietro Pressutti (? – ?), Gaetano Alimonda (1818 – 1891), as well as Domenico Bartolini (1813 – 1887). A motivation of our selection of the above-mentioned historians was examination of the contemporary materials from this period, which reflect the authentic atmosphere of that time or react to events which took place at that time. The center of our interest is a nature of the present information about the existence, work, as well as the values that St. Cyril and Methodius bring. Last but not least, we are interested in the source material which was a base for historians in the context of Cyrilo-Methodian issue.

From many works of the Italian church historian of repute - Pietro Balan, we chose a three-volume publication from 1880 - *Il Pontificato di Giovanni VIII* (Pontificate of John VIII.). In regard to a direct connection in the study of Cyrilo-Methodian issue and history of the ancient Slavs, it is necessary to point out to the third sub-chapter - Gli Slavi (Slavs), but especially to the next fourth sub-chapter - I Moravi (Moravians); Giovanni VIII e la chiesa di Pannonia (Moravians; John VIII and the Pannonian Diocese), where Balan mentions the Thessalonian heralds exclusively in the historical context on the basis of events connected with definition of activities of the Slavs. In this work, he provides characteristics of this ethnic group, specifically focusing on its appearance, description of behavior or place of occurrence. St. Cyril and Methodius are mentioned in connection with their entry into the territory of Great Moravia in the form of summary information about their activities: “Around 863, two apostles of the Khazars and Bulgarians, Cyril and Methodius, came to Moravia, which partly converted to Christianity around 867. Cyril found here the ancient Slavic script here, which he enriched and introduced among this nation and spread the liturgy in the same language here. After these acts, Cyril went to the monastery again; only Methodius stayed. He was called to Rome in 868 by Pope Hadrian II. and here he was ordained a bishop and proclaimed the metropolitan of Pannonia and Moravia. He translated the Bible into the Slavic language⁸. The importance of this publication lies mainly in documenting of information about the Slavic long and epochal history, including the presence of St. Cyril and Methodius in this area, as well as information on the meantime unknown register of Pope John VIII. related to approval of the Slavic liturgy in relation to Austrian and Hungarian historians, for whom these opinions were unacceptable at the time⁹. Among other things, Balan refers to a source material from the Polish historian Jan Długosz (1415 – 1480)¹⁰

štantínove listy [Constantine's Letters]. ISSN 1337-8740 (print) ISSN 2453-7675 (online), 2019, vol. 12, n. 2, pp. 98 – 106.

⁸ BALAN, P.: *Il Pontificato di Giovanni VIII*. Roma : Tipografia di Roma, 1880, pp. 9-10.

⁹ HROMJÁK, L.: Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In: *Tradičia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, p. 560.

¹⁰ *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*.

and the Czech philologist and historian Josef Dobrovský (1753 – 1829)¹¹, from which he took factual data. He also draws attention to his much more detailed essay on this issue named *La Chiesa cattolica e gli Slavi* (Catholic Church and Slavs)¹², which was published in the same year¹³. In the foreword, the historian himself defines this publication as a historical essay which does not contain apologetic or polemical elements. For preparation of this publication, Balan considers the use of true facts about the ecclesiastical and civil history of the Slav important, which he acquired, among other things, through intensive and meticulous research of original documents in the Vatican archives.¹⁴ Taking into account a fact that he worked as a keeper of the archive (II. degree – specified on the title page, as well as in the foreword of the book) in the Secret Vatican Archive (now the Vatican Apostolic Archive), in his research he consulted the original works collected in the edition of regests *Regesti Pontificii* edition, which he considered for a unique possibility guaranteeing the authenticity, credibility and the resulting objectivity of the presented facts. He mentions that these are also yet unpublished sources which are most likely unreachable for an average reader. He also refers to the encyclopedic eight-volume work *Illyricum sacrum* (1751 - 1819) by the Italian historian Daniele Farlati (1690 - 1773), whose erudition in the history of the Slav is particularly emphasized by Balan.¹⁵ Between 1751 and 1775 he wrote the first five volumes of the above-mentioned publication and was later replaced by his successor, historian and polyglot Giacomo Coleti (1734 - 1827). In addition to these historians researching Slavic history, he also emphasized personal contribution in the form of utilized resources of the Franciscan theologian and historian Luke (Lucas) Wadding (1588 - 1657), a prefect of the Vatican Apostolic Archive (1855 - 1870), canonist and German ecclesiastical historian Augustin Theiner (1804 - 1874) or the Hungarian historian, professor of history and librarian Juraj (György) Pray (1723 - 1801). The discussed Balan's historical essay can be understood as a direct reaction to the encyclical *Grande Munus* (1880); in his presentation it even sounds as a central motivating element of the work. He explicitly expresses his sympathy for the Pope Leo XIII and his act in connection with the existing relationship of the West to the Slavic ethnic group. Of course, he does not consider the then Pope to be unique, although exceptional, because of his acts, but it is evident from his statements that he generally defends the papal efforts (pontificate of Nicholas I (858 - 867), Adrian II (867 - 872) or John VIII (872 - 882¹⁶)) in the history of the Holy See regarding the recognition of existence of Slavic nations and their importance and size in the historiography of the Catholic Church. The efforts of Leo XIII to spread

¹¹ DOBROVSKÝ, J.: *Cyryll und Method der Slawen Apostel: ein historisch-kritischer Versuch*. Prag : G. Haase, 1823.

¹² The work is also known under the following titles: *Le relazioni fra la Chiesa e gli Slavi* (Relations between the Church and the Slavs); *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi della Bulgaria, Bosnia, Serbia, Erzegovina* (About relationships between the Catholic Church and the Bulgarian, Bosnian, Serbian and Herzegovina Slavs) - this extended name is on the first page of the essay.

¹³ BALAN, P.: *Il Pontificato di Giovanni VIII*. Roma : Tipografia di Roma, 1880, p. 10.

¹⁴ BALAN, P.: *La Chiesa cattolica e gli Slavi*. Roma : Tipografia della Pace, 1880, p. 7.

¹⁵ BALAN, P.: *La Chiesa cattolica e gli Slavi*. Roma : Tipografia della Pace, 1880, pp. 6 - 7.

¹⁶ Balan deals with the pontificate of John VIII. in detail in a separate work mentioned above.

the Cyrilo-Methodian Cult represents a culmination of the efforts of his predecessors. Exactly by their activities, the St. Cyril and Methodius were named as apostles and “*protectors of the faith in the whole Christian East territory*”¹⁷. Thematically, this Italian historian focuses in this essay especially on collection and interpretation of the contemporary data on the Bulgarian, Bosnian, Serbian and Herzegovinian Slavs, as he considers this part of the Slavic history to be less researched in Italy than in the territory of Hungary, Dalmatia, Moravia, and Bohemia, which disposes of well-known and recognized historians reporting on groundbreaking historical events that are interesting for them, and on the other hand sees motivation exactly in this deplorable and unclear far-reaching existential situation of these ethnic communities not only in the past but also in the future. We understand the Cyrilo-Methodian Cult in Balan’s publication as a certain ideological binder which, through its promotion, served the Holy See to create an important reciprocal¹⁸ relationship between the West and the East in spreading the Catholic faith. In addition, he strongly supports realization of a source of values which the Slavs are able to bring. If we want to focus our attention exclusively on representation of the Cyrilo-Methodian tradition in this publication, it is necessary to emphasize the third chapter mapping the presence and activities of the Thessalonian brothers (in the chapter entitled: St. Cyril and St. Methodius in Moravia and in Rome; Death of St. Cyril; and in other subchapters: Orthodoxy of St. Cyril; Disputes against St. Methodius; Defense of St. Methodius by John VIII .; St. Methodius in Rome; Orthodoxy of his doctrine, the approval of John VIII; His death. In chapters IV. - XVIII, he analyzes in detail the historical facts taking place in the territory of the south Slavs in chronological order. The last, eighteenth chapter contains summary information about relations between the popes and the Slavs in the past, as well as with the contemporary Pope Leo XIII, which Balan deals with in a separate subchapter.

A similar thematically and ideologically tuned work was created by the historian Pietro Pressutti in the same year, named *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali* (The Papacy and Civilization of the Southern Slavs). It is a speech presented by the author on 18 March 1880 at the Academy of the Catholic Church (Accademia di religione cattolica, 1801)¹⁹; it means a few months before publication of the Encyclical *Grande Munus* and completion of Balan’s text *La Chiesa cattolica e gli Slavi* (Catholic Church and Slavs), which is dated on 5 December 1880. It is clear from the above-mentioned that this Roman historian did not draw from this source, but we find a reference to another of his much earlier published monothematic work about the Pope John VIII. named *Storia di Giovanni VIII* from 1876²⁰. A certain common deno-

¹⁷ BALAN, P.: *La Chiesa cattolica e gli Slavi*. Roma : Tipografia della Pace, 1880, p. 10.

¹⁸ We think of facts from the history of Slavs that could be beneficial to the Italians (Western civilizations in general), as well as, on the contrary, the Roman history for the entire Slavic ethnic group.

¹⁹ Also known as *Pontificia Accademia della Religione Cattolica* - later *Università Gregoriana* (Pontifical University of Gregoriana): it was established by Giovanni Zamboni (1756 – 1850) in 1801; meetings were held here once a month, where discussions in the field of theology, philosophy and history were presented. Outputs of these discussions were published.

²⁰ PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, p. 26.

minator in the identification of the source bibliography while compiling these works is the citation or paraphrasing of identical historiographical works by Farlati or Theiner²¹. In the annex to the collective publication, Pressutti deals with Theiner's source document in detail, with reference to their further elaboration in 1863 and 1875²². For historians equally important are also bibliographic sources from Joseph Augustin Ginzel²³ (1804 – 1876), Antonín Boček (1802 – 1847)²⁴ – who based on documents published in 1839²⁵ – and Louis Léger (1843 – 1923)²⁶, which we can find in quoted references of this publication. From a formal point of view, reference can be made to the analyzed Pressutti's work primarily by the use of easily recognizable rhetorical linguistic means, which are characteristic for this stylistically distinct type of text. Although the work contains a number of important historiographical data, it excels in the author's ability to accentuate the topic under discussion with reference to the addressee's predispositions. At the beginning of his discourse, the author considers necessary to explain relatively precisely a term of civilization, which he places on a philosophical-historical level and which represents for him a central motivational point which the discourse is based on. In this context, he moves smoothly from the general concept to the Slavic linea, later to the southern Slavs, who represent the dominant object of Pressutti's interest. A rise of history and civilization, as well as the overall rise of the Slavs, is, according to Pressutti, a work of Christianity, which since the time of the Pope John IV. (his pontificate: 640 – 642) first penetrated the territory of Croatia and Serbia and later in the 8th century to Carinthia and Styria, then among the Moravians, where the arrival of the Thessalonian brothers and establishment of a seat of their apostolate culminates in Christianization efforts in this area with their unfathomable values for the whole Slavic ethnic group in the past, as well as in the present. And it was exactly this territory which became a center of Christianity and sophistication, which gave rise to new impulses scattering among other southern Slavs (Pressutti 1880, 8)²⁷. There is a strong correlation between the content and the form in the analyzed work, which helps the author to impress the recipient with the text, either in the form of a plenum or a reader. In terms of defining the forms of figuration or presence of the Cyrilo-Methodian Cult, it is necessary to place emphasis on the area of language and literature, which Pressutti deals with to the large extent.²⁸ He highlights the groundbreaking and far-reaching share in this field,

²¹ *Vicende della Chiesa Cattolica in Russia e in Polonia*. (1843); *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia* (1863); *Vetera monumenta Hungariae* (1859 – 1860).

²² PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, pp. 73 – 83.

²³ *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie* (1861).

²⁴ *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae* (1836 – 1903).

²⁵ PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, p. 10.

²⁶ *Cyrille et Méthode étude historique sur la conversion des slaves au christianisme* (1868).

²⁷ PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, pp. 7 – 8.

²⁸ PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, pp. 19 – 22.

which was supported by vigorous activity of Saints Cyril and Methodius. The beginnings of Slavic culture originate in „*Catholicism, and their language and literature, foundations of the civilization development, are born and formed in Catholic churches under the auspices and protection of the pontificate. (...) Origin of the Slavic language and literature has been a subject of lively discussions of the most studied Slavic philologists and writers over the last fifty years. A problem lies in three questions (...)*“²⁹, which the historian sees in concretization of works of Saints Cyril and Methodius in terms of their provenance, in definition of a particular Slavic language which they both used for writing and finally in determination, whether the authorship of Cyrillic and Glagolitic can be attributed to Saint Cyril²⁹. Within this established issue, he also mentions the already existing works of Šafárik (1761 – 1831), Dobrovský (1753 – 1829), Kopitar (1780 – 1844), Palacký (1798 – 1876), Lelewel (1786 – 1861), Jagić (1838 – 1923), Hattala (1821 – 1903), Miklošič (1813 – 1891) and others. He states that, although the question of writing is not fully resolved yet, it is indisputable to define the literary works of the heralds as works used exclusively in the liturgy and they are a clear culmination of their apostolate. He also underlines importance and values of the Slavic language, which becomes a means of expression also in other all-society areas (of a science and literature) for a mankind of the present and future times.

In this study, so far we analyzed works of the Italian historians created in 1880 as a direct response to the ideas presented by the Pope in the Encyclical *Grande Munus*. Another object of our interest are historical works conceived in the following year 1881, it means in the period when the thanksgiving pilgrimage of the Slavic nations took place in Rome.

A discourse *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica* (Slavic Apostolate of Saints Cyril and Methodius in relation to the Religion, Literature and Politics)³⁰ by Pietro Pressutti can be included in this group. These are the historian's thoughts and opinions, which he presented in the Academy of the Catholic Church (Accademia di religione cattolica) on 2 July 1881 on the occasion of this pilgrimage. In the introductory part of the publication, in addition to explicit praiseful expressions full of respect and humility to the address of St. brothers Cyril and Methodius and their magnificent apostolic work, he mentions the connections he finds between them - the Slavic ethnic group and the Holy See. He very clearly explains a direction he wants to take in this work, or from which specific aspects he will look at the activities and their consequences of the Thessalonian heralds. A text of the discourse related to the Cyrilo-Methodian Cult focuses on two points. First, the text comments on the benefits which a mankind can

²⁹ PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, p. 19.

³⁰ Both discourses of Pressutti analyzed above were published in a collective work in 1881 in Rome entitled *La Santa Sede e gli slavi*, which its author dedicated to Josip Juraj Strossmayer (1815 – 1905). Our source material, which we present in the bibliographic list, are debates which were individually searched for or published. Since we also had the opportunity to analyze the collective work, when comparing the texts in this work, as well as in a separate version, we noticed that they are not completely identical and they are partially formally (stylistically) different in some passages, even if the content context is preserved.

obtain from their apostolate in relation to religion, literature and politics in connection with the Roman pontificate, and then it moves to a historical perspective on this issue. The author mentions number of unsubstantiated opinions, to which he draws attention, but the documented data, through which he looks at history, should be considered as a base of his examination.³¹ The bibliographic sources which he used are more in line with the sources already mentioned in his work from 1880. He also highlights a contribution of Cardinal Domenico Bartolini (1813 - 1887), publication of whom will be analyzed separately. In addition to material focused on the analysis of historical events, the author acquaints a reader with the information extracted from the writings of the following encyclopedists, philologists and philosophers: Johann Gottfried Gruber (1774 - 1851), Johann Samuel Ersch (1766 - 1828), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716), Luigi Taparelli d'Azeglio (1793 - 1862), who inspired him. Pressutti is loyal to the chronology he outlined at the beginning of the publication and gradually moves from a description of the Slavs and their mythology, biographical data about the Thessalonian brothers, their missions, to religious issues as the primary component of true civilization (in more details he deals with a role of the apostolate of Saints Cyril and Methodius in the Slavic territory and compares it with the work of apostles in other European territories); in this context he highlights their actions connected with the origin and establishment of script, which starts to be used in literature (he carefully thinks about the controversy concerning the origin and authorship of Glagolitic and Cyrillic; as well as about detailed characteristics of the language which Saints Cyril and Methodius used for communication and writing their works in the Slavic territory, it means a crucial question for history of the Slavic philology). So far discussed religion and culture, including language and literature, are indisputable benefits which the heralds intermediated to the Slavs. However, Pressutti leads a recipient to think about their further contribution in relation to politics (on a descriptive historical basis, he analyzes mutual relationships between individual rulers (mainly Great Moravian and East Frankish) as well as their greater or lesser ties to the pontificate).³²

On 6 July 1881 with participation of the Pope Leo XIII, the Cardinal Gaetano Alimonda presented his inaugural speech in the Vatican entitled *Agli Slavi pellegrini in Roma* (To Slavic Pilgrims in Rome). In certain part of the text, he directly and separately addresses the representatives of individual Slavic nations, whom he initially addresses and devotes them a part of his speech, in which he uses and highlights the specifics which are characteristic for a particular Slavic region in the form of its personalities or geographical definition.³³ On pages of this small publication, the author speaks about commendable activities of Saints Cyril and Methodius for advancement of the Slavic ethnic group, with a considerable respect and worship-

³¹ PRESSUTTI, P.: *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica*. Roma: Tipografia Monaldi, 1881, pp. 4 - 5.

³² PRESSUTTI, P.: *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica*. Roma: Tipografia Monaldi, 1881, pp. 21 - 45.

³³ ALIMONDA, G.: *Agli Slavi pellegrini in Roma*. Roma: La scuola cattolica - Tipografia Salesiana, 1881, p. 16 - 18.

ping. It can be said that although he does not devote any integral part of the text to these ideas, the ideas containing the Cyrilo-Methodian tradition are discussed comprehensively throughout the work. From the formal point of view, Alimond's text contains clear signs of rhetorical speech, and thus one cannot expect such a huge accumulation of source material, as in some previously analyzed historical works. Despite this statement, we cannot forget to mention works from historians we have already mentioned in this study, such as Pietro Balan or Augustin Theiner, on which Alimond evidently based his work and which he quoted in his notes.

The last work we decided to analyze is an extensive publication from 1881 entitled *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio* (Historical and Critical Archaeological Memories of Saints Cyril and Methodius)³⁴ elaborated by the Cardinal and Prefect of the Congregation for the Rite - Domenico Bartolini. The work is primarily dedicated to Slavic pilgrims who visited Rome in the summer months of 1881 during the Thanksgiving Pilgrimage. Right at the beginning, Bartolini explains why he decided to compile a text about the Slavic ethnic group or about the existence of the Cyrilo-Methodian Cult. We believe that the ongoing events in the Vatican under the patronage of the Pope Leo XIII were the most appropriate opportunity to present historical ideas. His key purpose was to examine in more details until then known historical and geographical bibliographic sources on the history of the Slavic ethnic group, as well as information about the life and work of Saints Cyril and Methodius and to make it available to wider range of recipients. According to him, this part of the history is still insufficiently researched and due to a size of this ethnic group, it is underestimated. He connects the beginnings of this ethnic group with the Thessalonian brothers. He pays particular attention to sources - legends that are tied to their apostolates in individual Slavic nations and the author lists them under the following names: *Leggenda Italica (Romana)*; *Leggenda Sanctorum Cyrilli et Methodii Patronorum Moraviae (Moravica)*; *Boemica*; *Pannonica*.³⁵ He explains in details a genesis of their origin and their content. In addition, in connection with description of the contemporary sources, he also pays attention to papal letters or paintings in the Basilica of St. Clement in Rome. Furthermore, he speaks with respect and praise about the work of Pietro Balan *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi della Bulgaria, Bosnia, Serbia, Erzegovina* (About the Relationships between the Catholic Church and the Bulgarian, Bosnian, Serbian and Herzegovina Slavs) from 1880, as well as about two works of Presutti published in 1880 and 1881 analyzed above. He also directly refers to the already mentioned Ginzel, Palacký, Šafárik or Boček.³⁶ Bartolini divided the text into four more extensive chapters, which in the timeline and on the basis of biographical data explain not only indivi-

³⁴ A complete wording of name of the work: *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio e del loro apostolato fra le genti slave*.

³⁵ For more detailed characteristic of these legends, please see: BARTOŇKOVÁ, D. - VEČERKA, R. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II*. Praha : KLP, 2010, 316 pp.

³⁶ BARTOLINI, D.: *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio*. Roma : Tipografia Vaticana , 1881, pp. 6 - 29.

dual stages of life and death of Saints Cyril and Methodius, but also a contribution of their magnificent work.

Conclusions

In the presented paper, we tried to focus attention on selected works of the above-mentioned Italian church historians from the end of the 19th century, who devoted a certain part of their work to development of the Cyrilo-Methodian tradition. In terms of a specific research of works, we used mainly analytical and comparative methods with an attempt to final summary of obtained results by defining common features in the understanding and depiction of the Cyrilo-Methodian heritage, as well as drawing attention to the source material used by these authors. By a gradual analysis of the discussed works, we tried to understand their motivation in choosing the topic, to describe the content of these works including identification of used bibliographic sources and their mutual relationship in the context of work of individual historians. It can be stated that the facts described by all authors in their works come from the same contemporary sources, what we point out in the text. For better logical and formal clarity, we provide structured information about works of these historians with regard to the existence of two central themes - historical events (elaboration of the Encyclical *Grande Munus* (1880) and the pilgrimage of Slavs to Rome in 1881 to express their gratitude to the Pope Leo XIII), which we used for this purpose. In the text, we gradually deal with the works which were published in 1880 and only then we analyze the works from 1881. In all analyzed publications, the Cyrilo-Methodian Cult represents an important basis for defining the history of Slavs and so it is contained in these works to a greater or lesser extent. The discussed events necessarily associated with the work of the Pope Leo XIII significantly contributed to spreading of the Cyrilo-Methodian tradition in awareness of both the professionals and lay public. So the selected works of the above-mentioned Italian historians analyzed in this paper can be considered as a consequence or a logical outcome.

BIBLIOGRAPHY:

- ALIMONDA, G.: *Agli Slavi pellegrini in Roma*. Roma : La scuola cattolica – Tipografia Salesiana, 1881, 34 pp.
- AMBROS, P.: Encyklika Lva XIII. *Grande munus* (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. *Egregiae virtutis* (1980) a jejich vliv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století. In: *Cyrlometodějská tradice v novodobých československých dějinách*. Peter Ivanič et al. Zlín : Sdružení evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, Z.S.P.O., 2018, pp. 55-63.
- BALAN, P.: *Il Pontificato di Giovanni VIII*. Roma : Tipografia di Roma, 1880, 120 pp.
- BALAN, P.: *La Chiesa cattolica e gli Slavi*. Roma : Tipografia della Pace, 1880, 262 pp.
- BARTOLINI, D.: *Memorie storico-critiche archeologiche dei Santi Cirillo e Metodio*. Roma : Tipografia Vaticana , 1881, 254 pp.
- DE ROSA, G. – CRACCO, G.: *Il Papato e l'Europa*. Soveria Mannelli : Rubbettino Editore, 2001, 540 pp.
- HROMJÁK, L.: *Lo slavismo cattolico di Leone XIII e gli Slovacchi*. Praha : Paulínky, 2010. 147 pp.
- HROMJÁK, L.: Lev XIII. a jeho doba. In: *Duchovní pastier*. ISSN 0139-861X, 2011, vol. 92, n. 5, pp. 199-222.
- HROMJÁK, L.: Leone XIII, il movimento slavo e le origini di Bohemicum. In: *Dal Bohemicum al Nepomuceno*. Tomáš Parma. Roma, Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, pp. 13-28.

- HROMJÁK, L.: Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In: *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, pp. 545-562.
- IVANIČ, P.: Cyrilo-metodská úcta na Slovensku v 19. a 20. storočí. In: *Cyrlometodějská tradice v novodobých československých dějinách*. Peter Ivanič et al. Zlín : Sdružení evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, Z.S.P.O., 2018, pp. 65-81.
- IVANIČ, P.: Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov. [The Encyclical Grande Munus and a Response to It from the Slovak Catholics]. In: *Konštantínove listy* [Constantine's Letters]. ISSN 1337-8740 (print) ISSN 2453-7675 (online), 2019, vol. 12, n. 2, pp. 98-106.
- KOŽELUHA, F.: Pouť Slovanů do Říma ke dni našich apoštolů sv. Cyrila a Metoděje r. 1881. II. svazek. In: *Paměti o věcech náboženských*. Jiří Laurinčík. Prostějov : Jiří Laurenčík, 2004, pp. 559-177.
- LOPATKOVÁ, Z.: Cyrilo-metodská tradícia na stránkach Katolíckych novín (1870 – 1904). In: *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Tomáš Bánik et al. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2013, pp. 244-255.
- LOPATKOVÁ, Z.: Cyrilo-metodská tradícia a trnavské centrum posledných bernolákovcov (do konca 19. storočia). In: *Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí*. Eva Frimmová. Bratislava : Historický ústav SAV, 2014, pp. 69-77.
- LUKÁČOVÁ, M.: The Participation of Italian Historians From the End of the 19th Century in Spreading the Cyrillo-Methodian Cult (Pietro Balan, Pietro Pressutti, Gaetano Alimonda, Domenico Bartolini). In: *Konštantínove listy* [Constantine's Letters]. ISSN 1337-8740 (print) ISSN 2453-7675 (online), 2020, vol. 13, n. 1, pp. 177-186.
- BARTOŇKOVÁ, Dagmar – VEČERKA, Radoslav (eds.): *Magnae Moraviae Fontes Historici II*. Praha 2010.
- PRESSUTTI, P.: *Il papato e la civiltà degli slavi meridionali*. Roma : Tipografia dei fratelli Monaldi, 1880, 51 pp.
- PRESSUTTI, P.: *L'apostolato slavo dei Santi Cirillo e Metodio in ordine alla religione, alla letteratura e alla politica*. Roma : Tipografia Monaldi, 1881, pp.
- SLOTTA, J.: *Pamiatka putovania katolickeho Slavianstva do Rimu k hrobu sv. Cyrilla apoštola slavian-skeho a ku slávnosti, ktorú Jeho Svätosť Pápež – Kráľ Lev XIII. ku cti svätých Cyrila a Metoda na deň 3., 4. a 5. júlia 1881 v bazilike sv. Klementa zriadiť a vykonať ráčil*. Praha : Tlač a sklad cyrillo-metodějskej kníhtlačiarne (J. Zeman a spol.), 1882, 16 pp.
- TOLOMEO, R.: La visione slava di Leone XIII e il culto cirillo-metodiano. In: *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente*. Emilia Hrabovec et al. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2015, pp. 203-222.
- http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-balan_%28Dizionario-Biografico%29/

Historia ewolucji instytucji Stolicy Apostolskiej

History of evolution of the Holy See institutions

KRZYSZTOF MYJAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Prawa Kanonicznego

Abstract: *By taking up a critical reflection on the Holy See in light of history of the Catholic Church, it has to be brought to attention that this topic is multithreaded, and the time-lapse for establishing further temporal cesurae is enormous, as well. The consequence of these preconditions is that some remarks should be done in order to achieve constructively the goals set for this article. The first is that, the interpretative reduction observed during the analysis is an unwanted cause of preparing it in a form of abstract (capsule digest). It happens due to the very fact that any such shortened form of scientific research is only an interpretation. In order to avoid oversimplifications, it is advisable to follow the topic in literature review in the chronological course, meaning that the historical methodological principles should apply in this case. For the purpose of analysis, we should bear in mind how these are important, especially to science philosophers, such as Olaf Pedersen and Michał Heller. Therefore, random selected topic will not be witnessed in this work, since it might eliminate assumptions and premises vital for this study.*

Keywords: *Apostolic See. Holy See Institutions. Evolution of the Holy See. Church State. Lateran Treaties. Leon XIII. Benedict XV. Pius XII.*

Podjmując krytyczną refleksję na temat: „Stolica Apostolska w świetle dziejów Kościoła katolickiego – studium historyczne” należy uwzględnić nie tylko wielowątkowość ujęć w tej pracy, lecz także rozpiętość czasową, jaką tutaj próbuje się objąć cezurami. Konsekwencją tych przesłanek winno być uprzednie wyrażenie pewnych uwag, które są konieczne w konstruktywnej realizacji celów tegoż artykułu. Pierwszą uwagą jest to, że próba podjęcia streszczenia i wyznaczenia zasadniczych punktów wyводу tegoż studium historycznego wiąże się z niepożądaną redukcją interpretacyjną, gdyż każde streszczenie refleksji już jest interpretacją¹. By uniknąć uproszczeń w strukturze tekstu należy sukcesywnie podejmować kolejno te treści, które znajdują się w omawianej literaturze podmiotu, tzn. według historycznych reguł metodologicznych, które są bliskie tak cenionym filozofom nauki, jak Olaf Pedersen, czy Michał Heller². Toteż nie będzie w tej pracy wyrывkowego ujmowania zagadnień rozwijanych przez autora studium, bo wówczas łatwo byłoby o eliminację pewnych zasadniczych założeń i przesłanek ujawniających się w czasie lektury tekstu.

¹ ŻYCIŃSKI, J.: *Elementy filozofii nauki*. Kraków : CCPress, 2015, s. 13.

² BONOWICZ, W. – BROŻEK, B. – HELLER, M. – LIANA, Z.: *Wierzę, żeby rozumieć*. Kraków : Znak, 2016. s. 84.

Zarys historii Kościoła katolickiego do roku 756

Początek pracy wyznacza podpunkt „Zarys historii Kościoła katolickiego do roku 756”, w którym podejmuję zagadnienia dotyczące genezy Kościoła, od życia i działalności Chrystusa – założyciela Kościoła ziemskiego i duchowego³, gdyż już m.in. powołanie Dwunastu było typem Oblubienicy Chrystusa, którą jest Kościół. Owszem, zesłanie Ducha Świętego było publicznym wystąpieniem wspólnoty Kościoła⁴ – jak wskazuje autor – lecz nakaz misyjny Chrystusa miał miejsce przez zesłaniem Parakleta: „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata»⁵. Tenże nakaz już jest wskazaniem prawdy, że Kościół już wtedy istniał niejako *per missio*, a pełna aktualizacja nastąpiła wraz z działalnością apostołską. W tym też duchu Kościół z natury swej jest misyjny⁶. Zwrócenie uwagi na judeochrześcijański charakter cywilizacji europejskiej pozwala stwierdzić, iż takie korzenie zawdzięcza chrześcijaństwu, co niewątpliwie stanowi angażujący dyskurs, naglący zwłaszcza w środowiskach filozoficznych⁷ i kulturotwórczych w obliczu regresu kulturowego i współczesnej Europy⁸. Natomiast wysoce kontrowersyjne jawi się zdanie: „Już w pierwszych latach i wiekach swojej misyjnej działalności Kościół doznał prześladowań, najpierw od ludności pogańskiej, następnie od władzy rzymskiej”⁹. Literatura źródłowa¹⁰, jak i historycy Kościoła,¹¹ wskazują na prawdę iż to środowiska żydowskie wszczęły prześladowania antychrześcijańskie, zaś instytucje *Senatus Populusque Romanus* (SPQR) zainteresowały się chrześcijanami dopiero, gdy pojawiły się zarzuty o bałwochwalstwo (nieposłuszeństwo w oddawaniu czci boskiej cesarzowi)¹² i niepokoje społeczne¹³. Autorytet Mariana Banaszaka wskazuje na pewne cezury znajdujące się w starożytnych dziejach Kościoła katolickiego:

1. Okres Apostolskiej Gorliwości przypadający na lata 30–140,

³ SEWERYNIAK, H.: *Teologia fundamentalna*. t. 2. Kraków : Więź, 2008, s. 15 – 89.

⁴ YOUCAT: *Katechizm Kościoła katolickiego dla młodych*. Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2011. s. 75.

⁵ Mt 28,18-20 (wszelkie cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. V).

⁶ DE LUBAC, H.: *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Poznań: W drodze, 2011. s. 273 – 277. Ta teza Henri'ego de Lubaca w latach 30' ubiegłego stulecia uchodziła za kontrowersyjną, przez co autor otrzymał wiele restrykcji w porządku akademickim. Z kolei Sobór Watykański II podniósł doniosłość myśli Lubaca dzięki dokumentowi „Ad gentes”, gdzie wprost pada sformułowanie: Kościół z natury swej jest misyjny.

⁷ MARITAIN, J.: *Religia i kultura*. Warszawa : Fronda, 2007. s. 45 – 94.

⁸ SCRUTON, R.: *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*. Poznań : Zysk i S-ka, 2010. s. 7 – 37.

⁹ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 7.

¹⁰ Dzieje Apostolskie św. Łukasza wskazują wyraźnie, iż pierwszymi prześladowcami byli Żydzi (środowisko Szawła), a później dopiero Rzymianie. Niemniej Żydzi nie stanowią z pewnością przestrzeni społecznej pogaństwa.

¹¹ ŻUREK, A.: *Ojcowie Kościoła – twórcy i świadkowie tradycji*. Tarnów : Biblos, 2013.

¹² RAKOCY, W.: *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*. Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2003; *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*. Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2010.

¹³ ŁABUDA, P.: *Święty Paweł. Trzynasty Apostoł*. Tarnów: Biblos, 2015. s. 8.

2. Okres Wewnętrzznego Umocnienia 140–260,
3. Okres Zwycięskich Zmagień 260–324,
4. Okres Chrześcijańskiego Władania 324–451,
5. Okres Wczesnego Bizantynizmu 451–590,
6. Okres Średniowiecznego Przełomu 590–692¹⁴.

Podział ten wydaje się być metodologicznie stosowny, a to z tego względu, iż wytycza ścisłą chronologię i przejścia pomiędzy istotnymi etapami dziejów Kościoła. Punkt pierwszy tegoż schematu dzieli się na okresy:

1. jerozolimski,
2. antiocheński,
3. rzymski, gdyż Rzym był stolicą cesarstwa,
4. Kościół Ojców Apostolskich¹⁵.

Czasy jerozolimskiej genezy Kościoła wiąże się z etapem przedpaschalnym, paschalnym i popaschalnym wspólnoty wierzących w Mesjasza z Nazaretu. Znakomita większość informacji czerpana jest z Ewangelii, Dziejów Apostolskich oraz korpusu paulińskiego, niewielkie aspekty pochodzą ze źródeł nieokreślonych w omawianej pozycji, lecz najbliższym źródłem dotyczącym wzmianki o powstaniu żydowskim i zburzeniu Jerozolimy w 70 r. mogą być relacje spisane przez Józefa Flawiusza.

Okres antiocheński, w przeważającym kontekście, zawiera się w w życiu i działalności dwóch Apostołów – św. Piotra i św. Pawła, którzy w etapie popaschalnym otwarli Kościół na innych, dzięki nowości spojrzenia i autentyzmowi przepowiadania, podyktowanych nadprzyrodzoną współpracą z łaską Bożą, konkretyzowaną w cudach. Omawia się rzekomy dyskurs w ówczesnym Kościele – paulinizm i petrylizm, niemniej autor rozsądnie zauważa, że były to tylko sztuczne próby podzielenia Kościoła niepodzielnego¹⁶.

Poziom rzymskich oddziaływań chrześcijaństwa wyraża się bezsprzecznie z tymi samymi postaciami, co poprzednio. Z tą jednak różnicą, że szereg warunków wpływających na ewangelizację ulega ewaluacji. Bowiem to właśnie tam przyjdzie przypłacić życiem za Prawdę Dobrej Nowiny, najpierw uczniowi Gamaliela z Tarsu, a potem galilejskiemu rybakowi – przewodnikowi Kościoła – w roku ok. 65¹⁷. Perspektywa życia chrześcijan na terenie *Imperium Romanum* znacznie się pogorszyła za rządów Nerona i Domicjana, którzy ulegając irracjonalnym przesłankom posyłałi na śmierć tysiące wyznawców Chrystusa. Centralizacja w Rzymie sprawiła, że Dobra Nowina znalazła postuch wśród wielu zakątków basenu Morza Śródziemnego i aż po starożytne *limes*. Ten czas trudnych doświadczeń i zarazem ekspansji chrześcijaństwa, naznaczył początek eklezjologii w jej ujęciu martyrologicznym, a także

¹⁴ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 7.

¹⁵ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 13-17.

¹⁶ STAROWIEYJSKI, M.: *Sobory Kościoła niepodzielnego*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016. s. 13 – 20.

¹⁷ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 18 – 26.

etymologicznym, gdyż, Ludowi Bożemu, „Ignacy Antiocheński dał po raz pierwszy nazwę Kościoł Katolicki”¹⁸.

Okres Wewnętrznego Umocnienia, jak nazwa wskazuje, dotyczył w swej specyfice tego, co obejmowało zagadnienia wyostania optyki teologicznego „spojrzenia” pierwszych chrześcijan i ich dzieci. Pojawiają się zapisy, m.in. św. Ireneusza z Lyonu, który podobno zapisuje 8 biskupów po Piotrze do 140 r. Z tym, że św. Piotr nie był biskupem Rzymu – był on przewodnikiem Kościoła, a prawdopodobnie biskupem Rzymu był Linus (wspominany w modlitwie eucharystycznej). Utożsamianie prymatu Piotra z sukcesją biskupią w Rzymie, wiąże się nie z powodu ewentualnej funkcji Piotra, lecz dzięki jego działalności w Rzymie, męczeńskiej śmierci i późniejszej lokalizacji grobu – z Watykanem i Bazyliką św. Piotra. Stąd można podjąć twórczą polemikę z tezą, iż po Piotrze nastąpiło 8 biskupów do 140 roku. Wariant ten jest do przyjęcia, jeżeli uzna się sformułowanie „po Piotrze”, nie jako element pełnionej posługi pasterskiej biskupa Rzymu, lecz jako aspekt chronologiczny, który chce ukazać, iż po śmierci Piotra, do 140 roku, było jeszcze 8 biskupów Rzymu. Niemniej wymaga to precyzji w definiowaniu podobnego sformułowania. Abstrahując od powyższej tematyki, okres wewnętrznego umocnienia charakteryzuje się rozwojem wspólnot kościelnych. Oprócz Rzymu, Antiochii i Jerozolimy (jak poprzednio), funkcjonują już duże gminy w:

1. Egipcie,
2. Azji Mniejszej,
3. Afryce północnej,
4. Europie zachodniej.

Z kolei, ten czas obfituje w wyłanianie się nowych, znaczących sylwetek ówczesnego Kościoła:

1. Ireneusz z Lyonu,
2. Justyn Męczennik,
3. Marcjon,
4. Tacjan,
5. Walentyn.

Czas ten znacząco nie tylko pola działań w przestrzeni szeroko zakrojonej apologetyki, lecz także podjęcie wewnętrznych konfliktów, które w konsekwencji tworzyły nowe dyskursy teologiczne. Brakuje jednak uwzględnienia kwestii związanej z innymi Ojcami Kościoła i podejmowanymi przez nich zagadnieniami, np. chrystologią. Oczywiście uwarunkowane to jest zakresem pracy, która chce podjąć zaledwie ogólne sprawy dotyczące dziejów Kościoła. Niemniej, ważne jest przywołanie chociażby takiej postaci jak Orygenes aby na jego przykładzie ukazać znamiona reperkusji teologicznych. Orygenes w dziele „Przeciw Celsusowi”, odpierając zarzuty tytułowego Celsusa, ukazuje m.in. nadzwyczajny charakter śmierci Chrystusa, który, jakoby „został ukarany przez Żydów za swe przewinienia”¹⁹. Fikcyjna postać Żyda formu-

¹⁸ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 36.

¹⁹ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 91.

je serię zarzutów co do bóstwa Jezusa, z powodu Jego śmierci krzyżowej²⁰. Na kanwie tego problemu Orygenes prezentuje kontrargumenty dotyczące merytorycznych (i nie tylko) błędów w dowodzeniu Celsusa, ukazując niezwykłość śmierci Jezusa²¹.

Wbrew pogańskiemu autorowi apologeta chrześcijański udowadnia, iż Żydzi nie dowiedli winy Chrystusowi, a mimo to skazali Go na karę śmierci²². Ten zaś dobrowolnie oddał się w ich ręce, przyjmując swój los²³. Podobnie też, współcześni Orygenesowi chrześcijanie mają udział w śmierci Chrystusa poprzez swoje męczeństwo²⁴. Znamienne, że Jezus zapowiedział swoją śmierć²⁵, a Jego uczniowie to głoszą, co dowodzi autentyczności ich przepowiadania oraz samej Ewangelii²⁶. Zapowiedź Jezusa była prawdziwa, gdyż się spełniła²⁷. Według Orygenes, Chrystus, mając być wzorem dla ludzi, umarł za religię²⁸ (ukazuje przez to powagę pobożności²⁹) i za ludzi³⁰ („dla wspólnego dobra”³¹, jakim jest śmierć za grzechy ludzkości³²). Przez śmierć panuje nad umarłymi, przez zmartwychwstanie nad żywymi³³. Śmierć Jezusa była rzeczywista. Zatem zmartwychwstanie było prawdziwe. Jest to argument przeciw doketom. Nadzwyczajny charakter Jego śmierci wyraża się zatem w tym, że „dusza dobrowolnie opuściła ciało, a dokonawszy odpowiednich czynności poza nim, powróciła w wybranym przez siebie momencie”³⁴. Orygenes odwołuje się do Ewangelii Jana (J 10,18) i hipotezy, co do pospiesznego opuszczenia ciała, by je zachować, aby nie łamano Mu goleni (por. J 19,32–33). Chrystus był śmiertelny przed i po śmierci (bo miał umrzeć), lecz po zmartwychwstaniu jest nieśmiertelny³⁵ (por. Rz 6,9). Świadomy wybór śmierci przez Jezusa znamionuje styl ludzi wielkiego ducha, takich jak Sokrates, Leonidas³⁶, lecz w przeciwieństwie do nich stanowi nadzieję życia wiecznego, np. dla św. Pawła, męczenników, którzy „wybrali śmierć za wiarę”³⁷. Jezus wybrał śmierć na krzyżu, różniąc się od bohaterów mitów zstępujących do Hadesu, by „nie można było mówić o Nim to samo, co o owych bohaterach”³⁸. Nadzwyczajny charakter śmierci Chrystusa upoważnia do twierdzenia: „jeśli

²⁰ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 93.

²¹ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 101.

²² ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 95.

²³ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 97.

²⁴ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 99.

²⁵ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 92.

²⁶ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 100.

²⁷ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 93.

²⁸ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 101.

²⁹ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 111.

³⁰ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 96.

³¹ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 116.

³² ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 127.

³³ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 129.

³⁴ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 101.

³⁵ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 101.

³⁶ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 102.

³⁷ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 102.

³⁸ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 124.

bowiem współ z Nim umarliśmy, współ z Nim i żyć będziemy” (Rz 6,4)³⁹. Przykład dyskursu apologetycznego, jaki podejmuje Orygenes, jest wystarczającym dowodem na to, że dyskusja wokół podobnej tematyki była dość żywa i obfita we wszelakie propozycje ujęć i kontrargumentów, które – skądinąd – motywowały środowiska chrześcijańskie do krytycznej autorefleksji.

Okres pierwszego pokoju Kościoła, czyli Zwycięskich Zmagających, wyznacza horyzont intensywnej ewangelizacji i rozwoju wspólnot chrześcijańskich aż na rubieżach Imperium. Zauważa się socjologiczny i geograficzny rozrost oddziaływania chrześcijańskiego, co przekładało się nie tylko na popularność Kościoła, co na oficjalny akt tolerancji chrześcijaństwa, mający swój konkretny wyraz w edykcji mediolańskim Konstancyjnym z 313 r.

Szczególnie misjonarski styl działalności chrześcijan był charakterystyczny dla modelu Kościoła z Okresu Chrześcijańskiego Władania. „To właśnie wtedy zaczęły funkcjonować rozmaite stopnie wyodrębnione według wykazu papieża Innocentego I na wyższe: biskupi, kapłani i diakoni, oraz niższe: subdiakoni, akolici, egzorcyci, ostiariusze i lektorzy”⁴⁰. To właśnie wtedy podejmowano zasadnicze kwestie dotyczące chrystologii i trynitologii, które kolejno rozstrzygały sobory:

1. w Nicei (325r.) – kontrowersja Ariusza,
2. w Konstantynopolu (381r.) – wiara w Ducha Świętego,
3. w Efezie (431r.) – Chrystus i Maryja Bogarodzica (*Theotokos*),
4. w Chalcedonie (451r.) – Chrystus w jednej osobie, a w dwóch naturach⁴¹.

Rzym i Konstantynopol na równi między sobą

Po Okresie Chrześcijańskiego Władania następuje czas Wczesnego Bizantyzmu. W tymże czasie Chlodwig, władca Państwa Franków, w 498r. przyjmuje chrzest, chrystianizując przez to część terenów współczesnej Francji. W ślad za tym aktem poszły Szkocja i Irlandia. Aby poszerzyć jurysdykcyjny charakter działalności Kościoła, podjęto rozpoczęcie zakładania tzw. wikariatów apostołskich. Tworzenie nowych parafii i nowego stopnia, archiprezbiterów, implikuje rozwój struktur. Byłoby dobrze, gdyby wraz z poszerzaniem struktur Kościoła w parze szła także kwestia poszerzania regionów, na które mógłby oddziaływać ówczesny świat chrześcijański. Tak się jednak nie stało. Mimo przejścia heretyckich regionów zdominowanych przez arian, tj. Bawarii, Longobardii i Alemanii (część terenów dzisiejszych Niemiec), Kościół utracił swoje wschodnie i południowe obszary geograficzne i wiernych, wskutek inwazji nowej religii Mahometa – islamu⁴².

Pontyfikat Grzegorza Wielkiego, przydający znakomity splendor i prestiż, to „ostatni Mohikanin” ówczesnej świetności papieżstwa, gdyż stopniowo, było coraz gorzej. Charakterystycznym, a dla wielu tragicznym, zjawiskiem tego okresu, było

³⁹ ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. Warszawa : ATK, 1986. s. 131.

⁴⁰ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 132 – 138.

⁴¹ STAROWIEYJSKI, M.: *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016. s. 33 – 106.

⁴² BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 142 – 144.

rozdzielenie Kościoła na wschodni i zachodni. Wschód zwołał synod dystansujący się do zachodu, a zachód podjął decyzję o upolitycznieniu papieżstwa, co zapoczątkowało losy Państwa Papieskiego/Kościelnego. Abstrahując od różnych sporów ikonoklastycznych i pomniejszych reform prawnych, Kościół do 756 roku stanowił przestrzeń dynamicznych przemian i rozwoju, co wówczas przekładało się jeszcze zarówno na liczbę wiernych, jak i na kwestie obejmujące swym zasięgiem strukturę i instytucje, które jawiły się jako konieczne w obliczu uniwersalizacji Kościoła, a później Europy, co było pewnym przyczynkiem, by czasem średniowiecza opatrzyć mianem Europy Uniwersalnej (Kościół i cesarstwo stanowiły dwie, powszechne siły dominujące w przestrzeni życia społecznego, politycznego i jednostkowego).

Powstanie Państwa Kościelnego i jego działalność w latach 756–1870

Nie przeszło bez echa wydarzenie upolitycznienia Kościoła i niosło ze sobą przykre reperkusje rywalizacji politycznej pomiędzy różnymi społecznościami. Między innymi rywalizacja z cesarzem, Bizancjum, bądź Longobardami, rodziła antyświadcstwo wyrażone w fakcie, iż zajmowano się bardziej sprawami intryg politycznych i ludzkich kalkulacji niż rzeczywistością ducha i misją Kościoła. Akt powstania Państwa Kościelnego implikował powstanie koniecznych instytucji, których funkcjonowanie miało zapewnić sprawny przebieg działalności dyplomatycznej i całej gamy zadań i celów, które bardziej charakteryzują świeckie państwa niż instytucję duchową. Dlatego powstawanie nowych urzędów w strukturach „młodego” państwa było przykrą koniecznością, a wśród nich należy wymienić następujące:

- a) kierownika kancelarii papieskiej (*primicerius notariorum*);
- b) zastępcę kierownika kancelarii (*secundicerius*);
- c) kierownika kościelnego syndykatu do rozpatrywania spraw spornych (*primus defensorum*);
- d) zarządcę dochodów (*arcanus*);
- e) zarządcę wydatków (*sacellarius*);
- f) kierownika opieki nad biednymi i pielgrzymami (*nomenculator*);
- g) przełożonego miejskich notariuszy (*protoscrinarius*);
- h) zarządcę skarbcza i szat papieskich (*vestararius*);
- i) zarządcę domu papieskiego (*vicedominus*);
- j) bibliotekarza do opieki nad archiwum i biblioteką (*bibliothecarius*)⁴³.

Wśród narastającej rywalizacji politycznej należy wymienić dwa państwa znacznie liczące się w rozgrywkach o dominację europejską. Pierwszym rywalem było Królestwo Niemieckie, a drugim Francja – to tam Ludwik Pobożny podejmował, szczerze w swych intencjach, próby odnowienia duchowego i instytucjonalnego środowiska francuskiego. Francja pozostawiona przez dynastię Karolingów, (która

⁴³ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 12 – 13.

wymarła), wsparta została nowymi siłami z krwi Hugona, której początek dała dynastia Kapetyngów⁴⁴.

Również linia dyskursu: duch a państwa, znalazły swój najtrudniejszy wyraz w konflikcie pomiędzy cesarstwem a papieżem Grzegorzem VII. Konflikt ów miał swoje zarzewie w „*Dictatus papae*”, który prezentował postulaty papieskie wyznaczające – wedle niego – harmonijny porządek mający cechować tamtejszą wspólnotę europejską. Wśród tychże postulatów należy wymienić:

- a) „tylko papież posiada prawo być nazywanym biskupem powszechnym;
- b) tylko papież może usuwać lub nowo osadzać biskupów;
- c) papieskim legatom przysługuje pierwszeństwo na zebraniach synodalnych;
- d) wyłącznie papież może używać cesarskich insygniów;
- e) tylko papieżowi przysługuje prawo do ucaławiania nóg przez władców;
- f) tylko imię papieskie może być wspominane w kościołach;
- g) nazwa „papież” jest jedyną na świecie;
- h) tylko papież posiada władzę deponowania cesarzy;
- i) nikt nie ma prawa sądzić papieża;
- j) wszystkie bardziej istotne sprawy innych kościołów muszą być rozpatrywane przez Stolicę Apostolską;
- k) zgodnie z Pismem Świętym Kościół nigdy nie błędził i nigdy nie pobłądzi;
- l) papież, wybrany kanonicznie, niewątpliwie staje się świętym;
- m) nie jest katolikiem ten, kto nie jest jednomyślny z Kościołem rzymskim;
- n) papież może uwolnić z przysięgi wierności poddanego, który służy osobie niegodnej⁴⁵.

To uderzało w interesy cesarstwa, gdyż „ujęte tezy, niektóre sformułowane w sposób dość ogólnikowy, stały się przewodnią myślą całej średniowiecznej hierokracji. Coraz częściej zaczęło dochodzić do sytuacji, że zrywano z monarchów aureole świętości, a jedynym namiestnikiem Boga na ziemi mieli być papieże⁴⁶. Wzajemne walki Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV doprowadziły do krwawych konfliktów, opatrzonych mianem wojny gregoriańskiej. Choć obie strony mocno dotknęła groza konfliktu, to papieństwo straciło wiele na swoim autorytecie. Dopiero postać Innocentego III, wybitnego człowieka Kościoła, studiującego w Bolonii i Paryżu sprawiła odnowienie rzeczywistości chrześcijańskiej na terenach Europy. Zmysł organizacyjny i biegłość w wielu elementach życia społecznego doprowadziły do:

1. ożywienia krucjat,
2. reformy Kościoła,
3. rozwoju zakonów,
4. obrony przed herezjami,
5. ostatecznego zaprowadzenia upragnionego ładu w Państwie Kościelnym.

⁴⁴ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 13 – 14.

⁴⁵ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 50 – 51.

⁴⁶ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 51.

Próba zaradzenia, straszego w swych skutkach, rozdzwienku pomiędzy rzeczywistością Kościoła a państwami świeckimi, było powołanie Wielkiego Soboru w Konstancji w 1414 roku, który stawiał sobie cele:

1. ustalenie granic oddziaływania pomiędzy Kościołem a państwami świeckimi,
2. przybliżenie Kościoła do harmonijnego współoddziaływania z przestrzenią władzy świeckiej,
3. przywrócenie jedności w Kościele,
4. wewnętrzną odnowę,
5. reformę funkcjonowania Państwa Kościelnego⁴⁷.

Kwestią czasu było tylko spostrzeżenie braku istotnej zmiany po soborze, co skutkowało pogłębioną frustracją i pragnieniem – także wewnątrz Kościoła – reformowania aktualnie istniejącego porządku proponowanego przez upolityczniony Kościół. To wkrótce znalazło swoją konkretyzację w XVI wieku.

W 1517 roku Marcin Luter podniósł publicznie kwestię reformy Kościoła, co znalazło aprobatę w wielu środowiskach Europy, zwłaszcza wśród księstw niemieckich. Wkrótce potem Reformacja stała się tak jawna, powszechna i intensywna, że oprócz walk pomiędzy reformatami a kontr-reformatami, istniały wyraźne ruchy powielające dzieło Lutera. Mianowicie, wkrótce potem, rozpoczęły się wystąpienia takich postaci, jak np. Jan Kalwin. Skutkiem tego Kościół chciał odpowiedzieć na te przykre wydarzenia konkretem wyrazu, stąd postanowiono zwołać Sobór Trydencki, który odbył się w latach 1545–1563. Oczywiście, rzeczą wysoce kontrowersyjną był fakt wprowadzania postulatów Soboru w poszczególnych krajach i środowiskach. Niewątpliwie, tylko wybitne postaci Kościoła tamtego okresu widziały potrzebę aktualizacji tych reform i podejmowały je, co w konsekwencji stanowiło swoisty balsam na ówczesne bolączki, podzielonego już, Kościoła katolickiego. Obok istniały już odłamy luterzańskie, kalwiński i wiele innych, tworząc środowisko pluralizmu chrześcijańskiego w dziejach ówczesnej Europy. Podejmowana wcześniej kwestia prymatu następcy św. Piotra (dot. pierwotnych wspólnot chrześcijańskich) warta jest zrewidowania w kontekście rozstrzygnięć na tle reformacyjnych kontrowersji. Otóż Marcin Luter (1483–1546), w swoich początkowych wystąpieniach, nie zamierzał zrywać z Kościołem. Pragnął jego reformy, której źródło i wzór dostrzegał w powrocie do chrześcijaństwa pierwotnego. Dopiero na skutek rosnących konfliktów z administracją kościelną, odrzucił tradycyjną koncepcję Kościoła hierarchicznego, stawiając na jego miejsce Kościół niewidzialny, rozumiany jako „wspólnota świętych“ (*communio sanctorum*). Zmienił także powszechnie przyjętą nazwę Kościoła: *Ecclesia* – *Kirche* i zastąpił ją określeniem „zbor“ – zgromadzenie (*communio, Gemeinde*). Jako jedyne znaki rozpoznawcze prawdziwego Kościoła przyjął „autentyczne“ głoszenie słowa Bożego i „wierne“ (prawdziwe) szafarstwo sakramentów. Zatem: *sola fides, sola gratia, sola scriptura*, a to wszystko spina klamrą zasada protestantyzmu: *sola Luter*.

Z kolei Jan Kalwin (1509–1564) przejął w zasadzie główne tezy nauki Lutera, dodając jeszcze naukę o przeznaczeniu (*predestinatio*). Kościół, według niego, to niebie-

⁴⁷ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 162.

ska wspólnota wybranych i świętych, która uobecnia się na ziemi przez autentyczne słowo Boże i przez prawdziwe sakramenty. Reformacja otwiera nowy etap w rozwoju problematyki eklezjologicznej. W związku z тезami Lutera na pierwszy plan traktatów teologicznych wysuwa się obrona boskiego pochodzenia prymatu oraz widzialnej i hierarchicznej struktury Kościoła. Teologowie usiłują dać wyczerpującą odpowiedź na następujące, bardzo wtedy aktualne pytania: co to jest Kościół?; jakie posiada istotne znaki rozpoznawcze?; kto do niego należy?; jaka jest geneza i rola prymatu biskupa Rzymu w Kościele?

Wysoce interesująca jest tutaj propozycja kardynała Roberta Bellarmina (+1621). Nauczał on, że: „Kościół jest tylko jeden, jest zgromadzeniem ludzi złączonych razem przez wyznawanie tej samej wiary chrześcijańskiej, przez uczestnictwo w tych samych sakramentach świętych, pod rządami prawowitych pasterzy, a szczególnie jednego na ziemi następcy Chrystusa, biskupa rzymskiego”. Przytoczona definicja powstała w gorącym okresie polemiki z protestantyzmem i dlatego kładzie przede wszystkim nacisk na widzialność Kościoła. Bellarminowska koncepcja Kościoła przetrwała aż do Soboru Watykańskiego II. Akcentuje ona szczególnie te elementy Kościoła, które były atakowane przez Reformację – jego stronę widzialną, hierarchię i prymat – mniej natomiast uwzględnia więź i tożsamość, jaka zachodzi pomiędzy Kościołem – społecznością (elementem widzialnym) a Kościołem – tajemnicą nadprzyrodzoną (elementem duchowym).

Płaszczyzna powstawania i kreowania tzw. „barokowej wystawności” doznawała dni rozwoju w latach 1648–1758. Stanowiło to swoiste preludium do przejścia w okres rewolucyjnej zawieruchy, gdzie kulminacyjnym i naznaczonym okrucieństwem momentem była Rewolucja Francuska (1789r.). Zaś prądy unifikujące nową Italię, łączone z dążeniami niepodległościowymi w tzw. Wiosnie Ludów sprawiały, iż sytuacja Państwa Kościelnego była politycznie zagrożona. Doszło do tego, iż terytorialnie obejmowało tylko miasto Rzym, zaś Piemont w duchu jednoczącym przysłał Italię, przejął te tereny. Doszło do tzw. Kwestii rzymskiej, która odzywała się echem aż do lat 20’ XX wieku⁴⁸.

Podmiotowość prawno-międzynarodowa Stolicy Apostolskiej w świetle Traktatów Laterańskich z 1929 roku

Trzeci podpunkt obejmuje zagadnienia w horyzoncie sformułowań: „Podmiotowość prawno-międzynarodowa Stolicy Apostolskiej w świetle Traktatów Laterańskich z 1929 roku”. Istotą tego okresu jest wydarzenie precyzyjnie ujęte w problem, iż „[podpisano Traktaty] 11 lutego 1929 roku, w sali papieskiej na Lateranie, czego dokonali kardynał Gaspari i Mussolini. W skład umowy wchodziły trzy dokumenty, którymi były: traktat ustanawiający status prawny papieża i Rzymu, konkordat i konwencja finansowa. Po ratyfikacji traktatu przez parlament włoski, został on opublikowany w Dzienniku Ustaw dnia 5 czerwca 1929 roku, a dwa dni później nastąpiła wymiana dokumentów ratyfikacyjnych w Watykanie. W ten sposób powstało Pań-

⁴⁸ BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/histora_kosciola_katolickiego.pdf (16.08.2016), s. 129-226.

stwo Miasto Watykańskie⁴⁹. Nowe państwo (*Cittá del Vaticano*), czyli Miasto Watykan o powierzchni 44 hektarów, któremu gwarantuje się wyłączną i nieograniczoną suwerenność, władzę i jurysdykcję⁵⁰. Wskutek tego podpisano szereg innych konkordatów przez papieża Piusa XI (co wynikało z jego indywidualnych predyspozycji intelektualnych, odnosząc się do istoty państwa i społeczeństwa⁵¹) z:

1. Bawarią (1925),
2. Prusami (1929),
3. Badenią (1932),
4. Niemcami (1933),
5. Polską (2 sierpnia 1925 roku)⁵².

Istotnymi encyklikami z tego okresu, podejmującym naglące zagadnienia społeczne były:

- *Quadragesimo anno* z 1931 roku,
- *Dilectissima nobis* z 1933 roku,
- *Mit brennender Sorge* z 14 marca 1937 roku,
- *Divini Redemptoris* z 19 marca 1937 roku,
- *Nos es muy conocida* z 28 marca 1937 roku⁵³.
- W późniejszych etapach oczywiste stało się podjęcie kwestii:
- suwerenności wewnętrznej i zewnętrznej,
- organizacji terytorialnej,
- organizacji przymusowej⁵⁴.

Kluczowym jest fakt, iż *Stolica Apostolska* swój status prawno-międzynarodowy oparła na konstytucji okrojonej, zadekretowanej papieża Piusa XI. Istotne zasady znalazły swą artykulację w następujących sformułowaniach:

1. „Zasada służebnego celu państwa – na mocy Traktatu Laterańskiego celem tym miało być zagwarantowanie niezależności Stolicy Apostolskiej;
2. Zasada suwerenności jednostki i monarchicznej formy państwa. Zasada ta wskazuje, że Suwerenem Państwa Miasta Watykańskiego jest Biskup Rzymski, posiadający pełnię władzy ustawodawczej, wykonawczej i sędowniczej. Suwerenność jednostki świadczy o monarchicznej. Państwo Watykańskie jest elekcyjną monarchią absolutną, w której następstwo władzy następuje w formie elekcji Kolegium Kardynalskiego;
3. Zasada państwa wyznaniowo-hierokratycznego – zgodnie z tą zasadą suwerenem i głową państwa jest głowa Kościoła Rzymskokatolickiego, zawsze

⁴⁹ JAKUBOWSKI, W.: *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*. Pułtusk-Warszawa: Typografia, 2004. s. 11.

⁵⁰ *Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*. Art. 3-7, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_stato/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html (28.09.2020).

⁵¹ KOZERSKA, E.: *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*. Wrocław: WUW, 2005. s. 84.

⁵² BILIŃSKI, K. – ŻMUDA, M.: *Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Toruń: TNOiK, 1997. s. 53.

⁵³ MYJAK, K.: *Stosunki dyplomatyczne stolicy apostolskiej z państwami i organizacjami międzynarodowymi. Studium historyczno-prawne*. Tarnów: Myjak, 2019. s. 68 – 69.

⁵⁴ STOLARCZYK, M.: *75 lecie Państwa Miasta Watykańskiego*. „Warszawskie Studia Teologiczne”, XVII/2004, s. 235.

będąca osoba duchowną a system rządów jest określany jako hierokratyzm – rządy stanu duchownego;

4. Zasada jednolitości władzy i jej patrymonialny charakter – władza jest kontynuowana przez następujących po sobie Suwerenów;
5. Zasada neutralności w stosunkach międzynarodowych – norma potwierdzona w Traktacie Laterańskim⁵⁵.

Lata 30. XX wieku znaczyły pasmo kontrowersji wokół ostatniej zasady, gdyż doszukiwano się tam przeszkody w przynależności Stolicy Apostolskiej wcześniej do Ligi Narodów, a po 1945 roku – do ONZ. Sekretarz Stanu kard. Angelo Sodano w 2002 roku podjął starania uprawomocnienia pełnego członkostwa Stolicy Apostolskiej w ONZ, stwierdzając, iż piąta zasada nie stoi w sprzeczności z czynnym braniem udziału w międzynarodowych spotkaniach państw lub w międzynarodowych organizacjach⁵⁶.

Zarys dziejów Stolicy Apostolskiej w świetle pontyfikatów Leona XIII, Benedykta XV i Piusa XII

Czwarty podpunkt obejmuje swym zasięgiem dyskurs: „Zarys dziejów Stolicy Apostolskiej w świetle pontyfikatów Leona XIII, Benedykta XV i Piusa XII”. Do zasadniczych kwestii tego okresu należy sylwetka Leona XIII, który żywo podejmował kwestie społeczne, zagrożone ideologiami marksizmu i jego odmiany socjalizmu. Wyrazem tej troski były dokumenty spod jego ręki:

1. *Rerum novarum* (wydana w roku 1891);
2. *Humanum genus* (1884);
Istnieje konieczność powołania w państwie struktur pośrednich oraz odnowionej organizacji społecznej⁵⁷. Funkcjonują cztery zarządzenia papieskie:
 - a) Zrywać z wolnomularstwa maskę, i ukazywać je takim, jakim jest;
 - b) Przez ustawiczne pouczanie i zachęcanie doprowadzić wiernych do gruntownego zapoznawania się z przykazaniami religii;
 - c) Eksploatować szkoły, czyli cechy rzemieślników, w sposób zgodny z religią;
 - d) By wychowanie młodzieży było traktowane za jedno z najważniejszych zadań duszpasterzowania⁵⁸.
3. *Immortale Dei* (1885);
4. *Diuturnum ilud* (1881);
5. *Libertas* (1888);
6. *Sapientiae christianae* (1890)⁵⁹.

⁵⁵ DESCHNER, K.: *Polityka papieska w XX wieku*. t. I. Gdynia: URAEUS, 1997. s. 238-239.

⁵⁶ Porov. JAKUBOWSKI, W.: *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*. Pułtusk-Warszawa: Typografia, 2004., s. 32 – 35.

⁵⁷ LEON XIII: *Humanum genus*. http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/humanum_genus/hg.php (9.09.2016).

⁵⁸ LEON XIII: *Humanum genus*. http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/humanum_genus/hg.php (9.09.2016).

⁵⁹ BILIŃSKI, K. – ŻMUDA, M.: *Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Toruń : TNOiK, 1997. s. 19 – 20.

Nauczanie Leona XIII podejmuje złożoną kwestię tzw. szczególnych wypadków interwencji państwa, wskazując, że:

- a) „Zbyt długa albo uciążliwa praca dodatkowo uważana za mało płatną skłania robotników do umówionego porzucania pracy i dobrowolnego bezrobocia;
- b) Państwo winno otoczyć swoją opieką różne interesy robotnika, przede wszystkim zaś dobra duchowe;
- c) Powinno także państwo wyzwolić pracowników z niewoli ludzi chciwych, którzy dla celów zysku bez miary nadużywają osób, jak rzeczy martwych;
- d) Pracownik, jeśli będzie otrzymywał płacę wystarczającą mu na utrzymanie własne, żony i dzieci, będzie też z pewnością, idąc za głosem rozsądku, oszczędzał, i będzie się starał, do czego go sama natura wzywa, odłożyć coś z dochodów, aby z czasem dojść do skromnego mienia⁶⁰.

Benedykt XV w bulli *Providentissima Mater Ecclesia*, który został promulgowany 19 maja 1918 roku⁶¹. W strukturę bulli wpisuje się pięć ksiąg, które dzielących się na części, działy, tytuły, rozdziały i artykuły. Zawiera 2414 kanony oraz wśród nich paragrafy, a te na numeryczny podział:

- Księga I – zawierająca „Normy ogólne” (kan. 1–86);
- Księga II – zatytułowana „O osobach” (kan. 87–725);
- Księga III – zatytułowana „O rzeczach” (kan. 726–151);
- Księga IV – dotycząca procesów (kan. 1552–2194);
- Księga V – ujmująca regulacje dotyczące przestępstw i kar (kan. 2195–2414)⁶².

Pontyfikat Piusa XII znaczący jest kilkoma ważnymi encyklikami społecznymi:

- *Summi pontificatus* (20 X 1939) dotycząca stosunków między obywatelem, a państwem;
- *Sertum laetitiae* (1 XI 1939) – która przypomina zasady głoszone przez Piusa XI dotyczące sprawiedliwości i miłości (była skierowana do duchownych z Ameryki Północnej);
- *Quemadmodum* (6 I 1946) wskazująca na obowiązki katolików wobec nędzy wywołanej przez konflikty
- *Miranda prorsus* (8 IX 1957) ujmująca role i znaczenie współczesnych form masowego przekazu⁶³.

⁶⁰ LEON XIII: *Rerum novarum*. http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum/zakonczenie.php (11.09.2016).

⁶¹ DESCHNER XV: *Bulla Providentissima mater il Vescovo Benedetto Servo Dei Servi Di Dio A perpetua Memoria*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/bulls/documents/hf_ben-xv_bulls_19170527_providentissima-mater.html (15.09.2016).

⁶² BENEDYKT XV: *Bulla Providentissima mater il Vescovo Benedetto Servo Dei Servi Di Dio A perpetua Memoria*. In: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/bulls/documents/hf_ben-xv_bulls_19170527_providentissima-mater.html (15.09.2016).

⁶³ BILIŃSKI, K. – ŻMUDA, M.: *Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Toruń : TNOiK, 1997. s. 31.

Podsumowanie

Zaprezentowane powyżej pontyfikaty papieskie i dzieje Stolicy Apostolskiej stanowiły naturalną konsekwencję późniejszych przemian Soboru Watykańskiego II (1962–1965), który zachowując strukturę Kościoła, zmienił jednak formy apostołatu i chrystianizacji. Wśród przełomowych momentów niewątpliwie należy zaliczyć I i II wojnę światową, gdzie trzeba było uwzględnić zgoła inną optykę spojrzenia na prozę codzienności wiernych i kontekst polityczno – społeczny. Widoczne przeciwstawianie się Kościoła totalitaryzmem zła, starania o pokój, obrona religii. Poglądy papieży znamionują podobną problematykę w encyklikach z wewnętrznych przyczyn religijnych, lecz jako reakcja na zagrożenia ateizmu, podejmując starania o jedność Kościoła i kształt chrześcijaństwa w nowej cywilizacji miłości.

BIBLIOGRAFIA:

- BANASZAK, M.: *Historia Kościoła katolickiego*. t. I. Warszawa : WUKW, 2009.
- BENEDYKT XV: *Bulla Providentissima mater il Vescovo Benedetto Servo Dei Servi Di Dio A perpetua Memoria*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/bulls/documents/hf_ben-xv_bulls_19170527_providentissima-mater.html (15.09.2016).
- BILIŃSKI, K. – ŻMUDA, M.: *Nauka społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*. Wybór tekstów źródłowych. Ed. J. Justyński, Toruń : TNOiK, 1997.
- BONOWICZ, W. – BROŻEK, B. – HELLER, M. – LIANA, Z.: *Wierzę, żeby rozumieć*. Kraków : Znak, 2016.
- DESCHNER, K.: *Polityka papieska w XX wieku*. t. I., przeł. R. Stiller. Gdynia : URAEUS, 1997.
- JAKUBOWSKI, W.: *Podstawowe akty ustrojowe Państwa Miasta Watykańskiego*. Pułtusk-Warszawa: Typografia, 2004.
- KOZERSKA, E.: *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*. Wrocław : WUW, 2005.
- LEON XIII: *Humanum genus*. http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/humanum_genus/hg.php (9.09.2016).
- LEON XIII: *Rerum novarum*. http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/rerum_novarum/zakonczenie.php (11.09.2016).
- DE LUBAC, H.: *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Poznań : W drodze, 2011.
- ŁABUDA, P.: *Święty Paweł. Trzynasty Apostoł*. Tarnów : Biblos, 2015.
- MARITAIN, J.: *Religia i kultura*. Warszawa : Fronda, 2007.
- MYJAK, K.: *Stosunki dyplomatyczne stolicy apostolskiej z państwami i organizacjami międzynarodowymi. Studium historyczno-prawne*. Tarnów : Myjak, 2019.
- ORYGENES: *Przeciw Celsusowi*. Księga II. tłum.: S. Kalinkowski, Warszawa : ATK, Warszawa 1986.
- RAKOCY, W.: *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*. Częstochowa : Edycja Św. Pawła, 2003.
- RAKOCY, W.: *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*. Częstochowa : Edycja Św. Pawła, 2010.
- SCRUTON, R.: *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*. Poznań : Zysk i S-ka, 2010.
- SEWERYNIAK, H.: *Teologia fundamentalna*. t. II. Kraków : Więź, 2008.
- STAROWIEYJSKI, M.: *Sobory Kościoła niepodzielonego*. Kraków : Wydawnictwo M, 2016.
- STOLARCZYK M., *75 lecie Państwa Miasta Watykańskiego*, [w] *Warszawskie Studia Teologiczne*, (14)2004.
- Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*. Art. 3-7, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html (28.09.2020).
- YOUCAT: *Katechizm Kościoła katolickiego dla młodych*. Częstochowa : Edycja Św. Pawła, 2011.
- ŻUREK, A.: *Ojcowie Kościoła – twórcy i świadkowie tradycji*. Tarnów : Biblos.
- ŻYCIŃSKI, J.: *Elementy filozofii nauki*. Kraków : CCPress, 2015.

Pierre Teilhard de Chardin - o prírode, človeku a Kristovi

Pierre Teilhard de Chardin - about nature, man and Christ

IVAN ONDRÁŠIK

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie

Abstract: *The aim of the article is to describe three basic themes (natural universe, man and Christ), which form the curriculum of Pierre Teilhard de Chardin's thinking. In the first part we analyze Teilhard's understanding of the evolution of the natural universe. These are cosmogenesis and biogenesis. In the second part we focus on the origin and evolution of man considering hominization, psychogenesis, socialization and the formation of noosphere. We particularly emphasize the process of personalization. Teilhard's conception escalates in the understanding of Christ as the point of Omega, in which the whole of creation and man find their fulfillment in an eschatological sense. Teilhard's prophetic vision of fulfilling the meaning of the evolution of the universe and of man in Christ is penetrated by deep hope.*

Keywords: Pierre Teilhard de Chardin. Creation. Evolution. Nature. Man. Christ.

Úvod

Koncepcia myslenia Teilharda de Chardin je napriahnutá na osi, ktorá sa začína kozmogenezou - vznikom a rozvojom celej prírodnej skutočnosti, a spontánne pokračuje v smere rozvoja evolučného pohybu k biogenéze, pričom sa detailne zaoberá vznikom a vývojom živej prírody. V evolučnom pohybe a tlaku, ktorý tento pohyb generuje, prichádza na svetlo skúmania antropogenéza – fenomén človeka. S ním vzniká i nová vrstva evolúcie – sféra myslenia – noosféra, ktorá sama v sebe implikuje personalizáciu a socializáciu človeka. Vrcholom Teilhardovho konceptu je priblíženie evolučného pohybu, ktorý sa završuje v osobe Ježiša Krista, v kristogenezе.

1. Evolúcia prírodného univerza

Podľa Teilharda je skutočným ontologickým fundamentom kozmického univerza tzv. svetová látka (die Weltstoff) - inak povedané akási prvotná energia.¹ Základná vesmírna látka sa tak prejavuje predovšetkým svojou skutočnou mnohosťou, ktorá je postrehnuteľná priamym pohľadom na fenomenálne bytie. Táto mnohosť a vnútorná heterogenosť vesmíru tkvie v jeho základnej jednote, ktorá ho robí har-

¹ Porov.: LETZ, J.: Význam myslenia Pierra Teilharda de Chardin pre súčasnosť a budúcnosť. In: *Verbum*, roč. 1999, č.4, s.48 – 61.

monickým celkom. Navyše je tento úžasný konglomerát vesmírneho univerza skrz-naskrz preniknutý svojím energetickým obsahom.²

Podľa Teilharda celé vesmírne bytie a veci, ktoré sa v ňom vyskytujú, majú dva základné póly: vonkajšok, v ktorom sa prejavujú, a jemu inherentný vnútrajšok, pričom oba póly sú vzájomne usúvzťažnené. „Nemôže byť sporu o tom, že v hĺbke nás samých sa objavuje vnútrajšok akoby trhlinou vo vnútri súcien. A to stačí, aby sme boli nútení pripustiť existenciu tohto vnútrajšku v tej či onej miere všade v prírode odjakživa. Ak má vesmírna látka v jedinom svojom bode nejakú vnútornú stránku, je to nutné preto, že je dvojstranná svojou štruktúrou, t.j. v každej priestorovej a časovej oblasti, práve tak, ako je napríklad zrnitá. Veci majú svoj vnútrajšok koextenzívny vonkajšku.“³

Pri pozornom pohľade na vesmírnu látku a jej energiu odhalil Teilhard dve jej neoddeliteľné súčasti – tangenciálnu a radiálnu energiu. Obe tieto energie sú podľa neho zreteľne vystopovateľné v štruktúrach evolučného pohybu vesmírneho univerza a zvnútra ho neustále dynamizujú a oživujú. Tangenciálna energia, ktorá pôsobí v evolúcii vesmíru, spôsobuje svojím mechanickým pohybom spájanie partikulárnych prvkov do komplexných celkov. Radiálna energia pôsobí svojím tlakom na evolučný pohyb hmoty tak, že jednotlivé prvky vesmírneho univerza nasmerováva ku neustále zložitejším štruktúram, ktoré sú oveľa komplexnejšie a centrovanejšie. Radiálna energia svojím pohybom, ktorý je ireverzibilný a totálne nasmerovaný smerom vpred, tak spôsobuje významné kvalitatívne transformácie rôznych elementov vesmírneho univerza, a je teda orientovaná primárne teleologicky. Obe základné energie – tangenciálna i radiálna – spolu synteticky korelujú vo svojich výkonoch, pričom však podľa Teilharda je dôležitejšia radiálna energia, ktorá, ako sme už vyššie povedali, je zodpovedná za kvalitatívny progres vesmírneho univerza. „Dodáme však, že v každom jednotlivom prvku sa táto základná energia delí na dve odlišné zložky: energiu tangenciálnu, ktorá spája daný prvok so všetkými ostatnými prvkami toho istého radu (t.j. rovnakej komplexnosti i stredovosti) vo vesmíre, a energiu radiálnu, ktorá ho priťahuje smerom k neustále komplexnejším a centrovanejším stavom smerom vpred.“⁴ Ontologickým základom evolúcie vesmírneho univerza je vesmírna látka oživovaná a dynamizovaná tangenciálnou a najmä radiálnou energiou.⁵ Je úžasným živým organizmom, v ktorom je úzko prepletená neživá spolu so živou prírodou a vytvárajú tak harmonický celok.

² G. L. Müller o súčasných kozmologických teóriách tvrdí: „Obidve dnes zastávané (a vzájomne protikladné) prírodovedecké teórie, teda teória počiatku sveta v čase (tzv. veľký tresk) a teória času bez počiatku a priestoru bez hraníc (St. Hawking, *Stručná história času: od veľkého tresku k čiernym dieram*, Praha, 2007), sa pohybujú na inej rovine ako je filozofická otázka bytia a teologická otázka Boha. Nie sú teda ani prírodovedeckým potvrdením ani prírodovedeckým vyvrátením viery v Boha stvoriteľa.“ MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastores*. Praha: Karmelitánske nakladateľstvá Kostelní Vydří. 2010. s.172.

³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s.48.

⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s. 55.

⁵ V Teilhardovej koncepcii, tangenciálna energia označuje najzjavnejší charakter hmoty, totiž jej rozpínavú vonkajškovosť. Radiálna energia označuje istú v hmote imanentnú schopnosť organizácie, ktorou je vybavený najmenší atóm a každá bunka.

Teilhard vo svojom pozornom fenomenologickom popise štruktúry vesmíru, ktorého podkladom je samotný silný evolučný pohyb smerom vpred, hovorí, že tento vesmírny fenomén je vo svojej najhlbšej podstate riadený dvoma zákonmi: zákonom konvergencie a zákonom komplexity vedomia. Podľa jeho zákona konvergencie sila, ktorá riadi evolučný pohyb vesmíru, nepôsobí tak, že by tlačila dopredu odzadu, ale práve naopak, táto sila pôsobí spredu. Konvergencia vesmírneho univerza má pritom svoj základ ukotvený v radiálnej energii, ktorá vytvára vo vesmíre stále komplexnejšiu jednotu. Zároveň Teilhard tvrdí, že táto radiálna energia je vo svojej podstate amorizujúca – milujúca.⁶ Druhým zákonom riadiacim evolúciu vesmíru

(pre organickú aj anorganickú časť celku) je zákon komplexity vedomia. Tento zákon vyjadruje fakt, že čím komplexnejšia je štruktúra materiálneho základu vesmírneho prvku, tým viac sa spontánne vytvárajú predpoklady pre rozvoj vyššej formy psychična, až napokon po vedomie ako najorganizovanejšej formy psychična vo vesmíre. Existuje teda úzka súvislosť medzi štruktúrnou komplexnosťou a samotným vývojom psychickej energie. Zákon komplexnosti vedomia sa takýmto spôsobom aplikuje nielen na vývoj anorganickej a organickej prírody, ale implikuje do seba i rozvoj človeka ako takého a spirituálny rozvoj kozmu. „Celý ďalší obsah tejto knihy nebude stručne povedané nič iného ako táto história zápasu, ktorý sa vo vesmíre odohráva medzi zjednotenou rozmanitosťou a neorganizovanou mnohosťou. Bude to stála aplikácia stáleho zákona komplexnosti a vedomia, z ktorého vyplýva určitá psychicky konvergentná štruktúra a zakrivenie sveta.“⁷ Teilhard ďalej píše: „Z tohto hľadiska by bolo možné povedať, že v rovine fenoménov je každá bytosť vybudovaná ako elipsa nad dvoma združenými ohniskami: ohniskom hmotnej organizácie a ohniskom psychického sústredenia, pričom sa tieto dve ohniská súběžne menia rovnakým smerom.“⁸

Z uvedeného je zrejmé, že Teilhard chápe i anorganické prírodné bytie ako také, ktoré samo v sebe síce nepatrne, ale predsa obsahuje i psychicnú energiu. Túto psychicnú energiu majú v sebe už i atómy a molekuly, samozrejme ešte v elementárnej forme. I samotnú kozmogenezu vidí ako predpoklad ďalších vývojových stupňov v mohutnom evolučnom pohybe. Kozmogenezá je pojmom označujúcim proces, v ktorom vesmírna látka prechádza pod silným tlakom, ale predsa spontánne k ďalšiemu transformačnému stupňu, a tou je biogenezá - vznik života na planéte Zem. Biogenezá je tak nerozlučne spojená s vývojom organickej prírody. Život mohol vzniknúť len na základe rozvoja organických megamolekúl, jeho zrod však zostáva záhadou i pre Teilharda rovnako ako pre dnešných vedcov. Teilhard v opise biogenézy zdôrazňuje najmä vznik a rozvoj bunky ako fundamentálneho prvku života. Hovorí o tzv. bunkovej revolúcii.⁹ V ďalšom texte podrobne popisuje rozvoj života a organizmov ako postupne prebiehali počas geologického vývoja Zeme. Tento expanzný rozmach fenoménu života približuje prírodovedecky fundovaným spôsobom. Vývoj

⁶ Porov. LETZ, J.: Význam myslenia Pierra Teilharda de Chardin pre súčasnosť a budúcnosť. In: Verbum, roč. 1999, č.4, s.48 – 61.

⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 52.

⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s.52.

⁹ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s.75.

organizmov zachytáva v tzv. strome života.¹⁰, pričom tak ako kozmogenéza, aj biogenéza podlieha zákonom konvergencie a komplexnosti vedomia a zvnútra je riadená a formovaná neustálym pôsobením tangenciálnej a najmä radiálnej energie.

2. Dynamický koncept človeka

Kozmogenéza počas svojho vývoja postupne vytvárala fundamentálne predpoklady pre vznik fenoménu života. Rovnako i biogenéza vo svojej vlastnej evolúcii spontánnym spôsobom na ňu nadväzujú a sama ju dynamicky transformujú vytvorila základné predpoklady pre vznik a rozvoj duchovnej mysliacej vrstvy tzv. noosféry, ktorej komplementárnou súčasťou je i samotný fenomén človek a jeho antropogenéza. Podľa Teilharda je objavenie sa celkom novej vrstvy – noosféry – v rámci celkového evolučného pohybu niečím jedinečným a neopakovateľným. Vznik noosféry je podmienený nielen vývojom biogenézy, ale i geogenézy. „*Mysliaca vrstva, ktorá vzkĺčila koncom treťohôr a od tej doby sa šíri svetom rastlín a živočíchov, vo vnútri biosféry a nad biosférou, tvorí noosféru.*“¹¹ Noosféra¹² vznikla na základe dlhého a neustále komplexnejšieho rozvoja nervových sústav živočíchov. Vývoj vedomého – psychickeho života je tak korelatívnym spôsobom usúvzťažnený s vývojom celého organizmu, najmä s centrálnou nervovou sústavou, v procese tzv. cerebralizácie. Aj vznik tejto mysliacej vrstvy, ktorá akoby obalaovala celú planétu Zem, je podľa Teilharda riadená zákonom konvergencie a narastania komplexnosti štruktúr a vedomia. Platí pritom priama úmera, že čím je komplikovanejšia a zároveň komplexnejšia centrálna nervová sústava u rôznych živočíchov, tým viac u nich pribúda i psychickej energie až k dosiahnutiu plného vedomia ako je to u človeka. Kozmogenéza vedie k biogenéze a jej spontánnym pokračovaním je noogenéza – vznik fenoménu myslenia. Vznik noosféry tak postupuje od primitívnejších prejavov až po najkomplexnejšie. Na noosfére – mysliacej vrstve, ktorá vznikla pod tlakom evolučného pohybu vesmírneho univerza sčasti a nedokonalým spôsobom, ale predsa len v istej miere participujú aj rozmanité živočíšne druhy, tak, ako sa postupne vyvíjali. Veď istá forma psychickej energie a vedomia, aj keď len v reziduálnom množstve, prislúcha i bunke ako základnej jednotke živej hmoty. Fenomén psychična a vedomia sa postupne čoraz silnejšie prejavoval na fenomenálnej rovine v závislosti od miery komplexnosti vývoja štruktúr organizmov. Pre Teilharda vyplýva z toho poznanie, že všetky živočíšne druhy oplývajú istou formou vedomia a psychickej energie, prejavujúcej sa najmä v inštinktívnej rovine. Už i u nich je dobre vystopovateľný fenomén socializácie, hoci ešte na primitívnej rovine. Pokračujúcim evolučným pohybom sa i on postupne čoraz výraznejšie modifikoval v zmysle vyššej štrukturálnej komplexnosti, ako to môžeme vidieť na príklade cicavcov a vyšších primátov. Vedomý život u jednotlivých živočíšnych druhov tak v priebehu evolučných pohybov naberal na svojej komplikovanosti a následnej komplexnosti. Teilhard však pri opise všetkých prejavov noosféry u živočíšnych druhov (počnúc od bunky, ktorá je vo svojej podstate neuveriteľne komplexným systémom, cez mnohobunkovce, hmyz, plazy,

¹⁰ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s.105 – 115.

¹¹ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s.154.

¹² Noosféra označuje skutočnosť ľudského ducha, schopnosť duchovnej reflexie ľudstva.

vtáky a napokon cicavce) postupuje veľmi jemným spôsobom a s úctou ku každému prejavu života. Môžeme s istotou konštatovať, že úcta k všetkému životu je jednou z charakteristických čŕt Teilhardovho prístupu ku skutočnosti. S úctou a obdivom sa Teilhard pozerá i na neživú prírodu od najmenšieho atómu, ktorý je tiež podobne ako bunka nesmierne komplikovaným fenoménom, až po celé galaktické vesmírne sústavy.

V reflexii vlastného „ja“ je človeku daný základný odstup od sveta, jeho čistého prírodného bytia, a v rámci toho je možné celý komplex skutočnosti oveľa lepšie spoznávať. *„Zo skúsenostného hladiska, na ktorom stojíme, znamená reflexia, ako už slovo naznačuje, novú schopnosť vedomia obracať sa samo k sebe ako k svojmu samostatnému predmetu, ktorý má svoju vlastnú hodnotu nie iba poznať, ale poznávať seba, nie iba vedieť, ale vedieť, že viem. Touto sebaindividualizáciou v hĺbke seba samého sa živý prvok až doposiaľ zastretý a rozdelený v neurčitom okruhu vnemov a aktivít po prvý raz ustanovuje ako bodový stred, v ktorom všetky predstavy a skúsenosti sa viažu a upevňujú do vedomého celku jeho organizácie.“*¹³ Predchodcom vzniku noosféry je tak podľa Teilharda de Chardin psychogenéza, ktorá je úzko spojená s biogenézou a geogenézou. L. Rojka o význame psychogenézy u Teilharda píše: *„Teilhardova pozoruhodná myšlienka bola v tom, že ľudské vedomie s novými zákonitosťami vníma ako nový typ životnej psychickej energie, ktorá vníma samu seba cez osobné ja.“*¹⁴ Na základe svojho prírodovedeckého výskumu dospel k záveru, že človek, ako ho dnes poznávame, vo svojej fundamentálnej štruktúre vznikol v evolučnom pohybe niekedy v období štvrtohôr, i keď presne sa nedá povedať, kedy sa to udialo. *„Skúmanie kostier a lebiiek nás teda neklamalo. Vo vrcholných štvrtohorách sa naozaj objavuje dnešný človek v úplnom zmysle slova, človek, ktorý nie je ešte dospelý, ale už dosiahol rozumový vek. Vo vzťahu k nám je od tejto chvíle jeho mozog hotový dokonca tak, že na organickom nástroji nášho myslenia odvtedy nenastala žiadna merateľná zmena.“*¹⁵ Rozhodujúcim geologickým obdobím, v ktorom človek dosiahol skutočný vrchol svojho vývoja a dospel na báze socializácie, ktorá je kvalitatívne odlišná od tej, ktorá sa vyskytuje u živočíchov, a vytvoril prvé civilizácie, je neolit. Teilhard nazýva toto obdobie aj veľkou neolitickou premenou ľudstva. *„Tak vznikli na neolitickéj hladine nepochybne súčasné póly prítlačlivosti a organizácie - predpoved' a predobraz nejakého nového vyššieho stavu noosféry. Päť z týchto ohnísk je možné rozoznať vo viac či menej vzdialenej minulosti: Strednú Ameriku s mayskou civilizáciou, južné more s civilizáciou polynézskou, povodie Žltej rieky s čínskou civilizáciou, údolie Indu a Gangy s indickou civilizáciou a napokon Níl a Mezopotámia s Egyptom a Sumerom. S výnimkou prvých dvoch oveľa neskorších vznikli tieto ohniská v takmer rovnakom čase. Boli do značnej miery navzájom nezávislé a každé z nich sa usilovalo šíriť tak, akoby malo samo pohltiť a premeniť celú Zem.“*¹⁶

¹³ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s. 140.

¹⁴ ROJKA, L.: Pierre Teilhard de Chardin: emergentistické stvorenie ľudského vedomia. In: *Studia Aloisiana*. roč. 9. 2018. č.3. s.21 – 38.

¹⁵ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s.171.

¹⁶ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s.176.

Evolúciu Teilhard de Chardin chápe v metateoretickom, paradigmatickom zmysle ako najuniverzálnejší možný pohľad na objektívnu skutočnosť. Nechápe ju len ako striktné biologickú záležitosť, v akom ju chápali vedci jeho doby, ale rozširuje ju i na spirituálnu dimenziu. „Evolúcia, to nie je teória, systém ani hypotéza, ale oveľa viac. To je odteraz všeobecná podmienka, ktorej sa musia podriaďovať a ktorej musia vyhovovať všetky teórie, hypotézy i systémy, ak majú byť mysliteľné a správne. Svetlo, ktoré osvetľuje všetky fakty, zakrivenia, ktoré musí prijať všetky rysy – to je evolúcia.“¹⁷

U človeka je podľa Teilharda badateľná nielen socializácia, v rámci ktorej je možné dosiahnuť fundamentálne predpoklady pre zrod civilizácie, ale aj fenomén personalizácie. „Personalizácia, to je vnútorné prehlbovanie vedomia v ňom samom, ktorým sme charakterizovali individuálny osud každého jedinca, ktorý prekročil prah reflexie a stal sa plne sám sebou.“¹⁸ Proces socializácie tak spontánne vyúsťuje do personalizácie, ktorá prislúcha výsostne človeku ako takému. V rámci personalizácie nastáva u človeka neustále transformovanie vedomých aktivít a schopností, ktorými disponuje a ktoré sa ukotvujú následne v ňom ako osobe. Procesu personalizácie človeka sú v Teilhardovom chápaní inherentné tri jeho substanciálne fázy. V rámci prvej fázy sa človek v prvom rade sústreďuje na seba a na svoj vedomý život. Táto fáza spontánne prechádza do druhej, v ktorej človek, dokonale interiorizujúci svoje vedomé aktivity a schopnosti prislúchajúce jeho osobe, sa následne môže sústreďiť na iných ľudí prostredníctvom kresťanskej lásky. Poslednou fázou, ktorá personalizáciu teleologicky završuje, je upriamenie sa na to, čo človeka presahuje, teda na Boha prebývajúceho v transcendentii. Týmto trom štádiám personalizácie zodpovedajú tri Teilhardove heslá: „Byť – milovať – velebiť.“¹⁹ Personalizačný proces Teilhard vyjadril tromi fázami: centráciou – byť sám sebou, vnútorne sa zjednotiť so sebou, decentráciou – naše spojenie s druhými ľuďmi v láske – milovať, a supercentráciou

¹⁷ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 183. L. Rojka tvrdí: „Nie je pravdepodobné, že by evolučne vzniklo toľko veľa blízkych druhov a poddruhov človeka a potom by Boh zasiahol celkom zvláštnym spôsobom, aby stvoril ľudské vedomie. To však neznamená, že evolúcia potvrdzuje pravdivosť čisto naturalistických vysvetlení evolúcie. Práve naopak evolučné vysvetlenie silne podporuje myšlienku Božieho stvoriteľského zladenia (fine – tuning) nespočítateľného množstva fyzikálnych a biologických elementov, dôležitých pre vznik človeka.“ ROJKA, L.: Pierre Teilhard de Chardin: emergentistické stvorenie ľudského vedomia. In: *Studia Aloisiana*. roč. 9. 2018. č. 3. s. 21 – 38. Z pohľadu dogmatickej teológie Boží stvoriteľský akt neodporuje evolúcii: „Človek je teda stvorený po telesnej stránke cestou evolúcie, avšak po duchovnej stránke je nevyhnutný priamy zásah Stvoriteľa.“ POSPÍŠIL, C, V.: *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*. Praha: Karolinum. 2019.s. 223. Pápež Ján Pavol II sa o evolúcii vyjadril nasledovne: „Nové poznatky nás privádzajú k tomu, aby sme na evolučnú teóriu už nepozerali iba ako na čiru hypotézu. Je vhodné podotknúť, že táto teória sa postupne presadzovala v myšliach bádateľov ako dôsledok série objavov v rôznych vedeckých disciplínach.“ Posolstvo Jána Pavla II. Adresované grémiu Pápežskej akadémie vied dňa 22. októbra 1996. citované podľa: POSPÍŠIL, C, V.: *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*. Praha: Karolinum. 2019.s. 222. Znalkyňa a obdivovateľka Teilhardovho diela Zlatica Plašienková však kriticky poznamenáva, že mnohé nedorozumenia a kontroverzie, ktoré vyvolalo jeho dielo idú na vrub Teilhardovho metaforického a mystického jazyka, ktorý on sám používa na úkor jasnej a zreteľnej vedeckej a filozofickej argumentácie. PLAŠIENKOVÁ, Z.: Evolučná ontológia a problém dynamickej substancie v koncepcii Teilharda de Chardin. In: *Filozofia*. Roč. 67. 2012, č. 2. s. 112 – 123.

¹⁸ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P. : *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s.216.

¹⁹ Porov. BENDLOVÁ, P.: *Teilhard de Chardin – nová nádeje katolicizmu*. Praha : Svoboda, 1967, s.33.

– podriadenie nášho života, životu väčšiemu, ako je náš - teda Bohu – *adorovať*.²⁰ Je teda zrejmé, že personalizáciu nedosahujú živočíchy, ale jedine človek. Slovenská znalkyňa Teilhardovho diela Z. Plašienková to vyjadruje takto: „*Podstatou personalizácie na individuálnej úrovni človeka je proces vnútorného zjednocovania a koherencie človeka. Tento proces vyjadrený pomocou mojich termínov, je procesom realizácie troch navzájom združených pôsobení (Teilhard povie „pohybov“) vnútorných centier (stredov) seba – osobnej, druhu – osobnej a božsko – osobnej vzťahovosti.*“²¹

V diele *Božské prostredie* ponúka uchopenie fenoménu človeka pevne zakoreneného do oblasti náboženskej skúsenosti, v ktorej je založená jeho existenciálna skúsenosť so sebou samým – so svojím najvladnejším ja, ale táto personálna skúsenosť v sebe samej implikuje i vzťahy k iným ľuďom. Je to oblasť intersubjektivity, pričom táto skúsenosť vrcholí pri vzájomnom obojstrannom dialogickom stretnutí človeka s tým, čo ho nekonečným spôsobom radikálne presahuje, a to je výsostne transcendentná Skutočnosť Božského Bytia.

Teilhard približuje človeka z dvoch podľa neho najpodstatnejších aspektov. Najprv si všima praktickú – konatívnu stránku človeka, ktoré je pre neho azda najcharakteristickejšia. Potom poukazuje na druhú nemenej podstatnú stránku, ktorej je človek vystavený v pasívnom postoji k svetu. „*Keďže život každého človeka sa v skúsenostnej oblasti primerane delí na dve časti, na to, čo koná, a na to, čomu sa podrobuje – budeme sa postupne zaoberať najprv oblasťou našich činností a potom oblasťou našich pasív. V oboch týchto oblastiach predovšetkým zistíme, že Boh tak, ako to prisľúbil, nás skutočne očakáva vo veciach, ak nám dokonca nevychádza v ústrety.*“²²

Podľa Teilharda de Chardin človek cez svoju aktívnu zložku podstatným spôsobom participuje na jedinečnom stvoriteľskom akte Boha. „*V činnosti sa najprv pripájam k stvoriteľskej sile Boha, zapadáam do nej, stávam sa nielen jej nástrojom, ale aj jej živým predĺžením. A keďže v bytosti nie je nič intímnejšie ako vôľa, určitým spôsobom splyvám svojim srdcom so samým srdcom Boha. A zároveň, pretože nikdy nemôžem určiť hranice dokonalosti svojej vernosti a horlivosti, svojho úmyslu, toto spájanie mi umožňuje pripodobňovať sa Bohu čoraz viac bez konca.*“²³ Človek sa tak stáva samozrejme analogickým spôsobom prostredníctvom svojej činnosti skutočne podobným Bohu. Z tohto je zrejmé, že treba starostlivo rozlišovať medzi transcendentným stvoriteľským aktom Boha a ľudskou aktivitou. Obe aktivity - Božia činnosť i činnosť človeka sú vo vzájomnom prepojení do spoločnej koaktivity, ale v rámci tejto jednoty sú i rozdielne. Božská a ľudská koaktivita však napriek základnej rozdielnosti tvoria súvislú harmóniu. Božské a ľudské sa tak v činnosti perichoreticky prenikajú a vytvárajú spoločný zmysel. Podľa Teilharda tak všetka naša aktivita, ktorou meníme tvárnosť sveta, ak nemá v seba zahrnuté napojenie na Božiu činnosť, nie je celkom úplná. Z toho vyplýva nevyhnutný následok paralyzovania jej potencialít. „*Preto všetko, čo umenšuje moju výslovnú vieru v nebeskú hodnotu výsledkov mojich úsilí, nepopiera-*

²⁰ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Chuť žít*. Praha : Vyšehrad. 1970. s.169 – 170.

²¹ PLAŠIENKOVÁ, Z. – KULISZ, J. *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Dobrá kniha : Trnava. 2004. s.100.

²² TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s.17 – 18.

²³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 37.

*telne poškodzuje moju schopnosť konať.*²⁴ Treba sa prostredníctvom svojej činnosti otvoriť Bohu, ktorý posväcuje každú ľudskú činnosť, nech už je akákoľvek. Človek by mal byť schopný vnútorne vnímať, že v každom jeho povolání je pozvaný k udeleniu zmyslu svojho života Bohom a v jeho Synovi Ježišovi Kristovi. Všetko naše každodenné úsilie v ňom nachádza konečný význam. „*Naša práca sa nám javí predovšetkým ako prostriedok, ktorým si získavame každodenný chlieb. Ale jej konečná hodnota je omnoho vyššia: prácou zdokonaľujeme v sebe subjekt spojenia s Bohom a okrem toho určitým spôsobom rozširujeme v pomere k sebe božský cieľ tohto zjednotenia nášho Pána Ježiša Krista, a tak či už pracujeme ako umelci, robotníci alebo vedci, alebo nech je naša ľudská činnosť akákoľvek, ak sme kresťania, môžeme sa vrhnúť na predmet svojej práce ako k bráne vedúcej k najvyššiemu zavŕšeniu našej bytosti.*“²⁵

Ľudská bytosť ako celok však nie je totálne charakterizovaná len prostredníctvom svojej aktívnej zložky. Komplementárne k nej pristupuje i jej neaktívna - pasívna časť, ktorá je síce menej badateľná, o to však rozsiahlejšia. Preto podľa názoru Teilharda de Chardin naše pasivity tvoria oveľa väčšiu časť našej osobnosti v jej najhlbších dimenziách existencie. Naša činnosť, ktorá je tak dobre viditeľná vo fenomenálnej rovine, je pevne zakorenená v našich pasivitách, tak ako o tom Teilhard píše: „*V skutočnosti tieto dve časti – aktívna a pasívna – sú v našom živote neúmerne nerovnaké. V našich perspektívach činná časť zaujíma prvé miesto, pretože je nám príjemnejšia a viac ju vnímame. Ale v skutočnosti pasívna časť je nepomerne väčšia a hlbšia. Pasivity predovšetkým neustále sprevádzajú naše vedomé činy ako reakcie, ktoré riadia a podrobujú naše snahy alebo im prekážajú. Už z tohto dôvodu majú nutne a presne rozsah našich činností, ale oblasť ich vplyvu siaha ďaleko za tieto úzke hranice.*“²⁶ Pasivity sú tak podľa Teilharda akýmsi fundamentálnym pozadím, ktoré z hĺbok našej existencie podstatným spôsobom zvnútra determinuje konatívnu časť našej osoby. Človeka ako celok ovplyvňuje veľké a rozmanité množstvo nevedomých síl a podnetov, ktoré priamo ovplyvňujú našu činnosť. Tieto pasívne sily sú v nás samých ako súčasť našej existencie, ale sú i mimo nás, pričom celý svet nášho najbližšieho okolia je nimi preniknutý. Z tohto je zrejmé, že tieto pasivity nemáme v žiadnom prípade pod svojou bezprostrednou kontrolou, a tak sa naša činnosť odohráva v kontexte ich pôsobenia. Teilhard de Chardin rozlišuje medzi našimi pasivitami: na jednej strane sme v pozitívnom zmysle ovplyvnení pasivitami rastu, ktoré blahodarne ovplyvňujú a následne i podporujú našu vedomú aktivitu, pričom ju vedú k úspechu. Sú teda aj teleologické, primárne zamerané na osobu, a tak prispievajú k jej rastu. Na druhej strane sme v našom každodennom živote v heterogénnych kontextoch a situáciách konfrontovaní i s pasivitami umenšovania, ktoré do značnej miery bolestne a negatívne ovplyvňujú našu aktivitu vo svete, preto im musíme, či lepšie povedané máme byť schopní čeliť.²⁷

Pasivity rastu, ktoré všemožne podporujú naše konanie i celok našej osoby v jej jadre Teilhard vníma v úzkom prepojení so spirituálnou rovinou, teda vo vzťa-

²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 28.

²⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 38.

²⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 54.

²⁷ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 55.

hu k Bohu. Svoj pohľad na ne orientuje do skrytých hĺbok našej existencie, ktorá je tajomným, ale predsa skutočným spôsobom napojená na Božské Bytie. Teilhard nás pozýva načrieť do nášho vnútra, v ktorom pri sústredenom vnímaní môžeme vnímať Boha a nechať sa ním celí preniknúť. „*Pane, budem spolupracovať s tvojou činnosťou, ktorá predchádza moju, a to dvojakým spôsobom. Najprv na tvoje hlboké vnuknutie, ktoré mi káže byť, odpoviem tým, že sa budem snažiť, aby som nikdy neudusil, nezviedol z cesty a nemárnil svoju schopnosť milovať a konať. A na tvoju Prozreteľnosť, ktorá ma obklopuje a udalosťami každého dňa mi naznačuje, aký ďalší krok mám urobiť a na ktorý stupeň vystúpiť, odpoviem potom tým, že sa budem snažiť, aby som nestratil nijakú príležitosť vystupovať bližšie k duchu.*“²⁸

K pasivitám umenšovania patria rôzne formy utrpení, ktoré sú údelom nášho bytia vo svete a ktoré musíme trpne znášať. Sú to predovšetkým telesné a psychické choroby so všetkými peripetiami, ktoré so sebou tieto negatívne fenomény nesú a je to predovšetkým bolesť z nich plynúca. Je to naše vlastné utrpenie, ale i utrpenie iných ľudí „*Hej, čím hlbšie a čím nevyliciteľnejšie sa zlo zahryzne do môjho tela, tým viac budeš môcť byť ty, ktorého skrývam v sebe, ty ako milujúci a aktívny princíp očistý a odpútania. Čím viac sa otvorí budúcnosť predou mnou ako závrtná priepasť alebo tmavý tunel, tým viac môžem dôverovať, ak sa odvážim ísť napred na základe tvojho slova, že sa strácam alebo ponáram do teba, že som asimilovaný tvojím telom, Ježišu.*“²⁹ Podľa Teilharda aktívna aj pasívna zložka nášho života sú nerozlučne spojené a my sme priamo pozvaní postupne odhaľovať ich skrytý zmysel.

Na existenciálne dozrievanie a rast a prirodzenosť utrpenia pre náš život upozorňuje Teilhard de Chardin vo svojej metafore žijúceho a rastúceho stromu. Ukazuje sa jeho evolučný aspekt: rast stromu je dôkazom, že je schopný odolávať a žiť. Nepohoda, búrky, nečas lámu vetvy, listy na ňom uschnú a kvety zvädnú. Strom však napriek tomu rastie ďalej a zostáva na svojom prirodzenom mieste.³⁰ Utrpenie (prenesúc túto metaforu na náš život) má zmysel rastu, prostredníctvom ktorého môžeme vnútorne existenciálne dozrievať do plnosti nášho personálneho bytia a zároveň ho môžeme ešte účinnejšie integrovať do kontextu spôsobu hľadania, objavovania a realizovania zmysluplnosti v našom živote.

Teilhard de Chardin ďalej rozvíja svoju antropologickú koncepciu smerom k postupnej hominizácii – poľudšťovaniu človeka, pričom fundamentom tohto aktu je socializácia, ale najmä personalizácia, ktorá je výhradne záležitosťou osoby ako jednoty tela, duše a ducha. Vo svojom fenomenologickom výskume osoby vidí jeho vývoj v evolučnom pohybe smerom dopredu, teda v postupnej konvergencii ľudstva k jednote. Človek je tak primárne nasmerovaný na uskutočňovanie a rozvíjanie interpersonálnych vzťahov, na ktoré je v Božom stvoriteľskom pláne predisponovaný. Otvorenosť pre rôzne vzťahy, ktoré si človek buduje, tkvie v jeho výsostne personalizujúcom bytí, a tak následne cez postupnú konvergenciu dochádza k novej hominizácii a planetarizácii ľudstva ako celku. Podľa nášho názoru Teilhard, odha-

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 59.

²⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 72.

³⁰ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: Smysl a pozitivní hodnota utrpení. In *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Praha : Vyšehrad, 1971. s. 255 – 258.

liac v evolučnom pohybe človeka túto základnú tendenciu ľudstva k jednote, anticipoval dnes rozšírený fenomén, ktorým je globalizácia sveta prebiehajúca nielen vo sfére ekonomických vzťahov, ale i na poli kultúrnom a náboženskom. Túto anticipáciu globalizácie ľudstva pregnantne vyjadril vo svojom chápaní novej hominizácie ľudstva: „Zrastanie prvkov a zrastanie vetiev geometrická guľatosť Zeme a psychické zakrivenie ducha začínajú pôsobiť ruka v ruke a prevážovať vo svete nad individuálnymi a kolektívnymi silami rozptylu na miesto ktorých tak nastupuje zjednocovanie – to je hybná sila, a koniec koncov celé tajomstvo hominizácie.“³¹ Globalizácia sveta (ako ju dnes vnímame a ako ju Teilhard predvídal v pojmoch novej hominizácie a planetarizácie ľudstva) skrýva v sebe i mnoho úskalí. Táto túžba po jednote je však hlboko vrytá vnútri každého človeka. Vo svojej podstate je jednota ľudstva podľa Teilharda zakorenená vo fenoméne lásky. „Jedine láska, ako ukazuje každodenná skúsenosť, je schopná viesť bytosti k dokonalému bytiu tým, že ich spája – a to z toho dobrého dôvodu, že len láska ich berie a spája v ich hĺbke...ten tajomný domnelo rozporný čin personalizácie totalizovaním, ten láska predsa robí v každej chvíli v dvojici i v skupine i všade vôkol nás.“³² Fenomén lásky je najvnútornejšou hybnou silou celého personalizujúceho aktu človeka ako osoby a jedine v nej môže dochádzať k pravému spájaniu človeka s človekom vo vzájomnej otvorenosti svojich existencií. Človek je fenomén, okolo a v ktorom sa vesmír navíja.³³

3. Ježiš Kristus – prameň, stred a vrchol evolučného pohybu

Vzťah medzi Božím nestvoreným Bytím a stvoreniami je naskrze analogický. Na Teilhardovej fundamentálnej myšlienke jednoty bytia je založená jednota stvorenia s Bohom, jednota v stvorenstve, rešpektujúci pluralitu jeho súcien, jednota vesmíru, ale i vyššie spomínaná jednota ľudstva. Vzťah jednoty bytia a rozmanitosti heterogénnych súcien Teilhard chápe v nadväznosti na zachovanie jednoty a rozmanitosti bytia zároveň. K ďalším významným aspektom Teilhardovej koncepcie patrí i jeho originálnym spôsobom rozpracovaná koncepcia viac-bytia. Na základe svojich výskumov dospel k názoru, že žiadne bytie sa vo svojej konkrétnej existencii nevyskytuje ako samo-bytie (*solum esse*), ale že je mu inherentné jestvovať ako viac-bytie (*plus-esse*), inak povedané, každému bytiu je vlastné jeho spolujestvovanie s inými bytiami ako fundamentálna tendencia spolujestvovať s nimi. Tento ontologický status viac-bytia sa nevzťahuje len na stvorené bytia, ale i na Boha, v ktorom sa viac-bytie prejavuje vo vnútornom živote Najsvätejšej Trojice. Teilhard pritom ešte rozlišuje medzi aktívnym viac-bytím, ktoré prislúcha personálnemu bytiu, teda Bohu a človeku, a pasívnym viac-bytím, ktoré je súčasťou nepersonálneho bytia, teda napríklad anorganickej a nižšej organickej prírody, kde nejestvuje fenomén osoby.³⁴ O pohybe človeka k „väčšiemu bytiu“ poznamenáva G. Martelet: „*Tento pohyb*

³¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 203.

³² TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1989, s. 220.

³³ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Místo člověka v přírodě: Výbor studií*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993, s. 25.

³⁴ Porov. LETZ, J.: Význam myslenia Pierra Teilharda de Chardin pre súčasnosť a budúcnosť. In: *Verbum*, roč. 1999, č.4, s. 48 – 61.

k „väčšiemu bytiu“, jednomyseľnému a globálnemu v sebe zahŕňa potrebné prekonalie absurdna...Ak je v človeku nejaká sila, o ktorej by sme mohli povedať, že smeruje za absurdno, je to preto, že existuje Priťahovateľ, ktorý je nekonečný.“³⁵ Teilhard nám tak ponúka vo svojej mysliteľskej koncepcii originálnym spôsobom rozpracovanú dynamickú ontológiu založenú na evolučnom, ale i výsostne personálnom princípe, obohatenú o kresťanský pohľad.

Pre Teilharda, uznávajúceho fakt evolúcie a zároveň prijímajúceho prozreteľnostný stvoriteľský akt Boha vo vzájomnej jednote, je samotné bytie celého vesmírneho univerza mystickým spôsobom nahliadané ako božské prostredie. Bytie celého univerza chápe teleologicky: vo svojej dynamickej podstate je primárne zamerané na svoj cieľ, na Boha, v ktorom nachádza svoje naplnenie a konečné zavŕšenie. Božským bytím je teda podľa neho preniknutá celá stvorená skutočnosť v jej univerzalite a totalite zároveň: „Božské nás oblieha, preniká a formuje prostredníctvom všetkých stvorení bez výnimky. Predstavovali sme si ho ako čosi ďaleké a neprístupné, a zatiaľ žijeme ponorení do jeho blýšiacich vrstiev.“³⁶ V myšlienkach, v ktorých sa autor podrobne zaoberá obojstranným vzťahom medzi Bohom a jeho stvorením vynikajú jeho originálne teologické inovácie. Človek ako osoba, v ktorej je zjednotené telo a duchovná duša tak naskrze je obyvateľom božského prostredia, ktoré pripodobňuje k rozsiahlemu a nezmerateľnému oceánu, ktorý v sebe nesie celý život s jeho bohatosťou, pričom si však zachováva konkrétnu transcenciu, a z jej odstupu tak možno hľadať fundamentálnu jednotu partikulárnych prvkov bytia vesmírneho univerza.³⁷ Božské prostredie, ktoré vo svojej nesmiernej veľkosti obklopuje celý vesmír s jeho vecami a osobami, sa prejavuje v rovine, ktorú môžeme tajomným spôsobom vnímať i na fenomenálnej úrovni najmä prostredníctvom optiky zrelej viery. V prvom rade je charakteristické svojou ľahkosťou. „Základný div božského prostredia je ľahkosť, s akou v sebe spája a uvádza do súladu vlastnosti, ktoré sa nám zdajú celkom protichodné. Je nesmierne ako svet a hroznejšie ako obrovské sily vesmíru. A predsa obaľuje v najvyššom stupni to sústredenie a presnosť, ktoré vytvárajú teplý pôvab ľudských osôb.“³⁸ Ďalšou dôležitou súčasťou božského prostredia, v plnosti ktorého prebývame, je Božia všadeprítomnosť. „Božia všadeprítomnosť je výsledkom práve jeho najvyššej duchovnosti a presný opak tej klamnej všadeprítomnosti, ktorú hmotu zdanlivo dosahuje svojou krajnou rozptýlenosťou.“³⁹ Najcharakteristickejším atribútom božského prostredia, v ktorom spočíva celá univerzalita stvorenia je fakt, že ono v sebe samom má implikovanú tendenciu centrovať, rozširovať a totalizovať heterogénne partikulárne súcna. Božské prostredie má tak vlastnosť byť skutočným stredom a spájať bytia do jednoty. „Božské prostredie, aj keď je nesmierne, je v skutočnosti Stredom. Má teda aj vlastnosti stredy, t.j. predovšetkým absolútnu a najvyššiu schopnosť spájať (a dôsledne zavŕšiť) bytia v sebe. V božskom prostredí sa všetky

³⁵ MARTELET, G. Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy väčšieho. Olomouc : Refugium. 2012. s.29 – 30.

³⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 99.

³⁷ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 100.

³⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 100.

³⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 101.

*javy vesmíru dotýkajú tým, čo je v nich najvnútornejšie a najstálejšie. V ňom pomaly sústreďujú bez straty a bez nebezpečenstva ďalšej skazy to, čo je v nich najčistejšie a najpríťažlivejšie.*⁴⁰ Toto Teilhardovo spirituálne nahliadnutie na vesmír vcelku je podstatným spôsobom ovplyvnené novozákonnou teológiou apoštolov sv. Jána a sv. Pavla. Môžeme s istotou konštatovať, že Teilhardova koncepcia bytia vrcholí v originálnom teologickom pohľade na skutočnosť, ktorá je podľa neho nasýtená Bohom.

Aj podľa nášho názoru Teilhardova koncepcia bytia vesmírneho univerza nie je v žiadnom prípade panteistická. Jasne sa dišancuje od akejkoľvek formy panteizmu, ktorý nevidí rozdiel medzi bytím prírody a Bohom. Ďalším faktom, vylučujúcim panteistickú námietku je Teilhardovo chápanie Boha ako osoby, ktorá všetko spája do jednoty: *Táto jednota však ponecháva stvorenia ako autonómne. „Náš Boh však úplne prívádza až do krajnosti rozdielnosť stvorení, ktoré sústreďuje v sebe. Na vrcholnom bode svojho spojenia s ním vyvolení nájdu v ňom dokonalejšie dovriešenie svojho individuálneho zavriešenia. Jedine kresťanstvo zachováva súčasne právo myslenia a podstatnú túžbu každej mystiky zjednotiť sa (t.j. stať sa druhým) a zároveň ostať sebou.*⁴¹

Kozmogenéza, biogenéza a antropogenéza majú svoje substanciálne naplnenie a zavriešenie v kristogenéze. Bytie celého vesmírneho univerza je stvorené skrze Krista, s Kristom a v Kristovi, ako sa kňaz modlí pri svätej omši, a jedine z neho celé stvorenie čerpá svoj konečný zmysel. Teilhard používa na označenie svojho chápania Ježiša Krista viaceré pojmy, ktoré sa z významového obsahu vzájomne dopĺňajú a kryjú. Chápe ho ako univerzálneho Krista, kozmického Krista alebo totálneho Krista. Jedine osoba Ježiša Krista je podľa neho schopná udeliť konečný zmysel všetkému stvoreniu a pritiahnúť ho k sebe. *„Vďaka Stvoreniu a ešte viac Vteleniu tu na Zemi nie je nič profánne tomu, kto vie vidieť. Naopak všetko je sväté tomu, kto v každom stvorení rozpozná čiastočku vyvoleného bytia podrobenú príťažlivosti Krista na ceste zavriešenia.*⁴²

Treba zdôrazniť, že Teilhardova koncepcia skutočnosti nielenže je výrazne antropocentrická, ale je i naskrze kristocentrická. Všetky podstatné kristologické udalosti: vtelenie, narodenie, každodenný život Ježiša Krista v Nazarete, jeho verejné účinkovanie spolu s ohlasovaním evanjelia, ale i jeho umučenie, smrť na kríži, zmŕtvychvstanie a nanebovstúpenie majú nielen svoj striktné teologický význam, ale môžu sa interpretovať i v univerzálnom horizonte celej evolúcie. Kristus ju svojim vtelením totálne posvätil, neustále ju zvnútra riadi a priťahuje dopredu smerom k sebe. Bytie vesmírneho univerza so všetkými svojimi prvkami sa tak nachádza v procese postupne prebiehajúcej kristifikácie, v rámci ktorej sa celé stvorenie neustále divinizuje. Podobne dynamická ako antropologická koncepcia je i jeho kristológia. Ježiš Kristus nie je chápaný v statickom zmysle ako skutočnosť, ktorá sa odohrala pred 2000 rokmi, ale je dynamická a neustále prítomná skutočnosť, ktorá na nás ako ľudské osoby i na všetko stvorené bytie neustále pôsobí svojou božskou silou. Ježiš Kristus ako druhá božská osoba je tak v evolučnom pohybe tajomný, ale reálnym spôsobom prítomný. *„Spojme teraz prvý a posledný člen tejto dlhej reťaze stotožnením. S nadšením musíme zbadat', že Božia všadeprítomnosť sa prejavuje v našom vesmíre prostrednic-*

⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 102.

⁴¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 104.

⁴² TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 141.

tvom sieti organizujúcich síl totálneho Krista. Boh dolieha na nás vnútri i zvonka prostredníctvom všetkých mocností neba, zeme a pekla len v číne, ktorým vytvára a završuje Krista prinášajúceho spásu a nový život svetu. A nakoľko v tejto činnosti Kristus sa nespráva ako mŕtvy a pasívny bod sústredenia, ale je stredom vyžarovania síl, ktoré prostredníctvom jeho ľudskej prirodzenosti privádzajú k Bohu vesmír; prúdy Božej činnosti prichádzajú k nám nakoniec úplne presýtené jeho organickými silami.⁴³ Podľa Teilharda najvladnejšou podstatou a zároveň hyperpersonálnym stredom božského prostredia (v ktorom ako v bytostnom domove prebýva bytie celého vesmírneho univerza v mohutnom evolučnom pohybe) je osoba Bohočloveka Ježiša Krista, ktorý ju svojou prítomnosťou neustále preniká, aktivizuje a stvárnjuje. Môžeme teda zreteľne vidieť, ako celá jeho koncepcia evolúcie vesmíru nádherným spôsobom spontánne vyúsťuje do univerzálnej kristológie. Univerzálny a kozmický Ježiš Kristus je však podľa neho najvznešenejším spôsobom prítomný vo svete v Najsvätejšej Svatosti Oltárnej, ktorú kresťania katolíci slávia ako trvalú pamiatku jeho umučenia, smrti a zmŕtvychvstania, ktorú on sám ustanovil pri poslednej večeri v predvečer svojej výkupnej smrti a odovzdal ju apoštolským nasledovníkom vo večeradle. V samotnej Eucharistii je tak prítomný univerzálny prvok – osoba Ježiša Krista, ktorá nás neustále premieňa a tým i viac dovŕšuje i náš hmotný svet. „Ak je to pravda tak (tým, že sme jednoducho sledovali predĺženie Eucharistie) sa nachádzame znova vnorení do nášho Božského prostredia. Kristus, pre ktorého a v ktorom sa stvárnjujeme so svojou individualnosťou a podľa osobného povolania, sa zjaví a zažiarí v každej skutočnosti okolo nás ako konečné určenie, ako Stred, ba skoro by sa dalo povedať ako univerzálny Prvok. Tým, že naša ľudskosť asimiluje hmotný svet, a Hostia asimiluje našu ľudskosť, eucharistické premenenie prekračuje a završuje premenenie chleba na oltári. Je ako oheň bežiaci po suchej stepi, ako úder rozznievajúci bronz. V druhotnom a zovšeobecnenom, ale predsa pravom zmysle celý svet tvorí sviatostné spôsoby a trvanie stvorenia je čas potrebný na jeho premenenie. (V Kristovi žijeme, hýbeme sa a sme. Sk 17,28).“⁴⁴ Ježiš Kristus takýmto sviatostným spôsobom ako neustála prítomnosť vo svete spolupracuje so svojím stvorením na jeho postupnom vykúpení a konečnom završení na konci sveta. „Eucharistia nás uvádza do spoločenstva s Kristovým osudom a sviatostným spôsobom nás spája s obeťou Nového zákona ... ide o neustále nové vyzdvihovanie centrálnej dejinnej udalosti – zjednocovanie ľudí s Bohom a vytváranie ľudskej jednoty.“⁴⁵

Skrze Krista bolo všetko stvorené, spolu s Kristom sa všetko stvorenstvo rozvíja a v Kristovi všetko stvorenie nakoniec spočívne v jednote na konci čias. V Teilhardovej koncepcii samotná kristologická problematika implikuje jeho originálne načrtnutú eschatologickú víziu. Jeho eschatológia je primárne zameraná na pozitívne videnie definitívneho konca nášho sveta a je ním tzv. bod Omega. Tento bod, v ktorom nastane konečné završenie celého evolučného pohybu bytia vesmírneho univerza, je charakterizovaný ako svojbytný, skutočný, ireverzibilný, personálny a zároveň

⁴³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 112 – 113.

⁴⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostredie*. Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 116.

⁴⁵ KULISZ, J.: Eucharistie – svätosť jednoty v pojetí Teilharda de Chardin. In: CHAUCHARD P.: *Pierre Teilhard de Chardin Svatá hmota. Soubor studií*. Olomouc : Refugium, 2005, s.169.

transcendentný.⁴⁶ Na základe toho bytie celého vesmíru nakoniec spočinie v bode Omega, v ktorom celá evolúcia dôjde k svojmu konečnému naplneniu a v ktorom sa vymyká podstatným spôsobom rozkladným entropickým silám. Bod Omega je hyperpersonálnym stredom, do ktorého konverguje evolúcia vesmíru, a je ním osoba samotného Boha. Konečná jednota medzi Bohom a stvorením, v ktorom prebieha evolučný vývoj, dôjde v pleromatickej skutočnosti – v parúzii pri druhom slávnom príchode Ježiša Krista na svet. Pri druhom príchode Ježiša Krista dôjde k totálnemu zjednoteniu Boha so svojím stvorením, pričom v rámci tejto jednoty dôjde k individuálnemu završeniu našich subjektívnych existencií – ako hovorí apoštol Pavol: Boh bude všetko vo všetkom. „Koniec sveta je zvrat rovnováhy, pri ktorom sa konečne duch oddelí od svojho hmotného podkladu a celou váhou spočinie v Bohu – Omega. Koniec sveta ako kritický bod vyrovnania, vyplavenia, dovršenia a opustenia.“⁴⁷

Pastorálna konštitúcia Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* potvrdzuje myšlienkovú a verbálnu príbuznosť s koncepciou Pierra Teilharda de Chardin: „Lebo samo Slovo Božie, ktorým povstalo všetko, stalo sa telom, aby ako dokonalý človek všetkých spojilo a všetko v sebe zjednotilo. Pán je cieľom ľudských dejín, ohniskom, v ktorom sa sústreďujú túžby ľudí a civilizácie, stredobodom ľudského pokolenia, potechou všetkých srdc a splnením ich snáh. Jeho Otec vzkriesil zmrtvých, povýšil a posadil po svojej pravici, ustanoviac ho za sudcu živých i mŕtvych. Oživení v zhromaždení jeho Ducha kráčame v ústrety završeniu ľudskej histórie, ktorá je v plnej zhode s jeho láskyplným rozhodnutím: „V Kristovi zjednotiť všetko, čo je na nebesiach a čo je na Zemi.“ (Ef 1,10) Sám Pán vraví: „Hľa, prídem skoro a odplatu ..., aby som odplatil každému podľa jeho skutkov. Ja som Alfa i Omega, prvý i posledný, počiatok i koniec.“ (Zjv.22, 12-13).“⁴⁸ Pri druhom príchode Ježiša Krista nastane diferencované zjednotenie celého bytia vesmírneho univerza s jeho hmotou, živými bytosťami a ľudskými osobami do jeho mystického Tela, v ktorom nájde každé partikulárne bytie plnosť svojej autonómnej subjektivity a konečné završenie a naplnenie zároveň. Teilhardova kristológia i eschatológia sú naplnené pravým a nefalšovaným optimizmom, ktorý v človeku prebúda a posilňuje autentickú nádej na pozitívne završenie jeho každodenných snáh a úsilií, ktorý v budúcnosti istotne zakotví a dosiahne konečný cieľ, ktorým je Boh chápaný v kresťanskom zmysle ako osoba. Celá evolúcia vrcholí, v osobne chápanom kozmickom Kristovi.⁴⁹ Podľa Teilharda základom ľudského šťastia je autentická láska k Bohu a blížnemu.⁵⁰

Záver

Teilhardova prírodovedecká, ale najmä teologicko-filozofická koncepcia bytia vesmírneho univerza a človeka, ktoré je v evolučnom pohybe preniknuté autentickým chápaním personálneho Boha, ktorý sa viditeľne zjavil v teandrickej skutoč-

⁴⁶ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s. 224.

⁴⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989, s. 238.

⁴⁸ GAUDIUM ET SPES In: Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava: SSV, 2008, s. 192.

⁴⁹ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jak věřím*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 19.

⁵⁰ Porov. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Úvahy o štěstí a lásce*. Velehrad – Roma: Refugium, 2005, s. 40 – 59.

nosti Ježiša Krista, je originálnou, optimistickou a prorockou víziou. V Teilhardovej koncepcii je Boh konkrétnou osobou zjavenou v Ježišovi Kristovi, v ktorom celé stvorenie v evolučnom pohybe postupne a počas kontinuálnej kristifikácie nachádza svoje konečné završenie a naplnenie zmyslu svojho bytia. Jeho dielo nás pozýva, aby sme sa ho snažili pochopiť a rozvíjať v perspektívach nádeje, ktorá sa nám dnes často vytráca zo života. Teilhard je priekopníkom plodného, kritického dialógu medzi vedou a teológiou, rozumom a vierou. Domnievame sa, že jeho dielo pomohlo odstrániť nedorozumenie a škodlivý predsudok, že Boží stvoriteľský akt odporuje evolučnému vývoju. Teilhard de Chardin podľa nášho názoru vo svojom diele dokázal, že stvorenie sveta a človeka Bohom a postupný vývoj týchto fenoménov v evolúcii sa vzájomne dopĺňajú a kontinuálne na seba nadväzujú. Jeho dielo implikuje silný prorocký a mystický charakter. Jeho myšlienky možno považovať i za silnú inšpiráciu v eko – filozofickej problematike, ku reflexii, ktorej pozýva svojím pontifikátom i pápež František. Vo všetkých týchto skutočnostiach možno považovať Pierra Teilharda de Chardin za autentického a originálneho mysliteľa.

BIBLIOGRAFIA:

- BENDLOVÁ, P.: *Teilhard de Chardin – nová nádej katolicizmu*. Praha : Svoboda, 1967.
- GAUDIUM ET SPES. In: Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu. Trnava : SSV, 2008. ISBN 978-80-7162-738-8.
- KULISZ, J.: Eucharistie – svätost jednoty v pojetí Teilharda de Chardin. In: Chauchard P.: *Pierre Teilhard de Chardin Svatá hmota. Soubor studií*. Olomouc : Refugium, 2005. ISBN 80-86715-43-4.
- LETZ, J.: Význam myslenia Pierra Teilharda de Chardin pre súčasnosť a budúcnosť. In: *Verbum*, roč. 1999, č. 4. ISSN 1210-1605.
- MARTELET, G.: *Teilhard de Chardin, prorok Krista vždy väčšieho*. Olomouc : Refugium. 2012. ISBN 978-80-7412-118-0.
- MÜLLER, G. L.: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Praha : Karmelitánske nakladatelství Kostelní Vydří. 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Evolučná ontológia a problém dynamickej substancie v koncepcii Teilharda de Chardin. In: *Filozofia*. Roč. 67, 2012, č. 2. ISSN 046-385X.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. – KULISZ, J.: *Na ceste s Teilhardom de Chardin*. Dobrá kniha : Trnava. 2004. ISBN 80-7141-465-4.
- POSPÍŠIL, C. V.: *I řekl Bůh. Trinitární teologie stvoření*. Praha : Karolinum. 2019. ISBN 978-80-246-4261-1.
- ROJKA, L.: Pierre Teilhard de Chardin: emergentistické stvorenie ľudského vedomia. In: *Studia Aloisia-na*. roč. 9. 2018. č.3. ISSN 1338-0508.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Božské prostředí*. Trnava: Dobrá kniha, 1996. ISBN 80-7141-121-3.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Chut' žít*. Praha : Vyšehrad. 1970.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jak věřím*. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-208-X.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Místo člověka v přírode: Výbor studií*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, ISBN 80-205-0309-9.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Smysl a pozitivní hodnota utrpení. In: *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Praha : Vyšehrad, 1971.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Úvahy o štěstí a lásce*. Velehrad – Roma: Refugium, 2005. ISBN 80-8671-5485.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN 80-7021-043-5.

Homília v kontexte dokumentov Magistéria Cirkvi

Homily in the Context of the Documents of the Magisterium

LUBOMÍR PETRÍK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The author in the contribution Homily in the context of the documents of Magisterium of Church presents teaching of Catholic Church about the homily to make it impossible to question its immense importance to the People of God's faith and salvation. It is a selection of documents and application of Church teaching for concrete homiletic activity, especially in Greek Catholic Church. The Church represents homily as the oldest and the most complete form of sermon.*

Keywords: *Homily. Magisterium of the Church. Second Vatican Council. Documents of the Church.*

Úvod

Počul som kohosi citovať z nejakej knihy, že diabol sa viac bojí jednej hodiny adorácie pred bohostánkom ako desiatich kázni... Neviem, aké kázne mal autor na mysli, ale stále platí, že „*viera je z hlásania a hlásanie skrze Kristovo slovo*“ (Rim 10, 17). A Cirkev učí, že „*prvou povinnosťou kňazov ako biskupových spolupracovníkov je všetkým hlásať Božie evanjelium*“, aby ľudia mohli uveriť (porov. PO 4). Teda kňaz nemá dôležitejšiu povinnosť ako ohlasovať evanjelium. Adorovať môže až ten, kto už uveril. Svätý Otec František hovoriac o eucharistickom kontexte homílie učí, že „*homília prekonáva každú katechézu, pretože je najvyšším momentom dialógu medzi Bohom a jeho ľuďom, ktorý predchádza sviatostnému prijímaniu. Homília je pokračovaním v dialógu medzi Pánom a jeho ľuďom.*“¹ Teda ohlasovanie evanjelia v homíliách je nesmierne dôležité pre vieru a spásu Božieho ľudu. Adoráciu a ohlasovanie nemôžeme dávať do protikladu, ale skôr ich vnímať tak, že jedno podporuje druhé. Koniec koncov aj v adorácii aj v homílii ide o dialóg medzi Bohom a človekom, medzi človekom a Bohom, aj keď v rôznych formách. Aby bol kňaz Božím mužom aj ako kazateľ, aby ohlasoval Krista ukrižovaného a vzkrieseného, potrebuje byť v jednote s ním, byť „*ženíchovým priateľom*“. „*Ženích je ten, kto má nevestu. A ženichov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženichovho hlasu. A táto moja radosť je úplná. On musí rásť a mňa musí ubúdať*“ (Jn 3, 29 – 30). Ado-

¹ FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, čl. 137.

rácia je vynikajúcim časom, v ktorom môže byť kňaz so ženichom ako jeho priateľ a počúvať ho, aby mohol túto blízkosť so svojim Pánom preniesť do svojej homiletickej činnosti. Podobne aj pri skrutácii Božieho slova či pri *Lectio divina* a pod. Nestavajme teda adoráciu do protikladu s ohlasovaním, pretože v protiklade nie sú.

Skutočne je niekedy cítiť, a čo je veľmi bolestné, že aj zo strany niektorých kňazov, určité spochybňovanie ohlasovania kerygmy, spochybňovanie homiletickej činnosti. Ani nie v tom zmysle, že by kňazi nekázali, ale skôr v tom zmysle, že radšej kážu rôzne tematické kázania, ako liturgickú, kerygmatickú homíliu. Tiež v tom zmysle, že napr. podceňujú serióznú prípravu homílie alebo aj v tom zmysle, že pokladajú svoje myšlienky, vkusy, predstavy, svoju múdrosť za dôležitejšie ako Božie slovo, Božie myšlienky a učenie Cirkvi. Ba niekedy si ohlasovanie radostnej zvesti zamieňajú s moralizovaním.

Jedného amerického arcibiskupa metropolitu som sa raz pri obede, počas jeho návštevy v Prešove, v neformálnom rozhovore opýtal: „Aká je kazateľská prax kňazov u vás, kážu iba v nedele a sviatky, alebo aj v obyčajné dni?“ Odpovedal takto: „Niektorí, ale je ich menej, kážu krátko aj v obyčajné dni, väčšina však káže iba v nedele a vo sviatky. Ale v niektorých prípadoch by bolo lepšie, keby radšej vôbec nekázali.“ Aj keď to nebola oficiálna odpoveď, predsa je na zamyslenie, v akých prípadoch by bolo lepšie, keby kňazi radšej nekázali. Keďže nám sv. Pavol hovorí „*veď ak hlásam evanjelium, nemám sa čím chváliť; to je moja povinnosť, a beda mi, keby som evanjelium nehlásal*“ (1 Kor. 9, 16), ide zaiste o prípady, keď kňaz neohlasuje evanjelium Ježiša Krista.

Preto profesor Jozef Vrablec píše: „Je isté, že homília je najdokonalejšia kázeň“. Sú to slová z úvodu *Dodatku ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*, ktorému dal názov *Najplnšia forma kázne*.² Túto istotu mu poskytlo učenie Cirkvi. Preto je pre každého kazateľa veľmi potrebné, ba priam nutné poznať učenie Cirkvi o homílii, ktorá je predĺžením ohlasovania evanjelia jeho aktualizáciou do konkrétneho života Božieho ľudu. Nie je možné v príspevku tohto druhu uviesť všetky texty zo všetkých aktuálnych dokumentov Cirkvi, ktoré sa týkajú homiletickej činnosti kňazov. Pokúsime sa však vybrať tie najdôležitejšie.

Druhý vatikánsky koncil

Znovuobjavenie homílie, po predchádzajúcom dlhšom reformnom liturgickom hnutí v latinskej cirkvi, priniesol oficiálne práve Druhý vatikánsky koncil. Tým, že sa pod vedením Svätého Ducha podujal na obnovu Cirkvi, a to aj hlbokým pohľadom na prvokresťanské časy a dobu cirkevných Otcov, nemohol prehliadnuť dôležitosť homílie. Za homíliu hlasovalo 2263 koncilových otcov, iba 15 bolo proti. Profesor Vrablec uvádza, že obnova homílie suverénne zvíťazila.

Homília sa spomína priamo alebo nepriamo vo viacerých dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. V Konštitúcii *Sacrosanctum concilium* sa v 24. článku uvádza: „V liturgickom slávení má najväčší význam Sväté písmo. Z neho sú totiž vybrané čítania, ktoré sa vysvetľujú v homílii, z neho sa spievajú žalmy, z jeho inšpirácie

² VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*, 1990, s. 5.

a podnetu vznikli liturgické prosby, modlitby a spevy a z neho dostávajú svoj zmysel úkony a znaky. Aby sa teda dosiahla obnova, rozvoj a prispôsobenie posvätnéj liturgie, treba roznečovať precítenú a živú záľubu vo Svätom písme, o ktorej svedčí úctyhodná tradícia východných a západných obradov“ (SC 24).

Ďalším miestom je 35. článok: „Nech sa aj v rubrikách vyznačí príhodné miesto na kázanie ako časti liturgického úkonu, nakoľko to obrad dovoľuje; a služba ohlasovania nech sa plní veľmi svedomite a náležite. Pritom nech sa čerpá v prvom rade zo zdrojov Svätého písma a liturgie, aby sa ohlasovali obdivuhodné Božie diela v dejinách spásy alebo v Kristovom tajomstve, ktoré je v nás neprestajne prítomné a činné, najmä v liturgických sláveniach“ (SC 35).

Namieste je otázka, či *Sacrosanctum concilium*, keďže sa týka liturgickej reformy v latinskom obrade, platí aj pre Gréckokatolícku cirkev. Konštitúcia však hovorí: „Preto posvätný koncil pokladá za potrebné pripomenúť princípy týkajúce sa rozvoja a obnovy liturgie a stanoviť praktické pravidlá. Medzi týmito princípmi a pravidlami sú také, ktoré sa môžu i musia uplatňovať tak v rímskom obrade, ako aj vo všetkých ostatných obradoch. Avšak ďalej uvedené praktické pravidlá treba pokladať za také, ktoré sa týkajú iba rímskeho obradu, *ak len nejde o veci samou povahou sa vzťahujúce i na ostatné obrady*“ (SC 3; porov. SC 4). Teda medzi princípmi uvádzanými v tejto konštitúcii sú aj také, ktoré sa môžu i musia uplatňovať vo všetkých obradoch. Ba dokonca aj medzi praktickými pravidlami sú aj také, ktoré sa samou povahou vzťahujú aj na východné obrady. Aj *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví* sa na ňu v principiálnych záležitostiach často odvoláva.

K tomu je potrebné citovať aj z Dekrétu o východných katolíckych cirkvách: „Nech všetci východní kresťania katolíci vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba aj majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady i svoju disciplínu bez zavádzania zmien, s výnimkou ak si ich vyžaduje skutočný organický vývoj“ (OE 6).

Skutočný organický vývoj si bezpodmienečne vyžaduje obnovu liturgickej homílie, ktorá nemôže mať svoje miesto mimo liturgického slávenia, alebo na jeho konci, ale v liturgii katechumenov, pretože je predĺžením proklamácie radostnej zvesti a prípravou na liturgiu veriacich. Celá liturgia katechumenov je uspošobená na ohlasovanie radostnej zvesti. Homília má svoje miesto vždy po evanjeliu aj pri slávení niektorých ďalších sviatostí a pri kresťanskom pohrebe.

Tretím dôležitým miestom v liturgickej konštitúcii, kde sa výslovne spomína *homília* a jej liturgický kontext, je 52. článok: „Veľmi sa odporúča homília ako súčasť samej liturgie; v nej sa cez liturgický rok z posvätného textu vysvetľujú tajomstvá viery a zásady kresťanského života. Najmä vo svätých omšiach (liturgiách – poznámka autora) slávených v nedeľu a prikázané sviatky za účasti ľudu sa nemá homília vynechať, iba ak z vážneho dôvodu“ (SC 52; porov. CEO, kán. 614 §1 a §2, kán. 607 a kán. 616). Opäť sa tu potvrdzuje – a Kódex kánonov východných cirkví to preberá –, že homília je súčasťou liturgie a ešte viac sa konkretizuje, akou kázňou je homília. Tento koncilový text o homílii je veľmi dôležitý, pretože z neho možno vyvodit' niekoľko dôležitých poznatkov o homílii:

- je súčasťou liturgie, a to nielen v tom zmysle, že sa nachádza v nej, ale aj v tom, že sa riadi liturgickým rokom a teda vždy má súvis so sláveným tajomstvom,
- jej obsahom má byť, vychádzajúc z liturgického posvätného textu, vysvetlenie tajomstiev viery a zásad kresťanského života, teda je tu naznačená potreba aplikácie Božieho slova do života veriacich,
- má byť proklamovaná najmä v nedeľu a prikázané sviatky,
- je tu vyjadrená aj jej interakcia s Božím ľudom, pretože sa zdôrazňuje účasť ľudu,
- bez vážnej príčiny sa nemá vynechať.

V dogmatickej konštitúcii o Božom zjavení *Dei verbum* sa homília spomína v 24. článku: „Posvätná teológia sa opiera o písané Božie slovo a zároveň o posvätnú tradíciu ako o trvalý základ. [...] Preto štúdium Svätého písma nech je akoby dušou posvätnéj teológie. Ale to isté slovo Písma je zdravým pokrmom a svätou posilou aj pre službu slova – čiže pre pastoračnú kazateľskú činnosť, pre katechézu a pre každé kresťanské poučovanie –, a tu má mať prvoradé miesto liturgická homília“ (DV 24).

Toto sú základné štyri miesta v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré hovoria o homílii.

Iné dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu

Nájdeme aj ďalšie miesta v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré spomínajú kázanie, kazateľstvo, ohlasovanie.

V dekréte o kňazskej formácii *Optatam totius* sa v 19. článku píše o tom, aby pastoračná starostlivosť úplne prenikla celú výchovu seminaristov a aby boli dôkladne poučení o veciach, ktoré sa osobitne týkajú posvätnéj činnosti, kde je spomenuté aj kazateľstvo (porov. OT 19).

Veľmi dôležitým textom je 4. článok Dekrétu o účinkovaní a živote kňazov *Presbyterorum ordinis*, ktorý síce nehovorí výslovne iba o homílii, ale o ohlasovaní Božieho slova, teda aj o homílii: „Boží ľud sa zhromažďuje predovšetkým slovom živého Boha, ktoré všetci právom žiadajú z úst kňazov. Keďže nik nemôže byť spasený, ak prv neuveril, prvou povinnosťou kňazov ako biskupových spolupracovníkov je všetkým hlásať Božie evanjelium, aby plnili Pánov príkaz «Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu» (Mk 16, 15) a tak utvárali a zveľaďovali Boží ľud“ (PO 4).

Veľmi konkrétne o kazateľskej činnosti vzťahujúcej sa na Presväť Bohorodičku čítame v 67. článku Dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen gentium*. „Teológov a kazateľov Božieho slova zase (koncil – poznámka autora) naliehavo vyzýva, aby sa v úvahách o mimoriadnej dôstojnosti Božej Matky starostlivo vyhýbali akémukoľvek nesprávnemu zveličovaniu, ale aj prílišnej úzkoprsosti. Nech sa pod vedením učiteľského úradu Cirkvi venujú štúdiu Svätého písma, svätých otcov a učiteľov, ako aj cirkevných liturgií, aby správne vysvetľovali úlohy a výsady Panny Márie, ktoré vždy majú za cieľ Krista, zdroj všetkej pravdy, svätosti a nábožnosti. Nech sa bedlivo chránia v rečiach i skutkoch všetkého, čo by mohlo viesť do omylu oddelených bratov alebo kohokoľvek iného, vo veci pravého učenia Cirkvi“ (LG 67).

Toto sú najdôležitejšie miesta o ohlasovaní evanjelia a homílii z dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu.

Katechizmus Katolíckej cirkvi

Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí o homílii v niekoľkých článkoch. Predovšetkým v nasledujúcich. 132. článok cituje z *Dei verbum* 24 (porov. KKC 132). 1154. článok hovorí o tom, že liturgia slova je integrálnou súčasťou sviatostných slávení, a preto jej treba venovať náležitú pozornosť. Text spomína prejavy úcty k evanjeliáru – sprievod, kadidlo, sviece, hovorí o vhodnom využití ambony, počutelnom a zrozumiteľnom čítaní, ale aj o homílii vysväteného služobníka, ktorá je predĺžením čítania slova, ... (porov. KKC 1154). 1346. článok: „Liturgia Eucharistie prebieha podľa základnej štruktúry, ktorá sa zachovala cez stáročia až po naše časy. Rozvíja sa v dvoch hlavných momentoch, ktoré tvoria v základe jednotu: zhromaždenie sa, *liturgia slova* s čítaniami, homíliou a modlitbou veriacich; *eucharistická liturgia* s predložením chleba a vína, konsekračným vzdávaním vďaky a prijímaním. Liturgia slova a eucharistická liturgia tvoria spolu «jediný úkon kultu»; stôl pripravený pre nás v Eucharistii je totiž zároveň stolom Božieho slova i stolom Pánovho tela“ (KKC 1346). 1347. článok: „Či to nie je samotný priebeh večere zmŕtvychvstalého Ježiša s jeho učeníkmi? Cestou im vysvetľoval Písma, a keď si potom sadol s nimi k stolu, «vzal chlieb a dobrorečil, lámal ho a podával im ho» (Lk 24, 30)“ (KKC 1347).

1348. a 1349. článok bližšie vysvetľujú Justínov opis slávenia Eucharistie. V 1348. článku sa uvádza, že biskup alebo kňaz predsedá zhromaždeniu a po čítaniach má príhovor. Článok 1349 vysvetľuje, že Liturgia slova obsahuje podľa sv. Justína „spisy prorokov“, teda Starý zákon a „pamäti apoštolov“, čiže ich listy a evanjeliá. A pokračuje: „Po homílii, ktorá vyzýva prijať toto slovo také, «aké naozaj je – ako slovo Božie» (1 Sol 2, 13), a uvádzať ho do života, nasledujú prosby za všetkých ľudí...“ (KKC 1349).

1688. článok je zaujímavý tým, že konkrétne hovorí o homílii ako súčasť kresťanského pohrebu a dokonca o tom, aká má byť homília na pohrebe: „Liturgia slova počas pohrebu vyžaduje pozornejšiu prípravu aj preto, lebo v zidenom zhromaždení môžu byť veriaci, ktorí sa zriedka zúčastňujú na liturgii, a priatelia zosnulého, ktorí nie sú kresťanmi. Najmä homília sa má vyhýbať forme a štýlu pohrebnej chválořeči a má objasniť tajomstvo kresťanskej smrti vo svetle vzkrieseného Krista“ (KKC 1688). Okrem iného vidíme v tomto katechizmovom článku, že homília nie je len súčasťou eucharistického slávenia a slávenia iných sviatostí, ale má miesto aj v pohrebných obradoch.

V Katechizme Katolíckej cirkvi sú aj niektoré ďalšie články, ktoré hovoria o ohlasovaní Božieho slova, ktorého súčasťou je aj homília.

Kódex kánonov východných cirkví

Ak by sa snáď našiel niekto, kto by ešte stále pochyboval, či sa záležitosť homílie, ktorá je integrálnou súčasťou liturgie, bytostne týka aj byzantského obradu a Gréckokatolíckej cirkvi v našej krajine, prichádza mu na pomoc *Kódex kánonov*

východných cirkví,³ ktorý v kánonoch 607 až 616 pojednáva o službe Božieho slova a v rámci toho aj o homílii. Týmito kánonmi sa začína 2. kapitola XV. titulu *Učiteľský úrad Cirkvi*. Tieto kánony hovoria jasne v podstate o tom, že to všetko, čo o homílii hovoria dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu a Katechizmus Katolíckej cirkvi sa analogicky vzťahuje aj na východné katolícke cirkvi, teda aj na Gréckokatolícku cirkev *sui iuris* na Slovensku.

V tomto príspevku sa obmedzíme iba na niekoľko kánonov. Kán. 610 má 4 paragrafy. §1 dáva biskupom právo kázať Božie slovo na celej Zemi, ak to v nejakom prípade eparchiálny biskup na svojom území výslovne neodoprie. §2 sa týka presbyterov, ktorí majú právo kázať tam, kde sú legitímne poslaní alebo pozvaní. §3 sa venuje diakonom, ktorí majú také isté splnomocnenie kázať, ak partikulárne právo neustanovuje iné. V našej cirkvi *sui iuris* zatiaľ oficiálne partikulárne právo nemáme, aj keď je už takmer pripravené, a preto platí, že diakon má právo kázať, keď je poslaný alebo pozvaný, resp. keď ho o to požiada kompetentný kňaz (porov. kán. 611). Môžeme predpokladať, že aj v partikulárnom práve to bude ustanovené podobne.

Zaujímavý je §4: „Za mimoriadnych okolností, najmä vzhľadom na doplnenie nedostatku klerikov, aj ostatným veriacim v Krista môže byť eparchiálnym biskupom zverený mandát kázať, aj v chráme, pri zachovaní kán. 614, §4. Táto odvolávka je dôležitá, pretože upresňuje, že laikovi síce môže byť zverený mandát kázať, ale nie homíliu.

Obzvlášť dôležitý je kán. 614, ktorý má 4 paragrafy, a konkrétne sa venuje homílii. V §1 je uvedený: „Homíliu, ktorou sa počas liturgického roka zo Svätého písma vysvetľujú tajomstvá viery a normy kresťanského života, treba považovať za dôležitú časť liturgie.“ A v §2: „Na farároch a rektoroch chrámov spočíva povinnosť postarať sa, aby v božskej liturgii aspoň počas nedeľňajších dní a prikázaných sviatkov bola vyhlásená homília, ktorú bez vážneho dôvodu nemožno vynechať.“ V §3 je uvedené: „Farár nemôže povinnosť kázať ľudu zverenému jeho pastoračnej starostlivosti zveriť natrvalo inému, ak to nie je zo spravodlivej príčiny schválené miestnym hierarchom.“ §4 zdôrazňuje: „Homília je rezervovaná kňazovi, alebo, podľa noriem partikulárneho práva, aj diakonovi.“

Na prvom mieste samozrejme kázať prislúcha biskupovi (porov. kánony 609 a 610, §1). Tieto kánony jasne hovoria o nutnosti homílie aj v Gréckokatolíckej cirkvi a v podstate aj o jej mieste, pretože hovoria o tom, že je dôležitou časťou liturgie a je rezervovaná biskupovi, kňazovi, prípadne diakonovi. Teda laický veriaci nemôže mať homíliu, podobne ako nemôže predsedať svätej liturgii, ani ju koncelebrovať. Homiletická činnosť prináleží iba služobnému kňazstvu.

Kán. 615: „Eparchiálni biskupi sa vydaním noriem majú postarať, aby pre duchovnú obnovu kresťanského ľudu boli vo vhodnom čase vyhlásené osobitné cykly posvätných kázni.“ Tento kánon nám okrem iného pomáha jasne si uvedomiť, že je rozdiel medzi homíliou a iným druhom kázne. Druhý vatikánsky koncil vrelo

³ *Kódex kánonov východných cirkví – Codex canonum ecclesiarum orientalium* (18.10.1990), latinsko-slovenské vydanie – Prešov – Lublin : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v spolupráci s Fakultou práva, kánonického práva a administratívy Katolíckej univerzity Jána Pavla II. v Lubline vo vydavateľstve Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012.

odporúča homíliu, ktorá sa bez vážneho dôvodu nemá, hlavne v nedele a sviatky, vynechať. To samo o sebe nevyklučuje možnosť niekedy predniesť inú kázeň. Existujú samozrejme aj tematické a cyklické kázne na rôzne témy. Nie sú úplne vylúčené, avšak homília má exkluzívne postavenie. Nesmie sa bez vážneho dôvodu v nedele a sviatky vynechať (porov. CCEO, kán. 614, §2). Platí to o to skôr, že je pružná a ohybná, to znamená, že ňou možno ľudí oboznámiť s akoukoľvek témou. Pápež Benedikt XVI. preto dokonca hovorí aj o *tematických homíliách*, ktoré majú preberať veľké témy kresťanskej viery opierajúc sa o Katechizmus Katolíckej cirkvi.⁴ Teda homília nie je iba exegézou biblického textu, ale je spojená s aplikáciou na konkrétny život človeka, ako to budeme vidieť v ďalšom kánone. Aplikácia má aj spoločenský záber (porov. CCEO, kán. 616, predovšetkým §2). Aj z histórie našej cirkvi sú známe cyklické pôstne kázne (napr. ich mával v prešovskej katedrále prof. Mikuláš Russnák). Majú teda existovať určité normy, ktoré by pamätali aj na takéto cykly kázní. Stále však platí, že homília je najdôležitejšia. A ak majú v liturgickom roku dostať priestor cyklické kázne, tak to má byť veľmi citlivé, pretože aj homíliou predsa môžeme obnovovať a poučovať kresťanský ľud. Vystáva potom otázka, kde umiestniť takúto cyklickú, resp. tematickú kázeň.

Posledný, veľmi dôležitý 616. kánon v tejto časti má dva paragrafy, ktoré môžu kňazom konkrétne pomôcť v tom, čomu sa majú v homíliách venovať, z čoho vychádzať a k čomu má viesť aplikácia Božieho slova. V §1 je uvedené: „Kazatelia Božieho slova, odložiac slová ľudskej múdrosti a nejasné argumenty, nech hlásajú veriacim v Krista, ktorý je cesta, pravda a život, celé Kristovo tajomstvo; nech ukazujú, že pozemské veci a ľudské inštitúcie sú usporiadané podľa zámeru Boha Stvoriteľa pre spásu človeka, a preto sa majú pričiniť o budovanie Kristovho Tela.“ Neprehliadnime slová na začiatku tohto paragrafu, ktoré nás vyzývajú odložiť slová ľudskej múdrosti a nejasné argumenty a ohlasovať ľuďom Krista. Tu, vo faktografickom právnickom texte, sa jasne ukazuje kerygmatický rozmer homílie. V §2 text pokračuje: „Majú preto vyučovať aj náuku Cirkvi o dôstojnosti ľudskej osoby a jej základných právach, o rodinnom živote, o občianskom a sociálnom spoločenstve a tiež o zmysle spravodlivosti v ekonomickom a pracovnom živote, ktorý prispieva k vytváraniu pokoja na zemi a k dosiahnutiu rozvoja národov.“ Toto je text, ktorý v podstate odlišuje homíliu od exegézy, a to práve tým, že homília síce vychádza z Božieho slova, poslúži si aj biblickou exegézou, ale vždy privádza k človeku, teda ide v nej o existenciálnu interpretáciu Božieho slova. To znamená, že homília vedie k aplikácii Božieho slova do konkrétneho života Božieho ľudu. Paragraf poukazuje na niekoľko možných okruhov, kam môže a má vyústiť aplikácia.

Vidíme, že Kódex kánonov východných cirkví pokračuje v línii koncilu, rešpektujúc identitu východných katolíckych cirkví, a preto podporuje homíliu.

Viacere ďalšie dokumenty aspoň vymenujeme, pretože pre určitú ohraničenosť tohto príspevku, sa im všetkým nemôžeme venovať. Po ich vymenovaní sa chceme venovať niektorým menej známym dokumentom.

⁴ BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, čl. 46.

Posynodálna apoštolská exhortácia *Evangelii nuntiandi* (články 42 a 43), posynodálna apoštolská exhortácia *Catechesi tradendae* (článok 48), posynodálna apoštolská exhortácia *Cirkev v Amerike* (článok 31), List Jána Pavla II. *Dominicae cenae* (článok 10), Apoštolský list o svätení nedele *Deñ Pána* (článok 41), posynodálna apoštolská exhortácia *Sacramentum caritatis* (článok 46), posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini* (články 59 a 60).

Kňaz a pastorácia digitálneho sveta: nové médiá v službe Slova

Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k 44. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov spomína okrajovo homíliu, keď na jeho konci hovorí o tom, aby sme pri veľkých možnostiach, ktoré kňazom ponúka digitálny svet, nezabúdali na to, že plodnosť kňazskej služby sa odvodzuje predovšetkým od Krista, od stretania sa s ním a načúvania jemu v modlitbe; od Krista ohlasovaného v homílii a skrze svedectvo života; od Krista poznávaného, milovaného a osláveného vo sviatostiach, predovšetkým v najsvätejšej Eucharistii a vo sviatosti zmierenia.⁵

Interpretácia Biblie v Cirkvi

Tento dokument Pápežskej biblickej komisie z roku 1993 hovorí aj o dôvodoch moralizovania v homílii a o dôvodoch opúšťania Božieho slova: „Vysvetľovanie biblických textov v homílii sa nemôže dotknúť všetkých detailov. O to dôležitejšie je vyzdvihnúť hlavné prvky textov, ktoré najviac osvetľujú vieru a môžu podporiť napredovanie osobného kresťanského života i života kresťanského spoločenstva. Pri vysvetľovaní týchto prvkov je rozhodujúce, aby boli aktualizované a inkulturované [...] Na to sú potrebné platné hermeneutické princípy. Kto v tomto smere nie je dostatočne pripravený, väčšinou sa vzdáva toho, aby biblické čítania pochopil hlbšie a uspokojuje sa s moralizovaním alebo hovorí iba o aktuálnych otázkach bez toho, aby ich konfrontoval s Božím slovom.“⁶

Direktórium pre službu a život kňazov Dives Ecclesiae

Toto direktórium z roku 1994 pripomína vzdialenú a bezprostrednú prípravu liturgickej homílie, vyváženosť medzi vysvetľovaním a aplikáciou, ale aj dobrú výslovnosť: „Kňaz nech cíti povinnosť venovať zvláštnu pozornosť jednak vzdialenej, ako aj bezprostrednej príprave liturgickej homílie, jej obsahu, rovnováhe medzi vysvetľovaním a aplikáciou, jej výchovnej časti a spôsobu podania, ako aj dobrej výslovnosti, ktorá berie ohľad na dôstojnosť veci a tých, ktorým je určená.“⁷

⁵ PALA, G.: The family in media ciphers. In: *European Journal of Science and Technology*. Romania, Iasi : Technologické centrum – Magnanimitas Assn, 2015, roč. 11, vol 11. No. 6, s. 85.

⁶ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE: Document L'interprétation de la Bible dans l'Église. (21.09.1993). In: *Biblica*, 74, 1993, s. 451 – 528, kap. IV, C, 3.

⁷ KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*. (31.03.1994). Vatikán : LEV, 1994, čl. 46.

Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví

Tento dokument je preveľmi dôležitý pre gréckokatolíkov, pretože v jednoliatom texte – v jednom systematickom celku – ponúka pomoc naplno uskutočniť vlastnú identitu.⁸ A pretože ide o aplikáciu bohoslužobných predpisov, o to skôr nemôže chýbať ani pri pohľade na homíliu.

Na prvý pohľad prekvapí, že v nej nie je veľa textov, ktoré by sa priamo týkali homílie. Pri hlbšom pohľade však musíme konštatovať, že duch a atmosféra celej inštrukcie chce a môže veľmi pomôcť v kňazskej homiletickej činnosti, aby aj v nej boli kňazi verní dedičstvu východnej liturgie, teológie, duchovnosti a disciplíny, a to so želaním, aby tieto poklady prekvitali a mali stále účinnejší podiel na evanjelizácii veriacich a sveta, v ktorom žijeme. Zároveň naše homílie môžu a majú pomáhať tieto poklady uchovávať, poznávať a žiť.⁹ Všetky tieto poklady majú totiž svoj pevný základ v Kristovi – vo Svätom písme a posvätnéj tradícii. „Tieto cirkvi s úzkostlivou starostlivosťou zachovali biblickú symbolickú teológiu, oddávna vysvetľovanú otcami. Strážia zmysel nevýslovného a úžasného tajomstva, ktoré obklopuje a sprevádza úkon bohoslužobného slávenia. Texty a ich duch zachovávajú v bohatých a zároveň pôsobivých formulách zmysel bohoslužby ako nepretržitej doxológie a ako prosbu o odpustenie a ustavičnú epiklézu. Môžu sa chváliť duchovnosťou čerpajúcou priamo zo Svätého písma a zároveň aj teológiou, menej podrobenou racionalistickým kategóriám. Z historických a kultúrnych dôvodov si zachovali bezprostrednejšiu spojitosť s duchovnou atmosférou kresťanských začiatkov; túto vlastnosť čoraz častejšie už ani Západ nepokladá za znak statickosti a uzavretosti do seba, ale skôr za drahocennú vernosť prameňom spásy.“¹⁰

Inštrukcia nás takto nepriamo nabáda, aby sme v homíliách Písmo vysvetľovali slovami východných cirkevných Otcov a poukazovali na dielo a život východných svätcov (to samozrejme neznamená, že nemôžeme citovať aj západných cirkevných Otcov a ponúkať príklady zo života svätých západnej cirkvi), aby sme sa často odvolávali na naše hlboké liturgické texty, plné Božieho slova a teológie cirkevných Otcov, aby sme sa opierali o disciplínu východných katolíckych cirkví, aby sme boli oduševnení pre východnú kresťanskú duchovnosť a z nej veľa čerpali – istým spôsobom má byť homília u vysväteného služobníka jej súčasťou, ba aj plodom –, aby sme sa aj v našom západnom životnom priestore seriózne zoznamovali s teológiou Východu, aby bola citeľná v našich homíliách, a tak aby sme napomáhali aj našou homiletickou činnosťou k budovaniu chvályhodnej byzantskej tradície a pravej identity.

Nesmieme však zabúdať aj na určitú citlivosť, o ktorej inštrukcia tiež hovorí¹¹, a ktorá je potrebná obzvlášť vo vzťahu napr. k ľudovej zbožnosti, ktorá v priebehu

⁸ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 5.

⁹ Porov. KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 9, 10.

¹⁰ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 9.

¹¹ Porov. KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, čl. 38.

času nabrala aj veľa prvkov, ktoré nie sú blízke východnej liturgickej tradícii, ale živia duchovný život našich veriacich. V kontexte tejto citlivosti majme na pamäti aj skutočnú úctu k našim predkom, ktorí dokázali pre jednotu Cirkvi obetovať svoje životy. To však neznamená, že nemáme byť pravdiví. Mohli by sme povedať, že ľudovú zbožnosť je potrebné nie rušiť, ale ju vhodne očisťovať.

Buďme si vedomí aj toho – čo nám môže pomáhať v našej homiletickej činnosti –, že Apoštolská stolica nám stále viac ponúka vo svojich dokumentoch určitých celej Katolíckej cirkvi také texty, ktoré s veľkou úctou rešpektujú, ba vyzdvihujú duchovné bohatstvo kresťanského Východu (napr. Katechizmus Katolíckej cirkvi, pápežské encykliky, exhortácie, ale aj niektoré katechézy, homílie a pod.).

Na prvom mieste si však buďme vedomí toho, že homília je predovšetkým kerygma – radostná zvesť – sám ukrižovaný a zmŕtvychvstalý Ježiš Kristus, ktorého sme povinní ohlasovať – beda mi, keby som nehlásal evanjelium (porov. 1 Kor 9, 16). Samozrejme, že kerygmu nemôžeme ohlásiť tak, že ju vytrhneme z kontextu liturgie, teológie, duchovnosti a disciplíny. Toto všetko v skutočnosti naozaj slúži po celé stáročia na vyzdvihnutie kerygmy. V ústach kazateľa by sa však veľmi ľahko mohlo stať, že neobratne, ba možno niekedy až s úmyslom manipulovať prekryje ľudskou múdrosťou – v tomto kontexte nedostatočným pochopením liturgie, teológie, duchovnosti a disciplíny – samého Ježiša Krista. Nesmieme si homíliu zamieňať s katechézou alebo s odbornou prednáškou, v ktorej môžeme oveľa viac a dôraznejšie vysvetľovať dôvody pre byzantskú tradíciu a našu identitu, hoci aj homília môže byť niekedy viac katechetická, ale neumenšujúc jej kerygmatický rozmer. Na prvom mieste nám v homílii ide o existenciálnu interpretáciu Božieho slova, teda o jeho aplikáciu do konkrétneho života ľudí so zameraním na ich aj naše obrátenie, a to v kontexte novej evanjelizácie. Ani my, východní katolíci, nesmieme zabúdať na slová z Listu Rimanom, že viera sa môže zrodiť iba z hlásania a počúvania Božieho slova (porov. Rim 10, 17).

V 1. článku inštrukcie sú uvedené tieto hlboké slová: „Bohoslužba Cirkvi je predovšetkým skrze Ducha Svätého slávenie tajomstva našej spásy, ktoré sa dokonalo v Pasche Pána Ježiša, v jeho poslušnosti večnej vôle nebeského Otca. Vo sviatostnom tajomstve zmŕtvychvstalý Kristus obetuje seba samého, pripodobňujúc nás na svoj obraz skrze dar Ducha Svätého, takže pre nás «žiť je Kristus» (Fil 1, 21). Pán sa sprítomňuje, keď sa v zhromaždení ohlasuje Božie slovo a keď je prijaté s čistým srdcom.“ Keď sa v zhromaždení ohlasuje Božie slovo a keď je prijaté s čistým srdcom, sprítomňujeme Pána.

13. článok inštrukcie hovorí: „Zaiste netreba podporovať tendencie, aby sa dedičstvo typické pre východnú cirkvi znižovalo len na samu bohoslužobnú dimenziu. Príťažlivosť a posvätnosť obradov, intenzívne emócie, podporované duchom textov, síce mohli viesť k prílišnému zdôrazňovaniu vonkajšieho alebo citového aspektu, a tak sa stať ľahkým útočiskom pre tých, ktorí odpierali bohoslužbe jej nevyhnutný vzťah k životu. To priviedlo niekedy samých východných katolíkov chápať ako jediné a špecificky vlastné iba ich bohoslužobné dedičstvo. Pritom v ostatných aspektoch prispôbili východnú duchovnosť západnému ponímaniu, ktoré považovali za spoločné pre všeobecnú Cirkev. Naopak, uvedomenie si hodnoty východnej teológie

a duchovnosti ako súčasť nedeliteľného dedičstva všeobecnej Cirkvi je novým objavom tak, ako ním je aj vynorenie závažnosti disciplinárnych osobitností. Praktizovanie východnej bohoslužby bez toho, aby sa v nej spájalo ako v najvyššom vyjadrení celé dedičstvo, spôsobuje nebezpečenstvo, že sa zredukujú čisto na povrchnosť.“

V 15. článku sa uvádza, že východné cirkvi „si výnimočným spôsobom zachovali primát bohoslužby ako vrcholu kresťanského života, ostávajúc v tom celkom verní duchu cirkvi otcov, keď bohoslužba bola miestom, v ktorom sa sústreďovala katechéza a náboženské učenie, bolo ohlasované a komentované Písmo; príprava katechumenov na krst a penitentov na zmierenie sa v období pred Paschou uskutočňovala v dokonalej syntéze poučení a symbolov; ...“

Konkrétne o homílii sa dozvedáme v 53. článku: „Centrom kresťanského kultu je slávenie božskej liturgie. Titul božská liturgia uvádzaný v CCEO nie je nijako výlučný. Najmä v cirkvách gréckeho pôvodu, ale aj v iných tradíciách sa používa spolu s inými, ako sú žertva, posvätenie, tajomstvá, obeta alebo dar, eucharistia alebo vďakyvzdanie, lámanie chleba a iné. Hoci tieto termíny pripomínajú skôr sviatosť tela a krvi nášho Pána, označujú aj slávenie v jeho celistvosti, rozčlenené na dve časti, pričom prvá je sústredená na Božie slovo a druhá na eucharistický obrad.“

Koncilová konštitúcia O posvätnéj liturgii nás učí, že Kristus je prítomný vo svojom slove, keďže je to on, ktorý hovorí, keď sa v cirkvi číta Písmo. Ďalej dodáva, že kázeň je doplňujúcou časťou liturgického úkonu, a nalieha, aby sa konala verne a správnym spôsobom. Pritom nech sa čerpá v prvom rade zo zdrojov Svätého písma a liturgie, aby sa ohlasovali podivné Božie diela v dejinách spásy. Nech je teda postaťané, aby sa pri slávení božskej liturgie s ľudom nevynechávala homília, aspoň nikdy nie v nedeľu a prikázané sviatky.“

Slová kázeň je doplňujúcou časťou liturgického úkonu z predchádzajúceho textu nás môžu trochu zmiast, pretože prívlastok *doplňujúcou* pred slovom *časťou* evokuje akoby podradnejšie postavenie homílie k ostatným častiam liturgického úkonu. Ide však o text prevzatý z liturgickej konštitúcie *Sacrosanctum concilium* a aj keď ide o parafrázovaný text jej 35. článku, k textu konštitúcie pridané slovo *doplňujúcou* pôsobí zavádzajúco, pretože v oficiálnom preklade konštitúcie do slovenského jazyka je uvedené „príhodné miesto na kázanie ako časti liturgického úkonu“. Takýto prívlastok sa nenachádza ani v Kódexe kánonov východných cirkví. Na druhej strane, ak dobre poznáme učenie Cirkvi o homílii, nemusí nám tento prívlastok vadiť, pretože homília naozaj podstatne dopĺňa liturgické slávenie.

V 104. článku sa pri opise svätej spomína, že na prestole „ustavične spočíva evanjelium, odtiaľ sa slávnostne berie pri slávení slova.“

105. článok má názov Ambona (v citovanom knižnom vydaní; v elektronickej podobe tohto textu má názov Ambón) a dozvedáme sa z neho vysvetlenie tohto liturgického miesta v chráme: „Vo východnej tradícii má rozličné formy s relatívne rovnakým významom. V gréckej tradícii pozostávala z pevnej konštrukcie vyvýšenej nad zemou, ktorá dominovala v lodi chrámu. Z nej sa hlásalo evanjelium, od nej sa mohla kázať aj homília a na ňu vystupovali aj kantori pri plnení svojej služby. V tradícii sýrskych cirkví jej zodpovedá *béma*, vyvýšené pódium uprostred chrámu s kreslami pre biskupa a kňazov, s malým stolcom s krížom, evanjeliárom a sviečkami, ktoré

sa nazýva «Golgota». Odtiaľ diakon ohlasuje evanjelium a odtiaľ sa káže homília. Ako to vidieť z termínov («ambo» sa vzťahuje na vyzdvihnutie, «Golgota» na smrť a pochovanie Pána), symbolika ambony pripomína prázdny hrob, z ktorého bol Pán vzkriesený, ale ktorý ostáva ako «znak», odkiaľ «anjel vzkriesenia», diakon, ustavične ohlasuje evanjelium o našom vzkriesení.“

Aj tieto krátke texty umocňujú pravdu o homílii, aby sme si ju zamilovali a kázali ju verne a správnym spôsobom. Skutočnosť, že textov o homílii v inštrukcii nie je veľa znamená nielen to, že sa nenachádzajú práve v tých prameňoch, z ktorých inštrukcia čerpá, ale aj to, že sa pri štúdiu homiletiky – praktickej vedy o tom, ako kázať – môžeme a máme aj my, východní katolíci, držať učenia Cirkevného magisteria, ktoré sa v mnohých textoch v záležitostiach určitých pravidiel vo vzťahu k homílii týka celej Cirkvi, ako aj držať sa homílií cirkevných Otcov a učenia renomovaných homiletikov o tejto činnosti. Budeme však vidieť aj to, že homiletická prax má v Gréckokatolíckej cirkvi aj svoje špecifiká.

Niektoré ďalšie dokumenty

Kongregácia pre náuku viery vydala **Nótu s pastoračnými usmerneniami na Rok viery** (2012), v ktorej sa spomínajú homílie o viere (články I/7 a II./3).

Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí vydala v roku 2004 dokument **Rok Eucharistie. Odporúčania a návrhy**, kde sa homílie spomínajú v 14. článku.

V roku 2004 vydala aj **Inštrukciu Redemptionis sacramentum. Usmerenie, na čo dbať a čomu sa vyhýbať vo vzťahu k najsvätejšej Eucharistii**, v ktorej sa na trinástich miestach hovorí o homílii. Aspoň niektoré tu výslovne spomenieme.

„Vo výbere spevov, hudby, modlitieb a biblických čítaní, v prednese homílie, v príprave modlitieb veriacich, v príležitostných predslovoch a pri výzdobe kostola podľa jednotlivých období je veľká možnosť vnieť do každého slávenia nejakú zmenu, čím sa jasnejšie prejaví bohatstvo liturgickej tradície a zohľadnením pastoračných potrieb sa vtláči osobitný znak horlivému sláveniu, aby to napomohlo vnútornú spoluúčasť. Treba si však uvedomiť, že sila liturgických úkonov nespočíva v častej zmene v obradoch, ale v hlbšom chápaní Božieho slova a tajomstva, ktoré sa slávi“ (39).

„Homíliu, ktorá sa prednáša počas slávenia svätej omše a pokladá sa za čas samotnej liturgie, má spravidla povedať sám celebrujúci kňaz alebo ju môže zveriť koncelebrujúcemu kňazovi, alebo niekedy, ak je to vhodné, i diakonovi, nikdy však nie laikovi. V osobitných prípadoch a z oprávneného dôvodu homíliu môže predniesť aj biskup alebo kňaz, ktorý je prítomný na slávení, hoci nemôže koncelebrovať“ (64).

„Zákaz pripustiť laikov ku kázaniu počas slávenia omše platí aj pre seminaristov, pre poslucháčov teológie aj pre tých, ktorí prijali službu takzvaných pastoračných pomocníkov, ako i pre akýkoľvek druh, krúžok, spolok alebo združenie laikov“ (66).

„Predovšetkým sa treba snažiť, aby sa homília sústredila na tajomstvá spásy, aby v priebehu liturgického roka z biblických čítaní a textov vysvetľovala tajomstvá viery a normy kresťanského života a aby podávala komentár k textom z omšového ordinaría alebo propria, resp. z iného cirkevného obradu. Je zrejmé, že všetky interpre-

tácie Svätého písma majú byť zamerané na Krista ako na hlavný oporný bod plánu spásy, nech sa to však deje s prihliadaním na osobitný kontext liturgického slávenia. V homílii sa treba usilovať osvietiť životné udalosti Kristovým svetlom. Ale má sa to robiť tak, aby sa nevyprázdnil pravý a autentický zmysel Božieho slova, napr. rozprávaním iba o politike či svetských veciach, alebo čerpaním myšlienok akoby z prameňa z pseudonáboženských hnutí rozšírených v dnešných časoch“ (67).

„Diecézny biskup nech sa bedlivo stará o homíliu a podáva normy, náčrty a pomôcky pre vysvätených služobníkov slova, nech organizuje zhromaždenia a iné podujatia, ktoré k tomu prospievajú, aby sami často mali príležitosť hlbšie uvažovať nad podstatou homílie a nachádzali pomoc pri jej príprave“ (68).

„Ak sa vyskytne potreba, že laik má v kostole poskytnúť zhromaždeným veriacim poučenie alebo nejaké svedectvo o kresťanskom živote, treba uprednostniť, aby sa to dialo mimo slávenia omše. Z vážnych dôvodov je však predsa dovolené takéto poučenia alebo svedectvá poskytnúť potom, keď kňaz prednesie modlitbu po prijímaní. No nech sa to nestane zvykom. Okrem toho takéto poučenia alebo svedectvá nech nijako nemajú taký ráz, žeby ich bolo možné mylne pokladať za homíliu, a ani neslobodno pre ne celkom zrušiť homíliu“ (74).

„Ako už bolo povedané, homília počas omše je svojím významom a svojou podstatou rezervovaná kňazovi alebo diakonovi. Čo sa týka iných foriem kázania, pokiaľ je to za osobitných okolností nutné alebo sa to v niektorých prípadoch pokladá za užitočné, môžu byť pripustení kázať v kostole alebo v kaplnke mimo omše aj veriaci laici, a to podľa právnej normy. To sa môže stať iba vtedy, keď je na niektorých miestach málo vysvätených služobníkov, aby ich tak nahradili, ale neslobodno urobiť naozaj z výnimočného prípadu pravidelnú vec a nemá sa to pokladať za autentické povýšenie laikátu. Okrem toho všetci nech majú na pamäti, že to môžu dovoliť len miestni ordinári, a to *ad actum*, a nemôžu to dovoliť iní, ani kňazi alebo diakoni“ (161).

Článok 168 hovorí o tom, že po prepustení z klerického stavu kňaz nemôže kázať homíliu.

Kongregácia pre klerikov vydala v roku 1997 **Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich, zameranej na kňazskú službu**. V nich sa na dvanástich miestach hovorí o homílii. Aspoň niektoré body si tu uvedieme.

„Nemožno pripustiť ten spôsob konania, ktorý je v istých prípadoch už zaužívaný, na základe ktorého sa homiletické kázanie zveruje poslucháčom teologickej disciplíny, ktorí ešte nie sú vysvätení. Homília sa totiž vôbec nemôže pokladať za akési zacvičovanie sa na budúcu službu“ (3/§1).

„Možnosť zaviesť «dialóg» v homílii sa podľa rozumnej úvahy môže niekedy poskytnúť celebrujúcemu služobníkovi ako prostriedok výkladu, ním sa však úloha kázania iným nedeleguje“ (3/§3).

V roku 2012 táto kongregácia ponúkla kňazom **Čítania a texty na hlbšie prežívanie a slávenie Dňa modlitieb za posväcovanie kňazov**. V tomto dokumente sa nachádza *Spytovanie svedomia kňazov*, v 15. bode ktorého čítame: „Pripravujem si starostlivo homíliu a katechézy? Kážem so zápalom a láskou k Bohu?“

Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky vydala v roku 1971 **Pastoračnú inštrukciu k dekrétu Druhého vatikánskeho koncilu o spoločenských komunikačných prostriedkoch *Communio et progressio***, kde v 152. článku zvyrazňuje potrebu kvalitnej homílie v médiách: „Homílie a modlitby musia zodpovedať duchu komunikačných prostriedkov. Starostlivo treba vyberať vystupujúcich. Mali by to byť ľudia, ktorí sa vyznačujú potrebnými vedomosťami aj skúsenosťami.“

Pápežský komitét pre medzinárodné eucharistické kongresy vo svojom dokumente – Prípravné teologické a pastoračné úvahy na 50. medzinárodný eucharistický kongres 2012 v Dubline v Írsku s názvom **Eucharistia spoločensťvo s Kristom i medzi sebou** pojednáva o homílii takto: „Dalo by sa povedať, že homília je pre liturgiu slova tým, čo lámanie chleba pre obrad prijímania. Jej cieľom je povzbudiť k prijatiu Slova, takého aké skutočne je, Božieho slova, a k jeho uskutočňovaniu v momentoch a udalostiach nášho života. Slovo «homília» pochádza z gréckeho slova, ktoré znamená «dôverná konverzácia» alebo «srdce hovorí srdcu». Prostredníctvom homílie sa hovorené Božie slovo a liturgia Eucharistie spolu stávajú «ohlasovaním obdivuhodných Božích diel v dejinách spásy alebo v Kristovom tajomstve». Ten, kto prednáša homíliu, ak má pomôcť ľuďom porozumieť Krista, vysvetľujúc niektoré aspekty čítaní zo Svätého písma alebo iného textu z ordinária alebo z propria omše toho dňa, musí brať do úvahy tak slávené tajomstvo ako aj osobitné potreby poslucháčov. Cieľom homílie je vysvetliť Božie slovo a pomôcť ľuďom objaviť «spôsob života» v spoločensťve s Kristom i medzi sebou, ktorý vyviera z Eucharistie“ (74). Tento dokument nie je až tak známy, ale vidíme, aké hlboké slová o homílii obsahuje.

V krátkom prehľade sa zastavme pri niektorých dokumentoch v latinskom obrade, ktoré sa zaoberajú homíliou a viac ju osvetľujú. Je zaiste dobré poznať tieto špecifiká, ktoré tu uvedieme aspoň v základných rysoch, pretože môžu analogicky – samozrejme rešpektujúc byzantskú tradíciu – pomôcť aj nám k ešte precíznejšej homiletickej činnosti. Osvetliť homíliu môžu napríklad niektoré nové skutočnosti, s ktorými sme sa v ostatných dokumentoch nestretli. Ide o dokumenty, ktoré napomáhali uvádzanie liturgickej reformy po Druhom vatikánskom koncile v latinskom obrade, preto v tomto kontexte treba rozumieť čisto latinskej terminológii v nich (podobne aj v niektorých vyššie uvedených dokumentoch). Aj keď sa týkajú liturgickej reformy a následného liturgického života v latinskom obrade, môžu nám principiálne pomôcť ešte viac porozumieť homílii.

Inštrukcia na vykonávanie liturgických zmien *Inter Oecumenici* (IO, 1964) uprednostňuje homíliu pred tematickými kázňami.

Inštrukcia pre aplikáciu liturgických predpisov *Liturgicae instaurationes* (LI, 1970) zakazuje použiť v liturgii iné čítania ako zo Svätého písma, napr. texty posvätných alebo profánnych spisovateľov. Veriaci sa majú počas homílie zdržať zásahov do nej poznámkami, dialógom a pod.

Všeobecné smernice Rímskeho misála (VSRM, 1970) odporúčajú homíliu aj v dňoch mimo nedele a sviatkov, najmä vo všedné dni Adventu, Pôstu, Veľkonočného obdobia, aj vtedy, keď sa v chráme zide viacej ľudí. Homíliu má spravidla povedať sám celebrujúci kňaz.

Direktórium pre pastiersku službu biskupov *Ecclesiae imago* (EI, 1973) pripomína biskupom rétorickú stránku homílie a nabáda ich, aby kázali homíliu, ktorá bude zároveň účinnou katechézou. Pretože ide o zaujímavý a obohacujúci text, budeme z neho citovať: „Zvláštna forma kázania – pre komunitu už evanjelizovanú – je homília. Biskup nech ju vykonáva počas slávenia posvätných obradov jazykom pomalým, familiárnym a prispôsobeným schopnostiam všetkých prítomných vychádzajúc z posvätných textov [...] Pretože homília je po čítaní Svätého písma počas priebehu liturgie (vrchol a prameň celého života Cirkvi) prevyšuje iné formy kázania, zvlášť katechézu a v určitom zmysle ich zhrňuje. Zriedkavo a veľmi ťažko biskup sám môže konať katechézu; predsa však homília mu ponúka príležitosť vykonať účinnú katechézu, ak je ona krátka a syntetická, čerpajúc základné kresťanské pravdy z liturgie dňa, ak mu pastoračné motívy neodporúčajú ináč.“ Istým spôsobom môžeme v tomto texte vytušiť, že biskupovi sa už dovoľuje kázať homíliu trochu ináč ako presbyterovi, stále je to však homília.

Ešte si uvedieme jeden dokument, a to pre jeho špecifickosť, keďže sa týka detí a hovorí o možnosti dialógu s nimi v homílii – **Direktórium pre omše s deťmi *Pueeros baptizatos*** (PB, 1974): „Vo všetkých omšiach pre deti má veľkú dôležitosť homília, ktorou sa vysvetľuje Božie slovo. Homília určená pre deti sa môže niekedy rozvíjať aj formou dialógu s nimi, ak sa neuprednostní to, aby počúvali v tichu.“ Všimnime si, že homília sa formou dialógu môže rozvíjať, ale nemôže byť celá homília podaná ako dialóg. Teda po rozhovore s deťmi nakoniec nastupuje ohlásenie radostnej zvesti. Dialóg má pripraviť deti na počúvanie.

Záver

Cirkev na a po Druhom vatikánskom koncile ponúka veľa konkrétnych vyjadrení o homílii. Homiletickej činnosti sa venujú aj pápeži. Učenie o homílii aktuálne rozvinuli obzvlášť pápeži Benedikt XVI. a František, ktorý sa jej bohato venuje v apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium*. Veľmi dôležitým a aktuálnym dokumentom o homílii je *Homiletické direktórium*,¹² ktoré by nemalo chýbať v aktuálne využívanej knižnici každého kazateľa. *Kódex kánonov východných cirkví* a *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví* jasne potvrdzujú, že homília sa aj v Gréckokatolíckej cirkvi v podstate riadi princípmi danými Magisteriom pre celú Cirkev, zohľadňujúc pritom liturgické špecifiká Gréckokatolíckej cirkvi ako aj jej duchovnosť.

BIBLIOGRAFIA:

- BENEDIKT XVI.: *Kňaz a pastorácia digitálneho sveta: nové médiá v službe Slova*. Posolstvo k 44. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/posolstvo-masmedia-2010> (10.08.2020).
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis. Posynodálna apoštolská exhortácia*. Trnava : SSV, 2007, 128 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- BENEDIKT XVI.: *Verbum Domini. Posynodálna apoštolská exhortácia o Božom slove v živote a poslaní Cirkvi*. Trnava : SSV, 2011, 168 s. ISBN 978-80-7162-868-2.

¹² KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktórium*. Trnava : SSV, 2017.

- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE: Document L'interprétation de la Bible dans l'Église. (21.09.1993). In: *Biblica*, 74, 1993, s. 451 – 528.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV – Vojtech spol. s r. o., 2008, 848 s. ISBN 978-80-7162-738-8.
- FRANTIŠEK: *Evangelii gaudium. Apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v súčasnom svete*. Trnava : SSV, 2014, 202 s. ISBN 978-80-8161-044-8.
<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/catechesi-tradendae> (14.09.2013).
<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/rok-eucharistie-odporucania> (10.08.2020).
<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/pokyny-na-riesenie-niektorých-otazok-spoluprace-laických-veriacích-zameranej-na-knazskú-službu> (15.07.2020).
<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/eucharistia-spolocenstvo-s-kristom-i-medzi-sebou-50-2012> (20.08.2020).
- JÁN PAVOL II.: *Catechesi tradendae. Apoštolská exhortácia o katechéze v našej dobe*.
- JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Amerike. Posynodálna apoštolská exhortácia*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-america> (20.08.2020).
- JÁN PAVOL II.: *Deň Pána. Apoštolský list o svätení nedele*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, 92 s. ISBN 80-88933-03-X.
- JÁN PAVOL II.: *Dominicae cenae. List o eucharistickom tajomstve a kulte*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dominicae-cenae> (15.08.2020).
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Promulgovaný pápežom Jánom Pavlom II. apoštolskou konštitúciou Fidei depositum (11.10.1992), slovenský preklad, 5. vydanie – Trnava : SSV – Vojtech, spol. s r. o., 2007, 918 s. ISBN 978-80-7162-657-2.
- Kódex kánonov východných cirkví Codex canonum ecclesiarum orientalium*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v spolupráci s Katolíckou univerzitou v Lubline vo vydavateľstve Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012, 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Homiletické direktorium*. Trnava : SSV, 2017. ISBN 978-80-8161-280-0.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Inštrukcia Redemptionis sacramentum. Usmernenie, na čo dbať a čomu sa vyhýbať vo vzťahu k najsvätejšej Eucharistii*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/redemptionis-sacramentum> (05.08.2020).
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT A DISCIPLÍNU SVIATOSTÍ: *Rok Eucharistie. Odporúčania a návrhy*.
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Čítania a texty na hlbšie prežívanie a slávenie Dňa modlitieb za posväcovanie kňazov*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/citania-a-texty-na-hlbsie-prezivanie-a-slavenie-dna-posvacovania-knazov-2012> (11.07.2020).
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Directorium Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*. (31.03.194). Vatikán : LEV, 1994, čl. 46.
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Pokyny na riešenie niektorých otázok spolupráce laických veriacich, zameranej na kňazskú službu*.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Nóta s pastoračnými usmerneniami na Rok viery*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/nota-s-pastoracnymi-usmerneniami-na-rok-viery> (10.08.2020).
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Libreria Editrice Vaticana, 1998, 96 s.
- PAEA, G.: The family in media ciphers. In: *European Journal of Science and Technology*. Romania, Iasi : Technologicke centrum – Magnanimitas Assn, 2015, roč. 11, vol 11. No. 6. ISSN 1341 0464.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Communio et progressio. Pastoračná inštrukcia*. (23.05.1971), AAS 63 (1971) 593 – 656; slovenský preklad: Trnava : SSV, 1999.
- PÁPEŽSKÝ KOMITÉT PRE MEDZINÁRODNÉ EUCHARISTICKÉ KONGRESY: *Eucharistia – spoločensvo s Kristom i medzi sebou*.

HOMILY IN THE CONTEXT OF THE DOCUMENTS OF THE MAGISTERIUM

PAVOL VI.: *Evangelii nuntiandi. Posynodálna apoštolská exhortácia o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete* (08.12.1975). Trnava : SSV, 1999, 120 s. ISBN 80-7162-266-4.
Sväté písmo Starého i Nového zákona. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1995, 2624 s.
VRABLEC, J.: *Najplnšia forma kázne. Dodatok ku skriptám Homiletika pre poslucháčov homiletiky na CMBF v Bratislave*. Bratislava : CMBF, 1990, 107 s.

Génové technológie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy

Genetic technologies: critical evaluation of contemporary arguments from the perspective of theology

MAREK PETRO

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Genetic interventions in humans present a broad spectrum of various techniques that come under an umbrella term »genetic technologies«. The Catholic Church encourages researches that are placed at the service of the human person, his inalienable rights and his true and integral good according to the design and will of God (cf. CCC 2375). Genetic technologies will surely present a great challenge in decades to come and they will raise many questions brought about by technological progress. It takes a great caution to voice definite ethical evaluations concerning scientific fields that are rapidly and constantly changing. The same treatment applies to genetic technologies. This paper aims to critically evaluate contemporary arguments in the field of genetic technologies from the perspective of theology. It touches upon issues concerning the use of stem cells, prenatal and preimplantation diagnostics, artificial insemination and cloning.

Key words: Life. Genetic technologies. Stem cells. Prenatal diagnostics. Preimplantation diagnostics. Artificial insemination. Cloning.

Úvod

Ľudský jedinec presahuje svojím životom rozmery svojej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Stvoriteľa. Človek a jeho život v čase je prvotnou podmienkou a časťou univerzálneho procesu, ktorý môžeme nazvať ľudskou existenciou. Ľudská bytosť, úprimne otvorená pravde a dobru, môže pomocou svetla rozumu a pod vplyvom tajomného pôsobenia milosti dospieť k tomu, že z prirodzeného zákona, ktorý je vpísaný do každej rozumnej prirodzenosti (Porov. Rim 2, 14-15), môže spoznať posvätnosť ľudského života od počatia až do jeho konca a získať presvedčenie, že každý človek má právo na absolútne rešpektovanie svojho života.

Človek sa v živote často musí rozhodovať v rôznych situáciách, ktoré sa týkajú jeho vlastnej existencie. Vtedy sa zvykne pýtať: „Čo mám konať?“ „Ako sa mám správať?“ „Ktoré riešenie je najlepšie?“ Hľadanie odpovedí na tieto otázky nás privádza k cieľu, pre ktorý sme stvorení. Na teologickom poli sa takými otázkami zaoberá morálna teológia. Jej hlavným prameňom poznávania je Sväté písmo, čím sa zásadne odlišuje od filozofickej etiky. Pri skúmaní správnosti ľudského konania sa morálna

teológia okrem Svätého písma a humanitných vedných disciplín opiera aj o učenie Cirkvi, zachytené v jej dokumentoch. Jedná sa hlavne o dokumenty koncilov, učenie pápežov a učenie Cirkevných Otcov z prvých kresťanských storočí. Pri svojom skúmaní o ľudskom živote sa však morálna teológia zameriava aj na poznatky iných vedných disciplín ako je filozofia, psychológia, pedagogika a ďalšie humanitné i prírodné vedy.

Cieľom morálnej teológie je dôsledne vedecky preskúmať odkaz Božieho Zjavenia týkajúci sa správnosti ľudského konania, predkladať tieto výskumy tak, aby napomáhali rozvoj duchovného a mravného života ľudí v ich snahe stávať sa mravne dobrými a dosiahnuť nadprirodzený večný život, t.j. večné šťastie v spoločenstve s Bohom a s ostatnými ľuďmi.¹³

Človek je bytosť zameraná na dobro počas jeho celého života. Prírodzene hľadá dobro v ľudskom živote a túži po ňom. Často ho však nedokáže rozlíšiť od zla, pričom ho konanie zla robí nešťastným, aj keď si to nie vždy uvedomuje. Boh stvoril človeka na svoj obraz (Porov. Gn 1, 27) preto, aby bol šťastný. To šťastie pramení v samom ľudskom živote, lebo ľudský život je posvätný dar už od počatia až do jeho konca. Každá ľudská bytosť má právo na to, aby sa absolútne rešpektovalo toto jeho základné právo.¹⁴

Život človeka je už od svojho počiatku bytostne dobrý, lebo je „Bohom stvorený z lásky a pre lásku“ (FC 11). Cirkev vždy ohlasuje podstatnú zásadu, že aj spoločnosť je povinná byť v službe človeka a nie naopak.¹⁵

Úlohou človeka je, aby sa stal mravne dobrým, t.j. aby sa naučil slobodne milovať darujúci život láskou podľa vzoru Božej Trojičnej lásky a nekládol žiadne prekážky voči ľudskému životu, ktoré by ho mohli ohroziť a zničiť. Práve naopak, má mu dať svoju úctu a lásku. Život človeka je na prvom mieste medzi všetkými telesnými hmotnými dobrami. Preto je našou povinnosťou ľudský život rozvíjať a chrániť, ako nám to predkladá morálna teológia vo svojej náuke. Morálna teológia pripomína niekoľko dôvodov, prečo si má každý človek vážiť nielen svoj život a život svojich blízkych, ale aj svoje zdravie a telo. Na prvom mieste poukazuje na to, že telo je majstrovským Božím dielom, je chrámom Svätého Ducha, je určené ku vzkrieseniu a k večnej sláve a je prípravou na večný život. „A neviete, že vaše telo je chrámom Ducha Svätého, ktorý je vo vás (...). Oslavuje teda Boha vo svojom tele“ (1 Kor 6, 19). Život je Boží dar a je pre človeka požehnaním (Porov. Ef 6, 2).¹⁶

Konať v prospech života znamená pričíňovať sa o obnovu spoločného dobra, čiže lásky. Nemožno budovať spoločné dobro bez toho, aby sa chránil ľudský život a bránilo právo na život. Nemôžeme pripustiť a tolerovať najrôznejšie formy ponižovania a narušovania ľudského života. Ani vedecký pokrok nemá právo život zotročovať cez rôzne génové manipulácie.

¹³ Porov. SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, s. 8 – 9.

¹⁴ Porov. MINAROVÍČ, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, s. 162.

¹⁵ Porov. KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, s. 11.

¹⁶ Porov. MINAROVÍČ, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, s. 166 – 167.

Keďže sa mnohokrát nerešpektuje náuka morálnej teológie, vzniká hodne problémov, ktoré sa nám môžu zdať nespravodlivé a prinášajú so sebou nejedno sklamanie ohľadom ľudského života. Ohľaduplnosť sa vytráca, ľudský život sa berie ako niečo samozrejmé s čím sa dá manipulovať a morálka akoby tu nemala miesto. Práve naopak, ľudský život by mal byť ako evanjelium života, prameň nezlomnej nádeje, lásky a skutočnej radosti pre každé obdobie, pretože život človeka je základnou jednotkou existencie sveta. Nasledovať Krista znamená podporovať a chrániť život podľa učenia morálnej teológie, čo je nevyhnutné v každej vedeckej oblasti, nevynímajúc génové technológie.

Génové technológie

„Treba napomáhať výskumy, ktoré sa zameriavajú na zníženie ľudskej neplodnosti, pod podmienkou, že sa postavia «do služieb ľudskej osoby, jej neodňateľných práv a jej skutočného a celkového dobra podľa Božieho plánu a Božej vôle»“ (KKC 2375).

Správna ekologická argumentácia v morálnej teológii, ako píše Wyrrostkiewicz, sa musí opierať o interdisciplinárnu koncepciu, ktorú nazveme »ekológia človeka«. Na základe mnohých pozorovaní a analýz teda vidíme, že základnou jednotkou v genetickom a ekologickom usporiadaní je ľudská osoba.¹

Genetické zásahy do človeka tvoria široké spektrum najrozmanitejších techník, ktoré sa definujú všeobecným termínom »génové technológie«. Veľké úspechy a ešte ďalekosiahlejšie perspektívy rozvoja manipulačných techník boli príčinou vzniku teoreticko – praktickej disciplíny »eugeniky«², ktorá si kladie za úlohu zdokonaľovať ľudský druh.³

Génové technológie budú i v najbližších desaťročiach určite takými technológiami, ktoré sú veľkou výzvou, ale otvárajú aj mnohé otázky, ktoré so sebou prináša technický pokrok. Ktoré hľadiská sa majú brať za základ pri etickom posudzovaní génových technológií? Stále častejšie sa odporúča považovať za rozhodujúce kritérium rešpektovanie ľudskej dôstojnosti.⁴

Ľudská dôstojnosť je v mnohých kultúrnych prostrediach prijímaná, ako základný princíp hodnotenia ľudských skutkov, no sama o sebe nepredkladá konkrétne normy jednania. Morálnosť ľudského skutku stojí na troch kritériách. Ide o takzvané zdroje, či princípy morálnosti ľudského konania, alebo o bezprostredné pramene mravnosti. Rozlišujeme pramene vonkajšieho skutku – sem patrí zvolený *predmet*

¹ WYROSTKIEWICZ, M.: Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005, s. 172.

² Poznámka autor: *Eugenika* – vedná disciplína o využívaní genetických poznatkov na zlepšenie dedičných vlastností človeka; *negatívna eugenika* – má zásadne ráz terapie a jej cieľom je zlepšiť genofond ľudstva odstránením nežiaducich génov; *pozitívna eugenika* – má vytvoriť nové geneticko-spoločenské štruktúry.

³ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 77.

⁴ Porov. ŠIPR, K.: Ľudská dôstojnosť a genetické inžénýrství. In: *SCRIPTA BIOETHICA*, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 4.

a okolnosti konania. Prameňom vnútorného skutku je zamýšľaný cieľ, čiže úmysel.⁵ Skutok je dobrý vtedy, ak sú dobré všetky jeho jednotlivé pramene.

Vyslovovať definitívne etické hodnotenia v odvetviach, ktoré sa rýchle vyvíjajú a menia, je možné len s veľkou opatrnosťou. To nepochybne platí i v oblasti géno- vých technológií. V tejto štúdií kriticky zhodnotíme súčasné argumenty v oblasti génových technológií z teologickej perspektívy. Konkrétne poukážeme na:

- používanie kmeňových buniek;
- prenatalnú a preimplantačnú diagnostiku;
- umelé oplodnenie;
- klonovanie (reprodukčné, terapeutické).

Kmeňové bunky

Pod termínom »kmeňové bunky« rozumieme nedozreté (nešpecifikované) bunky, ktoré sa môžu neobmedzene rozmnožovať a sú k dispozícii pre vytváranie špecifických typov buniek. Kmeňové bunky v súčasnosti patria k najžiadanejším „materiálom“ biomedicínskeho výskumu. S ich pomocou by sa mohli objasniť príčiny vzniku mnohých chorôb. S kmeňovými bunkami sa spája nádej na vytváranie kožných buniek (liečba popálenín); buniek na implantáciu dodávajúcu diabetikom inzulín; buniek na liečbu Alzheimerovej i Parkinsonovej choroby; buniek na tvorbu orgánov pre transplantácie a pod.

Etické hodnotenie

Etické problémy nie sú spojené s terapeutickými snahami, ale so spôsobom získavania kmeňových buniek. Je možné ich získavať piatimi technológiami:

1. *Kmeňové bunky sa odoberajú z embryí, ktoré sa „zvýšili“ pri umelom oplodnení in-vitro (v skúmavke).*
V tomto prípade je to zásah do ich práva na život a do ich integrity. Je to previnenie proti ľudskej dôstojnosti. Embryo sa stáva prostriedkom výskumu alebo liečby.
2. *Kmeňové bunky sa získavajú klonovaním. Z neoplođeného vajíčka darkyne sa odstráni DNA. Inému človekovi sa odoberie somatická (telová) bunka a jadro tejto bunky sa vloží do vajíčka darkyne, ktoré je zbavené vlastného jadra. Zhruba po štyroch dňoch vzniká blastocysta, z ktorej sa potom odoberajú kmeňové bunky.*
Samotné vytváranie ľudských zárodkov pre výskum je previnením proti ľudskej dôstojnosti. Ľudský život tu nie je chápaný ako cieľ, ale ako prostriedok pre naplnenie určitých záujmov.
3. *Kmeňové bunky sa získavajú z primordiálnych zárodočných buniek embrií umelo alebo spontánne potratených.*
Eticky problematický je predovšetkým výskum na primordiálnych zárodočných bunkách z umelých (úmyselných) potratov, pretože už samotný potrat nemôžeme schvaľovať.
4. *Kmeňové bunky sa získavajú z pupočnej šnúry novorodenca.*

⁵ PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti II*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, s. 42.

5. *Kmeňové bunky sa získavajú z dospelých buniek (z buniek získaných od dospelých osôb).*
Tieto dva posledné postupy nie sú z etického hľadiska problematické.⁶

Prenatálna a preimplantačná diagnostika

„Predpôrodná diagnóza je morálne dovolená, ak «rešpektuje život a neporušiteľnosť ľudského embrya a plodu a je zameraná na jeho individuálne zachovanie alebo uzdravenie (...). Je však v závažnom rozpore s morálnym zákonom, ak predvída, v závislosti od výsledkov, možnosť vyvolať potrat. Diagnóza sa nesmie rovnať rozsudku smrti»“ (KKC 2274).

„Keďže s ľudským embryom sa má už od jeho počatia zaobchádzať ako s osobou, treba ho chrániť v jeho neporušiteľnosti, liečiť ho a uzdraviť, pokiaľ je to možné, ako každú inú ľudskú bytosť“ (KKC 2323).

»Prenatálna diagnostika« je metóda, ktorou sa v priebehu tehotenstva zisťuje stav zárodka a plodu.⁷

»Preimplantačná diagnostika« je metóda na posúdenie stavu zárodka, ktorého počatie vzniklo mimo telo ženy (v skúmavke).

Etické hodnotenie

Od prenatálnej diagnostiky sa preimplantačná diagnostika kvalitatívne odlišuje:

Cieľom prenatálnej diagnostiky nie je vždy len vyvolanie potratu, ak je plod geneticky postihnutý. Je motivovaná tiež snahou o zachovanie života. Využitie prenatálnej diagnostiky k selekcii je však kontroverzné a eticky vysoko pochybné. Podľa viacerých moralistov, je prenatálna diagnostika ako metóda, eticky neutrálna.

Cieľom preimplantačnej diagnostiky je úplná selekcia ľudského života. Vedome tu dochádza k vytváraniu zárodokov, z ktorých sa majú pre ďalší vývin vybrať len tie najvhodnejšie.

Zástancovia preimplantačnej diagnostiky poukazujú na to, že odmietnutím zárodka ešte pred implantáciou (vložením do rodidiel ženy) sa predchádza potratu, ku ktorému by nepochybne neskôr došlo. Tento argument však upiera ľudskému životu v jeho najskoršej vývojovej fáze akúkoľvek právnu a morálnu ochranu i dôstojnosť. Preimplantačná diagnostika v žiadnom prípade neslúži na liečebné účely, ale uskutočňuje sa s jednoznačným úmyslom zničiť zárodok, pokiaľ sa u neho zistí genetický defekt. Ide tu o určitú formu experimentovania s embryami, teda o „konzumný“ výskum embryí. Človek si tu nárokuje rozhodovať o tom, či druhý smie alebo nesmie žiť.

Predstava o tom, že génové technológie umožnia laboratórne vytvoriť „dokonalé“ dieťa, je iba fikciou. Nemôžeme prehliadnúť skutočnosť, že sotva päť percent

⁶ Porov. REITER, J.: Genový výzkum a bioetika. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 10 – 12.

⁷ Usadením sa zygoty v maternici sa ukončil proces, ktorý sa v embryológii nazýva *implantácia* alebo *nidácia*. Implantáciou sa začína nová fáza vývinu, ktorý signalizuje nový termín *embryo* (zárodok). Po siedmich týždňoch vývinu sa zárodok mení na *plod*, ktorý spravidla po deviatich mesiacoch od začiatku tehotenstva prichádza na svet ako nový človek. Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 73.

všetkých postihnutí je vrozených, a že i geneticky zdravé deti sa môžu vyvíjať úplne ináč, než by sme očakávali.⁸

Treba ešte pripomenúť, že nie je úplnou utópiou skutočnosť dosiahnuť masovú genetickú kontrolu – genetickú katalogizáciu. Na jednej strane by to bolo pozitívom pre prevenciu chorôb s genetickým základom. Na druhej strane by mohlo ísť o nedovolené porušovanie intimity človeka. Napríklad zamestnávateľia pred prijatím do zamestnania, či poisťovne spoločnosti pri uzatváraní životného poistenia by mohli poznať dedičné predispozície osoby.⁹

Umelé oplodnenie

„Techniky, ktoré vylučujú spoločné rodičovstvo zásahom osoby, ktorá nepatrí k manželskej dvojici (darovanie spermy alebo vaječnej bunky, prepožičanie maternice), sú závažne nemorálne. Tieto techniky (heterológna inseminácia a heterológne umelé oplodnenie, t.j. od iného darcu) porušujú právo dieťaťa narodiť sa z otca a matky, ktorých pozná a ktorí sú medzi sebou spojení v manželstve. Zrádzajú «výlučné právo [manželov] stať sa otcom a matkou iba jeden prostredníctvom druhého»“ (KKC 2376).

„Ak sa tieto techniky (homológna inseminácia a umelé homológne oplodnenie) používajú vnútri manželského páru, sú možno menej škodlivé, ale ostávajú morálne neprijateľné. Oddelujú totiž pohlavný úkon od úkonu plodenia. Akt, ktorý je základom existencie dieťaťa, už nie je aktom, ktorým sa dve osoby navzájom dávajú, ale aktom, ktorý »zveruje život a identitu embrya moci lekárov a biológov a zavádza nadvládu techniky nad počiatkom a osudom ľudskej osoby. Takáto nadvláda je svojou povahou v rozpore s dôstojnosťou a rovnosťou, ktoré majú byť spoločné rodičom i deťom.« »Plodenie je z morálneho hľadiska pozbavené svojej vlastnej dokonalosti, keď nie je chcené ako ovocie manželského aktu, čiže osobitného úkonu spojenia manželov... Jedine rešpektovanie spojitosti medzi významami manželského úkonu a rešpektovanie jednoty ľudskej bytosti umožňujú také plodenie, ktoré je v zhode s dôstojnosťou ľudskej osoby«“ (KKC 2377).

Etické hodnotenie

Z bioetického hľadiska majú osobitný význam pokusy s rozmnožovacími bunkami »in vitro«, teda mimo živého organizmu v skúmavke. Toto môžeme definovať, ako prokreačné manipulácie. Ak sa oplodnená zygotá in vitro vstúpuje do tela ženy, ide o umelé mimotelové oplodnenie. Keď sa oplodnenie uskutoční zavedením mužskej spermie do ženských pohlavných orgánov, nazýva sa to umelá inseminácia alebo umelé oplodnenie¹⁰.

V nevlastnom slova zmysle je umelé oplodnenie dovolené. Spočíva v tom, že sa používajú určité mechanické a chemické prostriedky na to, aby sa pohlavný styk stal

⁸ Porov. RETHMANN, A.P.: Konečne perfektní díté? Preimplantační diagnostika v diskuzi. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 15 – 18.

⁹ Porov. FAGGIONI, M.P.: Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 256.

¹⁰ Porov. ŠLIPKO, T.: Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 76.

možným, či plodným. Je dovolené použitie liekov, ktoré zvýšia plodnosť, či nástroje k funkčnosti pohlavného údu, aby semeno ľahšie vniklo do tela matky.

Vo vlastnom slova zmysle umelé oplodnenie spočíva v tom, že semeno muža sa dopraví do organizmu ženy bez sexuálneho styku (mravne neprípustné).

Heterológne umelé oplodnenie – je umelé oplodnenie semenom iného muža (cudzieho darcu). Tradícia Cirkvi a antropologické dôvody uznávajú skutočnosť, že manželstvo a jeho nerozlučná jednota je jediné miesto, ktoré je dôstojné na skutočne zodpovedné odovzdávanie života“ (Porov. *Donum vitae*, II, A, 1.). „Cirkev považuje za eticky neprijateľné oddeľovanie prokreácie od integrálneho osobného kontextu manželského úkonu“ (*Dignitas personae*, 16). Heterológne procedúry umelého oplodnenia (čiže tie, kde sa používajú darované gaméty) však:

- nahradzujú spojenie medzi manželskou láskou a prenášaním života, čím protirečia zmyslu plodenia ako vyjadrenia jednoty manželov (dieťa má, aspoň čiastočne, biologický pôvod mimo manželského páru);
- zatemňujú osobný komponent plodenia (ak sú darcovia gamét neznámi);
- spôsobujú narušenie rodinných vzťahov, oddeľujúc v nich fyzické, psychické a morálne prvky, ktoré ich konštituujú (porov. *Donum vitae* II, A, 1-3.)».¹¹

Homológne umelé oplodnenie – je umelé oplodnenie semenom vlastného manžela.

Cirkev umelé oplodnenie apercipuje ako morálne neprijateľné. Konferencia biskupov Slovenska sa k tejto problematike vyjadrila v roku 1999 dokumentom *Vyhlásenie k problému oplodnenia v skúmavke*¹² a v roku 2001 dokumentom *Vyhlásenie k problému umelého oplodnenia*¹³.

Čo sa týka heterológneho oplodnenia porušuje prirodzený poriadok, narušuje jednotu rodiny, pretože oddeľuje rodičovstvo a manželské spojenie.

Homológne oplodnenie je tiež nedovolené, nakoľko sa jedná o nedovolený spôsob plodenia – chýba prirodzený manželský akt.

Splodenie nového života a spôsob tohto splodenia sa riadi prirodzenými zákonmi, má sa to udiat v manželstve, a to úkonom špecificky manželským, ktorý je *per se* plodivým a je vyjadrením lásky. Pri umelom oplodnení dochádza k neprirodzenému oddeleniu biologickej stránky od stránky personálnej

Vyššie povedané platí i pre oplodnenie v skúmavke (*in vitro*) spočívajúce v tom, že vajíčko ženy, ktoré je vybraté z jej tela sa oplodní v skúmavke spermiami muža, a potom už oplodnené sa vráti do tela matky. Dochádza tým k experimentovaniu

¹¹ Konferencia biskupov Slovenska: *Stanovisko Subkomisie o „darcovstve“ pohlavných buniek* (22.04.2012). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-subkomisie-o-darcovstve-pohlavnych-buniek> (12.05.2020).

¹² Konferencia biskupov Slovenska: *Vyhlásenie k problému oplodnenia v skúmavke* (06.11.1999). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-komisie-pre-otazky-bioetiky-kbs-k-problemu-oplodnenia-v-skumavke>.

¹³ Konferencia biskupov Slovenska: *Vyhlásenie k problému umelého oplodnenia* (11.05.2001). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Teologická komisia KBS <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-k-problemu-umeleho-oplodnenia>.

s ľudským životom, vznikajú nadbytočné embryá, ktoré sa potom usmrúta, alebo zneužívajú na rôzne iné genetické experimenty.

Tiež sa stáva, že vajíčko ženy sa oplodní semenom manžela a zasadí sa do tela inej ženy, ktorá namiesto manželky donosí a porodí dieťa (surogátne materstvo). V týchto prípadoch sa buď úplne vytráca vzťah matky k dieťaťu počas veľmi dôležitého obdobia jeho prenatálneho vývoja, alebo naopak „náhradná matka“ získa k dieťaťu skutočný citový vzťah, čo je zdrojom mnohých komplikácií a zranení v ľudskej i právnej oblasti.¹⁴

Emeritný pápež Benedikt XVI., ešte ako kardinál Jozef Ratzinger v rozhovore s nemeckým novinárom Petrom Seewaldom pre publikáciu *Boh a svet* povedal: „Keď ľudia začínajú brať zo «stromu života» a robia sa pánmi nad životom a smrťou, prekračujú poslednú hranicu“.¹⁵

Klonovanie

„Klonovanie zásadným spôsobom odporuje dôstojnosti človeka a dobru jednotlivca i celého ľudského spoločenstva. Predstavuje neprípustné zneužitie medicíny a vedeckého pokroku v oblasti biomedicínskych vied. Každá ľudská bytosť od okamihu svojho počatia má právo na úplné rešpektovanie a ochranu svojho života, jeho nenarušiteľnosti, biologickej, duševnej a duchovnej identity a integrity, ako aj na ochranu pred každým zneužitím a manipuláciou. Počatie človeka metódou klonovania by predstavovalo hrubú manipuláciu a zneužitie zasahujúce daného jednotlivca už na samom úsvite jeho osobnej existencie a vytváralo by predpoklady závažných osobných a sociálnych dôsledkov, jeho ďalšej diskriminácie a zneužitia. Znamenalo by tiež ohrozenie, ba prevrátenie a zničenie základných ľudských hodnôt a vzťahov, na ktorých stojí existencia i budúcnosť ľudskej spoločnosti a civilizácie (napr. rodina, rodičovstvo, pokrvné príbuzenstvo, národné a etnické spoločenstvo, atď.). Z uvedených dôvodov je potrebné aj túto metódu umelého počatia človeka rozhodne a jednoznačne odsúdiť a žiadať jej bezpodmienečný zákaz.“¹⁶

Pod termínom »klon« rozumieme potomstvo jedného rodiča. Klon má rovnaký genóm (genetické informácie) ako rodič.

Klonovanie prebieha, zjednodušene povedané, takto: Najprv sa z bunky vajíčka odstráni jadro, a s ním i podstatná časť genetickej informácie. Zo somatickej bunky jedinca, ktorý má byť klonovaný (nazveme ho darcom), sa izoluje jadro, obsahujúce genetickú informáciu. Toto jadro sa vloží do vajíčka, z ktorého bolo pred tým pôvodné jadro odstránené. Takto vzniká embryo, ktoré je geneticky totožné s darcom.

Existujú dve možnosti ďalšieho vývoja takéhoto embrya:

¹⁴ Porov. BENEŠ, A.: *Morálni teologie*. Praha : Krystal OP s.r.o., 1994, s. 196 – 197.; Porov. TONDRA, F.: *Morálna Teológia II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaťašáka, 1996, s. 146 – 148.

¹⁵ Porov. ŽÁKOVÁ, K.: O génových manipuláciách. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7, s. 2.

¹⁶ Konferencia biskupov Slovenska: *Stanovisko k problematike klonovania človeka* (25.04.1998). In: Dokumenty komisií a rád KBS, Komisia pre otázky bioetiky <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-onferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problematike-klonovania-cloveka> (23.04.2020).

1. Embryo sa vloží do maternice budúcej matky a postupom času sa narodí jedinec geneticky (skoro) totožný s darcom. V tomto prípade hovoríme o reprodukčnom klonovaní.
2. Embryo sa nechá vyvíjať v laboratórnych podmienkach a jeho bunky sa využijú v terapii, pri liečbe niektorých ochorení. V tomto prípade hovoríme o terapeutickom klonovaní.¹⁷

Duchovný rozmer

Ak by sme pripustili možnosť, že vznikne klonovaný človek, tento by určite nebol úplným duplikátom svojho „darcu“. Medzi „originálom“ a „kópiou“ existuje určitý rozdiel, nakoľko nie všetky molekuly DNA pochádzajú z vloženého jadra. Časť z nich má svoj pôvod v bunkových súčiastiach, ktoré pochádzajú z vajíčka.¹⁸ Nepochybne by bola individualita takto vzniknutého jedinca zachovaná asi tak, ako je to v prípade jednovaječných dvojčiek.¹⁹

Ako by to bolo s dušou klonovaného človeka? Nesmrteľná duša, ktorá je vlastná každému človekovi, je stvorená Bohom a nemôže byť vytvorená ľudskými rodičmi. Ak by klonovaním bola umelo skonštruovaná zygota, Boh by ju oživil nesmrteľnou dušou tak isto, ako zygotu, ktorá vznikne spojením vajíčka a spermie.²⁰

Etické hodnotenie

Klonovanie predstavuje radikálnu manipuláciu s bytostným rozmerom človeka od jeho vzniku z jeho biologickou a duchovnou individualitou:

- Žena by bola redukovaná na produkciu vajíčok a poskytnutie maternice.
- Klonovaním človeka by sa poprevracali základné ľudské vzťahy – synovstvo, pokrvné príbuzenstvo, rodičovstvo.
- Klonovanie odopiera ľudskú dôstojnosť osobe ktorá je klonovaná a odporuje tiež dôstojnosti plodenia.
- Niektorí jedinci by mali totálnu prevahu nad inými; vznikol by selektívny koncept človeka – hodnota muža a ženy by nezáležala na osobnej jedinečnosti, ale na biologickej kvalite.
- Klonovanie by znížilo dôstojnosť klonovanej osoby, lebo tá by vstúpila do života ako kópia (i keď len biologická).
- Bola by ohrozená psychická identita človeka, a to skutočnou alebo možnou prítomnosťou „dvojníka“.²¹

¹⁷ Porov. ŠIPR, K.: Reprodukční a terapeutické klonování. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2002, roč. 2, č. 4, s. 18 – 20.

¹⁸ Porov. HACH, P.: Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 29.

¹⁹ U živočíchov je tvorba spontánných klonov prakticky nemožná okrem jednej výnimky: *Jednovaječné dvojčinky* – v tomto prípade vzniká z *jedného oplodneného vajíčka* viac nových jedincov (u človeka, podľa skúseností pôrodnikov, dva až päť). Takíto jedinci sú si mimoriadne podobní a majú *skoro rovnaké* (nie úplne rovnaké) biologické a imunologické vlastnosti. Tiež majú podobné psychické vlastnosti a nezriedka i podobné životné osudy. Porov. HACH, P.: Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 28.

²⁰ Porov. SVOBODA, A.: Klonování – biologický a etický pohled. In: Scripta Bioethica, 2001, roč. 1, č. 2, s. 6.

²¹ Porov. SVOBODA, A.: Klonování – biologický a etický pohled. In: Scripta Bioethica, 2001, roč. 1, č. 2, s. 6 – 7.

- Proti reprodukčnému klonovaniu tiež hovorí skutočnosť, že k spojovaniu genetickej výbavy dochádza „náhodne“. V bežnom jazyku sa hovorí o osude, no pre veriaceho človeka je to prejav Božej vôle a lásky.
- Klonovaný človek vzniká s určitým zámerom. Stáva sa prostriedkom k dosiahnutiu cieľa (napríklad: má byť kópiou niektorého človeka; ako zdroj „náhradných dielov“ pre darcovstvo orgánov pri transplantácii).²²
- Na klony (terapeutické klonovanie) sa tiež pozerá, ako na ideálnych darcov kmeňových buniek, ktorými by sa mohli nahradiť opotrebované alebo choré bunky. Nedá sa však prehliadnuť, že keby sa ľudský klon ponechal v maternici, mohol by sa vyvinúť ľudský jedinec. Odber buniek z klonu by znamenal likvidáciu ľudského zárodka, bolo by to totožné s potratom.²³

Pápež sv. Ján Pavol II. sa vyslovil proti legalizácii sporných techník umelého rozmnožovania. K talianskemu *Dňu života* povedal, že odmieta klonovanie ľudí a žiada novú kultúru života, ktorá háji dôstojnosť jednotlivca od jeho počatia.²⁴

Konklúzia

„Moc“ človeka disponovať svojim životom sa v súčasnosti netýka iba celého priebehu tohto života – človek chce rozhodovať o vzniku života za každú cenu (napr. umelé oplodnenie), i o zániku života (napr. eutanázia).

Génový výskum urobil také pokroky, že sa musí rátať s možnosťou zásahu do dedičnej podstaty jedinca. Z etického hľadiska je možné zastávať názor že možnosti génového výskumu patria človeku, lebo jeho život nebol vymedzený, ako v prípade zvierat, ale mu bol daný k vlastnému dotváraniu i posväcovaniu. Zásadné morálne odmietnutie takýchto výskumov by preto bolo neprimerané, aj keď je nutné upozorňovať na možné nebezpečenstvá, ktoré sú spojené s týmto výskumom.

Možnosti génového výskumu totiž nemusia byť využité len v prospech života, môžu byť i zneužitie. V svojej „moci“ chce človek oddeľovať aj sexualitu od plodenia – pohlavnosť človeka sa tak oberá o podstatnú zmyslovú dimenziu, ktorú je potrebné v rámci kresťanského chápania rozumieť ako spoluúčasť na stvoriteľskej Božej činnosti. Je potrebné zabrániť každému takému zneužitiu človeka, ktoré ľudský život degraduje iba na prostriedok (napr. náhradná matka; pokusy na neimplantovaných ľudských zárodkoch; umelé oplodnenie, predovšetkým heterológne a pod.).²⁵

Bolo by vhodné a prospešné, aby každý výskumný pokrok mohol byť aj interdisciplinárne diskutovaný – tak by mohlo byť oslovené vedomie zodpovednosti samotných výskumníkov. Veď antropologicky platí, že človek je viac ako len zhluk génov.

Finálne kritérium etiky na poli génových technológií spočíva v uznaní Božej vlády nad človekom. On volá človeka, stvoreného na svoj obraz a podobu, aby vládol

²² Porov. REITER, J.: Génový výskum a bioetika. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 13.

²³ Porov. HACH, P.: Génový výskum a biotechnika: súčasný stav výskumu a jeho praktického využitia z perspektívy biológie a medicíny. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 30.

²⁴ Porov. Ján Pavol II. proti klonovaniu a umelému oplodneniu. In: Bulletin ŽIVOT CIRKVI, 1999, č. 8, s. 1.

²⁵ Porov. FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, s. 106-108.

nad stvorenstvom. Nie je to vláda absolútna, ale služobná. Človek ju má vykonávať s múdrosťou a láskou v zhode s múdrosťou a láskou Boha. Sekulárna bioetika žiaľ vníma v umelom možnosti dosiahnuť moc Stvoriteľa a stvoriť človeka na náš obraz a podobu, na obraz našej túžby.²⁶

»Ekológia človeka«, ktorá umožňuje biomedicínske zásahy nás však vyzýva, iba na také zásahy, ktoré súvisia s integrálnym rozvojom človeka.²⁷ Nesmieme totiž súhlasiť s tým, aby sa oddeľoval hospodársky prvok od ľudského, rozvoj od civilizácie, do ktorej sa vpisuje. „Nám ide o človeka, o každého človeka, o každú ľudskú pospolitosť, áno, o celé ľudstvo“ (PP 14).

BIBLIOGRAFIA:

- BENEŠ, A.: *Morální teologie*. Praha : Krystal OP s.r.o., 1994, 224 s. ISBN 80-901528-3-X.
- CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH (1997). In: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- Congregazione per la dottrina della fede: *Dignitas personae*. Su alcune questioni di bioetica. (2008). In: *Bioetika Scripta bioethica*, 2008, roč. 8, č. 3, s. 5 – 36. ISSN 1213-2977.
- Congregazione per la dottrina della fede: *Donum vitae*. Istruzione e commenti. Roma : Editrice libreria Vaticana, 1995.
- FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, 375 s. ISBN 978-80-970944-4-7.
- FURGER, F.: *Étika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, 200 s. ISBN 80-200-1061-0.
- HACH, P.: *Genový výzkum a biotechnika: současný stav výzkumu a jeho praktického využití z perspektivy biologie a medicíny*. In: *Scripta Bioethica*, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 19 – 30. ISSN 1213-2977.
- JÁN PAVOL II.: Exhortácia FAMILIARIS CONSORTIO (1981) /FC/. O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.
- Ján Pavol II. *proti klonovaniu a umelému oplodneniu*. In: *Bulletin ŽIVOT CIRKVI*, 1999, č. 8, s. 1.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi (1997) /KKC/, Trnava : SSV, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-253-2.
- Konferencia biskupov Slovenska: *Stanovisko Subkomisie o „darcovstve“ pohlavných buniek* (22.04.2012). In: *Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-subkomisie-o-darcovstve-pohlavných-buniek>.
- Konferencia biskupov Slovenska: *Vyhlasenie k problému oplodnenia v skúmavke* (06.11.1999). In: *Dokumenty komisií a rád KBS, Subkomisia pre bioetiku* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-komisie-pre-otazky-bioetiky-kbs-k-problemu-oplodnenia-v-skumavke>.
- Konferencia biskupov Slovenska: *Vyhlasenie k problému umelého oplodnenia* (11.05.2001). In: *Dokumenty komisií a rád KBS, Teologická komisia KBS* <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/vyhlasenie-k-problemu-umelého-oplodnenia>.
- KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, 228 s. ISBN 83-905-298-0-7.
- MINAROVIC, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996 – 1997, 250 s.
- PAVOL VI.: Encyklika POPULORUM PROGRESSIO (1967) /PP/. O rozvoji národov. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/populorum-progressio>.

²⁶ Porov. FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 260-261.

²⁷ WYROSTKIEWICZ, M.: Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005, s. 169.

- PETRO, M.: *Povolanie človeka k blaženosti II*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2019, 249 s. ISBN 978-80-555-2160-2.
- REITER, J.: *Genový výzkum a bioetika*. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 7 – 14. ISSN 1213-2977.
- RETHMANN, A.P.: *Konečne perfektní dítě? Preimplantační diagnostika v diskuzi*. In: Scripta Bioethica, 2003, roč. 3, č. 2 – 3, s. 15 – 18. ISSN 1213-2977.
- SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, 107 s. ISBN 80-8884-920-9.
- SVÁTÉ PÍSMO. Rím : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- SVOBODA, A.: *Klonování – biologický a etický pohled*. In: Scripta Bioethica, 2001, roč. 1, č. 2, s. 2 – 9. ISSN 1213-2977.
- ŠIPR, K.: *Lidská důstojnost a genetické inženýrství*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2003, roč. 3, č. 2-3, s. 4 – 5. ISSN 1213-2977.
- ŠIPR, K.: *Reprodukční a terapeutické klonování*. In: SCRIPTA BIOETHICA, 2002, roč. 2, č. 4, s. 18 – 20. ISSN 1213-2977.
- ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, 400 s. ISBN 80-7141-185-X.
- WYROSTKIEWICZ, M.: *Argumentacja ekologiczna w dyskusji dotyczącej moralnych aspektów działań genetycznych*. In: *Geny – wolność zapisana? Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, Piotr H. Kieniewicz, Lublin : KUL, 2005, s. 163 – 172 (222 s.). ISBN 83-7363-242-5.
- TONDRA, F.: *Morálna Teológia II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, 276 s. ISBN 80-7142-035-2.
- ŽÁKOVÁ, K.: *O génových manipuláciách*. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7, s. 2. ISSN 0139-8512.

Etická hodnota hudby a spevu vo filozofii Platóna

Ethical Value of Music and Singing in Platon's Philosophy

DANIEL PORUBEC

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Music (in a broad sense) has always been a way of human mastery of space and time available and it remains the most common artistic expression found in every society. It is beautiful when it is sincere and when it has a positive influence on both, human mind and actions. In this article we hence focus our attention on the moral and ethical side of the musical arts particularly in the work of an ancient philosopher Plato who, within the European frame, is the first to give a systematic account on education. The interest will be taken in two of Plato's books: The Republic as the best known and the Laws which is the last and the most extensive of his works. Within his accounts on the musical arts discussed in both books we above all find his views on the ethical value of music and singing, especially in connection to the education of the future citizen of an ideal state.*

Key words: *Plato. Education. Music. Singing.*

Ak človek vystihuje podstatu vecí myšlienkovými pojmami je filozofom, ak ju zobrazí tvarmi vnímateľnými zmyslami je umelcom. Avšak umenie má oproti filozofii výhodu v tom, že dokáže hlboko prenikať do tajomstva života človeka. Nie náhodou sú omnoho hlbšie a závažnejšie vyjadrenia známych umelcov o človeku než učencov, či štatistov. Umelec ako hrdina poznania nielen preniká a chápe vnútornú podstatu vecí, ale je navyše schopný aj vyjadriť ich vnútornú harmóniu. Veda, ktorá operuje pojmami, zostáva totiž na fenomenálnom povrchu vecí. Nedisponuje vyjadrovacími prostriedkami ako symbol, znak, či výraz. V podobnom kontexte sa vyjadruje aj francúzsky spisovateľ a básnik Henri Brémond, ktorý je presvedčený, že čistá poézia je interné ne - vysloviteľno, ktoré je nezávisle na rozume a vtelujúce sa do slov vyjadriteľných skôr citom, než vedeckým pojmom. Z toho dôvodu všetky umenia smerujú k jednému umeniu, t.j. k hudbe a zvlášť poézii, je tým rýdzejšia, čím viac sa k hudbe približuje.¹

Hudba ako jav akustický, má svoje sféry vnímania a vplyvu na ľudského jedinca. Ako jav fyzikálny predstavuje znenie tónov, vznikajúce pravidelným chvením sa pružnej hmoty. Prichádza z vonkajšieho sveta, ale zvnútorňuje sa práve darom spevu, chvením sa pružného svalu – hlasivky. Vďaka zmyslovému vnímaniu a sluchu,

¹ Porov. BREMOND, H.: *La poésie pure*. Paris : B. Grasset, 1926, s. 56.

dochádza k zvnútorneniu a pociťovaniu chvenia. Vytvára určité pocity v závislosti od jej kvality a prijímateľa, pozitívne alebo negatívne ba spôsobuje aj zmenu návykov a správania sa.²

Práve tieto možnosti pôsobenia hudby a spevu na ľudské individuum boli v centre pozornosti antického filozofa a umelca v jednej osobe Platóna. V tomto článku preto sústredíme pozornosť na morálnu alebo etickú stránku hudobného umenia v jeho diele, ktoré predstavuje jeden z vrcholov antickej filozofie a literatúry. Z diel Platóna nás budú zaujímať jeho najznámejší spis *Ústava* a posledný najrozsiahlejší spis *Zákony*. V oboch z nich, v súvislosti s výchovou budúceho občana ideálneho štátu, nachádzame aj pojednávania o múzickom umení, ale predovšetkým výchovnej hodnote hudby a spevu. Hudba predsa bola, je a stále zostáva výrazom ľudského osvojenia si priestoru a času a najrozšírenejším umeleckým prejavom všetkých ľudských spoločností. Je krásna vtedy, ak je úprimná, ak pozitívne vplýva na myslenie a konanie človeka.³ Skôr než sa sústredíme na vybrané Platónove diela týkajúce sa etického fenoménu hudby a spevu považujeme za nevyhnutné v krátkosti obrátiť pozornosť na filozofiu jeho predchodcu Pytagora.

Pytagoras a pytagorejci

Starí Gréci boli presvedčení o tom, že *kosmos* znie, doslova „hrá“. Schopnosť počúvať a načúvať kozmu je človeku daná prirodzene, ale môžeme ju aj kultivovať vlastným úsilím a výchovou. V starogréckej muzike často vytvárali hudba, poézia a tanec organickú jednotu, aby tak spoločne prispievali k celkovej harmónii človeka. Spev sa pevne viazal na rytmickú a veršovú stavbu poézie. Hudobné umenie si tak našlo svoje nezastupiteľné miesto vo výchovnom procese. Neskôr sa stáva súčasťou vzdelávania na univerzitách ako jedna z disciplín siedmich slobodných umení.⁴

Grécky filozof Pytagoras nachádzal hudobnú harmóniu tzv. „hudbu sfér“ v usporiadaní kozmu. Každé teleso pri svojom pohybe vesmírom podľa Pytagora vydáva určitý zvuk, ktorý závisí od jeho veľkosti a rýchlosti pohybu. Všetko v kozme je usporiadané na základe číselných vzťahov, čoho dôkazom je hudba.⁵ Podobnú myšlienku obsahuje aj príbeh zo života Pytagora zachovaný v Boëthiovom spise *De musica I, X-XI*:

„Pytagoras, nestarajúc sa už o odhady, ktoré nám poskytuje ucho, rozhodol sa používať iba rozdelenia zistené meraním. Nemajúc dôveru v žiadne ľudské ucho ... hľadal ako by našiel pevné a stále pomery súzvukov. ... Keď v tej dobe išiel okolo kováč-

² Porov. DEREVJANÍKOVÁ, A.: „Bohoslužobný spev Pravoslávnej cirkvi“ In: *Pravoslávny teologický zborník*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Zväzok XXI (6), Prešov 1998, s. 166.

³ Porov. DEREVJANÍKOVÁ, A.: „Bohoslužobný spev Pravoslávnej cirkvi“, s. 166.

⁴ Porov. „Corpus Thomisticum [Ignoti Auctoris] (XIII. sec.)“ In: *Arte e Teologia*, Dire e fare la bellezza nella Chiesa, a cura di Natale Benazi, Bologna: EDB, 2003, s. 530.

⁵ Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1993, s. 98. Pytagorejským číslam je potrebné rozumieť tak, že neoznačujú nič matematiké v našom slova zmysle, ako skôr kozmické veličiny, ktoré predstavujú tak nebeské sféry, ako aj hudobné proporcie, na základe ktorých sú-zvučí skutočnosť ako celok. Porov. SCHMIDINGER, H.: *Úvod do Metafyziky*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 72.

*skej dielne, započul ako kladivá dopadli na kovadlinu vydávajúc pritom zvuk. Udivený tu našiel, čo hľadal už dávno. ... rôznosť zvukov ... sprevádzala vymenené kladivá. Uvedomujúc si to, skúmal Pytagoras váhu kladív. ... Pytagoras prvý našiel, akým vzťahom je spojený každý vzájomný súlad tónov.*⁶

Podľa pytagorejcov sa jednotlivé zvuky stávajú tónmi (gr. *néte*) až vo vzťahu k určitému celku. Zvuk sám osebe ešte nie je tónom, pretože význam časti je daný jeho pozíciou v štruktúre celku. Inak povedané, pevné a presné miesto získava zvuk až v rámci harmonického celku.⁷ Tak ako je tón v hudbe vzťahovou veličinou určenu jedine vzťahom k celostnej harmónii, tak i celý život je ovládaný určitým zákonom, ktorý dáva neurčitému toku života uchopiteľné pravidlá, zákazy a príkazy a dostáva ho tak pod vedomú kontrolu. Tým sa vytvára podľa pytagorejcov prepojenie medzi božským, prírodným a ľudským. Poznanie spomínaného zákona, či pravidiel, je opravdivou praxou, ktorá má očisťujúci charakter. Vďaka katarznej, očisťujúcej praxe prichádza ako následok poznanie teoretické, ktoré je istým vhlbením, či vhladom do skutočnosti, avšak nie len svojou silou ľudského poznania, ktorá prešla procesom praktickej katarzie, ale nahliadnutím prostredníctvom božského (praprincípu). Slovo teória pochádza z gréckeho slova *theorein*, v ktorého základe je *theos* – boh, a ktoré je možné preložiť ako na-zrieť v bohu či nahliadnuť skrze božské. Jedná sa teda o viac než ľudský pohľad, ktorý nám dáva na neuchopiteľnosť a neurčitosť sveta samo božské, zabezpečiac nám tak kontrolu nad neobmedzeným *apeironom*. V tomto kontexte má byť zdržanlivosť, ovládanie, poriadok a pravidelnosť základom každej askézy, t. j. katarznej praxe neodmysliteľne smerujúcej k teórii.⁸

Inými slovami povedané pytagorejci verili, že duša človeka pri narodení je dokonale skomponovanou symfóniou. Cieľom hudby je prinavrátiť dušu k jej božskej prirodzenosti a podstate. Zvuk vyjadrili matematickým vzorcom a trvali na tom, že hudba dokáže vyliečiť človeka a oslobodiť ho od utrpenia jeho *ega*, ktoré ho sprevádza na tejto pozemskej púti.⁹ Hudba v ponímaní pytagorejcov predstavovala pravidelný poriadok. Pytagorejci vnímajú poriadok štvorako, ako hudobný poriadok, matematický poriadok, poriadok kozmu, či etický a sociálny poriadok. Poriadok odkazuje rozum na číslo a číslo na rozum a poznateľnosť.¹⁰ Mohli by sme povedať, že hudba je istou genetickou „matricou“, vzorom, paradigmou katarznej asketickej činnosti, praxou-prostriedkom pre dosiahnutie teórie. V hudbe je totiž jasne badateľný zmysel pre poriadok, ktorý je daný pravidlami jej konštitutívnych prvkov – rytmu a melódie. Hudba je jasným príkladom určitého, obmedzeného (už sformovaného), počítateľného sveta, ktorý sa vydeľuje z neurčitého a neobmedzeného Anaximandrovho - *apeiron*. Istým poriadkom, čiže číslom a počítaním, teda nastolením istého vzťahu a miery, je od počiatku *chaosu* kladený protiklad, t. j. harmonicky hrajúci -

⁶ PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie: Přednášky z antické filozofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 96 – 97.

⁷ Porov. LABUDA, P.: *Úvod do antickej filozofie I*. Ružomberok: Verbum, 2015, s. 124 – 125. Základy európskej modality položila až Aristoxenovská a Aristotelovská teória. Rozdelila hudbu na intervaly, vytvorila názvoslovie, vypočítala stupňové rady stúpajúcich a klesajúcich tónov a vytvorila zákonitosti harmónie. Porov. MARINČÁK, Š.: *Úvod do dejín byzantskej hudby*. Prešov: Petra, 2003, s. 75.

⁸ Porov. LABUDA, P.: *Úvod do antickej filozofie I*, Ružomberok: Verbum, 2015, s. 117 – 118.

⁹ Porov. ANNAJEVA, L.: *Zlaté zákony a morálne pravidlá Pytagora*. Moskva: Amryta-Rus, 2012, s. 21.

¹⁰ Porov. ALSINA, K.: *Sekta čísiel. Pytagorova teória*. Jekaterinburg: De Ahostin, 2014, s. 34.

znejúci *kozmos*. Číslo, či počet, v zmysle ustáleného počtu a miery, je základom každého utvárania, základom určitého, konečného bytia.¹¹

Múdrosť tak spočíva v dôkladnej znalosti čísla a poznanie spočíva v pochopení harmónie. Číslo je modelom, na základe ktorého sa tvoria veci. Číslo-model spočíva vo veci a každá vec má svoj vlastný model. Pre nás je číslo niečo abstraktné, ale pre pytagorejcov je číslo čímsi reálne existujúcim a vzorom každej veci i celého sveta. Všetky veci tak majú vlastné číslo a sú poznateľné len vďaka nemu.¹² Údajne, podľa istej starodávnej legendy, objavil Pytagoras pravú povahu čísel s ich konštitutívnu povahou pre skutočnosť hrajúc na monochorde. Monochord je jednostrunový hudobný nástroj vhodný na skúmanie zákonitostí (matematických pomerov) medzi dĺžkou strún a výškou tónov.¹³

Práve u pytagorejcov a Pytagora nachádzame prvé styčné plochy, na ktorých neskôr buduje holistický, či štrukturálny prístup filozofie Platóna. Totiž tak, ako znejúci tón je mysliteľný jedine ako súčasť harmonického celku, tak i ľudská duša je v idealistickej koncepcii tohto filozofa mysliteľná jedine ako súčasť celku, t. j. sveta ideí, ku ktorému „gravituje“ a v procese poznania sa naň rozepamätáva. Prvé systematickejšie úvahy o výchove v európskej oblasti a s ňou spojenou „hudobnou výchovou“ nachádzame až u Platóna.¹⁴

Platónova Ústava

Platón v tretej kapitole *Ústavy* pojednáva o možnostiach hudobného umenia vyjadriť vďaka slovu, harmónii a rytmu, (pričom harmónia a rytmus majú sledovať slovo, gr: Καὶ μὴν τὴν γε ἀρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἀκολουθεῖν δεῖ τῶν λόγων.)¹⁵ morálne kvality, alebo stavy duše. Platón odmieta príliš „nariekavé“ harmónie a to prísne lýdsku (aiolskú) a zmiešanú lýdsku (mixolýdsku) a následne aj harmóniu iónsku a niektoré lýdske harmónie, ktoré nazýva harmonicky uvoľnené. Zo všetkých gréckych harmónii mu tak ostáva harmónia frýgická a dórska.¹⁶ Tieto dve harmónie majú napodobniť a tým povzbudiť v ťažkých chvíľach, vo svojich zvukoch a rytmoch činnosť strážcu, či udatného vojaka, alebo napodobniť činnosť „muža, ktorý vykonáva pokojnú, nenásilnú a dobrovoľnú činnosť: pre toho, ktorý niekoho o niečom presviedča, alebo o niečo žiada, či už Boha modlitbou, alebo človeka poučením a nabádaním – alebo naopak pre toho, kto sa k nejakému žiadajúcemu, poučujúcemu, alebo pre-

¹¹ Porov. LABUDA, P.: *Úvod do antickej filozofie I.*, Ružomberok: Verbum, 2015, s. 118 – 119.

¹² Porov. ŽMUD, L.: *Pytagoras a jeho škola*. Moskva: Nauka, 1990, s. 17.

¹³ Porov. LABUDA, P.: *Úvod do antickej filozofie I.*, Ružomberok: Verbum, 2015, s. 118 – 119.

¹⁴ Porov. KUDLÁČKOVÁ, B.: *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 2007, s. 47.

¹⁵ Porov. PLATÓN: *Repubblica*, 398d, Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. Český preklad: PLATÓN: *Ústava*. (Preklad a poznámky prof. dr. Radislav Hošek, CSc.), Nakladateľství Svoboda-Libertas, 1993.

¹⁶ Porov. PLATÓN: *Ústava*, 398e - 399c. Kým naše tóniny podľa rozdielu veľkej a malej tercie sa obmedzujú na *dur* a *mol*, mali Gréci podľa základného tónu a ním určených intervalov práve toľko tónin, alebo druhov výplni oktávy, koľko je v nej tónov, teda sedem. Je zaujímavé, že Platón zo siedmich gréckych tónin, t. j. lýdskej, frýgickej, dórskej, hypolýdskej, iónskej, mixolýdskej (zmiešanej lýdskej) a aiolskej (prísne lýdskej), takpovediac „favorizuje“ iba dve tóniny dórsku a frýgickú. Porov. Aristoteles: *Politika*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1988, (uvedené vo vysvetlivkách k textu) s. 305.

*hovárajúcemu človeku skláňa; a keď dosiahol to, čo zamýšľal, nechová sa pyšne a je spokojný s priebehom vecí. Tieto dve harmónie, prvú naliehajúcu a druhú dobrovoľnú a pokojnú, ktoré najlepšie napodobnia reč nešťastných, šťastných, rozumných a mužných, ponechaj!*¹⁷

Čo sa týka používania hudobných nástrojov Platón najviac preferuje grécku flautu aulos, kitharu, či lýru, ale trojhrannú harfu a všetky ostatné pre mnoho harmónii uspôsobené a viacstrunné nástroje chce z používania v ideálnej obci odstrániť. Pri spevoch a piesňach ich už nebude za potreby.¹⁸

Vyrovnanému a mužnému životu v ideálnom štáte by mali zodpovedať aj vybrané rytmy z ktorých sa skladajú taktý. Okrem troch rytmov daktylu, trocheja, jambu spomína aj zložený enoplios a hérojský rytmus. Posúdenie správnosti používania vo výchovnom procese niektorého z nich, alebo ich kombinácie, prenecháva na skúseného Dámóna, pretože si to bude vyžadovať obširny výklad. V jednom sa však diskutujúci Sokrates a Glaukón ohľadom rytmu zhodnú. Rytmus a harmónia majú v hudbe vyplývať zo slova, nikdy však slová z nich.¹⁹

Hudba je schopná nie len napodobniť, či vyjadriť stavy duše človeka, ale je aj príčinou navodenia istých duševných stavov, prináša súlad, vyrovnanosť, alebo naopak nesúlad do duše. Hudba v človeku už v útlom veku formuje istý „habitus“ rozlišovania medzi dokonalým, harmonickým, krásnym a nedokonalým výtvorom, dokonca ešte skôr než „deklarujú“ svoju prevalentnú moc rozumové schopnosti individua.

Výchova hudbou „*má vedúce postavenie z toho dôvodu, že sa pri nej rytmus a harmónia vnoria do hlbín duše najviac a ďaleko najsilnejšie sa duše dotýkajú, pretože so sebou prinášajú súlad a súladnou činia dušu toho, kto je vychovávaný správne... (...)* ...človek, ktorý bol v nej (hudbe) patrične vychovaný, by mohol najprenikavejšie vycítiť, čo bolo opomenuté a čo je nedostatočné na ľudských výtvoroch i čo sa nedokonale zrodilo – nad tým všetkým by bol právom rozčúlený a naopak by chválil všetky pekné výtvyry, s radosťou by ich prijímal do svojej duše, živil by sa nimi a tak by sa stával krásnym a dobrým. Všetko škaredé by však právom odmietal a nenávidel už ako mladík, ešte skôr než by sa mohol poradiť so svojim rozumom. Ako náhle však dostane rozum, začne svoj rozum milovať, pretože ten, kto je takto vychovaný, ho najlepšie pozná vďaka svojej pribuznosti s ním. Zdá sa mi teda, povedal, že zo všetkých týchto dôvodov sa výchova zakladá na hudbe.“²⁰

¹⁷ PLATÓN: *Ústava*, 399b-c. ... καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἐκουσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινὰ τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδασχῇ καὶ νοουθετήσει ἀνθρώπων, ἢ τοῦναντίον ἄλλω δεομένου ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπειθόντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετριῶς ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα. ταύτας δύο ἁρμονίας, βίαιον, ἐκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων ἁρμονίας αἴτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λείπε.

¹⁸ Porov. PLATÓN: *Ústava*, 399c-d.

¹⁹ Porov. PLATÓN: *Ústava*, 400a-d.

²⁰ PLATÓN: *Ústava*, 401e - 402a. ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Γλαῦκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ρυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἔρωμενέστατα ἄπεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, εἴαν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μὴ, τοῦναντίον; καὶ ὅτι αὐτῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων

Pojednávanie o múzickom vzdelávaní v Platónovej *Ústave* končí podľa jej autora tam, kde končiť má, pretože „všetko, čo sa týka hudby a múzického vzdelania, má končiť v opravdivej láske ku kráse.“ (δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἔρωτικά).²¹

Platónove Zákony

V jednom z posledných Platónových diel *Zákony*, v ktorom sa filozof opäť vracia k téme ideálneho štátu a výchovy, nachádzame ďalšie zaujímavé analýzy týkajúce sa hudobného umenia a spevu. Hneď v úvode druhej kapitoly Platónovi leží na srdci výchova detí v ich útlom veku. Do detskej duše sa dobrota, alebo zlo dostávajú prostredníctvom prvých detských pocitov ľúbosti, alebo neľúbosti. Dobrota, ktorej sa v rannom procese formovania osobnosti dostáva deťom spolu s vypestovaným pocitom pre ľúbosť a neľúbosť, Platón viac krát po sebe nazýva jednoducho výchovou. Hneď od počiatku, až do konca svojho života, vďaka takejto výchove človek nenávidí, čo je potrebné nenávidieť a miluje, čo je potrebné milovať. Táto v rannom detstve vypestovaná schopnosť rozoznať ľúbosť a neľúbosť, teda cit pre dobro a zlo, sa časom v živote človeka vo veľkom rozsahu kazí a ochabuje.²² V tejto neútešnej situácii sa nad nami bohovia zľutovali a človeku „dali zároveň aj rytmický a harmonický cit, spojený s ľúbosťou, ktorí nami pohybujú a riadia nás, združujú nás vospolok spevmi a tancami, ktoré pomenovali „chóry“ podľa mena chará „radosť“, im prirodzene patriaceho. ... Teda nevychovaný bude pre nás znamenať toľko, čo neznalý chórov, zborov, a vychovaného je potrebné pokladať za náležité vycvičeného v zboroch?... A zborové umenie je celok, zahrňujúci v sebe tanec a spev dohromady. ... Teda krásne vychovaný človek následne dokáže krásne spievať a tancovať. ... Potom teda musíme zase ako slediace psy preskúmať tieto veci, krásny útvar a nápev v speve a tanci; ak nám však tieto veci uniknú, bola by naša ďalšia reč o správnej výchove, či už helénskej alebo barbárskej, márna.“²³

Spev a hudba, v ktorých sa človek systematicky cvičí, sú v tomto kontexte isté determinanty rozpoznania toho, čo je dobré a zlé v asociácii s našim pocitom ľúbosti

τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοὶ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλὸς τε κάγαθός, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς; ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ, ἔφη, τῶν τοιούτων ἕνεκα ἐν μουσικῇ εἶναι ἡ τροφή.

²¹ PLATÓN: *Ústava*, 403c.

²² PLATONE: *Leggi*, 653a-d, Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. Český preklad: PLATÓN.: *Zákony*. (preklad a poznámky prof. dr. František Novotný), Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1961.

²³ PLATONE: *Leggi*, 654a - b; e. εἴπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδόσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυσθμόν τε καὶ ἑναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ἧ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ᾧδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας, χοροῦς τε ὠνομακέναι παρὰ τὸ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα. ... οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαιδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἰκανῶς κεχορευκότα θετέον; ... χορεία γε μὴν ὀρχησίς τε καὶ ᾧδῆ τὸ σύνολόν ἐστιν. ... ὁ καλῶς ἄρα πεπαιδευμένος ᾧδειν τε καὶ ὀρχεῖσθαι δυνατὸς ἂν εἴη καλῶς. ... ταῦτ' ἄρα μετὰ τοῦθ' ἡμῖν αὐτὰ καθάπερ κυσὶν ἰχθυοῦσαις διερευνητέον, σχῆμά τε καλὸν καὶ μέλος καὶ ᾧδὴν καὶ ὀρχησιν: εἰ δὲ ταῦθ' ἡμᾶς διαφυγόντα οἰχίσειται, μάταιος ὁ μετὰ ταῦθ' ἡμῖν περὶ παιδείας ὀρθῆς εἶθ' Ἑλληνικῆς εἶτε βαρβαρικῆς λόγος ἂν εἴη. Taktiež porovnávaj komentár v slovníku: *The New GROVE Dictionary of Music and Musicians*. ed. Stanley Sadie, vol.14, Macmillan/Grove, 1995, s. 855.

a neľúbosti. Ostáva už len odpovedať na dve otázky. Aké kritéria dobroty a ľúbosti ma spĺňať spomínaný spev a hudba a aké duševné kvality sa predpokladajú v prípade osoby, ktorá v nich hľadá záľubu?! Na prvú otázku Platón čiastočne odpovedá už v *Ústave*, keď hovorí vybraných nástrojoch, či hudobných harmóniách, ktoré harmóniu duše človeka nenarúšajú ba naopak „imponujú“ jej. Naproti tomu v *Zákonomoch* nachádzame odpoveď, i keď nie vcelku systematickú, na druhú omnoho komplikovanejšiu otázku týkajúcu sa predispozícii osoby reflektujúcej umelecké dielo. Od človeka Platón vyžaduje, aby bol rozumným posudzovateľom ako maliarskeho, tak i múzického umenia a mal jasné tri veci: „predovšetkým poznať, čo je vyobrazené, ďalej, ako správne, a ďalej za tretie, ako dobre je vyhotovený ktorýkoľvek z obrazov čo do slov, nápevon a rytmov.“ (πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ, τὸ τρίτον, εἴργασται τῶν εἰκόνων ἥτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς;)²⁴ Zo všetkých druhov umenia si hudba vyžaduje najväčšiu pozornosť, pretože „ak by niekto pochybil, utrpel by veľkú škodu, pretože by si obľuboval zlé mravné vlastnosti, a tak isto je to veľmi neľahké spozorovať, pretože naši skladatelia sú horší tvorcovia než Múzy samotné.“ (ἀμαρτῶν τε γὰρ τις μέγιστ' ἂν βλάβητοιο, ἦθη κακὰ φιλοφρονούμενος, χαλεπώτατόν τε αἰσθέσθαι διὰ τὸ τοὺς ποιητὰς φαυλοτέρους εἶναι ποιητὰς αὐτῶν τῶν Μουσῶν.)²⁵

Kým v útlom veku bolo dieťa formované pocitom ľúbosti a neľúbosti ako jediným kritériom pre rozpoznanie dobra a zla, v dospelosti sa človek na spomínaný pocit ľúbosti už nemôže spoliehať, pretože „kto pocituje ľúbosť stáva sa podobným tomu alebo onomu, čo si zaľúbi, i keď sa snád' hanbí to chváliť.“ (τότε ὁμοιοῦσθαι δῆπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὁποτέρους ἂν χαίρη, εἰάν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται.)²⁶ Ľúbosť, či neľúbosť už nemôže byť kritériom správnosti a tak sa ňou stáva správnosť sama. Správnosť, opravdivosť, jednoducho pravda sama sa stáva pre Platóna jedinou zmysluplnou entitou. I keď ľudia „väčšinou hovoria, že správnosť múzického umenia spočíva v pôsobení poskytujúcom duši ľúbosť“ (καίτοι λέγουσιν γε οἱ πλεῖστοι μουσικῆς ὀρθότητα εἶναι τὴν ἡδονὴν ταῖς ψυχαῖς πορίζουσαν δύναμιν.), Platón sa razantne distancuje od takéhoto postoja. „Ale táto myšlienka je neznesiteľná a je priamo hriech ju vôbec vyslovať.“ (ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὔτε ἀνεκτὸν οὔτε ὄσιον τὸ παράπαν φθέγγεσθαι, τόδε δὲ μᾶλλον εἰκὸς πλανᾶν ἡμᾶς.)²⁷ V speve a hudbe je potrebné hľadať nie ľúbosť, ale jeho podobnosť so vzorom krásna, teda s pravdou bytia. „Tak teda i títo, ktorí vyhládávajú najkrajší spev najkrajšie múzické umenie, majú hľadať, ako sa podobá (so vzorom krásna), nie ktoré je ľúbivé, ale ktoré je správne; ved' správnosť napodobňovania spočívala podľa nášho súdu v tom, že je napodobňovaná vec vo svojej pravej veľkosti a kvalite.“²⁸

²⁴ PLATÓN: *Zákony*, 669b.

²⁵ PLATÓN: *Zákony*, 669b-c.

²⁶ PLATÓN: *Zákony*, 656b.

²⁷ PLATÓN: *Zákony*, 655c-d.

²⁸ PLATÓN: *Zákony*, 668b. Καὶ τούτοις δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ὀδὴν τε ζητοῦσι καὶ μουσικὴν ζητητέον, ὡς εἰοικεν, οὐχ ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή: μιμήσεως γὰρ ἦν, ὡς φαμεν, ὀρθότης, εἰ τὸ μιμηθὲν ὅσον τε καὶ οἶον ἦν ἀποτελοῖτο.

Vo výchovnom procese veľmi záleží na tom „v akom umení človek strávi život od detstva až po usadený a rozumný vek: ak je to umenie rozumné a vhodné, tu keď počuje opačné, cíti k nemu odpor a nazýva ho hlúpy, ak je však vychovaný v umení všeobecnom a sladkom, tvrdí o jeho opaku, že je to umenie nudné a neľúbivé; takže, ako bolo práve povedané, dojem ľúbosti alebo neľúbosti nie je v žiadnom z oboch druhov nijako v prevahe, avšak rozdiel je v tom, že jedno robí ľudí v ňom vychovaných lepšími, druhé horšími.“²⁹

Hľadať v hudbe a speve v prvom rade podobnosť so vzorom krásna je neklamným znakom toho, že naše racionálne poznanie má podľa Platóna charakter intuície, náhleho videnia, akéhosi osvietenia. Týmto osvietením preniká do pominuteľného sveta tieňov prostredníctvom hudby a spevu nemenná pravda. Aj tu svet ideí vládne nad pominuteľným svetom javov. Naše racionálne poznanie nám tak umožňuje bezprostredné uchopenie pravdy a krásy, ak je ono samo spätne formované samou Pravdou a Krásou. Ak by sa človek vydal na cestu hľadania pravdy a krásy v hudbe, či speve výlučne svojimi silami, tým pádom riskuje, že upadne do stavu prchavej fatamorgány ľúbosti, či naopak neľúbosti, ktorá s darom múzického umenia absolútne nekorešponduje a ak, tak jedine s falošným vedomím sebauspokojenia.

„Čo je teda správne? Človek má prežívať život tak, že hrá isté hry, obetuje a spieva a tancuje, vďaka čomu je schopný zjednávať si milosť bohov, potom sa brániť nepriateľom a v boji nad nimi zvíťaziť. ... spoliehajúc aj na správnosť básnikových slov:

Niečo si, Telemach, svojim vlastným rozumom zmyslíš,
niečo ti boh zas na rozum dá; veď nemyslím predsa,
že by si bez vôle bohov mohol zrodený a vychovaný byť.“³⁰

Záver

V spisoch Ústava a Zákony, ktoré patria k najrozsiahljším Platónovým dielam autor nevyjadril iba svoje politické názory o podobe ideálneho štátu, ale aj hlboké etické, estetické a výchovné pohľady.³¹ Pochopiteľne tým nastoľuje aj otázku hodnôt, čo je vlastne v ľudskom živote cenné a dôležité. Sám odpovedá na túto otázku tým, že najlepší je život filozofa, ktorý hľadá pravdu, je ovládaný rozumom a celý svoj život zasväti tomuto učeniu hľadania pravdy.³² Od človeka to vyžaduje nemalé

²⁹ PLATÓN: *Zákony*, 802c-d. ἐν ἧ γὰρ ἂν ἐκ παίδων τις μέχρι τῆς ἐστηκυίας τε καὶ ἔμφρονος ἡλικίας διαβίῃ, σῶφρονι μὲν μουσῆ καὶ τεταγμένῃ, ἀκούων δὲ τῆς ἐναντίας, μισεῖ καὶ ἀνελεύθερον αὐτὴν προσαγορεύει, τραφεῖς δ' ἐν τῇ κοινῇ καὶ γλυκεῖα, ψυχρὰν καὶ ἀηδῆ τὴν ταύτη ἐναντίαν εἶναι φησιν: ὥστε, ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ, τό γε τῆς ἡδονῆς ἢ ἀηδίας περὶ ἐκατέρας οὐδὲν πεπλεονέκτηκεν, ἐκ περιττοῦ δὲ ἢ μὲν βελτίους, ἢ δὲ χεῖρους τοὺς ἐν αὐτῇ τραφέντας ἐκάστοτε παρέχεται.

³⁰ PLATÓN: *Zákony*, 803e-804a. τίς οὖν ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδίας, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἕλωσ αὐτῶ παρασκευάζειν δυνατόν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον: ... προσδοκῶντα καὶ τὸν ποιητὴν εὖ λέγειν τὸ—

“Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις, ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται: οὐ γὰρ οἶο οὐ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε.

³¹ Porov. GRANT, M.: *Klasické Řecko*. Praha: BB/art, 1999, s. 239.

³² Porov. NUSSBAUM, M. C.: *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filozofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 296 – 297.

úsilie aj v prípade hľadania pravdy o morálne dobrom múzickom umení, v ktorom predovšetkým hudba a spev disponuje širokým poľom pôsobnosti pri správnom formovaní charakteru budúceho občana. Mohli by sme povedať, že spoločným menovateľom *Ústavy* i *Zákonov* je v prípade hudby a spevu autorom ponúkaný istý „asketický spôsob života“ (eliminovať v hube pocit ľúbosti pre ľubosť samú) a prepojiť ho s hlbokým filozofickým obsahom (samotnou ideou dobra a krásy). Výchova má tak prostredníctvom hudby vybudovať lásku k pravde rozumnou cestou.

V *Ústave* prevláda Platónov názor, že mladým ľuďom sa v žiadnom prípade nesmie ponúkať názor, v ktorom by nespravodlivosť a nespravodlivý život boli vykreslené, či hudobným umením napodobené lepšie ako spravodlivosť. Hudobné umenie má v konečnom dôsledku odrážať krásu a všetko to, čo je krásne, má byť milované.³³

V *Zákonoch* sa Platón snaží presvedčiť svojich čitateľov, aby svoj život prežili rozumne a riadili svoje konanie v zmysle dobra, pravdy a krásy, ako v etickej, tak i v estetickej rovine. Hudba a spev má zrkadliť ideu večného nadpozemského dobra a krásy, a preto nemôže raz sýtiť rozum a inokedy zmysly. Hudba a spev viac, ako ktorékoľvek iné umenie pôsobí komplexne na „celú dušu“ človeka.

V Platónovej filozofickej koncepcii jednoty dobra a krásy, jednoty poznania a bytia, teda jednoty inteligibilnej a senzibilnej, je možné rozpoznať jednotu ľudskej duše. Duši je neodcudziteľne daná istá znalosť absolútna, poznanie o celi ako dar, ale zároveň zas a znova nesmierna túžba hľadať absolútno.³⁴ Napätie medzi daným, či zákonným a predsa stále novým očakávaným poznaním a bytím je vlastná práve hudbe. Platónovi tak v konečnom dôsledku v hudbe a speve nejde ani tak o „učenie sa niečomu“, ako skôr o obrátenie „celej duše“ k Slnku k Dobru, ako k príčine poznania a pravdy.³⁵ V tomto obrátení sa „celej duše“ nič tak z umení efektívne nezapôsobí na harmóniu, či disharmóniu duše ako hudba.

Platón si v *Ústave* a zvlášť *Zákonoch* uvedomuje jednu skutočnosť, že je koniec koncov zbytočné „empiricko-analyticky“ hľadať v čom konkrétne spočíva sila ľúbosti (*hedoné*) hudby a spevu, či už harmónii, rytme, alebo slove, ak hudba nezrkadlí, jednoducho nevyjadruje samotné Dobro a Krásu a tak sa stáva dobrom a krásou duše. Hudba a spev je tak v Platónovom ponímaní špecifickým druhom intuície spojenej s náhlym preblesknutím, nezaloženom na pojmových úvahách, ale na akomsi vnútornom nadrozumnom úsilí samotnej duše, ktorá v sebe nesie tušenie svojho cieľa. Tento stav duše podľa Platóna už nie je v našej réžii. Zrodí sa v duši ako svetlo, ktoré zažiarí od ohňa, ktorý vzplanie a je živý sebou samým.³⁶ Okolitý svet tak môže človek - umelec vidieť v pravde až potom, čo Dobro a Krása pretvorila jeho samého.

Pred hudobným umením sa preto človek musí mať „na pozore“. Jeho sféra vplyvu, ako hovorí Ján Kalvín odvolávajúc sa na Platóna, má „*tajomnú schopnosť, takmer neveriteľnú, hýbať dušami. Hudba odkiaľsi zostupuje a preto o ňu musíme dbať, kul-*

³³ Porov. NOVOTNÝ, F.: *O Platonovi. Díl druhý. Dílo*. Praha: Nová Akropolis, 2013, s. 163 – 164.

³⁴ Porov. IVÁNKA, E.: *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 47.

³⁵ Porov. GADAMER, H. -G.: *Idea Dobra medzi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 58, 60.

³⁶ Porov. PLATONE: *Lettere*. 341c-d., Grandi Tascabili Economici Newton, 2005.

*tivovať ju a regulovať takým spôsobom, aby nám bola na úžitok a nie na škodu.*³⁷ Slovanmi charizmatického svätca Jána Kronštadtského by sme mohli etickú hodnotu hudby a spevu vo filozofii Platóna vyjadriť nasledovne: „*Nedaj sa oklamať ľubozvučnými tónmi hudobného nástroja, alebo hlasu. Podľa toho, ako na teba pôsobia, sa snaž zistiť, aký je ich duch. Ak v tebe ich tóny vyvolávajú pokojné, čisté a posvätné pocity, poslúchaj ich a sýt nimi svoju dušu. Avšak v prípade, že prostredníctvom nich prenikajú do tvojej duše zhubné vášne, prestaň im načúvať a opusť telo i ducha takejto hudby.*“³⁸

BIBLIOGRAFIA :

- ALSINA, K.: *Sekta čísiel. Pytagorova teória*. Jekaterinburg/Moskva: De Ahostin, 2014.
- ANNAJEVA, L.: *Zlaté zákony a morálne pravidlá Pytagora*. Moskva: Amryta-Rus, 2012.
- ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1988. (ISBN: 80-7149-839-4)
- Arte e Teologia. Dire e fare la bellezza nella Chiesa, a cura di Natale Benazi, Bologna: EDB, 2003. (ISBN 10: 8810241118 / ISBN-13: 978-8810241110)
- Bremond, H.: *La poésie pure*. Paris: B. Grasset, 1926.
- DEREVJANÍKOVÁ, A.: „Bohoslužobný spev Pravoslávnej cirkvi“ in *Pravoslávny teologický zborník*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Zväzok XXI (6), Prešov 1998. (ISBN: 978-80-8068-747-2)
- GADAMER, H. -G.: *Idea Dobra medzi Platónom a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 2010. (ISBN: 978-80-7298-445-9)
- GRANT, M.: *Klasické Řecko*. Praha: BB/art, 1999. (ISBN: 80-7257-079-X)
- IVÁNKA, E.: *Plato christianus*. Praha: OIKOYMENH, 2003. (ISBN: 978-80-7298-070-3)
- KRONŠTADTSKÝ, J. : *Můj život v Kristu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2014. (ISBN: 978-80-7195-712-6)
- KUDLÁČKOVÁ, B.: *Človek a výchova v dejinách európskeho myslenia*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave, 2007. (ISBN: 978-80-8082-145-6)
- LABUDA, P.: *Úvod do antickej filozofie I*. Ružomberok: Verbum, 2015. (ISBN: 978-80-561-0299-2)
- MARINČÁK, Š.: *Úvod do dejín byzantskej hudby*. Prešov: Petra, 2003. (ISBN: 80-89007-37-6)
- NOVOTNÝ, F.: *O Platonovi. Díl druhý. Dílo*. Praha: Nová Akropolis, 2013. (ISBN: 978-80-86038-68-1)
- NUSSBAUM, M. C.: *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filozofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003. (ISBN: 80-7298-089-0)
- PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie: Přednášky z antické filozofie*. Praha: Vyšehrad, 1996. (ISBN: 80-7021-195-4)
- PLATONE: *Leggi*. 653a-d, Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. (ISBN: 9788881837496) Český preklad: PLATÓN.: *Zákony*. (preklad a poznámky prof. dr. František Novotný), Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1961. (ISBN: 0-19-824899-7)
- PLATONE: *Lettere*. 341c-d., Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. (ISBN: 9788881837496)
- PLATONE: *Repubblica*, 398d, Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. (ISBN: 9788881837496) Český preklad: PLATÓN.: *Ústava*. (Preklad a poznámky prof. dr. Radislav Hošek, CSc.), Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. (ISBN: 8020503471)
- SCHMIDINGER, H.: *Úvod do Metafyziky*. Praha: OIKOYMENH, 2012. (ISBN: 978-80-7298-417-6)
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1993. (ISBN: 80-7113-058-3)
- The New GROVE Dictionary of Music and Musicians*. ed. Stanley Sadie, vol.14, Macmillan/Grove, 1995. (ISBN 10: 1561591742 / ISBN 13: 9781561591749)
- ŽMUD, L.: *Pytagoras a jeho škola*. Moskva: Nauka, 1990.

³⁷ CAUVIN, J.: „Origine e senso del canto cristiano“ in *Arte e Teologia*, Dire e fare la bellezza nella Chiesa, a cura di Natale Benazi, Bologna: EDB, 2003, s. 547.

³⁸ KRONŠTADTSKÝ, J. : *Můj život v Kristu*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2014, s. 22.

Aktuálnosť meditatívneho čítania pre spiritualitu súčasného človeka

Topicality of Meditative Reading for Spirituality of a Modern Person

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: This paper explains the importance of meditative reading known in the history of Christian spirituality as *lectio divina*. It is a special form of prayer that can be traced back to the Desert Fathers and the Patristic age. In the West, *lectio divina* was practiced especially in the Benedictine and Carthusian tradition. Meditative reading still has its relevance today since it serves as a suitable introduction into Christian meditation and contemplation for those who do not live a devoted life and have no extensive experience with a meditative form of prayer. Slow reading and inner pondering on thoughts that capture reader's interest, help believers concentrate and be more attentive to God's presence in the events of their everyday lives.

Key words: Spirituality. Meditation. *Lectio divina*. Christianity. Religion.

Úvod

Posledné obdobie v našej spoločnosti poznačené krízou spôsobenou pandémiou zasiahlo našu spoločnosť nielen v oblasti ekonomiky, ale aj v osobnom prežívaní mnohých ľudí. Neistota, nepredvídateľnosť situácie a strata kontroly nad mnohými aktivitami vyvolávajú neistotu, pocit ohrozenia a obavu z budúcnosti. Mnohé túžby a plány sa rozplynuli a do popredia sa dostáva otázka o zvládaní straty, či už ide o zdravie, zamestnanie, krach podnikania alebo o koniec aktuálnych plánov.

Tieto problémy, s ktorými sa konfrontuje naša súčasnosť, však sporadicky sprievádzali ľudstvo počas celých dejín. Jedným zo spôsobov, ako obstáť v neistej situácii a rozpoložení, je aj *starostlivosť o vlastnú dušu*. Pre veriaceho človeka môže byť budovanie a prehlbovanie osobnej spirituálnej roviny veľmi efektívnym spôsobom, ako sa vyrovnáť s rôznymi stratami, bez toho, aby upadal do frustrácie a beznádeje. Spirituálna prax, o ktorej chceme v predloženej štúdii hovoriť, nie je len vonkajšou liturgickou formou, ale ide o meditatívny spôsob modlitby, ktorý ako po psychologickú, tak aj po duchovnú stránku napomáha v posilňovaní vlastnej identity a vnútornej slobody.

V súčasnosti je o meditatívny spôsob modlitby, koncentráciu či spôsob prežívania rastúci záujem. Ide azda aj o reakciu na príliš „rýchlu“ dobu spojenú s okamžitým

dosahovaním výsledkov, čo má za následok zneistené prežívanie, stres a nepokoj vyplývajúci z neustále sa posúvajúcich hraníc našich plánov, túžob a limitov, ktoré sú dané našimi prirodzenými bio-psychologickými konštantami. V predloženej štúdií chceme poukázať na meditatívnu formu čítania (*lectio divina*), ktorej tradícia siaha až do čias púštnych otcov, no napriek tomu je aj v súčasnej dobe aktuálna a efektívna pri prehĺbovaní osobného duchovného života.

Rozjímavá a meditatívna modlitba

V tradícii kresťanskej spirituality sa v priebehu stáročí vyvinulo viacero typov rozjímavej alebo meditatívnej modlitby, ku ktorej parí aj meditatívne čítanie. Pre objasnenie môžeme stručne vysvetliť rozdiely medzi rozjímaním, meditáciou a kontempláciou v kresťanskej spiritualite na základe práce našej mysle. *Rozjímanie* je práca mysle nad nejakým textom alebo podnetom, pričom s ním jedinec pracuje aktívnym spôsobom so zámerom objaviť prínos nejakej idey pre svoj život. Zväčša ide o zamyslenie sa nad morálnym rámcom daného textu a jeho aplikáciou na vlastný život.

Meditácia je viac pasívna činnosť, ktorú charakterizuje koncentrácia a pozornosť s cieľom „vyprázdňovať“ svoju myseľ alebo nechať na seba pôsobiť to, čo meditujúceho človeka (napríklad v texte Písma) „oslovilo“. Samotný pojem „meditácia“ pochádza z latinského *meditatio* – rozjímanie, ale aj slovesa *meditari*, čo znamená byť posúvaný k stredu alebo zostupovať do centra. Hoci je mnoho druhov meditácie, ich spoločným znakom je snaha o sústredenie pozornosti k aktuálnemu prežívaniu iným spôsobom než analyticky. Tým dochádza k zmene automatických myšlienkových procesov a k získaniu väčšej kontroly v emočnej oblasti.

Nakoniec s meditáciou čiastočne súvisí pojem *kontemplácia*, ktorá je označovaná za najvyšší stupeň pasívnej modlitby bez toho, aby jedinec pracoval s nejakým podnetom. V preklade z latinčiny ju vystihuje termín *nazeranie*, ale nejde len o nazeranie v rovine predstáv a zmyslov. V *Duchovných cvičeniach* Ignáca z Loyoly je tento termín použitý aj na činnosť spojenú so zmyslovou skúsenosťou pri predstavovaní si zväčša evanjeliových udalostí a aplikácii tejto skúsenosti na vlastný život.¹ V mystike však kontemplácia vyjadruje pasivitu, ktorú je možné vyjadriť skôr termínom *pozornosť*. Ide o *pozorné* zotrvanie v prítomnosti Boha bez toho, aby sa človek zaoberal nejakými myšlienkami. Tie môžu naopak pôsobiť rušivo. Je to stav istého vnútorného ticha veriaceho človeka v prítomnosti Boha, ktorý *Je* prítomný. V tomto zmysle môžeme kontemplatívnu modlitbu definovať ako *pozornosť voči tomu, ktorý sa nám dáva*. Samotný pojem *kontemplácia* nachádza v gréčtine ekvivalent *theoria*.² Podľa Špidlíka môže spirituálny význam tohto termínu pochádzať zo slov *Theos* (Boh) a *horan* (vidieť). Kontemplácia je tak snaha vidieť Boha vo všetkom. Je to poznávanie Boha z jeho obrazu. Gréci nachádzali Boha kontempláciou krásy kozmu. Hebreji ho

¹ Porov. IGNÁC Z LOYOLY.: *Duchovné cvičenia – exercície*, čl. 121 – 126. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 73 – 74.

² Pojem *theoria* znamená v gréčtine *dívanie sa, pozorovanie, skúmanie, prípadne vedecký náhľad*. Dnes je toto slovo používané predovšetkým vo vedách. Porov. PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava : Lingea, 2012, s. 616.

poznávali v rozjímaní svojich dejín. Avšak pre východných mníchov je stredom kozmu i dejín ľudskej srdce. „Dávaj pozor na seba samého“, upozorňuje sv. Bazil; „toto poznanie ťa privedie k pripomínaniu si Boha.“³

Meditatívne čítanie začína často ako rozjímanie alebo meditovanie, ale môže viesť až ku kontemplácii. Preto podobne ako meditácia môže, okrem duchovného úžitku, pozitívne ovplyvňovať prežívanie človeka aj v rovine psychiky. Podľa zistení neurovied meditácia (pri správnom meditačnom postupe) dokonca posilňuje zmeny, ktoré sa dejú na našom mozgu. Výskum meditácie prebieha už od 60. rokov 20. storočia. Spočiatku išlo zväčša o sledovanie záznamov EEG počas meditačného sedenia. Závety, ktoré realizovali mnohé skupiny, sa však často líšili. Významný posun nastal, keď sa na výskum meditácie začali používať moderné metódy funkčnej magnetickej rezonancie alebo pozitronovej emisnej tomografie. Týmito metódami sa vedci pokúšali zistiť, čo sa počas meditácie v mozgu odohráva.⁴

Existuje mnoho meditatívnych škôl, no ich pozitívne prejavy sú veľmi podobné. Z neuronálneho hľadiska za stav meditácie pravdepodobne zodpovedajú dve neuronálne siete, ktorých činnosť sa vzájomne dopĺňa. Prvá umožňuje „prepnúť“ z normálneho vedomia do stavu meditácie; druhá stav meditácie prípadne jeho prehĺbovanie udržiava. Schopnosť udržať stav meditácie je daná istým „odpojením“ pozornosti od vonkajšieho sveta, čo sa prejavuje poklesom aktivity väčšiny kôrových oblastí a ich regulácií. Zvlášť u dlhodobo meditujúcich ľudí bola zistená odlišná činnosť tých istých kôrových oblastí na rozdiel od ľudí, ktorí meditáciu nepraktizujú. Pretože je to istá námaha, dochádza aj k zmene stavby mozgu. U dlhodobo meditujúcich ľudí bola v porovnaní s nemeditujúcimi ľuďmi zistená vyššia koncentrácia šedej hmoty v istých miestach mozgového kmeňa. To podľa Koukolíla môže vysvetľovať priaznivé zmeny v poznávajúcich funkciách, emocionalite a imunitě. V dvoch špecifických oblastiach bola zistená korelácia medzi dĺžkou meditačnej praxe a silou kôry.⁵

Meditácia sa pozitívne podieľa aj na emočnej regulácii a kontrole odpovede na podnet. Tieto zistenia potvrdil výskum vedcov z bostonskej univerzity, ktorí osem týždňov skúmali dve skupiny ľudí, z ktorých jedna skupina prešla tréningom meditácie a druhá nie. Zistilo sa, že meditácia mala na reakciu amygdaly merateľný vplyv a dokáže zmeniť reakcie amygdaly dokonca i v prípade, že sa meditácia nepraktizuje pravidelne.⁶ Je známe, že amygdala je centrom základných emócií. Tie sú pre náš život dôležité, ale zároveň dokážu vo vzťahoch narobiť nemalé problémy, ak nie sú vedomo kontrolované. Samozrejme, že systém nášho mozgu len ťažko ovládneme obyčajnou silou vôle. Prácou na tom, ako vnímame podnety, však môžeme ich vplyv

³ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 411 – 412.; ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 20.

⁴ Porov. BURIAN, J.: *Meditace z pohledu neurovědy*. In: Honzík, J. (ed.): *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*. Praha : DharmaGaia, 2010, s. 231.

⁵ Porov. KOUKOLÍK, F.: *Nejspanilejší ze všech bohů*. Praha : Karolinum, 2012, s. 184 – 186.

⁶ Porov. DESBORDERS, Gaëlle et al.: *Effects of Mindful-Attention and Compassion Meditation Training on Amygdala response to Emotional Stimuli in an Ordinary, Non-meditative State*. In: *Frontiers of Human Neuroscience*. No. 6, 2012, s. 292, (<https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00292>) (14.5.2020)

zmeniť, a tým ich dokonca využiť. To sa môže diať práve prostredníctvom meditačnej činnosti, ako to odporúča aj Jonathan Haidt.⁷ Zaiste, istá forma regulácie správania je motivovaná aj sociálnym prostredím, ale ukazuje sa, že meditatívna forma modlitby má na našu psychiku pozitívny vplyv.

Meditáciou takisto môžeme navodiť zmenu vedomia, čo môže pozitívne ovplyvniť zodpovedanie otázky o zmysle života alebo porozumenie hlbších súvislostí vlastného života, vnútornej identity a slobody, pre veriaceho človeka aj hlbšie rozvinutie jeho osobného vzťahu s Bohom.⁸ Z hľadiska psychológie náboženstva a spirituality je však potrebné upozorniť aj na skúsenosť z praxe mnohých kresťanov, ktorá sa v spiritualite stala známou aj pod názvom „temná noc“⁹, ktorá označuje negatívnu skúsenosť, prejavujúcu sa až neschopnosťou meditovať či akokoľvek sa obracať k Bohu. Nejde však len o bežnú vyprahnutosť, ktorá je takmer všeobecnou skúsenosťou tých, ktorí sa venujú rozjímavkej modlitbe alebo meditácii, ale podľa kresťanskej spirituality je špecifickým stupňom duchovného života.¹⁰

Hoci je meditácia spojená s psychologicky priaznivými účinkami, ku ktorým sa môžu v hlbších stupňoch meditácie pridružiť aj stavy vytrženia alebo útechy – akéhosi ťažko opísateľného blaha, svetla, jasú, ktoré môžu byť dôsledkom činnosti mozgu, kresťanská spiritualita kladie dôraz predovšetkým na obsahovú stránku, ktorej cieľom je ponoriť sa do tajomstiev viery a Boha v aplikácii na osobný život meditujúceho.¹¹ Zhon, povinnosti, plánovanie, starosti, dohodnuté termíny, záväzky atď. vytvárajú „tlak objektívnych príčin“, ktoré nás ľudsky zväzujú a môžu rušivo pôsobiť pri modlitbe. V bežnom živote si ani veľmi neuvedomujeme ich vplyv na náš život, ale keď sa chceme na chvíľu stíšiť, zisťujeme, aké náročné môže byť poriadne sústredenie sa a koncentrácia v modlitbe. Niekedy môže človeku dokonca hluk či nejaká zvuková kulisa chýbať a ticho ho vyrušuje, pretože sa v ňom neraz dostáva na povrch mnoho otázok a nevyriešených problémov života. Vstúpiť do ticha a modlitby teda zároveň znamená vstúpiť do reality nášho života.¹² Chce to však prax a cvičenie.

⁷ Porov. HAIDT, J.: *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York : Basic Books, 2006, s. 32.

⁸ Porov. SMĚKAL, V.: *Psychologie duchovního života*. Brno : Cesta, 2017, s. 37.

⁹ Zvlášť sa pojem „temná noc“ spája so španielskym mystikom a teológom Jánom z Kríža (1542 – 1591).

¹⁰ Porov. ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha : Portál, 2007, s. 101.

¹¹ *List biskupom Katolíckej cirkvi o niektorých aspektoch kresťanskej meditácie* výstižne ukazuje ciele kresťanskej meditácie. Na rozdiel od iných nie-kresťanských meditatívnych praktík, ktorých forma však môže byť inšpirujúca aj pre kresťanov, do popredia je položený vzťah s Bohom ako cieľ akejkoľvek modlitby. Dokument cituje slová Jána Pavla II. z jednej homílie, kde povedal, že „výzva svätej Terézie od Ježiša v prospech modlitby úplne zameranej na Krista «platí i v dnešnej dobe, proti niektorým metódam modlitby, ktoré sa neinšpirujú evanjeliom a ktoré v praxi smerujú k odhliadaniu od Krista v prospech prázdnoty mysle, ktorá v kresťanstve nemá zmysel. Každá metóda modlitby je platná, nakoľko sa inšpiruje Kristom a privádza ku Kristovi, Ceste, Pravde a Životu (porov. Jn 14, 6).» Pozri: Homilia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae: AAS 75 (1983), 256-259.“ Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List biskupom Katolíckej cirkvi o niektorých aspektoch kresťanskej meditácie*, (čl. 11). Rim, 1989. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/orationis-formas> (6.10.2020)

¹² Porov. LAMBERT, W.: *Modlitba a život. Modlitba v ignaciánskej spiritualite*. Trnava : Dobrá kniha, 2004, s. 31, 38.

Meditatívny spôsob čítania v kresťanskej tradícii

Rozjímavý alebo meditatívny spôsob čítania má svojej korene už v patristickej a mníšskej tradícii raného stredoveku na Východe. Snaha o pravidelné čítanie Písma sa objavuje už v ranej praxi Cirkvi a ako spoločná prax je dosvedčená v 3. storočí, v časoch Origena. Origenes dbal na to, aby vo svojich homíliách vychádzal z textu Písma, ktorý bol čítaný na pokračovanie počas týždňa.¹³

V živote modlitby mníchov obsahovala vnútorná modlitba stupne, ku ktorým patrilo čítanie, meditácia a kontemplácia. Takéto čítanie sa stalo známe ako *lectio divina*, ktoré patrí zrejme k najstarším metódam meditatívneho čítania. V mníšstve sa veľmi skoro používalo v spojení s individuálnou praxou. Čítanie a meditatívne uvažovanie nad textom (zväčša biblickým) sa pre mnícha stáva prípravou k modlitbe, ktorá smeruje až ku kontemplácii. Tieto stupne boli chápané ako proces, v ktorom sa duch a srdce človeka ponára do tajomstiev viery. Predovšetkým išlo o hlbšie porozumenie hĺbín Božieho slova, ktoré malo praktický dopad na porozumenie seba samému a situáciám života, v ktorých sa človek nachádzal. Rozjímavý spôsob čítania Písma bol považovaný za druh modlitby, ktorý mal v mníšskej tradícii veľkú autoritu. V textoch, ktoré každodenne takýmto spôsobom čítali, hľadali odpovede na svoje každodenné problémy a snažili sa zosúladiť svoj život s Božím slovom.¹⁴ Mnísi takýmto spôsobom často čítali aj texty cirkevných otcov alebo mníšsku literatúru.

Na Západe tento spôsob modlitby začiatkom 5. storočia spropagovala predovšetkým benediktínska a neskôr kartuziánska tradícia. V tradičnej forme sa táto metóda pripisuje sv. Benediktovi, ktorý sa inšpiroval už spomenutou tradíciou patristického obdobia. V tomto procese je mnoho súvislostí medzi Benediktom a Bazilom. Pre Benedikta, ako to uvádza vo svojej regule (ďalej RB), bola dôležitá poslušnosť (RB, *Prolog 2*; 5,1-2) a stálosť miesta (*stabilitas loci*) (RB 7,78), ktoré sú vo vzájomnej závislosti. I Bazil hovorieval, že mnohé utrpenia človeka pochádzajú z toho, že nemôže ostať v tichu na svojom mieste. *Stabilitas* (stálosť) a *conversio* (úprimné polepšenie) tak tvoria rámec praxe aj pre *lectio divina*.¹⁵ Modlitba je obrazom toho, v akom stave je naša duša. Otcovia na Východe zvykli hovoriť: „*Si taký, aký sa nájdeš vo svojej modlitbe!*“¹⁶

Pre Benedikta je *lectio divina* charakteristickou a dôležitou črtou jeho spirituality a chcel, aby sa mnísi tejto činnosti venovali až tri hodiny (porov. RB 48) denne: „*Nečinnosť je nepriateľom duše. Preto sa majú bratia v určenom čase zaoberať ručnou prácou, v iných určených hodinách zas duchovným čítaním. Preto usudzujeme, že jeden i druhý čas môže byť usporiadaný podľa tohto poriadku.*“ (RB 48, 1-2) V pôste, ktorý bol zvláštnym časom, sa pridávala hodina navyše (RB 48,14). U Benedikta je vyváženosť medzi modlitbou a činnosťou veľmi dôležitá.

Lectio malo byť vždy doprevádzané mlčaním (RB 48,5.18), ktoré napomáha bdelému vnímaniu Boha, neraz opreté o problémy života. Ak by to mních neprak-

¹³ Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišské Podhradie : KBD, Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1995, s. 128.

¹⁴ Porov. NOVOTNÝ, J.: *Mništví na Blízkeho východe*. Olomouc : Refugium, 2012, s. 120.

¹⁵ Porov. ALTRICHTER, M.: *Krátké dejiny kresťanskej spirituality*. Olomouc : Refugium, 2013, s. 69 – 70.

¹⁶ Porov. AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame?* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 27.

tizoval (RB 48,18), riskuje, že sa nestretne z tým, koho celým srdcom hľadá. Takáto modlitba si vyžaduje pozornosť a sústredenosť. Nejde teda len o informatívne čítanie, ale o *lectio*, skrze ktoré modliaci sa mních hľadá odpovede pre svoj život.

Vzhľadom k tomu, že v stredoveku neboli knihy dostupné pre každého a čítanie patrilo k pomerne náročným činnostiam, *lectio* sa v kláštorech často konalo v spoločnosti a niekedy bolo nahradzované počúvaním predčítaného textu. Jeho opakovaným čítaním a počúvaním sa mnísi učili texty Písma naspamäť a počas dňa pri práci nad týmito textami premýšľali. *Lectio* tak zahŕňalo čítanie i rozjímanie. Niekedy sa môžeme stretnúť aj s pojmom *aktívna meditácia*. Spočiatku nešlo o imaginatívne rozjímanie, ako ho zaviedla v 14. storočí *devotio moderna*¹⁷ a ako sa objavuje v jezuitskej spiritualite, prípadne v meditácii na základe mantry. Išlo o čítanie spojené s pomalým prechádzaním textu, prípadne jeho memorovaním, čo umožňovalo, aby Biblia vstúpila do srdca mnícha a dalo sa k nej vrátiť počas dňa.¹⁸ Z tohto hľadiska môžeme *lectio divina* priradiť k aktívnym formám modlitby.

Ako metódu s presne popísaným postupom ju pomerne komplexne uchopenú nachádzame u kartuziána Guiga II., ktorý sa stal opátom Veľkej Kartúzie v rokoch 1174 – 1180. *Lectio* je však už viac posunutú k meditatívnejmu spôsobu práce s textom. Guigo II. napísal spis *Scala paradisi*, ktorý pravdepodobne pred rokom 1150 adresoval ako list svojmu priateľovi Gervasiovi, predstavenému v kartúzii Mont-Dieu.¹⁹ V tomto liste popisuje štyri stupne duchovného života, ktoré vedú k Bohu: „*Jedného dňa, keď telo bolo zamestnané prácou rúk, som začal uvažovať o duchovnej činnosti človeka. A náhle sa mi v duchu vybavili štyri duchovné stupne, totiž čítanie, meditácia, modlitba a kontemplácia. To je akýsi rebrík mníchov, po ktorom vystupujú zo zeme do neba.*“²⁰

Učenie *Scala paradisi* sa tak stalo pevnou súčasťou mníšskej tradície na Západe. Objavuje sa aj vo významom diele *Oblak nevedenia* od neznámeho anglického autora z druhej polovice 14. storočia, ktorý preberá učenie Guiga II. ako východisko pre vlastný výklad rozvíjajúci apofatickú tradíciu. Aj tu sa zdôrazňuje duchovné čítanie (*lectio*), rozjímanie (*meditatio*) a modlitba (*oratio*) ako dôležité prostriedky, ktoré postupne disponujú človeka pre *kontempláciu*. Neznámy autor výslovne píše:

¹⁷ Hnutie „*Devotio moderna*“ (moderná, nová zbožnosť) vzniklo v druhej polovici 14. storočia. Jeho zakladateľom bol holandský kazateľ Gerard Groote, ktorý kládol akcent na nasledovanie *ľudskej stránky* Krista. Toto hnutie sa rozšírilo aj do iných krajín Európy (napr. Nemecko, Belgicko, Francúzsko). Hnutie vzniklo ako reakcia na problematické pomery v Cirkvi, ako napríklad avignonské pápežstvo, uvoľnený život kléru, prílišný formalizmus v ohlasovaní a prežívaní viery. Zároveň však hnutie odrážalo snahu zladit' každodenný život ľudí, ktorí si nemohli dovoliť viesť kontemplatívny spôsob života, s prežívaním viery. Takto dochádza k vytvoreniu *spirituality každodenného dňa*, ktorá by bola prístupná tým, ktorí sa aktívne realizujú v živote. Z toho miestami vzniklo aj isté podceňovanie dôležitosti teológie. Známym predstaviteľom tohto hnutia boli napr. Erasmus Rotterdamský a Tomáš Kempenský, autor známej duchovnej knihy *Nasledovanie Krista*. Porov. ALTRICHTER, M.: *Krátké dejiny kresťanské spirituality*. Olomouc : Refugium, 2013, s. 86 – 88.

¹⁸ Porov. STEWART, C. OSB: *Modlitba a komunita. Benediktínska tradície*. Karmelitánske nakladateľstvá : Kostelní Vydří, 2004, s. 42.

¹⁹ Porov. POSPÍŠIL, Z.: Doslov. In: *Scala paradisi*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 1996, s. 38 – 39.

²⁰ *Scala paradisi*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvá, 1996, s. 7.

„Začiatočníci ani pokročilí nemôžu rozjímať, ak sa predtým nevenovali čítaniu alebo počúvaní Božieho slova...“²¹

Lectio spojené s meditáciou si tak našlo v dejinách kresťanskej spirituality pevné miesto a od konca 19. storočia zažíva isté znovuoobjavenie a stáva sa bežnou súčasťou mníšskej formácie a jadrom duchovného života. Oživenie tejto tradície súvisí aj s tým, čo v súvislostiach s účinkami takejto modlitby uvádza *Scala paradisi*: „Čítanie hľadá slasť blaženého života, meditovanie ju nachádza, modlitba o ňu žiada a kontemplácia ju zakúša. Sám Pán hovorí: „Hľadajte a nájdete; klopte a bude vám otvorené“ (Mt 7,7). Hľadajte čítaním a nájdete meditovaním; klopte modlitbou a bude vám otvorené kontempláciou. Čítanie ako keby predkladalo ústam pevný pokrm, meditácia ho láme a rozžúva, modlitba zakúša chuť a kontemplácia je samá slasť, ktorá potešuje a občerstvuje.“²²

Tento spôsob meditatívnej modlitby sa zachoval až dodnes a je stále aktuálny a vyhľadávaný. Dôvodom sú pozitívne účinky takejto činnosti na duchovný život veriaceho človeka. Podľa zistení rôznych výskumov neurovied môžeme doplniť, že dôvodom je aj pozitívny efekt, ktorý čítanie a meditácia spôsobuje na neuronálnej úrovni v mozgu.²³ To sa spätne prejavuje v našom prežívaní a správaní. Práve účinky takéhoto spôsobu duševnej práce boli intuitívne objavené už v dávnej minulosti ako veľmi efektívne a stali sa pevnou súčasťou spirituálneho života.

Aplikácia *lectio divina*

Aj keď sa *lectio divina* niekedy predkladá ako metóda či technika, je to podľa benediktína C. Stewarta skôr *antitechnikou* vzhľadom k jeho pružnosti a možnostiam modifikácie, ktoré závisia od každého jednotlivého človeka. Keďže ako ľudia sme rôzni, aj spôsob čítania zodpovedá tejto rôznosti. Nieкто môže čítať pomaly a vytrvalo, nieкто rozvažuje o jedinom slove alebo celej vete, zatiaľ čo iný môže rýchlejšie prechádzať textom, kým nepríde k myšlienke, ktorá ho oslovila. Preskakovanie a zbežné čítanie sú však protikladom *lectio divina*.²⁴

Ak sme nepokojní, unavení alebo naša myseľ „pobehuje“ sem a tam, môže nás pomalé čítanie a zastavenie sa pri tom, čo nás oslovuje, spätne viesť ku koncentrácii a pozornosti v modlitbe. Prehľbuje sa tým vedomie Božej prítomnosti na každom mieste. V tomto zmysle je *lectio divina* po metodickéj stránke pomerne pružné a preto sa hovorí skôr o *dispozícii* toho, kto ho praktizuje, než o technike. Líši sa podľa povahy jednotlivca, potreby a spôsobu myslenia, ako aj podľa vonkajšej formy vzhľadom k času, kde sa podľa benediktínskej tradície odporúča jeho praktizovanie v dopoludňajších hodinách. Ako sme už spomínali, Benedikt odporúčal venovať sa takémuto čítaniu až tri hodiny, čo v dnešnej dobe vzhľadom k povinnostiam je pomerne náročné aj pre moderných benediktínov. Pre Benedikta však *lectio* obsahovalo aj štúdium, ktoré sa dnes koná v inom čase. *Lectio* ale nemá byť štúdiom. Vo vše-

²¹ *The Cloud of Unknowing and Other Works*. Harmondsworth : Penguin, 1982, s. 103.

²² *Scala paradisi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 9.

²³ Porov. SPITZER, M.: *Digitální demence*. Brno : Host, 2014, s. 133 – 135.

²⁴ Porov. STEWART, C. OSB.: *Modlitba a komunita. Benediktínská tradice*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vydří, 2004, s. 45.

obecnosti však v modernej praxi platí zásada, aby sa praktizovalo *pravidelne*²⁵ aspoň pol hodinu, čím sa môže zároveň stať základom, pre postupné hlbšie ponorenie sa do modlitby a pozornosti voči Božej prítomnosti v bežnom dni.²⁶

Trvalá aktuálnosť *lectio divina*

Lectio divina je prostriedkom, ktorý človeku pomáhala porozumieť, kým naozaj je, a akým človekom sa môže stať. Pod vplyvom tejto praxe dokáže lepšie porozumieť sebe samému a tomu, čo sa v ňom odohráva, ako aj samotnému životu a situáciám, v ktorých sa aktuálne nachádza. Zvlášť v dnešnej hektickej dobe, keď sa čítanie kvôli rozširujúcemu sa informačnému obsahu a technike neraz mení len na skenovanie textu, kde dochádza k preskakovaniu a zbežnému čítaniu, je *lectio* opakom, ktorý vedie k hlbšej koncentrácii, v čom je jeho trvalá hodnota.

Veriaci teda „nečíta“ primárne preto, aby sa niečo nové naučil, ale za účelom zjednotenia mysli (človeka a Boha). Keď cíti, že sa niečo také deje, *prestáva čítať a necháva na seba pôsobiť myšlienku* textu, pretože je tu práve preto a nie kvôli tomu, aby len tak čítal. V tom sa *lectio* odlišuje od štúdia a nesmeruje k žiadnemu intelektuálnemu výsledku. V tomto je potrebné ustriehnuť, aby sa *lectio* nestalo štúdiom, ale aby zostalo formou modlitby a stretnutia sa s prítomným Bohom.²⁷

Na teologickej rovine človeka navyše povzbudzuje k väčšej túžbe po Bohu a pomáha mu prekonávať pokrivené obrazy Boha, ktoré majú svoje korene v stereotypoch a schémach daného sociálneho prostredia. Tým dokáže prehlbovať postoj slobody aj voči tlakom samotnej komunity, ktorá by mala tendenciu udržiavať *status quo* aj tam, kde je potrebné ísť ďalej.

Mnohí mnísi a ľudia v kresťanských dejinách skrze praktizovanie meditácie a rozjímavého čítania dosahovali koncentráciu, ktorá sa prejavovala v ich zrelosti. Zvlášť dnes, v dobe zaplavenej rôznorodými slovnými prejavmi a obrazmi je potrebné opäť sa učiť väčšej koncentrácii, mentálne zotrvať pri počutí alebo čítaní biblickom texte. Meditácia a rozjímavé čítanie textu tak vo všeobecnosti pomáha prekovávať heteronómne morálne postoje a vedie k autonómnej etike, a preto je táto forma modlitby aj dnes žiaduca a prínosná.

Záver

Meditatívny spôsob čítania, ako ho na Západe rozvinula benediktínska tradícia, má pozitívny účinok v živote veriaceho človeka nielen na spirituálnej rovine, ale aj

²⁵ Pravidelné opakovanie nejakej činnosti zohráva dôležitú úlohu a pôsobí na fyzické zmeny aj v morfológii mozgu. V tejto súvislosti je zaujímavý experiment, ktorý sa realizoval na londýnskych taxikároch, ktorí si musia zapamätať veľké množstvo informácií o usporiadaní mesta. Ukázalo sa, že takáto každodenná činnosť pôsobila na zmeny v morfológii mozgu, zvlášť tých, ktoré sa vzťahujú k pamäti, ktorá bola používaním lepšia. V tomto zmysle je možné predpokladať, že pravidelná prax v *lectio divina* má podobne pozitívne účinky a spôsobuje zmeny v mozgu cvičením sa v *lectio*. Porov. GREEN, Joel B.: *Conversion in Luke-Acts: Divine Action, Human Cognition, and the People of God*. Grand Rapids : Baker Academic, 2015, s. 26.

²⁶ Porov. STEWART, C. OSB.: *Modlitba a komunita. Benediktínska tradície*. Karmelitánské nakladateľstvá : Kostelní Vydří, 2004, s. 45 – 46.

²⁷ Porov. VÁCHA, M. – SATORIA, K.: *Život je „sacra“ zájímavéj*. Brno : Cesta, 2013, s. 74.

na psychologickéj úrovni. Samozrejme, že pre spirituálnu rovinu je dôležité to, čo človek prežíva z hľadiska viery. Ukazuje sa však, že prežívanie spirituality sa deje na celostnej úrovni, ktorá zahŕňa telesné i duševné procesy. *Lectio divina* je jedným z viacerých spôsobov, ako rozvíjať svoj vzťah s Bohom a zároveň prehľbovať poznanie seba samého. Nejde pritom primárne o prehľbovanie poznania Písma, ale o kvalitatívny rozmer duchovného života, o ktorý v každých duchovných cvičeniach ide. Výstižne to vyjadril v jednom metodickom pokyne Ignác z Loyoly. Sám silne inšpirovaný benediktínskou tradíciou v knihe *Duchovné cvičenia* upozorňuje, že „nie mnoho vedomosti nasycuje a uspokojuje dušu, ale vnútorné precítenie a vychutnávanie vecí.“²⁸

BIBLIOGRAFIA:

- ALTRICHTER, M.: *Krátké dějiny křesťanské spirituality*. Olomouc : Refugium, 2013.
- AUGUSTYN, J.: *Kde jsi, Adame? Kostelní Vydří* : Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- BURIAN, J.: *Meditace z pohledu neurovědy*. In: Honzík, Jan (ed.): *Jednota v rozmanitosti. Buddhismus v České republice*. Praha : DharmaGaia, 2010, s. 231 – 236.
- DESBORDERS, G. et al.: *Effects of Mindful-Attention and Compassion Meditation Training on Amygdala response to Emotional Stimuli in an Ordinary, Non-meditative State*. In: *Frontiers of Human Neuroscience*. No. 6, 2012. (<https://doi.org/10.3389/fnhum.2012.00292>) (14.5.2020)
- GREEN, J. B.: *Conversion in Luke-Acts: Divine Action, Human Cognition, and the People of God*. Grand Rapids : Baker Academic, 2015.
- HAIDT, J.: *The Happiness Hypothesis. Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York : Basic Books, 2006.
- Holy Rule of St. Benedict*. In: *Monastery of Christ in the Desert*. Abiquiu, New Mexico, U.S.A. (<https://christdesert.org/prayer/rule-of-st-benedict/>) (14.5.2020)
- IGNÁC Z LOYOLY, sv.: *Duchovné cvičenia – exercície*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *List biskupom Katolíckej cirkvi o niektorých aspektoch kresťanskej meditácie*. Rím, 1989. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/orationis-formas> (6.10.2020)
- KOUKOLÍK, F.: *Nejspanilejší ze všech bohů*. Praha : Karolinum, 2012.
- LAMBERT, W.: *Modlitba a život. Modlitba v ignaciánskej spiritualite*. Trnava : Dobrá kniha, 2004.
- PANCZOVÁ, H.: *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava : Lingea, 2012.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*. Spišské Podhradie : KBD, Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, 1995.
- NOVOTNÝ, J.: *Mnišství na Blízském východě*. Olomouc : Refugium, 2012.
- POSPÍŠIL, Z.: *Doslov*. In: *Scala paradisi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 38 – 46.
- ŘÍČAN, P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha : Portál, 2007.
- Scala paradisi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- SMÉKAL, V.: *Psychologie duchovního života*. Brno : Cesta, 2017.
- SPITZER, M.: *Digitální demence*. Brno : Host, 2014.
- STEWART, C. OSB: *Modlitba a komunita. Benediktínská tradice*. Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vydří, 2004.
- ŠPIDLÍK, T.: *Ignác z Loyoly a spiritualita Východu*. Velehrad : Refugium, 2001.
- ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu*. Velehrad : Refugium, 2002.
- The Cloud of Unknowing and Other Works*. Harmondsworth : Penguin, 1982.
- VÁCHA, M. – SATORIA, K.: *Život je „sacra“ zajímavěj*. Brno : Cesta, 2013.

Obeta pre vieru a jednotu Cirkvi (60 rokov od mučeníckej smrti biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM)

Sacrifice for faith and unity of the Church (60th martyrdom anniversary of Bishop Pavol Peter Gojdič OSBM)

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Greek Catholic Church in Slovakia commemorates several anniversaries in 2020. One of them is the 70th anniversary of the tragic events of Sobor of Prešov, April 1950, when the state administration attempted a total liquidation of the Greek Catholic Church. Harsh repression followed. The first victim to the process was the residential bishop Pavol Peter Gojdič OSBM. In a staged trial he was sentenced to life imprisonment. He was transferred from one prison of former Czechoslovakia to another. Bishop Gojdič died a martyr's death in 1960 in Leopoldov. He died as a martyr faithful to God, the Church and the Holy Father. Others followed his example of fidelity. Auxiliary bishop Vasil Hopko and also numerous priests who were forced to abandon their flock and were transferred to the Czech borderland where they lived until 1968 when their Church was re-legalized. It does not suffice to commemorate the heroic deeds and martyr's death of Bishop Gojdič. We must strive to follow his deeds in our day-to-day lives. Not only is he an inspiring example for us, we also rely on his powerful intercession before the altar of the Almighty.*

Key words: Greek Catholic Church. Eparchy. Bishop Gojdič. Prison. Martyrdom.

Úvod

O Svätom Otcovi Jánovi Pavlovi II. bolo známe, že mal blízky vzťah k Slovákom a na mnohých stretnutiach ich osobitným spôsobom pozdravoval a povzbudzoval k viere. Tak tomu bolo aj na stretnutí s ním 9. novembra 1996, kde zazneli pre početných slovenských pútnikov v Ríme okrem iných aj tieto jeho slová: „Slovensko má osobitnú úlohu pri budovaní Európy tretieho tisícročia. Dobré si to uvedomte! Je povolané ponúknuť svoj veľmi významný príspevok k pravému pokroku európskeho kontinentu svojimi tradíciami a kultúrou, svojimi mučeníkmi a vyznávačmi, ako aj živými silami svojich nových generácií.“¹ Medzi takýchto mučeníkov patrí aj prešovský gréckokatolícky biskup Pavol Peter Gojdič OSBM (1888 – 1960). Tohto roku si pripomínane 60. výročie od jeho mučeníckej smrti v leopoldovskej väznici, kde zomrel ako

¹ FIGEL, J.: Pamätať a pomáhať. In: *Pamäť národa 04/2006 – Ústav pamäti národa*. In: https://www.upn.gov.sk/publikacie_web/pamat-naroda/pamat-naroda-04-2006.pdf

obeť totalitného režimu v deň svojich 72. narodenín za svoju vernosť Bohu, Cirkvi a Svätému Otcovi.

Vo svojej štúdií v úvode najprv predstavím v krátkom priereze základné míľniky poŕehnaného ŕivota biskupa Gojdiča a prioritne sa budem venovať záverečnej etape jeho ŕivotnej púte a to odsúdeniu, väzneniu a samotnej smrti s dôrazom na poukávanie jej významu pre súčasnosť, ale aj ako veľký odkaz pre budúce generácie. Téma jeho mučeníckej smrti a celkovo jeho ŕivota bola v čase predchádzajúceho režimu v bývalom Československu témou, ktorá sa nsmela ukazovať na stránkach vtedajšej tlače prísne podriadenej ideologickým konceptom radikálne namierených proti Cirkvi a náboženstvu vo všeobecnosti, ak tak len v minimálnej miere na stránkach cirkevných kalendárov, ktoré však podliehali totalitnej cenzúre. Príležitostné články sa objavovali iba z pier autorov, ktorí pôsobili v zahraničí ako napríklad. M. Lacko, S. Sabol a ďalší.

Až po zmene spoločensko – politických pomeroch v našej vlasti sa začali, aj keď veľmi skromne, objavovať práce pojednávajúce osobnosťou biskupa Gojdiča. Jedným z prvých diel, ktoré podávalo portrét tejto veľkej osobnosti Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku bola publikácia v ukrajinskom jazyku s názvom *Žittja viddane Bohovi* (1993) od baziliána o. Mariána Potaša. Naň nadväzovala publikácia od toho istého autora s pomenovaním *Dar lásky*. (Prešov, 1999). Ďalším autorom, ktorý spracoval a vyzdvihol osobnosť biskupa – mučeníka Pavla Petra Gojdiča OSBM bol Peter Šturák, predovšetkým v dvoch monografických dielach s názvom *Otec biskup Pavol Gojdič* (Prešov, 1997) a *Pavol Peter Gojdič OSMB – prešovský gréckokatolícky biskup* (Prešov, 2013), ale taktiež aj ďalší autori ako napríklad: Babjak, J., Birčák, J., Coranič, J. a podobne, sa vo svojich publikáciách a vedeckých alebo odborno – popularizačných štúdiách pokúsili o čo možno najobjektívnejšie zhodnotenie tejto osobnosti. Základným cieľom štúdie bude teda nielen predstavenie mučeníckej smrti biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM a tomu čo jej predchádzalo v kontexte danej doby, ale taktiež poukávanie na jej širší a hlbší význam. Biskup Gojdič patrí totiž medzi tých, o ktorých je potrebné si zachovať nielen pamiatku, ale ctiť si ho ako osobnosť, ktorej ŕivot má byť oslovujúci pre formovanie človeka a jeho identity nielen dneška, ale aj budúcich generácií, ako to veľmi výstižne v tomto kontexte vyjadril p. Ján Figel', terajší osobitný vyslanec Európskej únie pre podporu slobody náboženstva a viery vo svete týmito slovami: „*Posilňovanie a šírenie pamäti patrí preto k dôležitým prejavom našej úcty k obetiam obdobia neslobody, ale je aj súčasťou formovania občianskej zodpovednosti za každodenné postoje k hodnotám, o ktoré sa demokratická spoločnosť opiera. Človek bez pamäti je ako človek bez identity.*“²

1 Základné míľniky zo ŕivota biskupa Gojdiča Rodinné pomery a štúdia

Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič OSBM sa narodil 17. júla 1888 v Ruských Pekľanoch, neďaleko Prešova. Jeho súrodencami boli bratia Kornel, Štefan a sestra Elenka. Pokrstený bol 23. júla 1888 vo svojom rodisku v chráme Ochrany Presvätej

² FIGEL, J.: Pamätať a pomáhať. In: *Pamäť národa 04/2006 – Ústav pamäti národa*. In: https://www.upn.gov.sk/publikacie_web/pamat-naroda/pamat-naroda-04-2006.pdf

Bohorodičky. Vychovaný bol v rodinnej atmosfére preniknutej hlbokou nábožnosťou a vernosťou kresťanským tradíciám. Základné vzdelanie získal v Cigeľke, Bardejove a v Prešove. Tu aj v roku 1907 absolvoval gymnázium maturitou s výborným prospechom. Následne pokračoval v štúdiu teológie v rokoch 1907 – 1911 a to v Prešove a Budapešti.

Kňaz a rehoľník

Kňazskú vysviacku prijal spolu so svojim bratom Kornelom. Stalo sa tak 27. augusta 1911 v Prešove. Vysvätil ho prešovský biskup ThDr. Ján Vályi. Svoju dušpastiersku činnosť ako kňaz začal v Cigeľke ako kaplán pri svojom otcovi Štefanovi, kde pôsobil do 25. marca 1912, kedy bol menovaný za administrátora blízkej farnosti Petrova v okrese Bardejov. Od 1. septembra 1912 pôsobil už ako prefekt Alumnea v Prešove. Zároveň bol katechetom na gréckokatolíckej meštianskej škole. Tu založil Spolok Eucharistické spoločenstvo, v ktorom mladí ľudia získavali povzbudenie pre príkladný kresťanský život. V roku 1914 ho biskup ThDr. Štefan Novák menoval aj za protokolistu a archivára biskupskej kancelárie. Od roku 1917 bol poverený aj duchovnou správou gréckokatolíckych veriach v Sabinove. Za generálneho vikára ThDr. Mikuláša Russnáka, bol menovaný do funkcie riaditeľa biskupskej kancelárie. On však netúžil po nejakých hodnostiach a preto ako sa začalo povrávať v eparchii o ňom ako o možnom kandidátovi na biskupa, odišiel v tichosti do kláštora. A tak 20. júla 1922 vstúpil do kláštora otcov baziliánov v Mukačeve. Pri svojej obliečke 27. januára 1923 prijal meno Pavol (Pavel).

Administrátor a biskup

Napriek tejto jeho túžbe žiť v tichu kláštora bol 14. septembra 1926 vymenovaný za apoštolského administrátora do Prešova. Ešte neutíchlí gratulácie novému apoštolskému administrátorovi, keď 22. februára 1927 prichádza úradné oznámenie z pražskej nunciatúry, že Svätý Otec Pius XI. menuje apoštolského administrátora Pavla Gojdiča OSBM za titulárneho biskupa harpašského. Konsekrovaný na biskupa bol v bazilike svätého Klementa v Ríme 25. marca 1927. Na svoju apoštolskú cestu si zvolil biskupské heslo tohto znenia: „*Boh je láska, milujme ho!*“

V službe arcipastiera Cirkvi

Biskup Pavol Peter Gojdič OSBM spravoval Prešovskú eparchiu počas štyroch odlišných politických režimov: systém parlamentnej demokracie 1918 – 1939, obdobie Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945, tzv. ľudovodemokratické zriadenie v rokoch 1945 – 1948 a totalitný komunistický režim po februári 1948 počas dynamických zmien medzinárodnej a vnútro politickej situácie, ktoré si vyžadovali veľkú dávku odvahy, rozvahy i statočnosti, ale aj prezieravosti a diplomacie. Biskup Gojdič s veľkou horlivosťou, podopretou živou vierou a osobnou svätosťou sa takýmto spôsobom pričínal o veľké duchovné posvätenie jemu zverného Božieho ľudu. Bol láskavým a nežným človekom. Svoju biskupskú službu oprel o modlitbu a hlboký duchovný život. Veľkú pozornosť venoval biskup Gojdič zvlášť kňazom. Rozvíjal liturgicko-eucharistické i exercičné hnutia, zakladal a podporoval cirkevné spolky,

v tom čase najmä mariánske, v celej eparchii podporoval tak mužské, ako aj ženské kláštory, veľkú starostlivosť venoval tlači a ostatným prostriedkom katechizácie. Zakladal a podporoval školy a internáty. Postavil aj veľký eparchiálny sirotinec. Vďaka jeho apoštolskej horlivosti boli založené dôležité gréckokatolícke farnosti v Prahe, Bratislave a v iných mestách. Neskôr nastalo obdobie, v ktorom si biskup Gojdič veľmi dobre uvedomoval nebezpečenstvo šovinistickej ideológie, ktorá sa začala šíriť medzi národmi. Ale on nekompromisne stal vždy na strane svojho ťažko skúšaného veriaceho ľudu, za čo sa stále častejšie stával obeťou mnohých intríg a nedorozumení. Preto sa po vlastnej úvahe rozhodol podať svoju abdikáciu z vedenia eparchie, aby jeho osoba nebola, ako sám povedal, prekážkou dobrých vzťahov medzi Gréckokatolíckou cirkvou a vládou vtedajšieho Slovenského štátu. Dňa 22. novembra 1939 napísal list do Ríma Svätému Otcovi, v ktorom ho prosil o uvoľnenie z vedenia eparchie. Podobne napísal list i predsedovi vlády, aby aj vláda podporila jeho žiadosť v Ríme. Namiesto uvoľnenia 19. júla 1940, bol vymenovaný definitívne za prešovského sídelného biskupa. Významnou udalosťou tohto obdobia, na ktorú nemožno zabudnúť, predstavuje aj Eucharistický a Mariánsky rok, ktoré zorganizovalo Prešovské biskupstvo v rokoch 1943 – 1945.³

V čase vojny nezištne pomáhal židovským spoluobčanom zachrániť životy. Hlbokou ľudskosťou a hrdinskou obetavosťou zachránil skoro tri desiatky nám známych rasovo prenasledovaných osôb.⁴ Biskup Gojdič ako dobrý pastier svojho ľudu sa vždy zastával svojich veriacich a poukazoval na ich ťažký osud v čase vojny. Po jej skončení bol viackrát ocenený aj štátnymi predstaviteľmi. Postavenie biskupa Gojdiča, ktorý si získal veľké renomé svojou záslužnou činnosťou a nekompromisnými postojmi, keď stál na strane utláčaných a prenasledovaných ľudí a s ním aj celá Gréckokatolícka cirkev, sa postupne začalo meniť v ich neprospech. Dialo sa to v kontexte meniacich sa dobových pomerov. Po druhej svetovej vojne dochádza totiž k novej geopolitickej situácii vo vtedajšom svete, ktorá sa v dominantnej miere týkala Európy, nevynímajúc územie, kde sa nachádzala vtedajšia Československa republika. Tá sa dostala, ako aj ďalšie okolité krajiny, do tzv. sovietskej sféry vplyvu. To malo za následok postupnú zmenu spoločensko – politickej situácie, ktorá sa priamo dotýkala aj života cirkvi vo všeobecnosti.⁵ Nebolo tomu inak ani v Československu. Nový režim začal spočiatku zastretý, neskôr však po roku 1948 otvorený boj proti cirkvi. Jasným symbolom uberania sa spoločnosti v danom období predstavoval dátum 9. máj 1948, kedy vstúpila do platnosti nová Ústava Československej republiky. Viaceré články, ktoré svojím obsahom garantovala táto ústava, boli neskôr príslušníkom Gréckokatolíckej cirkvi neumožnené, resp. umožnené, ale iba v obme-

³ LUKÁČOVÁ, J.: *Náboženský život gréckokatolíkov na území Zemplína. „Len sily ráč nám viacej dať...“*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2017, s. 41.

⁴ BORZA, P.: The Greek Catholic Church and the Jews in Slovakia in 1939 – 1945. In: *Historický časopis*, 2017, 65, 3, s. 503.

⁵ CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVŇÁKOVÁ, J. *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950*. Prešov: Vydavateľstvo PU v Prešove, 2010, s. 63.

dzenom „priestore“ (napr. § 14 či § 24).⁶ Pokým ostatné cirkvi boli vystavené rôznym perzekúciám, Gréckokatolícka cirkev bola štátnou mocou priamo likvidovaná. Sľubný rozvoj eparchie za episkopátu Pavla Petra Gojdiča OSBM bol tak násilne zastavený. Likvidačný postup štátnej moci vyústil na tzv. Prešovskom „sobore“ v roku 1950, keď bola činnosť celej Gréckokatolíckej cirkvi v Československu zakázaná.⁷

2 Uväznenie, proces, väzenia a mučenícka smrť biskupa Gojdiča

V čase, keď sa uskutočnil spomínaný Prešovský „sobor“, biskup Gojdič so svojím pomocným biskupom Hopkom boli celkom izolovaní od sveta. V rámci zasadnutia „soboru“, resp. po ukončení jeho zasadnutia v historickej sále Čierneho orla 28. apríla 1950 v Prešove bol biskup Gojdič požiadaný o to, aby vydal kľúče od katedrály. Biskup prijal delegáciu láskavo, vysvetľujúc im predpisy kanonického práva, ktoré zaväzujú nielen veriacich, ale aj biskupa. „Vaše želanie a prosby“ – hovoril pokojne, – „musím najprv predniesť gréckokatolíckej eparchiálnej rade, sám nemôžem vyriešiť túto situáciu. A vy páni, dobré si uvedomte, že každé násilie proti osobe biskupa alebo kňaza vzťahuje na seba exkomunikáciu, znamenajúc vylúčenie z Cirkvi.“⁸

Keďže biskup Gojdič kľúče od katedrály nevydal, bol zatknutý a internovaný. Takto začala jeho krížová cesta mnohými ťažkými väznicami bývalého Československa, z ktorých ho oslobodila až smrť. Po uvedenom zatknutí bol najprv internovaný vo františkánskom kláštore v Nižnej Šebastovej⁹ pri Prešove, potom bol krátky čas vo Vysokých Tatrách v Slávikovej vile pod dozorom ŠtB. V tom čase prinútili jeho sestru, aby opustila svoju rodinu, bývala s biskupom a varila mu jesť. Neskôr, na naliehanie otca biskupa, jeho sestru dovolili vrátiť sa k svojej rodine. V polovici júla bol prevezený do internačného tábora v Báci¹⁰, kde si „odpočinul“ dva týždne a kde mal možnosť naučiť sa liturgizovať v latinskom obrade. Mnohí gréckokatolícki kňazi sa učili latinský obrad v nádeji, že budú môcť takto slúžiť. Ale daromne. Všetkým našim kňazom to bolo razom zakázané. Svätú liturgiu slúžili tajne v izbách. Po dvoch týždňoch v Báci bol sviatok Najsvätejšej Eucharistie (v roku 1950 pripadol na 8. júna), deň kedy sa biskup Gojdič zúčastnil poslednýkrát na verejnej bohoslužbe. Potom bol

⁶ LUKÁČOVÁ, J.: Problematika gréckokatolíckeho duchovenstva po likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi. In: BENKOVÁ, J. – LUKÁČOVÁ, J. (eds.): *Súčasný trendy a výzvy v katolíckej teológii a religiozite IV*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2019, s. 101 – 102.

⁷ Spracované podľa: BIRČÁK, A.: *Biskup Pavel Peter Gojdič a jeho doba*. Prešov : LANA, 2004. CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice. Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014. POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov: USPO, 1999. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, 1999. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. VMV: Prešov, 1997. ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM – prešovský gréckokatolícky biskup (1926 – 1960)*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, n. o., 2018. ŠTURÁK, P.: The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak society. In: *European journal of science and theology*. August 2016, vol. 12., No. 4, 1- 251., Iasi Romania.01.

⁸ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 101.

⁹ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 98. Udalosť je opísaná na základe svedectva dlhoročnej pomocnice v rezidencii p. Dorčákovej.

¹⁰ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999, s. 203

prevezený do pražskej Ruzyně, kde sa začalo vysilujúce obdobie vyšetrovacej väzby, ktorá začala práve v deň jeho narodenín a to 17. júla 1950.¹¹ Tu prežil otec biskup veľmi ťažké chvíle uväznený na samotke. Bola to malá izba, bez svetla, bez okien, bez posteľe, len malý slamník. Dozorca dával pozor, aby sa väzeň neustále, s výnimkou času jedla, prechádzal po tejto izbe. Chôdza bola ťažká, lebo pre nízkosť celý väzeň nemohol chodiť vzpriamený. Strava bola minimalizovaná, spočívala v 20 gramoch chleba a k tomu trochu vody. Ráno sa muselo vstávať už o 5.00 hodine. Biskupa Gojdiča neustále vypočúvali, kládli mu nové a nové otázky, nútiac ho k prechodu na pravoslávie. Najprv prosili, sľubovali, potom sa vyhrážali a užívali rôzne donucovacie prostriedky, psychického, ale aj fyzického rázu, nevynímajúc mučenie.

Jeden z väzňov spomína, že bol svedkom toho, ako biskupa Gojdiča vyšetrovateľ bil po tvári a hlave, snažiac sa dosiahnuť od neho nepravdivé priznanie. Ďalším hrubým mučením používaným v ruzynskej väznici bolo lámanie prstov medzi železnými prúťmi. Uväznený Žid Sonenstein, ktorý bol obžalovaný z toho, že prevážal zlato cez rieku Moravu do Rakúska a potom do Spojených štátov, dosvedčuje, že aj biskup Gojdič bol mučený týmto spôsobom. O pomeroch vyšetrovania a dokazovania viny väzňom v tomto väzení hovorí aj Ján Vojtaššák, spišský biskup, ktorý prežil osobne praktiky tunajších vyšetrovateľov. „Bude stačiť, keď poviem, že týchto podliakov opanovala jedná myšlienka – doviesť do celkového uponíženia ľudskej hodnosti, zrovnať človeka s blatom. To sa často podobalo sadistickým mučeniam až do telesného a duševného zničenia.”¹²

V prípade súdu s biskupom Gojdičom a ďalšími dvoma (biskupi Ján Vojtaššák a Michal Buzalka), išlo jednoznačne o veľmi dôkladne pripravený proces, ktorý s justíciou mal spoločnú len formu. V Správe Politickej komisie, ktorá bola na tento účel vytvorená, zo dňa 16. októbra 1950 sa doslova píše: „Proces musí byť široko založený a páchatelia a cirkevná hierarchia musia vystupovať ako spiklenci proti štátu a ľudu... Musí byť zvlášť ujasnená úloha vysokej cirkevnej hierarchie na rozbití ČSR, v období slovenského štátu a po roku 1945 a v dobe volieb v roku 1946. Na Slovensku vyzdvihnúť antisociálny charakter cirkevnej hierarchie a dokázať, že je nešťastím slovenského ľudu. Pokiaľ ide o Gojdiča, je treba postaviť vec tak, že on to bol, ktorý chcel zneužiť gréckokatolícku cirkev na útok na ZSSR.”¹³ Napriek jeho nevine bol proti biskupovi Gojdičovi vypracovaný 120 stranový spis o jeho vine. Pred samým procesom, nakoľko bol veľmi telesne a duševne vyčerpaný, (telesná hmotnosť sa pohybovala okolo 50 kg) bol poslaný do sanatória vo Vysokých Tatrách, aby sa pozviechal.¹⁴ Na smutne známom procese proti vlastizradným biskupom: Jánovi Vojtaššákovi, Michalovi Buzalkovi a Pavlovi Gojdičovi bol 15. januára 1951 biskup Pavol Gojdič odsúdený na trest doživotného odňatia slobody, peňažný trest 200 000 korún, skon-

¹¹ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999, s. 203.

¹² ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 102.

¹³ KAPLÁN, K.: *Stát a cirkev v Československu*, Brno : Dodatek, s. 186.

¹⁴ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 199, s. 56.

fiškovanie celého majetku a stratu občianskych práv.¹⁵ Ďalej začína, resp. pokračuje Gologota biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM po mnohých väzniciach Československa.

Po súdnom procese bol odsúdený biskup Gojdič prevezený do Valdíc a to 14. februára 1951, kde bol v prísnej izolácii na samotke.¹⁶ Valdice tak boli prvým miestom väzenia biskupa Gojdiča, z ktorého ho mohla oslobodiť jedine smrť. Bol tam v prísnej izolácii, v nevykúrenej samotke. Čo asi prežíval biskup v takýchto chvíľach opustenosti od všetkých, okrem Pána Boha? Zaiste to boli celé hodiny modlitby, rozjímania, duchovného spojenia so všetkými, ktorí mu boli zverení a v týchto chvíľach bolesti bližšie ako kedykoľvek predtým.¹⁷

Pomocný biskup Vasil' Hopko svedčil takto: „*Vladyka Pavol bol často väznený na tom najprísnejšom oddelení, na samotke, v izolácii. Ten kto bol na izolačke, bol strážený obzvlášť prísne.*“¹⁸ Václav Petřík, jeden z väzňov, si v roku 1968 takto spomínal na biskupa Pavla: „*Zišli sme sa spolu v kartúzskej väznici v roku 1951 v trestnom komande na záhrade. Stále sa usmieval a iných posilňoval aj v tých chvíľach, kedy nám bolo najťažšie.*“¹⁹ Pobyt vo Valdiciach trval do 29. mája 1952.²⁰ Ďalším väzením, kde biskup Gojdič prežíval ťažké chvíle bol Leopoldov. Na tomto mieste bolo v tomto čase uväznených od 5 do 8 tisíc ľudí, medzi nimi veľký počet kňazov. Hneď na začiatku pobytu v tomto väzení biskup Gojdič pocítil veľkú nenávisť a hrubosť dozorcov. Počas pochodu, ktorý mali väzni dovolený po raňajkách sa ho istý dozorca spýtal čím je. Keď mu otec biskup povedal, že je gréckokatolíckym biskupom nariadil mu urobiť 50 dreprov. Pri cvičení pre telesnú vyčerpanosť to nedokázal urobiť, ale spadol, dozorca s veľkým krikom ho začal kopať vojenskými čizmami. Biskup to prijal bez slova, iba svojimi smutnými očami pozeral na rozzúreného dozorca.²¹ Po tejto udalosti spoluväzni spoznali v otcovi biskupovi veľkého človeka a ich vzťah k nemu sa stal oveľa lepším. Jeho spoluväzeň otec Ján Dokulil o ňom hovorí: „*Spomínajúc otca biskupa Pavla, ešte dnes vidím jeho jasné, láskavé oči, počujem jeho hlas, ktorý ako keby prichádzal z výšav blankytného neba, spomínam na jeho ťažký životný kríž, a na jeho špecifickú živú účasť pri každom utrpení svojich blížnych, na jeho ochotu a sympatie k tým, ktorí sa vedeli obetovať, na jeho mystickú dôveru do tajuplného hlasu Božieho, ktorý dokázal momentálne zachytiť a porozumieť mu a ktorý pokladal za hlas Boží k národu ako celku, k celej spoločnosti.*“²²

¹⁵ Zaslúžená odplata za zločiny proti ľudu: Buzalka a Gojdič odsúdení na doživotie a Vojtaššák na 24 rokov. In.: *Práca*, roč.6. č.13 zo dňa 16.1.1951.

¹⁶ Väzenská služba ČR, Väznica Valdice, č.j. V-34/46-4/98 z 9.6.1998. *Informácia k výkonu trestu odňatia slobody biskupa Pavla Gojdiča*. Podľa základnej knihy a indexu-prírastkovej knihy. Obrazová časť III./47.

¹⁷ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, s. 104.

¹⁸ ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie. Prešov, 4. – 5. októbra 2007, Prešov: PU Prešove, 2007, s. 31.

¹⁹ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov: USPO, 1999, s. 247.

²⁰ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, s. 104.

²¹ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: VMV, 1997, s. 104.

²² POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov: USPO, 1999, s. 183.

Jeho spoluväzňom bol aj pomocný prešovský biskup Vasil Hopko, ktorý naňho často spomínal takto: „*Biskup Pavol bol často väznený v najťažších celách – samotkách. Dávali mu robiť tie najhoršie ponížujúce práce. A predsa! Biskupa nevedela pokoriť žiadna práca. Naopak, aby sa utvrdoval v pokore, sám vyhľadával tie najhoršie práce vediac, že to ho najviac približuje k Pánu Bohu.*“²³ Po smrti prezidenta Klementa Gottwalda na základe amnestie nového prezidenta republiky Antonína Zápotockého zo 4. mája 1953 Krajský súd v Bratislave zmiernil uznesením z 30. decembra 1954 biskupovi Gojdičovi pôvodný trest doživotného odňatia slobody na trest 25 rokov väzenia.²⁴

V roku 1955 bez vysvetlenia príčin boli premiestnení biskupi, medzi nimi aj biskup Gojdič a niekoľko desiatok „nebezpečných väzňov“, do väznice v Ilave. Tam nastúpil najprv do samoväzby a to 30. mája a po dva a pol mesiacoch bol premiestnený na oddelenie väzňov. Z čias pobytu v tomto väzení poznáme viacero udalostí, ktoré sú spojené s jeho osobou. Napríklad, český kňaz Leopold Peřich, dlhší čas jeho spoluväzeň hovorí, že k najkrajším väzenským rozpomienkam patrili tie, ktoré sú späté s osobnosťou biskupa Gojdiča. Spomína si naňho takto: „*Raz prišla reč na to, ako boli väzni vyšetrovaní a nútení orgánmi Štátnej bezpečnosti k priznaniu. Naznačil mu, že jeho vypočúvania boli také kruté a hrôzyplné, že bol nakoniec ochotný podpísať ako priznanie všetko, okrem toho „že by sa bol zriekol Boha“.* Povedal to tak prosto a so samozrejmovou presvedčivosťou, že mu akosi mimovoľne prišlo na um: *takého ducha boli kedysi prví kresťanskí mučeníci. Kňazi vo väzniciach boli zvyčajne izolovaní od ostatných väzňov, pokiaľ sa to dalo. V Ilave nebolo mnoho kňazov, ale bol tu aj biskup Vojtaššák a niekoľko ďalších duchovných. Pán biskup Gojdič bol ubytovaný v cele s ostatnými väzňami, kde pracoval s nimi aj v dielni. Správal sa spokojne, nenápadne, nevnucoval sa, bol príčinlivý a nefalšovane pokorný a všetci si ho vážili, ba našli sa aj takí, čo sa snažili ulahčiť mu jeho osud. On vždy sám plnil všetky povinnosti spoločného bývania (umývanie dlážky, zametanie, úprava posteľe a iné). Patrio k tomu aj vynášanie fekálií, čo nebola príjemná povinnosť. V tom čase v Ilave ešte neboli splachovacie záchody. Nádoby boli dosť ťažké, ale väzni – chorí, invalidi a starší väzni – boli so súhlasom spoluväzňov od tejto povinnosti oslobodení. Poradie vynášania vedra bolo podľa pracovného poradia, ale ak niekto chýbal, dochádzalo k hádkam, kto namiesto chýbajúceho väzňa má vyniesť vedro. Autor uvádza, že kvôli tomu dochádzalo k hádkam, lebo po skončení zmeny nikto nechcel túto povinnosť konať. Trápnu situáciu vyriešil pán biskup Gojdič, pristúpil k vedru a povedal: „Kto pôjde so mnou? Leopold Peřich pristúpil k nemu, chytil nosidlá s nádobou a obidvaja ju vyniesli na dvor na patričné miesto. Pri návrate pohádaní väzni mlčali, iste sa hanbili a už nikdy potom neboli problémy s odnášaním nádob s fekáliami.“²⁵*

Spomínaný kňaz sa zmieňuje o tom, ako biskup Gojdič slúžieval tajne svätú liturgiu. Jej priebeh opísal takto: „*Iba niekoľko dôverných osôb na cele vedelo o tom, že sa bude konať svätá liturgia. Prebiehala tak, že každý sedel na svojej posteli a nená-*

²³ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 104 – 105.

²⁴ CORANIČ, J. *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice. Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 337.

²⁵ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 105 – 106.

padne sledoval patričné úkony. Pán biskup si sadol na stoličku, obrátil sa tvarou k stene na konci postele a modlil sa. Po chvíli vstal, prisunul si stoličku ešte bližšie k stene, kde mal zavesenú skrinku pre bežné veci a potraviny, vystúpil na stoličku ako by chcel v skrinke niečo narovnať. Niektorí väzni vedeli, že si pripravuje obetné dary. Namiesto chleba to bol kúsok suchej žemle a miesto vína voda, v ktorej boli rozmočené zrnká hrozienok, ktoré občas posielali príbuzní väzňov, alebo ich doniesli aj návštevníci. Kedy nastalo premenenie darov nebolo hneď zrejme a nebolo ani pozdvihovanie, ale keď si potom pán biskup sadol na svoju stoličku a chvíľu sa modlil, spoluväzni si uvedomovali, že práve nastala táto chvíľa. Potom sa ešte chvíľu modlil a ďalej sa venoval svojej činnosti alebo odpočinku.²⁶

Biskupovi Gojdičovi odopreli viackrát amnestiu. Napríklad v roku 1955, ďalej jeho žiadosť o prepustenie z výkonu trestu z roku 1957 ako udal pre starobu a nemoc taktiež zamietli. Odopreli mu aj amnestiu z 2. decembra toho istého roku, napriek tomu, že bol starý a nemocný.²⁷

Okolnosť, že biskupa Gojdiča mali spoluväzni vo vážnosti, ďalej to, že Svätý Otec Pius XII. oficiálne predložil žiadosť československej vláde, aby mu umožnila liečiť sa v Ríme,²⁸ mala za následok to, že otca biskupa premiestnili z Ilavy preč, a to do Leopoldova s dátumom 12. decembra 1957. Bolo to väzenie, kde biskup Gojdič prežil posledné obdobie svojho života. Po zápise v kancelárii dostal ako väzeň svoje číslo: 681.²⁹ Spočiatku býval na izbe, v ktorej bolo 30-40 väzňov, všetko kňazi. Aj tu vydal biskup Gojdič krásne svedectvo svojho láskavého srdca. Jeden nemecký kňaz, ktorý teraz žije v Stuttgarte o tom hovorí takto: „Biskup dostával osobnú diétu, lebo bol veľmi slabý a aj ho brali ako chorého. K zvyčajnej strave dostával dodatky, ale on ich neužíval. Všetko porozdával svojim spoluväzňom. V tomto čase som bol i ja ťažko chorý, a biskup sa o mňa staral s takou láskou, že to nikdy nezabudnem. On sám bol chorý, ale hostil ma tak, akoby to nedokázala ani vlastná matka. A keď ma nasýtil pozemskými dobrami, postaral sa aj o duchovný pokrm. Zvyčajne si sadol na kraj môjho lôžka a spoločne so mnou sa modlil. Takto sa o mňa staral osem týždňov, a len jemu vďačím za to, že som prišiel k sebe a dnes žijem.“³⁰ Na prítomnosť biskupa Gojdiča vo väzení si spomínal aj o. Ján Mastiliak, gréckokatolícky redemptorista, ktorého proces blahorečenia teraz prebieha. Vo svojich spomienkach píše: „Mali sme spolu dohovorené utorňajšie vychádzky. Zo začiatku sme sa pomodlili svätý ruženec – myslím si, že to takto robili všetci – a potom sme hovorili o rôznych témach.“ Spomeniem hlavne jeho dve doznania, ktoré som získal pri týchto prechádzkach. Biskup Gojdič bol známy tým, že sa neustále modlil. Aj tak naše východné bohoslužby i pobožnosti sú rozsiahle. V tom sa mu tiež podobal biskup Hopko. V týchto rozhovoroch, azda v poslednom roku života hovoril: „Vieš Janku, ja som sa snažil

²⁶ ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Gojdič, OSBM – martýr Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Boli soľou a svetlom*. Trnava : SSV, 2001. s. 89.

²⁷ AZVJSSR - L. Archív zboru väzenskej a justičnej stráže SR v Leopoldove, Gojdič Pavel, 16/60 – A : *Udeľovanie amnestie P. Gojdičovi*.

²⁸ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999. s. 201.

²⁹ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999. s. 202.

³⁰ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999. s. 202.

pomodliť čo najviac ústnych modlitieb. Ale Pán Boh mi dal znať, že to nie je tak dôležité, ale aby sme sa vnútorne zahĺbili do modlitby.“ Aj keď sme spomínali na minulosť, raz poznamenal: „Bolo azda mojou chybou, že som v živote nevedel povedať nie...“ Bolo totiž všeobecne známe, že biskup Gojdič bol dobrák a niektorí to aj zneužívali. Aj pri svojom utrpení nestrácal vieru a nádej a žil v neustálej prítomnosti Božej.³¹

Je známa *Modlitba väzňa*, ktorú biskup Gojdič sa často modlil: „*Pane, Bože môj! Som presvedčený, že ty ochraňuješ v teba dúfajúcich. Dôverujem ti a verím, že nič neodmietneš tomu, kto ťa o niečo prosí, a preto sa na teba celkom spolieham. Do tvojej svätej prozreteľnosti vkladám svoje myšlienky, diela a plány. Nech mi je vzdialený každý nepokoj. Ľudia ma môžu pozbaviť cti, môžu prekaziť moje plány, môžem prísť o svoj majetok, choroba mi môže vziať posledné sily, okolnosti ma môžu pozbaviť možnosti vykonávať môj biskupský úrad, hriech ma môže pozbaviť tvojej milosti, môže mi vziať aj slobodu, no dôveru k tebe nikto nevytrhne z môjho srdca. Túto dôveru si zachovám do posledného dychu môjho života. Celé peklo povstalo proti mne, ale žiadna pekelná sila nevyrve mi zo srdca moju dôveru k tebe, lebo ty si dobrý a láskavý Boh a silný Pán. Ľudia okolo mňa vidia šťastie v bohatstve, šikovnosti, sláve, vážnosti a úcte, no ja túžim nájsť šťastie v zbožnom živote, v živote pre chudobných a opustených, v živote prísnej kajúcnosti a vykúpenia viny. Viem, že sám to nedokážem, ale mám plnú dôveru v tvoje Najsvätejšie Srdce. Kto v neho dôveruje, nebude nikdy zahambený. Amen.*“³²

Pri príležitosti jeho sedemdesiatin mu do väznice v Ilave poslal telegram aj Svätý Otec Pius XII. Ubezpečil ho v ňom, že nezabúda na svojho hrdinského syna.³³ Spoluväzni ho tiež potešili. Jeden z nich mu odovzdal vo väzení ručne vyrobený kríž a biskupský prsteň s červeným kameňom – symbolom jeho mučeníctva. Bolo to vyrobené všetko z chleba.

O pobyte biskupa Gojdiča vo väzení vydali mnohí spoluväzni krásne svedectvá. Napríklad už menovaný František Ondruška si spomína takto: „*Obdivovali sme ho. Jeho veľkosť bola v jeho nevyjadriteľnej skromnosti, pokore a skutočnom detinskom vzťahu k Bohu. Chatrná telesná stavba, jeho oči a celá tvár prezrádzali strašné utrpenie, no z jeho úst sme nikdy nepočuli ani jedno slovo sťažnosti. Až do konca svojho života prechovával nesmiernu lásku k svojim kňazom a veriacim. S vďačnosťou spomínal na jednotlivých kňazov, na cirkevné slávnosti a s nadšením hovoril a dôvodoch jednoty gréckych katolíkov s rímskou cirkvou.*“

Spoluväzeň biskupa Gojdiča vo väznici v Leopoldove, pomocný biskup Vasil' Hopko, pri istej príležitosti, keď sa hovorilo o prepustení biskupa Pavla, povedal mnohým prekvapujúci názor: „*On nemôže ísť domov. On musí zomrieť tu vo väznici.*“³⁴ Celú okolnosť vysvetlil, že biskup Gojdič spolu ešte s dvomi biskupmi navštívil v Konnersreuthe stigmatizovanú mystičku Teréziu Neumanovú, tá predpovedala, že

³¹ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 107 – 108.

³² DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*. Prešov : Petra, 2003, s. 31.

³³ PEKAR, A.: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpattja*. Rím : 1967, s. 176.

³⁴ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 110.

jeden z troch biskupov sa stane mučeníkom Cirkvi. Nažive už ostal len biskup Gojdič, takže táto predpoveď sa môže sťahovať už len na neho.³⁵

Pred smrťou biskup Gojdič prežíval veľké muky, telesné aj duševné, a nie je ťažko uhádnuť, ktoré boli väčšie a neznesiteľnejšie. Nebolo pochyb, že jeho zdravotný stav bol beznádejný. Ošetrojúci lekár - väzeň zavše prehodil ošetrovateľovi Františkovi Ondruškovi: „*Náš Pavlíček musí mať úžasné bolesti*“. Kedykoľvek prechádzal popri smrteľnej posteli biskupa, vždy sa ho opýtal: „*Tak, ako otče, máte veľké bolesti, však? Na to mu otec biskup s takmer nebadateľným úsmevom odpovedal: „Áno, pán doktor, mám strašné bolesti*“. Nebolo však nikdy počuť, žeby stonal alebo plakal. O svojich bolestiach hovoril iba vtedy, keď sa ho na to opýtali.³⁶

Spoluväzeň František Ondruška spomína, že biskup Gojdič vo chvíľach, keď nastalo zmiernenie jeho bolesti, opakoval s veľkým zaniatením, vždy ako niečo celkom nové: „*Vieš, ja som poprosil toho milého Pána Boha, aby ma povolal z tohto slzavého údolia v ten deň, keď ma sem postavil. Viem, tebe je to smiešne. Biskup, a má také smiešne želanie. Ale prosím ho o to...*“³⁷

Raz, už v posledných dňoch jeho života, zišli sa v nemocnici pri jeho posteli väzni -pacienti a jeden z nich napoly vážne a napoly žartom povedal: „*Pavlíčku! Ty chceš zomrieť, ale my chceme žiť. A preto nám musíš povedať, kto ti ublížil. My tých darebákov ešte poženieme na zodpovednosť a aj za teba*“. Na to biskup s nesmiernou láskavosťou, pokojom a úsmevom povedal: „*Chlapci, mne nikto v živote neublížil. Všetko utrpenie, ktoré som dosiaľ znášal, prijal som rád, a bolí ma iba to, že mnoho mojich spolubratov a veriacich musí trpieť pre svoju vieru.*“³⁸

Zdravotný stav biskupa Gojdiča sa neustále zhoršoval. Preto bol prevezený na Infekčné oddelenie Fakultnej nemocnice v Brne, kde bol hospitalizovaný od 2. marca do 18. marca 1960. Tam zistili: „*...že mimo starého chronického ložiska na pľúcach boli zistené v pravom dolnom a ľavom dolnom laloku pľúc guľovité odtiene veľkosti gaštanu, vysokého štádia metastáz.*“³⁹

Hoci jeho stav bol veľmi vážny a záver správy bol jasný a aj lekárska komisia navrhovala urýchlené prerušenie výkonu trestu a odsunutie do civilného liečebného zariadenia biskupa Gojdiča poslali naspäť do leopoldovskej nemocnice. O jeho zdravotnom stave i o liečbe najlepšie hovorí autentická lekárska správa z 19. mája 1960, z ktorej citujem záver: „*Rakovina pľúc vľavo s vyznačenou stareckou zašlostou. Vzhľadom k nevyliciteľnosti onemocnenia, ktoré ohrozuje menovaného behom krátkeho času na živote, doporučuje lekárska komisia ministerstvu vnútra urýchlené prerušenie trestu a odsunutie menovaného do civilného liečebného zariadenia.*“⁴⁰

³⁵ Porov. ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 110.

³⁶ DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*. Prešov : Petra, 2003, s. 13.

³⁷ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999, s. 286.

³⁸ POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999, s. 286.

³⁹ AZVJSSR - L Archív zboru väzenskej a justičnej stráže SR v Leopoldove, Gojdič Pavel, 16/60 - A: *Väzenská evidencia*. - obsahuje : osobný spis, evidenčnú kartu, dotazník a prílohu k osobnému spisu.

⁴⁰ LETZ, R. - ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič, OSBM. Biskup zlatého srdca*. In: LAGOVÁ, V. a kolektív.: *Smrť za mrežami*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 210.

Vrúcnyim želaním biskupa Gojdiča bolo to, aby sa pred smrťou mohol vyspovedať a prijať sväté prijímanie. Zdalo sa, že nie je nádej, lebo v tom čase v nemocnici nebolo ani jedného kňaza. Ale Pán Boh vypočul modlitby svojho oddaného služobníka a našiel spôsob ako dostať kňaza ku lôžku otca biskupa. Nakoniec sa spovedníkom stal český kňaz Alojz Vrána, ktorý bol chorý na cukrovku a jeho stav sa v tom čase tak zhoršil, že musel ísť do nemocnice a lekár ho pridelenil do izby, kde ležal biskup Gojdič.⁴¹

Posledná chvíľa života biskupa Gojdiča prišla celkom nečakane. Po obvyklom spočítaní väzňov nastal pokoj. „*Ja som zaspal rýchlo,*“ - hovorí svedok František Ondruška –, „*no čoskoro som sa zobudil ako na výzvu.*“ Popozeral som sa po miestnosti. Hneď som zbadal, že biskup Gojdič sedí na posteli a díva sa na moje lôžko. Vstal som a náhlivým krokom som išiel k nemu. Povedal mi, že potrebuje ísť na záchod. Choroba močových ciest mu spôsobovala veľké bolesti pri močení, trvalo niekedy celú hodinu, ba i viac. Keď som ho na záchode položil, vrátil som sa na posteľ. Dvere na záchode sa však po chvíli otvorili a ukázala sa v nich usmievajúca tvár otca biskupa. Pobehol som k nemu a začul som slová: „*No, a teraz už bude všetko dobré. Zanes ma na posteľ.*“ Na posteli sa oči biskupa zabodli kdesi do neznáma, ústa sa mierne pohybovali, akoby niečo šepkali. Pobehol som k oknu, ktoré spájalo nemocničnú izbu s chodbou, zabúchal som na okno, pred ktorým sa vzápätí objavil službukonajúci dozorca. „*Čo je ?*“ opýtal sa ma nevrhlo. „*Pán veliteľ, hlásim že odsúdenému Gojdičovi je zle. Potrebuje lekára.*“ Bola to nesmierne zložitá vec. Veliteľ oddielu musel podať telefonické hlásenie veliteľovi zmeny celej väznice, ktorý jediný bol oprávnený dať súhlas na také nezvyčajné opatrenie a spravidla sa na takýchto akciách zúčastňoval sám. Keď strážnik odišiel od okienka, pribehol som k posteli kňaza Vranu, zobudil som ho a povedal som mu: „*Zdá sa mi, že pán biskup zomiera.*“ Vrana vyskočil z postele a pobehol k biskupovi. „*Umiera,*“ poznamenal, „*modlíme sa spolu s ním!*“ Z posteli sa ako na povel zdvihlo niekoľko väzňov a bolo počuť šepot. Trvalo hodnú chvíľu, kým došla úradná suita a v jej sprievode väzeň – lekár Pepíček, ktorý však už iba skonštatoval smrť. Nasledovala obvyklá procedúra. Mŕtve telo väzňa sme zabalili do plachty, na ktorej väzeň zomrel, položili sme ho na nosidlá a odniesli do miestnosti, kde zotrvalo až do nasledujúceho rána. Mojou povinnosťou bolo zaznamenať presný čas smrti väzňa, preto som sa dozorcovi opýtal, koľko je hodín. „*Osem minút po polnoci,*“ povedal mi. Bola už teda nedeľa 17. júla 1960.⁴²

Dvere cely sa zatvorili. Kroky odchádzajúcich dozorcov zanikli. Svetlo reflektora z väzenského nádvorja v tieni okenných mreží kreslilo na posteli kňaza Vranu mohutný kríž. V tomto prostredí sa v zásuvke nočného stolíka kňaza Vranu slúžila prvá zádušná omša za zomrelého Gojdiča. Nikto nespál. Väzni ležali na posteliach. A hoci jedna bola prázdna, všetci sme cítili prítomnosť nebohého biskupa. Kňaz Vrana pribehol k mojej posteli a povedal mi: „*Ferko, vieš, že Pán Boh plní aj smiešne priania tých, ktorí ho milujú?*“ Jeho oči sa topili v slzách, no na ústach mal úsmev. Iba vtedy som si uvedomil, aký dobrý je Pán Boh. Biskup Gojdič podľa svojej žiadosti

⁴¹ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 111.

⁴² POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999, s. 320.

zomrel vo výročný deň príchodu do tohto slzavého údolia. Áno, splnilo sa i to „smiešne pranie“ veľkého Božieho služobníka.

Podľa väzenského zvyku telo otca biskupa obliekli znova do väzenských šiat a uložili do truhly, v ktorej urobili otvor pre sklenené okienko a na truhlu napísali: P. G. 681, veľkými, výraznými písmenami. Jeho telo vyviezli a pochovali na priestranstve za traťou, kde bol väzenský cintorín. Kríž mu nepostavili, iba tabuľku s číslom 681. Pochovaný bol ticho. Neasistovali pri tom nijakí biskupi, ani pápežskí legáti, nikto z predstaviteľov kňazstva. O hrob otca biskupa sa starali jeho príbuzní a ctielia. Trikrát na hrob dávali kríž, ale väzenskí dozorcovia ho vždy odstránili.⁴³ Hoci politická moc chcela skompromitovať biskupa Pavla Gojdiča už cez samotný proces, ako aj priviesť ho k prijatiu pravoslavia, nepodarilo sa to. Biskup Gojdič sa stal symbolom trpiacej Gréckokatolíckej cirkvi a jej mučeníkom pre vernosť Svätému Otcovi.

3 Význam mučeníckej smrti biskupa Gojdiča a odkaz jeho života pre dnešnú dobu a zajtrajšok

V rámci už v úvode spomínanej putovnej výstavy z totalitných a neslobodných krajín sveta pod názvom *Fields of Shame – Ploty hanby* od 26. 9. 2006 do 23. 10. 2006, kde boli prezentované zábery z koncentračných táborov, väzení, demonštrácií v Severnej Kórei, Číne, Barme, na Kube a v Bielorusku, doplnené príbehmi politických väzňov, okrem iného vo svojej prednáške p. Ján Figeľ povedal tieto slová: „História je učiteľkou života. Preto jej štúdium a poznanie vyjadruje aj vážnosť nášho vzťahu k životu samotnému. Zvlášť nedávna história je tým, čo bez poctivého prístupu a úsilia o pravdu vedie k jej hmlistému vnímaniu, ba prekrúcaniu v nadchádzajúcich generáciách. Pravda – často boľavá – oslobodzuje od ilúzií, škodlivých zjednodušení či schematizmu. Niet slobody bez pravdy a práva, ktoré sa o pravdu opiera a slúži spravodlivosti. Iba pamätať by bolo málo, pamätať iba na svojich by bolo málo tiež. Viac než uchovávanie popola je výrazom úcty k obetiam totality predovšetkým prežívanie ich odkazu. Pretože iba pamätať by bolo málo. Práve živá pamäť na obeť a úcta i vernosť ich odkazu má viesť k aktívnym a zodpovedným postojom. Sú rozvíjané v rodinách a spoločenských, ktoré pamätajú na svojich predkov a svoje vzťahy opierajú o hodnoty postavené na ľudskej dôstojnosti.“⁴⁴

Je to veľká pravda, že nestačí iba pamätať na mučeníkov totalitnej doby. Potrebne je ísť ďalej. Našou povinnosťou má byť to, aby sme naplňali odkaz týchto veľkých osobností, ktoré sú pre nás skutočne nevyčerpatelnými zdrojmi ozajstnej životnej múdrosti, formovateľmi k ozajstným hodnotám. Takouto osobnosťou bol a má byť pre nás všetkých aj blahoslavený biskup – mučeník Pavol Peter Gojdič OSBM. Biskup, ktorý v zmysle svojho hesla *Boh je láska, milujme ho!* skutočne mal otvorené srdce pre všetkých ľudí bez rozdielu. Bol to muž pevných morálnych zásad a verný svojmu presvedčeniu aj za cenu obety vlastného života.

Je pre nás veľkým vzorom, ale taktiež aj mocným orodovníkom pred tvárou Najvyššieho, ktorému bol oddaným a verným služobníkom!

⁴³ ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997, s. 113.

⁴⁴ FIGEL, J.: Pamätať a pomáhať. In: *Pamäť národa 04/2006 – Ústav pamäti národa*. In: https://www.upn.gov.sk/publikacie_web/pamat-naroda/pamat-naroda-04-2006.pdf

Záver

Prešovský gréckokatolícky arcibiskup a metropolita Mons. Ján Babjak vo svojej publikácii *Zostali verní s podnázvom Osudy gréckokatolíckych kňazov* v úvode vyzdvihuje hrdinskosť pastierov: biskupov – mučeníkov Gojdiča a Hopka, ktorých príklad vernosti nasledovali mnohí kňazi, ktorí boli spolu so svojimi rodinami násilne vypovedaní zo svojich farností a deportovaní do vyhnanstva v českom pohraničí. Aj tu odlúčení od oltára a od svojich veriacich, v novom prostredí žiarili ako jasné svetlá... Vo vernosti svojej cirkvi vytrvali aj mnohí veriaci. Ti všetci sú vzormi aj pre nás v dnešnej dobe, ako aj pre budúce generácie. O týchto svedkoch viery píše: „*Životy nových blahoslavených (Gojdiča, Hopka a Trčku) sa stali svetlým majákom a veľkým príkladom aj pre dnešnú dobu. Žasneme nad tým akú silu mali. Tým, že nezradili Svätého Otca, že odmietli kolaboráciu so štátnou mocou, ktorá ich chcela násilím zlomiť, vystavili svoje životy zúrivému prenasledovaniu a skúškam. Slobodne si vybrali ťažké jarmo väzenia, najťažšiu a najšpinavšiu prácu vo väzení. Aj tam žiarili dobrotou srdca, láskou premáhali nenávisť. Silu k hrdinstvu čerpali z Božej milosti, s ktorou denne spolupracovali. Takto vydávali svetu jasné a zreteľné svedectvo o svojej živej viere. Svedčili o Ježišovi Kristovi, ktorý je Pravda sama, veď povedal: „Ja som Cesta, Pravda a Život“ (Jn,14,6). Svedčili o Svätom Duchu, ktorý im dával silu obstáť v ťažkých skúškach.*“⁴⁵

BIBLIOGRAFIA:

- AZVJSSR - L Archív zboru väzenskej a justičnej stráže SR v Leopoldove, Gojdič Pavel, 16/60 – A : *Udeľovanie amnestie P. Gojdičovi*.
- AZVJSSR - L Archív zboru väzenskej a justičnej stráže SR v Leopoldove, Gojdič Pavel, 16/60 – A: *Väzenská evidencia*. – obsahuje : osobný spis, evidenčnú kartu, dotazník a prílohu k osobnému spisu.
- BABJAK, J.: *Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov* 3. Košice : Slovo, 1999. 128 s. ISBN 80-85291-60-6.
- BIRČÁK, A.: *Biskup Pavel Peter Gojdič a jeho doba*. Prešov : LANA, 2004, 264s. ISBN 80-969053-5-X.
- BORZA, P.: The Greek Catholic Church and the Jews in Slovakia in 1939 – 1945. In: *Historický časopis*, 2017, 65, 3, s. 493 – 513.
- CORANIČ, J.: Tzv. „Prešovský sobor“ – vyvrcholenie úsilia totalitnej moci o likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. – KOPRIVNÁKOVÁ, J. (eds.): *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v roku 1950. Zborník prednášok z medzinárodnej vedeckej konferencie*, 27. – 28. 04. 2010. Prešov : GTF PU, 2010. s. 63 – 68. ISBN 978-80-555-0215-1.
- CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014. 526 s. ISBN 978-80-86074-30-6.
- DANCÁK, F.: *Raduj sa, blažený Pavol*. Prešov : Petra, 2003. 88 s. ISBN 80-89007-31-7.
- FIGEL, J.: Pamätať a pomáhať. In: *Pamäť národa 04/2006 – Ústav pamäti národa*. In: https://www.upn.gov.sk/publikacie_web/pamat-naroda/pamat-naroda-04-2006.pdf
- KAPLÁN, K.: *Stát a cirkev v Československu*. Brno : Dodatek, 1993. 440 s. ISBN 80-85765-27-6.
- LETZ, R. – ŠTURÁK, P.: Pavol Peter Gojdič, OSBM. Biskup zlatého srdca. In: LAGOVÁ, V. a kolektív. *Smrť za mrežami*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006. s. 186 – 213. ISBN 80-7165-570-8.
- LUKÁČOVÁ, J.: *Náboženský život gréckokatolíkov na území Zemplína. „Len sily ráč nám viacej dať...“*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2017. 130 s. ISBN 978-80-555-1887-9.

SACRIFICE FOR FAITH AND UNITY OF THE CHURCH

- LUKÁČOVÁ, J.: Problematika gréckokatolíckeho duchovenstva po likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi. In: BEŇKOVÁ, J. – LUKÁČOVÁ, J. (eds.): *Súčasný trendy a výzvy v katolíckej teológii a religionistike IV*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2019. s. 101 – 109. ISBN 978-80-555-2268-5.
- PEKAR, A.: *Narysy istoriji cerkvi Zakarpattja*. Rím : 1967.
- POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : USPO, 1999. 380 s. ISBN 80-88717-36-1.
- ŠTURÁK, P.: Biskup Pavol Gojdič, OSBM – martýr Gréckokatolíckej cirkvi. In: *Boli soľou a svetlom*. Trnava : SSV, 2001. 184 s. ISBN 80-7162-367-9.
- ŠTURÁK, P.: Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho činnosť v období rokov 1927 – 1960. In: *Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888 – 1960) v súradniciach času a doby*. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie. Prešov, 4. – 5. októbra 2007, Prešov : PU Prešov, 2007, s. 10 – 32. ISBN 978-80-8068-679-6.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, n. o., 1999. 200 s. ISBN 80-967975-4-9.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, n. o., 2018. 295 s. ISBN 978-80-8099-138-8.
- ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV, 1997. 125 s. ISBN 80-7165-085-4.
- ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM – prešovský gréckokatolícky biskup (1926 – 1960)*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 127 s. ISBN 978-80-555-0903-7.
- ŠTURÁK, P.: The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak society. In: *European journal of science and theology*. August 2016, vol. 12., No. 4, p. 39 – 48. ISSN 1841-0464.
- Väzenská služba ČR, Väznica Valdice, č.j. V-34/46-4/98 z 9.6.1998. Informácia k výkonu trestu odňatia slobody biskupa Pavla Gojdiča. Podľa základnej knihy a indexu-prírastkovej knihy. Obrazová časť III./47.
- Zaslúžená odplata za zločiny proti ľudu: Buzalka a Gojdič odsúdení na doživotie a Vojtaššák na 24 rokov. In: *Práca*, roč.6. č.13 zo dňa 16.1.1951.

Dielo Boha a služba ľudu v liturgickom živote

The work of God and service to the people in liturgical life

MARTIN TKÁČ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: This work deals with the issue of deeds and faith in the liturgical life. In the first part there is described the starting point of Christian who is living in today's Europe. This paper tries to figure out how Christian Europe has created secularism in which Neo-Pelagianism and Neo-Gnosticism have become established. The study tries to find out the solution which is in the returning to authentic faith. Faith should not only be formal but mainly living. The place for living faith, Church gives in the liturgy. Liturgy needs to be more and more experienced at both intellectual and emotional levels. And in this way is coming to practise what liturgy represents. Liturgy will become the Pesah for Christian on his way to deification.

Key words: Liturgy. Neo-Pelagianism. Neo-Gnosticism. Authentic faith. Pesah.

Introdukcia do problematiky

V praktickom živote sa často stretáme s frázou: „*nech sa deje Božia vôľa*“ alebo „*ja len slúžim Bohu...*“. Medzi kresťanmi je to dosť rozšírené a na prvý pohľad by sme mohli povedať, že tí, čo tieto výrazy používajú alebo aj tieto vety dávajú do praxe, sú v našich očiach považovaní za vzorných kresťanov, oddaných Bohu. Otázkou však je, do akej miery sú dané tvrdenia pravdivé tak, že si vnútorne neprotirečia. V prvom prípade sa totiž za vyjadrením po túžbe po Božej vôli, môže skrývať ľudská rezignácia a sklamanie z neúspechu. Áno, môže toto tvrdenie dotyčného človeka priviesť k otvorenosti na vôľu Boha a dané stroskotanie vlastných plánov ho priviesť k prijatiu status quo. Ale je ozaj daný kresťan stotožnený s tým, že za akýchkoľvek okolností bude prijímať vôľu Boha v jeho živote? Bude teda dielo Boha prijímať a poznávať ako Božie? V druhom prípade daného výroku sa taktiež môže ukazovať podriadenosť človeka Bohu, no častokrát je za touto odpoveďou ukrytá pýcha alebo neschopnosť priznať skutočnosť, že spôsob života alebo náboženská praktika, ktorú používa dotyčný človek, je jeho osobný rozmer spirituality¹, ktorým sa chce zapáčiť Bohu a často aj ľuďom. A tu vidíme problém. Nie v rozmere konania, ale v rozmere chápania. Čo na prvý pohľad sa ukazuje ako prejav religiozity, na druhý sa môže

¹ O spiritualite viac pozri: STRIŽINEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2007. s. 39 – 41.

ukázať ako túžba samospasiteľnosti, čo je pelagianizmom². Teda náukou, „že človek má všetky schopnosti na to, aby sa nedopustil hriechu. Ak sa teda bude dostatočne snažiť a využívať svoju vôľu, nezhrší a tak sa spasí.“³ V dnešnom svete ako uvádza dokument *Placuit Deo* sa často stretáme s neopelagianizmom a neognosticismom. Neopelagianizmus, ktorý vyrástol v sekularizovanej spoločnosti sa ukazuje na živote jednotlivca, ktorý ako radikálne autonómny tvrdí, že môže spasiť sám seba bez uznania skutočnosti, že je závislý vo svojom najhlbšom bytí od Boha a od iných. Spása sa takto zveruje do síl jednotlivca, alebo do čisto ľudských štruktúr, neschopných prijať novosť Svätého Ducha. Teda Boh síce existuje, ale ja sa k nemu dostávam skrze svoje úsilie vlastnej obety, modlitby alebo vyplňania náboženských schém. Na druhej strane určitý neognosticismus predstavuje spásu čisto vnútornú, uzatvorenú v subjektívizme. Pokúša sa takto oslobodiť človeka od tela a od hmotného vesmíru, v ktorých už neobjavuje stopy prozreteľnej ruky Stvoriteľa, ale vníma tam len akúsi realitu ochudobnenú o zmysel, manipulovateľnú podľa záujmov človeka. Je však zrejme, že spasenie, ktoré Ježiš priniesol vo svojej osobe, sa nevyskytuje iba vnútorne. V skutočnosti Syn prijal telo, aby oznámil každému človeku spásonosné spoločenstvo s Bohom (porov. Jn 1,14). Teda telo (porov. Rim 8,3; Hebr 2,14; 1Jn 4, 2) sa narodilo zo ženy (porov. Gal 4,4), teda Syn Boží sa stal synom človeka a našim bratom (porov. Hebr 2,14). Keďže sa stal súčasťou ľudskej rodiny, nejakým spôsobom sa zjednotil so všetkými mužmi a ženami a vytvoril nový poriadok vzťahov s Bohom, jeho Otcom a so všetkým ľudstvom, v ktorom môžu byť začlenené za účelom účasti vo vlastnom živote Syna. Výsledkom je, že namiesto toho, aby sme obmedzili spásonosné konanie, predpokladáme, že telo umožňuje Kristovi konkrétnym spôsobom sprostredkovať Božiu spásu pre všetkých Adamových synov a dcéry. Neognosticismus teda znova zavrhuje konanie Boha v tele.⁴

Od homo faber k homo indifferens

Človek poznačený týmito staronovými herézami, ktoré si častokrát nevedomuje, potrebuje nanovo a stále rozjímať a prežívať dotyk Boha. Potrebuje znovu objavovať skutočnosť, ktorá sa v Kristovi stala jedinečnou a reálnou a platnou naprieč dejinami do večnosti. Človek potrebuje prežívať a uvedomovať si svoje človečenstvo. Potrebuje žiť seba samého. Nie ako v spomenutých herézach, ale ako toho, ktorý si uvedomuje, že bol stvorený Bohom, že je od neho závislý, hoci má od neho slobodu

² Heréza vychádzajúca z učenia Pelágia (+po roku 418), ktorý odmietal dedičný hriech a nevyhnutnosť spasiteľskej Božej milosti; ľudia konajú dobro, dosahujú spásu bez cirkevného sprostredkovania. Pelagianizmus sa vyvinul z gnosticizmu, teda ako jeho opozitum. Gnosticizmus je prejavom „viery uzatvorenej do subjektívizmu, v ktorom človeka zaujíma len určitá skúsenosť alebo určitý rad úvah a poznatkov, ktoré vraj dokážu priniesť útechu a svetlo, ale daný človek v konečnom dôsledku zostane pre ne zatvorený v imanencii svojho vlastného rozumu a citov“. Viac pozri: FRANTIŠEK: *Apoštolská exhortácia Gaudete et exsultate. O povolani k svätosti v súčasnom svete*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2018. s. 36 – 49.

³ PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2012. s. 63.

⁴ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter Placuit Deo. To the Bishops of the Catholic Church. On Certain Aspects of Christian Salvation*. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html. (24.1.2020).

(možnosť rozhodnúť sa proti Bohu). Cirkev túto skutočnosť učí vo svojom Magistériu ako aj ponúka v pastoračnej starostlivosti. No v najväčšej miere sa tento dotyk Boha, ktorý zachytáva kresťana, deje skrze sväté tajomstvá (sviatosti). Katechizmus ich nazýva viditeľnými znakmi, neviditeľnej božej milosti.⁵ Najdokonalejšie sa toto pôsobenie ukazuje a uskutočňuje v liturgii. Podľa širšieho hľadiska teda v celom konaní Cirkvi, podľa užšieho v eucharistickej liturgii. Sväté tajomstvá sú znamenia, ktoré nám sprostredkujú stretnutie s Božím tajomstvom. Boh sa dáva človeku, aby sa človek stával božím⁶ a tým vytváral *communio* s Bohom. To, čo vedecky (empiricky) vo svätých tajomstvách nezachytíme je viera človeka v Ježiša Krista ako vyvýšeného Pána a Spasiteľa sveta a viera v Otca, ktorý ho poslal k posväteniu ľudí. Tá ma svoje pevné miesto v slobode človeka, ktorú Kristus berie vážne, no svoju ponuku milosti nikomu nevnučuje, hoci túži po spásе každého. Znamená to, že prijímateľ svätých tajomstiev sa musí s pokorou a vďačnosťou otvoriť na posolstvo spásy, musí sa vo viere vydať obdarovávajúcemu Bohu.⁷

Vidíme teda, že hoci Boha nemôžeme obmedziť vedeckými definíciami, čoho dôkazom je viera a pôsobenie milosti, jeho spôsob komunikácie prostredníctvom svätých tajomstiev sa im v tomto prípade nevymyká. Je to aj preto, aby veriaci ľahko porozumeli sviatostným znameniam a snažili sa ich prijímať, lebo ony slúžia k posilneniu a posväteniu kresťanského života (porov. SC 59).

Život kresťana má preto neustále prechádzať sviatostnou formáciou. Bez nej človek môže mať dojem, že stačí byť pokrstený, teda sa stať kresťanom a formálne sa začleniť do Cirkvi.⁸ S touto formou ľahostajnosti sa Cirkev v Európe borí už niekoľko desaťročí. Veď tvrdenia: *Boha áno, ale Cirkev nie* alebo *ja som kresťan, ale nie fanatik*, sú už dostatočné známe. V dnešnej dobe prechádzajú do odmietnutia Cirkvi ako takej... Agresívny postoj voči Cirkvi, občas prenecháva miesto výsmechu a nechuti a ešte častejšie rozšíreným názorom ovplyvneným relativizmom, praktickým ateizmom a náboženskou ľahostajnosťou. Človek tak prechádza od *homo faber*, *homo sapiens* a *homo religiosus* k *homo indifferens*, a to aj medzi veriacimi, ktorí prepadli sekularizmu. Individuálne a egoistické hľadanie blahobytu a tlak

⁵ Grécke slovo *mysterion* bolo preložené do latinčiny dvoma výrazmi: *mysterium* a *sacramentum*. (KKC 1075) V ďalšom vysvetľovaní výraz *sacramentum* (sviatosť) vyjadruje skôr viditeľný znak skrytej skutočnosti spásy, ktorá sa označuje výrazom *mysterium* (tajomstvo). V tomto zmysle je sám Kristus tajomstvom spásy: „Niet iného Božieho tajomstva, iba Kristus.“ (KKC 515) Spasiteľné dielo jeho svätej a posväcujúcej ľudskej prirodzenosti je sviatosťou spásy, (KKC 2014) ktorá sa prejavuje a pôsobí vo sviatosťiach Cirkvi (Východné cirkvi ich volajú aj „svätými tajomstvami“). Sedem sviatosťi sú znaky a nástroje (*signa et instrumenta*), ktorými Duch Svätý šíri milosť Krista (KKC 1116) ktorý je Hlavou v Cirkvi, ktorá je jeho telom. Cirkev teda obsahuje a udeľuje neviditeľnú milosť, ktorej je znakom. V tomto analogickom zmysle sa volá „sviatosťou“. KKC 774

⁶ Zbožštenie – pre grécku filozofiu je ideálom pripodobnenia, alebo stotožnenia sa s božským svetom. Aj napriek gréckemu pôvodu bol slovník zbožštenia: *divinizácia*, či *deifikácia* (*θεωσις, θεοποίησις*) prijatý Otcami ako vhodný k vyjadreniu nového stavu, v ktorom sa človek nachádza vďaka vteleniu či „poludšteniu“ Boha. Klement Alexandrijský († 215) dal k tomuto učeniu patričné vyjadrenie, keď hovorí, že Slovo Božie sa stalo človekom, aby si sa ty človeče naučil, ako sa človek môže stať Bohom. Porov. FARRUGIA, E. G.: *Encyklopedický slovník kresťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2010. s. 971.

⁷ Porov. ADAM, A.: *Liturgika*. Praha : Vyšehrad, 2008. s. 144 – 145.

⁸ PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, n.o., 2007. s. 48.

kultúry bez duchovného zakorenenia zahmlieva zmysel toho, čo je pre človeka skutočne dobré, a zmenšuje jeho túžbu po transcendentne, obmedzujúc ju na hmlisté hľadanie so záujmom o duchovno, ktorému stačí na uspokojenie nová religiozita bez vzťahu k osobnému Bohu, bez spojenia s určitou náboženskou náukou a bez príslušnosti k spoločenstvu viery, upevňovanému slávením zjavených tajomstiev.⁹ Na druhej strane táto ľahostajnosť až agresivita voči „cirkevnosti“, vytvára v živote človeka prázdnotu¹⁰. Tento hlad hľadá Boha bez Boha. Hľadá konečné uspokojenie, stav spokojnosti a šťastia, cieľ, zmysel života. Ale keďže vymedzil Boha, tak sa zahľadel do seba. Presadzovaný návrat k človeku v sekularizovanom svete hlásajúci humanizmus je však postavený na piesku. Je síce založený na práci, umení, kultúre, solidárnosti človeka, teda na jeho tvorivosti, čo nemožno poprieť ako dobré, ale predsa mu však chýba cieľ. Sv. Ján Pavol II. vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Cirkev v Európe* opisuje, že týmto cieľom sa stal človek, ktorý sa pokladá za absolútny stred celého bytia, pričom sa mu mylne dáva miesto Boha a zabúda sa, že nie človek stvoril Boha, ale Boh človeka. Zabudnutie na Boha priviedlo k úpadku samotného človeka. Preto sa pápež ani nečuduje, že v týchto súvislostiach vznikol veľký priestor na vznik nihilizmu vo filozofickej oblasti, relativizmu v poznávacej, teoretickej a morálnej oblasti, pragmatizmu, či dokonca cynického hedonizmu pri utváraní každodenného života.¹¹ Svätý Otec František dopĺňa na cirkevnom kongrese vo Florencii v roku 2015, že ak máme súhlasiť s humanizmom, tak len s tým, ktorého centrom je Kristus: „*O humanizme môžeme hovoriť jedine ak je naším východiskom Ježiš ako stredobod, a v ňom odhaľujeme rysy autentickej ľudskej tváre. Práve kontemplácia tváre Ježiša, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych je tým, čo znovu dáva dohromady našu ľudskosť, aj tú, ktorá sa rozdrobila námahami života alebo ju poznal hriech.*“¹² V kresťanskom chápaní je práve Ježiš Kristus tým, kto už raj otvoril. Tak to podáva aj byzantská tradícia na sviatok Paschy vo svojich spevoch. Napríklad v 6. piesni Veľkonočného kánona spievame: „*Zachoval si panenstvo Panny pri svojom narodení, Kriste. Podobne pri vzkriesení ostali nedotknuté pečate hrobu. A otvoril si nám bránu do raja.*“ Alebo aj v paschálnych veršových slohách: „*Pascha požehnaná sa nám dnes zjavila, Pascha nová a svätá, Obeť tajuplná, Obeť prevznešená, slávny Kristus Vykupiteľ, Žertva nepoškrvnená, Obeta nesmierna, Dar veriacim, Baránok,*

⁹ PÁPEŽSKEJ RADY PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? Kresťanská viera pred výzvou náboženskej ľahostajnosti. Záverečný dokument z plenárneho zhromaždenia Pápežskej rady pre kultúru v roku 2006.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/kde-je-tvoj-boh>. (24.1.2020).

¹⁰ Napriek relativizmu a subjektivismu, prieskumy uvádzajú, že toto hľadanie sacrum má stúpajúci charakter, ktorý má súvis s hladom po duchovnom živote. V. Smékal to vyjadruje aj v pokusoch oživiť prírodnú spiritualitu, ktorá hlása návrat k prírodným náboženstvám alebo túžbu po vrcholných zážitkoch, ktoré človek hľadá napr. v drogách, v masovej účasti na hudobných vystúpeniach, diskotékach, v sektách či meditáciách atď. Porov. STRIŽENEC, M.: *Spiritualita a jej zisťovanie*. www.saske.sk/cas/archiv/1-2005/strizenec.html. (24.3.2019).

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Cirkev v Európe*. www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-europa (24.1.2020).

¹² *Pápež František na cirkevnom kongrese vo Florencii: Naším humanizmom je Ježiš*. www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/11/10/p/C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%A1ek_na_cirkevnom_kongrese_vo_florencii_na%C5%A1%C3%ADm_humanizmom/sk-1185844. (20.10.2019).

ten, čo nám otvoril brány raja, Ježiš, čo posväcuje všetkých verných.“¹³ Teda Kristus je ten, ktorý svojím spasiteľným dielom otvára človeku dvere do raja.

Ponuka alebo potreba liturgického života

V tomto boji, v ktorom sa človek nachádza, medzi opačnými pólami medzi bezbožnosťou a túžbe po Bohu, sa Cirkvi naskytá jedinečná príležitosť sprostredkovať nanovo a to minimálne kresťanom, neotrasiteľnú cestu po šťastí. Tou cestou je už spomínaný liturgický život. Ale len vykonávaný a zle pochopený liturgický život môže byť aj pre tzv. praktizujúceho kresťana bezbožným. Stačí sa pozrieť na štatistiky sčítania obyvateľstva a porovnať ich s návštevou bohoslužieb v nedeľu. Alebo vidieť, koľko veriacich pristupuje k sviatostiam a aj verí, koho v nich prijíma.¹⁴ Taktiež ako sme v úvode spomínali aj kresťan, prijímajúci sviatosti môže sklízuť do zvyku tradície bez hlbšieho prežívania vzťahu s Bohom. Takýto kresťan sa uspokojí so svojou štruktúrovanou nábožnosťou alebo sa snaží čo najlepšie ako len môže dosahovať modlitebné a pôstne ciele len preto, že uveril, že to je jeho úloha a tým sa sám zachráni. Alebo neberie ponúkané prostriedky ako prostriedky, ale ako cieľ.

Ak má do sekularizovaného humanizmu vstúpiť kresťanstvo, tak sa musia kresťania stále viac a viac starať o autentický vzťah s Bohom a vnikáť do tajomstva spásy v Kristovi. Tu niekde možno hľadať problém. Veď práve kresťanstvo formovalo Európu 2000 rokov a predsa sa v nej vytvoril sekularizmus. Jeden z dôvodov „odkresťančenia“ minimálne tejto časti sveta, je strata autentického žitia viery. Za takú možno považovať teologické debaty – intelektuálne, krásne a potrebné, ale bez vzťahu k Bohu sú len religionistikou. Túto pravdu nám pripomína aj emeritný pápež Benedikt XVI. ako aj súčasný Svätý Otec František. Hovorí o teológii vzťahu a teológii na kolenách. Čo je charakteristické práve pre kresťanov, lebo je to biblické. Benedikt to vyjadruje najmä vo vzťahu k liturgii, ktoré spolu s učiteľmi cirkvi ako aj cirkevnými Otcami nazýva kozmickou liturgiou. Ktorá je takou práve preto, že ohýba koleno pred ukrižovaným a vyvýšeným Pánom (porov. Flp 2,5-11). To je centrum autentickej kultúry - kultúry pravdy. Pokorné autentické gesto, ktorým padáme k Pánovým nohám.¹⁵ Príkladom nám môže byť aj výčitka sv. Františka Xaverského (+1552). On vyčíta vzdelancom, ktorí hlásajú evanjelium najmä na univerzitách v Európe, že ich učenie je omnoho väčšie ako ich láska. Že viac rozprávajú o „Bohu knihy“ akoby s ním boli vo vzťahu, či ho ako živého Boha odovzdávali. Kvôli ich omylom má mnoho ľudí zamknuté nebo a padá do pekla. Môžeme sa nazdávať, že sv. František nie je proti vzdelanosti, ale tvrdí, že v kresťanstve má byť na prvom mieste hľadanie živého, pôsobiaceho Boha a jeho odovzdávanie iným. Túži, aby najprv učenci počúvali, čo im

¹³ EIRENE (Ed.): *Utierne na celý rok (nedelne, sviatočné i všedné) a bežné i kráľovské Hodinky*. Michalovce : Redemptoristi, 2009. s. 268

¹⁴ Podľa Pew Research Center v USA 69% ľudí, ktorí sa označujú za katolíkov, uviedlo, že chlieb a víno prijímané počas svätej omše sú „symbolmi tela a krvi Ježiša Krista“. Porov. *Katolíci v USA neveria v Eucharistiu*. www.katolickenoviny.sk/spravodajstvo/category/zahranicne/article/katolici-v-usa-neveria-v-eucharistiu.xhtml. (24.1.2020).

¹⁵ Porov. BENEDICT XVI.: *The Theology of Kneeling*. <https://adoremus.org/2002/11/15/the-theology-of-kneeling/>. (24.1.2020).

Boh hovorí.¹⁶ A tu sme opäť v rovnakom bode. Kresťania majú vstupovať do vzťahu s Bohom a nechávať sa ním meniť. Nechávať sa ním zbožšťovať. «Klasická stručná formulácia učenia o zbožštení človeka pochádza od Atanáza: „(Boh) sa stal človekom, aby sme sa my mohli stať bohmi.“ Samozrejme, nemyslí sa tým identita podstaty, ale získanie istých vlastností. Verzia Gregora z Nyssy znie: „(Boh sa stal človekom), aby tým, že sa stal takým, akí sme my, mohol nás urobiť takými, aký je on.“ A „takými, aký je on,“ ľudia kedysi boli – vtelenie umožňuje obnovenie Božieho obrazu v človeku do pôvodnej nádhernej a vznešenej podoby, ktorú mal pred prvým pádom.»¹⁷ Najdokonalejšou cestou načúvania a zbožšťovania je liturgia, ktorá pre kresťana má byť centrom jeho viery, nie iba prejavu príslušnosti. Pre veriaceho kresťana by malo platiť, že ak niekam patrí, tak to spoznáva, aby sa tam prejavoval jeho osobný vzťah. Čo znamená participáciu a teda nechať sa vzťahom (láskou) meniť a to je liturgia. Preto sa na tomto mieste budeme liturgii venovať viac.

Liturgia

Grécke slovo *leitourgia* je zložené zo slov *leitos* – verejný a *ergon* – činnosť, dielo, služba. Preto sa najčastejšie používa preklad verejná služba. To v klasickej gréčtine vyjadrovalo dielo, ktoré bolo vykonávané v prospech ľudu, či verejných záujmov mesta alebo štátu. Pre Starý zákon v Sepuaginte *leitourgia* označuje verejný a oficiálny kult, ktorý vykonávali podľa levitských predpisov. V Novom zákone je slovo *leitourgia* používané veľmi zriedkavo, dôvodom je to, že bolo spájané s levitským kňazstvom. V Sk 13,2 je však stať, ktorá hovorí o službe a je tam použitý tento výraz. „Ako slúžili (gr. *leitourgounton*) Pánovi a postili sa, povedal Svätý Duch: «Oddeľte mi Barnabáša a Šavla na dielo, na ktoré som ich povolal.»“ Nie je však jasné, o akú službu išlo. Ale slúžiť Pánovi môže znamenať plnenie Božej vôle. Mimobiblickom prameni, napr. v Didaché je slovo *leiturgia* použité v zmysle služby prorokov a učiteľov, ktorí slúžia celému zhromaždeniu. V predkresťanskom profánom svete sa teda slovo *leitourgia* spájalo hlavne s činnosťou človeka. Prídavné meno *leitos* je odvodené od *leos* a to od iónskeho *laos*, čo znamená ľud. To nám dokresľuje význam kresťanského pomenovania liturgie. Z predošlých vyjadrení sa nám tak ukazuje liturgia ako služba zhromaždeniu alebo Bohu. Teda by sa jednalo o činnosť človeka.¹⁸ Etymológia nás doviedla do tohto bodu. Napriek tomu už spomínaný text zo Skutkov hovorí o povolani apoštolov pre službu. To značí činnosť Boha, ktorý povoláva.

Zo samotného slova liturgia (verejný kult) automaticky nevyplýva, že sa jedná o aktivitu spoločenstva. Jednotlivci uskutočňovali verejné služby pre alebo v mene komunity a tieto služby boli označované ako liturgia. Z historického hľadiska môže znamenať službu v cirkvi, alebo akúkoľvek aktivitu zasvätenú službe Bohu alebo blížnemu. Dnes chápeme termín liturgia ako odkaz na verejný spoločný kult, ako

¹⁶ Porov. *Letter from St Francis Xavier to St Ignatius Loyola*. In: <https://www.indcatholicnews.com/news/26171>. (24.1.2020).

¹⁷ PANCZOVÁ, H.: Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: Život Mojžiša). In: *Studia theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. 2016, roč. 18, č. 3, s. 23 – 35.

¹⁸ MOJZEŠ, M.: *Liturgická teológia. Aby nám horeli srdcia*. Záborské : Salus animarum, s.r.o., 2016. s. 8 – 10.

výraz jednoty Kristovho tela, a preto liturgická modlitba recitovaná súkromne, by sa tak nemala považovať za liturgiu v prísnom slova zmysle.¹⁹ V liturgii koná predovšetkým Boh v Ježišovi Kristovi, a to slovom a znameniami, ktoré prinášajú spásu. Až potom človek odpovedá na Božie volanie vďakou a chválou Otcovi spolu s Kristom skrze Svätého Ducha. V liturgii sa skrze znamenia naznačuje a vždy svojím vlastným spôsobom uskutočňuje posväcovanie človeka.²⁰

Liturgicky život ako pascha - prechod

Tento prerod človeka v kresťana a jeho postupné zbožštenie by sme mohli nazvať aj *Paschou*. V židovstve ako spomienku na východ z egyptského otroctva, prechod cez Červené more ako aj na zmluvu uzavretú s Bohom. Kniha Exodus nám toto putovanie Izraelitov podrobne opisuje. Na ich putovaní a postupnom prerode otrockého ľudu v ľud slobodný môžeme vidieť predobraz liturgie. Ako ich Boh definitívne z a pred otroctvom zachraňuje prechodom cez hlbiny mora a sprevádza ich a nasycuje. Na tomto mieste vyberieme len jeden obraz a to udalosť boja s Amalekitmi (porov. Ex 17,8-13). Ľud ide do boja proti nepriateľovi a na jeho čele je Jozue (hebr. = „*Jahve je spása*“).²¹ Zaujímavosťou je, že Mojžiš je v úzadí, nie je priamo v boji, napriek tomu zohráva veľkú úlohu. Je na vrchu v modlitbe. Je v podobe kríža, teda má zdvihnuté, rozopäté ruky, ktoré nedokáže a nevládze takto držať.²² Práve na týchto dvoch protagónistoch príbehu sa ukazuje víťazstvo Boha. Spojením Jozueho a Mojžiša presvitá záchrana Boha. Oni sú v službe Boha a on koná, zachraňuje. V tomto príbehu sú však aj bojovníci – muži z ľudu a Mojžišov sprievod – Áron a Hur aj oni sa dávajú do služby. Vybratí muži bojujú a Áron a Hur, podopierajú Mojžišovi ruky.

V Novom zákone sa na pozadí Paschy, tohto starozákonného sviatku koná aj posledná večera Ježiša Krista a na jej základe sa odhaľuje jeho spasiteľné dielo, ktoré má svoj zmysel v poslušnosti voči Otcovi. Pascha je teda prechod, zmena zo smrti do života. V byzantsko-slovanskom ríte sa ňou pomenúva Veľká noc, čiže Kristov prechod i prechod veriacich zo smrti do života, čo je nádherne opísané vo veršových paschálnych stichírách²³, ktoré sme už uviedli vyššie. A táto Pascha sa uskutočňuje v každom liturgickom slávení. Najdokonalejšie je to vyjadrené v Eucharistii lebo v nej je obsiahnuté celé dielo Boha.

Mikuláš Kabasilas to vyjadruje takto: „*Tak dokonalé je toto tajomstvo, tak úžasne vyvýšené nad všetky ostatné sväté obrady, že vedie k vrcholu všetkých dobier. Tu je konečný cieľ každej ľudskej túžby. V ňom dosahujeme samého Boha a Boh sa s nami spája v najdokonalejšej jednote. Veď nebolo možné, aby sme my vystúpili do účasti*

¹⁹ Porov. TAFT, R. F.: *Život z liturgie*. Olomouc : Refugium, 2008. s. 171 – 172.

²⁰ Porov. RICHTER, K.: *Liturgie a život*. Praha : Vyšehrad, 2003. s. 19.

²¹ Jozueho meno sa v hebrejčine stotožňuje s Ježišovým menom, a preto dalo podnet k ich porovnaniu. Obidvaja viedli Boží ľud do zasľubenej zeme: Jozue do Kanaánu, Ježiš do Božieho kráľovstva.

²² Porov. PANCZOVÁ, H.: Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: *Život Mojžiša*). In: *Studia theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. 2016, roč. 18, č. 3, s. 23 – 35.

²³ ŽIVČÁK, J.: K problematike typologického zaradenia liturgických prekladu: na príklade slovenského a francúzskeho translátu paschálneho kánonu a veršových stichír Paschy. In: *World literature studies*. Bratislava: Ústav svetovej literatúry SAV, 2017, roč. 9, č. 2. s. 115 – 126.

na jeho dobrách, je to on, ktorý zostúpil až k nám a prežíva naše postavenie, a tak úzko sa spája s touto prijatou prirodzenosťou, že keď nám dáva telo a krv, ktorú od nás prijal, dáva nám seba samého. Takže zatiaľ čo prijímame ľudské telo a krv, prijímame do duše Boha, Božie telo nemenej ako ľudské telo, Božiu krv a dušu, Božiu myseľ a vôľu nie menej ako ľudskú.²⁴

Liturgia ako ponuka od Boha na spoluprácu

Boh je teda tým, ktorý povoláva a koná a človek spolupracuje. Vidíme teda vzťah viacerých osôb čo sa premieta do odrazu Boha v Trojici na zemi, teda do spoločenstva. Toto zhromaždenie ľudu, ekklesia – cirkev teda ukazuje, že sa jedná o spoločenstvo (lat. *communio*, gréc. *koinonia*). Nie nejaké združenie spolku ale dôverné, osobné spoločenstvo veriaceho kresťana a Krista. Cirkev nie je len zhromaždená okolo Krista, ale je zjednotená v ňom, v jeho tele. Preto je dôležité chápať toto *communio* ako Kristovo telo, v ktorom sa veriaci ako údy zjednocujú prostredníctvom ich zjednotenia s Kristom (porov. KKC 789). Tak aj liturgia ma vždy spoločenský charakter. Je preto vždy osobná ale zároveň spoločenská. A tak sa môže právom nazývať zhromaždenie ľudu ako to podáva Jozef Ratzinger vo svojej ekleziológii.²⁵ Slávenie liturgie a najmä eucharistickej liturgie musí nutne očakávať určitý poriadok a v ňom tých, ktorí ho plnia, aktívnych účastníkov: medzi nimi musí byť kňaz a veriaci ľud, ktorý môže mať zastúpenie v nejakej liturgickej službe. Majú ju vykonávať v prvom rade tí, ktorým bola zverená skrze úrad Cirkvi alebo boli touto službou poverení. Tu je nutné pripomenúť, že nik nemá konať nič, čo mu neprislúcha a len to, čo mu patrí. No v každom prípade táto služba má byť zameraná na Krista a pomáhať sebe ako aj zhromaždeniu vnikáť do tajomstva spásy – ma oduševňovať veriaci ľud. Každá liturgická úloha poskytuje službu celému zhromaždeniu tak, aby slávenie liturgie bolo plodné. Teda nie je to priestor na zviditeľňovanie jednotlivcov, ale vykonávanie potrebných úkonov, ktoré sú potrebné k sláveniu. Samozrejme hlavným animátorom zhromaždenia je Svätý Duch a pod jeho vedením je každá liturgia výsledkom synergie, ktorú on koná so všetkými veriacimi.²⁶

V každom obrade nám samotná liturgia sprostredkúva bohatstvo Tradície, ale aj samotnú jej podstatu. V každom ríte má svoje špecifiká, ale všeobecne by sme ju mohli zhrnúť do troch navzájom prepojených bodov:

1. Vonkajší výraz vnútornej zbožnosti
2. Udržiavanie, pokračovanie a šírenie viery a života – didaktický zmysel liturgie
3. Uskutočňovanie vykúpenia skrze Ježiša Krista a teda zjednocovanie sa s Bohom

Ad 1. Vonkajší výraz vnútornej zbožnosti.

²⁴ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kodexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. s. 45.

²⁵ Porov. STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, 2010, s. 37 – 39.

²⁶ Porov. DEMEL, Z.: *Animace liturgie*. In: *Studia theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. 2011, roč. 13, č. 1, s. 99 – 120.

Človek, to je cítiaca bytosť, ktorá reaguje na podnety z vonka, ale aj z vnútra. A toto prežívanie je vonkajšie a vnútorné. Samozrejme platí, že miera prežívania je individuálna a subjektívna. Napriek tomu môžeme jednoznačne tvrdiť, že ako duchovne mysliaci, cítime potrebu nášho prežívania, teda našich vnútorných myšlienok a citov, vyjadrovať navonok. Teda vonkajším spôsobom a to buď slovom alebo skutkom. A zároveň môžeme hovoriť aj o tom, že naše vonkajšie prejavy sú odrazom nášho vnútorného života. City sú preto mocným hýbateľom pre človeka o to viac to platí pre náboženské city²⁷, ktoré sú najhlbšie a najcitlivejšie struny ľudskej duše a zachvacujú človeka s väčšou silou než iné city. Človek cíti potrebu, aby vonkajším spôsobom vyjadril svoju vieru, náboženský život, zbožnosť, uctievanie a velebenie Boha, svoju vďačnosť... Toto platí v prirodzenej náboženskosti človeka, ale aj v kresťanstve. To tvorí kult, ktorý prejavuje človek Bohu.

Ad 2. Udržiavanie, pokračovanie a šírenie viery a života – didaktický zmysel liturgie nám potvrdzuje pravdu o dôležitosti povznášania ducha k Bohu a k božským veciam. Ide teda o poučenie o prehĺbovaní viery, nádeje a lásky pre konkrétny život jedinca ale aj spoločenstva. V bohoslužbe je totiž kresťanovi ponúkaný život Ježiša Krista a to viac ako príklad pre jeho život... Popri Kristovi si Cirkev na bohoslužbe pripomína aj momenty z histórie Cirkvi, ktoré zohrali dôležitú úlohu a formovali pravú náuku. Človeku sa to predkladá cez modlitby, piesne, hymny, úkony a symboly. Cez odhaľovanie pravdy a spomienky, hovorí duch histórie a sila príkladu zázračným a mocným hlasom. V tomto sa stáva bohoslužba živou tradíciou zbožnosti a stálym hlásaním, stáva sa kázňou, pôsobiac na vieru a život kresťana. V patristickej dobe, teda obdobia sv. Jána Zlatoústeho a Bazila Veľkého bol život kresťanov liturgickým životom. Neexistovali ešte kresťanské školy, kde by sa učil katechizmus a nejestvovali ani ľudové misie. Ale ľud bol prítomný na každodenných zhromaždeniach ráno i večer, kde sa hojne čítalo a komentovalo Sväté písmo a v nedele boli aj eucharistické zhromaždenia a homílie. V pôstnej dobe príprava katechumenov.²⁸ Na tomto podklade sa formovala liturgia, v ktorej niet prvku, ktorý by nehovoril a teda nebol by poučením, povzbudením či posilnením pre život. Kresťan zjednotený v spoločenstve Cirkvi na jednom mieste, v chráme, môže zažívať zhromaždenie, ktoré oddeľuje od všetkého pozemského a vedie k duševnému pokoji, ktorý prichádza od Boha a tak naplňuje dušu svätými citmi. Pri slávení svätej služby, keď všetci s vierou a pobožnosťou upierajú svoj zrak k svätej Eucharistii, alebo keď sú ponorení do modlitby a poznávajú svoju bezmocnosť a závislosť na Bohu, padajú tvárou k zemi. Všeobecná zbožnosť posilňuje jednotlivca, šíri v ňom krásne city a povznáša a povzbudzuje. Bohoslužba teda vstupuje do duše a do života ľudu. Ľud bez bohoslužby by sa stal bezbožný... preto Cirkev oddávna s veľkou starostlivosťou rozvíja

²⁷ Náboženské city – spôsob prežívania religiozity. Religiozita znamená osobný a kladný vzťah človeka k náboženstvu (Bohu), zahrňujúci komplex javov, najmä rôzne formy myslenia (poznatky, náboženské presvedčenie), prežívania (náboženské city) a konania (kult, aktivita zameraná na náboženské spoločenstvo). Porov. HARINEKOVÁ, M.: *Psychologické aspekty religiozity v katechéze*. <https://dku.abuba.sk/node/1934> (20.10.2019).

²⁸ Porov. TAFT, R. F.: *Život z liturgie*. Olomouc : Refugium, 2008. s. 154.

la bohoslužbu didaktickým spôsobom a tým prebúdzala v našich predkoch hlbokú a úprimnú zbožnosť.²⁹

Ad 3. Uskutočňovanie vykúpenia skrze Ježiša Krista a teda zjednocovanie sa s Bohom je zmysel slávenia liturgie. Je to najdokonalejšie spojenie človeka a Boha aké existuje. „V Eucharistii sa odhaľuje hlboká prirodzenosť Cirkvi ako spoločenstva tých, ktorí sú pozvaní ku spoločnému stolu, aby slávili obetovanie sa Toho, ktorý je darcom a súčasne aj obetným darom: takto, účasťou na posvätných tajomstvách sa stávajú Kristovými „pokrvnými príbuznými“, a anticipujú už skúsenosť zbožštenia v nerozdielnom zväzku, ktorý v Kristovi spája božstvo a človečenstvo. [...] Kresťanstvo neodmieta matériu, telesnosť, práve naopak, tá je plne zhodnotená v liturgickom úkone, pri ktorom ľudské telo dokazuje, že vo svojej vnútornej podstate je chrámom Ducha, a tak sa zjednocuje s Pánom Ježišom, ktorý sa tiež stal telom na spásu sveta.“³⁰

Záver

Cirkev neustále ponúka liturgický život³¹. Ten je predpokladom služby kresťana pre zhromaždenie v diele Boha, ktorý už dal človeku všetko na to, aby ho zachránil a neustále ho chce zbožšťovať. V tomto kontexte môžeme čítať aj druhú kapitolu Listu sv. Jakuba, ktorý hovorí, že viera bez skutkov je mŕtva (Jak 2,17). Veď dobré diela - skutky, ktoré koná kresťan, koná vo viere v toho, v ktorého uveril a stal sa jeho údom. Teda sám Kristus je tvorcom týchto skutkov. To môžeme vnímať na liturgii. Boh v nás uskutočňuje to, v čo veríme. Služba ľudu je tak vždy na prvom mieste dielom Boha, bez nároku na samospasiteľnosť. A Boh vždy povoláva do služby svoj ľud, čím koná v ňom a aj prostredníctvom neho. Autentický liturgický život, nás môže cez liturgiu viesť aj od neopelagianizmu a neognosticismu našej doby k odovzdávaniu a prežívaniu skutočnej viery, ktorá nie je založená vo vlastných silách človeka, ktorý si nahovára, že on sám vie nezhréšiť či spasiť sa sám. Táto autentická viera nie je tiež založená iba na vlastnom prežívaní. Jednoducho liturgia nás vedie k Bohu ako prameňu všetkého, teda aj síl, ktoré máme a to nás privádza k vďake, ale aj uznaniu Božej zvrchovanej moci nad všetkým. Liturgia nás tiež vedie od súkromnosti k spoločenskosti a to aj k pochopeniu vlastného prežívania. Učí nás byť zapojenými v mystickom tele, nie byť „mystickmi“ pre seba.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, A.: *Liturgika*. Praha : Vyšehrad, 2008. 472 s. ISBN 978-80-7021-968-3.
Apoštolský list Orientale lumen. www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/orientale-lumen (24.1.2020).

²⁹ Porov. MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, s. 18 – 22.

³⁰ *Apoštolský list Orientale lumen*. Bod 10 a 11 <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/orientalelumen.pdf> . (24.1.2020).

³¹ Neustála ponúka liturgického života je v celom liturgickom roku, ktorý môžeme definovať ako „rok slnečný, ustanovený Cirkvou, v priebehu ktorého si spomína na Kristove tajomstvá a sprítomňuje je ich, aby z nich veriaci ľud čerpal spásonosnú milosť.“ BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 12.

- BALZ, H. – SCHNEIDER, G.: *Exegetical dictionary of the New testament*. Vol. 2. Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991. s. ISBN 978-08028-2808-8.
- BENEDICT XVI.: *The Theology of Kneeling*. <https://adoremus.org/2002/11/15/the-theology-of-kneeling/>. (24.1.2020).
- BENEDIKT XVI.: *Sacramentum caritatis*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007. 126 s. ISBN 978-80-7162-659-6.
- BOHÁČ, V.: *Liturgický rok v byzantskom obrade*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 208 s. ISBN 978-80-555-0873-3.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter Placuit Deo. To the Bishops of the Catholic Church. On Certain Aspects of Christian Salvation*. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_en.html. (24.1.2020).
- DEMEL, Z.: Animace liturgie. In: *Studia theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. 2011, roč. 13, č. 1, s. 99-120. ISSN 1212-8570.
- EIRENE (Ed.): *Utierne na celý rok (nedelne, sviatočne i vsedne) a bežné i kráľovské Hodinky*. Michalovce : Redemptoristi, 2009. 672 s. ISBN 978-80-88724-43-8.
- FARRUGIA, E. G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2010. 1039 s. ISBN 978-80-7412-019-0.
- FRANTIŠEK: *Apoštolská exhortácia Gaudete et exsultate. O povolani k svätosti v súčasnom svete*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2018. 88 s. ISBN 978-80-81612-50-3.
- HARINEKOVÁ, M.: *Psychologické aspekty religiozity v katechéze*. <https://dku.abuba.sk/node/1934> (20.10.2019).
- JÁN PAVOL II.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Cirkev v Európe*. www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-europa. (24.1.2020).
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.
- Katolíci v USA neveria v Eucharistiu*. www.katolickenoviny.sk/spravodajstvo/category/zahranicne/article/katolici-v-usa-neveria-v-eucharistiu.xhtml. (24.1.2020).
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Citta del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. 91 s.
- Letter from St Francis Xavier to St Ignatius Loyola*. In: www.indcatholicnews.com/news/26171. (24.1.2020).
- MIRKOVIČ, L.: *Pravoslávna liturgika*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity, 358 s. ISBN 80-8068-079-5.
- MOJZEŠ, M.: *Liturgická teológia. Aby nám horeli srdcia*. Záborské : Salus animarum, s.r.o., 2016. 161 s. ISBN 978-80-972563-1-9.
- PALOČKO, Š.: *Katolícka cirkev ako prostriedok záchranu ľudí*. Prešov : Petra, n.o., 2007. 247 s. ISBN 978-80-8099-011-4.
- PALOČKO, Š.: *Stvorenie a pád človeka*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, 2012. 91 s. ISBN 978-80-555-0685-2.
- PANCZOVÁ, H.: Božie vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: Život Mojžiša). In: *Studia theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci. 2016, roč. 18, č. 3, s. 23-35. ISSN 1212-8570.
- Pápež František na cirkevnom kongrese vo Florencii: Naším humanizmom je Ježiš*. www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/11/10/p%C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%A1ek_na_cirkevnom_kongrese_vo_florencii_na%C5%A1%C3%ADm_humanizmom/sk-1185844. (20.10.2019).
- PÁPEŽSKEJ RADY PRE KULTÚRU: *Kde je tvoj Boh? Kresťanská viera pred výzvou náboženskej ľahostajnosti. Záverečný dokument z plenárneho zhromaždenia Pápežskej rady pre kultúru v roku 2006*. www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/kde-je-tvoj-boh. (24.1.2020).
- RICHTER, K.: *Liturgie a život*. Praha : Vyšehrad, 2003. 293 s. ISBN 80-7021-575-5.
- STRÍŽENEC, M.: *Spiritualita a jej zisťovanie*. www.saske.sk/cas/archiv/1-2005/strizenec.html. (24.3.2019).
- STRÍŽINEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2007. 166 s. ISBN 978-80-88910-24-4.

THE WORK OF GOD AND SERVICE TO THE PEOPLE IN LITURGICAL LIFE

- STROMČEK, L.: *Cirkev ako communio. Náčrt ekleziológie Josepha Ratzingera*. Žilina : Inštitút Communio, 2010, 247 s. ISBN 978-80-970523-2-4.
- Sväté písmo. Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. 2623 s. ISBN 80-7162-236-2.
- TAFT, R. F.: *Život z liturgie*. Olomouc : Refugium, 2008. 431 s. ISBN 978-80-86715-95-7.
- ŽIVČÁK, J.: K problematike typologického zaradenia liturgických prekladu: na príklade slovenského a francúzskeho translátu paschálneho kánonu a veršových stichír Paschy. In: *World literature studies*. Bratislava: Ústav svetovej literatúry SAV, 2017, roč. 9, č. 2. s. 115 – 126. ISSN 1337-9275.

Radost Sionskej dcéry v aramejskom šate (Sof 3,14-20)

The joy of Daughter Zion in an Aramaic Robe (Zeph 3:14-20)

MIROSLAV VARŠO

Spoločenskovedný ústav CSPV

SAV Košice

Abstract: Revision of the Palestinian text of Targum Jonathan ended only in the 7th century C. E. in Babylon. Nevertheless is this text relevant to the history of the interpretation of the Old Testament. The paper compares the Masoretic text of Zeph 3:14-20 with its Aramaic translation with the aim to evaluate the similarities and differences between the textual forms. Even in a relatively short text can be observed a deep knowledge of the original Hebrew text and the aim of the translators to give its interpretation by minimal shifts in the meaning due to updating of the text.

Keywords: Zephaniah. Targum. Exegesis. Rabbinic exegesis.

Perzská ríša v 5. stor. pred n. l. zanechala svoju trvácú stopu v židovskom národe. Možno ju vnímať dodnes v podobe písma hebrejskej abecedy. Všetky sväté písma sú nasledujúcim generáciám odovzdávané v tzv. kvadratickej alebo aramejskej podobe.¹ Dôvodom bol úradný jazyk perzskej ríše – aramejčina. Je fascinujúce pozorovať, ako sa jazyk vládnucej veľmoci stal jazykom podmaneného národa bez toho, že by národ stratil svoju identitu. Aramejčina sa stala „rodným jazykom“ židov žijúcich mimo vlastnej krajiny, kde sa ocitli následkom deportácií vladármi predchádzajúcich veľmocí. Na území Izraela sa postupne pod vplyvom Aramejčanov žijúcich v tesnom kontakte s judskou populáciou presadzoval západný aramejský dialekt.² Identita Izraela sa nestotožňovala s jazykom ani s územím, ale so Svätými písmami ako určujúcim kultúrnym prvkom. Už pred návratom neskorších generácií židov zo zajatia sa aramejský jazyk udomácnil aj v ich vlastnej zemi. Podľa židovskej tradície vznikol prvý targúm – preklad Písma do aramejčiny v Jeruzaleme na podnet kňaza Ezdráša (*b.Megillah* za k Neh 8,8). Tradícia odčítava túto skutočnosť z biblického textu: „Všetok ľud do jedného sa zhromaždil na námestie pred Vodnou bránou. Vyzvali zákonníka Ezdráša,

¹ Gesenius, Kautzsch, Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 24–25.

² Aramejčina sa presadzovala len postupne. Kniha Sirachovec bola napísaná v hebrejčine, podobne časti Knihy Daniel, čo dokazuje, že hebrejčina bola používaná, aj keď iba ako literárny jazyk ešte začiatkom 2 stor. pred n. l. Je veľmi pravdepodobné, že bola zrozumiteľná aj ľudu. V náboženskej oblasti sa zachovala naďalej ako to dosvedčuje Mišna, Midráše a liturgia. Gesenius, Kautzsch, Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 16.

aby priniesol knihu Mojžišovho zákona, ktorý PÁN prikázal Izraelu... Ezdráš otvoril knihu pred všetkým ľudom, lebo stál vyššie. Keď knihu otvoril, všetok ľud povstal... Ješúa, Bani, Šerebja, Jamin, Akkúb, Šabbetaj, Hodija, Maaseja, Kellita, Azajra, Jozabád, Chanán, Pelaja a leviti vysveľovali ľudu zákon. Ľud stál na svojom mieste. Čítali z knihy Božieho zákona, odsek za odsekom, a vysvetľovali zmysel, aby ľudia chápali, čo sa čítalo“ (Ezd 8,1.5.7-8). Spôsob predčítania knihy Mojžišovho zákona a jej prekladu napodobňoval známu politickú procedúru čítania úradných dokumentov a ich prekladania do reči národa, ktorému boli určené.³ V Knihe Nehemiáš sa vzápätí opisuje slávenie sviatku stánkov podľa predpisu Tóry. Pravdepodobne každoročné opakovanie slávania sviatkov s čítaním textov Mojžišovho zákona primäl prekladateľov *meturgemánov* k zapísaniu prekladu a jeho následného redigovania tak, aby v nasledujúcich rokoch bola príprava ľahšia. Meturgemán ale nesmel targúm čítať, čím dával najavo odlišnosť od posvätného písaného a čítaného textu, ktorý targúm prekladal/vykladal.⁴ Zapísané preklady sa neskôr tradovali, preberali, upravovali. Pravdepodobne s nástupom farizejskej a rabínskej interpretácie prešli unifikáciou podľa prijatých pravidiel, kým neboli neskoršími rabínskymi autoritami vybraté isté varianty prekladov, ktoré sa tešili väčšej autorite ako ostatné. Už v tomto procese je zrejme výnimočné postavenie právnych zbierok Pentateuchu oproti ostatným textom Písma. Podľa všeobecnej mienky sa prekladali doslovnejšie a presnejšie, zatiaľ čo ostatné texty sa parafrázovali a vykladali voľnejšie.⁵ Taktiež je všeobecne známe, že množstvo targúmov Pentateuchu značne prevyšuje preklady ostatných kníh Starého zákona, čo poukazuje na význam a autoritu, akej sa Pentateuch (Tóra) v židovských spoločenstvách tešil od prvoti. Dokazuje to aj prax prekladania zachytená v Mišne (*Megillah* 4, 4-6), podľa ktorej sa Tóra prekladala po každom verši, zatiaľ čo proroci po každom treťom verši.⁶ Dnes najznámejšie targúmy, Targúm Onkelos a Targúm Jonatán, vzišli zo synagogálnej praxe čítania a prekladania textov v Palestíne. Po istom čase boli prenesené do židovských spoločenstiev v Babylónii, kde ich revidovali. Na seba nadväzujúce viaceré revízie Targúmu Jonatán sa zavŕšili v 7. stor. n. l.⁷

Aj napriek tomu že hebrejčina a aramejčina sú veľmi blízke jazyky, pri preklade dochádza k množstvu nevyhnutných zmien lexém, syntaxe a gramatiky ale i k interpretácii, adaptácii na nové prostredie a dobu. Targúmy majú vlastný štýl prekladu, teda prezentácie zmyslu pôvodného hebrejského textu.⁸ Pri uvedomení

³ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 4.

⁴ Shepherd, "Targums, The New Testament, and Biblical Theology of the Messiah", *JETS*, 50.

⁵ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 4.

⁶ Heriban, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, 998; Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 10.

⁷ Targúm Jonatán k prorokom dostal pomenovanie pre spojenie so žiakom Hillela staršieho, menom Jonatán ben Uziel, o ktorom sa hovorí, že targúm obdržal „z úst“ poexilových prorokov Aggea, Zachariáša a Malachiáša, ako je to zachytená v Babylonskom talmude (*b.Megillah* 3a). To je tradičné podanie. Rovnako v Babylonskom talmude sa s TJ častejšie spája učenc z 4. stor. n. l. R. Jozef z Pumpedity, ktorý targúm k prorokom vo svojich výrokoch uvádza ako už prijatú tradíciu prekladu/výkladu, bez ktorého, ako uvádza by sám nebol schopný pochopiť význam Zach 12,11 (*b.Megillah* 3a; *b.MQ* 28b) Cathcart, Gordon, *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, 141.

⁸ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 185.

si týchto skutočností je vhodné uviesť vysvetlenie C. Rabina o dôvode aramejského prekladu počas čítania Písíem v rámci bohoslužieb. Preklad textov do aramejčiny nepredpokladá neschopnosť rozumieť hebrejčine čítaných textov. Naopak, tvrdí, že targúmské preklady rátajú so znalosťou aj s pochopením textu v hebrejskom origináli. Hlavným dôvodom bolo vysvetľovanie posvätných textov parafrázovaním. Robiť to v hebrejskom jazyku by znamenalo riskovať, že čítaný aj parafrázovaný text by sa mohol pokladať za rovnako autoritatívny, teda že by nebolo možné odlišiť, čo je pôvodný text a čo jeho vysvetlenie. Jasné oddelenie posvätného textu od jeho prekladu, parafrázy či výkladu je pri aramejčine výrazné, a nevedie k nedorozumeniam.⁹

Zámerom tejto štúdie je porovnať text poslednej pasáže Knihy Sofoniáš 3,14-20 v hebrejskom origináli a aramejskom preklade podľa Targúmu Jonatán (TJ). Dôvodom výberu state je jej výnimočný charakter v kontexte prorockého spisu. Je záverom knihy s vyvrcholením témy budúceho Jeruzalema. Ten je tu vykreslený ako mesto oslobodené od nepriateľov a od nešťastia. Uprostred neho bude prebývať PÁN. Jeruzalem sa týmto pre spoločenstvo stane miestom jeho zhromaždenia z rozptýlenia medzi národmi. Z Jeruzalema sa tak bude šíriť celosvetová česť obnoveného národa po celej zemi a medzi všetkými národmi. Text vykazuje znaky neskorších redakcií a možno ho datovať do obdobia po zajatí.¹⁰ Najbližšími textami sú Iz 54,1-3,4-8: Sion/ Jeruzalem personifikovaný v osobe ženy s výzvou k radosti a nebojácnosti a Joel 2,21-22.23 s radostným zvolaním a výzvou k nebojácnosti.

Práve budúce vízie o Jeruzaleme a národe sú témou, ktorá prekladateľov meturgemánov nemohla nechať chladnými. Pri Knihe Sofoniáš možno vzhľadom na krátkosť textu konštatovať výrazné prehĺbenie tém týkajúcich sa eschatológie, posledného súdu, trestu ale i návratu rozptýleného ľudu zo zajatia ako aj záchranu prisľúbenej národom.¹¹

Sof 3,14-20

Masorétsky text	Targúm Jonatán
3,14 Plesaj Sionská dcéra, jasajte, Izrael, raduj sa a víťazne krič z celého srdca, jeruzalemská dcéra. 3,15 Odvrátil PÁN svoje rozsudky od teba, odstránil tvojho nepriateľa. Kráľ Izraela, PÁN je uprostred teba, neboj sa viac zlého.	3,14 <i>Chváľ</i> Sionské zhromaždenie, ¹² jasajte, Izrael, raduj sa a víťazne krič z celého srdca, jeruzalemské zhromaždenie. 3,15 <i>Vykázal (do zajatia) JVJ podvodných sudcov z tvojho streda, odstránil tvojho nepriateľa, kráľov Izraela. JVJ nariadil aby jeho Šechina prebývala uprostred teba, neboj viac pred zlým.</i>

⁹ Shepherd, „Targums, The New Testament, and Biblical Theology of the Messiah,“ *JETS* 51, 49.

¹⁰ Irsigler, *Zefanja*, 402.

¹¹ Carbone, Rizzi, *Abaquq, Abdia, Nahum, Sofonia. Secondo il testo ebraico masoretico, secondo la versione greca della 70., secondo la parafrasi aramaica targumica*, 368.

¹² Kurzívou sú označené odlišnosti v preklade.

<p>3,16 V ten deň sa Jeruzalemu povie: Neboj sa! Sion, nech tvoje ruky neochabnú!</p> <p>3,17 PÁN, tvoj Boh, je uprostred teba, zachraňujúci hrdina zajasá nad tebou od radosti, láskou zmlkne, zvýskne nad tebou od nadšenia.</p> <p>3,18 Zhromaždím smútiacich od stanoveného času (sviatku), tých z teba. Sú jej bremenom, potupou.</p> <p>3,19 Hľa, v tom čase budem konať proti všetkým tým, čo ťa utláčali, zachránim chromú a vypudenú zhromaždím, privediem ich k chvále a menu po celej zemi [ich hanba].</p> <p>3,20 V ten čas vás privediem, v čas vás zhromaždím, lebo vám dám meno a chválu medzi všetkými národmi zeme, keď obrátim tvoj osud pred ich očami, hovorí PÁN.</p>	<p>3,16 V ten čas sa Jeruzalemu povie: Neboj sa! Sion, nech tvoje ruky neochabnú!</p> <p>3,17 JVJ, tvoj Boh <i>nariadil</i> <i>aby jeho Šechina prebývala</i> uprostred teba, zachraňujúci hrdina sa <i>zaraduje</i> nad tebou vo <i>svadobnej</i> radosti, vyženie tvoje <i>hriechy</i> svojou láskou, <i>rozveselí sa</i> nad tebou <i>v tanci</i>.</p> <p>3,18 (Tých) čo sa <i>zdržiavali</i> od stanoveného času (sviatku), <i>odstránil som z tvojho</i> <i>streda</i>. <i>Beda im lebo pozdvihli svoju zbraň</i> <i>proti tebe a preklínali ťa</i>.</p> <p>3,19 Hľa, v tom čase učiním <i>koniec</i> všetkým tým, čo ťa utláčali, zachránim chromých a <i>vyhnanú privediem bližšie</i>, privediem ich k chvále a menu po celej zemi <i>ich hanby</i>.</p> <p>3,20 V ten čas vás privediem, v <i>ten</i> čas vás zhromaždím, lebo vám dám meno a chválu medzi všetkými národmi zeme, keď <i>navrátim vašich vyhnaných</i> pred ich očami, hovorí JVJ.</p>
---	---

V. 14 MT: Plesaj Sionská dcéra, jasajte, Izrael, raduj sa a víťazne krič z celého srdca, jeruzalemská dcéra.

TJ: *Chváľ Sionské zhromaždenie*, jasajte, Izrael, raduj sa a víťazne krič z celého srdca, jeruzalemské *zhromaždenie*.

Verš 14 otvára nové proroctvo – videnie zhromaždenia, ktoré žije pod ochranou Boha prebývajúceho uprostred Jeruzalema. Zhromaždenie tvoria Júdovci a v závere sa pripájajú Židia rozptýlení medzi národmi (v. 19-20). Hebrejský text opisuje radosť Sionskej dcéry v Jeruzaleme. Aramejský preklad mení hneď prvé slovo – výzvu k plesaniu – na výzvu k chvále שִׁבְחָא. Na rozdiel od významu hebrejského slova je aramejské späť so slávením bohoslužby. Prorocká vízia tým dostáva povahu liturgickej slávnosti. Zároveň slovo evokuje spoločné recitovanie hymnických žalmov ako Ž 117, 145, 147 v Jeruzalemskom chráme, kým tento stál.¹³ Už nasledujúce vyjadrenie *Sionská dcéra* ale TJ upravuje *sionské zhromaždenie* a v závere verša na *jeruzalemské zhromaždenie*. *Zhromaždenie* אִתְשַׁבְּחָא (z hebrejského אִתְשַׁבַּח) je prispôbením aramejského prekladu dobovému porozumeniu poslucháčov. Po zničení Jeruzalemského chrámu v r. 70 n. l. sa stala synagóga (*bet kneset*) miestom zhromaždenia a bohoslužby.

¹³ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 378.

Výrazy radosti sa v targúme neprekladajú konzistentne. V prípade prekladu štyroch hebrejských slovies vyjadrujúcich radosť sú vo verši použité dva aramejské ekvivalenty חבב

a עביס významom chvály, aká sa vzdáva Bohu. Slovesá zároveň tvorili slovný pár pre označenie chvály Boha v spoločnej modlitbe. Toto spojenie sa zaužívalo v tradícii vytvorenej po zničení Druhého chrámu (70 n. l.). V preklade sa tým zvýrazňuje dôležitosť modlitby rozvinutej a odporúčanej v rabínskom učení.¹⁴

V. 15 MT: Odvrátil PÁN svoj rozsudky od teba, odstránil tvojho nepriateľa. Kráľ Izraela, PÁN je uprostred teba, neboj sa viac zlého.

TJ: *Odvliekol* (do zajatia) *JVJ podvodných sudcov z tvojho streda*, odstránil tvojho nepriateľa, *kráľov* Izraela. *JVJ nariadil aby jeho Šechina prebývala uprostred teba*, neboj viac *pred zlým*.

V texte sa uvádzajú dôvody radosti. Verš v aramejskom znení je oproti pôvodnému zneniu pozmenený na viacerých miestach. Pre zvýraznenie zmien je nevyhnutné najprv pochopiť poslanstvo hebrejského textu. Výpovede vo v. 14-15 súvisia s predchádzajúcim textovým celkom slovnými spojeniami, ktoré dostávajú opačný význam. Ide o reverzný proces v literárnej vede označovaný pojmom dittológia. Príkladom reverznej dittológie je v Sof spojenie *uprostred* (3,3.5.11.12.15). Vo v 3,3.11 hovorí o kniežatách, sudcoch a pyšných, ktorí spoločenstvu škodia. Vo v 3,5.15 sa v tom istom streda nachádza PÁN, ktorý spoločenstvo buduje alebo ponížený ľud, ktorý hľadá útočisko v PÁNOVOM mene. Podobne slovný pár odvrátiť ורס+ odstrániť הנפ sa nachádza v 3,6.11 v negatívnom kontexte, ale vo v. 15 v kontexte záchrany. Rozsudok ופשמ je v 3,8 vyjadrením súdu nad národmi, aby na nich mohol PÁN vyliť svoj hnev, naopak, v 3,15 odstraňuje rozsudky od svojho ľudu, čím otvára cestu k jeho záchrane. Rovnako je to so strachom Judska, ktoré PÁN vyzýva, aby sa ho bál a tým nedopustil vlastný zánik (3,7) a strach ponechaného zvyšku, ktorý prestáva navždy byť témou (3,15). Dôležitým motívom je PÁN ako kráľ Izraela (3,15), ktorý je motívom PÁNOVHO kráľovstva a zvukovo i významovo odkazuje na intronizačné žalmy (Ž 47; 93; 96-99).¹⁵ Tieto mohli byť súčasťou kultu Izraela už v dobe pred zajatím, v čase slávenia jesenných sviatkov.¹⁶

Targúm Jonatán zachytáva vo svojom preklade niekoľko zaujímavých zmien aj napriek tomu, že hebrejský text nevykazuje ťažkosti pri porozumení. Hneď prvú výpoveď výrazne mení, keď do zajatia posieľa podvodných sudcov. Hafel konjugácia slovesa „odvliekol“ ילג v slovnom kmene ילג ukrýva vyjadrenie odvrátenia do zajatia v súlade s trestom rozptylenia medzi národy za nezachovávanie práva (porov. Dt 28,64).

PÁNOV rozsudok sa v aramejskom preklade menia na *podvodných sudcov*, čím vytvárajú vhodnú paralelu k obrazu nepriateľa v tom istom výroku. K zmene mohlo prirodzene dôjsť zmenou výslovnosti substantíva *mišpatajch* na *mešoptajch*, možno aj s úmyslom odkázať na sudcov z v. 3,3. Upresnenie „podvodný/klamlivý“ (רקש)

¹⁴ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 379.

¹⁵ Hroboň, *Žalmy 76–100*, 511.

¹⁶ Irsigler, *Zefanja*, 409.

je rozšírením oproti pôvodnému textu. TJ teda vníma sudcov uprostred ľudu ako nepriateľov, ktorí musia byť odstránení. Úrad sudcu je v starozákonných právnych zbierkach jasne definovaný a od jeho ustanovenia (Ex 18) ho sprevádza neprestajná výzva, aby sudcovia vynášali spravodlivé súdy (Dt 1,16; 16,18-20; 25,1). Úrad bol chránený predpismi o nenadŕžaní jednotlivým stránkam (Lv 19,15) ako aj varovaním pred ovplyvňovaním sudcov zo strany súdených (Dt 16,19). Tento úrad je častým objektom kritiky prorokov, obsahom ponaučení v múdroslovnej literatúre a v metaforickej rovine prepojený s PÁNOVÝM dňom, tvoriacim aj najbližší kontext rozoberaného textu. Neskoršie tak v novozákonnej ako aj v rabínskej literatúre téma podvodných sudcov neustále žívá. Ďalšou výnimočnosťou targúmickej výpovede je rásnosť riešenia problému sudcov a nepriateľov. Výpoveď v tvare perfekta poukazuje na definitívne riešenie a zároveň otvára na budúcnosť. V spojení s posledným vyjadrením rovnako v tvare perfekta o tom, že už nikdy sa nebude musieť báť zlého sa interpretácia otvára na eschatologický mesiášsky čas.¹⁷ Toto chápanie podporujú aj viaceré rabínske vyjadrenia spájajúce mesiášsky čas s odstránením klamlivých sudcov: *Midraš tehilim* 147,2 spája Sofoniášov výrok o speve Sionskej dcéry so Ž 147,1: *Dobré je spievať nášmu Bohu* a vysvetľuje, že keď Boh bude kralovať na zemi, všetci ľudia ho budú chváliť spevom. Dôvodom pre spev v Sofoniášovi je skutočnosť, že Boh zo Siona odstránil sudcov. Babylonsky talmud ostro odsudzuje sudcov odvolávajúci sa na Sof 3,15 (*Sanhedrin* 98a a *Šabbat* 139a). Záverom dôvodenia je presvedčenie, že Mesiáš môže prísť vtedy, keď všetci sudcovia zmiznú z Izraela.

V Dvanástich malých prorokoch je 3,15 jediným miestom, kde sa PÁN nazýva *kráľom Izraela*. TJ túto výnimočnú výpoveď mení zmenou syntaxe – presunutím disjunktívneho (rozlučovacieho) prízvuku – atnachu – z *nepriateľov* na *kráľov*, teda o jedno slovo ďalej. Namiesto predstavy Kráľa ako boha v MT sa tu spomínajú králi (mn. č.) ako nepriatelia. Tak v TJ pribúdajú ku kňazom, falošným prorokom, úradníkom a sudcom aj králi. Zatiaľ čo MT bližšie neurčuje nepriateľov, TJ ich špecifikuje ako *izraelských kráľov*.¹⁸ Interpretácia sa mohla inšpirovať množstvom biblických textov, v ktorých sú práve králi Izraela a Judska označení ako tí, čo spôsobili odvedenie ľudu do zajatia (porov. 2 Kr 17,8.21; 21,9-16; Jer 19,4 atď.). Výklad meturgemána, podľa ktorého odstránenie kráľov z izraelskej spoločnosti je dôvodom požehnania a radosti tiež zodpovedá jednej zo starozákonných predstáv o kráľovi, tej, ktorá ako jediného kráľa uznáva Boha.

Ďalším rozšírením v TJ je Božie rozhodnutie, o prebývaní jeho Šechiny v strede: *JVJ nariadil aby jeho Šechina prebývala uprostred teba*. Aramejské „nariadiť“ ܢܪܡܐ vypovedá o rozhodnutí, ktoré nie je možné zvrátiť. Zároveň sa táto udalosť spája so stavom pokoja a istoty a s návratom roztrúsených zo zajatia. V centre pozornosti je Božia Šechina – prebývanie (Božej prítomnosti), pojem, ktorý má komunikovať Božiu tajomnú prítomnosť vo svete. Zároveň sa zdôrazňuje jeho transcendentnosť a ľudská neschopnosť akýmkoľvek ľudským úsilím prísť k Bohu bližšie.¹⁹ Koncept

¹⁷ Irsigler, *Zefanja*, 417.

¹⁸ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 387.

¹⁹ Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology: lešakkēn šemō šām in the Bible and the Ancient Near East*, 12.

sa rozvinul pravdepodobne zo spojenia „prebývať uprostred“ מְבוֹרָבִּיּוֹתֵינוּ (Ex 25,8; 29,45; Nm 5,3; 1 Kr 6,13; Ez 43,9; Zach 2,14) a vyvolenia miesta, na ktorom má prebývať Božie meno v Knihe Deuteronomium (Dt 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2). Pretože Boh sám „neprebýva,“ bolo vytvorené médium, niečo ako „stánok“ מִשְׁכָּן, predobraz Chrámu. Zastupuje Božiu prítomnosť a spája sa s atribútmi milosrdenstva, svätosti a svetla. Predstavuje priamu Božiu ochranu nad Izraelom a jeho krajinou. Kým Šechina býva v Chráme a v Izraeli, nemôže sa nič zlé stať. Napriek doteraz povedanému nie je možné Šechinu definovať či ju spájať iba s jednou funkciou. Je to mystická entita zastupujúca Boha v jeho vzťahu k Izraelu.²⁰ Nezanedbateľná je otázka, kde sa Šechina nachádza. Ideálnym miestom je stred Izraela. Keďže ale Šechina nemôže prebývať v prítomnosti ničoho, čo s ňou nie je zlučiteľné, predtým, ako príde do stredu musia byť odtiaľ odstránení podvodní sudcovia a nepriatelia, podľa TJ králi. Podľa vyjadrenia TJ 3,7 je Šechina ešte skrytá pred Izraelom, ale nachádza sa v krajine. Čaká len na to, kedy nastanú správne podmienky na jej zjavenie, čo sa práve v komentovanom verši opisuje. TJ tak prezentuje rabínske učenia dovoľujúce radosť sa nad pádom nepriateľa a nad odsúdením podvodných sudcov, pretože práve tieto skupiny bránili prítomnosti Šechiny a nástupu doby záchrany. Boh, ktorý stojí nad všetkým ale tieto skupiny nechá odvieť do zajatia, aby umožnil svojmu ľudu žiť v istote a bez strachu.²¹

V. 16 MT: V ten deň sa Jeruzalemu povie, neboj sa! Sion, nech tvoje ruky neochabnú!

TJ: V ten čas sa Jeruzalemu povie, neboj sa! Sion, nech tvoje ruky neochabnú!

Aj v hebrejskom texte aj v aramejskom preklade je čitateľná súvislosť s v. 3,8, kde sa prezentuje PÁNOV deň. Zároveň celá výpoveď v. 16 v súvislosti s predchádzajúcimi radosnými zvolaniami (3,14-15) a tým aj Božím kralovaním sa transponuje do budúcnosti.²² To isté platí aj pre aramejský preklad aj napriek zmenám a vysvetleniam oproti pôvodnému textu vo v. 3,15. Verš 3,16 doslovným prekladom s jedinou výnimkou. Je ňou zámena *dňa* za *čas*. TJ je v tomto prípade konzistentný a na všetkých miestach prorockého spisu prekladá „ten deň“ *tým časom* (Sof 1,9.10; 3,11.16). V targúmickej podaní sa záchrana vníma ako čas, nie ako krátky časový úsek vyjadrený metaforou toho dňa. Rabíni okrem toho asociovali tento čas s dobou, v ktorej bude Chrám znova postavený.²³

V. 17 MT: PÁN, tvoj Boh, je uprostred teba, hrdina čo zachráni zajasá nad tebou od radosti, láskou zmlkne, zvýskne nad tebou od nadšenia.

TJ: *JVJ*, tvoj Boh *nariadil aby jeho Šechina prebývala* uprostred teba, *zachraňujúci* hrdina zajasá nad tebou *vo svadobnej* radosti, *premôže tvoje hriechy* svojou láskou, *rozveselí* sa nad tebou v *tanci*.

²⁰ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 326-327.

²¹ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 389.

²² Irsigler, *Zefanja*, 421.

²³ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 390.

Témou verša je PÁNOVA radosť nad očisteným Izraelom. Zvýraznená je tu myšlienka Boha uprostred spoločenstva v pozadí so sionskými a chrámovými tradíciami, ako aj metafora Boha ako hrdinu, ktorý zachraňuje a teší sa zo svojej milovanej (sionská dcéra).

Aramejský preklad aj napriek viacerým zmenám verne vyjadruje poslanstvo hebrejského textu. To predsa len modifikuje tak, že ho vykresľuje výrečnejšími obrazmi a vysvetľuje jediné problematické miesto výpovede – „mlčanie“ שׁוֹתֵם uprostred hlasných prejavov radosti.

Keďže v neskoršom presvedčení Boh nemôže prebývať na nejakom mieste, TJ vysvetľuje, že z jeho rozhodnutia Šechina prebýva uprostred ľudu/krajiny.

Spojenie zachraňujúci hrdina v TJ sa dá chápať aj ako *hrdina, záchranca* (podobne v Pešite). Targúm prekladá zaujímavým spôsobom slová radosti. Hrdina bude jasať ako na svadbe, čo evokuje predstavu Boha ako ženícha. Túto predstavu navodzujú už samotný hebrejský text, keď radosti Sionskej dcéry odpovedá radosťou sám Boh, ktorý v ten deň bude prebývať uprostred Siona. Podobne aj rozloženie samotných výrazov pre radosť poukazuje na vzájomnú blízkosť a súvislosť výpovedí, v ktorých Sionská alebo jeruzalemská dcéra sa ocitá zoči-voči Bohu, kráľovi naplnenom radosťou. Mikrokompozícia má chiastickú štruktúru:²⁴

זָנַר Plesaj! 14a
 חַמְשָׁ רָדוּךְ sa! 14c
 דְּבַרְךָ uprostred teba 15c
 אֵל יֵאֲרִיתָ neboj sa! 15d

אֵל יֵאֲרִיתָ neboj sa! 16d
 דְּבַרְךָ uprostred teba 17a
 חַמְשָׁ od radosti 17c
 רָדוּךְ od nadšenia! 18a

Aramejský preklad jednotlivé slová radosti vykladá. O premene Sionskej a Jeruzalemskej dcéry na spoločenstvo s jeho liturgickou radosťou v synagogálnom priestore sme sa už zmienili vo v. 3,15. V prípade hebr. slovesa „radovať sa“ שׁוֹתֵם je zvyčajným aramejským ekvivalentom יָדַח (Iz 61,10; 62,5; 65,18; 66,10). Zodpovedajúci hebrejský substantív „radosť“ הַחֲמֵשׁ je preložený aramejským substantívom אֲוֹדַח s významom „radosť, svadobná hostina“. V aramejskom preklade ostáva zachovaná príbuznosť kmeňa slovného základu. Nemožno to pokladať za náhodu, ak sa do úvahy zoberie aj druhý podobný prípad v závere verša, kde sú dva rôzne hebrejské výrazy (הִגֵּר, לִיג) znova preložené aramejskými ekvivalentami odvodenými z rovnakého slovného základu, tentoraz s nádychom výnimočnosti. Slovný kmeň לִיג a hebrejský substantív הַחֲמֵשׁ je preložený aramejským substantívom אֲוֹדַח s významom „výskať“, hoci sa zvyčajne prekladá aramejským „radovať sa“ עֹבַב (Oz 9,1; 10,5; Joel 2,21.23; Hab 3,18; Zach 9,9; 10,7). V Knihe Sofoniáš uplatňuje TJ výnimku, keď ho prekladá slovesom „tešiť sa“ קוֹדַב teda podobným slovným kmeňom ako posledné substantívum výpovede „tancovať“ קִידַב. Preklad tak navodzujúcej dojem radosťnej svadobnej hostiny v litur-

²⁴ Irsigler, *Zefanja*, 406.

gickom priestore sprevádzanej rôznymi formami tešenia sa do vnútornej radosti, jej hlasového prejavu sprevádzaného telesným vyjadrením radosti.

Nie menej zaujímavý je výkladový posun ťažko zrozumiteľného hebrejského textu o zmlknutí z lásky. V hebrejskom texte sa zmlknutie uprostred vyjadrení radosti sprevádzaných hlasnými emotívnymi prejavmi leň ťažko vysvetľuje. Ibn Ezra vykladá zmlknutie ako zabudnutie – nepripomínanie hriechov. Raši hovorí: „Utají tvoje priestupky, svojou láskou. Ako hovorí targúm: Zakryje tvoje hriechy svojou láskou.“²⁵ V moderných komentároch sa možno stretnúť s rôznymi emendáciami hebr. textu, aby sa upravil jeho význam, alebo sa hľadajú dodatočné vysvetlenia. Príkladom je výklad vyjadrenia ako slovo k Sionskému spoločenstvu v období po zajatí, kedy sa zdá, že Boh mlčí (porov. Iz 64,11), ale nie z dôvodu hnevu, lež ako milujúci.²⁶ Targúm vychádza pri preklade pravdepodobne z hebrejského významu „zmlknúť“ שִׁירָרִי, ktorý sa dá rozumieť ako alegória veriteľa, čo si nenárokujú na svoju pohľadávku z dôvodu lásky k dlžníkovi.²⁷ Preklad *premôže tvoje hriechy svojou láskou* sa inšpirokuje textom Mich 7,19, kde sa v podobnom kontexte vyskytuje sloveso שִׁבְכִי, pričom vyjadruje odpustenie tromi obrazmi: a) zmiluje sa nad nami, b) premôže/posliahpe (שִׁבְכִי) naše viny, c) do morských hlbín zahodí naše hriechy. Aramejský preklad by takto odkazom na záver Micheášovho proroctva vysvetľoval ťažko zrozumiteľné mlčanie z lásky v zmysle odpustenia hriechov.

V. 18 MT: Zhromaždím smútiacich od stanoveného času (sviatku), tých z teba. Sú jej bremenom, potupou.

TJ: (Tých) čo sa *zdržiavali* od času *tvojich* sviatkov, odstránim *od teba*. Beda im lebo *pozdvihli svoju zbraň proti tebe* a preklínali ťa.

Problematický verš sa exegéti všetkých čias snažia upravovať aj vysvetľovať. Už grécky preklad pravdepodobne vychádzajúc z kontextu, riešil problém ťažkej zrozumiteľnosti tým, že prvé dve slová verša vnímal ako záver výpovede predchádzajúceho a nejasné vyjadrenie „zhromaždím smútiacich“ יגון דעומם preložil ako ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἐορτῆς *ako v deň sviatku*. Sýrsky preklad je s veľkou pravdepodobnosťou závislý na preklade LXX. Targúm v tomto prípade rieši problém parafrázou, pričom Božie konanie sa opisuje v dvoch krokoch. Prvý je nasmerovaný dovnútra spoločenstva. Spočívá v jeho očistení o tých, ktorí nezachovávajú sviatky alebo ich slávia v nesprávny čas. Dopĺňajú tak predchádzajúce skupiny, ktoré Boh pre očistenie spoločenstva, uprostred ktorého chce prebývať, musel odstrániť (podvodní sudcovia a králi Izraela v. 15, arogantnú elitu v. 11). Skutočnosť, že odstránenie bude ešte len nasledovať možno chápať ako prísľub do budúcnosti, zatiaľ čo aktuálne sa oslovená skupina v Izraeli stále nachádza (kňazi druhého chrámu? saduceji?²⁸). Targúm, podobne ako LXX

²⁵ Rosenberg, Fishelis, a Oratz, תִּלְגַּנְאֵל = *Mikraoth Gedoloth: A New English Translation / Translation of Text, Rashi, and Other Commentaries by A. J. Rosenberg... [et al.]*, *Biblia. V.T. Prophetiae Minores. Ebraico e Inglese*. 1986-1992, 2:299., 299.

²⁶ Irsigler, *Zefanja*, 423.

²⁷ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 392.

²⁸ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 395-396.

a sýrsky preklad rieši ťažkosti s porozumením textu v kontexte záchrany, pričom vyjadrenie prvej polovice v. 3,18 vníma ako očistenie kultového priestoru.

TJ priraduje posledný výraz MT k druhej polovici výpovede a mení význam *בִּלְיָדָא* na *beda* ܒܝ (podobne ako LXX), či otvára druhú výpoveď v podobe výzvy určenej nepriateľom mimo Izraela, ktorí sa spomínajú v záverečných veršoch. Historicky by týmito zmenami mohli byť reflektované obvinenia voči skupine helenizovaných židov, kňazov, vládarov aj sektárskych spoločenstiev, ktoré slávenie sviatkov určovali solárnym, nie lunárnym kalendárom. Druhou skupinou oslovených ako vonkajší nepriatelia mohli byť tí, ktorí sa vojensky aktivizovali proti židom v predmakabejskom a neskoršom období, nie však po r. 135 pred n. l.²⁹

V. 19 MT: Hľa, v tom čase vykonám všetkým tým, čo ťa utláčali, zachránim chromú a roztrúsenú zhromažďím, privediem ich k chvále a menu po celej zemi [ich hanba].

TJ: Hľa, v tom čase vykonám úplné *zničenie* všetkým tým, čo ťa utláčali, zachránim *vyhnanú* a vypudenú privediem *bližšie*, privediem ich k chvále a menu po celej zemi *ich hanby*.

Vcelku zrozumiteľný v. 3,19 TJ prekladá takmer doslovne s drobnými úpravami. Prvou úpravou je zdôraznenie Božieho konania. V preklade je zvýraznené upresnením odplaty pre tých, čo spoločenstvo utláčajú. Dosahuje to rozšírením výpovede so zdanlivo chýbajúcim predmetom slovesa vyjadrujúceho Božie konanie „urobím“ + „zničím“ אררימג (čo zodpovedá rovnakému spojeniu z 1,18 s predmetom „úplné zničenie הלכ aramejskému ekvivalentu „úplne zničiť“ אררימג). Oproti zneniu MT, ktorý sa nemusí nevyhnutne chápať ako proroctvo o budúcnosti, aj keď to zároveň nie je vylúčené. Aramejský preklad úplným zničením nepriateľov túto perspektívu naznačuje. To zároveň umožňuje vnímať úvod výroku v *tom čase* eschatologicky, aj keď v pôvodnom hebrejskom texte nemá nevyhnutne tento tón. Hebrejský výraz „rozpráchnutá“ חדנ (porov. Ez 34,4.16 v obraze rozpráchnutého stáda) preklad mení na „vyhnaná רדבב čo priamo evokuje exil. Aj zmena hebrejského „zhromažďím קבק na „privediem bližšie“ ברק naznačuje určité zjemnenie, keď namiesto fyzického zhromaždenia navodzuje nielen fyzické zblíženie ale aj vzájomnú blízkosť v spoločenstve.³⁰ V závere verša TJ vynecháva určitý člen pri slove „zem“ קראח, aby tak mohol vytvoriť väzbu „zem hanby“ (*status constructus*) a hebrejský text urobil zrozumiteľnejším.

Verš tak komunikuje štyri posolstvá. Prvým je úplné zničenie všetkých, ktorí spoločenstvo/Izrael utláčali ako bolo už povedané v 1,18 a 3,18. Druhým je naplnenie prísľubu z Dt 26,16-19 o sláve a mene, ktoré Boh dá tým, čo zachovávajú jeho zákon. Toto prísľúbenie je tu rozšírené o skutočnosť, že sa to týka židovských spoločenstiev na celej zemi, nie iba v Zaslúbenej. Naplnením prísľubenia je tretie posolstvo verša – zhromaždenie roztrúsených alebo vyhnaných späť do izraelskej zeme. Nevypovedaným, ale obsiahnutým je aj posledné posolstvo, a to obnovenie ideálneho vzťahu

²⁹ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 403.

³⁰ Ho, *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary*, 405.

medzi národom a jeho Bohom. Možno hovoriť o obnovení zmluvného vzťahu práve naplnením vyššie uvedených slov Dt 26,16-19.

V. 20 MT: V ten čas vás privediem, v čas vás zhromaždím, lebo vám dám meno a chválu medzi všetkými národmi zeme, keď obrátim váš osud pred vašimi očami, hovorí PÁN.

TJ: V ten čas vás privediem, v *ten* čas vás zhromaždím, lebo vám dám meno a chválu medzi všetkými národmi zeme, keď *navrátim vašich vyhnaných* pred vašimi očami, hovorí JVJ.

Zatiaľ čo posledné dva verše otvárali perspektívu na vzdialenú budúcnosť a s ňou súvisiace prislúbenia obnovenia Jeruzalema, posledný verš prorockej knihy rovnakými kľúčovými slovami obracia perspektívu na aktuálneho poslucháča. Nejde teda o vzdialenú budúcnosť, ale ako naznačuje druhá osoba množného čísla, prislúbenia sa týkajú konkrétneho spoločenstva, ktoré číta Sofoniášovo proroctvo. Týka sa osudu jeho členov zmeneného pre ich očami, teda za ich života.³¹ Túto zásadnú zmenu vyjadruje tzv. *figura etymologica*.³² Jej význam siaha ďaleko za slovný obsah. Neznamená len zmenu aktuálnej situácie, či už trvá krátko alebo má dlhodobý charakter. Označuje úplné a konečné obnovenie stratenej integrity ľudu, jej ukotvenie v Zaslúbenej zemi ako výsledok PÁNOVHO konania. Toto slovné spojenie možno považovať za formulu typickú pre Dvanástich malých prorokov (Oz 6,11; Joel 4,1; Am 9,14; Sof 2,7; 3,20). Spolu s témou zhromaždenia roztrúsených predstavuje naplnenie známeho textu z Dt 30,3-4 (porov. Jer 29,14) a vytvára pôdu pre ukotvenie otázok a nádejí poexilovej situácie židovského národa v čase formulovania textu³³ ako aj vo všetkých podobných historických skúsenostiach, ktoré tento národ v nasledujúcich stáročiach prežíval.

Zhrnutie

Eschatológia

Sofoniášov PÁNOV deň je dôvodom mnohých výkladov. Skúsenosť zničenia prvého aj druhého chrámu ako aj obdobie helenizmu a nadvláda Rimanov prinútila uvažovať nad tým, že PÁNOV deň sa nedá spojiť iba s jednou udalosťou. Preto rabíni začali rozvíjať učenie o budúcom svete, ktorý má prísť. Tak sa z ohlásenej jednorazovej udalosti „dňa“ stáva „čas“ (Sof 1,7.8.14). V mesiášskom čase (Sof 3,8) PÁN vyničí modloslužbu a zlo z Jeruzalema a jeho blízkosti, zjaví sa Boh sám a bude súdiť národy celého sveta, aby mohla nastúpiť éra mesiášskeho kráľovstva.

Mystická teológia

Mystická teológia je v TJ prítomná v koncepte Šechiny, prítomnej v jeho zemi. Tá môže byť skrytá v časoch modloslužby a nevery spoločenstva a ale zjavná, ba prítomná uprostred spoločenstva v čase, keď Boh rozhodne aby prebývala uprostred

³¹ Irsigler, *Zefanja*, 432-33.

³² Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, 388.

³³ Irsigler, *Zefanja*, 433-34.

očisteného ľudu (Sof 3,5.15.17). V texte knihy sa tri krát tvrdí, že Šechina bude prebývať v Jeruzaleme uprostred spoločenstva alebo v krajine, kde je príbytok Šechiny. V 3,7 v TJ sa spomína ja možnosť, že ak Izrael nebude zachovávať Božie prikázania a báť sa ho, Šechina môže krajinu opustiť. To vyvoláva u rabínov diskusiu o tom, či naozaj došlo k tomu, že by Šekchina opustila krajinu Izrael, alebo sa len skryla pred ľuďom, zatiaľ čo v krajine ostala do času jej očistenia, čím následne mohlo dôjsť k naplneniu prísľubu o jej prebývaní uprostred ľudu (3,15.17).

Láska k Izraelu

Láska k Izraelu je najintenzívnejšie predstavená v záverečných veršoch Sofoniášovho proroctva. Boh najprv očistí spoločenstvo od všetkých vnútorných nepriateľov ako sú klamliví sudcovia, zlí králi (3,15.18) ale i od vonkajších nepriateľov, ktorí proti nemu pozdvihli zbraň a šírili zlé reči (3,18). Svoje spoločenstvo láskou očistí od hriechov (3,17), zhromaždí rozptýlených aj tých, čo sú v zajatí (3,19). Toto je dôvod, prečo sa jeho spoločenstvo bude radowať (3,14) v súzvuku so svadobnou radosťou a tancom jeho Boha v obraze ženícha (3,17).

Mesiášska éra

V židovských kruhoch sú v hojnom množstve zachytené tradície, ktoré práve pri výklade tohto verša diskutujú o mesiášskej ére. Napríklad *Ocar ha-Midrašim* (Mesiáš 16) vypočítava desať znamení ukazujúcich na príchod Mesiáša. Posledným bude znamenie archanjela Michala trúbiaceho na šofare (rohu). Týmto začne veľký exodus všetkých Židov z východu. Naplní sa tým Boží prísľub daný prorokmi, ako je napísané v Sof 3,20. Iný midraš z *Ocar ha-Midrašim* (Simeon ben Jonai, 7) zachytáva modlitbu veľkého Rabína, ktorý verš spája s príchodom Mesiáša. Verš naráža na čas, v ktorom Mesiáš pozdvihne Izrael za svedka víťazného boja jeho Boha so zlými národmi.³⁴

BIBLIOGRAFIA:

- CARBONE, S.P. – RIZZI, G.: *Abaquq, Abdia, Nahum, Sofonia. Secondo il testo ebraico masoretico, secondo la versione greca della 70., secondo la parafrasi aramaica targumica*, Bologna: EDB, 1997, ISBN 88-10-20591-X
- CATHCART K.J. – GORDON, R.P.: *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible. The Targums), Edinburgh: T & T Clark, 1989, ISBN 0894534890
- GESENIUS, H.F.L. – KAUTZSCH, E.F. – Cowley, A.E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd ed., Oxford: At The Clarendon Press, 1990, ISBN 0198154062
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied* (Biblica 4), Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1992
- HO, A.: *The Targum of Zephaniah: Manuscripts and Commentary* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 7), Leiden, Boston: Brill, 2009, ISBN 9789047425120
- HROBOŇ, B.: *Žalmy 76–100* (Komentáre k Starému zákonu 6), Bratislava: Dobrá kniha, 2018, ISBN 9788081911354
- IRSIGLER, H.: *Zefanja* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg im Breisgau: Herder, 2002, ISBN 3451268515

³⁴ Článok je výstupom riešenia projektu VEGA 2/0093/18 Komentár k starozákonným knihám Náhum, Habakuk, Sofoniáš, Aggeus v treťom roku jeho riešenia.

- RICHTER, S.: *The Deuteronomistic History and the Name Theology: lešakkēn šemô šām in the Bible and the Ancient Near East* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 318), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2002, ISBN 311017376X
- ROSENBERG, A.Y – FISHELIS, A – ORATZ, P.: תילגואל = *Mikraoth Gedoloth: A New English Translation / Translation of Text, Rashi, and Other Commentaries by A. J. Rosenberg [et al.]*. (Biblia. V.T. Prophetæ Minores. Ebraico e Inglese), 1986-1992, New York: Judaica Press, 1992, ISBN 0910818304
- SHEPHERD M. B., Targums, The New Testament, and Biblical Theology of the Messiah, *JETS* 51 (2008) 45-58

**CORANIČ, J. a kol.: *Náboženská situácia na Slovensku II.*
(*stručný prehľad histórie, správy, štatistiky
a učenia registrovaných cirkví a náboženských
spoločností na Slovensku*). Prešov : Vydavateľstvo
Prešovskej univerzity 2019, 255 s. ISBN 978-80-555-2205-0.**

STANISLAV ŠVEDA
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Vysokoškolská učebnica s názvom *Náboženská situácia na Slovensku II.* priamo nadväzuje svojim pokračovaním na učebnicu *Náboženská situácia na Slovensku I.*, ktorá vyšla vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity v Prešove v roku 2017. Podnázov *Stručný prehľad histórie, správy, štatistiky a učenia registrovaných cirkví a náboženských spoločností na Slovensku* poukazuje na obsah danej učebnice, ktorá bola vydaná v roku 2019.

Táto učebnica predkladá podstatné a najdôležitejšie informácie o troch registrovaných kresťanských cirkvách, ktoré v súčasnosti pôsobia v Slovenskej republike. Ide o Evanjelickú cirkev augsburského vyznania na Slovensku, Reformovanú kresťanskú cirkev na Slovensku a Pravoslávnu cirkev na Slovensku. Táto publikácia má predstaviť ich vznik, chronologický historický vývin, geografické rozšírenie a doktrínálne východiská. Venuje sa ich vzájomnému vzťahu a vzťahu ku Katolíckej cirkvi na Slovensku v ich najdôležitejších súvislostiach. Prezentuje aj najvýraznejšie rozdiely v učení medzi danými cirkvami a Katolíckou cirkvou na Slovensku.

Publikácia začína úvodom od docenta Jaroslava Coraniča, ktorý informuje o význame, obsahu učebnice a o jej cieľovej skupine čitateľov. Členenie jednotlivých kapitol učebnice je premyslené a podáva základné informácie o dejinách jednotlivých cirkví, o vývoji počte veriacich na území Slovenska, o správe danej cirkvi, o organizačnom členení (vedenie a administratívne členenie) a o učení danej cirkvi. Tento stručný prehľad informácií o Evanjelickej, Reformovanej a Pravoslávnej cirkvi sa snaží predstaviť základnú orientáciu v predmetnej problematike. Rozsiahlejšie a podrobnejšie informácie je možné nájsť v ďalšej odbornej literatúre, ktorej zoznam sa nachádza na konci každej kapitoly pod názvom *Literatúra a pramene*. V závere vysokoškolskej učebnice sa nachádza menný register určený pre jednoduchšiu orientáciu v publikácii.

Vysokoškolská učebnica *Náboženská situácia na Slovensku II.* je určená v prvom rade pre poslucháčov humanitných a spoločenskovedných odborov. Zvlášť je určená pre študentov predmetu *Náboženská situácia na Slovensku* v študijných programoch Multikultúrne európske štúdiá, Religionistika a Katolícka teológia. Môže obohatiť aj záujemcov z neakademického prostredia. Je plnohodnotne doplnená o prehľadné tabuľky, fotografie a mapy, ktoré podávajú štatistické, demografické, organizačné ale aj ilustračné údaje o daných cirkvách.

Dialóg medzi kresťanmi má svoje špecifické pomenovanie – ekumenizmus a je úsilím o jednotu kresťanov. Dialóg rešpektuje, že „druhí“ sú subjektami, ktorí majú tiež v niečom pravdu. Preto, aby sme pochopili ich dôvody, treba poznať ich základne rozdiely, aby sme sa mohli vžiť do ich situácie. Za všetkým má stáť úcta a láska k nim i vtedy, keď s nimi nesúhlasíme. Dialóg rešpektuje slobodnú vôľu človeka. Partneri dialógu majú vždy príležitosť získať nový, bohatší pohľad na svoje vlastné vierovznanie.

Svojím hodnotným obsahom môže byť vysokoškolská učebnica *Náboženská situácia na Slovensku II.* prehľadným sprievodcom podstatných informácií o historickom vývoji, cirkevnej správe a administrácii, štatistike a vierouke týchto troch registrovaných kresťanských cirkví, ktoré v súčasnosti pôsobia v Slovenskej republike. Táto publikácia taktiež môže istým spôsobom prispieť k prehĺbeniu náboženského ekumenizmu na Slovensku.

TKÁČ, M.: *Na ceste do chrámu. Iniciácia kresťana*. Prešov: GTF PU, 2018, 144 s. ISBN 978-80-555-2138-1.

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Prostredie a priestor, kde sa človek nachádza, zanecháva v jeho vnímaní istý obraz, ktorý má vplyv na jeho život. Platí teda, že prostredie vo veľkej miere ovplyvňuje človeka. Tento fenomén vnímania prostredia je dôležitý tak pre zdravý rozvoj človeka, ako aj celej spoločnosti. Z uvedeného vyplýva, že človek by teda nemal byť ľahostajný k prostrediu, v ktorom sa nachádza, v ktorom žije a tvorí. Takýmto miestom (prostredím) je aj chrám, ktorý je príbytkom živého Boha a miestom stretnutia sa Boha s človekom. Miestom, v ktorom človek začína svoje kresťanské putovanie na zemi tým, že práve tam prijíma sviatosti, cez ktoré sa spája s pôvodcom všetkého. Ruský teológ Alexander Schmemmann napísal počas svojho exilu v Amerike vo svojom denníku takúto krátku úvahu: „*Počas liturgie som sa pýtal samého seba: «Čo mi v mojom živote spôsobuje čistú radosť? Slnečné lúče, šikmo padajúce do chrámu počas bohoslužby»*“³⁵ To, čo sa na prvý pohľad zdá byť estetickým zážitkom, je pre duchovného človeka skúsenosť krásy, ktorá otvára oči pre liturgické a teda celistvé videnie sveta.

Duchovný život východných kresťanov je silno spätý nielen s modlitbou cirkvi, ale aj s priestorom, v ktorom sa človek akoby nanovo zasväčuje Bohu. Práve zasväcovanie človeka je témou publikácie autora Martina Tkáča. Jednotlivé členenie obsahu dáva čitateľovi tušiť, že ide o akýsi exkurz zbožštvovania človeka v priezore dejín spásy. Prvá kapitola publikácie je exegézou Knihy zjavenia, kde autor o.i. opisuje nebeský Jeruzalem, miesto naplnené Božou slávou. V ďalšej analýze textu je opísaný príbytok Boha v Biblii, ktorý však nie je vždy nutne viazaný na dané miesto či budovu. Súčasťou opisu Božieho príbytku je aj Jeruzalemský chrám a synagóga.

„*Kto je teda v Kristovi, je novým stvorením. Staré sa pominulo a nastalo nové.*“ (2 Kor 5,17) Tieto slová svätého apoštola Pavla sa stali akoby základom pre tvorbu druhej kapitoly v recenzovanej publikácii s názvom *Chrám v Novom zákone*. Historickým prierezom autor vovádza čitateľa do obdobia pred Milánskym ediktom. Opisuje bohoslužbu slávenú samotným Kristom, ako aj jeho nasledovníkmi. Aj keď je toto obdobie spojené s prenasledovaním kresťanov, predsa len autor zachytáva

35 SCHMEMMANN, A.: *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973 – 1983*. New York : St Vladimir's Seminary Press.

budovanie domácej cirkvi, kde chrám nahrádzajú rôzne miesta kultu. V tejto časti textov je citeľné, že pozornosť sa kladie na vnútornú premenu človeka, ktorý je chrámom Svätého Ducha. Aby bola publikácia komplexná vo svojom zameraní, autor približuje ďalšie obdobie slobody vierovyznania po r. 313, pričom nezabúda na byzantskú syntézu, či predstavenie zariadenia starobylého kresťanského chrámu. Pomyselnou druhou časťou publikácie je priestor venovaný iniciácii kresťana s dôrazom na prijímanie tajomstva Eucharistie deťmi. Sviatosti kresťanskej iniciácie sú sviatostnými prostriedkami, ktorými prijímame adoptívne Božie synovstvo a vteľujeme sa do tajomného Kristovho tela. Skrze tieto sviatostné obrady prijímame účasť na Božom kráľovstve tu na zemi, ktorým je Kristova Cirkev. Kresťanská iniciácia je v cirkvi byzantského obradu charakterizovaná ako jednotné a nedeliteľné slávenie vstupu do života v Kristovi, do spoločenstva, ktoré v ňom žije. Tento vstup, ktorý sa začína prvým povolaním k viere, dosahuje svoj vrchol v paschálnom tajomstve Ježiša Krista, do smrti ktorého sme boli ponorení, aby sme vstali z mŕtvych v jeho vzkriesení, ktoré nás robí Božimi synmi a chrámami Svätého Ducha.

ADRESÁR AUTOROV
ADDRESSES OF AUTHORS

Prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.

Bukureštská 19, 040 13 Košice
vbohac50@gmail.com

Doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
jaroslav.coranic@unipo.sk

Prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
pavol.dancak@unipo.sk

Mgr. Patrik Griger

Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Jána Francisciho 1779/46, 054 01 Levoča
grigerpatrik@gmail.com

ThLic. PhDr. PaedDr. Tomáš Huďa SchP, PhD.

Akadémia OS SR gen. M. R. Štefánika
Liptovský Mikuláš
Demänová 393, 031 01 Liptovský Mikuláš
tohu@centrum.sk

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
maria.kardis@unipo.sk

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Hodžova 1, 949 74 Nitra
mlukacova@ukf.sk

ThLic. Krzysztof Myjak, PhD.

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
Wydział Prawa Kanonicznego
Ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
k.myjak@gmail.com

PhDr. Ivan Ondrášik, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petřík, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
lubomir.petrik@unipo.sk

Prof. ThDr. Marek Petro, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk

PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
daniel.porubec@unipo.sk

PaedDr. Ing. Stanislav Šveda

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
stanislav.sveda@smail.unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
peter.sturak@unipo.sk

ThLic. Martin Tkáč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
martin.tkac@unipo.sk

Dr. theol. Miroslav Varšo

Spoločensko-vedný ústav CSPV SAV
Karpatská 5, 040 01 Košice
varso@saske.sk

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

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
doc. Volodymyr Fenyh, CSc.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.;
doc. ThDr. Branislav Kluska, PhD.; doc. ThDr. Radoslav Lojan, PhD.;
doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; dr hab. PhDr. Mirosław Murat;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.; prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
ThLic. Martin Tkáč, PhD.; Mgr. Art. Juraj Vajó, ArtD.; prof. ThDr. Peter Vansač, PhD.;
dr hab. Michał Wyrostkiewicz, prof. KUL; doc. ThDr. PhDr. Daniel Slivka, PhD.;
prof. dr hab Leon Szot.

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)

RÁDIO LUMEN

rádio
lumen

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		