



# THEOLOGOS

*theological  
revue*



VYDAVATELSTVO  
PREŠOVSKÉJ  
UNIVERZITY

**2/2022**  
**ročník XXIV.**

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 Emeritus of Prešov, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

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

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

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

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

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

Mons. Mgr. Peter Rusnák, Bishop of Bratislava and Apostolic Administrator *sede vacante* of Prešov, Slovakia

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

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasil' SJ, PhD., Archbishop and Bishop of Košice, Slovakia

Mons. Ihor Voznyak CSSR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Members of the Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

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

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

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

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

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

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

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, University of Silesia in Katowice, Poland

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

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD., University of Pardubice, Czech Republic

prof. dr hab. Henryk Sławiński, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland

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

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

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

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

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

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

ISSN 1335-5570 (print)

ISSN 2644-5700 (online)

# CONTENTS

## ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

SIMONA DEVEČKOVÁ <i>Hermeneutic comparison of biblical figures: Esther and Judith . . . . .</i>	7
JURAJ FENÍK <i>Lexeme of God's Will in the Letter to the Romans. . . . .</i>	18
MICHAL HOSPODÁR <i>New relationships and dreams – the desired fruit of the current synod. . . . .</i>	25
ISTVÁN IVANCSÓ <i>The washing of hands in the Byzantine liturgy. Tradition, praxis, meaning in Hungarian Greek-Catholic Church. . . . .</i>	33
JANA LUKÁČOVÁ <i>Birth and death in the context of the teachings of christianity and islam . . . . .</i>	48
MARCEL MOJZEŠ <i>Analysis of the speech of bishop Pavel Peter Gojdič OSBM during the International eucharistic congress in Budapešť in 1938 . . . . .</i>	59
KRZYSZTOF MYJAK <i>Kazimierz Dąbrowski's theory of positive disintegration as an aid in understanding the adult human being, his/her development path and the shaping of the society . . . . .</i>	68
RADOVAN ŠOLTÉS <i>Medieval universities and their legacy for today. . . . .</i>	80
PETER ŠTURÁK <i>Historical cross-section of theological education in the Greek Catholic Church in Slovakia after 1968 to the present . . . . .</i>	93
PETER TIRPÁK – ŠTEFAN PACÁK ml. <i>Essential principles of catechesis and kerygma. Attempt to sketch a correlation . . . . .</i>	118
MICHAL VALČO – KATARÍNA VALČOVÁ – RADOSLAV HANUS <i>Theology of Leonard Stöckel. . . . .</i>	125
MARTIN WEIS <i>The Servant of God Josef Hlouch And His Relation to the So-Called „Patriotic“ Priests . . . . .</i>	136
MICHAŁ WYROSTKIEWICZ <i>The role of the university in the process of the integral development of an human person. . . . .</i>	146

## REVIEWS

LENKA MIHOVA

OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu. Ružomberok : Society for Human studies, 2022, 350 s. ISBN 978-80-972913-9-6. . . . . 160*

PETER ŠTURÁK

ŽEŇUCH, V.: *A Munkácsi Eparchia 1775 – ben készített sematizmusa. Schematismus Mukačevskej diecézy z roku 1775. Nyíregyháza: Szent Atanáz Gorogkatolikus Hittudományi Foiskola, 2022, 284 s., ISBN 978-615-6021-22-5. ISSN 2063-0433. . . . . 163*

ADDRESSES OF AUTHORS . . . . . 165

# OBSAH

## VEDECKÉ ŠTÚDIE

SIMONA DEVEČKOVÁ <i>Hermeneutická komparácia biblických postáv Ester a Judit . . . . .</i>	7
JURAJ FENÍK <i>Lexéma Božej vôle v Liste Rimanom . . . . .</i>	18
MICHAL HOSPODÁR <i>Nové vzťahy a sny – želané ovocie aktuálnej synody . . . . .</i>	25
ISTVÁN IVANCSÓ <i>La lavanda delle mani nella liturgia bizantina. Tradizione, prassi, significato nella Chiesa greco-cattolica ungherese . . . . .</i>	33
JANA LUKÁČOVÁ <i>Narodenie a smrť v kontexte náuky kresťanstva a islamu . . . . .</i>	48
MARCEL MOJZEŠ <i>Analýza príhovor vладыку Pavla Petra Gojdiča OSBM na Medzinárodnom eucharis- tickom kongrese v Budapešti roku 1938. . . . .</i>	59
KRZYSZTOF MYJAK <i>Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego jako pomoc w zrozumieniu formacji dorosłego człowieka, jego drogi rozwoju i kształtowania społeczeństwa. . . . .</i>	68
RADOVAN ŠOLTÉS <i>Stredoveké univerzity a ich odkaz pre dnešnú dobu . . . . .</i>	80
PETER ŠTURÁK <i>Historický prierez teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po roku 1968 do súčasnosti. . . . .</i>	93
PETER TIRPÁK – ŠTEFAN PACÁK ml. <i>Základné princípy katechézy a kerygmy. Pokus o náčrt korelácie. . . . .</i>	118
MICHAL VALČO – KATARÍNA VALČOVÁ – RADOSLAV HANUS <i>Teológia Leonarda Stöckela . . . . .</i>	125
MARTIN WEIS <i>Boží Služebník Josef Hlouch a jeho vztah k tzv. „vlasteneckým“ kněžím . . . . .</i>	136
MICHAŁ WYROSTKIEWICZ <i>Rola uniwersytetu w procesie rozwoju integralnego osoby ludzkiej. . . . .</i>	146

## RECENZIE

LENKA MIHOVA

OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu. Ružomberok : Society for Human studies, 2022, 350 s. ISBN 978-80-972913-9-6.. . . . . 160*

PETER ŠTURÁK

ŽEŇUCH, V.: *A Munkácsi Eparchia 1775 – ben készített sematizmusa. Schematismus Mukačevskej diecézy z roku 1775. Nyíregyháza: Szent Atanáz Gorogkatolikus Hittudományi Foiskola, 2022, 284 s., ISBN 978-615-6021-22-5. ISSN 2063-0433. . . . . 163*

ADRESÁR AUTOROV . . . . . 165

## Hermeneutická komparácia biblických postáv Ester a Judit

### Hermeneutic comparison of biblical figures: Esther and Judith

SIMONA DEVEČKOVÁ

Univerzita Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta

**Abstract:** *The article entitled „Hermeneutic comparison of biblical figures: Esther and Judith“ deals with two Jewish heroines whose characters and stories are very similar. The content similarity of individual books is striking, as well as the similarity of the character traits of these women. Despite many remarkable similarities, we will lastly focus on key differences that cannot be overlooked in the study of these books. Based on this knowledge, we can better determine mutual influence of the examined books. This article also deals with the issue of canonicity of both books. The conclusion of the article contains a synthesis of the acquired knowledge as well as answers to the questions that arose from the research.*

**Key words:** *Esther. Judith. Heroine. Jews. Canonicity.*

#### Úvod

Apokryfná Kniha Judit je svojou témou veľmi blízka Knihe Ester. V komentároch cirkevných otcov ako napr. Augustín, Klement Rímsky, Klement Alexandrijský či Atanázius Alexandrijský, ale aj medzi modernými bádateľmi sú knihy Ester a Judit často prepájané a porovnávané. Obidve ženy totiž predstavujú hrdinky, prostredníctvom ktorých Hospodin zachránil ohrozený židovský národ. Pisatelia vyzdvihujú odvahu a vynaliezavosť týchto žien.

Tento príspevok sa venuje práve spomenutým hrdinkám a je rozdelený na štyri časti. Prvá časť predstavuje introductívne poznámky k obidvom knihám, ktoré sú potrebné pre správne porozumenie súvislostí. V druhej a tretej časti sa zameriame na jednotlivé podobnosti, ale aj zásadné rozdiely. Všimneme si napríklad štruktúru kníh, charaktery hlavných hrdiniek, ale aj prítomnosť pohanských, resp. vedľajších postáv. V poslednej časti sa budeme zaoberať aj otázkou (spornej) kanonicity obidvoch kníh. Keďže do kánonu bola prijatá iba Kniha Ester, v závere sa budeme snažiť zodpovedať na otázku: Prečo je Ester tak populárna a Judit nie? Tiež je dôležité poukázať na vzájomný vzťah, resp. prepojenie jednotlivých príbehov, konkrétne na to, či možno pri vzniku týchto kníh hovoriť o preberaní určitých myšlienok. Záver

<sup>1</sup> Táto vedecká štúdia bola vypracovaná na Evanjelickej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave na Katedre Starej zmluvy v rámci projektu VEGA č. 1/0746/20 „Hebrejská Kniha Ester v historických, teologických a kultových súvislostiach“.

práce obsahuje syntézu poznatkov ako aj odpovede na kľúčové témy, ktoré vyvstali z výskumu.

### Introduktívne poznámky

Pre správne porozumenie súvislostí, ktorými sa v tomto príspevku budeme zaoberať, je nevyhnutné predstaviť introduktívne poznámky k obidvom skúmaným knihám. V tejto stati sa zameriame predovšetkým na názvy kníh, dôležité postavy a kľúčové body v dejových líniách.

### Knih Ester

Názov knihy je odvodený od hlavnej hrdinky – kráľovnej Ester. Ester je identifikovaná ako dcéra Abichajila (בת אביחיל), resp. Hadasa (הדסה).<sup>2</sup> Bolo to jej židovské meno,<sup>3</sup> ktoré možno odvodiť od staroperzského slova „stara“, t. j. hviezda<sup>4</sup>, alebo od hebrejského slova „seter“, ktoré znamená skrytosť.<sup>5</sup> Ester po smrti rodičov vychovával Žid Mordochaj, ktorý je predstavený ako potomok Saula z kmeňa Benjamín.

Podľa literárneho stvárnenia Knihy Ester sa dej odvíja na kráľovskom dvore v Šúšáne za čias panovania kráľa Ahasvéra. Kráľ rozveselený vínom prikázal zavolať svoju manželku Vaští, ktorá však odmietla prísť. Na radu Memúchána, znalca zákona, kráľ zbavil Vaští kráľovskej hodnosti a vydal rozkaz vyhľadať mu novú kráľovnú. Po predpísaných dňoch očisťovania sa ňou stala Ester, ktorú po smrti jej rodičov vychovával Mordochaj – Žid z kmeňa Benjamín. Ester však – na radu Mordochaja – svoj židovský pôvod najskôr tajila.

Dôležitú úlohu v príbehu zohráva aj Hámán, ktorý bol potomkom Agaga z kmeňa Amálekocov. Je označený ako nepriateľ, resp. protivník, sužovateľ Židov (צַרֵּר הַיְהוּדִים). Kráľ povýšil Hámána a vydal rozkaz, aby sa všetci pred Hámánom klaňali. Jediný, kto sa mu odmietal klaňať, bol Žid Mordochaj. Hámán preto znenávidel Mordochaja a neskôr aj celý židovský národ. V Est 3, 7 sa spomína, ako pred Hámánom padol lós (púr), aby veštil budúcnosť. Vtedy Hámán povedal kráľovi o národe rozptýlenom po celom kráľovstve, ktorého zákony sú odlišné od perzských, a požadoval, aby vydal rozkaz o vyhubení židovského národa. Keď sa Mordochaj o tomto rozkaze dozvedel, požiadal Ester o zákrok u kráľa. Ester spolu so svojimi dievčatami a tiež všetci Židia v kráľovstve sa postili tri dni a tri noci. Potom prišla Ester pred kráľa.<sup>6</sup> Pozvala ho spolu s Hámánom na dve hostiny, ktoré pre nich pripravila. Na druhej

<sup>2</sup> Uvádzané je aj meno „Myrta“. Takéto pomenovanie vychádza z toho, že „tak isto ako myrta nebola ani malá, ani veľká, no patrila medzi štyri najkrajšie ženy sveta. Nežidia ju nazývali Ester, perzsky Venuša, hviezda.“ NOSEK, B., DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016, s. 238.

<sup>3</sup> SKOLNIK, F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Volume 6., Detroit : Macmillan Reference USA, 2007, s. 516.

<sup>4</sup> FISHBANE, M. Esther. In JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005, s. 2848.

BECKER, H. J. Esther/ Book of Esther. In BETZ, D., et al. *Religion : Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*. Vol. 4. Leiden : Boston: Brill, 2008, s. 563.

<sup>5</sup> DIVECKÝ, J. *Židovské svátky*. Praha: P3K, 2005, s. 63.

<sup>6</sup> Ester tým riskovala svoj život, pretože pred kráľa bolo možné prísť len na jeho zavolanie. Kráľ k nej však vystrel svoje žezlo, čím dal najavo svoj súhlas s jej príchodom.



z nich povedala Ester kráľovi o svojom pôvode a odhalila Hámánov zámer. Nato kráľ prikázal Hámána obesiť na šibenicu, ktorú medzičasom Hámán pripravil pre Mordochaja. Kráľ tiež povolil, aby sa Židia zhromaždili 13. adára, a pripravili sa na útok proti nepriateľom. Na šibenicu odvisli aj Hámánovi synovia. Mordochaj a Ester ustanovili sviatok Purím, ktorý je vyústením celého deja knihy.

### **Knihá Judit**

Knihá Judit, pomenovaná podľa hlavnej hrdinky, je súčasťou apokryfných kníh, resp. Septuaginty (LXX). Autor opisuje obdobie vlády asýrskeho kráľa Nebúkadnecara. Počas tohto obdobia bolo nariadené „zničiť všetkých bohov na zemi, aby Nebúkadnecara uctievali všetky národy, všetky jazyky a ich kmene, aby jedine jeho vzývali ako kráľa.“ (Jud 3, 8) Keď sa o tom dopočuli Izraelci, ktorí bývali v Judsku, báli sa o Jeruzalem a o chrám. Pripravili sa na boj, uzavreli príchody k pohoriu, opevnili vyššie položené miesta a roviny zatarasili. Keď sa to dozvedel veliteľ asýrskeho vojska menom Holofernes, podnikal kroky ako Izraelcov zničiť.

Dej sa odohráva pri obliehaní malého mesta, ktoré sa nachádza na ceste do Jeruzalema s názvom Betúlia. Asýrčania sa najprv zmocnili vodného prameňa, ktorý vyteká na úpätí vrchu, odkiaľ Izraelci čerpali vodu. Holofernes sa nazdával, že mu vydajú mesto, pretože ich zničí smäd. (por. Jud 7, 12 – 13) Keď sa už Izraelci chceli vzdať, do príbehu vstupuje krásna a múdra vdova menom Judit, ktorá sa rozhodla pre vyslobodenie svojho národa.

Judit si upravila vlasy, obliekla si slávnostné šaty, založila si všetky svoje šperky a išla k Asýrčanom, ktorým povedala, že od Izraelcov utiekla, lebo budú vydaní napospas. Žiadala, aby ju zaviedli k Holofernesovi, ktorého okúzli a získala si tak jeho dôveru. V asýrskom tábore ostala tri dni. Každú noc sa kúpala v tábore pri vodnom prameni a potom sa modlila, aby Boh Izraela dal prospech jej ceste. (por. Jud 12, 7 – 8) V jednu noc, po hostine, ktorú Holofernes zorganizoval, prišla Judit do jeho stanu. Holofernes mal z nej veľké potešenie a pil mnoho vína. Keď Holofernes ležal na svojom lôžku, Judit vzala jeho nôž, udrela dvakrát do jeho chrbta a odrezala mu hlavu. Po krátkej dobe vyšla a odovzdala svojej slúžke Holofernesovu hlavu. Potom vyšli podľa svojich zvyklostí k modlitbe.

Keď Judit prišla do Betúlie, vyrozprávala Izraelcom, čo sa stalo a ukázala im Holofernesovu hlavu. Všetci oslavovali Boha za to, že zachránil svoj ľud. Izraelci zavesili Holofernesovu hlavu na mestský múr. Obyvatelia Betúlie ráno zaútočili na asýrske vojsko a tak porazili tých, ktorí ich obliehali, resp. ktorí ich chceli zničiť. Judit sa stala hrdinkou, prostredníctvom ktorej Hospodin zachránil židovský národ z rúk nepriateľov.

### **Podobnosti**

Ako už bolo spomenuté, obidve knihy obsahujú veľmi nápadné podobnosti, ktoré príbehy prepájajú. Na základe týchto poznatkov možno medzi nimi pozorovať prípadný vplyv. Jednotlivé podobnosti si predstavíme práve v tejto časti.

### Humor a irónia

Obidva príbehy sú založené na humornom a ironickom spracovaní.<sup>7</sup> V Knihe Ester vystupuje kráľov blízky radca Hámán, ktorý nenávidí Žida Mordochaja. Keď Ahasvér zistil, že Mordochaj mu zachránil život a nebol za to odmenený, opýtal sa Hámána: „Čo treba urobiť človeku, ktorého kráľ chce poctiť?“ (Est 6, 6) Hámán sa nazdával, že kráľ chce povýšiť jeho a povedal: „Nech človeku, ktorého kráľ chce poctiť, prinesú kráľovské rúcho, do ktorého sa oblieka sám kráľ, a koňa, na ktorom jazdí sám kráľ, a na jeho hlavu nech položia kráľovskú korunu. Rúcho i koňa nech mu odovzdá niektoré z najvznešenejších kráľovských kniežat, a ono nech oblečie muža, ktorému kráľ chce preukázať poctu. Nech ho posadí na koňa na námestí a nech volá pred ním: Tak nakladajú s tým, komu kráľ chce preukázať poctu.“ (Est 6, 8 – 9) Na základe tohto návrhu kráľ poctil Mordochaja a sám Hámán sprevádzal koňa, na ktorom sedel Mordochaj a volal: „Tak nakladajú s tým, komu kráľ chce preukázať poctu.“

Autor Knihy Judit tiež používa iróniu. Judit, ktorá v Holofernesovom stane večerala a pila s ním víno povedala: „Budem rada piť, môj pane, pretože dnešný deň je tým najlepším v mojom živote.“ (Jd 12, 18) Zatiaľ čo si Holofernes myslel, že Judit naráža na ich sexuálny styk, čitateľ vie, že zamýšľa Holofernesovu smrť.

### Štruktúra kníh

Obidve knihy sú si podobné aj svojou štruktúrou. Túto podobu možno vidieť hneď pri porovnaní ich úvodov. Aj Judit, aj Ester sú pôvodne v pozadí príbehu – Ester je súčasťou kráľovho háremu a Judit sa nachádza vo svojom stane na streche domu svojho (v tom čase už mŕtveho) manžela. Obidve ženy napokon zanechávajú život v relatívnom bezpečí kvôli tomu, aby zachránili svoj ľud. Pred tým ako vyjdú z bezpečného prostredia sa skrášlia a svoj cieľ dosahujú počas hostiny. Rozdiel je však v tom, že Ester pozvala Ahasvéra a Hámána na dve hostiny, kým Judit je pozvaná na hostinu Holofernesom.<sup>8</sup>

Knihy obsahujú relatívne dlhé úvodné časti, ktoré vedú ku kľúčovej zápletke. V Knihe Ester je to predovšetkým príbeh o neposlušnej kráľovnej Vaští, ktorej odstránenie z paláca vytvára priestor pre príchod novej kráľovnej (Ester). Kniha Judit v prvých siedmych kapitolách pojednáva o vojnách Nebúkadnecara a Holofernesa, resp. o obliehaní Betúlie. Obidve knihy obsahujú chiastickú štruktúru, v ktorej je hlavný konflikt vyriešený v slede niekoľkých zvrátov. Hlavný zvrät, resp. rozuzlenie nastáva, keď Ester obviní Hámána pred kráľom (Est 7, 6) a keď Judit zavraždí Holofernesa (Jud 13, 6 – 9).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 63.

<sup>8</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 66.

<sup>9</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 63.

### Charakterové a výzorové vlastnosti hlavných hrdiniek

Niekoľko podobností (ale aj rozdielov) medzi dvoma hlavnými hrdinkami možno pozorovať tiež na základe ich charakterových vlastností. Ester je opísaná ako žena krásneho vzhľadu (Est 2, 7) podobne ako Judit (Jud 8, 7). Ester je sirota a Judit vdova. V židovskej spoločnosti teda obidve ženy patria do chránenej, ale aj marginalizovanej skupiny ľudí. Ich nízke spoločenské postavenie, spolu so sekundárnym statusom ženy v patriarchálnej spoločnosti je modelom pre život židovskej komunity pod cudzou nadvládou.<sup>10</sup>

V obidvoch prípadoch je zrejme, že vzhľad týchto žien zohral pri dosiahnutí cieľa dôležitú úlohu. Ester si „získala priazeň v očiach kráľa“ (Est 5, 2), v čom Michael Fox vidí sexuálnu konotáciu.<sup>11</sup> Sexuálny ráz sledujeme aj v prípade Holofernesa, ktorého Judit okúzli svojou krásou (Jud 12, 10 – 20). Možno konštatovať, že obidve ženy používajú vzhľad, resp. sexuálnu príťažlivosť ako svoje „zbrane“. Predtým, než Ester prišla pred kráľa, si obliekla kráľovské rúcho (Est 5, 1). Podobne Judit použila krásne oblečenie a šperky, čím ohromila každého, kto ju videl (Jud 10, 3 – 4). Tieto ženy sa však nespoliehajú len na svoj vzhľad, ale na dosiahnutie svojho cieľa používajú aj reč, resp. rétorické schopnosti.

Spoločným faktorom u obidvoch žien je aj dôsledná príprava na čin, ktorý idú vykonať. Avšak, kým Ester dosahuje svoj cieľ bez boja, úspech Judit spočíva v násilnom čine. Ester sa pred príchodom ku kráľovi Ahasvérovi postí (spolu s ňou aj jej dievčatá a všetci Židia v kráľovstve). V gréckej verzii Knihy Ester sa spomína aj modlitba Ester, v ktorej prosí o dobrú výrečnosť (C 12 – 30). Aj Judit sa pred príchodom do Holofernesovho stanu modlí za správne slová a úspech pri zničení svojho nepriateľa (Jud 9).<sup>12</sup> Niektorí bádatelia sa však domnievajú, že modlitba Judit mohla byť k textu Knihy Judit pripojená až pod vplyvom gréckeho textu Knihy Ester.<sup>13</sup>

### Charaktery pohanských postáv

Knihu Ester spájajú s Knihou Judit aj charaktery postáv, ktoré sa v príbehoch objavujú. Konkrétne ide o mužov z pohanského prostredia – Ahasvér a Hámán (Kniha Ester); Nebúkadnecar a Holofernes (Kniha Judit). Ahasvér a Nebúkadnecar predstavujú pohanských panovníkov, ktorí vládli nad židovským národom. V samotnej zápletke však vystupujú v pozadí. Ako hlavní nepriatelia Židov sú predstavení Holofernes a Hámán, ktorí sa snažia tento národ vyhladiť. Hámán je potomkom Amálekovského kráľa Agaga, ktorého nepriateľstvo k Židom siaha až k počiatkom kráľovstva v Izraeli. Nebúkadnecar predstavuje historického kráľa Babylonu, ktorý zničil Jeruzalem spolu s jeho chrámom v roku 587 pred Kr.<sup>14</sup> Na konci obidvoch príbehov

<sup>10</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 64.

<sup>11</sup> FOX, M. *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia : University of South Carolina Press, 1991, s. 28.

<sup>12</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark 2003, s. 64.

<sup>13</sup> CHALUPA, P. *Kráľovna Ester*. Svitavy : Trinitas, 1999, s. 76.

<sup>14</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 64.

sú pohanske strany porazené práve ženskými hrdinkami. V patriarchálnej spoločnosti má víťazstvo dosiahnuté prostredníctvom žien pozoruhodný význam. Aj žena môže plnohodnotne reprezentovať židovský národ, resp. Boh aj cez ňu koná veľké veci. Porážka pohanských vládcov práve židovskými ženami sa tak pre tieto národy stala ešte ukrutnejšou.

### Vedľajšie postavy

Niekoľko podobností si môžeme všimnúť aj pri skúmaní sekundárnych postáv obidvoch príbehov. Kniha Ester začína vzburou kráľovnej Vašti proti kráľovi Ahasvérovi. Úvod Knihy Judit sa zasa venuje rebélii kráľa Arfaxada. Obidva príbehy opisujú najprv širšie spektrum postáv. V prípade Knihy Ester ide o jednotlivé hostiny, na ktorých sa zúčastnili všetky kráľovne kniežatá, jeho služobníctvo a napokon i celý ľud krajiny. Až neskôr sa dej zameriava detailne na Ester, Mordochaja a osud židovského národa. Kniha Judit začína podobne. Pisateľ najprv opisuje vzburu niekoľkých národov proti Nebúkadnecarovi a potom sa orientuje konkrétne na Judit a Židov v Betúlii.<sup>15</sup> Menej výraznými, ale dôležitými postavami sú eunuchovia či dievčatá, ktoré obklopujú hlavné hrdinky, a ktoré ich v zaumienenom cíeli podporujú.<sup>16</sup>

V rámci vedľajších postáv je zaujímavé všimnúť si aj paralelu medzi Hámánovou manželkou Zereš a vodcom Ammóncov Achiorom. Zereš varovala Hámána pred jeho pádom (Est 6, 13) a podobne Achior vystríhal Holofernesa, keď mu hovoril, že Židia nemôžu byť porazení, ak zostávajú verní Bohu (Jud 5, 20). Ukázalo sa, že obidve výstrahy boli správne. Hámán a Holofernes boli zabití, rovnako aj ostatní nepriatelia Židov, konkr. 75 000 Peržanov (Kniha Ester) a asýrska armáda (Kniha Judit).<sup>17</sup>

### Rozdiely

Ako sme si mohli všimnúť, obidva príbehy sú navzájom veľmi podobné – obsahom i štruktúrou. Napriek tomu v nich pozorujeme niekoľko dôležitých rozdielov, o ktorých pojednáva práve táto časť.

### Ekvivalenty postáv a ustanovenie sviatku

V Knihe Judit nenájdeme ekvivalenty postáv Vašti a Mordochaja. Kým Vašti „pravuje pôdu“ pre príchod Ester, Kniha Judit takúto postavu postráda. Okrem toho, príbeh kráľovnej Ester vykresľuje kontrast medzi neposlušnosťou Vašti a poslušnosťou Ester. Tento protiklad je dôležitým znakom pre vykreslenie charakteru Ester.<sup>18</sup>

Jedinečnou postavou v Knihe Ester je aj Mordochaj, ktorý stojí za Ester v každej chvíli. Kvôli tomu, že odmietol poslušnosť Hámánovi sa Židia v Perzii ocitli v životnom nebezpečenstve. Židia v Betúlii sú ohrození, pretože oni sami odmietli kapitu-

<sup>15</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 65.

<sup>16</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 66.

<sup>17</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 66.

<sup>18</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 66.

lovať vo vojne. Je to práve Mordochaj, kto povzbudzuje Ester k zásahu u kráľa, kým Judit k tomu nepotrebuje nikoho a koná tak z vlastnej iniciatívy. Napokon, na konci Knihy Ester získava Mordochaj v kráľovstve významné postavenie. V Knihe Judit podobný motív chýba.<sup>19</sup>

Rozdielnym prvkom je aj ustanovenie sviatku. Kým pre Knihu Ester je ustanovenie sviatku Purím na konci príbehu vrcholom, v Knihe Judit tento prvok chýba. Napriek tomu, príbeh Judit bol neskôr – kvôli jeho spojitosti s makabejskou vzburou – spojený so sviatkom Chanuka.<sup>20</sup>

### Geografické a politické postoje

Medzi rozdiely v príbehoch patrí aj geografické zasadenie deja. Kniha Ester je zasadená do prostredia diaspóry, konkr. do Perzie. Príbeh sa nezaobera Izraelom ako takým, ani jeho zvykmi či nariadeniami. Príbeh Knihy Judit sa však odohráva v krajine Izraela (hoci fiktívne) a poukazuje na hlboký záujem o Jeruzalem, chrám a židovské nariadenia. Túto skutočnosť si môžeme všimnúť napr. v situácii, keď Židia po víťazstve nad Betúliou cestujú do Jeruzalema a zostanú tam tri mesiace, aby pri-niesli Bohu obete a postili sa. Autor Knihy Judit poukazuje tiež na to, že židovskú komunitu riadi veľkňaz z chrámu v Jeruzaleme. Na rozdiel od Knihy Ester, podľa Knihy Judit nemožno byť k pohanským zákonom zhovievavý. Kniha Ester, ktorá vznikla vo východnej diaspóre na konci 4. st., príp. na začiatku 3. st. pred Kr. reflektuje benevolentný postoj k perzským zákonom. Kniha Judit bola napísaná okolo roku 150 pred Kr., t. j. v čase Makabejských bojov. Pre jej autora sú cudzie zákony neprijateľné.<sup>21</sup> Tieto knihy sú teda v geografických i politických postojoch odlišné.

### Vnímanie náboženstva, resp. zbožnosti

Jedným z najkľúčovejších rozdielov medzi skúmanými knihami je vnímanie náboženstva, resp. zbožnosti. V Knihe Ester Božie meno absentuje. Mordochaj ani Ester nespomínajú židovské nariadenia. Jedinou zmienkou o židovských zákonoch sú slová Hámána: „*Jestvuje jeden národ ... Ich zákony sú odlišné od zákonov všetkých národov, ani kráľovskými zákonmi sa nesprávajú, takže pre kráľa nie je výhodné nechať ich na pokoji.*“ (Est 3, 8) Ester sa stala manželkou pohanského kráľa, bývala v jeho paláci a jedla jedlo z jeho stole bez rozlišovania. Keďže nikto na kráľovskom dvore nevedel, že je Židovka, musela sa asimilovať. V tejto knihe sa neobjavujú žiadne modlitby, obete či iné prvky náboženskej zbožnosti. Nájdeme dva náznaky zbožnosti, konkr. v Est 4, 1: „*Mordochaj sa dozvedel o všetkom, čo sa stalo. Roztrhol si šaty a vzal na seba vrecovinu a popol. Vyšiel do mesta a tam hlasno a žalostne nariekal.*“ Druhým miestom je Est 4, 15: „*Ester povedala, aby odpovedali Mordochajovi: Chod', zvolaj všetkých Židov, ktorých nájdeš v Šúšáne, a postite sa za mňa: nejedzte ani nepi-*

<sup>19</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 66.

<sup>20</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 67.

<sup>21</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 67.

*te tri dni, vo dne ani v noci. I ja a moje dievčatá sa takto budeme postiť. Potom pôjdem ku kráľovi...*“ Dôvod tohto pôstu je však nejasný.<sup>22</sup>

Naproti tomu, v Knihe Judit je náboženská zbožnosť bezpochyby prítomná. Pred zrealizovaním svojho plánu sa modlila vo vrecovine a v popole. Vo svojej modlitbe citovala biblické texty (Jud 9). Keď vošla do stanu nepriateľa, pokračovala vo svojom modlitebnom živote a tiež odmietla jesť jedlo z jeho stola. Jedla to, čo pripravila jej slúžka (Jud 12, 19). Judit nemala nikdy pohlavný styk s pohanom. Po smrti svojho manžela sa rozhodla po zvyšok svojho života ostať vdovou. Koniec príbehu opisuje Judit, ktorá vedie víťazný sprievod spievajúcich a tancujúcich žien (Jud 15, 13), čo pripomína biblické hrdinky ako boli Miriam či Debora. Keď občania Betúlie prišli do Jeruzalema, Judit priniesla koristi, resp. Holofernesov majetok do chrámu (Jud 16, 19). Svoju zbožnosť prejavovali aj ostatní Izraelci, ktorí sa modlili a postili a na konci príbehu sa očisťovali a prinášali obete. Na rozdiel od Knihy Ester, Boh je tu v centre príbehu. Zákon sa dodržiava, rituály (postenie, modlenie, obetovanie) sa zachovávajú a hlavná hrdinka príbehu nie je v sexuálnom styku s pohanom.<sup>23</sup>

Kniha Judit obsahuje vyšší stupeň teologickej reflexie než Kniha Ester. Napriek tomu, že záchranu prináša Juditina aktivita, najdôležitejším zdrojom záchranu je Boh.<sup>24</sup> V hebrejskej verzii Knihy Ester je však Boh skrytý, dokonca sa v nej Božie meno nenachádza ani raz.

### Charaktery hlavných hrdiniek

V predchádzajúcej časti sme si všimli podobné povahové vlastnosti Ester aj Judit. V tejto časti sa zameriame na tie charakterové vlastnosti, v ktorých sa hlavné hrdinky skúmaných príbehov zásadne odlišujú.

Ester sa v príbehu správa skôr ako „agent“ než ako ozajstná hrdinka.<sup>25</sup> Dodržiava normy patriarchálnej spoločnosti – je vydatá, je poslušná sociálnemu systému. Jej cieľom nie je zmeniť patriarchálnu štruktúru spoločnosti, ale prispôsobuje sa jej, aby dosiahla svoj cieľ. Rozkazy, resp. nariadenia nedáva verejne, ale len služobníkom a rodinným príslušníkom (Židia v Šúšáne sú pokladaní za členov jednej rodiny). Ester nezabila Hámána, ale rozkaz k tomu dal kráľ Ahasvér. Ester dostala od kráľa povolenie obrátiť protizidovský edikt a postaviť sa voči svojim nepriateľom, no nariadenia k uskutočneniu dával Mordochaj. Rovnako v prípade ustanovenia sviatku Purím – list písal Mordochaj a Ester ho iba potvrdila. Jeden verš však naznačuje, že Ester konala verejne: „*Esterin rozkaz urobil záväznými tieto slová o Púrime a bol zapísaný do knihy.*“ (Est 9, 32) Koniec knihy však napokon hovorí o sláve Mordochaja: „*Lebo Žid Mordochaj bol druhý po kráľovi Ahasvérovi, bol veľmi vplyvný medzi*

<sup>22</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. 2003, London : T&T Clark, s. 68

<sup>23</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 68 – 69.

<sup>24</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. 2003, London : T&T Clark, s. 76.

<sup>25</sup> FUCHS, E. The Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative. In BACH, A. (ed.) *Women in the Hebrew Bible*. New York : Routledge, 1999, s. 80.

*Židmi a obľúbený u množstva svojich bratov, lebo sa usiloval o prospech svojho ľudu a hovorieval v prospech svojho rodu.“ (Est 10, 3)*

Judit sa v mnohých ohľadoch správa odlišne. Podľa Alice Bellis je Judit „možno najsilnejšou židovskou hrdinkou v rámci celej biblickej literatúry.“<sup>26</sup> Jej konanie je pre patriarchálnu spoločnosť pohoršujúce. V rámci sexuálnej scény, Judit sama zabíja Holofernesa. Navyše predstavuje bohatú, krásnu, pravdepodobne bezdetnú vdovu. Tieto vlastnosti poukazujú na možnú hrozbu patriarchálneho systému.<sup>27</sup> Podľa Pamelu Milne je jedným z odkazov knihy skutočnosť, že „ženská krása a sexualita sú pre mužov nebezpečnými, pretože ženy používajú svoju atraktivitu na oklamanie, zranenie a zabitie mužov.“<sup>28</sup> Judit pôsobí ako nezávislá žena. V patriarchálnej spoločnosti bolo úlohou muža spravovať majetok ženy. Judit je však nielen bohatá, ale jej bohatstvo spravuje jej služobníčka (Jud 8, 10). Rovnako aj krása – ak nie je správne kontrolovaná (mužom), môže byť pre patriarchálnu spoločnosť nebezpečná. Počas obdobia Druhého chrámu bola bezdetná vdova neštandardnou. Najlepším riešením pre mladú vdovu bolo znovu sa vydať.<sup>29</sup>

Vo svojom správaní sa teda Judit zásadne líši od Ester. Kým pre Ester sú dôležité Mordochajove rady, resp. nariadenia a koná v súlade s nimi, Judit sa modlí a pripravuje konať podľa vlastného plánu. Hoci Juditine modlitby obsahujú niekoľko prosieb o Božiu pomoc, plány vyžadujú jej iniciatívu. V kontraste s Judit, Ester prenecháva vykonanie násilia na nepriateľoch mužom.<sup>30</sup>

### Kanonicita kníh

Prijatie do kánonu tak židovských ako aj kresťanských písem bolo v prípade obidvoch skúmaných kníh sporné. V prípade zaradenia Knihy Ester do židovského kánonu bol prekážkou jej nežidovský charakter a sekulárne prostredie príbehu. Napriek tomu, že sa niektorí bádatelia nazdávajú, že kniha bola napísaná pôvodne v hebrejčine, v čase kanonizácie bol zachovaný len grécky originál. Do židovského kánonu sa však mohli dostať len hebrejské, alebo aramejské knihy. Grécky text Knihy Ester bol preto z procesu kanonizácie vylúčený. Dôvodom jej prijatia do židovského kánonu sa stala predovšetkým popularita sviatku Purím a tiež obľúbenosť príbehu ako takého.<sup>31</sup>

Aj história kanonicity Knihy Judit je komplikovaná napriek tomu, že príbeh zdôrazňuje zbožnosť. Medzi najvýznamnejšie dôvody patrí: kniha obsahuje zjavné historické nepresnosti, v niektorých častiach líši od postoja rabinov, kniha podporu-

<sup>26</sup> BELLIS, A. *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville : Westminster John Knox Press, 1994, s. 219.

<sup>27</sup> CRAWFORD, S. W. *Esther and Judith: Contrasts in Character*. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 73.

<sup>28</sup> MILNE, P. J. *What shall we do with Judit? A feminist reassessment of a biblical „heroine“*. In *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism*. 62 (1993), s. 43.

<sup>29</sup> Medzi ďalšie známe mladé vdovy patria napr. Abigail, Rút či Batšeba. Tie sa však znovu vydali.

<sup>30</sup> CRAWFORD, S. W. *Esther and Judith: Contrasts in Character*. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 73-74.

<sup>31</sup> CRAWFORD, S. W. *Esther and Judith: Contrasts in Character*. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003, s. 69.

je hasmoneovskú dynastiu, ktorú rabíni zavrhovali.<sup>32</sup> Podľa Crawforda je dôvodom aj skutočnosť, že kánon vytvárala patriarchálna spoločnosť. Kniha Judit nie je súčasťou židovského (ani protestantského) kánonu. Patrí medzi knihy Septuginty. Rímsko-katolícka cirkev umiestnila Knihu Judit medzi tzv. deuterokanonické knihy Starého zákona.<sup>33</sup>

### Záver

Cieľom tohto príspevku bolo predstaviť dve židovské ženy, prostredníctvom ktorých došlo k záchrane Izraela. Ich príbehy sú zapísané v Knihe Ester a v Knihe Judit. V úvodnej časti článku sú predstavené introductívne poznámky k jednotlivým knihám. V nasledujúcich dvoch statiach sme si všimli zásadné podobnosti i rozdiely, ktoré sa týkali nielen hlavných hrdiniek, ale aj iných postáv, resp. celkového spracovania knihy.

Na základe výskumu možno tvrdiť, že autor Knihy Judit pravdepodobne prevzal niektoré prvky z Knihy Ester, no s dvoma dôležitými rozdielmi: zasadil príbeh do Izraela a hlavná hrdinka sa stala príkladom náboženskej zbožnosti.

V poslednej časti sme sa venovali téme kanonicity oboch kníh. Napriek tomu, že táto otázka bola v prípade oboch kníh sporná, Kniha Ester sa napokon stala súčasťou tak židovského ako aj kresťanského kánonu. V tejto súvislosti sa nám na záver naskytá otázka: Prečo je Ester tak populárna a Judit nie? Aspoň čiastočne môžeme na ňu odpovedať nasledovne: Kniha Ester, napriek svojim teologickým problémom, predstavuje akceptovateľný model rodových úloh v období judaizmu Druhého chrámu. Kniha neohrozuje *status quo* spoločnosti. Na druhej strane, Kniha Judit zobrazuje nebezpečenstvo rozvrátenia rodových úloh. Ženy ako Judit neboli v starovekej židovskej spoločnosti akceptovateľné. V židovskej tradícii postava Judit postupne vymizla, kým v kresťanskej určitým spôsobom ostala, aj keď nie ako súčasť kánonu.<sup>34</sup>

### BIBLIOGRAPHY:

- BECKER, H. J. Esther/ Book of Esther. In BETZ, D., et al. *Religion : Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*. Vol. 4. Leiden : Boston: Brill, 2008, s. 563 – 565. ISBN 978-90-04-14688-4.
- BELLIS, A. *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville : Westminster John Knox Press, 1994. 304 s. ISBN 978-0664254308.
- CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. London : T&T Clark, 2003. 61 – 76 s. ISBN 0-8264-6663-X.
- DIVECKÝ, J. *Židovské svátky*. Praha: P3K, 2005. 75 s. ISBN 80-903584-3-8.
- FISHBANE, M. Esther. In JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005, s. 2848. ISBN 0-02-865737-3.

<sup>32</sup> MOORE, C. A. *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday, 1985, s. 86 – 91.

<sup>33</sup> Kniha Judit je v Rímsko-katolíckej cirkvi súčasťou kánonu inšpirovaných kníh. V protestantskej terminológii sa názvom „apokryfy“ označujú spisy, ktoré sa v katolíckom kánone nazývajú „deuterokanonické knihy“.

<sup>34</sup> CRAWFORD, S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character. In CRAWFORD, S. W. – GREENSPON, L. J. (ed.) *The Book of Esther in Modern Research*. 2003, s. 75 – 76.



## HERMENEUTICKÁ KOMPARÁCIA BIBLICKÝCH POSTÁV ESTER A JUDIT

- FOX, M. *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament. Columbia : University of South Carolina Press, 1991, 317 s.
- FUCHS, E. The Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative. In BACH, A. (ed.) *Women in the Hebrew Bible*. New York : Routledge, 1999. 77 – 84. ISBN 9780415915618.
- CHALUPA, P. *Královna Ester*. Svitavy : Trinitas, 1999. 113 s. ISBN 80-86036-26-X.
- GÁBRIŠ, K. (ed.) *Apokryfy. Mimokanonické (deuterokanonické) spisy Starej zmluvy podľa Septuaginty*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 1990. 375 s. ISBN 80-85128-48-9.
- MILNE, P. J. *What shall we do with Judit? A feminist reassessment of a biblical „heroine“*. In *Semeia. An experimental Journal for Biblical Criticism*. 62 (1993), s. 37 – 58.
- MOORE, C. A. *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 1985. 286 s. ISBN 0385144245, 9780385144247.
- NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P. *Židovské tradice a zvyky*. Praha : Karolinum, 2016. 258 s. ISBN 978-80-246-2996-4.
- SKOLNIK, F. F. (ed.) *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*, Vol. 6. Detroit : Macmillan Reference USA, 2007. 807 s. ISBN 978-0-02-865934-3.

Lexéma Božej vôle v Liste Rimanom<sup>1</sup>

## Lexeme of God's Will in the Letter to the Romans

JURAJ FENÍK

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV  
Bratislava

**Abstract:** Scholarly circles consider the Letter to the Romans a strongly theocentric writing which frequently describes God's activity for the salvation of humankind and God's qualities. In fact, "God" is a word that appears in Romans more frequently than any other term (153 occurrences). This essay aims to investigate a set of terms that refer to God's will – *θέλημα* and *θέλω*. It seeks to identify the occurrences, the function, and the theology of this terminology. As such, the article contributes to the ongoing debate on the theology of Paul's most famous letter.

**Keywords:** Election. Freedom. God. Letter to the Romans. Theology. Will.

## Úvod

So 153-násobným výskytom je slovo „Boh“ najpoužívanejší termín v Liste Rimanom a vytvára tak silnú teocentricitu tohto spisu, čo vedci vo všeobecnosti uznávajú.<sup>2</sup> Pavol v ňom opakovane opisuje Božie spásne konanie v prospech hriešneho ľudstva, a to najmä cez metaforu ospravedlnenia (1,16-17; 3,21-26; kap. 4), a hovorí o rôznych Božích kvalitách, ako napr. moc (1,16), spravodlivosť (1,17), hnev (1,18), neviditeľnosť (1,20), božstvo (1,20), trpezlivosť (2,4), dobrota (2,4), zhovievavosť (2,4), sláva (3,23), milosť (3,24), odpustenie (3,25), láska (5,5). Ukážkou teocentricity listu je napr. *propositio principalis* v 1,16-17, kde termíny *δύναμις θεοῦ* a *δικαιοσύνη θεοῦ* a pasívne sloveso *ἀποκαλύπτεται* poukazujú na Boha, pričom o Ježišovi Kristovi tu vôbec nie je reč. Niečo podobné sa dá konštatovať v ďalšom kľúčovom texte, v obnovenom *propositio* v 3,21-26, kde sa síce Ježiš Kristus už spomína, ale v popredí stojí opis Božieho ospravedlňujúceho konania, pričom Ježiš nie je subjektom žiadneho slovesa a teda nevystupuje ako aktívne konajúci agent. Tým je v tomto texte jedine Boh.<sup>3</sup> Reč o Bohu je v celom liste tak frekventovaná, že v podstate nie je možné podať súvislú detailnú analýzu obrazu Boha, čo by vlastne znamenalo analyzovať takmer

<sup>1</sup> Štúdia je výstupom projektu APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“.

<sup>2</sup> E.g., KECK, L. E.: "Jesus" in Romans. In: JBL. 1989, roč. 108, č. 3, s. 449; MATERA, F. J.: *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*. Louisville : Westminster John Knox, 2007, s. 169.

<sup>3</sup> Ako možno vidieť na aktívnom slovese *προέθετο* (v. 25), infinitíve cieľa *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* (v. 26) a aktívnom participii *δικαιοῦντα* (v. 26).

každý verš. Tak si vedci, ktorí skúmajú teológiu Listu Rimanom, na analýzu zvyčajne vyberú reprezentatívnu vzorku textov.<sup>4</sup>

Tento príspevok sa pokúsi načrtnúť teológiu Božej vôle. Tá je lexikalizovaná podstatným menom θέλημα a slovesom θέλω. Príspevok analyzuje, na ktorých miestach Pavol hovorí o Božej vôli, v akých obsahových a syntaktických súvislostiach sa objavuje, akú funkciu v danom kontexte spĺňa a akú teológiu a antropológiu z nej možno odvodiť. Tak štúdia v krátkosti prispieva k výskumu o Bohu v Liste Rimanom.

### θέλημα v Rimanom

V štyroch veršoch Listu Rimanom Pavol spomína Božiu vôľu (1,10; 2,18; 12,2; 15,32), pričom v jednom prípade (2,18) podstatné meno θέλημα nie je kvalifikované genitívom θεοῦ. Z kontextu však vyplýva, že ide o vôľu Boha. Dva texty spomínajú Božiu vôľu v súvislosti s Pavlovými cestovnými plánmi (1,10 a 15,32) a dva v súvislosti s postojom človeka (2,18; 12,2). V prvom prípade ide o privilegium Židov poznať vôľu Boha a v druhom o úlohu kresťanov objaviť túto vôľu. Pri pohľade do konkordancie sa zistí, že v ostatných autentických listoch Pavla sa o Božej vôli nehovorí často: po jednej zmienke majú Prvý Korinťanom (1,1) a Galatťanom (1,4) a dvakrát sa o nej zmieňuje Druhý Korinťanom (1,1; 8,5) a Prvý Solúnčanom (4,3; 5,18). Vo Filipanom a Filemonovi sa o Božej vôli nehovorí.

### Pavol a θέλημα

V Liste Rimanom Pavol po prvý krát spomína Božiu vôľu v *exordiu* (1,8 – 15), ktoré nasleduje po *praescriptiu* (1,1 – 7) a skladá sa zo vďakvyzdania za adresátov (1,8 – 9) a modlitby za možnosť navštíviť Rím (1,10 – 15). Verš 10, ktorý obsahuje zmienku o Božej vôli, je syntakticky úzko spätý s predchádzajúcim veršom, pričom okolnostné participium δεόμενος modifikuje správu o Pavlovej modlitbe za adresátov vo vv. 9b-10a (μνεῖαν ὑμῶν ποιοῦμαι ... δεόμενος). Tým Pavol vyjadruje, že spomienka na adresátov v modlitbe je doprevádzaná jeho prosbou za eventuality príchodu k nim do Ríma.<sup>5</sup> Obsah modlitby ukazuje veta εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, v ktorej je v prvom rade nápadný hypotetický jazyk – podmieňovacia spojka εἰ („ak, či“), adverbium πως („nejako“) a kombinácia časových prísloviak ἤδη ποτὲ („už nakoniec“). Tieto lexikálne voľby kumulatívne vyjadrujú, že Pavol vôbec nemá istotu o návšteve v Ríme a vníma ju ako eventualitu v budúcnosti. Sú zároveň naznačením Pavlovej nádeje, že sa raz do Ríma predsa len dosta-

<sup>4</sup> Dve najznámejšie pojednania o obraze Boha sú MOXNES, H.: *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans*. NovTSup 53. Leiden : Brill, 1980 a FLEBBE, J.: *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*. BZNW 158. Berlin : De Gruyter, 2008. Prvý z nich sa sústreďuje iba na časť 4. kapitoly a druhý si vyberá 6 pasáží z listu. Pokus stručne analyzovať portrét Boha vo väčšine kapitol predstavuje JANTSCH, T.: *God and His Faithfulness in Paul: Aspects of the History of Research in Light of the Letter to the Romans*. In: HEILIG, C., HEWITT, T. J., BIRD, M. F. (eds.): *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*. WUNT 2/413. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016, s. 463 – 488.

<sup>5</sup> SCHREINER, T. R.: *Romans*. BECNT 6. Grand Rapids : Baker, 1998, s. 50, správne usudzuje, že modlitba o cestu do Ríma vo v. 10 vysvetľuje zmienku o modlitbe vo v. 9, čo znamená, že modlitbová spomienka na adresátov je vlastne Pavlovou prosbou o možnosť navštíviť ich.

ne. Hlavným faktorom ovplyvňujúcim návštevu v Ríme je Božia vôľa (ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ). Pavol si je vedomý, že do Ríma sa mu podarí doraziť len vtedy, keď to bude chcieť Boh, a tak pripisuje zdar svojej cesty jedine jemu. To komunikuje aj syntax, v ktorej spojenie ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ je umiestené medzi sloveso εὐδοθήσομαι a jeho infinitívny doplnok ἐλθεῖν (πρὸς ὑμᾶς), čím Pavol naozaj vyzdvihuje centralitu Božej vôle pre realizovanie jeho plánu.

Z bezprostredného kontextu vyplýva, že Pavol má v sebe veľkú túžbu navštíviť Rím. Hovorí o svojej modlitbe na tento úmysel (v. 10: δεόμενος), o svojej túžbe vidieť Rimanov (v. 11: ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς), a o svojich minulých plánoch prísť do Ríma (v. 13: πολλάκις προσθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς). Táto silná osobná motivácia je však podriadená Božej vôli, čím Pavol priznáva, že o realizácii jeho plánov nerozhoduje on, ale Boh. V texte je tak vytvorená dialektika medzi tým, čo by si prijal Pavol a čo chce Boh. Väzbou ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ Pavol ukazuje svoju podriadenosť Božím zámerom. Jazyk Božej vôle je v podstate alternatívou dikcie Božej milosti, ktorej Pavol inde pripisuje svoje úspechy a status (Gal 1,15; Flp 1,7; 1 Kor 15,10; 2 Kor 12,7).

Zmienka o Božej vôli v Rim 1,10 dotvára teologický aspekt bezprostredného kontextu, v ktorom Pavol vyjadruje vďaka Bohu za vieru adresátov (v. 8), Boha si privoláva za svedka svojich modlitieb za adresátov (v. 9), a potvrdzuje svoju službu jemu v hlásaní evanjelia (v. 9). Božia aktivita sa pravdepodobne skrýva aj za slovesom στηριχθῆναι vo v. 11, ktoré je tzv. teologickým pasívom a vyjadruje, že nie Pavol upevní adresátov svojou návštevou a odovzdaním duchovných darov, ale Boh prostredníctvom neho („aby ste boli [Bohom] upevnení/posilnení“). Všetkými týmito zmienkami o Bohu Pavol poukazuje na nadradenosť Boha vo svojom živote a tejto stratégii slúži aj zmienka o Božej vôli.

Druhá zmienka o Božej vôli, voči ktorej sa Pavol chce podriaďiť, sa nachádza v 15, 32 v rámci Pavlovej prosby k adresátom o modlitbu za zdar jeho plánov (15, 30 – 33). Ide o text v závere listu, v ktorom sa opätovne ozýva Pavlova túžba navštíviť Rím a táto je opäť podmienená Božou vôľou. Pavol prosí Rimanov o modlitbu za a) jeho bezpečnosť pri nadchádzajúcej návštevou v Jeruzaleme (v. 31a), b) prijatie zbierky, ktorú sa tam chystá odovzdať (v. 31b), a c) jeho radostný príchod do Ríma (v. 32). Ten je opísaný vetou ἴνα ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος θεοῦ συναπαύσωμαι ὑμῖν. Po obsahovej stránke sa obsah tejto modlitby (prednášanej adresátmi spolu s Pavlom: συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς) nápadne podobá na tú, ktorú apoštol uvádza na začiatku listu. V oboch prípadoch Pavol hovorí o svojom príchode (1,10: εὐδοθήσομαι ... ἐλθεῖν/15,32 ἐλθὼν) k adresátom (1,10/15,32: πρὸς ὑμᾶς), ak to bude Božia vôľa (1,10: ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ/15,32: διὰ θελήματος θεοῦ). Asi sa nedá vylúčiť, že formulácia vety v závere je inšpirovaná tou z úvodu listu. Na rozdiel od 1,10, v 15,32 Pavol dodáva okolnosť svojho príchodu (ἐν χαρᾷ), no podobným jazykom stanovuje cieľ svojej návštevy. Na začiatku hovoril o spolupotešení sa s Rimanmi (v. 12: συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν) a teraz uvádza spoločný oddych (15,32: συναπαύσωμαι ὑμῖν). Z oboch formulácií vyplýva, že cieľom Pavlovej návštevy v Ríme je vytvorenie osobného spoločenstva s Rimanmi. Podobne ako tomu bolo v 1,8-15, aj tu (15,30-33) je zmienka o Božej vôli súčasťou širšej teologickej mozaiky. Pavol výslovne spomína modlitbu k Bohu (v. 30), svoju záchranu vďaka Božej pomoci (v. 31: teologický pasív

ῥουσῶ), a vinšom vzýva Božiu prítomnosť pri adresátoch (v. 33). Obe formulácie Pavlovej zamýšľanej návštevy, tak na začiatku ako na konci spisu, spája motív Božej vôle, ktorým Pavol „pripomína svojim čitateľom, že jeho plány a nádeje sú podriadené Božej vôli.“<sup>6</sup> Pavol ním ukazuje, že akákoľvek veľká je jeho túžba a radosť navštíviť Rím, pánom jeho plánov nie je on, ale v konečnom dôsledku o nich rozhoduje Boh. Boh, ktorý je nad všetkým (porov. 9,5), je aj nad Pavlovými cestovnými plánmi. Oba texty zhodne ukazujú, že Boh je najvyššou inštanciou v živote Pavla.<sup>7</sup>

Michel poukazuje na zaujímavý fenomén, že aj iné texty v NZ spomínajúce cestovné plány nejakej osoby sú formulované pod podmienkou Božej vôle.<sup>8</sup> Najmä v Prvom liste Korintánom sa Pavol na dvoch miestach vyznáva, že by k nim rád prišiel, ak to bude chcieť Boh/ak to Boh povolí (4,19: ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ; 16,7: ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινα ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ). Podobne Pavol v Skutkoch pri rozlúčke v Efeze uvádza: πάλιν ἀνακάμψω πρὸς ὑμᾶς τοῦ θεοῦ θέλοντος (18,21). Tieto texty prezrádzajú Pavlovo vedomie realizácie vlastných plánov za podmienky, že to bude Božia vôľa. Aj Jakubov list varuje svojich adresátov, že by mali plánovať svoju budúcnosť len v odovzdanosti do Božej vôle, nie v mylnom presvedčení, že majú svoj život pod kontrolou: ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο (4,15).

### Ευδία a θέλημα

Prvým miestom, na ktorom apoštol dáva Božiu vôľu do vzťahu s ľuďmi, je 2,18. Text sa nachádza v kontexte Pavlovej demonštrácie univerzálnej ľudskej hriechnosti zahŕňajúcej tak Židov ako pohanov, ktorá má za následok Boží hnev a trest (1,18 – 3,20). V prvej časti 2. kapitoly sa Pavol v diatribickom štýle obracia všeobecne na všetkých ľudí (2,1-16), pričom od v. 17 je jeho invektíva namierená voči Židom (v. 17: σὺ Ἰουδαῖος). V tejto sekcii Pavol relativizuje status Židov ako etnika najmä tým, že ukazuje ako konkrétny život odporujúci zákonu nuluje spoliehanie sa na privilégiá prameniace z prináležania k židovstvu. Pavol sa snaží ukázať, že jedinečný status na základe Božieho vyvolenia a zmluvy neoslobodí Žida od Božieho súdu, pretože ten berie do úvahy jedine skutky (buď v súlade so zákonom alebo jemu odporujúce). Židia sa tak napriek svojej jedinečnosti neodlišujú od pohanov.

Prvou časťou textu je zoznam privilégií, ktorými sa Žida môžu pýšiť v porovnaní s pohanmi (2,17 – 20). Štvrtým v poradí je privilegium poznania Božej vôle (v. 18: γινώσκεις τὸ θέλημα).<sup>9</sup> Vzhľadom na bezprostredný kontext, ktorý hovorí o spoliehaní sa na zákon (v. 17) a o poučovaní zákonom (v. 18b), pod Božou vôľou má Pavol

<sup>6</sup> MOO, D. J.: *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids : Eerdmans, 1996, s. 911.

<sup>7</sup> Aj iné miesta Pavlových listov formulujú túto teológiu za pomoci substantíva θέλημα, a to predovšetkým tie, v ktorých Pavol prisudzuje svoj status apoštola Božej vôli (1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Ef 1,1; Kol 1,1; 2 Tim 1,1). Pozri SCHRENK, G.: „θέλω“. In: *TWNT* 3, s. 43 – 63, tu 59.

<sup>8</sup> MICHEL, O.: *Der Brief an die Römer*. KEKNT. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, s. 82 n. 15. FITZMYER, J. A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York: Doubleday, 1993, s. 247 – 248 uvádza, že Pavlova dikcia evokuje grécku idómu τοῦ θεοῦ θέλοντος za mnohých miestach mimobiblickej literatúry.

<sup>9</sup> Použitie termínu „vôľa“ v absolútnom zmysle, t. j., bez genitívu „Božia“ je Pavlovou imitáciou židovskej idiomatiky. Napr., MATERA, F. J.: *Romans*. Paideia. Grand Rapids : Baker, 2010, s. 72: „a pious circumlocution for the will of God“.

na myslí to, že Boh svoju vôľu – to, čo od človeka očakáva – Židom zjavuje cez zákon.<sup>10</sup> To umocňuje fakt, že participiálne κατηγοούμενος ἐκ τοῦ νόμου modifikuje nielen bezprostredne predchádzajúcu vetu, ale aj vetu o poznaní vôľe zo začiatku verša. Židia Božiu vôľu poznajú preto, lebo Boh im ju zjavil v zákone a tento ich poučuje o tom, čo je Božia vôľa. Božia vôľa je tu objektom slovesa „poznať“ (γινώσκεις), čím Pavol vytvára prepojenie k 1,19 – 21, kde hovorí o možnosti poznať Boha na základe stvorených vecí, ktoré poukazujú na jeho neviditeľné atribúty. Obom textom je spoločné to, že Boh sa pred ľuďmi neskrýva, ale zjavuje sa im – vo stvorených veciach a v zákone – a oni ho môžu následne poznať. Jedine na tomto mieste vo svojich listoch hovorí Pavol o poznaní Božej vôľe. Hoci Jewett tvrdí, že spojenie slova θέλημα so slovesom γινώσκω inde v paralelnej literatúre nedokáže identifikovať,<sup>11</sup> jeho úsudok je mylný, ako potvrdzuje napr. Lk 12,47 (ὁ γινὼς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ) alebo Sk 22,14 (γινῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ). Odvážnosť Pavlovej výpovede však vyvstáva vtedy, keď sa porovná s jeho tvrdeniami v záverečnom chválospeve na Božiu prozreteľnosť, ktorým Pavol zakončuje kap. 9 – 11 (11,33 – 36): Božie súdy sú nepochopiteľné a jeho cesty nepreskúmateľné, Pánovo zmyšľanie nikto nepozná, ale Židia (2,18!) poznajú jeho vôľu.

Druhým miestom, kde Pavol hovorí o vzťahu ľudí k Božej vôľi, je začiatok parakletickej sekcie (12,1 – 2), v ktorom je opäť prítomná teologická dikcia: Pavol hovorí o Božom zľutovaní (v. 1), o Bohu ako prijímateľovi obety kresťanského života (v. 1) a o Božej vôľi (v. 2). Centralita Boha je tak evidentná aj v úvode etickej časti spisu. Verše obsahujú tri usmernenia adresátom, z ktorých posledné (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς) je cez účelové εἰς τὸ spojené s motívom rozpoznávania Božej vôľe (δοκιμάζετε ἡμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ). Tá je následne definovaná cez apozíciu pozostávajúcu z troch spodstatnených adjektív (τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον).

Ako objekt slovesa δοκιμάζω, Božia vôľa je predstavená ako črta, ktorú človek má rozoznávať. Tým sa vytvára sémantický kontrast k 2,18, kde Pavol Božiu vôľu predstavil ako objekt už dosiahnutého poznania. Zároveň tak Pavol produkuje aj obsahový posun Božej vôľe. Zatiaľ čo pre Židov bola Božia vôľa stanovená v konkrétnych príkazaniach zákona a tak jasná, takže ju Židia mohli poľahky poznať, pre kresťanov nie je Božia vôľa jasne definovaná v etických konkrétnostiach, a preto im zostáva Božiu vôľu iba rozoznávať. Voľbou slovesa δοκιμάζω Pavol vyjadruje aj istú námahu, ktorá je spojená s identifikovaním Božej vôľe. Kontrastom k 2,18 Pavol zároveň ukazuje, že Božia vôľa je širšia kategória ako Tóra. Príkazom rozlišovať Božiu vôľu Pavol naznačuje, že tá sa môže meniť od situácie k situácii.

Božia vôľa je do istej miery skonkretizovaná troma adjektívami ([to čo je] dobré, milé, dokonalé), ktoré však zostávajú dosť vágne. Nejde o konkrétne aktivity alebo praktické usmernenia pre konkrétne situácie, ale, ako uvádza Wolter, o etické kritériá, na ktoré majú adresáti orientovať svoje konanie.<sup>12</sup> V kontexte listu jazyk dobra evokuje dobré skutky (2,7; 13,3) a dobro (2,10; 5,7; 7,19; 9,11; 12,9; 12,21; 14,16; 16,19). Hoci z uvedenej štatistiky vyplýva, že Pavol sa opakovane vracia k motívu konania

<sup>10</sup> SCHLIER, H.: *Der Römerbrief*. THKNT. Freiburg : Herder, 1977, s. 83.

<sup>11</sup> JEWETT, R.: *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis : Fortress, 2006, s. 223.

<sup>12</sup> WOLTER, M.: *Der Brief an die Römer: (Teilband 2: Röm 9–16)*. EKKNT 6/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, s. 258.

dobra, bližšie nešpecifikuje, čo pod tým dobrom myslí. Adjektívum „milý“ možno interpretovať vo svetle 14,18, kde pod človekom milým Bohu má Pavol na mysli toho, čo slúži Kristovi. Tretie adjektívum, „dokonalý“, sa inde v Rimanom nevyskytuje. Tri adjektíva sa však dajú považovať aj za synonymá – pod dobrým má Pavol na mysli to, čo sa páči Bohu, a to je zároveň dokonalé v jeho očiach.

Z kompozičného umiestenia motívu Božej vôle v téze etickej časti listu vyplýva, že Pavol považuje rozoznávanie Božej vôle za jednu z primárnych úloh kresťana. Vzhľadom na ideovú príbuznosť k motívu židovského poznania Božej vôle (2,18) možno hovoriť o privilegiiu kresťanov – tí sa môžu dopracovať k rozoznaniu Božej vôle, a následnému konaniu podľa nej.

### θέλω v Rimanom

Druhým lexikálnym prostriedkom na vyjadrenie Božej vôle je sloveso θέλω. V Rimanom sa toto sloveso často používa na opis ľudského (7,15.16.18.19[2x].20.21; 9,16; 13,3) alebo Pavlovho chcenia (1,13; 11,25; 16.19). No v kontexte kap. 9 ho Pavol trikrát aplikuje na Boha (9,18[2x].22) v rámci jeho širšieho pojednania o mysterióznom vzťahu medzi odmietnutím evanjelia zo strany Židov a ich statusu vyvoleného Božieho ľudu, ktorý pramení z Božích neodvolateľných prísľubov.

Bezprostredným kontextom sú verše 9,14 – 18, v ktorých Pavol pomocou viacerých citátov zo SZ poukazuje na absolútnu Božiu autonómiu a suverenitu v zaobchádzaní s človekom. Pavol chce nimi podporiť svoj predchádzajúci argument (9,6 – 13), že Boh si môže vyvoliť koho chce, nehľadiac na konanie alebo zásluhu človeka.

Vetou vo v. 18 Pavol sumarizuje (ἄρα οὖν) posolstvo dvoch príkladov – Mojžiša a faraóna – z predchádzajúcich veršov a robí to vo forme antitetického paralelizmu, pri ktorom v oboch častiach figuruje sloveso θέλει.<sup>13</sup> Pavol Bohu prisudzuje schopnosť preukázať milosrdenstvo a schopnosť zatvrdiť človeka. Sloveso θέλει vyjadruje, že Boh nekoná na základe ovplyvnenia človekom, ale stále len na základe vlastného rozhodnutia – svojej vôle. Zároveň je týmto slovesom naznačená neohraničená Božia moc. Boh môže urobiť, čo chce, bez toho, aby ho niekto obmedzoval. V bezprostrednom kontexte je táto Božia vôľa postavená do kontrastu s ľudskou vôľou, pretože vo v. 16 Pavol používa rovnaké sloveso na označenie ľudského chcenia (οὐ τοῦ θέλοντος), pričom neguje, že by ono mohlo ovplyvniť Božie konanie. Božie chcenie je následne lexikalizované vo v. 19 pomocou synonymného substantíva βούλημα a v tomto verši Pavol formuluje tvrdenie, že Božej vôli sa nikto nemôže vzoprieť.

Sloveso θέλω sa objavuje aj vo v. 22, v ktorom Pavol pokračuje v metaforike hrnčiara z vv. 20 – 21. Verš vo forme anakoluty sa dá interpretovať v kauzálnom alebo koncesívnom zmysle. V prvom prípade by Pavol tvrdil, že Boh znášal nádoby hnevu s veľkou trpezlivosťou, pretože chcel ukázať svoj hnev a zjaviť svoju moc. V druhom prípade by Pavol písal, že hoci Boh chcel ukázať svoj hnev a zjaviť svoju moc, predsa znášal nádoby hnevu s veľkou trpezlivosťou.<sup>14</sup> Dôležité je vyzdvihnúť, že Pavol modi-

<sup>13</sup> Sloveso je tak v stručne formulovanom verši jasne v popredí. SCHLIER, *Der Römerbrief*, s. 297.

<sup>14</sup> Pozri napr. diskusiu v CRANFIELD, C. E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume II: Commentary on Romans IX–XVI and Essays*. ICC. London : T & T Clark, 1979, s. 492 – 497.

fikuje Božie konanie participiom θελών, ktorým pripisuje Bohu slobodu v konaní a uvádza, že Boh môže prejaviť svoj hnev a zjaviť svoju moc. Podobne ako vo v. 18 Pavol poukazuje na Božiu vôľu/chcenie a zdôrazňuje jeho autonómnosť.

Zmienky o Božom chcení v tejto časti listu ilustrujú dôležitý teologický topos, ktorým Pavol v týchto kapitolách rozvíja – Božiu suverénosť. Pavol sa snaží ukázať, že Boh si môže vyvoliť, koho chce, povolať, koho chce, preukázať milosrdenstvo, komu chce, zatvrdiť, koho chce. On sa nemusí nikomu zodpovedať a vysvetľovať svoje konanie. On je mierou seba samého a žiaden ľudský súd nemá právo hodnotiť jeho konanie.

### Záver

Jednou z Božích vlastností reflektovaných v Liste Rimanom je Božia vôľa. Viac zmienok o Božej vôli nenachádzame v inom Pavlovom liste. Pavol dvakrát spomína Božiu vôľu v súvislosti so svojimi cestovnými plánmi a definuje ju ako podmienku pre naplnenie týchto plánov. Dvakrát píše o Božej vôli v súvislosti s motívom rozoznávania: Židom pripisuje výsadu poznať Božiu vôľu obsiahnutú v zákone a kresťanov vyzýva rozoznávať Božiu vôľu. Na vyjadrenie vôle Pavol používa aj korešpondujúce sloveso chcenia, keď trikrát podčiarkuje slobodu Boha konať jedine podľa vlastnej vôle, bez ovplyvnenia alebo ohľadu na externú situáciu. Božia vôľa vo svetle Listu Rimanom tak zahŕňa dva koncepty. Tým prvým je vyjadrenie toho, čo Boh pre človeka chce a tento to musí objaviť. V tomto zmysle ide o etický rozmer Božej vôle. Tým druhým, viac teologickým, je vyjadrenie nadradenosti Boha nad plánmi a túžbami človeka. V tomto ohľade je Božia vôľa výrazom Božieho majestátu nad všetkým.

### BIBLIOGRAPHY:

- CRANFIELD, C. E. B.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Volume II: Commentary on Romans IX–XVI and Essays*. ICC. London : T & T Clark, 1979.
- FITZMYER, J. A.: *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB 33. New York: Doubleday, 1993.
- FLEBBE, J.: *Solus Deus: Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer*. BZNW 158. Berlin : De Gruyter, 2008.
- JANTSCH, T.: God and His Faithfulness in Paul: Aspects of the History of Research in Light of the Letter to the Romans. In: HEILIG, C., HEWITT, T. J., BIRD, M. F. (eds.): *God and the Faithfulness of Paul: A Critical Examination of the Pauline Theology of N. T. Wright*. WUNT 2/413. Tübingen : Mohr Siebeck, 2016.
- JEWETT, R.: *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis : Fortress, 2006.
- KECK, L. E.: "Jesus" in Romans. In: JBL 1989, roč. 108, č. 3.
- MATERA, F. J.: *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*. Louisville : Westminster John Knox, 2007.
- MATERA, F. J.: *Romans*. Paideia. Grand Rapids : Baker, 2010.
- MICHEL, O.: *Der Brief an die Römer*. KEKNT. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- MOO, D. J.: *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids : Eerdmans, 1996.
- MOXNES, H.: *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans*. NovTSup 53. Leiden : Brill, 1980.
- SCHLIER, H.: *Der Römerbrief*. THKNT. Freiburg : Herder, 1977.
- SCHRENK, G.: „θελών“. In: TWNT 3.
- SCHREINER, T. R.: *Romans*. BECNT 6. Grand Rapids : Baker, 1998.
- WOLTER, M.: *Der Brief an die Römer: (Teilband 2: Röm 9–16)*. EKKNT 6/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.



## **Nové vzťahy a sny – želané ovocie aktuálnej synody** **New relationships and dreams – the desired fruit of the** **current synod**

MICHAL HOSPODÁR

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *One of the current themes in the life of the Church is the World Synod on Synodality. The Synodal process has completed its first phase and final reports – syntheses – have been drafted in the particular churches. Previously little-used words such as synod or synodality aroused general attention for a time. Due to the dynamics of life, there is a hidden risk that their content will soon be forgotten or become obscured by new issues. The reality, however, is that this synod is not over yet. In a sense it cannot, because synodality is a constitutive element in the life of the Church. In this paper we will try to outline the nature of the synodal process and its pastoral significance. We will compare the fruit of synodal discernment in the countries of Western Europe with the situation in Slovakia. While the West has dealt more with doctrinal-moral issues and proposed changes in the established church discipline, the consultation phase in Slovak dioceses/eparchies so far has shown that the essential fruit of the synod is the desire for new relationships within the Church. This is a dream towards the future, that relationships between people may mature in the spirit of interpersonal love of the Holy Trinity. In addition, to become an attractive witness to the unity and beauty of the life of faith for seekers and non-believers alike.*

**Key words:** Church. Synod. Faith. Relationships. Dreams.

### **Úvod**

Je evidentné, že k normálnemu ľudskému životu potrebujeme iných ľudí. Jedni ľudia majú zmysel či talent pre vedu, iní pre praktické veci a zasa iní pre umenie, šport atď. Nikto rozumný nepochybuje o tom, že život vo vzájomnej komplementarite je bohatší a výhodnejší ako život v zajatí vlastného ega. Ľudský život môžeme istým spôsobom chápať ako neustály zápas o vzťah a lásku, a na vzťah treba minimálne dvoch. Tak sa potvrdzuje slávny výrok antického filozofa Aristotela, že „človek je tvor spoločenský“.

Na roviny viery spoločenskú povahu človeka a potrebu vytvárania cirkevného spoločenstva rozvinul Druhý vatikánsky koncil. Podľa jeho učenia, všetci pokrstení sú povolani ako jeden Boží ľud kráčať spolu na ceste viery. Koncil zdôraznil a prehĺbil náuku o Cirkvi ako spoločenstve ľudí, kráčajúcich spolu dejinami. V spoločnom kráčaní ako duchovnej skúsenosti odhaľujeme aj základný význam starobylého slova synoda (gr. σύν – spolu; óδος – cesta). Svätý Otec František v nedávno zverejnenom posolstve vyjadril nutnosť spoločného kráčania vo viere trefným prirovnaním: „Sme ako kamienky mozaiky, ktoré sú krásne, ak ich zoberieme jeden po druhom,

ale len spolu tvoria obraz.“<sup>1</sup> Cieľ ľudského života – spásu duše dosahujeme tak, že s vierou hľadáme na Boha i na človeka a vytvárame s nimi puto lásky. Takto zjednotení v spoločenstve Cirkvi s nádejou kráčať do cieľa.

V roku 2021 prebiehalo na Slovensku celoplošné sčítanie ľudí. Jedna z otázok sa dotýkala aj príslušnosti k náboženstvu a niektorej z cirkvi. Zo sčítania vyplynulo, že takmer 60% ľudí sa prihlásilo ku Katolíckej cirkvi, ale 23,8% opýtaných nemá deklaratívny vzťah k žiadnej z registrovaných cirkví. Možno povedať, že pre túto skupinu osôb je cirkev zbytočná.<sup>2</sup> Znižovanie dôvery v inštitúcie je, zdá sa, všeobecne rozšíreným trendom doma i vo svete. Napriek tomu či práve preto je namieste otázka: čo má Cirkev robiť, aby sa tento negatívny trend zastavil? Aby sa počet ľudí bez viery, či príslušnosti k inštitucionalizovanej cirkvi na Slovensku i v Európe výrazne spomalil? A aby Cirkev bola aj v súčasnosti Kristovým spoločenstvom, ktoré priťahuje rozkolísaných a hľadajúcich práve preto, že v ňom nachádzajú vzťahy lásky (porov. Jn 13, 35).

### Synodalita ako nástroj, nie cieľ

Svätý Otec František v marci 2021 ohlásil zasadnutie biskupskej synody, ktorej téma sa mala dotýkať synodality.<sup>3</sup> V istom zmysle ohlásenie tejto synody môžeme považovať za pápežovu odpoveď na vyššie spomenutý stav postupnej dekrizianizácie a rozšírenú rezignáciu na inštitucionálnu príslušnosť k cirkvi. Pre klérus je aktuálna synoda predovšetkým príležitosťou na elimináciu pliagy klerikalizmu. Niet pochýb o tom, že synody, či už lokálne alebo regionálne boli aj doteraz v dejinách Cirkvi a priniesli vždy svoje doktrinárno-pastoračné ovocie.<sup>4</sup> Aktuálne ohlásená celosvetová Synoda o synodalite však prináša v porovnaní s minulosťou isté novum. V duchu učenia Druhého vatikánskeho koncilu o postavení a úlohe laikov,<sup>5</sup> stala sa pozvaním pre všetkých pokrstených k spoluúčasti na živote Cirkvi. Nový štýl synody spočíva teda v tom, že do činnejšej účasti na procese spoločného kráčania vo viere, sú okrem vybraných biskupov pozvaní aj laici. Unikátnosť tejto synody je v tom, že na rozdiel od doterajších „tradičných“ synod, ktoré boli určené výlučne pre biskupov ako nástupcov apoštolov, učiteľov viery a pastierov, jej účastníkmi majú byť všetci

<sup>1</sup> FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka na 59. svetový deň modlitieb za duchovné povolania*. Rím, 8. mája 2022.

<sup>2</sup> Zaujímavé je bolo dozvedieť sa, koľko ľudí z hlásiacich sa ku konkrétnej cirkvi, má k nej aj osobný reálny vzťah.

<sup>3</sup> V nedeľu 10. októbra 2021 otvoril v Ríme Synodu o synodalite a vyzval všetky partikulárne cirkvi, aby ju následne 17. októbra slávnostne otvorili aj v diecézach/eparchiách. Za tri podstatné piliere Synody o synodalite určil: 1) spoločenstvo, 2) spoluúčasť a 3) misiu.

<sup>4</sup> Napr. sv. Cyprián, biskup v Kartágu v 3. storočí po Kristovi, zdôrazňuje potrebu, aby sa biskup radil s pokiaľ možno najširším množstvom sebe zverených, to znamená, aby vo svojom rozhodovaní bral do úvahy názor všetkých (ktorí patria do jeho stáda).

<sup>5</sup> Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Lumen gentium* vrátil pôvodnú dôstojnosť laikom, postavenú na učení cirkevných Otcov. To neznamená, že laici majú automaticky dostať vyššiu funkcionálnu v Cirkvi. Koncil teologicky prisúdil laikom za pole ich pôsobnosti stvorený svet, ktorý majú premieňať v duchu evanjelia životným svedectvom i slovom. Týmto spôsobom laici dosahujú vlastnú svätosť (porov. LG, čl. 31).

pokrstení, čiže aj príslušníci iných cirkví, vrátane tých, ktorí zanechali praktizovanie viery, ba aj ľudia z iných náboženských tradícií, prípadne ateisti.<sup>6</sup>

Pápež František vidí v synodalite prorocké znamenie, keď tvrdí, že: „Práve cesta synodality je cestou, ktorú Boh očakáva od Cirkvi tretieho tisícročia.“<sup>7</sup> K správne- mu chápaniu a naplneniu Synody o synodalite vyšli dva základné dokumenty Generálneho sekretariátu synody v Ríme s názvom Prípravný dokument a *Vademecum*. Generálny sekretár Medzinárodnej teologickej komisie Mons. prof. Piero Coda o synode učí takto jednoznačne: „Ak pápež hovorí, že je to požiadavka viery, nie štýlu, tým chce zdôrazniť, že účasť na synode nie je iba nepovinným doplnkom, ale ide o otázku identity na základe nášho krstu.“<sup>8</sup> Zámerom nášho skúmania je po prejení prvej etapy synodálnej cesty, aspoň sčasti poukázať na doterajší prínos resp. riziká synody pre život Cirkvi. Tiež na rozdiely v západných krajinách Európy, kde synoda dostala neraz nekontrolovateľný spád s vývojom a prínosom pre život viery v slovenských reáliách.

### Synodalita je viac ako štýl

Synodálne kráčanie má svoje prvotné ukotvenie v biblickom kráčaní, či putovaní. Pristavme sa krátko pri fenoméne putovania v biblických dejinách. Typologickým príkladom je tu vyvolený (židovský) národ, ktorý na Boží popud putoval 40 rokov do zaslúbenej zeme. Boh si vybral Mojžiša, aby za dramatických okolností vyviedol podrobený židovský ľud z Egypta do zaslúbeného Kanaánu. O tom podrobne pojednáva prvá časť Knihy Exodus (kap. 12 – 18). Usadlíci, lopotiaci sa v otrockej práci pri stavbe opevnenia egyptských miest, sa menia na putujúce spoločenstvo, ktoré má jasný cieľ. Keďže ide o veľké spoločenstvo, je nutná aj jeho organizovanosť: na čele karavány je Mojžiš, pomáha mu Áron a ďalší pomocníci. Praktická potreba vynútila aj ustanovenie menších predákov ako tisícnikov, stotníkov, päťdesiatnikov a desiatnikov (porov. Ex 18, 21). Nechýbajú ani kňazi, vojenská čata na obranu atď. Všetci majú spoluúčasť a spoluzodpovednosť za úspech tejto karavány. Učia sa rozlišovať kto sa na čo hodí: jedni rozkladajú stany, druhí sa starajú o potravu, iní sa modlia a ženy sa venujú deťom. Toto sú biblické znaky a predobrazy synodálneho kráčania. Ako z popisného biblického textu jasne vyplýva, vôbec nebolo toto 40-ročné putovanie do zaslúbenej zeme idylkou. Naopak, bol to neustály boj tvrdošijného ľudu s Mojžišom a vzájomné medziľudské spory. V jadre išlo o to, či putujúci židia nasledovali seba a svoje ciele, alebo počúvali Boha a nasledovali ním vytýčený cieľ. Putovanie je teda hlboko duchovnou záležitosťou.

Zvoliť si správny smer cesty je nosným faktorom aj v dnešnom *synodálnom kráčaní*. *Ecclesia semper reformanda (est)*, hovorí jedno staré latinské príslovie.<sup>9</sup> Cirkev je vždy v reformnom pohybe, v dynamike zmeny, v hľadaní spôsobu naplnenia svoj-

<sup>6</sup> Porov. Synoda biskupov: *Prípravný dokument*, od. 15.

<sup>7</sup> FRANTIŠEK: *Príhovor pri príležitosti slávenia 50. výročia založenia Biskupskej synody* (17. októbra 2015). In: Synoda biskupov: *Prípravný dokument*, od. 1.

<sup>8</sup> CODA, P.: *Synodálny proces je najstrategickejšia cirkevná udalosť od Koncilu*. In: <https://www.vaticannews.va/sk/cirkev/news/2021-10/teolog-piero-coda-synodalny-proces-je-najstrategickejšia-cirkev.html> (22.10.2021).

<sup>9</sup> Výraz pochádza pravdepodobne od sv. Augustína.

ho poslania uprostred rýchlo meniaceho sa sveta. Dynamika Cirkvi sa vyjadruje skrze citlivosť na Svätého Ducha a preto v nijakom prípade v synodalite nejde o reprezentovanie jednotlivých záujmov rozličných skupín. V tomto zmysle synoda nie je parlament, ale je vyjadrením života Cirkvi v jej mnohotvárnosti. „Tento [synodálny] štýl sa realizuje prostredníctvom spoločného počúvania Božieho slova a slávenia Eucharistie, komunitného bratstva, spoluzodpovednosti a participácie celého Božieho ľudu na živote a misii Cirkvi – na jej rôznych úrovniach a pri rozlišovaní rôznych služieb a úloh.“<sup>10</sup> Takto chápaná synodalita nie je príležitostné zhromaždenie biskupov; synodalita je normálny spôsob bytia a každodenná forma života Cirkvi. Ako sme už naznačili, toto nie je možné bez aktívneho pôsobenia Svätého Ducha, pretože dosiahnuť akýkoľvek konsenzus len na prirodzenej báze je krátkodobé riešenie s možnosťou rizík a omylov. V synodálnom kráčaní ide hlavne o to, aby sme dosiahli konsenzus na báze hlbokej viery. Konkrétne to znamená, počúvať to, čo „jemne“ hovorí Duch Svätý v konkrétnom čase a konkrétnemu spoločenstvu. Pritom nejde o akýsi svojvoľný proces, „veď Boh nie Bohom neporiadku, ale pokoja“ (1 Kor 14, 33).

Na čele partikulárnej cirkvi *stojí biskup* ako nástupca apoštolov. Biskup má zodpovednosť za inštitúcie a procesy, ktoré sa odohrávajú pod jeho pastierskym vedením. Prvé uvedomenie zo synody je, že všetci pokrstení spolu tvoríme Cirkev, ale úlohy dané Duchom sú rozličné. Jasne to učí Pavol apoštol: „A v Cirkvi Boh niektorých ustanovil po prvé za apoštolov, po druhé za prorokov, po tretie za učiteľov, potom sú zázraky, ďalej dary uzdravovať, pomáhať, viesť, dar rozličných jazykov“ (1 Kor 12, 28). Efezanom píše to isté: „On ustanovil niektorých za apoštolov, niektorých za prorokov, iných za evanjelistov a iných za pastierov a učiteľov, aby pripravovali svätých na dielo služby, na budovanie Kristovho tela, ...“ (Ef 4, 11 – 12).

### Počúvanie a rozlišovanie

Jedným zo základných pravidiel synodality je *počúvanie*. Už prejdená fáza synodálnej cesty vytvorila vzácny priestor pre vzájomné počúvanie zainteresovaných. Počúvanie iných je prejav pokory a to predovšetkým klerikom obvykle nejde ľahko. Mnohí laici aj mládež v synodálnom kráčaní konštatovali: „Doteraz nám zhora len sypali na hlavu, čo máme robiť. Teraz nás niekto aj počúval.“ Počúvanie konkrétne znamená, že všetci sú nabádaní k tomu, aby sa v synodálnom procese zapojili do pracovných skupín, premýšľali a zdieľali sa nad ponúkanými témami a pritom rešpektovali názory iných.

Počúvať sa navzájom je prvý správny predpoklad *rozlišovania*. Až tak je možné robiť správne rozhodnutia. „Postoj rozlišovania je stav trvalej pozornosti voči Svätému Duchu, je to skúsenostná istota, že Boh hovorí, že sa dáva poznať a že už moja pozornosť voči nemu je mojím radikálnym obrátením. Ide o životný štýl, ktorý preniká všetko, čo som a čo robím... Je to istota, že to, čo má cenu, je uprieť pohľad na Pána a že ja nemôžem uzavrieť proces môjho uvažovania bez objektívnej možnosti, že by sa Pán mohol nechať počuť.“<sup>11</sup> Každý má na základe krstu Svätého Ducha, a preto

<sup>10</sup> Synoda biskupov: *Prípravný dokument*, od. 27.

<sup>11</sup> RUPNIK, M. I.: *O duchovným otcovství a rozlišovaní*. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2001. s. 60.

má každý právo zúčastniť sa na časti „rozhodovania“. Pritom treba byť múdro opatrný a autenticky pokorný. Svätý Duch je v pokrstenom človeku prítomný rôznymi spôsobmi, v rôznej miere a vedie nás rôznymi cestami k svätosti. Najvyššia zodpovednosť za rozlišovanie a rozhodovanie prislúcha biskupovi a tomu, koho on poveril vedením synodálneho procesu.

V dejinách Cirkvi sa totiž našli pokrstení veriaci (dokonca aj riadne vzdelaní veriaci, teológovia), ktorí sa v diskusiách o Cirkvi, náuke a viere mýlili a robili zmätok vo svojom učení a postulátoch. Museli byť vylúčení zo spoločenstva viery (*anathema*), aby Cirkev ostala stĺpom pravdy a ukazovala cestu správnym smerom. Preto je oprávnené klásť si otázky: Ako môžeme správne rozoznať duchov; Bol synodálny proces vôbec pripravený, počíta s takýmto nebezpečenstvom zámeny? Aké nástroje má synodalita na predchádzanie chybám?<sup>12</sup>

### „Ovocie“ synody na Západe

Obráťme teraz krátko pozornosť na proces synodálneho kráčania v partikulárnych cirkvách na Západe. Aké sú doterajšie výsledky synodálneho rozlišovania v cirkvách západnej Európy, kde je sekularizácia najpokročilejšia? V čase písania týchto riadkov sú už známe synodálne syntézy z Belgicka, Holandska, Francúzska, Španielska, Írska, Luxemburgu a Švajčiarska. Aké „sny, túžby a aspirácie ohľadom Cirkvi“ vyjadrili účastníci diecéznych synod? Čo chcú katolíci v Európe, keď ich o vyjadrenie snov a nádejí požiadal sám pápež?<sup>13</sup>

Vo všetkých spomínaných krajinách západnej Európy sa konzultovaný Boží ľud rozhodol pre radikálnu rekonštrukciu, či „perestrojku“ Cirkvi.

„Boží ľud“ v Belgicku žiada zavedenie kňazstva pre ženy, zrušenie celibátu pre kňazov a zavedenie cirkevného požehňavania homosexuálnych zväzkov. Podľa jeho názoru by Cirkev mala byť vo všeobecnosti „otvorenejšia“, čo by sa mohlo prejavíť napríklad v nastúpení cesty „integrálnej ekológie“.

„Snom a nádejou“ pokrstených v Holandsku je Cirkev ako „otvorené a priateľské spoločenstvo, v ktorom každý prispeje rovnakou mierou“ vrátane aktívnych homosexuálov a rozvedených žijúcich v nových vzťahoch. Holanďania snívajú aj o zrušení povinného celibátu kňazov a o zavedení kňazského svätenia žien.

Biskupi vo Francúzsku preventívne stanovili, že nie všetky myšlienky, ktoré sa objavili v ich synodálnej syntéze, treba chápať ako oficiálne „požiadavky“ Cirkvi nad Seinou. Zrejme sa zľakli svojich vlastných veriacich. Veď kto by to bol čakal? Okrem iného navrhovali zrušenie celibátu a diakonské svätenie žien. V synodálnych diskusiách sa objavila aj požiadavka zavedenia „liturgickej rozmanitosti“ – aby sa liturgia mohla sláviť aj bez Eucharistie, keďže homosexuáli a rozvedení sa pri nej cítia byť vylúčení z Cirkvi. Ako zhrnul denník *Le Figaro*, Cirkev vo Francúzsku ešte nikdy neprijala „taký radikálne reformný text“, akým je synodálna syntéza.

<sup>12</sup> Porov. ZULEHNER, P.: Virtuálna prednáška na konferencii s názvom *Synodalization – A „critical test“ as an opportunity for the Catholic Church*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 15. decembra 2021.

<sup>13</sup> Je treba si uvedomiť, že východisková situácia v krajinách západnej Európy je v mnohom iná ako na Slovensku. Tam sa cirkvi zameriavali väčšinou na konkrétne otázky, ktoré sú už dlho diskutované ako je zrušenie celibátu, svätenie žien, požehňavanie homosexuálnych párov atď.

Čo naopak počuť v niekdajšom katolíckom Írsku? Viac ako 90% účastníkov synody podporuje pripustenie žien k sviatosti kňazstva, 85% sa vyslovilo „proti vylúčeniu LGBT osôb z Cirkvi“, 70% očakáva viac demokracie v Cirkvi a viac ako polovica požaduje zrušenie povinného celibátu. Okrem toho bola navrhnutá zmena charakteru liturgických čítaní, keďže starozákonné texty sú pre moderné publikum „príliš násilnícke“.

Väčšina katolíkov vo Švajčiarsku vyjadrila očakávanie „spravodlivého začlenenia rozvedených v nových vzťahoch a ľudí zo spektra LGBTIAQ“ do života Cirkvi; Švajčiari tiež očakávajú „rozvoj chápania kňazského úradu“, teda odklon od princípu povinného celibátu a „úplnú rovnosť“ žien.

Synodálny proces v Luxembursku sa skončil výzvou „Božieho ľudu“ na revolučné zmeny v Cirkvi. Žiadajú homosexuálne manželstvá, povolenie laikom a ženám (sic!) vyslovovať slová premenenia (transsubstanciácie), zrušenie celibátu, povolenie kázania laikom a odklon od „strnulosti dogiem“.

Trochu iný obraz sa ukazuje v synodálnych syntézach v Španielsku, kde sa „len“ dve arcidiecézy vyslovili za požehnávanie homosexuálov, zrušenie celibátu alebo kňazstvo žien, ale všetky chcú jednotne bojovať proti – klerikalizmu.

Vízia Cirkvi v Nemecku sa skutočne stáva víziou celej Európy. Ak bol niekedy nemecký episkopát obviňovaný, že vedie nemeckú cirkev do schizmy, teraz na to môžu pokojne odpovedať, že tieto obvinenia sú neopodstatnené, pretože opak je pravda: Nemci sú dnes presvedčení, že plnia úlohu vizionárov katolíckej Cirkvi, keďže mnohé témy ich Synodalen Wegs, ktoré boli roky tabu – otázka kňazstva, sexuálnej morálky, úlohy žien – sa dnes v mnohých krajinách tešia veľkému záujmu.

Takže v západnej Európe o tomto sníva „Boží ľud“, zahrňujúci príslušníkov iných cirkví vrátane tých, ktorí zanechali praktizovanie viery, ba aj ľudí z iných náboženských tradícií, ale aj ateistov.<sup>14</sup>

### Ovocie synody je v láske

Bezprostrednú prípravu synodálneho procesu v Katolíckej cirkvi na Slovensku sprevádzala pastoračná cesta Svätého Otca Františka (12. – 15. september 2021). Synodálny proces v prvej fáze sa stal príležitosťou k reflexii nad základnými otázkami: 1) Ako sme na tom v cirkevnom kráčaní? 2) A ako nás vedie Svätý Duch ďalej? Počas uplynulých mesiacov synody si zainteresovaní viac uvedomili, že Cirkev má duchovný základ a poslanie. „Tak sa celá Cirkev javí ako jednotou Otca a Syna a Svätého Ducha zjednotený ľud“ (Sv. Cyprián). Z tejto božskej trojičnej jednoty sa dá implikovať praktický záver, že cirkevné zhromaždenie alebo lat. *communio* je tam, kde sa v duchu viery odstraňujú nánosy akéhokoľvek individualizmu a speje sa k duchovnej jednote pokrstených v doktríne i životnom štýle.

Jedným z opravdivých kritérií autenticity spoločenstva Ježišových bratov a sestier je *kvalita vzťahov*. To je Božia vôľa, aby sme neprestajne budovali vzťahy vzájomnej lásky a jednoty (porov. 1 Jn 4, 7). Takmer všetky zápisy zo synodálnych stretnutí na Slovensku vyjadrujú túžbu po spoločenstve a prežívaní viery v rámci

<sup>14</sup> Porov. HUČKO, M.: *Prvá fáza Synody o synodalite finišuje. Revolúcia v Cirkvi pokračuje*. In: Portál Christianitas, 13. augusta 2022.

hodnotných medziľudských vzťahov. „Ľudia snívajú o Cirkvi, v ktorej budú dôverné vzťahy ako v rodine a kde budú pod duchovným vedením kňazov nieť jeden za druhého duchovnú zodpovednosť.“<sup>15</sup> Pripomeniem v tejto súvislosti výrok J. Em. kardinála T. Špidlíka SJ, ktorý rád a často používal: „Život je setkání“. Tým nepriamo vyjadril, v čom spočíva jadro spoločného kráčania vo viere. Prekonávať predsudky, šablóny, vopred zaužívané schémy a komfortnú individualistickú zónu. Následne dať priestor pre vypučanie nových snov a túžob, vzbudiť prorocká a videnia, dať rozkvitnúť nádejам, obviazať rany, previazať vzťahy a tak vytvárať pozitívne vnímanie života (porov. pápež František). Azda v tom je čitateľné aj prvé viditeľné ovocie synody – *potreba budovania nových vzťahov*.

V diecéznych syntézach sa špeciálne formuluje naliehavá potreba budovať vzťahy aj medzi pastiermi a laikmi na báze vzájomnej dôvery. K zbúraní bariér a predsudkov prispievajú neformálne stretnutia, púte, vzájomná otvorenosť na dialóg a atmosféra prijatia. V tomto smere Cirkev na Slovensku urobila od pádu totality (1989) výrazný krok vpred.

### Záver

Aktuálna synoda je výzvou pre celú Katolícku cirkev nájsť odpoveď ako ďalej v synodálnom kráčaní? Aby sa sformulované návrhy a perspektívy v syntézach mohli zrealizovať, je potrebné naďalej rozvíjať ducha i Ducha autentickej synodality. To znamená, počúvať s otvorenosťou, čo hovorí Svätý Duch dnešným cirkvám. Z doterajšieho priebehu synodálneho procesu sa ako najdôležitejšie ovocie v slovenskom prostredí javí obnova osobného vzťahu s Bohom (spirituálny rozmer) i s človekom (ekleziálny rozmer). V pastoračnej praxi sa ukazuje ako potrebné prejsť od statickej a uzavretej k dynamickej a otvorenej pastorácii. „K rozvíjaniu duchovného života, privádzaniu ľudí k živému vzťahu s Ježišom, aby sa naučili zotrvať v Kristovej prítomnosti (adorácia) a osobnej modlitbe.“<sup>16</sup> Na druhej strane „vo farnostiach, kde kňaz buduje vzťahy s obcou či mestom a inštitúciami fungujúcimi vo farnosti, a tiež tam, kde sú funkčné pastoračné rady, je aj priestor na otváranie mnohých tém dialógu.“<sup>17</sup>

### BIBLIOGRAPHY:

CODA, P.: Synodálny proces je najstrategickejšia cirkevná udalosť od Koncilu. In: *Vatican News* <https://www.vaticannews.va/sk/cirkev/news/2021-10/teolog-piero-coda-synodalny-proces-je-najstrategickejšia-cirkev.html> (22. 10. 2021).

*Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: SSV, 2008, 845 s. ISBN 978-80-7162-738-8.

FRANTIŠEK: *Posolstvo Svätého Otca Františka na 59. svetový deň modlitieb za duchovné povolania*. Rím, 8. mája 2022.

FRANTIŠEK: *Príhovor pri príležitosti slávania 50. výročia založenia Biskupskej synody* (17. októbra 2015). In: Synoda biskupov: *Prípravný dokument*.

<sup>15</sup> KBS: *Záverečná syntéza z konzultácií synodálneho procesu na Slovensku*, od. 41.

<sup>16</sup> Konferencia biskupov Slovenska: *Záverečná syntéza z konzultácií synodálneho procesu na Slovensku*, od. 50.

<sup>17</sup> *ZÁVEREČNÁ SYNTÉZA Diecézna fáza Synody o synodalite v Spišskej diecéze*, s. 6.

- HUČKO, M.: *Prvá fáza Synody o synodalite finišuje. Revolúcia v Cirkvi pokračuje*. In: Portál Christianitas, 13. augusta 2022. <https://www.christianitas.sk/prva-faza-synody-o-synodalite-finisuje-revolucia-v-cirkvi-pokracuje/>
- Konferencia biskupov Slovenska: *Záverečná syntéza z konzultácií synodálneho procesu na Slovensku*. In: <https://www.synoda.sk/downloads/Synteza-synodalneho-procesu.pdf>
- RUPNIK, M. I.: *O duchovným otcovstvom a rozlišovaním*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2001, 113 s. ISBN 80-86045-69-2.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Rím: Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1995.
- Synoda biskupov: *Pripravný dokument*. (dokument podpísal 21. 5. 2021 generálny sekretár Biskupskej synody kardinál Mario Grech). In: [https://www.synoda.sk/downloads/pripravny\\_dokument.pdf](https://www.synoda.sk/downloads/pripravny_dokument.pdf)
- ZÁVEREČNÁ SYNTÉZA** *Diecézna fáza Synody o synodalite v Spišskej diecéze*. In: <https://www.synoda.sk/downloads/SyntezaSP.pdf>
- ZULEHNER, P.: *Virtuálna prednáška na konferencii s názvom Synodalization – A „critical test“ as an opportunity for the Catholic Church*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 15. decembra 2021.



**La lavanda delle mani nella liturgia bizantina.  
Tradizione, prassi,  
significato nella Chiesa greco-cattolica ungherese<sup>1</sup>**  
**The washing of hands in the Byzantine liturgy.  
Tradition, praxis,  
meaning in Hungarian Greek-Catholic Church**

ISTVÁN IVANCSÓ

*Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza  
Liturgikus Tanszék*

**Abstract:** *In the Eucharistic liturgy of the Byzantine Church are present three handwashings (in the preparatory rite, after the Our Father, after Holy Communion). In our Hungarian liturgical books, the documentation of handwashing is quite diverse. In the present study we would like not only to examine the practice, but also to explore the tradition of each of them as far as possible and, finally, to highlight its significance. We consider the topic to be important because the liturgical experts mainly mention handwashing in the preparatory ceremony. This is considered “the” handwashing. There may even be references to the priest also washing his hands and fingers at the end of the liturgy. However, handwashing in preparation for Holy Communion is no longer usually mentioned. However, its documentation is present in the liturgical practice of the Hungarian Greek Catholic Church, and its practice is still alive.*

**Keywords:** *Byzantine Liturgy. Liturgical tradition. Greek-Catholic Church. Handwashing. Liturgical books.*

### **Introduzione**

La liturgia eucaristica contempla il rituale della lavanda delle mani,<sup>2</sup> il quale nella liturgia della Chiesa bizantina si ripete in tutto tre volte. Tra gli specialisti della liturgia, forse, sono pochi quelli che ne fanno oggetto di riflessione, e anche le stesse riflessioni scarseggiano. Però, nonostante ciò è un dato di fatto. Tra le tre lavande delle mani quella più conosciuta si fa all’inizio della liturgia [1]; momento in cui il cele-

<sup>1</sup> Testo riveduto e rielaborato della relazione tenuta alla conferenza *Ad fontes liturgicos XI* di Nyíregyháza il 21-22 ottobre 2020.

<sup>2</sup> Per esempio Taft le dedica un intero capitolo. Si veda “The lavabo”, in TAFT, R. F.: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, (Orientalia Christiana Analecta 200), Roma: PIO, 42004. pp. 163-179. Allo stesso modo Kucharek la tratta in un sottocapitolo. Si veda “The Washing of the Hands”, in KUCHAREK, C.: *The bizantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*. Allendale N. J.: Alleluia Press, 1971. pp. 248 - 253. Si veda ancora HUCULAK, L. D.: *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the kievian metropolitan Province during the Period to Union with Rom (1596-1839)*, Romae: PIO, 1990. pp. 155 - 156.

brante della Divina Liturgia si lava le mani durante la parte preparatoria. Oggigiorno la lavanda delle mani dopo il Padre Nostro è ormai meno conosciuta [2]; il sacerdote prima di toccare il sacro Pane si lava le mani, o più precisamente le dita, con l'acqua portata all'altare dal ministrante (chierichetto). Questa lavanda, nella nostra tradizione, è una parte integrante della liturgia, e i sacerdoti più anziani non la omettono. La terza lavanda delle mani [3] si svolge di nuovo alla tavola di preparazione: il sacerdote, dopo aver consumato le particole avanzate dopo la Sacra Comunione, si lava le dita con cui ha toccato il Sacro Corpo, sopra il calice e con l'aiuto del ministrante.

Nei nostri libri liturgici, le tre lavande delle mani sono documentate in modi abbastanza diversi. Tuttavia, qui e ora non vogliamo solo esaminare la procedura, ma anche, per quanto possibile, risalire alle tradizioni in ciascuno di essi e, infine, evidenziarne il significato.

### Lavanda delle mani nella preparazione

La prima lavanda delle mani, nella Divina Liturgia, è un momento solenne ma meno appariscente, malgrado il fatto che vari libri e autori la indichino come “la vera autentica lavanda delle mani”. Che non sia un atto spettacoloso nella liturgia è spiegato dal fatto che questa parte della celebrazione si svolge ancora in un punto della chiesa non visibile ai fedeli. Infatti le porte dell'iconostasi permangono chiuse, e il sacerdote si lava le mani mentre i fedeli iniziano a riunirsi in chiesa. I fedeli già presenti, durante la parte preparatoria della Liturgia (proskomidia), cantano i cosiddetti “canti di raccolta”. Per loro, la liturgia inizia effettivamente quando il sacerdote si mette a incensare nel tempio: allora si prega insieme ad alta voce il Salmo 50, oppure si canta l'inno “Re Celeste”. – In ogni caso, nei fedeli si denota poca o nessuna consapevolezza del lavaggio delle mani nella proskomidia.

### La tradizione della lavanda delle mani nella proskomidi

Il più antico riferimento cristiano o liturgico riguardo il lavaggio delle mani ci giunge da San Cirillo di Gerusalemme († 386). Nella sua ultima catechesi mistagogica – spiegazione della liturgia ai nuovi cristiani che avevano ormai ricevuto i sacramenti d'iniziazione – descrive non solo la pratica della lavanda delle mani, ma ne dà anche una spiegazione.

*“Avete visto che il diacono dava al celebrante e ai presbiteri attorno all'altare di Dio l'occorrente per il lavabo: non perché essi abbiano da eliminare sozzure materiali, già assenti dal momento che il nostro corpo non è più sporco già da quando siamo entrati in chiesa”<sup>3</sup>*

Il vescovo di Gerusalemme dunque non parla di come bisogna lavarsi le mani, trasmette solo il fatto per la posterità, con una spiegazione.

Simile è una breve descrizione della lavanda delle mani nelle *Costituzioni Apostoliche* (dopo il 380), in cui l'ipodiacono (o subdiacono) assiste il sacerdote:

<sup>3</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME: *Catechesi mistagogica* 5,2. In: RIGGI, C. (a cura di): *Le catechesi*, (Collana di testi patristici 103). Roma: Città Nuova, 1993, p. 461.

*“Un sottodiacono porta dell’acqua al sacerdote affinché questi si lavi le mani; ciò che simboleggia la purezza dell’anima consacrata a Dio”.*<sup>4</sup>

Anche *San Simeone di Tessalonica* († 1429) parla della lavanda delle mani nella proskomidia, ma si limita a descrivere la liturgia pontificale in cui la cerimonia preparatoria si svolge prima dell’offerta.

*“Prima che i sacri doni vengano offerti, il vescovo alla presenza di tutti gli astanti si lava le mani”.*<sup>5</sup>

Quindi è importante qui sottolineare che “tutti possono vedere” la lavanda delle mani, dal momento che essa si svolge non dietro l’iconostasi, ma proprio nella porta reale.

Dunque, la lavanda delle mani è presente nella liturgia cristiana. Ad ogni modo questo si era già soliti farlo nell’Antico Testamento prima che il sacrificio fosse presentato.<sup>6</sup> Inoltre, anche nel mondo pagano c’era la cerimonia della lavanda delle mani prima della presentazione del sacrificio.<sup>7</sup>

Naturalmente, la lavanda delle mani nella proskomidia è presente anche nei libri liturgici della Chiesa bizantina. Il liturgikon bilingue, pubblicato a Roma, contiene solo una breve rubrica – e si tratta in realtà di una “rubrica” perché il testo è scritto a lettere rosse – su di essa. Il sacerdote e il diacono indossano le vesti liturgiche, e

*“si recano al Lavabo e, lavandosi le mani, dicono”*<sup>8</sup>

le parole del Salmo: “Laverò tra gli innocenti (nell’innocenza) le mie mani” (Sal 25,6 – 12). Questo salmo è particolarmente adatto per l’inizio della celebrazione, poiché la purezza spirituale – alla quale si aspira tramite l’azione e la preghiera – è essen-

<sup>4</sup> *Costituzioni Apostoliche VIII,11,12.* Si veda METZGER, M. (par): *Les Constitutions apostoliques*, tome III, (Sources Chrétiennes 336). Paris 1987, p. 177.

<sup>5</sup> TESSALONIKAI SZENT SIMEON: *Az isteni műsztagógiáról 75.* In: IVANCSÓ, I. (red.): *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól.* Nyíregyháza: Görög Katolikus Papnevelő Intézet, 2002. p.p. 206.

<sup>6</sup> Prima della presentazione del sacrificio dell’Antico Testamento, le mani dovevano essere immerse nel lavabo, mentre prima del pasto le mani venivano lavate versandovi l’acqua. Cfr. DIÓS, I.: “kézmosás”. In: DIÓS, I. (red.): *Magyar Katolikus Lexikon.* Budapest: Szent István Társulat, 2001. vol. VI. p. 743-744. Non solo nel giudaismo, ma anche nell’Islam, è conosciuta la preghiera e la lavanda delle mani prima degli atti religiosi. Cfr. ANTON, TH.: “Handwaschung. In: KASPER, WALTER (Hsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 32006. Bd. 4. p. 1182. Anche questo menziona la tradizione ebraica e islamica e mette in risalto il suo aspetto simbolico, cioè la necessità della purificazione. Si veda in ungherese BERGER, R.: “Kézmosás”. In *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Budapest: Szent István Társulat, 2008, p. 244.

<sup>7</sup> Cfr. SOLOVEY, M. M.: *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary.* Washington: Catholic University of America Press, 1970, p. 118.

<sup>8</sup> *Ἡ θεία λειτουργία του ἁγίου πατρὸς ἰωάννου του Χριστοῦ – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo.* Roma 1967, p. 21. – Al contrario, l’istruzione liturgica emessa a Roma recita: “Dopo che il sacerdote e il diacono hanno così indossato le sacre vesti liturgiche, si recano alla tavola della proskomidia, dove si lavano le mani, dicendo: “Mi laverò le mani con gli innocenti”. Si veda SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI (red.): *Ordo celebrationis vesperrum, matutini et divinae liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum.* Romae: 21953, p. 51.

ziale per una degna presentazione del sacrificio. Un uomo innocente nel cuore e nell'anima "è sicuro di poter aprire totalmente il suo essere a Dio, perché le sue scelte quotidiane sono state sempre giuste e limpide e la sua coscienza serena".<sup>9</sup>

### La pratica della prima lavanda delle mani

Come si vede, nessuna delle nostre fonti finora esaminate parla della procedura; cioè non spiegano in che modo le mani del sacerdote vengono effettivamente lavate durante la cerimonia di preparazione. Allo stesso modo, il luogo della lavanda delle mani non è chiaramente definito, delimitato.<sup>10</sup>

Possiamo sperimentare una situazione simile nelle pubblicazioni liturgiche della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese. Qui i documenti più importanti si dividono in tre gruppi. Il primo gruppo comprende le pubblicazioni liturgiche in senso specifico, cioè i libri composti per i sacerdoti per la celebrazione della Divina Liturgia. Il secondo gruppo comprende libri di preghiere per i bambini. Il terzo gruppo è costituito da una sola opera, che è la spiegazione e l'interpretazione finora più dettagliata per la celebrazione della Divina Liturgia.<sup>11</sup>

1. I *liturgikon* trattano la pratica della lavanda delle mani in modo molto semplice. Il primo *liturgikon* stampato in ungherese, pubblicato nel 1882, dà solo la seguente istruzione: il sacerdote "si lava le mani".<sup>12</sup> Qui si può affermare che questo atto si svolge già alla tavola di preparazione, perché la rubrica che vi si trova davanti dice che il sacerdote "si reca al tavolo dell'offerterio".<sup>13</sup> Il nostro secondo *liturgikon*, pubblicato nel 1920, parla con analogica concisione del fatto e del luogo: "Quando si lava le mani".<sup>14</sup> Anche nel testo della liturgia pubblicato nel breviario sacerdotale (1934) c'è una sezione molto breve sulla lavanda delle mani. Dopo aver descritto dettagliatamente la vestizione del sacerdote e del diacono, accompagnata dalla recita delle relative citazioni delle Scritture, si limita ad affermare: "Poi si lavano

<sup>9</sup> RAVASI, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attuazione*. Bologna: EDB 1988, vol. I, p. 481. Cfr. SCHNEIDER, D. (erklärt von): *Das Buch der Psalmen*, 1. Teil. (Wuppertaler Studienbibel 6). Wuppertal: Wuppertal Brockhaus, 1995, pp. 191 – 192.

<sup>10</sup> Potrebbe trovarsi in una parte separata della sacrestia. "Un lavabo sospeso accanto al tavolo di preparazione in cui prima e durante le cerimonie si lavano le mani". Si veda VACCARO, A.: „Lavabo”. In: *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*. Lecce: Argo, 2011, p. 201. La conferma di ciò: "spesso accanto al tavolo preparatorio c'è un lavandino in cui il celebrante si lava le mani prima e dopo la liturgia". Si veda VACCARO, A.: „Protesi”. In: *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*. Lecce: Argo, 2011, p. 264.

<sup>11</sup> La presentazione dettagliata si veda IVANCSÓ, I.: *Az Aranyszájú-liturgia végzésének módja liturgikus dokumentumaink tükrében*. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 18). Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, p. 2008.

<sup>12</sup> *Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az ujszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarajku görög szertartásu katolikusok lelki épülésére*. Debreczen 1882, p. 6.

<sup>13</sup> *Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az ujszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarajku görög szertartásu katolikusok lelki épülésére*. Debreczen 1882, p. 6.

<sup>14</sup> *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*. Nyíregyháza: Jóba Elek, 1920, p. 102.

le mani, Sal 25,6-12”.<sup>15</sup> E dopo il testo del salmo indicato, vi è ancora una rubrica: “Si recano all’altare della preparazione”.<sup>16</sup> Questo documento indica dunque implicitamente che la lavanda delle mani non avveniva alla tavola di preparazione, ma nel “Lavabo”, luogo della lavanda delle mani, indicato nel liturgikon pubblicato a Roma.<sup>17</sup>

2. In uno dei *libri di preghiera* composti per i bambini che descrive anche come si deve ministrare nella liturgia, si può leggere una descrizione simile a quella che si trova nel breviario sacerdotale. Anche da questa lettura si può presumere che la lavanda delle mani non avvenga alla tavola di preparazione; si parla, infatti, del sacerdote che si reca nella sacrestia prima della liturgia, indossa le vesti sacerdotali, e “poi lavatesi le mani, si reca all’altare dell’offerterio e dà inizio all’ordine del sacrificio da presentare alla messa”.<sup>18</sup> Quindi, ancora una volta, ci imbattiamo in ciò che è prescritto nel liturgikon pubblicato a Roma.<sup>19</sup>
3. *L’istruzione liturgica* emanata dal vescovo Miklós Dudás nel 1954 presenta qualcosa di nuovo: fornisce un’opzione facoltativa sul luogo in cui avviene la lavanda delle mani. Naturalmente, anche questo documento descrive l’ordine della vestizione liturgica. Poi continua: il sacerdote “si reca o al lavabo o all’altare della preparazione, si lava le mani e dice: »Mi laverò le mani (con) tra gli innocenti...«”.<sup>20</sup> Qui è chiaro, ovviamente, che il sacerdote può lavarsi le mani in due luoghi diversi.

Nel complesso, quindi, si può vedere dai documenti liturgici che, della pratica della lavanda delle mani nella proskomidia, a volte se ne parla in modo più restrittivo e in altri casi un po’ più dettagliatamente. – In ogni caso, sulla scia degli storici della liturgia si può affermare che originariamente ci si lavava le mani prima dell’offerta dei doni, prima che il diacono e il sacerdote scegliessero il pane e il vino da offrire. Si antepose all’inizio della liturgia quando vi fu trasferita la cerimonia preparatoria stessa, come testimoniano i manoscritti liturgici del XIII e XIV secoli.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> *Dicséjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv.* Miskolc: Chysostomos Társulat, 1934. p. 249.

<sup>16</sup> *Dicséjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv.* Miskolc: Chysostomos Társulat, 1934. p. 249.

<sup>17</sup> Si veda *Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημων Ιωαννου του Χισσοστομου – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo.* Roma 1967, p. 21.

<sup>18</sup> KISS, A.: *Legszentebb Imakönyv – Aranyházájú Szent János egyházatya szent és isteni liturgiája – A görög szertartású katolikus egyház miséi: 14 képpel, részletes magyarázatokkal, alkalmi imákkal és énekekkel.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1935. p. 14.

<sup>19</sup> Si veda *Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημων Ιωαννου του Χισσοστομου – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo.* Roma 1967, p. 21.

<sup>20</sup> *Szertartási utasítások Aranyházájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához.* Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, 1954. p. 8.

<sup>21</sup> Cfr. SOLOVEY, M. M.: *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary.* Washington: Catholic University of America Press, 1970. p. 119. – Secondo VÁRNAGY, A.: *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete, Abaliget: Lámpás Kiadó, 1993. p. 259.* “la ragione pratica della lavanda delle mani era la selezione e la gestione delle donazioni”. Scrive lo stesso VERBÉNYI, I.: „kézmósás”. In: VERBÉNYI, I. – ARATÓ, M. O. (red.): *Liturgikus lexikon. A katolikus egyház liturgiája.* Budapest: Ecclesia, 1989. p. 127. – Secondo ROSSO, S.: *La celebrazione della storia della*

## L'importanza

Le nostre fonti patristiche e storiche della liturgia, già citate, confermano non solo la tradizione della lavanda delle mani, ma anche la sua interpretazione. D'altra parte tale interpretazione non è da aspettarsi in ulteriori opere liturgiche, dal momento che non è compito delle rubriche liturgiche dare un'interpretazione spirituale degli atti liturgici.

San Cirillo di Gerusalemme continua la sua spiegazione della liturgia, e dopo aver precisato che "il diacono teneva lì l'acqua per il sacerdote", afferma che non era la sporcizia (in senso materiale) ciò che doveva essere lavata dalle mani:

*“L’abluzione delle mani è un rito simbolico che ci ricorda il dovere di purificarci sempre più da ogni peccato o mancanza: le mani infatti simboleggiano l’attività umana, e il lavarle significa la volontà di purificazione che deve rendere irreprensibili le nostre azioni. Questo mistero l’ho sentito illustrare dalle parole del santo Davide: »Laverò le mie mani tra gli innocenti e cironderò il tuo altare, Signore« (Sal 25,6). Dunque, il gesto simbolico del lavabo durante la messa non significa che un rinnovato impegno di restare immuni da ogni colpa.”<sup>22</sup>*

Altrettanto chiaramente si esprime San Simeone di Tessalonica; anche lui pone l'accento sulla purificazione e purezza spirituale, simboleggiate proprio dalla lavanda delle mani. Scrive che il vescovo si laverà le mani davanti a tutti i fedeli, e

*“in tal modo, significa la purezza e l’integrità richieste per l’opera sacra, e chiarisce che, per quanto umanamente possibile, ci si dovrebbe avvicinare al purissimo senza impurità e servire il mistero purissimo”.*<sup>23</sup>

La purificazione spirituale trova supporto nella preghiera del Salmo 25, che è presente anche nella liturgia bizantina. I documenti liturgici del XIV secolo attestano che il sacerdote recita questo Salmo durante la preparazione dei doni.<sup>24</sup> Si lava le mani tra gli "innocenti" affinché anche lui possa in tal modo "circondare l'altare" e così "glorificare" Dio.

---

salvezza. *Misteri sacramentali. Feste e tempi liturgici*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. pp. 151. il processo del trasferimento della cerimonia preparatoria iniziò nel XIX secolo e ricevette grande rilievo nel XII secolo.

<sup>22</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME: *Catechesi mistagogica* 5,2. In: RIGGI, C. (a cura di): *Le catechesi*, (Collana di testi patristici 103). Roma: Città Nuova, 1993, p. 462.

<sup>23</sup> TESSALONIKAI SZENT SIMEON: *Az isteni műsztagógiáról* 75. In: IVANCSÓ, I. (red.): *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól*. Nyíregyháza: Görög Katolikus Papnevelő Intézet, 2002. p. 206. Questo è sottolineato anche da Dionisio Areopagita il quale scrive che coloro che celebrano i sacri riti devono essere essi stessi puri per poter comunicare la purezza agli altri. Cfr. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉS: *A mennyei hierarchiáról* III,3. In: HÁY, J. (red.): *Az isteni és az emberi természetéről II. Görög egyházatyák*. (A kútnál). Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1994. 223.

<sup>24</sup> Cfr. KUCHAREK, C.: *The bizantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*. Allendale N. J.: Alleluia Press, 1971. p. 252.

## La lavanda delle mani dopo il Padre Nostro, prima di toccare il santo Corpo

### 1. Informazioni generali

Nei liturgikon, nei manuali e nei lessici liturgici non si trovano dati su questo gesto liturgico. In realtà si può affermare che è menzionato solo nelle opere liturgiche greco-cattoliche. Eppure, secondo la nostra convinzione, questa è la più importante delle tre lavande delle mani, perché il sacerdote fra poco toccherà il vero Corpo del Signore Gesù sotto forma di pane consacrato, e perciò è doveroso che le sue mani siano pulite!

### 2. Nelle nostre edizioni greco-cattoliche

Ai documenti finora esaminati – essenziali per il nostro argomento – si associa un sesto libro di preghiere per bambini, che, come vedremo, fornisce delle istruzioni più dettagliate per la lavanda delle mani.

Il nostro primo liturgikon scrive dopo l'ekphonesis sacerdotale – “Per la grazia, la misericordia e la benignità dell'unigenito tuo Figlio” – senza ulteriori o più dettagliate spiegazioni: “Il sacerdote si lava le mani e recita una preghiera sommessamente con le braccia alzate”.<sup>25</sup> Il testo o l'istruzione del nostro secondo liturgikon è abbastanza simile al primo: “Il sacerdote si lava le mani e recita una preghiera sommessamente con le braccia tese”.<sup>26</sup> – A questo punto, però, dobbiamo notare che la nostra procedura è, di fatto, diversa. Infatti noi eseguiamo la lavanda delle mani durante la silenziosa preghiera sacerdotale che segue l'esortazione: “Inchinate il vostro capo al Signore”. Questo fatto è confermato dalla seguente descrizione.

Il libro di preghiere per bambini, pubblicato nel 1928, che contiene la descrizione più dettagliata del servizio dei chierichetti, ne fornisce una prescrizione un po' diversa. Cioè l'istruzione per la lavanda delle mani risulta dopo la risposta “A te, o Signore” che segue l'esortazione del sacerdote (o del diacono) appena descritta, e precisa dettagliatamente anche i doveri dei chierichetti:

*“Ministranti: Entrambi si inchinano profondamente davanti all'altare e girandovi intorno da destra vanno alla tavola di preparazione. Là uno di loro prende l'acqua nella mano destra e il vassoio nella mano sinistra; l'altro prende l'asciugamano tra le braccia, e girandovi intorno si fermano alla destra dell'altare. Quando il sacerdote si volta verso di loro, uno versa un po' d'acqua sulle dita, reggendo sotto il vassoio, mentre l'altro gli porge l'asciugamano. Dopo essersi lavate le mani, riportano gli oggetti sulla tavola di preparazione. Poi ritornando, si inginocchiano subito.”<sup>27</sup>*

<sup>25</sup> *Aranyaszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az ujszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarajku görög szertartásu katolikusok lelki épülésére.* Debreczen: 1882, p. 39.

<sup>26</sup> *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve.* Nyíregyháza: Jóba Elek, 1920, p. 149.

<sup>27</sup> DEMKÓ, S., *Vigyázatok és imádkozatok. Ima- és énekeskönyv a görögkatolikus ifjuság használatára,* Miskolc: 1928, p. 90.

La procedura è quindi abbastanza chiara in base a ciò che trasmette questo documento liturgico, sebbene non aggiunga un'interpretazione spirituale che, a quanto pare, non è compito di un libro di preghiere per bambini.

Lo stesso vale per il testo del nostro breviario sacerdotale, con alcune aggiunte. Nel testo la lavanda delle mani è collocata nel punto sopra menzionato, quindi prescrive che il sacerdote si lavi le mani prima dell'ekfonesis "Per la grazia, la misericordia e la benignità dell'unigenito tuo Figlio", dopo la preghiera silenziosa. Ecco:

*"Alla fine della preghiera, il sacerdote si lava le mani all'angolo destro dell'altare. (La punta di tre dita della mano destra e tre della sinistra.) Nel frattempo, canta l'ekfonesis della preghiera."*<sup>28</sup>

È chiarissimo, quindi, che il sacerdote deve lavarsi le dita con cui toccherà il Sacratissimo.

L'altro libro di preghiere per bambini (1935), che istruisce i chierichetti, pone la lavanda delle mani nello stesso punto del precedente libro di preghiere per bambini.<sup>29</sup> Tuttavia, la direttiva è molto più breve, in quanto indica solo:

*"Il chierichetto porta l'acqua e l'asciugamano al sacerdote sul lato destro dell'altare. Il sacerdote, col capo chino, prega sommessamente per la grazia della Santa Comunione"*.<sup>30</sup>

È interessante notare che il testo non dice letteralmente che il sacerdote si lava le mani, ma il punto è assolutamente chiaro, perché il chierichetto gli porta l'acqua e l'asciugamano all'altare proprio per questo scopo.

La nostra istruzione liturgica (1954), come prima, fornisce una descrizione più dettagliata della lavanda delle mani sacerdotale, ponendola, come prima, dopo l'ekfonesis "Per la grazia, la misericordia e la benignità dell'unigenito tuo Figlio". Intanto i fedeli cantano a lungo l'"Amen".

*"E il sacerdote, fatto un profondo inchino, si sposta alla destra dell'altare e si lava il pollice e l'indice di entrambe le mani; e poi tornando al suo posto, dopo un profondo inchino, con le braccia tese, recita sommessamente"*<sup>31</sup>

la preghiera sacerdotale preparatoria alla Santa Comunione. È da notare che questa direttiva non riguarda il lavaggio di tre dita di ogni mano, ma solo di due dita di ogni mano.

<sup>28</sup> *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv.* Miskolc: Chysostomos Társulat, 1934. p. 308.

<sup>29</sup> Si veda nt. 17.

<sup>30</sup> KISS, A.: *Legszentebb Imakönyv – Aranyszájú Szent János egyházatya szent és isteni liturgiája – A görög szertartású katolikus egyház miséi: 14 képpel, részletes magyarázatokkal, alkalmi imákkal és énekekkel.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1935. p. 74.

<sup>31</sup> *Szertartási utasítások Aranyszájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához.* Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, 1954. p. 22.



### 3. L'importanza

L'importanza di questa lavanda delle mani è già stata accennata sopra. Ad ogni modo è importante sottolineare che delle tre lavande delle mani presenti nella Santa Liturgia, la seconda sembra essere la più importante. Questa avviene al momento della Divina Liturgia, che precede immediatamente l'atto con cui il sacerdote prende nelle mani, o più precisamente tiene tra le sue dita il vero Corpo Santo di Gesù Cristo. È importante, quindi, che le mani siano pulite! Nella cerimonia di preparazione, la lavanda delle mani – sebbene fosse effettivamente un lavaggio materiale delle mani – ha anche un significato morale, spirituale: simboleggia, infatti, la purificazione dal peccato e la dovuta purezza con cui il sacerdote deve avvicinarsi alla presentazione del sacrificio. Nella lavanda delle mani dopo il Padre Nostro, c'è una maggiore enfasi sull'aspetto fisico: è necessario che le mani del sacerdote siano veramente pulite al fine di toccare il Corpo Santo del Signore Gesù. Ciò è confermato dalla disposizione la quale sebbene si trovi tra parentesi, è, però, molto importante nella nostra istruzione qui di seguito. Cioè, il sacerdote, dopo aver messo una parte del Santo Corpo nel calice,

*“le dita, con le quali ha toccato il Sacratissimo, le tiene chiuse fino a quando il calice non viene risciacquato”.*<sup>32</sup>

Ma l'aspetto spirituale è altrettanto importante: la purezza spirituale è necessaria per poter toccare il Sacratissimo! Infine, il significato e il motivo della terza lavanda delle mani – come vedremo – è che il sacerdote lavi via ogni residuo del Sacratissimo dalle sue dita: e anche questo è un aspetto fisico.

In ogni caso, è un dato di fatto che la lavanda delle mani dopo il Padre Nostro è presente nella pratica liturgica della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese. L'istruzione più importante e dettagliata della storia della nostra liturgia, emanata da Miklós Dudás, vescovo di Hajdúdorog,<sup>33</sup> la prescrive dettagliatamente. Comunque era già presente sia nei nostri liturgikon sia nei nostri libri di preghiera. Dunque, faceva e fa tuttora parte della prassi liturgica della nostra Chiesa. È un fatto innegabile! I membri più anziani – per i quali la prescrizione del vescovo Miklós Dudás diede – a tutt'oggi la praticano ancora.

Allo stesso tempo, è importante ricordare che la lavanda delle mani sacerdotele è un momento liturgico importante – e spettacolare – per i chierichetti, in cui

<sup>32</sup> *Szertartási utasítások Aranyházájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához.* Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, 1954. p. 23.

<sup>33</sup> Apparve non solo in un libretto autonomo, ma anche nell'*Istruzione cerimoniale* del 1955. Si veda *Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye részére az 1955. esztendőre.* [Nyíregyháza 1954]: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, p. 13-40. Precisa inoltre l'entrata in vigore dell'istruzione: “Questo decreto entrerà in vigore nel territorio di tutta la diocesi il 1° gennaio 1955”. Si veda *Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye részére az 1955. esztendőre.* [Nyíregyháza 1954]: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, p. 13-40. – Riporta per intero anche IVANCSÓ, I.: *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2), Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1998. pp. 185-207.

possono svolgere un ruolo attivo, e grazie al quale avvicinarsi all'altare. Forse questo momento liturgico cela in sé anche la speranza di nuove vocazioni sacerdotali.

#### 4. *La lavanda delle mani dopo la Santa Comunione*

Anche se non può essere considerata come una lavanda delle mani in senso stretto, il terzo lavaggio, più precisamente il risciacquo delle dita fatto dal sacerdote alla fine della Divina Liturgia, dopo la Santa Comunione, rientra nella categoria del concetto. E inoltre c'è anche un aspetto pratico della questione, poiché il sacerdote si lava le dita sopra il calice, le dita, con cui ha toccato il Corpo Santo del Signore Gesù. – Quindi dobbiamo parlarne, così come lo fanno la nostra tradizione, i nostri libri liturgici e la nostra pratica liturgica.

##### a) *Tradizione*

Nelle Costituzioni Apostoliche non c'è alcun riferimento al lavaggio delle mani dopo la Santa Comunione. Vi è solo scritto:

*“Dopo che tutti si sono comunicati, il diacono raccoglie gli avanzi, che pone nel pastophorion.”*<sup>34</sup>

Però, abbiamo un'informazione esplicita dalla spiegazione liturgica di San Simeone di Tessalonica. In realtà egli non spiega in dettaglio come e in che modo il sacerdote – più esattamente, nella sua descrizione, si tratta del vescovo – si lavi le mani ma menziona anche questo fatto tra gli altri atti liturgici. Ecco di seguito ciò che scrive: Dopo la Santa Comunione, i sacerdoti e il diacono portano gli avanzi del Sacratissimo alla tavola di preparazione, e il vescovo

*“Recita una preghiera di ringraziamento e poi, dopo essersi lavato le mani, esce tra la gente e distribuisce il cosiddetto antidoron.”*<sup>35</sup>

Come vediamo, l'atto della lavanda delle mani è quasi nascosto qui tra gli altri atti: Comunione, trasporto degli avanzi del Sacratissimo, preghiera di ringraziamento,<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Costituzione Apostoliche VIII,11,12.* Si veda METZGER, M. (par): *Les Constitutions apostoliques*, tome III, (Sources Chrétiennes 336), Paris 1987. p. 211. – Nella Chiesa antica non c'era nessuna preghiera speciale per consumare gli avanzi del Sacramento, così come non c'era bisogno di pulire i vasi sacri e, allo stesso tempo, di sciogliere le dita. Si veda KUCHAREK, C.: *The bizantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution.* Allendale N. J.: Alleluia Press, 1971. pp. 732-733.

<sup>35</sup> TESSZALONIKAI SZENT SIMEON: *Az isteni műsztagógiáról* 100. In: IVANCSÓ, I. (red.): *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól.* Nyíregyháza: Görög Katolikus Papnevelő Intézet, 2002. p. 193.

<sup>36</sup> San Simeone non specifica di quale preghiera si tratti qui. Due sono possibili. Una che in realtà inizia con il Ringraziamento: “Ti rendiamo grazie, o Signore amico degli uomini, benefattore delle anime nostre, perché anche in questo giorno ci hai resi degni dei tuoi celesti e immortali misteri”. Si veda *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve.* Nyíregyháza: Jóba Elek, 1920, p. 153. L'altra invece che inizia così: “O Signore, tu che benedici coloro che ti benedicono”. Si veda *A görög szertartásu katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve.* Nyíregyháza: Jóba Elek, 1920, p. 154. Si può presumere che quest'ultima preghiera sia menzionata da Simeone, poiché viene eseguita dal sacerdote “uscendo

lavanda delle mani, distribuzione dell'antidoron.<sup>37</sup> In ogni caso, non è così spettacolosa come la precedente lavanda delle mani, perché anche questa avviene alla tavola di preparazione e non alla porta reale dell'iconostasi.

*b) Nelle pubblicazioni liturgiche*

Secondo il liturgikon bilingue pubblicato a Roma, questa terza lavanda liturgica delle mani viene eseguita dal diacono. Il sacerdote ha benedetto il popolo con la benedizione finale, ha eseguito la preghiera di congedo e il popolo ha cantato l'Amen finale. E poi appare la rubrica nel liturgikon:

*“Il Diacono raccoglie con ogni timore e cura i s. Doni in modo che neppure una minima parte ne cada, o venga trascurata. Si lava quindi le mani nel luogo consueto”.*

Qui si tratta quindi del lavaggio delle mani del diacono che ha toccato gli avanzi del Sacratissimo sul diskos.<sup>38</sup> Si lava le mani nel “luogo consueto”, che in questo libro indica di nuovo il “Lavabo”, come all’inizio della celebrazione.<sup>39</sup> In tutti gli altri nostri documenti liturgici si parla del sacerdote e non del diacono, come è riportato anche nei commentari della Liturgia.<sup>40</sup> A questo punto la descrizione più lunga è fornita dal testo del nostro breviario sacerdotale. Dopo la Santa Comunione, il sacerdote porta il Sacratissimo alla tavola di preparazione, sulla quale consuma i Sacri Doni dal cali-

---

tra la gente”. Per questo è detta “preghiera di ambone”, più precisamente “preghiera dietro l’ambone” (οπισθάμβωνος ευχή).

<sup>37</sup> L’antidoron” indica le parti del pane rimaste durante la cerimonia di preparazione che non vengono consacrate nella Divina Liturgia. In molte comunità viene ancora oggi distribuito ai fedeli alla fine della Liturgia.

<sup>38</sup> Possiamo vedere un fatto notevole che richiede certamente ulteriori ricerche approfondite su questo argomento. Durante la sua Comunicazione, il diacono non poteva prelevare lui stesso il Santo Corpo dal diskos, ma doveva chiederlo al sacerdote in preghiera, e infatti il sacerdote glielo consegnava durante un’altra preghiera. Si veda *Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημών Ιωάννου του Χριστοστομού – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*. Roma 1967, p. 135. Ebbene, questo diacono ora può non solo toccare, ma anche raccogliere le particelle del Sacratissimo sul diskos. Inoltre, può certamente assumere i resti del Sacramento, anche se questo, nel liturgikon romano bilingue, non è menzionato chiaramente. Si veda *Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημών Ιωάννου του Χριστοστομού – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*. Roma 1967, p. 135. E secondo l’istruzione romana, le consuma espressamente lui: “Il diacono, tornato dalla porta sud, consuma le cose sacre con timore e ogni cura”. Si veda SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI (red.): *Ordo celebrationis vesperarum, matutini et divinae liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum*. Romae: 21953, p. 79. Eppure Gesù Cristo è lo stesso non solo “ieri, oggi e sempre” (Ebr 13,8), ma anche all’interno della Divina Liturgia c’è lo stesso Gesù Cristo nel Sacramento! Si può solo sperare che qui non si tratti di una “schizofrenia liturgica”. In ogni caso, è un fatto che – secondo le istruzioni – il diacono una volta non può toccare il Sacramento e un’altra volta può raccogliere personalmente i resti del Sacramento. Interessante!

<sup>39</sup> Cfr. *Η θεία λειτουργία του αγίου πατρός ημών Ιωάννου του Χριστοστομού – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*. Roma 1967, p. 21.

<sup>40</sup> Cfr. SOLOVEY, M. M.: *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*. Washington: Catholic University of America Press, 1970, p. 327. Egli scrive che “secondo i più antichi codici liturgici” il sacerdote pone i resti dei Sacri Doni sulla tavola preparatoria, ed è “colui che li consuma”.

ce come ha fatto “quando si è comunicato sull’altare”. Poi fa versare del vino nel calice dal diacono, e lo beve.

*“Quando egli vede il calice ben pulito, senza la minima briciola di Sacramento, vi mette anche il cucchiaino, fa versare vino e acqua sulle dita con cui ha toccato il Sacratissimo, in modo che gocciolino nel calice. Si pulisce le dita nel lention e beve il liquido colato dalle sue dita, ma non allo stesso modo della Santa Comunione”.*<sup>41</sup>

È chiaro, quindi, da un lato, che non il diacono ma il sacerdote compie questo momento cerimoniale e, dall’altro, che lui deve lavarsi sopra il calice le dita con cui ha toccato il Sacratissimo. Vale la pena notare anche il fatto che quest’acqua di risciacquo viene bevuta dal sacerdote non “in modo della Santa Comunione”.

Il nostro secondo libro di preghiere per bambini descrive lo svolgimento in modo simile, ma brevemente. Ovviamente qui non il diacono, ma il chierichetto assiste il sacerdote. Così, secondo la rubrica liturgica, il ministrante versa prima del vino nel calice e poi una seconda volta “vino e acqua sulle dita del sacerdote, il quale li beve”.<sup>42</sup>

*“Quindi pone nel calice il cucchiaino con cui si è fatto la Comunione, poi prende la coppa del calice tra le mani, in modo che il pollice e l’indice di entrambe le mani rimangano sopra la coppa del calice, e fa versare su di esse del vino e dell’acqua (possibilmente solo acqua). Si pulisce le dita e il cucchiaino nel lention e beve il liquido dal calice”.*<sup>43</sup>

Quindi il sacerdote anche qui si sciacqua, con l’acqua versata nel calice, solo le due dita con cui ha toccato il Sacratissimo.

### c) **Importanza**

L’importanza della terza lavanda delle mani è già stata menzionata più volte. Ma qui, anche dopo la presentazione dettagliata dell’argomento, bisogna ricordarla. Si tratta, quindi, del fatto che il Sacratissimo deve essere trattato con grandissima riverenza dal sacerdote (e forse dal diacono<sup>44</sup>). Il quale, se non l’ha già fatto dopo la Santa Comunione dei fedeli,<sup>45</sup> deve raccogliere con cura sul diskos anche le più pic-

<sup>41</sup> *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv.* Miskolc: Chysostomos Társulat, 1934. p. 317.

<sup>42</sup> KISS, A.: *Legszentebb Imakönyv – Aranyaszájú Szent János egyházatyja szent és isteni liturgiája – A görög szertartású katolikus egyház miséi: 14 képpel, részletes magyarázatokkal, alkalmi imákkal és énekekkel.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1935. p. 84.

<sup>43</sup> *Szertartási utasítások Aranyaszájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához.* Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda: 1954. p. 25.

<sup>44</sup> Si veda nt. 33.

<sup>45</sup> Secondo la nostra istruzione liturgica, questo doveva essere fatto in anticipo, prima di comunicare i fedeli: “Il sacerdote solleva il diskos con la mano sinistra sopra il calice, poi con l’indice e il pollice della mano destra vi mette anche le particelle e i frammenti. Quando non vi sono più frammenti sul diskos, lo si pulisce con il lention, passa [o strofina] il lato del lention – con cui ha fatto la pulizia [del diskos] – lungo il bordo del calice [affinché che non vi (cioè sul bordo del lention) rimangano particelle invisibili, e cadano nel calice], e copre il calice con esso”. Si veda *Szertartási utasítá-*

cole particelle del Sacro Corpo. Ma non solo questo! Infatti deve sciacquare sopra il calice le dita con le quali ha toccato il Sacro Corpo. Ciò fatto, il sacerdote deve bere quest'acqua come segno di profonda riverenza. Infatti, è possibile che dalle sue dita piccoli frammenti del Sacratissimo siano caduti nell'acqua; i quali non devono essere profanati, essendo anch'essi il Corpo vero di Nostro Signore. – Mentre durante la cerimonia preparatoria diventa prominente la natura spirituale della lavanda delle mani – cioè purificazione e liberazione dai peccati –, qui diventa importante la pulizia fisica,<sup>46</sup> appunto con il lavaggio delle dita.

### Riassunto

La lavanda delle mani è presente in ogni liturgia eucaristica. Il sacerdote, secondo la tradizione liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese, si lava le mani tre volte. Due di queste lavande sono confermate dalla tradizione universale attraverso fonti sia patristiche sia liturgiche. *La prima lavanda delle mani* è presente nella cerimonia preparatoria della Divina Liturgia. Prima che il sacerdote inizi l'atto sacro, si lava le mani accuratamente. A questo gesto si dà, allo stesso tempo, anche il significato di purificazione spirituale. *La seconda lavanda* delle mani viene eseguita dal sacerdote prima della Santa Comunione: è d'uopo toccare il Sacro Corpo con dita pulite, perciò se le lava con l'aiuto dei chierichetti. In questo gesto, quindi, la vera e propria pulizia (nel vero senso della parola) gioca un ruolo importante: la pulizia delle dita affinché possa toccare con dignità il Corpo Sacro del Signore Gesù. *La terza lavanda* delle mani si compie nella Divina Liturgia dopo la Santa Comunione. Il sacerdote dunque si lava o risciacqua le dita con cui ha toccato il Sacratissimo, in modo che su di esse non rimanga nessun frammento del Sacramento.

È interessante notare che, quando gli specialisti liturgici trattano la lavanda delle mani nella liturgia, di solito menzionano innanzitutto la lavanda delle mani presente nella cerimonia di preparazione. Infatti viene da loro considerata "La" lavanda delle mani.<sup>47</sup> È anche possibile che accennino al fatto che il sacerdote alla fine della Divina Liturgia si lavi le mani o le dita. E, sorprendentemente, la lavanda delle mani in preparazione alla Santa Comunione non viene, di solito, da loro menzionata. Eppure la sua documentazione è presente nella pratica liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese, e anche la sua pratica è ancora viva.

---

sok Aranyaszájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához. Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda: 1954. p. 24.

<sup>46</sup> Ciò considerando, è veramente incomprensibile la direttiva liturgica romana: dopo il congedo e la chiusura della porta reale, "il sacerdote e il diacono nel santuario o in sacrestia depongono le vesti sacre, dicendo: »Ora, Signore, lascia che secondo la tua parola il tuo servo se ne vada in pace«, e si lavano le loro mani al solito posto", e poi se ne vanno dopo il piccolo congedo, il ringraziamento e il bacio dell'altare.

<sup>47</sup> Kucharek spiega che di solito ci sono due lavande delle mani nelle liturgie di rito orientale: una nella cerimonia di preparazione e l'altra prima dell'offerta dei doni. I caldei nestoriani hanno anche una terza lavanda delle mani: prima di spezzare il pane. Infine, conclude: "Tuttavia, c'è solo una lavanda delle mani nel rito bizantino, durante la cerimonia di preparazione". Si veda KUCHARÉK, C.: *The bizantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*. Allendale N. J.: Alleluia Press, 1971. p. 248.

Infine, vale la pena chiedersi: tra cinque o sei secoli, gli studiosi della liturgia, i ricercatori della liturgia, gli storici liturgici, forse non considereranno l'istruzione liturgica del vescovo Miklós Dudás, le istruzioni liturgiche dei libri di preghiere di Sándor Demkó e di Andor Kiss, le rubriche del breviario sacerdotale, come pregevoli documenti di storia liturgica? Non li considereranno forse con lo stesso interesse con cui gli studiosi liturgici oggi esaminano i manoscritti liturgici del XIV secolo? Non saranno forse visti come fonti liturgiche altrettanto preziose, insieme alle tre lavande delle mani liturgiche in essi contenute?

#### BIBLIOGRAPHY:

- A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve.* Nyíregyháza: Jóba Elek, 1920.
- Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az ujszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarajku görög szertartású katolikusok lelki épülésére.* Debreczen: 1882.
- BERGER, R.: *Lelkipásztori liturgikus lexikon*, Budapest: Szent István Társulat, 2008.
- CIRILLO DI GERUSALEMME: *Catechesi mistagogica* 5,2.
- Costituzioni Apostoliche VIII.*
- DEMKÓ, S.: *Vigyázzatok és imádkozzatok. Ima- és énekeskönyv a görögkatolikus ifjuság használatára*, Miskolc: 1928.
- Dicsérvétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv.* Miskolc: Chysostomos Társulat, 1934.
- DIÓS, I. (red.): *Magyar Katolikus Lexikon*. Budapest: Szent István Társulat, 2001.
- Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye részére az 1955. esztendőre.* [Nyíregyháza 1954]: Hajdúdorogi Püspöki Iroda.
- HUCULAK, L. D.: *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the kievian metropolitan Province during the Period to Union with Rom (1596-1839)*, Romae: PIO, 1990.
- IVANCSÓ, I. (red.): *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól.* Nyíregyháza: Görög Katolikus Papnevelő Intézet, 2002.
- IVANCSÓ, I.: *A magyar görögkatolikus körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrágyűjteménye*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2), Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 1998.
- IVANCSÓ, I.: *Az Aranyszájú-liturgia végzésének módja liturgikus dokumentumaink tükrében.* (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 18). Nyíregyháza: Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola.
- KASPER, WALTER (Hsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 32006. Bd. 4.
- KISS, A.: *Legszentebb Imakönyv – Aranyszájú Szent János egyházatya szent és isteni liturgiája – A görög szertartású katolikus egyház miséi: 14 képpel, részletes magyarázatokkal, alkalmi imákkal és énekkel.* Budapest: Stephaneum Nyomda R. T., 1935.
- KUCHAREK, C.: *The bizantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution.* Allendale N. J.: Alleluia Press, 1971.
- METZGER, M. (par): *Les Constitutions apostoliques*, tome III, (Sources Chrétiennes 336). Paris 1987.
- RAVASI, G.: *Il libro dei Salmi. Commento e attuazione.* Bologna: EDB 1988, vol. I.
- RIGGI, C. (a cura di): *Le catechesi*, (Collana di testi patristici 103). Roma: Città Nuova, 1993.
- ROSSO, S.: *La celebrazione della storia della salvezza. Misteri sacramentali. Feste e tempi liturgici.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI (red.): *Ordo celebrationis vesperrarum, matutini et divinae liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum.* Romae: 21953.
- SCHNEIDER, D. (erklärt von): *Das Buch der Psalmen*, 1. Teil. (Wuppertaler Studienbibel 6). Wuppertal: Wuppertal Brockhaus, 1995.
- SOLOVEY, M. M.: *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary.* Washington: Catholic University of America Press, 1970.

## LA LAVANDA DELLE MANI NELLA LITURGIA BIZANTINA

- Szertartási utasítások Aranyszájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához.* Nyíregyháza: Hajdúdorogi Püspöki Iroda, 1954.
- TAFT, R. F.: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, (Orientalia Christiana Analecta 200), Roma: PIO, 42004.
- TESSZALONIKAI SZENT SIMEON: *Az isteni műsztagógiáról* 75.
- VACCARO, A.: *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*. Lecce: Argo, 2011.
- VÁRNAGY, A.: *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete*, Abaliget: Lámpás Kiadó, 1993.
- VERBÉNYI, I. – ARATÓ, M. O. (red.): *Liturgikus lexikon. A katolikus egyház liturgiája*. Budapest: Ecclesia, 1989.
- Η θεια λειτουργια του αγιος πατρος ημων Ιωαννου του Χισσοτομου – La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*. Roma 1967.

# Narodenie a smrť v kontexte náuky kresťanstva a islamu

## Birth and death in the context of the teachings of christianity and islam

JANA LUKÁČOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *The present study focuses its attention on the perception of birth and death in the context of the doctrines of the two most widespread monotheistic religions-Christianity and Islam. The perceptions of these religions are permeated by common elements that are immediately related to the concept of birth and death. Within the historical development of these religions and their chronological emergence, elements can be traced that build upon each other. Therefore, the aim of this study is to present the influence of the same factors reflected in the concept of the perception of the doctrine of birth and death in Christianity and Islam and to underline the importance of God, which cannot be replaced by anything in these selected religious cycles. The first part of the study presents the selected life cycles from the perspective of Christianity, defining and characterizing them from a relatively objective perspective. Since Christianity today cannot be viewed in a completely uniform way within the framework of ceremonialism. The second part of the study is devoted primarily to introducing the rites that are characteristic of Muslim beliefs and re-associating them with selected life cycles.*

**Keywords:** Birth. Death. Life. Christianity. Islam.

### Úvod

Život ako taký má v dnešnej spoločnosti bezprostredný význam. Aj keď existujú viaceré mechanizmy, výdobytky a technológie, žiaden z nich nedokázal úplne vyškrtnúť koncept života či smrti. Tradícia a náuka oboch náboženských systémov, tak kresťanstva ako aj islamu, odkazuje na dôležitosť prijatia narodenia a smrti. Dnes sú obe náboženstvá zastúpené v rámci celosvetového meradla najviac. Jedno aj druhé náboženstvo predstavujú, v rámci svojej náuky a tradície, obe veličiny z relatívne spoločnej perspektívy. Obe sú vnímané ako odraz vôle samotného Boha, ktorý dáva život a rovnako ho aj ukončuje. Spoločný rámec rôznych prvkov bezprostredne zapadá aj do obdobia vzniku týchto náboženstiev. Spája ich nie len monoteistický koncept viery, ale aj čiastkovo rovnaké spoločné geografické a spoločenské zázemie. Dnes by sme obe tieto náboženstvá mohli definovať tiež skrz ich hľadiská univerzálnosti, ktoré už nie sú ohraničené geografickým, klimatickým či spoločenským rámcom.

Cieľom predloženej štúdie je predstaviť vplyv rovnakých činiteľov, ktoré sa odrazili v koncepte vnímania náuky narodenia a smrti v kresťanstve a islame a podčiarknuť význam a dôležitosť Boha, ktorého nemožno nikým a ničím iným nahradiť.



Prvá časť štúdie predstavuje vybrané životné cykly z pohľadu kresťanstva, pričom ich definuje a charakterizuje z pomerne objektívnej perspektívy. Druhá časť štúdie sa venuje primárne predstaveniu obradov, ktoré sú charakteristické pre vieru moslimov a opätovne sa spájajú s vybranými životnými cyklami.

Pri spracovaní témy boli prospešné najmä domáce a zahraničné články a štúdie zaoberajúce sa predmetnou témou. Rovnako smerodajnými zdrojmi pre danú štúdiu boli samotné posvätné texty kresťanstva a islamu, tj. *Sväté písmo* a *Korán* a ich časti odvolávajúce sa na vybrané koncepty.

### Náuka života a smrti z pohľadu kresťanstva

Vnímanie koncepcie života a smrti v kresťanstve nadväzuje na židovskú tradíciu a rovnako aj na myšlienky ohlasovania samotného Ježiša Krista.

#### Vnímanie života

Prvotné ohlasovanie vedené apoštolmi spôsobovalo, že myšlienky kresťanstva sa objavili medzi židovským aj medzi pohanským obyvateľstvom. Otvorila sa otázka problematiky prijatia do Cirkvi. Na začiatku boli apoštoli, ale aj prvotná kresťanská komunita, vnímaní z pohľadu Rimanov ako istá podskupina židovského náboženstva-„sekta“. Židia mali v tomto období oproti ďalším konfesiam a najmä oproti polyteizmu, kultu k cisárovi a podobne dávku rôznych vymožeností. Netrvalo však dlho a židovské obyvateľstvo jasne poukázalo na to, že kresťania tvoria osobité náboženstvo.<sup>1</sup>

Aj keď kresťanstvo prijalo časť náuky a tradície tohto národa, náuka kresťanstva sa posunula niekam ďalej, cirkev kresťanov bola otvorená a stala sa otvorenou pre všetkých: „...A veriaci z obriezky, čo prišli s Petrom, žasli, že sa dar Duchu Svätého vylial aj na pohanov, lebo ich počuli hovoriť jazykmi a velebiť Boha. Vtedy Peter povedal: „Môže ešte niekto zabrániť, aby boli vodou pokrstení tí, čo dostali Ducha Svätého tak ako my?“ A rozkázal ich pokrstiť v mene Ježiša Krista. Potom ho prosili, aby u nich niekoľko dní zostal (Sk 10, 45 – 48).

Už v knihe Genezis čítame: „Boh stvoril človeka na svoj obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril (Gn 1, 27).“ Ďalej možno nájsť v *Katechizme Katolíckej cirkvi* myšlienku o tom, akú moc nad životom aj smrťou má samotný Boh: „Duchu Svätému prináleží vládnuť, posväcovať a oživovať stvorenie, lebo on je Boh jednej podstaty s Otcom a Slovom... Jemu patrí moc nad životom lebo ako Boh zachováva stvorenie v Otcovi skrze Syna. (KKC, 703).“

Iste by sa v rámci ideí prijatej kresťanstvom dal koncept života a smrti rozoberať podrobne. Prijatie života je svojím obsahom naviazané na rodinu a manželský zväzok. Už pri prijatí sviatosti manželstva možno nájsť aj časť tejto modlitby: „Ty si pre svoj nevýslovný dar a veľkú dobrotu prišiel do Kány Galilejskej a požehnal tamojšie manželstvo, aby si zjavil, že tvojou vôľou je zákonný manželský zväzok a v ňom plodenie detí.“<sup>2</sup> Prijatie dieťaťa ako daru od samotného Boha je niečo, čo tvorí jedno z východísk prijatia sviatosti manželstva. Dieťa je Božím darom, ktorým Boh požehnáva uzatvorenie

<sup>1</sup> CABAN, P.: *Kresťanská archeológia*. Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2013. s. 27.

<sup>2</sup> *Malý trebník*. I. časť. Prešov : Petra, 2006. s. 67.

manželský zväzok muža a ženy. Anselm Grün vo svojej publikácii *Sviatosti. Krst* píše, že dieťa nie je iba dieťaťom svojich rodičov, ale rovnako aj dieťaťom Božím.<sup>3</sup>

Najzákladnejším obradom spájajúcim sa s novým životom a jeho začlenením sa do cirkvi je prijatie sviatosti krstu. *Katechizmus Katolíckej cirkvi* ju definuje aj ako akúsi vstupnú bránu do života v Duchu a rovnako aj ako istý medzistupeň, ktorý predchádza prijatiu ďalších sviatostí (KKC, 1213). Táto vstupná brána sa stáva pre krstenca možnosťou k tomu, aby sa stal dedičom večného života, aby sa preň stala kúpeľom znovuzrodenia, odpustenia hriechov a rúchom neporušiteľnosti a tiež oslobodením od všetkého zármutku, hnevu a núdze.<sup>4</sup> Prijatie sviatosti krstu bolo už v období existencie prvotnej cirkvi vnímané ako výraz pokánia a viery, pričom prijatie sviatosti krstu bolo od éry účinkovania Ježiša Krista vysluhované v „jeho mene“<sup>5</sup>. Možno to charakterizovať ako vstupný rituál do spoločenstva ľudí, ktorí vyzývali a nasledovali učenie Ježiša Krista.<sup>6</sup> Mimoriadne dôležitým aspektom krstu je to, že človek, ktorý ho prijal je oslobodený od dedičného hriechu a je tak vytrhnutý z pohanského sveta.<sup>7</sup>

Samotné prijatie sviatosti krstu sa odlišuje v závislosti od prijatej náuky daného rítu. Napríklad východné cirkvi poznajú sviatosť krstu, ktorá sa vysluhuje spoločne so sviatosťou myropomazania a Eucharistie.<sup>8</sup> Na druhej strane na západe sa sviatosť krstu z dôvodov pastoračných a výchovných udeľuje v rozličnom čase.<sup>9</sup> Väčšina kresťanov prijíma sviatosť krstu v detskom veku. Sú však cirkvi, ktoré prijímajú sviatosť krstu až v dospelom veku, kedy sú osoby schopné osobného vyznania viery.<sup>10</sup>

Smerodajným žriedlom informácii pre život kresťanov je učenie známe zo Svätého Písma. Na jeho stránkach viac krát nájdeme texty zahŕňajúce prijatie sviatosti krstu: 1Kor 12, 13<sup>11</sup>; Sk 2, 38<sup>12</sup>; Sk 8, 12<sup>13</sup>; Sk 18, 8<sup>14</sup>; Sk 22, 16<sup>15</sup>; Gal 3, 27<sup>16</sup>; Ef 4, 5<sup>17</sup>; Mt 28,19<sup>18</sup>.

<sup>3</sup> GRÜN, A.: *Sviatosti. Krst*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 15.

<sup>4</sup> *Malý trebník*. I. časť. Prešov : Petra, 2006. s. 32 – 33.

<sup>5</sup> *On sa opýtal: „Ako ste teda boli pokrstení?“ Oni odpovedali: „Jánovým krstom. Pavol povedal: „Ján krstil krstom pokánia a hovoril ľudu, aby uverili v toho, ktorý prichádzal po ňom, to jest v Ježiša.“ Keď to počuli, dali sa pokrstiť v mene Pána Ježiša.* (Sk 19, 3 – 5).

<sup>6</sup> DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat dom, 2009. s. 536.

<sup>7</sup> GRÜN, A.: *Sviatosti. Krst*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 12.

<sup>8</sup> HOSPODÁR, M.: *Pastorálna teológia. Všeobecné zásady, tajomstvo krstu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. s. 38.

<sup>9</sup> VIGANÒ, V.: *Kto je Svätý Duch. Krst. Katechumenát*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998. s. 13.

<sup>10</sup> PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B. (ed.): *Judaismus křesťanství a islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003. s. 353.

<sup>11</sup> *Veď my všetci, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní, boli sme v jednom Duchu pokrstení v jedno telo. A všetci sme boli napojení jedným Duchom.*

<sup>12</sup> *Peter im povedal: „Robte pokánie a nech sa dá každý z vás pokrstiť v mene Ježiša Krista na odpustenie svojich hriechov a dostanete dar Svätého Ducha.*

<sup>13</sup> *Ale keď uverili Filipovi, ktorý im hlásal evanjelium o Božom kráľovstve a o mene Ježiša Krista, dávali sa krstiť muži i ženy.*

<sup>14</sup> *A predstavený synagógy Krispus uveril Pánovi s celým svojím domom; aj mnohí Korintania, ktorí počúvali, uverili a dali sa pokrstiť.*

<sup>15</sup> *A teraz – čo čakáš?! Vstaň, daj sa pokrstiť, zmy svoje hriechy a vyzývaj jeho meno!“*

<sup>16</sup> *Lebo všetci, čo ste pokrstení v Kristovi, Krista ste si obliekli.*

<sup>17</sup> *Jeden je Pán, jedna viera, jeden krst.*

<sup>18</sup> *Chodte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého.*

Dôležitým spojivom pre všetky tri monoteistické náboženstvá je použitie vody ako symbolu očistenia. Tento symbol možno vnímať aj pri krste.

### **Vnímanie smrti**

Aj keď sa v dnešnej spoločnosti téma smrti akoby snažila zatlačiť do úzadia, je to skutočnosť, ktorú musí každý prijať. Už stránky Svätého písma nás hneď v niekoľkých častiach privádzajú k myšlienke smrti a jej prijatia. Napr.: Hebr 9, 27 – 28<sup>19</sup>; Jn 5, 24<sup>20</sup>; Jn 11, 25 – 26<sup>21</sup>; Rim 6, 23<sup>22</sup>; Rim 1, 32<sup>23</sup>; Sk 3, 14<sup>24</sup>; Zjv 2, 11<sup>25</sup>.

Emeritný pápež Benedikt XVI. píše vo svojej publikácii *Eschatológia*, že štruktúra dnešnej spoločnosti má tendenciu akoby skrývať smrť a že problematika smrti a choroby už nie je problémom fyzicko-metafyzickým, ale problémom, ktorý je potrebné zvládnuť technicky. Problém však nastáva s ohľadom na to, že ak sa termín smrti dehumanizuje a stane sa iba technickým, potom sa bude aj na človeka nazerať iba z pohľadu technického.<sup>26</sup> Ďalšiu percepciu smrti prináša James Davis Douglas vo svojej publikácii *Stručné dejiny smrti*. Práve v nej opisuje, že téma smrti sa z verejného sektora medikalizuje a teda, že starostlivosť o zomierajúcich sa presúva na lekárov, nemocnice a rôzne inštitúty, ktoré sú určené k tomuto cieľu.<sup>27</sup> V minulosti to tak nebolo, smrť bola chápaná ako nevyhnutná súčasť života a bola sprevádzaná množstvom rituálov, ktoré mali pomôcť zosnulému aj pozostalým sa s ňou určitým spôsobom vyrovnáť.<sup>28</sup>

Z pohľadu kresťanstva však možno vidieť smrť ako smrť konkrétneho človeka v dejinnom rozmere, ale rovnako aj ako smrť- vykupiteľské dielo samotného Ježiša Krista.

V tejto dimenzii možno preto rozlišovať smrť v troch základných rovinách:

1. smrť ako súčasť prirodzenej smrteľnosti človeka,
2. smrť ako istú odplatu za hriech,
3. smrť ako radostné očakávanie večného života.<sup>29</sup>

<sup>19</sup> *A ako je ustanovené, že ľudia raz zomrú a potom bude súd, tak aj Kristus: raz sa obetoval, aby sňal hriechy mnohých, a druhý raz sa zjaví – bez hriechu – na spásu tým, čo ho očakávajú.*

<sup>20</sup> *Veru, veru, hovorím vám: Kto počúva moje slovo a verí tomu, ktorý ma poslal, má večný život a nepôjde na súd, ale prešiel zo smrti do života.*

<sup>21</sup> *Ježiš jej povedal: „Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, bude žiť, aj keď umrie. A nik, kto žije a verí vo mňa, neumrie naveky. Veríš tomu?“*

<sup>22</sup> *Lebo mzdou hriechu je smrť, ale Boží dar je večný život v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi.*

<sup>23</sup> *Hoci dobre vedia o Božom ustanovení, že tí, čo robia také veci, zasluhujú si smrť, nielen že to sami robia, ale aj schvaľujú, keď to robia iní.*

<sup>24</sup> *Vy ste zapreli Svätého a Spravodlivého a žiadali ste, aby vám prepustil vraha.*

<sup>25</sup> *Kto má uši, nech počúva, čo Duch hovorí cirkvám. Kto zvíťazi, tomu druhá smrť neublíži.*

<sup>26</sup> *Viac: JOZEF RATZINGER – Benedikt XVI.: Eschatológia. Trnava : Dobrá kniha, 2011. s. 67 – 92.*

<sup>27</sup> *DAVIES, D. J.: Stručné dejiny smrti. Praha : Volvox Globator, 2007. s. 77 – 79.*

<sup>28</sup> *MIKŠOVSKÁ, J.: Život ohrožující nemoc, smrt a jejich místo v moderní společnosti. In: Сборники конференций НИЦ Социосфера. Vedecko vydavateľské centrum Sociosfera-CZ s.r.o., 2013. doi: 10.0000/cyberleninka.ru/article/n/ivot-ohro-uj-c-nemoc-smrt-a-jejich-m-sto-v-modern-spole-*

*nosti.*  
<sup>29</sup> *PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B. (ed.): Judaismus křesťanství a islám. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003. s. 456.*

Tu je dôležité neopomenúť skutočnosť, že smrťou zomiera naše smrteľné telo, ale rovnako sa smrťou otvára brána večného života. Aj preto nás toto kresťanské učenie privádza k radosti a istému spôsobu oslavy smrti ako „narodenia“ pre večný život s nebeským Otcom. Pretože: „...*tak ako previnenie jedného prinieslo odsúdenie všetkým ľuďom, tak spravodlivosť jedného priniesla všetkým ľuďom ospravedlnenie a život.*“ (Rim 5,18). Nový biblický slovník odlišuje dva aspekty smrti:

1. duchovnú smrť- ako Boží trest za hriechy,
2. fyzickú smrť- ktorá vedie k smrti spôsobenej rôznymi elementami a vedie k rozpadu telesnej schránky človeka.<sup>30</sup>

*Katechizmus Katolíckej cirkvi* nás privádza k tomu ako prijať smrť a tiež k tomu akým spôsobom je potrebné pochovávať mŕtvych: „*Umierajúcim treba venovať pozornosť a starostlivosť, aby sa im pomohlo prežiť posledné chvíle dôstojne a v pokoji*“ (KKC, 2299). Rovnako dopĺňa, že starostlivosť o zomierajúcich by mala prebiehať s náležitou dôstojnosťou, v pokoji, v modlitbe a mala by byť doplnená aj starostlivosťou o to, aby zosnulí prijali náležité sviatosti (KKC, 2300). Taktiež s náležitou pozornosťou je potrebné sa venovať aj pohrebu, v tomto čase je vhodné sprevádzať telo modlitbou a prosbami za zosnulého. Netreba opomenúť skutočnosť, že kresťanský pohreb má svoj prapočiatok v židovskom prostredí. Sväté písmo nám už v Starom zákone odhaľuje miesta a spôsoby pochovania starozákonných patriarchov. Aj Nový zákon nám umožňuje nahliadnúť ako vyzeralo obdobie smútku za zosnulým a zázraky spojené s obnovou života- napr. vzkriesenie Lazara (Jn 11, 1 – 44), vzkriesenie Jairovej dcéry (Mk 5, 35 – 42), vzkriesenie naimského mládenca (Lk 7, 11 – 15).

Je pomerne náročné presne popísať obrady jednotlivých kresťanských cirkví, najmä s ohľadom na jednotlivé odlišnosti, ktoré v sebe majú. Na druhej strane možno vnímať akúsi spojnicu, ktorou je úcta k zosnulému a hlavne úcta k samotnému Bohu. Medzi skutky milosrdenstva nepatrí iba pomoc v duchovných potrebách človeka, no aj v telesných – pochovávanie mŕtvych je morálnou povinnosťou živých.<sup>31</sup>

V rámci vývoja vnímania smrti spoločnosťou možno vidieť viacero odlišností. Túto skutočnosť možno vnímať v diele francúzskeho historika Philippa Arièsa v publikáciách *Dějiny smrti I. a II.*, v ktorých rozoberá zmenu konceptu smrti a jej vnímania v spoločnosti. Na druhej strane, tak v minulosti ako aj v súčasnosti, nás Cirkev nabáda k tomu, aby sme svoj život pripravovali na hodinu smrti. Raz príde a nastane koniec tohto pozemského putovania, počas ktorého človek môže rozhodnúť o svojom konečnom osude (KKC, 113 – 114). Cirkev vždy podporovala zbožný a neprestajný zvyk kresťanov pochovávať mŕtve telá veriacich a to najmä vhodnými obradmi, ktoré podporili symbolický a hlavne náboženský zmysel obradu.<sup>32</sup>

### Náuka života a smrti z pohľadu islamu

Náuka a tradícia islamu je bezprostredne naviazaná na text samotného Koránu, ktorý je pre moslimov posvätnou knihou. Práve v nej možno hneď v jej niekoľkých častiach nájsť súry a ájaty, ktoré hovoria a popisujú aj koncept života a smrti. Naprí-

<sup>30</sup> DOUGLAS, J. (red.): *Nový biblický slovník*. Praha : Návrat domů, 2009. s. 944.

<sup>31</sup> GRADOŠ, J. (zost.): *Hore srdcia*. Prešov : Petra, 2002. s. 64.

<sup>32</sup> PETRO, M.: *Bioethical issues related to illness, dying and death*. Uzhhorod : Patent, 2021. s. 121.

klad v súre 67 čítame: „Jenž stvořil smrt i život, aby vyzkoušel, kdo z vás bude v skutcích nejlepší - a On mocný je i odpouštějící (67: 1 – 2).“ Moslimovia veria, že koncept stvorenia má dôležitý význam, každý človek bol stvoreným za určitým cieľom a po ukončení pozemského sveta bude pokračovať ďalšia etapa života.<sup>33</sup>

### Vnímanie života

Prijatie života v islame je idea, ktorá je bezprostredne naviazaná na rodinu. Muž a žena vstupujú do manželského zväzku, kde jednou zo základných požiadaviek je plodenie a prijatie detí. Manželia majú v rámci svojho života voči deťom hneď niekoľko úloh a to napríklad viesť ich k úcte k starším a starostlivosti.<sup>34</sup> Zaujímavosťou je, že v islame sa stretáme s otázkou bioetiky, s termínom náhradnej matky, kedy žena odovzdá dieťa rodine a už nenesie za toto dieťa žiadnu zodpovednosť.<sup>35</sup>

Bronislav Ostránský vo svojej publikácii *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti* uvádza, že v málokterých oblastiach života sú moslimovia viazaní ustanoveniami šarie tak prísne a komplexne ako v otázke výchovy detí.<sup>36</sup> V islame do popredia vstupuje nielen myšlienka prijatia dieťaťa, ale aj starostlivosti o nový život.

Zrod nového života- narodenie je rovnako ako ďalšie dôležité vývojové etapy v islame, sprevádzané obradmi a rituálmi. V jednotlivých častiach sveta u praktizujúcich moslimov možno v rámci nich vidieť aj rôznorodosť. Bezprostredne po narodení by malo byť dieťa zavinuté do čistej látky. Uvádza sa, že prvé slová, ktoré dieťa na tomto svete započuje sú práve slová *adhanu*<sup>37</sup>- výzva k modlitbe.<sup>38</sup> Prvá vec, ktorú dieťa požije, by malo byť niečo sladké- napr. kúsok datle alebo by sa mala trieť šťava pozdĺž ďasien dieťaťa. Pravdepodobne išlo o prax zavedenú prorokom Mohamedom.<sup>39</sup>

Islam už v období svojho vzniku odkazoval na jednotnosť, ktorá je vyjadrená aj v rámci ummy. Tento termín by sme mohli interpretovať ako univerzálne spoločenstvo moslimov, ktoré nie je viazané žiadnou hranicou a v ktorom sa naplno podčiarkuje heslo: „Vedzte, že moslimom je pre moslima bratom...“ a to bez ohľadu na nejaké spoločnosťou upravené a prijaté hranice. Tento prvok odkazuje na to, že narodenie dieťaťa je dôvodom k radosti a oslavám a to celej spoločnosti- ide o podčiarknutie vôle samotného Boha. Po siedmich dňoch sa koná oslava, na ktorú sú pozvaní priatelia, rodina a susedia. Pritom samotnej oslavy sa zúčastňuje aj novorodenec, aj

<sup>33</sup> AL-SBENATY, A.: *Islam – viera a náboženstvo*. Bratislava : Alja, s. r. o., 2002. s. 126.

<sup>34</sup> HAERI, Š. F.: *Základy islámu. Tradície, histórie, vývoj, súčasnosť*. Olomouc : Votobia, 1997. s. 179.

<sup>35</sup> SHARMIN, I. – NORDIN, R. B. – SHAMSUDDIN, A. R. – MOHD NOR, H. B. – MAHMOOD, A. K.: Islamic Perspective Ethics of Surrogacy: A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics. In: *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, Vol. 44, No. 1, 2012. p. 1. DOI: <https://doi.org/10.5915/44-1-5920>.

<sup>36</sup> OSTŘANSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009. s. 39.

<sup>37</sup> *Common Practices of Islamic Birth Rites*. <https://www.learnreligions.com/islamic-birth-rites-2004500>. (20.06.2022).

<sup>38</sup> GATRAD, A. R. – ŠEJK, A.: *Muslim birth customs*. <https://fn.bmj.com/content/84/1/F6>. (20.06.2022).

<sup>39</sup> *Muslim birth rites*. <https://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/ritesrituals/birth.shtml>. (20.06.2022).

keď je táto oslava sprevádzaná „hlukom tohto sveta“, nakoľko počet oslavujúcich je rôzny a oslavy sú sprevádzané často spevom.<sup>40</sup> Priebeh tejto oslavy sa však odlišuje. Je veľmi pravdepodobné, že vzhľadom na geografické rozpoloženie daných kultúr asimilovala- stretneme sa s obradmi, ktoré mali podporiť smelosť dieťaťa či jeho trávenie. Zaujímavým zvykom, ktorý možno vidieť v niektorých moslimských komunitách je obrad, počas ktorého je dieťa položené na striebornom podnose a koluje medzi ženami, ktoré vyslovujú rôzne prania a rodinu obdarujú zlatou mincou.

Veľké množstvo zvykov je v islame pri narodení prepojených s násobkami sedmičky. Teda ide o zvyky, ktoré sú viazané na 7., 14., 21., 35. deň od narodenia. Avšak možno sledovať istú rôznorodosť. K výsostne dôležitým udalostiam bezpochyby patrí obrad výberu mena. Uplatnenie tohto zvyku v rámci dní po narodení dieťaťa sa ale odlišuje. Podľa sunny sa obrad dávania mena má uskutočniť do 7 dní od narodenia. No moslimská prax na druhej strane uvádza aj to, že dávanie mena sa nemá uplatniť hneď po narodení, ale až keď je jasné, že dieťa prežije<sup>41</sup>. Výber mena podlieha rozhodnutiu rodičov. Častými menami sú napr. Mohamed, ale tiež mená rôznych osobností islamského sveta. Často ide o prepojenie jednotlivých osobností s vlastnosťami, ktorými disponovali. Nejde pritom iba o osobnosti z islamskej histórie spájajúcej sa s obdobím po živote Mohameda, ale rovnako aj o mená známe z Koránu. Pre výber mena existuje rad odporúčaní, ktoré možno nájsť v hádithoch<sup>42</sup>. Ďalším zvykom spájajúcim sa s oslavou života je *aqíqa*, spája s obetovaním zvierata. Tento termín možno nájsť aj pri ďalšej tradícii, ktorou je strihanie prameňa vlasov. Obetovanie zvierata je aktom, ktorým moslimovia chcú vzdať vďaka Bohu za milosť, ktorú im dal v podobe zvierata. Tento čin dobroty chcú posunúť ďalej, preto je symbol života obeta zvierata. Sunna uvádza, že v prípade narodenia mužského potomka majú byť obetované dve zvieratá a v prípade ženského potomka jedno zviera. Príčom na oslave narodenia sa mäso z tohto obetovaného zvierata podáva pozvaným hosťom a rodine, ale pri tejto udalosti má usporiadateľ pamätať aj na chudobných a venovať časť zvierata (jeho mäsa) práve im. Najčastejšie sa tento zvyk aplikuje v 7. deň od narodenia dieťaťa. Strihanie prameňa vlasov je tradícia, ktorá sa viaže k 7. dňu od narodenia dieťaťa a údajne sa spája s dcérou proroka Mohameda Fátíme. Práve ona mala dať ostrihať svojich synov Hasana a Husajna a podľa hmotnosti prameňov ich vlasov mala chudobným rozdať almužnu v striebre a zlate v hodnote hmotnosti vlasov. V niektorých krajinách sa dieťaťu v 7. deň po narodení oholia vlasy a otec verejne vyhlási jeho meno.<sup>43</sup>

Už niekoľko rokov sa v spoločnosti tlačí do popredia aj otázka interrupcií, identifikácie toho čo všetko sa už považuje za život. V akom časovom ekvivalente. Toto možno vidieť aj v samotnom islame. Vnímanie života je niečo, čo je vôľou samot-

<sup>40</sup> OSTŘANSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009. s. 39.

<sup>41</sup> Alebo tri hodiny potom čo sa dieťa narodí. In: OSTŘANSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009. s. 40.

<sup>42</sup> Predáva správu o činoch a výrokoch proroka Mohameda a jeho druhov. V náboženskej oblasti označuje správu, ale rovnako aj celý súbor správ, celú tradíciu. In: KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2015. s. 49.

<sup>43</sup> MENDEL, M.: *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznávačů islámu*. Praha : Dingir, s. r. o., 2016. s. 191.

ného Boha a neprijatie dieťaťa je prekročením jeho vôle, na to odkazuje aj samotný Korán: „*Nezabíjajte deti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu uštedříme. A jejich zabíjení je hříchem velkým (17:31).*“

### Vnímanie smrti

K ďalšiemu životnému cyklu v islame patrí smrť. Aj tu by sme mohli vnímať podobný koncept ukončenia pozemského života ako istej etapy, ktorou človek prechádza.

Al-Sbenaty vo svojej publikácii *Islam – viera a náboženstvo* popisuje, že na základe samotného Koránu sa dozvedáme, ako Boh stvoril život a smrť, aby ľudí preskúšal, kto z nich bude mať lepšie skutky (67:2<sup>44</sup>) a na druhej strane skutočnosť o tom ako Boh uistil ľudí, že ich nestvoril nadarmo a že všetci tak ako boli stvorení prvýkrát, budú zhromaždení a oživení druhýkrát.<sup>45</sup>

Zaujímavú definíciu smrti prináša aj slovník s názvom *Judaismus, křesťanství, islám* podľa ktorej je „*smrť v islame koniec pozemského života a tzv. druhé konečné zrodienie. Je prechodom duše do mezisiveta, kde sa premieňa a dostáva nemateriálne telo, ktoré nesie stopy individuálnej pozemskej podoby a znaky dokladajúce správanie behom uplynulého života. Vzkriesenie nastáva ihneď po smrti materiálneho tela- ide o malé vzkriesenie, kedy začína postupný vývoj duše v nemateriálnom tele až do stavu vyspelosti k vzkrieseniu veľkému. Pričom proces vzkriesenia bude dovŕšený v deň Posledného súdu.*“<sup>46</sup>

Obrady spojené so smrťou sú bezprostredne späté s uctením si zosnulého a samotnej rodiny. Aj pri náuke, ktorá sa v islame spája so smrťou možno vidieť vplyv prostredia. Luboš Kropáček uvádza, že smrť nastáva odlúčením duše od tela, pričom duša môže existovať aj bez tela, ale dostáva sa do akéhosi stavu stagnácie a to až do obdobia opätovného spojenia s telom, ktoré nastane v deň zmŕtvychvstania.<sup>47</sup> Abdulwahab al-Sbenaty definuje skutočnosť, že človek už nemá vplyv na život, ktorý žil doteraz, ale rozhodne na jeho ďalší nie pozemský život majú vplyv jeho skutky a správanie minulého života.<sup>48</sup>

Samotné obrady, ktoré sú vysluhované, sú v islamskej tradícii známe a čiastočne definované. Jedným z prvých dôležitých úkonov je rituálnu očistu tela- *ghusl*. Tento rituál je definovaný krokmi, ktoré musia (mali by byť) v dostatočnej miere vykonané. Niektorí autori uvádzajú, resp. pripočítavajú k piatim pilierom islamu ešte neoficiálny šiesty pilier, ktorým je *tahára*- čistota. Islam jasne definuje, čo je považované za čisté a čo naopak za nečisté. Tradícia uvádza, že aj kontakt s telom zosnulého je považovaný za nečistý, preto musia byť uplatnené dôležité náležitosti. Jednou z naj-

<sup>44</sup> ...jenž stvořil smrt i život, aby vyzkoušel, kdo z vás bude v skutcích nejlepší - a On mocný je i odpouštějící.

<sup>45</sup> AL-SBENATY, A.: *Islam – viera a náboženstvo*. Bratislava : Alja, s. r. o., 2002. s. 126.

<sup>46</sup> PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B. (ed.): *Judaismus křesťanství a islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003. s. 627.

<sup>47</sup> KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2015. s. 82.

<sup>48</sup> AL-SBENATY, A.: *Život a smrt poslední dni člověka v tomto životě a proces pochovávání*. Bratislava : LEVANT consulting, s.r.o., 2013. s. 20.

dôležitejších požiadaviek je, aby bolo rituálne očistené osobou rovnakého pohlavia.<sup>49</sup> Samotný sprievodný rituál umytia začína uložením tela na vyvýšené miesto, kde sa telo zosnulého zoblečie, umyje sa a navonia. Umyté telo musí byť zabalené do čistého plátna. Použité plátno musí rovnako spĺňať isté kritéria, k nim napríklad patrí to, že musí byť čisté, nepoužité, nemalo by byť drahé, skôr by mala byť použitá obyčajná biela látka, malo by byť navoňané a dostatočne veľké pre použitie.<sup>50</sup> Rovnako sa stretne aj s informáciou, že telo by malo byť zabalené do bieleho kusu látky, ktorá je neopracovaná- tzv. *kafánu*. Miloš Mendel vo svojej publikácii *Muslimové a jejich svět. O víre, zvyklostech a smýšlení vyznávačů islámu* popisuje, že zosnulému sú do telesných otvorov vopchané časti bavlny a to preto, aby duša zosnulého neodišla skôr, ako bude telo uložené do hrobu.<sup>51</sup> Koniec života je opätovne prepojený aj s povinnosťou moslima vykonať púť do Mekky. Moslimovia, ktorí sa zúčastnia tejto púte si často so sebou prinášajú aj vodu zo studne Zamzam a práve touto vodou je telo pokropené pred uložením do hrobu.<sup>52</sup>

V prípade informácií o smrti nejakého človeka sa podľa tradície nečaká dlho s pohrebom. V rámci možností má byť telo náležite umyté, pochované a to spolu s vykonaním modlitby „*Salat al Žanáza*“ (*Salat Al Janaza*)<sup>53</sup>, ktorá sa vníma ako tzv. pohrebná modlitba za zosnulého. Modlitby za zosnulého by mali byť vykonávané vonku, na nádvorí či námestí, ale nie v mešite.

Následne je telo zosnulého prevezené na cintorín, pričom sprevádzanie tela priamo k hrobu je vyhradené iba pre mužov.

Pohrebné modlitby zvyčajne vedie imám a počas nich recituje *takbír*, rôzne modlitby (medzi nimi aj *Fátihu*). Modlitby, ktoré boli na konci pred uložením tela do hrobu prednáša imám, ale môže tak urobiť aj niekto z blízkych príbuzných zosnulého.

Telo zosnulého je uložené do hrobu a je otočené smerom *qibly*- teda smerom ku Kábe a Mekke, pričom miesto odpočinku by sa malo nachádzať v rodnom kraji zosnulého.<sup>54</sup> Pri pohrebe detí sa modlitby prednášali aj za deti, bolo však potrebné, aby dieťa počas života zakričalo.<sup>55</sup> Po pochovaní zosnulého nasleduje trojdňový smútok rodiny a vdovy zachovávajú rozšírené obdobie smútku- *iddah*, ktorý trvá 4 mesiace a 10 dní<sup>56</sup>. Informuje o tom aj text Koránu: „*Pro ty, kdož k Bohu byli povoláni a zanechali manželky, platí, že ony mají vyčkat samy o sobě čtyři měsíce a deset dní.*

<sup>49</sup> *Funerals in islam*. <https://www.allaboutturkey.com/funeral.html>. (20.06.2022).

<sup>50</sup> AL-SBENATY, A.: *Život a smrt poslední dni člověka v tomto životě a proces pochovávání*. Bratislava : LEVANT consulting, s.r.o., 2013, s. 23.

<sup>51</sup> MENDEL, M.: *Muslimové a jejich svět. O víre, zvyklostech a smýšlení vyznávačů islámu*. Praha : Dingir, s. r. o., 2016, s. 193.

<sup>52</sup> OSTRÁNSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009, s. 39.

<sup>53</sup> Ako vyzerá modlitba: Salat Al Janaza. <https://www.perrismasjid.com/islam/salat-al-janaza/>. (21.06.2022).

<sup>54</sup> SIALA, M.: *Islamské pohrebné obrady*. <https://sk.eferrit.com/islamske-pohrebne-obrady/>. (21.06.2022).

<sup>55</sup> OSTRÁNSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009, s. 181.

<sup>56</sup> Niektoré skupiny moslimov (seky) smútia 40 dní. In: *Muslim death, funeral, and burial customs and traditions*. <https://healgrief.org/muslim-death-funeral-burial-customs-traditions/>. (20.06.2022).



*A keď dosáhnou ľhúty své, nebude pro vás hříchem, jestliže si budou počínat samy se sebou podle zvyklosti uznané. A Bůh dobře ví, co děláte. (17:31).“ Aj v islamskej tradícii má veľký význam návšteva hrobov zosnulých- zijárát.<sup>57</sup>*

### Záver

Predložená štúdia sa svojím obsahom snažila predstaviť vnímanie dvoch najdôležitejších konceptov v živote každého človeka a to narodenia a smrti. Aj keď obsahom je kresťanstvo a islam, koncept narodenia a smrti sú fenomény, ktoré spájajú všetky náboženstvá. Objavujú sa naprieč dejinami a sú spojnicou, ktorá nás bude spájať aj v nasledujúcom období. Množstvo vecí sa snažíme nahradiť inými mechanizmami, odbornosťou a vedeckosťou a vytesniť tak koncept a úlohu Boha. No stále je pri týchto najdôležitejších životných cykloch prítomný a nenahraditeľný. Svet už dlho čelí výzve vytvorenia populácie, v ktorej úloha Boha nebude potrebná, ale tak ako kresťanstvo, tak aj islam poukazujú na úlohu Boha, jeho postavenie a rešpektovanie jeho vôle. Ambíciou tejto štúdie je jej pokračovanie a ďalšie predstavenie čiastočného prieniku, ktoré je spôsobené viacerými, najmä historickými a následne aj islamom prebranými náukovými prvkami.

### BIBLIOGRAPHY:

- ARIÈS, P.: *Dějiny smrti I.* Praha : Argo, 2020. 358 s. ISBN 80-7203-286-0.  
 ARIÈS, P.: *Dějiny smrti II.* Praha : Argo, 2020. 410 s. ISBN 80-7203-293-3.  
 Ako vyzerá modlitba: *Salat Al Janaza.* <https://www.perrismašjid.com/islam/salat-al-janaza/>. (21.06.2022).  
 AL-SBENATY, A.: *Islam – viera a náboženstvo.* Bratislava : Alja, s. r. o., 2002. 160 s. ISBN 80-968262-1-2.  
 AL-SBENATY, A.: *Život a smrť posledné dni človeka v tomto živote a proces pochovávanía.* Bratislava : LEVANT consulting, s.r.o., 2013. 40 s. ISBN neuvedené.  
 BOUŠEK, D.: Pohřbívání a návštěva svatých míst v Syropalestině ajjúbovského a mamluckého období. In: OSTRÁNSKÝ, B. (ed.): *Smrt, hroby a záhrobí v islámu.* Praha : Academia, 2014. s. 132 – 133.  
 CABAN, P.: *Křesťanská archeologie.* Bratislava : Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2013. s. 233 – 248. ISBN 978-80-200-2305-6.  
*Common Practices of Islamic Birth Rites.* <https://www.learnreligions.com/islamic-birth-rites-2004500>. (20.06.2022).  
 DAVIES, D. J.: *Stručné dějiny smrti.* Praha : Volvox Globator, 2007. 186 s. ISBN 978-80-7207-628-4.  
 DOUGLAS, J. D.: *Nový biblický slovník.* Praha : Návrat dom, 2009. 1243 s. ISBN 978-80-7255-193-4.  
*Funerals in islam.* <https://www.allaboutturkey.com/funeral.html>. (20.06.2022).  
 HAERI, Š. F.: *Základy islámu. Tradície, histórie, vývoj, súčasnosť.* Olomouc : Votobia, 1997. 235 s. ISBN 80-7198-212-1.  
*Malý trebník. I. časť.* Prešov : Petra, 2006. 120 s. ISBN 80-89007-73-2.  
 GATRAD, A. R. – ŠEJK, A.: *Muslim birth customs.* <https://fn.bmj.com/content/84/1/F6>. (20.06.2022).  
 GRADOŠ, J. (zost.): *Hore srdcia.* Prešov : Petra, 2002. 639 s. ISBN 80-89007-29-5.  
 GRÜN, A.: *Sviatosťi. Krst.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. 65 s. ISBN 80-7165-471-X.  
 HERIBAN, J.: *Sväté pismo Starého i Nového zákona.* 8. vydanie. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006. 2331 s. ISBN 80-7162-588-4.  
 HOSPODÁR, M.: *Pastorálna teológia. Všeobecné zásady, tajomstvo krstu.* Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2013. 87 s. ISBN 978-80-555-0874-0.

<sup>57</sup> BOUŠEK, D.: Pohřbívání a návštěva svatých míst v Syropalestině ajjúbovského a mamluckého období. In: OSTRÁNSKÝ, B. (ed.): *Smrt, hroby a záhrobí v islámu.* Praha : Academia, 2014. s. 132 – 133.

- JOZEF RATZINGER – Benedikt XVI.: *Eschatológia*. Trnava : Dobrá kniha, 2011. 260 s. ISBN 978-80-7141-709-5.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. 3. vydanie. Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 2002. 918 s. ISBN 80-7162-370-9.
- Korán*. <https://www.koranoislamu.cz/>. (15.03.2022).
- KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2015. s. 49.
- MENDEL, M.: *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznávačů islámu*. Praha : Dingir, s. r. o., 2016. 298 s. ISBN 978-80-86779-42-3.
- MIKŠOVSKÁ, J.: Život ohrožující nemoc, smrt a jejich místo v moderní společnosti. In: *Сборники конференций НИЦ Социосфера*. Vedecko vydavateľske centrum Sociosfera-CZ s.r.o., 2013. doi: 10.0000/cyberleninka.ru/article/n/ivot-ohro-uj-c-nemoc-smrt-a-jejich-m-sto-v-modern-spole-nosti.
- Muslim birth rites*. <https://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/ritesrituals/birth.shtml>. (20.06.2022).
- Muslim death, funeral, and burial customs and traditions*. <https://healgrief.org/muslim-death-funeral-burial-customs-traditions/>. (20.06.2022).
- OSTŘANSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha : Libri, 2009. 255 s. ISBN 978-80-7277-404-3.
- PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B. (ed.): *Judaismus křesťanství a islám*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc s. r. o., 2003. 661 s. ISBN 80-7182-165-9.
- PETRO, M.: *Bioethical issues related to illness, dying and death*. Uzhhorod : Patent, 2021. 142 s. ISBN 978-617-589-213-8.
- SHARMIN, I. – NORDIN, R. B. – SHAMSUDDIN, A. R. – MOHD NOR, H. B. – MAHMOOD, A. K.: Islamic Perspective Ethics of Surrogacy: A Comparative Study of Western Secular and Islamic Bioethics. In: *Journal of the Islamic Medical Association of North America*, Vol. 44, No. 1, 2012. p. 1. DOI: <https://doi.org/10.5915/44-1-5920>.
- SIALA, M.: *Islamské pohrebné obrady*. <https://sk.eferrit.com/islamske-pohrebne-obrady/>. (21.06.2022).
- VIGANŇ, V.: *Kto je Svätý Duch. Krst. Katechumenát*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1998. s. 13.

**Analýza príhovor vldyku Pavla Petra Gojdiča OSBM  
na Medzinárodnom eucharistickom kongrese  
v Budapešti roku 1938**  
**Analysis of the speech of bishop Pavel Peter Gojdič  
OSBM during the International eucharistic congress  
in Budapest in 1938**

MARCEL MOJZEŠ  
Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *In his article, the author analyzes the speech of Bishop Pavel Peter Gojdič OSBM, which was delivered at the International Eucharistic Congress in Budapest in 1938 and which is still relevant in many aspects. Bishop Gojdič first invites to contemplate the Last Supper and further states that the Eucharist was established as an expression of God's love for man. The core of his speech is to point out that the desire for unity is deeply connected with the desire of Christ himself as well as with the desire of man to fulfill the commandment of love for God and for neighbor. At the end of his speech, Bishop Gojdič invites to worship Christ present in the Eucharist and ask him for the gift of unity.*

**Keywords:** *Gojdic. Eucharist. Unity. Love. Jesus Christ.*

## Úvod

Začiatkom septembra 2021 som mal možnosť zúčastniť sa spolu s dnes už emeritným otcom arcibiskupom Jánom Babjakom SJ na stretnutí východných katolíckych biskupov v Budapešti, ktoré bolo spojené s medzinárodným eucharistickým kongresom.

Podobná veľkolepá udalosť medzinárodného významu sa uskutočnila v Budapešti v roku 1938. Po slávení svätej liturgie v jednom z gréckokatolíckych chrámov v centre Budapešti nás mladý maďarský novinár András Király upozornil na to, že

---

<sup>1</sup> Ide o doteraz v slovenčine nepublikovaný príhovor vldyku P. P. Gojdiča, ktorý predniesol na Medzinárodnom eucharistickom kongrese v Budapešti v roku 1938 pravdepodobne v rusínskom jazyku, ako mi spomenul v septembri 2021 v Budapešti novinár András Király, ktorému ďakujeme za zaslanie textu tohto príhovoru, ktorý sa zachoval len v maďarskom jazyku. Zároveň ďakujeme bohoslovcovi Danielovi Dévaldovi, ktorý ho preložil do slovenského jazyka. Je však možné aj to, že vldyka Pavel predniesol tento príspevok v maďarskom jazyku, veď základnú teológiu študoval v Budapešti.

biskup Gojdič mal na predošlom eucharistickom kongrese príhovor, ktorého text nám tento novinár potom aj poslal.

V tomto článku ponúkam analýzu tohto príhovoru vладыku Gojdiča, ktorý, hoci bol prednesený v kontexte vtedajšej doby, v mnohom je dodnes aktuálny. Plné znenie príhovoru je uvedené na konci tohto článku.

### **Pozvanie ku kontemplovaniu poslednej večere**

Vladyka Gojdič začal svoj príhovor slovami: „*Milovaní bratia a sestry v Kristovi! V tento víťazný sviatok eucharistického Pána Ježiša vzletme duševne do Jeruzalema, do siene poslednej večere a staňme sa tichými pozorovateľmi týchto dejinných udalostí!*”

V týchto úvodných slovách vладыka Gojdič pozýva poslucháčov kontemplovať to, čo sa udialo počas poslednej večere vo večeradle v Jeruzaleme. Prvenstvo kontemplácie pred činnosťou zdôraznil aj v dnešnej dobe Svätý Otec František opakovane počas svojej návštevy Slovenska v septembri minulého roku. Urobil tak počas stretnutia s členmi Ekumenickej rady cirkví v Bratislave<sup>2</sup> ako aj v homílii počas božskej liturgie sv. Jána Zlatoustého v Prešove.<sup>3</sup>

Vladyka Godič pokračuje vo svojom príhovore slovami: „*Pán Ježiš sedí medzi svojimi učeníkmi, lúči sa s nimi. Jeho Božské oči pozerajú do budúcnosti a vidia osud svojej Cirkvi a učeníkov až po koniec sveta.*”

Biskup Gojdič týmto spôsobom pozýva ku kontemplovaniu Ježiša, ktorý vidí osud svojej Cirkvi a svojich učeníkov v každom okamihu, teda aj v tom, ktorý momentálne prežívame v našej dobe. Toto povzbudenie nás naplňa nádejou. Boh vidí s láskou aj to, čo dnes zažívame. Jeho láska preniká aj to, čo sa voči tejto láske búri. Vladyka pri opise Ježišovho pohľadu pokračuje slovami:

„*Obraz, ktorý je pred Božskými očami Ježiša, je desivý. Vidí ľudskú zlobu, ktorá použije každý prostriedok, aby Pánovu Cirkev udusila, aby učeníkov od Pána odklonila; vidí množstvo prenasledovania a múk, ktoré musia zniesť, vidí more krvi, ktoré musia preliať tí, ktorí mu chcú ostať vernými. Vidí množstvo výsmechu a útokov, ktoré siahajú na jeho veriacich, a hlavne vidí zlé, upadnutú podstatu, vidí nekonečnú biedu človeka, ktorý osamelý sa nedokáže vzoprieť týmto pokušeniam a nedokáže zviazať nad svojimi nepriateľmi.*”

Ježiš sa však nenechá odradiť ľudskou zlobou: „*Jeho láskavé, milostivé, otcovské srdce zažiali nad ľuďmi. Chce im pomôcť, preto povzbudzuje svojich učeníkov láskavými slovami: „Nenechám vás sirotami, ostanem s vami každý deň, až do skočenia sveta”*”

<sup>2</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Príhovor Svätého Otca pred členmi Ekumenickej rady cirkví*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sk2021-prihovor-svateho-otca-pred-clenmi-ekumenickej-rady-cirkvi> (30. 6. 2022)

<sup>3</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Homília pápeža Františka na Božskej liturgii sv. Jána Zlatoustého v Prešove*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sk2021-homilia-papeza-frantiska-na-bozskej-liturgii-sv-jana-zlatousteho-v-presove> (30. 6. 2022)

Veľmi zaujímavé je vnímať v príhovore vладыky Pavla, ako identifikuje Ježišovo láskavé a milostivé srdce, ktorého úctu širil aj v Prešovskej eparcii,<sup>4</sup> s láskou srdca nebeského Otca, ktoré je v súčasnej dobe propagované aj skrze semináre s názvom „Otcovo srdce”.<sup>5</sup>

### Ustanovenie Eucharistie ako prejav Božej lásky k človeku

Vладыka Gojdič ďalej vysvetľuje, Ježiš ako prejav lásky svojho „otcovského srdca” ustanovuje Eucharistiu: „Ustanoví veľkú Božskú sviatosť: pod spôsobom chleba a vína Pán zostáva s nami, aby za nás predložil sám Seba nebeskému Otcovi, aby ostal s nami na našich oltároch vo dne, v noci, a aby vo svätom prijímaní posvätil, posilnil naše hriešne, slabé duše, ušľachtil našu padlú podstatu.”

Eucharistia vo vnímaní a učení biskupa P. P. Gojdiča však nie je len niečím statickým. Eucharistia ako prejav Božej lásky pozýva k odpovedi človeka: „V sieni poslednej večere sa všaku udialo aj niečo iné. Keď nám Pán daroval ten veľký poklad – ako odvdáčenie sa za nekonečný dar, prosí od nás niečo – respektíve prikazuje nám niečo: ‚Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Aby ste sa aj vzájomne milovali, ako som ja miloval vás. Podľa toho spoznajú všetci, že ste moji učeníci, ak sa budete navzájom milovať.’ (Jn 13,34-35). A aby poukázal na dôležitosť týchto slov, dodal: ‚Toto je moje prikázanie: Aby ste sa milovali navzájom, ako som ja miloval vás.’ (Jn 15,12)”

V týchto slovách vладыky Pavla opierajúcich sa o citáty zo Svätého písma akoby rezonovalo jeho biskupské heslo: „Boh je láska, milujme ho.”<sup>6</sup>

### Bez jednoty neexistuje láska

Biskup Gojdič ďalej pokračuje vo svojom príhovore poukazujúc na to, že Kristus pri poslednej večeri nielen ustanovil Eucharistiu, ale sa aj modlil k Otcovi za jednotu svojich učeníkov: „A Pán Ježiš pokračuje vo svojich slovách, ale tie už nesmerujú k učeníkom, ale k nebeskému Otcovi: «Svätý Otče, zachovaj ich vo svojom mene, ktoré si ty dal mne, aby boli jedno ako my.» (Jn 17,11)”

Biskup Gojdič analogicky k „prikázaniu lásky” hovorí dokonca o „prikázaní jednoty”, lebo „bez jednoty neexistuje láska”:

„Nakoľko bez jednoty neexistuje láska, preto, nakoľko znova a znova Pán zdôrazňuje prikázanie lásky, tak isto to robí aj s prikázáním jednoty: «No neprosím len za nich, ale aj za tých, čo skrze ich slovo uveria vo mňa, aby všetci boli jedno ako ty, Otče, vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal.» (Jn 17,21)

Ale Pán tu ešte nekončí. Ako keby sa bál, že jeho učeníci mu ešte stále dostatočne neporozumeli, ako keby to nedržali dostatočne pri srdci, nebrali úplne vážne, preto pokračuje: «A slávu, ktorú si ty dal mne, ja som dal im, aby boli jedno, ako sme my jedno – ja v nich a ty vo mne.» (Jn 17,22 – 23)”

<sup>4</sup> Porov. POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001. s. 97 – 98. ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.

<sup>5</sup> Porov. <https://seminarotcovosrdce.sk/> (30. 6. 2022)

<sup>6</sup> Porov. POTÁŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001. s. 340.

Biskup Gojdič farbisto vyjadruje, čo podľa neho mohol Ježiš prežívať vo vzťahu k svojim učeníkom, ktorí nebrali vážne jeho slová: „Ako keby sa bál, že jeho učenci mu ešte stále dostatočne neporozumeli, ako keby to nedržali dostatočne pri srdci, nebrali úplne vážne...”

Je možné, že biskup Gojdič prežíval niečo podobné vo svojej už 11 ročnej biskupskej službe, kedy sa mohol aj on stretávať s nepochopením a nezáujmom kňazov či veriacich. Ježišovu výzvu k jednote opäť dáva súvisu s výzvou k vzájomnej láske.

„Hľa prikázanie Pána Ježiša, ktorú dáva svojim učeníkom na večeri ustanovenia Eucharistie: Milujte sa navzájom – žite v jednote! A medzi prvými kresťami naozaj fungovala jednota, láska. Pohanovia s úžasom zvolávali: Pozrite sa, ako sa milujú navzájom! Z každého verša Skutkov apoštolov je cítiť, aká láska a jednota prebývala medzi prvými učeníkmi «A veriaci boli jedno srdce a jedna duša.» (Sk 4,32).”

Život prvotnej Cirkvi, ako je opísaný v Skutkoch apoštolov, však nepretrval v plnosti až do dnešnej doby. Konštatuje to aj biskup Gojdič a poukazuje na rozdelia v živote Cirkvi: „Bohužiaľ však túto lásku a jednotu ľudská zloba skoro natrhla, zvalila. Pred necelými tisícimi rokmi sa veľký a nádherný Východ, Cirkev a veriaci Svätého Atanáza Veľkého, Svätého Bazila Veľkého, Svätého Jána Zlatoústeho, Svätého Gregora Veľkého a mnohých ďalších veľkých biskupov sa odtrhli od skaly svätého Petra, odtrhli sa od Ríma, odtrhli sa od námestníka Kristovho a vyrazili na cestu pomalého vysychania – ako ratolesť viniča, ktorý sa odtrhol od tela rastliny.

Srdce nášho Krista Pána krváca, keď vidí milióny pokrstených duší na ceste duševného blúdenia. Každý, kto miluje Krista, túži po tom, aby bola jednota medzi Cirkvami, medzi veriacimi, medzi Východom a Západom, aby sa podľa horúceho priania Krista obnovila Jednota a Láska.”

Veľmi pekné je vnímať to, ako biskup Gojdič vyjadruje súlad medzi túžbou po jednote s láskou ku Kristovi: „Každý, kto miluje Krista, túži po tom, aby bola jednota medzi Cirkvami, medzi veriacimi, medzi Východom a Západom, aby sa podľa horúceho priania Krista obnovila Jednota a Láska.”

Spomína pritom tri rozmery jednoty: medzi Cirkvami, medzi veriacimi a medzi Východom a Západom.

### Úsilie pápežov o obnovenie jednoty

V ďalšej časti svojho príhovoru biskup Gojdič poukazuje na úsilie pápežov o obnovenie jednoty. Uvádza pritom aj niekoľko príkladov z histórie:

„Námestníci Krista vždy túžili po tom, aby sa narušená jednota obnovila. V rámci tejto krátkej reči je nemožné uviesť všetky obety, ktoré rímsky pápeži kvôli tejto veci priniesli. Predsa však uvediem zopár:

Urban II. na koncile v Bari, v roku 1098 sa snažil obnoviť jednotu. V roku 1113 Paskal II. poslal milánskeho biskupa Petra Chrysolana do Konštantínopolu, aby odtrhnutý Východ opäť pripojil ku skale svätého Petra. V roku 1274 Gregor X. zvolal všeobecný koncil do Lyonu, vyslovenie únie však bola len iluzijná, nakoľko sa to nikdy nepremietlo do praxe.

Pre obnovu jednoty sa najviac snažil pápež Eugen IV., ktorý v roku 1439 zvolal koncil do Florencie, kde spomedzi 35 východných biskupov 33 podpísalo dokument

únie, ktorý neskôr pápež potvrdil bulou „*Laetantus coeli*” – avšak ani to neprinieslo očakávané ovocie.

Ani po Florentskom sneme nezaušla snaha pápežov využiť všetky prostriedky pre obnovenie jednoty, avšak potom vznikli už len čiastočné návraty. Tie však boli úprimné a trvácne. Haličskí Ruténi v Breste prijali úniu v roku 1595. Podkarpatskí Rusíni v roku 1646 v Užhorode a rumunskí Sasi v roku 1698 v Belehrade.”

Napriek tomuto historickému úsiliu pápežov však ešte nebola dosiahnutá úplná jednota, čo si v roku 1938 uvedomoval aj biskup Gojdič. Preto ďalej hovorí: „*Musíme však s krvácajúcim srdcom skonštatovať, že veľmi veľká časť východných kresťanov sa morom života stále plaví mimo Petrovej lode. Čo zas nám, Rusínom najviac boli, je to, že naši ruskí bratia – asi 160 miliónov duší – tiež blúdi mimo Cirkvi. Len si predstavme, čo by to znamenalo Cirkvi, a hlavne čo by to znamenalo nám, gréckokatolíckym Rusínom, ak sa veľké Rusko opäť vráti do Cirkvi svätého Vladimíra, do Cirkvi Všeobecnej!*”

### Úsilie Pia XI. o jednotu s Ruskom

Biskup Gojdič ďalej vyzdvihuje úsilie pápeža Pia XI. (bol pápežom v r. 1922 – 1939), osobitne čo sa týka jednoty s Ruskom: „*Spomedzi veľkých unijných pápežov zatiaľ nikto nepreukázal taký záujem a takú lásku voči odtrhnutému ruskému ľudu, ako teraz slávne vládnci Pius XI. Už ako varšavský vizitátor sa horúco zaujímal o situáciu v Rusku; publikácie číta v ruskom origináli, jeho duša zaplače, keď vidí ohromné prenasledovanie. Prosí pápeža Benedikta XV., aby ho pustil do Moskvy, aby «sa mohol spolu modliť a trpieť so svojimi ruskými bratmi v súžení»; toto povolenie však nikdy nedostal, nakoľko Božia prozreteľnosť s ním mala iné, väčšie plány.*

*Biskup D'Herbigny píše, že dvakrát bol svedkom, keď Svätý Otec Pius XI. hovoril o obetovaní samého seba a so slzami v očiach prednášal skryté tajomstvo svojho srdca o tom, že «za svojich ruských bratov a za ich úniu obetoval svoj život Bohu.»*

*Každému z nás je známa akcia pápeža Pia XI. pre pomoc miliónom hladujúcim Rusom, nad ktorým sa udivil celý svet, ale účinku ktorej sa bolševistická moc zľakla a zakázala ju.”*

### Eucharistia ako priestor prosby o jednotu

V závere svojho príhovoru biskup Gojdič vyjadruje túžbu po zjednotení ruského ľudu s Katolíckou cirkvou. Najskôr konštatuje: „*Ruský ľud spáchal obrovský hriech, keď sa stal neverným stolcu svätého Petra, keď Cirkev postavil do služby svojich politických záujmov, za svoj ťažký hriech však ťažko, veľmi ťažko trpí.*” Zároveň však pokračuje slovami: „*More krvi kalvárie dvadsiatich rokov ho však umylo od množstva hriechu...*” Napokon vyjadruje nádej: „*a som si istý, že príde čas, kedy veľký ruský národ bude znova s jedným srdcom a jednou dušou oslavovať Krista pod vedením svojho skutočného pozemského námestníka, potomka svätého Petra, rímskeho pápeža.*”

Slová biskupa Gojdiča nie sú namierené proti ruskému národu ako takému, ale proti hriechu nejednoty, ktorá je opakom toho, za čo sa Ježiš Kristus modlí vo svojej veľkňazskej modlitbe.<sup>7</sup> Tak ako bol biskup Gojdič vnímavý na Božiu lásku, bol vni-

<sup>7</sup> Porov. Jn 17, 21 – 23.

mavý aj na problémy rozdelenia a nejednoty, ktoré iste aj on sám zakúšal. On bol jedným z tých, o ktorých sám povedal, ako sme uviedli už vyššie: „Každý, kto miluje Krista, túži po tom, aby bola jednota medzi Cirkvami, medzi veriacimi, medzi Východom a Západom, aby sa podľa horúceho priania Krista obnovila Jednota a Láska.”

Pre lepšie porozumenie na prvý pohľad tvrdých slov biskupa Gojdiča o ruskom národe, je dôležité zdôrazniť, že vychádzajú z tejto jeho úprimnej túžby po jednote, o akú Kristus prosil svojho i nášho nebeského Otca. A Ježiš vie, že ho Otec vždy vypočuje<sup>8</sup> a dá jednotu spôsobom, akým On sám chce.

Biskup Gojdič na záver svojho príhovoru pozýva pokloniť sa Kristovi prítomnému v Eucharistii a prosiť ho o dar jednoty:

„Keď niekedy je na to vhodný čas, tak je to teraz, aby sme s poklonou prosili eucharistického Krista Kráľa, aby sa zamiloval nad trpiacim Východom, aby sa zmiľoval hlavne nad ruským ľudom, chodiacim teraz po ceste Golgoty, nech ho vyslobodí spod satanskej moci komunizmu, nech ho prebudí z blúdenia trvajúceho viac storočí a vráti do náručia Kristovej Cirkvi, aby boli «jedno stádo a jeden pastier».”

### Záver

Analyzované slová biskupa Gojdiča o Božej láske, o Eucharistii a o jednote boli vyslovené v roku 1938, teda ešte pred Druhým vatikánskym koncilom (DVK). Odvtedy boli prijaté viaceré významné dokumenty. Stačí spomenúť dekrét DVK *Unitatis redintegratio* (1964), dokument Zmiešanej teologickej komisie z Balamandu (1993), či encykliku svätého pápeža Jána Pavla II. *Ut unum sint* (1995).

Biskup Gojdič vo svojom príhovore počas Eucharistického kongresu v Budapešti v roku 1938 poukázal na to, že túžba po jednote je hlboko spojená s túžbou samého Krista ako aj s túžbou človeka realizovať prikázanie lásky voči Bohu i voči bližnému. Tieto jeho hlboko duchovné tvrdenia sú stále aktuálne aj v dnešnej dobe. Prijmime teda jeho výzvu a s poklonou prosme eucharistického Krista o dar jednoty v malom i veľkom, o dar jednoty s Bohom i s bratmi a sestrami iných cirkví. Nech Pán pripraví naše srdcia i spôsob, akým sa má táto jednota realizovať.

### BIBLIOGRAPHY:

FRANTIŠEK: *Homília pápeža Františka na Božskej liturgii sv. Jána Zlatoušeho v Prešove*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sk2021-homilia-papeza-frantiska-na-bozskej-liturgii-sv-jana-zlatousteho-v-presove> (30. 6. 2022)

FRANTIŠEK: *Príhovor Svätého Otca pred členmi Ekumenickej rady cirkví*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sk2021-prihovor-svateho-otca-pred-clenmi-ekumenickej-rady-cirkvi> (30. 6. 2022)

POTAŠ, M.: *Dar lásky*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001.

*Sväté Písmo Starého i Nového Zákona*. Rím: SÚSCM, 1995.

ŠTURÁK, P.: *Pavol Peter Gojdič OSBM*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013.



## **Plné znenie príhovoru vладыku Goidiča na Eucharistickom kongrese v Budapešti v roku 1938**

*Milovaní bratia a sestry v Kristovi! V tento víťazný sviatok eucharistického Pána Ježiša vzletme duševne do Jeruzalema, do siene poslednej večere a staňme sa tichými pozorovateľmi týchto dejinných udalostí!*

*Pán Ježiš sedí medzi svojimi učeníkmi, lúči sa s nimi. Jeho Božské oči pozerajú do budúcnosti a vidia osud svojej Cirkvi a učeníkov až po koniec sveta. Obraz, ktorý je pred Božskými očami Ježiša, je desivý. Vidí ľudskú zlobu, ktorá použije každý prostriedok, aby Pánovu Cirkev udusila, aby učeníkov od Pána odklonila; vidí množstvo prenasledovania a múk, ktoré musia zniesť, vidí more krvi, ktoré musia preliať tí, ktorí mu chcú ostať vernými. Vidí množstvo výsmechu a útokov, ktoré siahajú na jeho veriacich, a hlavne vidí zlé, upadnutú podstatu, vidí nekonečnú biedu človeka, ktorý osamelý sa nedokáže vzoprieť týmto pokušeniam a nedokáže zvíťaziť nad svojimi nepriateľmi.*

*Jeho láskavé, milostivé, otcovské srdce zažiali nad ľuďmi. Chce im pomôcť, preto povzbudzuje svojich učeníkov láskavými slovami: „Nenechám vás sirotami, ostanem s vami každý deň, až do skočenia sveta.”*

*Ustanoví veľkú Božskú sviatosť: pod spôsobom chleba a vína Pán zostáva s nami, aby za nás predložil sám Seba nebeskému Otcovi, aby ostal s nami na našich oltároch vo dne, v noci, a aby vo svätom prijímaní posvätil, posilnil naše hriešne, slabé duše, ušľachtil našu padlú podstatu.*

*V sieni poslednej večere sa všaku udialo aj niečo iné. Keď nám Pán daroval ten veľký poklad – ako odvdáčenie sa za nekonečný dar, prosí od nás niečo – respektíve prikazuje nám niečo: „Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Aby ste sa aj vy vzájomne milovali, ako som ja miloval vás. Podľa toho spoznajú všetci, že ste moji učeníci, ak sa budete navzájom milovať.“ (Jn 13,34 – 35)*

*A aby poukázal na dôležitosť týchto slov, dodal: „Toto je moje prikázanie: Aby ste sa milovali navzájom, ako som ja miloval vás.” (Jn 15,12)*

*A Pán Ježiš pokračuje vo svojich slovách, ale tie už nesmerujú k učeníkom, ale k nebeskému Otcovi: „Svätý Otče, zachovaj ich vo svojom mene, ktoré si ty dal mne, aby boli jedno ako my.” (Jn 17,11)*

*Nakoľko bez jednoty neexistuje láska, preto, nakoľko znova a znova Pán zdôrazňuje prikázanie lásky, tak isto to robí aj s prikázaním jednoty: „No neprosím len za nich, ale aj za tých, čo skrze ich slovo uveria vo mňa, aby všetci boli jedno ako ty, Otče, vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal.” (Jn 17,21)*

*Ale Pán tu ešte nekončí. Ako keby sa bál, že jeho učeníci mu ešte stále dostatočne neporozumeli, ako keby to nedržali dostatočne pri srdci, nebrali úplne vážne, preto pokračuje: „A slávu, ktorú si ty dal mne, ja som dal im, aby boli jedno, ako sme my jedno - ja v nich a ty vo mne” (Jn 17,22 – 23).*

*Hľa prikázanie Pána Ježiša, ktorú dáva svojim učeníkom na večeri ustavenia Eucharistie: Milujte sa navzájom – žite v jednote!*

*A medzi prvými kresťami naozaj fungovala jednota, láska. Pohania s úžasom zvolávali: Pozrite sa, ako sa milujú navzájom!*

Z každého verša Skutkov apoštolov je cítiť, aká láska a jednota prebývala medzi prvými učeníkmi „A veriaci boli jedno srdce a jedna duša” (Sk 4,32).

Bohužiaľ však túto lásku a jednotu ľudská zloba skoro natrhla, zvalila.

Pred neceľými tisícimi rokmi sa veľký a nádherný Východ, Cirkve a veriaci Svätého Atanáza Veľkého, Svätého Bazila Veľkého, Svätého Jána Zlatoústeho, Svätého Gregora Veľkého a mnohých ďalších veľkých biskupov sa odtrhli od skaly svätého Petra, odtrhli sa od Ríma, odtrhli sa od námestníka Kristovho a vyrazili na ceste pomalého vysychu – ako ratolesť viniča, ktorý sa odtrhol od tela rastliny.

Srdce nášho Krista Pána krváca, keď vidí milióny pokrstených duší na ceste duševného blúdenia. Každý, kto miluje Krista, túži po tom, aby bola jednota medzi Cirkvami, medzi veriacimi, medzi Východom a Západom, aby sa podľa horúceho priania Krista obnovila Jednota a Láska.

Námestníci Krista vždy túžili po tom, aby sa narušená jednota obnovila. V rámci tejto krátkej reči je nemožné uviesť všetky obety, ktoré rímsky pápeži kvôli tejto veci priniesli. Predsa však uvediem zopár:

Urban II. na koncile v Bari, v roku 1098 sa snažil obnoviť jednotu. V roku 1113 Paskal II. poslal milánskeho biskupa Petra Chrysolana do Konštantínopolu, aby odtrhnutý Východ opäť pripojil ku skale svätého Petra. V roku 1274 Gregor X. zvolal všeobecný koncil do Lyonu, vyslovenie únie však bola len iluzijná, nakoľko sa to nikdy nepremietlo do praxe.

Pre obnovu jednoty sa najviac snažil pápež Eugen IV., ktorý v roku 1439 zvolal koncil do Florencie, kde spomedzi 35 východných biskupov 33 podpísalo dokument únie, ktorý neskôr pápež potvrdil bulou „Laetantus coeli” – avšak ani to neprinieslo očakávané ovocie.

Ani po Florentskom sneme nezanikla snaha pápežov využiť všetky prostriedky pre obnovenie jednoty, avšak potom vznikli už len čiastočné návraty. Tie však boli úprimné a trvácne. Haličskí Ruténi v Breste prijali úniu v roku 1595. Podkarpatskí Rusíni v roku 1646 v Užhorode a rumunskí Sasi v roku 1698 v Belehrade.

Musíme však s krváčajúcim srdcom skonštatovať, že veľmi veľká časť východných kresťanov sa morom života stále plaví mimo Petrovej lode. Čo zas nám, Rusínom najviac boli, je to, že naši ruskí bratia – asi 160 miliónov duší – tiež blúdi mimo Cirkvi. Len si predstavme, čo by to znamenalo Cirkvi, a hlavne čo by to znamenalo nám, gréckokatolíckym Rusínom, ak sa veľké Rusko opäť vráti do Cirkvi svätého Vladimíra, do Cirkvi Všeobecnej!

Spomedzi veľkých unijných pápežov zatiaľ nikto nepreukázal taký záujem a takú lásku voči odtrhnutému ruskému ľudu, ako teraz slávne vládnuci Pius XI. Už ako varšavský vizitátor sa horúco zaujímal o situáciu v Rusku; publikácie číta v ruskom origináli, jeho duša zaplače, keď vidí ohromné prenasledovanie. Prosí pápeža Benedikta XV., aby ho pustil do Moskvy, aby „sa mohol spolu modliť a trpieť so svojimi ruskými bratmi v súžení”; toto povolenie však nikdy nedostal, nakoľko Božia prozreteľnosť s ním mala iné, väčšie plány.

Biskup D'Herbigny píše, že dvakrát bol svedkom, keď Svätý Otec Pius XI. hovoril o obetovaní samého seba a so slzami v očiach prednášal skryté tajomstvo svojho srdca o tom, že „za svojich ruských bratov a za ich úniu obetoval svoj život Bohu.”

*Každému z nás je známa akcia pápeža Pia XI. pre pomoc miliónom hladujúcim Rusom, nad ktorým sa udivil celý svet, ale od účinku ktorej sa bolševistická moc zlakla a zakázala ju.*

*Ruský ľud spáchal obrovský hriech, keď sa stal neverným stolcu svätého Petra, keď Cirkev postavila do služby svojich politických záujmov, za svoj ťažký hriech však ťažko, veľmi ťažko trpí. More krvi kalvárie dvadsiatich rokov ho však umyl od množstva hriechu a som si istý, že príde čas, kedy veľký ruský národ bude znova s jedným srdcom a jednou dušou oslavovať Krista pod vedením svojho skutočného pozemského námestníka, potomka svätého Petra, rímskeho pápeža.*

*Keď niekedy je na to hodný čas, tak je to teraz, aby sme s poklonou prosili eucharistického Krista Kráľa, aby sa zmiloval nad trpiacim Východom, aby sa zmiloval hlavne nad ruským ľudom, chodiacim teraz po ceste Golgoty, nech ho vyslobodí spod satanskej moci komunizmu, nech ho prebudí z blúdenia trvajúceho viac storočí a vráti do náručia Kristovej Cirkvi, aby boli „jedno stádo a jeden pastier“.*

## Teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego jako pomoc w zrozumieniu formacji dorosłego człowieka, jego drogi rozwoju i kształtowania społeczeństwa

### Kazimierz Dąbrowski's theory of positive disintegration as an aid in understanding the adult human being, his/her development path and the shaping of the society

KRZYSZTOF MYJAK

Akademia Ignatianum w Krakowie

Wydział Filozoficzny, Szkoła Formatorów

**Abstract:** *The article outlines the duty of permanent biological development (adaptation to the environment) and psychological development (self-realization). This process features certain regularities (patterns), but also disruptions. Kazimierz Dąbrowski, in the theory of positive disintegration, presents the process of shaping an adult human being. The path that someone has traveled to the present point of development is not a simple process and it is dynamic. Any mental and emotional crises are not without significance in developing a mature personality. In this context, mental health is, first and foremost, the capacity for internal development that takes place at different levels and refers to the occurrence of various internal conflicts. Overcoming such conflicts carries a significant developmental value. The highest degree of maturity and the goal set for a person is a harmonious and integrated personality characterized by balance and synthesis. Health understood this way is not something static but continuous. Adults are also continuously developing themselves and the development of a person is not a continuum but an effort that involves experiencing and solving internal conflicts. This secondary segmentation of what has already been established is called disintegration. This is also the way an individual adapts to life in a community by fulfilling the needs for belonging, friendship, love, respect or being important. While experiencing disintegrative processes, a human being develops values, attitudes and skills that are indispensable in social life.*

**Keywords:** *Theory of positive disintegration development. Psycho-development. Formation. Shaping of society. Erikson. Dąbrowski.*

#### Wstęp

Rozwój jest nie tylko prawem, ale i pewnym obowiązkiem człowieka. Na przestrzeni całego życia ludzkiego pojawiają się konkretne wyzwania, którym człowiek musi sprostać, aby nie tylko przetrwać, ale także realizować proces ciągłego wzrostu. W czysto biologicznej perspektywie, rozwój oznacza coraz lepsze przystosowanie do środowiska i do funkcjonowania w otaczających człowieka warunkach. Jednak z psychologicznego punktu widzenia, rozwój ma charakter nieskończony i wszechstronny, a ponadto powinien służyć również uzyskiwaniu pełni satysfakcji z życia.

Wzrastanie ludzkich jednostek, od zarania dziejów jest przedmiotem zainteresowania nauki. W analizach i badaniach bierze się pod uwagę również pojawiające się zaburzenia rozwoju. Liczne koncepcje medyczne i społeczne nie tylko wyjaśniają rozwój, ale także wskazują pewne jego prawidłowości i zakłócenia.

Przedłożona praca dotyczy koncepcji dezintegracji pozytywnej autorstwa Kazimierza Dąbrowskiego. Celem opracowania jest wykazanie przydatności tej teorii w rozumieniu dorosłego człowieka, drogi jego rozwoju oraz kształtowania społeczeństwa. Pracę podzielono na cztery części. W części pierwszej opisano teorię dezintegracji pozytywnej, wskazując jej najważniejsze założenia oraz implikacje. W części drugiej zaprezentowano psychospołeczną teorię rozwoju Erika Eriksona, wykorzystując ją jako ważny punkt odniesienia dla koncepcji dezintegracji pozytywnej. Dokonano porównania obu teorii. Część trzecia dotyczy wartości dezintegracji pozytywnej w rozwoju dorosłego człowieka. Część czwartą poświęcono przydatności zjawiska dezintegracji pozytywnej w procesie budowania społeczeństwa.

Praca przygotowana została na podstawie informacji zaczerpniętych z literatury źródłowej, uzupełnionych własnymi przemyśleniami i wnioskami autora. Główną tezę pracy jest stwierdzenie, że dezintegracja pozytywna jest zjawiskiem stymulującym i warunkującym rozwój, a koncepcja Kazimierza Dąbrowskiego jest teorią wartościową, oryginalną i pomocną w wyjaśnianiu i rozumieniu rozwoju człowieka dorosłego oraz społeczeństwa.

### **Teoria dezintegracji pozytywnej**

Profesor Kazimierz Dąbrowski był na polskiej scenie medycznej i nauk społecznych postacią dość niezwykłą. Przede wszystkim, łączył umiejętności z kilku wyuczonych zawodów, będąc przede wszystkim lekarzem psychiatrą i psychologiem, ale także filozofem. W trakcie intensywnej pracy zawodowej, poświęcał uwagę wielu jeszcze innym kwestiom. Jego doniosła rola w naukach społecznych wynika głównie z zwrócenia uwagi na fakt, że wszelkie kryzysy psychiczne i emocjonalne mają szczególnie duże znaczenie i potencjał rozwojowy. Wokół tej myśli przewodniej, Dąbrowski zbudował swoją znaną na całym świecie teorię dezintegracji pozytywnej<sup>1</sup>.

Autor koncepcji rozumiał zdrowie psychiczne jako przede wszystkim zdolność do rozwoju wewnętrznego. Podkreślał, że zdrowie to nie tylko brak choroby, ponieważ naturalną i spontaniczną potrzebą człowieka jest ciągłe wychodzenie poza własne ograniczenia. Jednostka ludzka powinna dążyć do wszechstronnego przeżywania, odkrywania i rozumienia świata, ale także do kształtowania w sobie pożądanych cech charakteru oraz ucieleśniania indywidualnych i społecznych ideałów. Dzieje się to poprzez procesy dezintegracji pozytywnej oraz integracji wtórnej.

Kazimierz Dąbrowski przyczynił się więc do rozwoju ruchu higieny psychicznej w Polsce i na świecie. Jego wielkim osiągnięciem było wyjście poza patogenetyczne mechanizmy zdrowia psychicznego i wskazanie, że zdrowie to ma charakter bardzo

<sup>1</sup> SYREK, E.: *Zdrowie psychiczne, higiena psychiczna – edukacja dla dobrostanu psychicznego – aktualność koncepcji i poglądów Kazimierza Dąbrowskiego*. In: *Pedagogika Społeczna*, (73) 2019, s. 224 – 225.

szeroki i wielopłaszczyznowy oraz trudny do jednoznacznego zdefiniowania czy klasyfikacji. Dobrostan oraz wysoki poziom przystosowania, są bowiem charakterystykami szczególnie indywidualnymi, co oznacza, że każdy człowiek nieco inaczej ujawnia zdrowie psychiczne. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że wszelkie konflikty wewnętrzne, ale także załamania, zaburzenia i choroby psychiczne, Dąbrowski interpretował jako zjawiska o bardzo dużym potencjale rozwojowym<sup>2</sup>.

Analizując proces rozwoju człowieka, Dąbrowski wyróżniał 5 zasadniczych poziomów:

1. Poziom integracji pierwotnej.
2. Poziom dezintegracji jednopoziomowej i jednokierunkowej.
3. Poziom dezintegracji wielopoziomowej niedostatecznie zorganizowanej (dezintegracji wielopoziomowej spontanicznej).
4. Poziom dezintegracji wielopoziomowej zorganizowanej i usystematyzowanej.
5. Poziom integracji wtórnej<sup>3</sup>.

Poziom integracji pierwotnej jest poziomem najbardziej niedojrzałym. W tym etapie rozwoju, jednostka ujawnia przede wszystkim struktury osobowościowe prymitywne, ale silne, związane z popędami uczuciami. U osób na tym poziomie nie pojawiają się ważne zjawiska rozwojowe, takie jak poczucie wstydu i niższości, umiejętność samoobserwacji, zaniepokojenie pewnymi sprawami. Odpowiada to niedojrzałej i egocentrycznej osobowości, która nie dysponuje psychicznym środowiskiem wewnętrznym o odpowiednim stopniu integracji. Jednostki nie doświadczają tutaj konfliktów wewnętrznych, często za to popadają w konflikty z otoczeniem. Działają w sposób impulsywny i mało elastyczny, bywają wybuchowe agresywne, nie ujawniają zahamowań w zachowaniu. Integracja pierwotna stanowi, według autora koncepcji, poziom o najmniejszym stopniu zróżnicowania. Dąbrowski wskazywał, że na tym poziomie nie występują zasadnicze dynamizmy rozwojowe. Ponadto, poziom integracji pierwotnej ujawnia sztywność, zewnętrzny kierunek oraz brak obecności związków uczuciowych z innymi osobami. Może się więc zdarzyć, że jednostka na tym poziomie rozwoju traktuje innych ludzi jak przedmioty. Poza tym, występuje brak autorefleksji oraz refleksji, zachowanie ma charakter egoistyczny i jest ukierunkowane na zaspokajanie najważniejszych, ale tylko własnych potrzeb. Dominują czynniki dziedziczne<sup>4</sup>.

Na poziomie dezintegracji jednopoziomowej i jednokierunkowej, następuje pewien proces rozbicia wewnętrznego, który polega na tym, że jednostka trwa w wewnętrznym konflikcie. Pojawia się chaos w obrębie myśli i uczuć. Następuje także większy udział czynnika społecznego, osoba wchodzi w związki międzyludzkie i zaczyna liczyć się z opinią otoczenia. Pojawiają się także pewne formy psychicznej pobudliwości - są to postać zmysłowa i psychomotoryczna. Nadpobudliwość taką

<sup>2</sup> DĄBROWSKI, K.: *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa : PWN, 1989, s. 26 - 29.

<sup>3</sup> DĄBROWSKI, K.: *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979, s. 37 - 46.

<sup>4</sup> SCHLÄPPY, M.: *Understanding Mental Health Through the Theory of Positive Disintegration: A Visual Aid*. In: *Front. Psychol.*, (04) 2019, s. 219 - 220.

nazwać można także nadwrażliwością, a więc tendencją do nadmiernego reagowania na bodźce. Obok konfliktów zewnętrznych, zaczynają występować konflikty wewnętrzne. Pojawia się identyfikacja z innymi osobami, empatia, współczucie, a wartości zyskują charakter względny<sup>5</sup>.

Poziom dezintegracji wielopoziomowej spontanicznej oznacza różnicowanie funkcji oraz struktur psychicznych, które zostają ułożone w sposób hierarchiczny. Ponadto, jednostka dąży do uzyskania wewnętrznego porządku. Obserwować można kolejne postacie wzmocnienia pobudliwości psychicznej. Pojawiają się formy wyobrazeniowe, uczuciowe i intelektualne. Jednostka dokonuje hierarchizacji wartości, przeżywa poczucie wstydu i winy oraz niższości. Bywa niezadowolona z siebie. Pojawia się także potrzeba samorealizacji. Osoba zdaje sobie sprawę z różnic pomiędzy „ja realnym” a „ja idealnym”, konstruuje swój ideał osobowości i stara się do niego dążyć. Konflikty wewnętrzne przeważają nad zewnętrznymi. Pojawiają się także głębokie związki emocjonalne, niepokój egzystencjalny i refleksyjność<sup>6</sup>.

Na poziomie dezintegracji wielopoziomowej zorganizowanej i usystematyzowanej, pojawia się proces świadomego kształtowania przez jednostkę własnej osobowości. W życiu wewnętrznym, osoba organizuje swój rozwój, świadomie dąży do harmonii, syntezy i wewnętrznego zintegrowania. Ujawniają się nowe postacie pobudliwości psychicznej oraz kolejne dynamizmy rozwoju. Jednostka kształtuje samoświadomość i samokontrolę, zapoczątkowuje procesy samo-wychowywania, buduje autonomię i autentyczność, podejmuje odpowiedzialność i wykształca mechanizmy auto-psychotherapeutyczne. Wewnątrzpsychiczne przekształcenia i przemiany są dokonywane już w sposób świadomy. Osoba stara się także dążyć do równowagi w życiu zewnętrznym i wewnętrznym, przekształca powinności w działanie, realizuje ideał swojej osobowości i urzeczywistnia społeczne ideały.

Integracja wtórna oznacza najwyższy poziom procesu dezintegracji pozytywnej. Jednostka uzyskuje harmonijną i zintegrowaną osobowość, którą cechuje równowaga i synteza. Ideał osobowości zostaje w dużej mierze urzeczywistniony. Można powiedzieć, że człowiek staje się tym, kim pragnie i kim powinien być. Konflikty wewnętrzne nie występują lub mają charakter marginalny. Zmiany osobowości mają charakter ilościowy, a nie jakościowy. Autor teorii wskazał, że ten poziom rozwoju osiągnąć jest bardzo rzadko, a ponadto częste są na nim powroty do poziomu poprzedniego<sup>7</sup>.

Jak powiedziano, Dąbrowski w sposób dość nowatorski zwrócił uwagę na wartość wszelkich konfliktów oraz objawów, uznawanych tradycyjnie za psychopatologiczne. Nadawał im ogromne znaczenie i sens rozwojowy. W związku z powyższym, autor koncepcji, wśród wskaźników osobistego rozwoju, wymieniał między innymi zjawiska takie, jak podniesiony poziom pobudliwości psychicznej, obniżony próg

5 MIKA, E.: *Kazimierz Dąbrowski's views on mental health*. In: MANDAGLIO, S., (ed.): *Dąbrowski's Theory of Positive Disintegration*, Great Potential Press, Inc., 2008, s. 33 – 39.

6 MIKA, E.: *Theory of Positive Disintegration as a Model of Personality Development for Exceptional Individuals*. In: HAFENSTEIN, N.L. – KUTRUMBOS, B. – DELISLE, J., (Eds.): *Perspectives in Gifted Education*, Vol.3, University of Denver, Denver, CO, Fall 2005, s. 45.

7 DĄBROWSKI, K.: *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979, s. 37 – 46.

frustracji, występowanie nerwic, obecność konfliktów wewnętrznych oraz przystosowanie i nieprzystosowanie pozytywne<sup>8</sup>.

W koncepcji Dąbrowskiego, rozwój ma charakter niezwykle dynamiczny, a ponadto łatwo zauważyć, że nie jest procesem prostym. Tym samym Dąbrowski zwrócił uwagę na fakt, że realizowanie poszczególnych zadań i wyzwań rozwojowych jest wobec jednostki bardzo wymagające, ale może być także bolesne i traumatyczne. Zdaniem autora niniejszej pracy, należy to uznać za jedną z największych zalet omawianej teorii. Zgodnie ze stanowiskiem Dąbrowskiego, osiągnięcia rozwojowe pojawiają się w trudnych czy wręcz krytycznych sytuacjach, kiedy struktura osobowości ulega zachwianiu, a nawet pewnemu rozbięciu. Procesy tego typu człowiek powinien wykorzystywać jako fundament przyszłych osiągnięć rozwoju osobistego. Wskazanie doniosłej wagi i roli konfliktów oraz trudnych przeżyć, łączy teorię Kazimierza Dąbrowskiego z koncepcją Erika Eriksona, która omówiona zostanie w kolejnym podrozdziale pracy.

### **Droga ludzkiego rozwoju w koncepcji Erika Eriksona**

Erik Erikson był amerykańskim psychologiem rozwojowym i psychoanalitykiem, pochodzenia niemieckiego. Jego oryginalna i interesująca koncepcja, została zbudowana na ideach zaproponowanych przez Zygmunta Freuda. Dlatego można zauważyć w niej silne wpływy psychoanalizy<sup>9</sup>. Teoria Eriksona nazywana jest psychospołeczną teorią rozwoju. Zaproponowany przez niego model jest bardzo szeroki, autor skoncentrował się bowiem na różnych zjawiskach rozwojowych na przestrzeni całego życia człowieka. Wyodrębnił stadia rozwojowe, które są w zasadzie kreowane przez wpływy ze strony środowiska oraz przez życie psychiczne jednostki. W tym przypadku, rozwój przebiega więc na skutek konfrontacji pomiędzy zjawiskami rozwojowymi organizmu w sensie psychofizycznym, a szeroko rozumianym otoczeniem społecznym<sup>10</sup>.

Erikson twierdził, że rozwój człowieka ma charakter epigenetyczny, a zatem odbywa się według pewnego planu. Każda istotna dla człowieka zdolność pojawia się w pewnym, dość jasno określonym momencie i zgodnie z wewnętrznymi prawami rozwojowymi. Dzieje się to jednak w konfrontacji z warunkami świata zewnętrznego. Na każdym etapie rozwojowym, osobowość człowieka musi sprostać występującym kryzysom, a jednostka znaleźć musi rozwiązanie określonych problemów. Teoria Eriksona jest teorią stadialną. W poszczególnych etapach występują różne kryzysy, które w perspektywie psychospołecznej stanowią istotę danego stadium<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> KAWCZAK, A.: *Przedmowa*. In: DĄBROWSKI, K.: *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa : PWN, 1996, s. 6 – 7.

<sup>9</sup> DARLING-FISHER, C.S.: *Application of the Modified Erikson Psychosocial Stage Inventory: 25 Years in Review*. In: *West J Nurs Res.*, 41(3)2019, s. 433 – 434.

<sup>10</sup> OPOCZYŃSKA, M.: *Moratorium psychospołeczne - szansa czy zagrożenie dla rozwoju*. In: GAŁDOWA, A.: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków : Wydawnictwo UJ, 1999, s. 124 – 125.

<sup>11</sup> JANKOWSKA, M.: *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*. In: *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, (32) 2017, s. 48.



Erikson wyróżnił 8 stadiów rozwoju człowieka. W każdym z tych etapów pojawiają się odmienne, szczególnie charakterystyczne dla danej fazy sposoby przeżywania, ale także specyficzne emocje. Osoba podejmuje pewne funkcje, realizuje konkretne zadania i walczy z różnymi problemami. W każdym etapie postępu, osoba realizuje procesy zachodzące w organizmie oraz przebiegające na linii konfrontacji organizmu ze środowiskiem, dążąc do integracji i kształtowania oraz organizacji osobowości<sup>12</sup>. Poszczególne stadia rozwojowe, z wyszczególnieniem biegunów kryzysu oraz wartości, które jednostka osiąga w następstwie rozwiązania konfliktu, uwidoczniło w tabeli 1.

**Tabela 1.** Etapy (stadia) psychospołecznego rozwoju jednostki w ujęciu E. Eriksona

nazwa stadium rozwojowego (okres rozwoju człowieka)	biegun negatywny	konflikt	biegun pozytywny	wartość stanowiąca osiągnięcie rozwojowe w konsekwencji rozwiązania konfliktu
niemowlęstwo	podstawowa nieufność	konflikt	podstawowa ufność	nadzieja
wczesne dzieciństwo	wstyd i zwątpienie	konflikt	autonomia	wola
średnie dzieciństwo	poczucie winy	konflikt	inicjatywa	stanowczość
późne dzieciństwo	poczucie niższości	konflikt	pracowitość	kompetencja
dorastanie	promieszenie ról, tożsamości	konflikt	poczucie tożsamości	podejmowanie zadań, wierność, zdolność
wczesna dorosłość	izolacja	konflikt	intymność i bliskie relacje	miłość
średnia dorosłość	stagnacja	konflikt	produktywność	troska o innych
późna dorosłość	rozpacz	konflikt	integralność ego	mądrość

**Źródło:** opracowanie własne na podstawie OPOCZYŃSKA, M.: *Moratorium psychospołeczne - szansa czy zagrożenie dla rozwoju*. In: GAŁDOWA, A.: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, Kraków : Wydawnictwo UJ, 1999, s. 124 - 125.

Jak można wnioskować na podstawie informacji uwidoczniionych w powyższej tabeli, w każdym z wyróżnionych przez Eriksona stadiów, występuje konflikt pomiędzy dwiema przeciwstawnymi zjawiskami. W efekcie rozwiązania kryzysu, osoba przechodzi na wyższy poziom rozwojowy, a tym samym jej osobowość staje się bardziej dojrzała i zintegrowana. Ostateczną wartością, którą może osiągnąć człowiek,

<sup>12</sup> JANKOWSKA, M.: *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*. In: *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, (32) 2017, s. 49.

jest mądrość<sup>13</sup>. Oczywiście, wszystkie wyszczególnione wartości autor koncepcji opisał bardzo szczegółowo, wyraźnie wskazując ich konsekwencje oraz uwarunkowania<sup>14</sup>.

Koncepcja Eriksona bardzo silnie odwołuje się do pojęcia tożsamości<sup>15</sup>. Autor skoncentrował się na wewnętrznych przeżyciach człowieka i procesach zachodzących w osobowości, a także na relacjach jednostki ze społecznym otoczeniem. Teoria ma charakter jednoznacznie społeczny. Oznacza to, że jej autor nadawał społecznym procesom bardzo doniosłe znaczenie<sup>16</sup>. Nietrudno zauważyć, że koncepcja Eriksona wykazuje pewne podobieństwa z teorią Kazimierza Dąbrowskiego. W obu tych ujęciach, rozwój ma charakter dynamiczny i przebiega przede wszystkim dzięki występującym konfliktom. Obaj teoretycy kładli więc bardzo duży nacisk na kilka podstawowych zjawisk, do których należy zaliczyć przede wszystkim:

- stadialny charakter procesu rozwojowego,
- przystosowawcze i rozwojowe znaczenie kryzysu i konfliktu,
- doniosłą rolę konfrontacji pomiędzy wewnętrznym, a zewnętrznym życiem jednostki,
- rozwojowy wpływ doświadczeń traumatyzujących,
- częściowo traumatyczny charakter samego rozwoju,
- konieczność podejmowania przez jednostkę znacznych wysiłków na drodze do osiągnięcia pełni dojrzałości osobowości,
- brak identyczności pomiędzy procesem rozwojowym u różnych jednostek.

Obie zaprezentowane koncepcje rozwoju osobowości człowieka, zwracają uwagę na niezwykle istotny fakt, że postęp w obszarze osobowości nie może odbywać się w warunkach statycznych, czyli stabilnych i bezpiecznych. Oznacza to, że progres charakteru musi pojawiać się na podłożu kryzysowym. Erikson przez kryzys rozumiał długotrwały konflikt pomiędzy przeciwstawnymi zjawiskami w konkretnym etapie rozwoju jednostki.

Tymczasem koncepcja Kazimierza Dąbrowskiego wydaje się być jeszcze bardziej radykalną. Jej autor dopatrywał się bowiem istotnych wartości rozwojowych również w zjawiskach psychopatologicznych, w świecie medycznym tradycyjnie uznawanych za niepożądane. Wnioskował między innymi, że nawet poważne zaburzenia psychiczne i emocjonalne mogą być podstawą, a nawet warunkiem dynamicznego kształtowania prawdziwie dojrzałej osobowości. W czasach Dąbrowskiego był to pogląd dość śmiały. Dominował bowiem wówczas nadal patogenetyczny model analizy i interpretacji zaburzeń o charakterze psychopatologicznym.

<sup>13</sup> TOROŃCZAK, E.: *Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka*. In: *Studia Gdańskie*, (23) 2008, s. 97 – 99.

<sup>14</sup> OSBORNE, J.W.: *Commentary on retirement, identity, and Erikson's developmental stage model*. In: *Can J Aging*, 28(4) 2009, s. 297.

<sup>15</sup> MALONE, J. C. – LIU, S. R. – VAILLANT, G. E. – RENTZ, D. M. – WALDINGER, R. J.: *Midlife Eriksonian psychosocial development: Setting the stage for late-life cognitive and emotional health*. In: *Dev Psychol.*, 52(3) 2016, s. 497 – 498.

<sup>16</sup> KNIGHT, Z. G.: *A proposed model of psychodynamic psychotherapy linked to Erik Erikson's eight stages of psychosocial development*. In: *Clin Psychol Psychother.*, 24(5) 2017, s. 1047 – 1049.

Mimo wszystko należy zaznaczyć, że podobne interpretacje zaburzeń podejmowano już wcześniej. Sam Zygmunt Freud wskazywał w swojej teorii, że rozwój osobowości ma zawsze charakter silnego konfliktu pomiędzy potrzebami i dążeniami osobistymi człowieka, a wymaganiami i oczekiwaniami, jakie wobec jednostki formułuje społeczeństwo i kultura. W gruncie rzeczy, koncepcja Freuda skoncentrowana została przede wszystkim na zjawiskach dynamicznych i traumatycznych. Można powiedzieć, że stworzyła silne podstawy i w pewnym sensie uTOROWAŁA drogę koncepcjom późniejszym.

### **Dezintegracja pozytywna w perspektywie rozwoju dorosłego człowieka**

Teoria Kazimierza Dąbrowskiego jest teorią o charakterze rozwojowym. Sam Dąbrowski stwierdzał czasem, że człowiek jest skazany na rozwój. Oznacza to, że zasadniczym przeznaczeniem człowieka jest samorealizacja oraz spełnianie samego siebie z wykorzystaniem naturalnego potencjału. Cel ostateczny, będący także pewnym sensem życia, człowiek odnaleźć może w pełnej realizacji własnych możliwości. Zdaniem Dąbrowskiego, wszystkie inne cele życiowe człowieka podporządkowane są właśnie procesowi rozwojowemu<sup>17</sup>. Zawiera się w tym najważniejsza idea teorii dezintegracji pozytywnej, którą opisano w jednym z wcześniejszych podrozdziałów. Koncepcja ta jest w istocie teorią rozwoju psychicznego, wskazuje dynamizmy rozwojowe i poziomy oraz tworzy teorię stawiania się człowiekiem. Z tej perspektywy jest pewną propozycją filozofii człowieka.

W swojej nowatorskiej koncepcji, Dąbrowski odrzucił wszelkie normy zdrowia psychicznego, które mają charakter statyczny oraz dotyczące psychologicznej stagnacji, stereotypowości czy automatyzmów i naśladownictwa. Nie uznawał przystosowawczych wartości zjawisk takich, jak bezrefleksyjność czy niewrażliwość oraz zadowolenie z siebie. Występował tym samym przeciwko patogenetycznym normom medycznym, które definicję zdrowia utożsamiają przede wszystkim z brakiem choroby. Odrzucał pogląd, zgodnie z którym zdrowie to zdolność przystosowania i równowaga psychiczna. Stwierdzał, że ludzie dorośli również permanentnie się rozwijają, a rozwój człowieka nie stanowi continuum - poziomy niższe nie mogą zawierać w sobie poziomu wyższych.

Zdaniem Dąbrowskiego, człowiek rozwija się dzięki nieustannemu trudowi istnienia, poprzez przeżywanie i rozwiązywanie wewnętrznych konfliktów. Powinien zaprzeczać sobie i środowisku, dokonywać przewartościowań, zwłaszcza w obrębie materiału otrzymywanego od innych osób. Rozwijając się, człowiek rozbija wzorce i normy oraz nadane z góry cele. W odniesieniu do koncepcji Dąbrowskiego, mówi się więc o tzw. „drugich narodzinach” człowieka, które przebiegają w cierpieniu i dzięki nieprzystosowaniu. Podatność na psychiczne zranienia, ból moralny, doświadczenie pustki i wyobcowania, przeżywanie wstydu, poczucia winy, okresów braku zaufania do samego siebie oraz napięć i załamań czy depresji, Dąbrowski interpretuje w kategoriach rozwojowych i pozytywnych. Wskazuje także, że każdy proces autentycznego rozwoju wymaga rozluźniania, a nawet rozbicia już utworzo-

<sup>17</sup> LIMONT, W.: „Inny świat? Czy nieznanzy ich własny?”. *Potencjał rozwojowy, wzmożona pobudliwość psychiczna a zdolności*. In: *Psychologia Wychowawcza*, (5) 2014, s. 11.

nych i zintegrowanych struktur osobowościowych. Dotyczy to także ustalonego stosunku do wewnętrznej rzeczywistości oraz zewnętrznych warunków. Każdy krok ku własnemu autentyzmowi, dokonywany jest za cenę wstrząsu, smutku i cierpienia<sup>18</sup>.

Dąbrowski uznawał zasadność rozwoju człowieka przez całe jego życie, a więc także w dorosłości i w późnych latach. Każdy człowiek dorosły, doświadcza więc braku równowagi psychicznej, nerwowości, czy też pełnoobjawowy nerwic. Co ciekawe, im bardziej wybitną i twórczą jest jednostka, tym głębsze i bogatsze mogą być kryzysy<sup>19</sup>. Autor koncepcji mówił równocześnie o dezintegracji negatywnej, która dotyczy procesów inwolucyjnych, regresywnych oraz dotyczących ograniczeń w możliwościach rozwojowych. Dezintegracja pozytywna jest więc dezintegracją, która stanowi według Dąbrowskiego niezbędny warunek rozwojowy. Nadmierną pobudliwość i wrażliwość psychiczną oraz większość nerwic, Dąbrowski uważa nie za choroby, lecz za niezbędny warunek autentycznego rozwoju i uzyskiwania zdrowia psychicznego. Na podstawie między innymi wyników badań klinicznych, Dąbrowski stwierdził, że nerwice bywają mechanizmami obronnymi i profilaktycznymi wobec cięższych schorzeń psychicznych<sup>20</sup>.

Za cel leczenia psychiatryczne i psychologiczne, autor omawianej koncepcji uważał przede wszystkim świadczenie pomocy jednostce ludzkiej w jej rozwoju. Wszystkie przeżycia, które są trudne, ale stają się podstawą hierarchii wartości, wzrostu moralnego, samoświadomości oraz autonomii i autentyzmu, autor uważa za pozytywne. Wartościowy i przystosowawczy charakter nadaje również cierpieniu. Należy więc wskazać, że przeżywając różne doświadczenia traumatyczne, człowiek dorosły zyskuje szansę na wszechstronny i pełny rozwój. W walce z codziennymi przeciwnościami losu, osoba kształtować może własną osobowość. I, według Dąbrowskiego, właśnie w ten sposób się to odbywa. Nie ma więc pełni rozwoju psychicznego i emocjonalnego bez cierpienia i momentów załamań<sup>21</sup>.

Dezintegracja oznacza wtórne rozczłonkowanie tego, co już zostało ustalone. Przypomina to burzenie starej budowli, aby na jej miejscu i z jej fragmentów wzniesć nową, znacznie doskonalszą i bardziej odporną. Pewne uzasadnienie tego stanowiska znaleźć można również w zjawiskach czysto somatycznych. Warto zwrócić uwagę, że złamana kość, w miejscu pęknięcia, staje się po zrośnięciu znacznie silniejsza, niż przed uszkodzeniem. Nieco podobnie jest w szczególnym procesie rozwojowym, który opisywał i analizował Dąbrowski.

<sup>18</sup> LIMONT, W. – DRESZER, J. – BEDYŃSKA, S. – ŚLIWIŃSKA, K.: *Wzmoczona pobudliwość psychiczna, wybrane cechy osobowości a peć szczególnie zdolnych uczniów*, In: SĘKOWSKI, A. E. – KLINKOSZ, W.: *Zdolności człowieka w ujęciu współczesnej psychologii*. Lublin : TN KUL, 2010, s. 39 – 41.

<sup>19</sup> LIMONT, W.: *„Inny świat? Czy nieznaną ich własny?” Potencjał rozwojowy, wzmoczona pobudliwość psychiczna a zdolności*. In: *Psychologia Wychowawcza*, (5)2014, s. 13.

<sup>20</sup> DĄBROWSKI, K. – KUJAWSKA, J.: *Psychonerwice u młodzieży wybitnie uzdolnionej ze szkół artystycznych i sportowych*. In: *Zdrowie Psychiczne*, (6) 1965, s. 29 – 31.

<sup>21</sup> DĄBROWSKI, K.: *Psychoterapia przez rozwój*. Warszawa : Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, 1979, s. 38.

### Społeczne aspekty dezintegracji pozytywnej

Rozważając społeczną wartość dezintegracji pozytywnej, należy przede wszystkim wskazać na istotny moment, który dotyczy społecznych aspektów rozwoju. Budując własną osobowość i cały świat wewnętrzny, jednostka wykorzystuje własny potencjał, ale czerpie także szeroko z informacji i bodźców, dostarczanych przez środowisko społeczne. W gruncie rzeczy, rozwój człowieka w izolacji od otoczenia społecznego jest bardzo trudny, a jego konsekwencje zazwyczaj pozostawiają wiele do życzenia. Dlatego przyjmuje się, że stała obecność innych ludzi jest niezbędnym czynnikiem rozwojowym, aby wzrost jednostki był prawidłowy i niezaburzony. Zadaniem rozwojowym jest więc integrowanie własnych potrzeb i egocentrycznie spostrzeganych dążeń z wymaganiami i normami, jakie w stosunku do jednostki formułuje społeczeństwo. Z tego punktu widzenia, cały rozwój osobniczy jest tak naprawdę rozwojem społecznym. Niezbędnym elementem tego rozwoju jest bowiem wrastanie w grupę społeczną, która stanowi najważniejszy punkt odniesienia oraz środowisko wychowawcze<sup>22</sup>.

Idąc dalej należy stwierdzić, że dezintegracja pozytywna jest przynajmniej częściowo procesem przystosowującym jednostkę do życia w społeczności. Osoba rozwijająca się musi bowiem umieć pogodzić własne potrzeby z oczekiwaniami i potrzebami innych ludzi. W wielu koncepcjach psychologicznych wskazuje się, że człowiek jest istotą społeczną i nie żyje dla samego siebie, lecz między innymi po to, aby wchodzić w interakcje i związki interpersonalne<sup>23</sup>. Budując wzajemne kontakty, jednostki ludzkie uzupełniają się nawzajem i wzajemnie wypełniają swoje potrzeby przynależności, przyjaźni, miłości i szacunku czy nawet prestiżu społecznego. Trudno więc mówić o pełni rozwoju w odosobnieniu<sup>24</sup>.

Dezintegracja pozytywna jest procesem wszechstronnego rozwijania osobowości człowieka pod wpływem bodźców wewnętrznych i zewnętrznych. Proces ten wiąże się z dyskomfortem, a nawet cierpieniem, przy czym zjawiska prowadzące do wewnętrznych konfliktów pochodzą zarówno z zasobów jednostki, jak i z bodźców płynących z otoczenia. Oznacza to, że przyczyną cierpienia i przykrych przeżyć jest między innymi przekaz społeczny. Warto bowiem wskazać, że funkcjonując w grupie społecznej, jednostka narażona jest na specyficzne urazy, wynikające przede wszystkim z potrzeby bycia akceptowanym. Potrzeba afiliacji wymaga wielu poświęceń. Aby sprostać wymaganiom otoczenia, człowiek musi ograniczać własne potrzeby, ale często także poradzić sobie z różnego rodzaju zdarzeniami traumatycznymi o charakterze międzyludzkim. Bodźce społeczne mogą więc powodować zjawiska prowadzące do dezintegracji<sup>25</sup>.

Jednak dezintegracja pozytywna wykazuje istotne walory społecznego przystosowania. W jej przebiegu bowiem, człowiek wypracowuje dojrzałe i zintegrowa-

<sup>22</sup> ZABŁOCKA-SKUPIEŃSKA, D.: *Człowiek skazany na rozwój*. In: *Ethos*, (27) 1994, s. 69 – 73.

<sup>23</sup> TATALA, M.: *Problematyka rozwoju w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*. In: *Paedagogia Christiana*, (9) 2002, s. 112.

<sup>24</sup> TATALA, M.: *Problematyka rozwoju w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*. In: *Paedagogia Christiana*, (9) 2002, s. 114.

<sup>25</sup> IWANICKA-MACIURA, A.: *Antropologia filozoficzna w ujęciu polskiej szkoły higieny psychicznej*, Uniwersytet Śląski w Katowicach. Katowice : Wydział Nauk Społecznych, 2004, s. 45 – 49.

ne struktury osobowościowe, które przyczyniają się między innymi do poprawnego i satysfakcjonującego funkcjonowania w grupie społecznej. W tej perspektywie, dezintegracja pozytywna jest więc procesem jednoznacznie prospołecznym i niezbędnym w przebiegu integracji jednostki ze środowiskiem ludzkim. Biorąc pod uwagę, że wszystkie osoby ludzkie doświadczają procesów dezintegracyjnych należy wskazać, że mechanizm opisany szczegółowo przez Kazimierza Dąbrowskiego jest mechanizmem globalnie sprzyjającym rozwojowi człowieka, zarówno na gruncie indywidualnym, jak i grupowym.

### Podsumowanie i wnioski

Biorąc pod uwagę zgromadzone w niniejszej pracy informacje, autor wyprowadził wnioski szczegółowe, które streścić można w następujących punktach:

1. Koncepcja dezintegracji pozytywnej jest koncepcją oryginalną i dość nowatorską, choć z drugiej strony można powiedzieć, że jest to teoria kontynuująca pewne tradycje myśli psychologicznej i psychiatrycznej z poprzedzających aktywność Kazimierza Dąbrowskiego epok.
2. Dezintegracja pozytywna jest procesem przystosowania poprzez nieprzystosowanie. Oznacza to, że jednostka ludzka doświadczyć musi zjawisk nie przystosowawczych, aby uzyskać wyższy poziom integracji osobowości i móc realizować własny potencjał rozwojowy.
3. Koncepcja dezintegracji pozytywnej jest koncepcją korespondującą z innymi koncepcjami rozwojowymi. Wykazuje znaczne podobieństwa formalne do teorii moratorium psychospołecznego Erika Eriksona. W obu opisanych teoriach występują podobne momenty, dotyczące przystosowawczych wartości kryzysu
4. Dezintegracja pozytywna jest procesem stymulującym, a nawet warunkującym rozwój człowieka na przestrzeni całego życia. Podobnie jak Erikson, również Dąbrowski uznawał, że jednostka ludzka rozwija się przez całe życie, a motorem napędowym tego rozwoju stają się konkretne kryzysy rozwojowe.
5. Dezintegracja pozytywna jest zjawiskiem bardzo istotnie przyczyniającym się do budowy życia społecznego. Przeżywając procesy dezintegracyjne, człowiek wykształca bowiem wartości, postawy i umiejętności, które są niezbędne do życia w społeczeństwie. Z drugiej strony, to właśnie środowisko społeczne dostarcza bodźców, dzięki którym mogą zostać uruchomione procesy dezintegracyjne.

Podsumowując należy także wskazać, że uzyskano potwierdzenie sformułowanej we wprowadzeniu tezy wiodącej. Dezintegracja pozytywna jest procesem o niezwyklej wartości rozwojowej, a teorię Kazimierza Dąbrowskiego należy uznać za koncepcję oryginalną i wartościową w rozumieniu rozwoju człowieka dorosłego oraz struktur społecznych.

**BIBLIOGRAPHY:**

- DARLING-FISHER, C.S., *Application of the Modified Erikson Psychosocial Stage Inventory: 25 Years in Review*. In: West J Nurs Res., 41(3) 2019.
- DĄBROWSKI, K. – KUJAWSKA, J.: *Psychonerwice u młodzieży wybitnie uzdolnionej ze szkół artystycznych i sportowych*. In: *Zdrowie Psychiczne*, (6) 1965.
- DĄBROWSKI, K.: *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- DĄBROWSKI, K.: *Psychoterapia przez rozwój*. Warszawa : Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, 1979.
- DĄBROWSKI, K.: *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa : PWN, 1989.
- IWANICKA-MACIURA, A.: *Antropologia filozoficzna w ujęciu polskiej szkoły higieny psychicznej*, Uniwersytet Śląski w Katowicach. Katowice : Wydział Nauk Społecznych, 2004.
- JANKOWSKA, M.: *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*. In: *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, (32) 2017.
- KAWCZAK, A.: *Przedmowa*. In: DĄBROWSKI, K.: *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa : PWN, 1996.
- KNIGHT, Z. G.: *A proposed model of psychodynamic psychotherapy linked to Erik Erikson's eight stages of psychosocial development*. In: *Clin Psychol Psychother*. 24(5) 2017.
- LIMONT, W. – DRESZER, J. – BEDYŃSKA, S. – ŚLIWIŃSKA, K.: *Wzmoczona pobudliwość psychiczna, wybrane cechy osobowości a płeć szczególnie zdolnych uczniów*. In: SĘKOWSKI, A. E. – KLINKOSZ, W.: *Zdolności człowieka w ujęciu współczesnej psychologii*. Lublin : TN KUL, 2010.
- LIMONT, W.: *„Inny świat? Czy nieznanym ich własny?” Potencjał rozwojowy, wzmoczona pobudliwość psychiczna a zdolności*. In: *Psychologia Wychowawcza*, (5) 2014.
- MALONE, J. C. – LIU, S. R. – VAILLANT, G. E. – RENTZ, D. M. – WALDINGER, R. J.: *Midlife Eriksonian psychosocial development: Setting the stage for late-life cognitive and emotional health*. In: *Dev Psychol*. 52(3) 2016.
- MIKA, E., *Kazimierz Dąbrowski's views on mental health*, In: MANDAGLIO, S. (ed.): *Dąbrowski's Theory of Positive Disintegration*, Great Potential Press, Inc., 2008.
- MIKA, E., *Theory of Positive Disintegration as a Model of Personality Development for Exceptional Individuals*. In: HAFENSTEIN, N. L. – KUTRUMBOS, B. – DELISLE, J. (Eds.): *Perspectives in Gifted Education*, Vol. 3, University of Denver, Denver, CO, Fall 2005.
- OPOCZYŃSKA, M.: *Moratorium psychospołeczne - szansa czy zagrożenie dla rozwoju*. In: GAŁDOWA, A.: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*. Kraków : Wydawnictwo UJ, 1999.
- OSBORNE, J.W.: *Commentary on retirement, identity, and Erikson's developmental stage model*. In: *Can J Aging*, 28(4) 2009.
- SCHLÄPPY, M.: *Understanding Mental Health Through the Theory of Positive Disintegration: A Visual Aid*, In: *Front. Psychol.*, (04) 2019.
- SYREK, E.: *Zdrowie psychiczne, higiena psychiczna – edukacja dla dobrostanu psychicznego – aktualność koncepcji i poglądów Kazimierza Dąbrowskiego*. In: *Pedagogika Społeczna*, (73) 2019.
- TATAŁA, M.: *Problematyka rozwoju w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego*. In: *Paedagogia Christiana*, (9) 2002.
- TOROŃCZAK, E.: *Teoria stadiów rozwojowych E. Eriksona a kształtowanie decyzji zasadniczej człowieka*. In: *Studia Gdańskie*, (23) 2008.
- ZABŁOCKA-SKUPIEŃSKA, D.: *Człowiek skazany na rozwój*. In: *Ethos*, (27) 1994.
- ZOCK, H.: *Human Development and Pastoral Care in a Postmodern Age: Donald Capps, Erik H. Erikson, and Beyond*. In: *J Relig Health*. 57(2) 2018.

# Stredoveké univerzity a ich odkaz pre dnešnú dobu <sup>1</sup>

## Medieval universities and their legacy for today

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *Medieval universities represented a great boom in scientific and human thinking in Europe. In terms of content, they meant bridging of the philosophical and theological „silence“ since antiquity, whether in the field of theology or philosophy. Universities thus brought a new way of education, which influenced the following centuries. The aim of the present study is to briefly present the historical roots of the university itself and to show its relevance and relevance today, with an emphasis on the search for truth through dialogue and critical thinking. In this sense, universities are a permanent legacy and an inspiration, especially for the current academic environment, which, however, increasingly omits the question of the human life entirety, to which it is necessary to return.*

**Key words:** *Medieval universities. Education. Philosophy. Theology. Academic disputes.*

### Úvod

Stredoveké univerzity znamenali veľký rozmach vedeckého a humanitného myslenia v Európe. Keď už dovtedajší spôsob vzdelávania nebol uspokojujúci, začali sa formovať nové inštitúcie, spočiatku len neorganizovane, ale časom dosiahli aj organizovanú štruktúru. Boli to univerzity, ktoré mali taký úspech, že ich záber zahŕňal študentov z celej Európy. Išlo predovšetkým o univerzity v Bologni a Paríži, ale neskôr aj v ostatných častiach Európy. Po obsahovej stránke znamenali preklenutie filozofického a teologického „mlčania“ od staroveku, či už na poli teológie alebo filozofie. Univerzity tak priniesli nový spôsob vzdelávania, ktorý ovplyvnil aj nasledujúce storočia. Cieľom štúdie je poukázať na ich význam, ktorý pretrváva do súčasnosti, ako aj na potrebu nanovo premyslieť niektoré princípy ducha univerzity, ktoré sa sčasti vytratil. Stručne načrtne historické súvislosti vzniku univerzít, zvlášť v súvislosti s ich vzťahom k Cirkvi a poukážeme na kľúčové idey, ktoré sú aj v dnešnom akademickom svete aktuálne, s dôrazom na formovanie dialógu a kritického myslenia, ktorý bol charakteristický pre takzvanú „scholastickú metódu“.

### Vznik univerzít

V 12. a 13. storočí urobila západná civilizácia veľký pokrok. Vrcholné obdobie stredoveku zaznamenalo veľký rozvoj poľnohospodárstva, obchodu a finančníctva.

<sup>1</sup> Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu KEGA č. 016TTU-4/2021: „Program duchovného sprevádzania pre vysokoškolských učiteľov“



Rozvoj nastal aj na poli umenia, v architektúre a rečníctve, o čom svedčia mnohé katedrály a poézia. Dôležitým medzníkom bolo obdobie európskeho myšlienkového vývoja, ktoré van Steenberghen prirovnáva k takým svetodejinným udalostiam, ako bolo sťahovanie národov, rozšírenie islamu či reformácie.<sup>2</sup> Veľký vplyv na myslenie zaznamenal vznik univerzít, ktoré sa stali centrom rozvoja vzdelania a vedy. Tie sa rýchlo stali akoby treťou mocnosťou vtedajšieho sveta. Okrem štátu a Cirkvi mali osobitné postavenie a vplyv na intelektuálnu formáciu študentov z celej Európy. So založením univerzít vzniká takzvané zlaté obdobie scholastiky a veľký rozvoj na poli teológie a filozofie.

Univerzity sa kreovali po období katedrálnej a kláštorných škôl. Katedrálne a kláštorné školy zohrávali hlavnú úlohu pri vzdelávaní v rannom stredoveku. Úroveň týchto škôl často závisela od momentálnej situácie kláštora. Napriek tomu sa v týchto školách rozvinula metóda vzdelávania tzv. slobodných umení podľa „trivia“, ktoré tvorila gramatika, rétorika a logika a podľa „quadria“, ktoré zahŕňalo aritmetiku, geometriu, astronómiu a hudbu. To neskôr prevzali aj univerzity.

Na mnohých miestach nastal čiastočný úpadok katedrálnej a rehoľných škôl, čo bolo podnetom pre mnohých učencov, aby sa osamostatnili. Niektorí učenci, predovšetkým v Paríži a v Bologni, začali vykonávať učiteľské povolanie nezávisle, na vlastnú päsť. Vďaka ich schopnostiam a novej dialektickej metóde, ku ktorej sa ešte vrátíme neskôr, aplikovanej v Paríži na filozofiu a teológiu a v Bologni na rímske a kanonické právo, boli ich prednášky veľmi sledované, a tak položili základy pre nový rozkvet vedy.<sup>3</sup> Okolo jednotlivých uznávaných učiteľov sa vytvárali školy, ktoré zakladali vlastné tradície. Išlo napríklad o známu *Chartreskú školu* a *Svätoviktorskú školu*. Postupom času pri zakladaní univerzít tieto školy ustupovali do úzadia a nakoniec väčšinou stratili svoj vedecký význam.<sup>4</sup> Napriek tomu tieto dobrovoľné združenia profesorov a študentov znamenali veľký obrat vo vzdelávaní.

Slobodné združenia boli spočiatku bez pravidiel a bez stability, ale časom sa ich postavenie zmenilo a z týchto slobodných škôl začali vznikať organizované inštitúcie. Profesori a študenti škôl sa spájali do korporácii pre spoločnú obranu vlastných privilégií, ktoré im postupom času zaručovala Cirkev a štát. Vladári, ale hlavne pápeži im priznali ďalekosiahle výsady, medzi nimi i vlastnú jurisdikciu. Pridelovali sa im i cirkevné benefícia ako základ pre ich ekonomickú sebestačnosť. Medzi rozličné privilégiá, ktorými ich obdarovali panovníci, ale i pápež patrilo, že neplatili daň, mali osobnú slobodu, vlastné súdnictvo, právo promócie a študujúci klérus bol oslobodený od povinnosti rezidencie.<sup>5</sup> To je základ takzvaných *akademických slobôd*, ktorých cieľom bolo v prvom rade slobodné myšlienkové úsilie pri poznávaní sveta a života človeka ako takého.

„Cirkevný charakter univerzít je nediskutovateľný. Univerzity mohli vznikať a udeľovať „*fakultas ubique docendi*“ len so schválením pápeža ako najvyššieho stráž-

<sup>2</sup> Porov. BONDY, E.: *Filosofie sklonku antiky a kresťanského stredoveku*. Praha : Vokno, 1993, s. 159.

<sup>3</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 280 – 281.

<sup>4</sup> Porov. HEINZMANN, R.: *Středověká filosofie*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 192.

<sup>5</sup> HERTLING. L.: *Dejiny Katolíckej cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983, s. 177.

cu náuky a vyučovania.“, uviedol cirkevný historik Juraj Dolinský.<sup>6</sup> Okrem Pápeža však mohli univerzity zakladať aj cisári. Preto podľa genézy vzniku môžeme stredoveké univerzity rozdeliť na tie, ktoré 1) vznikli bez špeciálnych privilégií; 2) ktoré už po svojom zriadení dostali univerzitné privilégiá; a nakoniec 3) tie, ktoré boli zriadené na základe pápežských alebo štátnych privilégií.

Skôr, než sa začal používať tento názov, označenie pre nový typ škôl nieslo meno „*studium generale*“. To vystihovalo samotný obsah vyučovania, ktorým sa tieto univerzity zaoberali. Išlo o štyri základné disciplíny – teológia, právo, medicína a filozofia, ktorá sa nazývala aj „*artes liberales*“ (slobodné umenia). Tieto disciplíny boli typické najmä pre Paríž. Oxford bol na čele v humánných, prírodovedných a matematických štúdiách. Jazyk, v ktorom sa prednášalo bola latinčina. Výhodou bolo, že latinčinou sa odstránil problém jazykovej bariéry a študenti mohli študovať na rozličných univerzitách a v rôznych krajinách v tom istom jazyku. Filozofia bola základom pre štúdium prvých troch disciplín. Okrem týchto disciplín všetky univerzity mali aj fakultu umenia. Univerzity teda mali spravidla štyri fakulty, aj keď to nebola podmienka. Vyššou fakultou bola medicína a za najvyššiu bola považovaná teologická fakulta.

Všetky univerzity 13. storočia, s výnimkou Anglicka, prináležia latinským krajinám; v Nemecku a v ďalších severných oblastiach vznikali univerzity len v 14. storočí. Medzi prvé patrili univerzity v Taliansku a vo Francúzku. Išlo o známe univerzity ako bola univerzita v Bologni, ktorá si získala svetovú povest' už od 11. storočia zvlášť v štúdiu práv. Potom to boli univerzita v Paríži, ale aj Oxforde. Neskôr vznikali aj iné univerzity z podnetu panovníkov a pápežov v Neapoli (založená Fridrichom II v roku 1224), v Toulouse (Gregorom IX v roku 1229), v Ríme (Inocentom IV. v roku 1244), v Španielsku v Palencii (1212) a v Salamanke (1243). Na územiach Nemecka boli prvé univerzity založené v 14. storočí: v Prahe (Karolom IV. roku 1348), vo Viedni roku 1365, v Heidelbergu roku 1385, v Kolíne roku 1388 a v Erfurte roku 1392.<sup>7</sup>

Zo 64 univerzít založených do roku 1400, 33 vlastní zakladajúce pápežské listiny, 21 výlučne pápežské dekréty a len 10 založili štátne úrady.<sup>8</sup> Pápežove dovoľenie, však bolo potrebné všade, pretože on mal najvyšší dozor nad štúdiami a len on mohol udeliť „*facultatem ubique docendi*“.<sup>9</sup>

Vrcholom štúdia bolo štúdium teológie. Vychádzalo sa pritom zo židovsko-kresťanského presvedčenia, že celý svet je stvorený Bohom a tak človek môže skrze poznanie sveta sa čosi dozvedieť aj o jeho Stvoriteľovi, čo sa stalo motiváciou pre objavovanie prírodných zákonov a vedeckého popisu sveta. To je jeden z dôvodov, prečo sa univerzity a moderná veda zrodili v západnej civilizácii. Univerzity však nemuseli mať vždy fakultu teológie. Išlo o prípady, keď popri univerzite jestvovala už skôr založená teologická škola. Napriek tomu mali univerzity cirkevný charakter a rozvíjali chápanie hodnôt a vedy v kresťanskom duchu.

<sup>6</sup> DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 281.

<sup>7</sup> Porov. HERTLING, L.: *Dejiny Katolíckej cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983, s. 177.

<sup>8</sup> Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001, s. 258 – 259.

<sup>9</sup> ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Sv. Martin : Neogarfia, 1943, s. 422.

Pokiaľ ide o bohatosť teologickej literatúry a výšku duchovnej kultúry, možno 13. storočie porovnať s obdobím veľkých cirkevných otcov okolo roku 400. Najväčšie mená, ktoré sa v tomto období objavujú na univerzitách sú z františkánskeho a dominikánskeho rádu. Lektor v Paríži z františkánskeho rádu Alexander Halský († 1245); Ján Fidanza z Bagnorea v Toskánsku, známy pod menom Bonaventúra († 1274); Roger Bacon († 1394) a Ján Duns Scotus († 1308), lektor v Oxforde, v Paríži a v Kolíne. Z dominikánskeho rádu najvýznamnejší mysliteľ stredoveku Tomáš Akvinský († 1274); jeho učiteľ Albert Veľký († 1280) a Peter z Tarantasia známy ako pápež Inocent V. († 1276).<sup>10</sup>

Celé toto pôsobenie univerzít malo charakter jednoty, ktorá sa prejavovala na kultúrnom, humánnom a duchovnom poli v duchu kresťanských tradícií. Univerzity sa takto stali centrami vzdelanosti. Vynikajúci učenci pritiahli do jednotlivých škôl mnohých žiakov. No išlo i o určitú reciprocitu, nakoľko nadaní poslucháči očakávali kvalifikovaných profesorov. V širšom zmysle možno povedať, že od týchto čias dochádza ku kľúčovému ideovému obratu na európskom kontinente, ktorý vyvrcholí v osvietenstve a premene spoločnosti v duchu humanity, ľudských práv a demokratizácie spoločnosti, bez ktorých si dnes nevieme predstaviť politické usporiadanie našej spoločnosti. Zaiste v dejinnom vývoji nemalo hľadanie humanity vždy len pozitívne prejavy a v niektorých prípadoch sa obrátilo aj proti dobru človeka. Zväčša však išlo o ideologické tendencie, ktoré hľadanie pravdy spájalo s mocenskými ambíciami.

### Organizácia univerzity

Na čele univerzity stál do konca 13. storočia biskupský kancelár (*scholasticus*), ktorý mal najvyšší dozor nad vedeckým vyučovaním a súdnu právomoc nad poslucháčmi. On udeľoval profesorom „*veniam docendi*“. Na čele fakúlt stál dekan. Univerzity využívali pápežské a štátne privilégia. V rámci autonómie mali právo voľby rektora, vlastné súdnictvo, samosprávu, slobodu od daní, zabezpečenie osobnej bezpečnosti pre profesorov aj študentov, právo udeľovať akademické stupne a právo oslobodiť študujúci klérus od povinnosti rezidencie. Charakteristickými vlastnosťami univerzitnej organizácie boli: sloboda štúdia (bez imatrikulácií), štúdia boli medzinárodné, hierarchické a mali pokračovanie. Najprv sa totiž študovalo „*artes liberales*“ (filozofia) a následne teológia.<sup>11</sup>

Pretože študenti mali akademickú slobodu, bolo potrebné ich združiť v istých inštitúciách, ktoré mali zaistiť poriadok, ale aj ochranu ich práv. Množstvo študentov nachádzajúcich sa mimo vlasti spôsobilo, že univerzitné prostredie nebolo vždy najvhodnejšie na formáciu. Aby sa zabránilo zlým vplyvom, začali bohatí dobrodinci zakladať tzv. *kolégiá*. Tie slúžili na ubytovanie a stravovanie študentov, ale aj k ich formácii.

Prvé kolégium, ako už bolo spomenuté, bolo založené na parížskej univerzite v roku 1253 Róbertom de Sorbone, kaplánom a spovedníkom Ľudovíta IX. Kolégia

<sup>10</sup> Porov. HERTLING, L.: *Dejiny Katolíckej cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983, s. 177 – 178.

<sup>11</sup> Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001, s. 257.

mali úlohu ochrany, ale aj pomoci a podpory chudobných študentov v štúdiu cez tzv. štipendiá. Poslucháči medzi sebou tvorili korporácie podľa národností. Dovtedajší spôsob vyučovania v partikulárnych školách, kde mali poslucháči prístup len podľa určitej národnosti alebo kraja, bol univerzitami prekonaný. Univerzity boli otvorené pre študujúcich rôznych zemí. Tak sa napríklad na parížskej univerzite študenti delili na Francúzov, Pikardov, Normanov a Angličanov, ku ktorým patrili i Nemci a severné národy. Jednotlivé národy si volili svojich predstavených, ktorí sa nazývali *prokurátori* a ktorí bdeli nad privilégiami a právami poslucháčov.

Študenti si mohli slobodne voľiť miesto štúdia a akademické záverečné skúšky boli uznané v celej Európe. Univerzity udeľovali po prísnych skúškach titul doktora alebo magistra, ktorý oprávňoval na profesorský úrad (*licentia ibique docendi*). Doktorskému titulu predchádzal bakalareát a licenciát. Bakalareát spočiatku neznamenal akademický stupeň, ale tak sa nazýval študent, ktorý sa ešte učil, ale zároveň už aj prednášal.<sup>12</sup> Štúdium vytváralo akoby tretiu samostatnú svetovú autoritu alebo „veľmoc“. Promócia na doktora mala veľký význam a na niektorých univerzitách sa takmer rovnala udeleniu šľachtictva.

Univerzity takto pretrvali až do súčasnosti, aj keď ich organizačná štruktúra sa zmenila. Od 17. storočia latinčinu postupne nahradili národné jazyky a univerzity sa rozdelili do fakúlt so špecializáciami na určité vedné oblasti. Taktiež ponúkajú aj mnohé humanitné a prírodné vedy.

### Návrat k ideii univerzity

Univerzita aj dnes predstavuje kľúčovú úlohu v procese formovania a vzdelávania, s akcentom na snahu o komplexný a celistvý pohľad na svet, ktorý je možné skúmať z rôznych aspektov. Nakoniec to obsahuje aj význam termínu *univerzita*<sup>13</sup>. Ako naznačuje názov (*universitas literarum* – všeobecnosť vied), univerzita pôvodne zahrňovala všetky vedné odbory a spájala ich v jeden celok v kresťanskej teológii, ktorá všetko poznanie završovala.<sup>14</sup>

Pojem „*universitas*“ tak odhaľuje hlbšie dimenzie vzdelania a práve tie sa dnes vytrácajú. Zozačiatku išlo o starosť o jednotu poznania, ktorá sa chcela zaujímať o svet ako celok, ktorý sa nazeral z pozície „*facultas*“ – možnosť, schopnosť, príležitosť porozumieť. Na univerzitách sa na jednej strane kládol dôraz na to, aby nedochádzalo ku zmiešavaniu rôznych druhov poznania a preto každé z nich musí dostať svoje miesto na určitej nezávislej fakulte.<sup>15</sup> Na druhej strane išlo o snahu integrovať tieto formy poznania do istého celostného nazerania na svet. To sa dialo prostredníctvom diskusie a vzájomnej výmeny poznatkov. Od nástupu vedeckého myslenia a metodológie v novoveku je tento celostný prístup značne oslabený, ale na druhej

<sup>12</sup> Porov. ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I.* Turčiansky Sv. Martin : Neogarfa, 1943, s. 423.

<sup>13</sup> Názov univerzita vznikol až ku koncu 14. storočia v Nemecku. Predtým sa menom „*universitas*“ označovala spoločnosť vyučujúcich (fakulty docentov) alebo organizácia študentov podľa národov, alebo korporácia učiteľov a študentov do vyššej školy (*universitas magistrorum et scholarium*). Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek.* Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 281.

<sup>14</sup> Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dejiny filozofie.* Praha : Zvon, 1991, s. 184.

<sup>15</sup> Porov. ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: *Integrální poznání.* Olomouc : Refugium, 2015, s. 59.

strane sa opäť objavujú snahy o interdisciplinárne prieniky, ktoré môžu vzájomne napomáhať všetkým zúčastneným.<sup>16</sup>

Katolícka cirkev sa k tomuto procesu jednoznačne oficiálne prihlásila na Druhom vatikánskom koncile, kedy sa otvorila požiadavka o vzájomnom o dialógu medzi teológiou a vedou: „*Ak sa pod autonómiou pozemských skutočností rozumie, že stvorené veci a samotné spoločenstvá majú vlastné zákony a hodnoty, ktoré má človek postupne poznávať, uplatňovať a usporiadať, tak žiadať ju je celkom oprávnené, a nielenže sa jej domáhajú ľudia našej doby, ale aj zodpovedá vôli Stvoriteľa, lebo všetky veci práve nakoľko sú stvorené, majú svoju stálosť, pravdivosť a dobrotu, vlastné zákony a svoj poriadok: toto musí človek rešpektovať tým, že uznáva príslušné metódy jednotlivých náuk a technických odborníkov. Preto metodický výskum vo všetkých disciplínach, ak sa koná naozaj vedeckým spôsobom a v zhode s mravnými zásadami, sa nikdy nedostane do skutočného rozporu s vierou, keďže časné skutočnosti i danosti viery majú svoj pôvod v tom istom Bohu. Ba kto sa pokorne a vytrvalo usiluje preniknúť do tajomstva reality, toho akoby viedla ruka Božia, i keď si to neuvedomuje, lebo Boh udržuje všetky veci a spôsobuje, aby boli tým, čím sú.*

*V tomto ohľade možno len ľutovať, že sa i medzi samými kresťanmi niekedy vyskytli určité stanoviská, ktoré si nedostatočne uvedomovali oprávnenú autonómiu vedy. Tým vyvolali spory a kontroverzie, ktoré priviedli viacerých k názoru, že viera a veda si protirečia.*<sup>17</sup>

Idea univerzity, ako to podrobne rozanalyzoval vo svojej knihe s rovnomenným názvom kardinál Newman<sup>18</sup>, je práve s schopnosti integrovať poznatky do celostného prístupu k svetu. To sa stalo dnes problémom. Ak sa dnes hovorí o kríze univerzity, tak ide práve o tento aspekt.

Pod vplyvom rozvoja vedy a vedeckého myslenia v novoveku došlo k obratu a idea univerzity v súvislosti so zameraním na celok sa začína oslabovať. O celistvosť poznania sa už nie je potrebné starať. Rodí sa presvedčenie, že celistvosť poznania je automaticky zaručená jeho predmetom – objektívnou realitou. Z toho vyplývajú dôsledky pre humanitné vedy. Filozofia sa v podstate stáva nadbytočnou a aj ostatné fakulty sa buď dostávajú do područia prírodovedy, alebo strácajú status vedeckosti vôbec a stávajú sa len štúdiom obyčajných konvencií a mienok, ktoré v priestore objektívnych faktov nemajú miesto. Pod vládou prírodných vied dochádza k oddeleniu poznania od kultúry. Vyprázdňuje sa sám pojem vzdelanosti a univerzita stráca svoj pôvodný zmysel. Stáva sa len súborom odborných učilíšť a špecializácií.<sup>19</sup>

Ak má mať univerzita nejaký zmysel, konštatoval nadčasový mysliteľ Romano Guardini, tak je to zmysel duchovný, je miestom, kde sa pýtame na pravdu. Na čistú pravdu a nie na pravdu v mene nejakého účelu. Preto si duch univerzity musí zachovať svoju prísnosť najmä vtedy, keď ide o záležitosti, ktoré prebúdzajú inštinkty

<sup>16</sup> ALEXANDER, J.: Three Ideas of the University. In: *The European Legacy: Toward New Paradigms*. 2019, 24 (5), 493 n.

<sup>17</sup> Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*, 36. Trnava : SSV, 1993, s. 263 – 264.

<sup>18</sup> Porov. NEWMAN, J. H.: *Idea univerzity*. Praha : Krystal OP, 2014.

<sup>19</sup> Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdelanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 139.

seberealizácie – či už jednotlivca alebo skupín. Vtedy sa musí oslobodiť od takýchto inštinktov výlučne v mene otázky zameranej na to, čo je. V tejto skúške sa ukáže, či niekto naozaj patrí na univerzitu, alebo chce len získať kvalifikáciu či titul.<sup>20</sup>

Pod pravdou však Guardini nemá na mysli ideologický koncept vlastníenia nemenných informácií o objekte, ale v podstate to, čo už Gréci nazývali termínom „*aletheia*“. Je to prirodzenosť vecí, ktorá je ich hĺbkou. Je v základe javu vecí a bytostne čaká na svoj vstup do odhalenosti, do odkrytosti, do neskrýtoosti.<sup>21</sup> Je to teda samotná neskrýaná pravdivosť vecí a nie „*addaequatio rei et intellectus*“. Koherenčná, korešpondenčná či väčšinová koncepcia pravdy je skôr prejavom našej vôle v poznávaní pravdy. Je to potom skôr isté štruktúrovanie reality pomocou klasifikácie a generalizácie, ktorými triedime a redukujeťme totálnu neprehľadnosť a nekonečnú rozmanitosť skutočnosti. To, že človek musí systematicky uchopiť, čo sa mu predkladá (a robí to často spontánne a automaticky), vedie k redukcii komplexnej skutočnosti na prehľadný svet, ktorému rozumie a v ktorom sa dokáže orientovať. Každá redukcia na úroveň systému, respektíve formu systematizácie, však zároveň môže znamenať stratu skutočnosťnej relevancie systému ako takého. Skutočnosť však bude vždy viac ako naše popisy skutočnosti.<sup>22</sup> Preto nikdy nevytvoríme taký systém, ktorý by vyriešil všetky naše problémy.

Na pozadí každej systematizácie sa ukazuje aj to, čo je z podstaty vecí *ne-systematizovateľné*. Každá hranica teda kladie možnosť jej prekročenia a uvedomenia si relatívnosti toho, čo je ohraničené. Preto v nadväznosti na grécke myslenie hovoríme aj o pravde ako o *ne-skrýtoosti* (*aletheia*). *Ne-skrýtosť* sa však ukazuje na pozadí skrýtoosti. Obe akosi patria k sebe. Poznávanie pravdy (*aletheia*) sa deje na pozadí odporu, toho, čo je skrýté, aby sa ukázalo v *ne-skrýtoosti*. Nejde teda len o nejaký logický postup, ktorý sám zo seba určí, čo je správne. *Aletheia* je hlbšie porozumenie veciam samým, ale je zároveň odstupom, ktorý nie je možné prekonať *karteziánskym spôsobom myslenia*<sup>23</sup>. Preto každý systém obsahuje istú *možnosť* a súčasne *ne-možnosť*, teda má v sebe svoju negáciu, ktorá ruší jeho strnulosť a ukazuje nové možnosti jeho prekonania. Je to však aj o slobode človeka, pretože žiadny systém ako

<sup>20</sup> Porov. GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 36.

<sup>21</sup> Porov. HOGENOVÁ, A.: *Jak pečujeme o svoju dušu?* Praha : Univerzita Karlova v Prahe – Pedagogická fakulta, 2008, s. 107.

<sup>22</sup> Porov. SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky*. Praha : Oikoymenth, 2012, s. 350 – 352.

<sup>23</sup> Termín *karteziánsky spôsob myslenia* označuje subjekt-objektový spôsob uvažovania, ktorý sa stal základom vedeckého a ekonomického jazyka v novoveku. Mal ambíciu vytvoriť istý a nespochybniteľný spôsob myslenia vo viere, že tým vyriešime zásadné otázky a problémy nášho sveta. Tento spôsob myslenia bol dominantný v prírodných vedách a zvlášť zásluhou Reného Descartesa sa stal inšpiráciou aj pre humanitné vedy. Preto sa pokúsil založiť filozofiu ako *prisnu vedu*. To znamená, že popis skutočnosti bude podriadený vopred daným schémam, ktoré budú považované za definitívne platné. Karteziánsky spôsob myslenia je typický konštruktívny a kategoriálny. Chce vrstvy, chce štruktúry, chce definície, chce to, čo sa dá odmerať. Uvažovanie sa prisne sústreďuje na detaily jednotlivých častí. Má ambíciu v mene pokroku všetko roztriediť, vymedziť a rozdeliť, čím nad vecou získava jasný prehľad a *de facto* moc. Pre vedecký pokrok a trh je toto myslenie výborné, ale chybné pre popis duchovných dimenzií ľudského života.

taký nie je skutočný. Svoju skutočnosť nadobúda až vtedy, keď začne byť naplňovaný a používaný človekom.<sup>24</sup>

Tu sa vlastne dostávame k jadrú problému školy ako takej. A opäť je potrebné siahnúť po pôvodnej interpretácii slova „*schola*“, ktoré vychádza z gréckeho „*scholē*“, čo pôvodne znamenalo *prerušenie práce*. Ak škola prestala byť miestom pohody, sústredenosti, kontemplácie, prestala byť školou, konštatuje Paul Konrad Liesmann. Stala sa životnou nutnosťou a začali v nej dominovať projekty, praktickosť, skúsenosti a kontaktné siete, exkurzie a výlety. Čas k premýšľaniu sa dostáva do úzadia.<sup>25</sup>

Ak sa dnes aj hovorí o kríze školy a vzdelávania, tak sa často zdôrazňuje zastaranosť metodických postupov či vzdelávacích praktík, ktoré majú zabezpečiť, aby žiaci boli perfektne pripravení pre praktický život. Aj to je zaiste potrebné, ale vzdelanie a výchova, ktoré Gréci označovali slovom „*paidea*“, súvisí nielen s pragmatizmom a vedeckým pokrokom, ale v prvom rade s údivom. *Paidea* prebúdzá schopnosť žasnúť nad niečím a taktiež túto schopnosť zakladá. Od súčasnej školy však podľa filozofa Zdenka Kratochvíla očakávame len to, že sa tam človek *niečo* naučí. Niečo náhodné a problematické, ale zároveň niečo dôležité a pravdivé. Podstatnosť a pravdivosť získaného poznania však často meriame len efektivitou jeho uplatnenia.<sup>26</sup>

Dnešná roztrieštená mnohotvárnosť disciplín tak drží pohromade už len technickou organizáciou univerzít a fakúlt a jednotný význam si uchováva len praktickým zameraním odborov. Zavádzame rôzne rebríčky a kritéria hodnotenia, ktoré je možné merať. Všetko sa akosi premieňa na mechanickosť a prázdnu formálnosť. V takomto prípade sa však neprebúdzá to, čo je pri vzdelávaní dôležité – tvorivé myslenie. Nejde už o dialóg, ale len o poslušnosť voči vopred danej úlohe. Ak sa to deje vo filozofii a humanitných vedách, je to o to horšie a v podstate trápne, poznamenáva filozofka Anny Hogenová. Ak sa podľa nej budeme pridrižovať súčasnej definícii vzdelania ako „*odovzdávania vedomostí, zručností, návykov, postojov a kompetencií, ktoré slúžia k tomu, aby bola Európa konkurencieschopná voči zvyšku sveta*,“ tak redukuje úlohu vzdelania len pre potrebu trhu, ktorý nemôže vyplniť potreby našej duše.<sup>27</sup>

Univerzity, poznamenáva Erich Fromm, sa vlastne zmenili na firmy a fabriky produkujúce balíky vedomostí ako sendvič obložený obrovským množstvom poznatkov, z ktorého si každý podľa slobody zobne.<sup>28</sup> Naše univerzity a školy sú riadené a kontrolované karteziánsky. Neraz ich vedú ľudia, ktorí nepochopili, že univerzita je posvätné miesto pre slobodnú diskusiu, aká nikde inde nemôže byť. Všetko

<sup>24</sup> Porov. SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky*. Praha : Oikoymenh, 2012, s. 359 – 360.

<sup>25</sup> Porov. LIESSMANN, K. P.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědení*. Praha : Academia, 2008, s. 44.

<sup>26</sup> Porov. KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy)*. Praha : Herrmann & synové, 1995, s. 20, 25.

<sup>27</sup> Porov. HOGENOVÁ, Anna: *Co je to jednoduchost?* In: [https://dlh.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf](https://dlh.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf) (10.12.2021).

<sup>28</sup> Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 39.

sa technizuje, systematizuje, dokonca aj myslenie mysleného. Bez techniky to samozrejme nejde, ale je dobré a potrebné vedieť, že jej podstatou je moc.

Systematizácia vzdelania teda hlboko zasiahla do života univerzít. V prvom rade dochádza k dezinterpretácii samotného slova *univerzita*, na čo doplatili zvlášť humanitné vedy. K. P. Liessmann ironicky poznamenáva, že humanitným vedám sa stalo osudným, že môžu pracovať bez veľkých materiálnych nákladov. Ak je však spolufinancovanie vzdelania z externých zdrojov jedným z kvalitatívnych kritérií vedy, ten kto to nedosiahne, sa stane pre systém zbytočný.<sup>29</sup> Humanitné vedy nie sú prírodné vedy, a preto metodológia prírodných vied nemôže byť jediným meradlom pre duchovné vedy.

Je však humanitné vzdelanie zbytočné? Nedosiahla západná demokratická civilizácia svoju úroveň práve vďaka filozofickým mysliteľom v epochách, ktoré o manažmente vedenia nemali ani potuchy, a bez ktorých by dnešná kultúra nebola tam, kde sa nachádza? Učenie vždy vychádzalo z túžby po poznání, ktorá si dokázala hľadať cestu k pravde aj bez plánovania, ba možno povedať, že práve preto, že nebolo plánované zhora, ale vyrastalo z posilňovanej vnútornej motivácie, ktorú, naopak, každé prehnané plánovanie a kontrola zabíja. Zdeněk Neubauer výstižne pripomína, že výchova a vzdelávanie spočívajúce len na vedeckých poznatkoch v podstate splodilo a dosiaľ plodí ľudí prakticky negramotných, nevzdelaných, neschopných myslenia, a to aj náročného vedeckého myslenia.<sup>30</sup> Utešujeme sa, že nie je dôležité niečo vedieť, ale vedieť, kde vedomosti nájdeme. Externalizované vedenie nám však nepomôže. Nie je to komodita, ktorú je možné uložiť do skladu.

V súčasnosti však mnohé prvky reformného myslenia kladú dôraz najmä na novosť a predovšetkým na budúcnosť. Heslá ako „výzva pre budúcnosť“, „šanca pre budúcnosť“, „obstáť v budúcnosti“ v podstate len dokladujú *odcudzenosť prítomnosti*, a teda pochopenia toho, čo je vo vzdelaní podstatné z antropologického hľadiska. Krízu vzdelávania tak spokojne môžeme označiť aj ako krízu antropologickú. Reformy skôr pripomínajú prevraty postavené na presvedčení, že štruktúry určujú všetko. To pripomína návrat k ideologickým predstavám o konci dejín, ktoré sme konečne zobrali pevne do svojich rúk. Tým sa paradoxne dostávajú do protirečenia, pretože reformy, ktoré nemilosrdne stavili na budúcnosť a najnovšie inovácie, v skutočnosti predstavujú krok späť v novodobej histórii.<sup>31</sup>

Z toho vyplýva aj zamyslenie nad úlohou učiteľa v dnešnej dobe. Ak vyjdeme z pôvodnej idey školy a univerzity, tak môžeme povedať, že v prvom rade má žiaka vovádzať do porozumenia a nielen do odovzdávania informácií. Porozumenie je vlastne istou formou prebúdzania, Jan Patočka hovoril – *otrasu*, ktorý privedie človeka k objavovaniu základu. To sa nedá vyrobiť ani naplánovať. Učiteľ by sa teda mal snažiť priviesť žiaka k dobru, ale ako povie ironicky J. Patočka: „*Žiadny moderný pro-*

<sup>29</sup> Porov. LIESSMANN, K. P.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědení*. Praha : Academia, 2008, s. 86 – 87.

<sup>30</sup> Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 156.

<sup>31</sup> Porov. LIESSMANN, K. P.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědení*. Praha : Academia, 2008, s. 109 – 112.



*fesor predsa nebude vystupovať pred poslucháčmi s úmyslom urobiť z nich dobrých ľudí – to by sa mu každý smial. Ale pre klasických filozofov, ktorými sú Sokrates, Plátón, Aristoteles, je tento motív ... autentického spôsobu života najvlastnejšou pôdou, na ktorej sa pohybuje ich filozofia*<sup>32</sup> Karteziánska racionalita nás priviedla k tomu, že sme vzdelanosť začali merať množstvom osvojených informácií. Podľa A. Hogenovej však dobrý učiteľ nemôže len odovzdávať informácie, zručnosti, návyky, postoje, kompetencie, ale predovšetkým musí byť schopný v študentoch vyvolať bytostné otázky, čo je najdôležitejšou úlohou a jediným znakom dobrého učiteľa aj v dnešnej dobe.<sup>33</sup>

### Dialóg ako forma poznávania

Stredoveké univerzity boli špecifické tým, že ponúkali na tú dobu nezvyčajné akademické slobody. Tento duch univerzity značne prispel k rozvoju vzdelania. Egon Bondy uvádza, že rozvoj univerzít zaznamenal veľký kvantitatívny prírastok filozofov a filozofujúcich, ktorých neboli len dva tucty, ale stovky a na veľmi dobrej kvalitatívnej úrovni.<sup>34</sup> Svedčí o tom aj skutočnosť, ako rýchlo sa v Európe rozšírila grécka filozofia, ktorá nebola dovtedy „objavená“. To svedčí o intelektuálnej vyspelosti a pripravenosti mnohých učencov. Gréci klasickí filozofi boli „znovuobjavení“ prostredníctvom arabských prameňov na Sicílii a v Španielsku. Sprístupnili sa prekladmi do latinčiny, ktorá bola univerzálnym jazykom, čo nesmierne napomohlo rozvoju vzdelanosti a plurality.

Ako príklad môžeme uviesť Tomáša Akvinského, ktorý sa snažil uviesť do súladu Aristotelovu filozofiu s náukou Cirkvi. Nebola to ľahká cesta, pretože Aristoteles bol v tom čase považovaný za materialistu a ateistu. Postupne tu vznikala akási súťaž medzi platónskou a aristotelovskou školou. Hoci Aristoteles bol už vo vtedajšom svete známy, pozornosť sa upriamovala iba na jeho logiku, ktorú učenci poznali prostredníctvom Boethiových prekladov a komentárov. Problém bol predovšetkým s metafyzikou a kozmológiou. Bonaventúra mu vyčíta, že jeho filozofia zdôrazňuje večnosť sveta a matérie, čo oslabuje Božiu všemohúcnosť.<sup>35</sup> Tomáš Akvinský však nemal takú nízku mienku o Aristotelovi ako Bonaventúra a podľa neho Aristoteles vytvoril vo veľkej miere metafyzický systém, ktorý mohol poslúžiť kresťanskej teológii. Tomášovi a jeho učiteľovi Albertovi Veľkému, ktorý ho k Aristotelovi priviedol, sa podarilo z Aristotelového diela vybrať mnohé hodnotné myšlienky pre kresťanskú kultúru. Tomáš bol vlastne prvým, kto uviedol Aristotela do kresťanskej filozofie a teológie.

Bol to však intelektuálny boj, pretože spočiatku boli Aristotelove spisy predmetom ostrej kritiky. Keďže Aristoteles nebol všeobecne prijímaný, aj náuka Tomáša Akvinského sa stretla s odporom, zvlášť zo strany augustianizmu a averroizmu. V roku 1277 parížsky biskup Štefan Tempier zavrhol niektoré z jeho téz. Toto všetko

<sup>32</sup> PATOČKA, J.: *Péče o duši II*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 327.

<sup>33</sup> Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žit z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 175, 182.

<sup>34</sup> Porov. BONDY, E.: *Filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha : Vokno, 1993, s. 161.

<sup>35</sup> SIROVIČ, F.: *Dejiny Filozofie – Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 59.

podporovalo formovanie tomistickej školy, zvlášť medzi dominikánmi.<sup>36</sup> Nakoniec sa Aristotelovi predsa podarilo „presadiť“ a ani zákazy nezabránili, aby sa študenti nevenovali jeho filozofii. Nakoniec od počiatku 13. storočia sa bez Aristotela nemohli zaobiť ani konzervatívne orientovaní filozofi a teológovia. Na podnet pápeža sa znovuinterpretovali texty a urobili nové, lepšie preklady Aristotelových textov z gréčtiny. O túto prácu sa veľmi zaslúžil flámsky dominikán Viliam Moerbecke, neskorší arcibiskup Korintu, ktorý na tom pracoval z poverenia Tomáša Akvinského.<sup>37</sup>

Univerzity tak boli nielen terénom vedeckej práce, ale za ich múrmi často medzi sebou intelektuálne súperili jednotlivé rehole, prípadne myšlienkové prúdy. To len ukazuje, že stredovek bol na akademickej pôde, bez nejakého prepriateho idealizovania, predsa len omnoho slobodnejší, než by sme mohli čakať. Mnohé z týchto univerzitných princípov pretrvávajú dodnes, ale na druhej strane sa nám objavuje problém okolo takzvaného politicky korektného jazyka, čo vedie k ideologizácii akademickej práce naprieč univerzitami. Zaiste mnohé záležitosti od politicko-kultúrneho prostredia danej krajiny. Ukazuje sa však, že schopnosť viesť kultivovaný, slobodný a vedecký diskurz nie je samozrejmosťou a musíme ho na akademickej pôde strážiť, ak má byť univerzita univerzitou.

V tomto duchu je dialektická metóda, praktizovaná pri dišputách, kedy sa hľadali argumenty za a proti pri danom probléme trvalou inšpiráciou. Navyše sa zdá že je to jediný spôsob, ako sa vyhnúť nutkavému pokúšeniu presadzovať vlastné, alebo naučené predstavy na úkor faktov. Dišputy, pri ktorých diskutovali dvaja „protivníci“, z ktorých jeden zastával úlohu obhajcu tézy a druhý jej oponenta boli zároveň prípravou na zvládanie konfliktov, ktoré vznikajú pri konfrontácii sa s iným alebo opačným názorom. Hovoríme o takzvanej *scholastickej metóde*, pri ktorej ani jednému z diskutujúcich nemá ísť o víťazstvo alebo porážku protivníka, ale obaja majú mať jeden cieľ – hlbšie, dokonalejšie pochopenie nejakej pravdy, jej obhájenie, vysvetlenie a prípadne o náležité podoprenie jej presvedčivosti. Pritom platilo – „*contemplata aliis tradere*“, čo znamená, že odovzdávať druhým môžeme len to, čo sme najprv sami meditovali, vnútorne strávili a vychutnali. Nie náhodou latinský výraz pre múdrosť – „*sapientia*“ – je odvodený od slovesa „*sapere*“, ktorý znamená aj chutnať a vychutnávať.<sup>38</sup>

Úlohou obhajcu bolo teda vyložiť tézu, jasne stanoviť preberanú otázku, vymedziť termíny, vysvetliť prípadné pochybnosti a osvetliť pozadie tézy, ako aj odstrániť prípadné nejasnosti okolo vysloveného tvrdenia. Úlohou oponenta bolo téze oponovať, žiadať si prípadné dodatočné vysvetlenie termínov, faktov a dôkazov, vecne rozlíšiť pravdu od nepravdy, správne argumenty pripustiť a chybné odmietnuť. Priebeh tejto diskusie sprevádzali niektoré všeobecne prijaté zásady týkajúce sa kultúry dialógu pri dišputách:

<sup>36</sup> Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001, s. 264.

<sup>37</sup> Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 285.

<sup>38</sup> Porov. HALÍK, T.: *Odpoledne křesťanství. Odvaha k proměně*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2021, s. 222.

1. Nikdy sa neoplatí púšťať do vedeckej diskusie s ľuďmi zaujatými a zlomyseľnými.
2. Na začiatku diskusie treba vecne vymedziť jej materiú a presne popísať body spoločnej zhody aj nezhody. Až potom je možné dokazovanie a protidokazovanie.
3. Počas celého priebehu argumentácie a protiargumentácie je nutné prísne sa pridržovať vlastného predmetu diskusie a v nijakom zmysle neodbočovať.
4. V priebehu dokazovania je bezpodmienečne nutné potlačiť všetky prejavy subjektivismu a dôsledne sa pridržovať ducha objektivity.
5. Pre priaznivý proces diskusie je nutnou podmienkou vyrovnanosť ducha, a to za každých okolností, a pokoj v reči.
6. Celé dokazovanie sa má viesť taktne, ohľaduplne, v ovzduší porozumenia, uznanlivosti a bez akéhokoľvek nádychu úskočnosti, hnevu alebo tvrdošijnej zaťatosti. Akonáhle do diskusie vstúpia iracionálne prvky ako hnev, nenávisť a pomstychtivosť, mala by byť diskusia prerušená a odložená, kým sa strany neupokojia.<sup>39</sup>

Takáto forma *disputationes* si síce zachovala svoju aktuálnosť dodnes, avšak už pomenej je praktizovaná. Zdá sa ale, že ešte nepovedala posledné slovo, pretože takýmto spôsobom je možné plnšie objavovať porozumenie celku, o ktorý v univerzitnom hľadaní skrze poznávania sveta ide.

### Záver

Stredoveké univerzity, ktoré boli budované v spoločnom kresťanskom duchu na základe jednotnej koncepcie, sú znamenitým výtvarom vysokej kultúry danej spoločnosti. Znamenali dôležitý míľnik vývoja vo vedeckom aj politickom svete. Cirkev sa značne pričínala o ich rozvoj a tak nepriamo o rozvoj celej Európy. Od ich vzniku tradícia pretrváva až do súčasných čias a dnes si bez nich nevieme prestaviť vzdelanie. Univerzity však neznamenali len intelektuálny pokrok, ale vďaka medzinárodnému charakteru mali možnosť prispieť k vzájomnému obohacovaniu a spoznávaní rozličných národností v Európe, čím sa umožňovalo vytváranie jednoty na kultúrnych a racionálnych základoch. V tomto zmysle sú trvalým dedičstvom a inšpiráciou zvlášť pre našu dobu, ktorá opomenula pýtanie sa na *celok* na úkor príliš vyhraneneho sa sústreďenia na časti, ktoré sa spájajú s ekonomikou či vedecko-technickým pokrokom, ktorý však má byť v službe životu človeka. Dnes môžeme vidieť snahu teoreticky vymedziť univerzitu zvlášť v zmysle jedného kritéria, ktoré hovorí, že univerzity by sa mali charakterizovať len ako vedecké inštitúcie s akcentom na empirické vedy. To samo osebe nie je zlé a má na univerzite svoje miesto. Nemôžeme však opomenúť humanitný aspekt univerzity, ináč to, čo nám má slúžiť sa stane našim pánom, o čom písalo v dvadsiatom, aj v súčasnom storočí mnoho významných mysliteľov.

<sup>39</sup> Porov. ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – logika*. Košice: UPJŠ, 1993, s. 134 – 135.

## BIBLIOGRAPHY:

- ALEXANDER, J.: Three Ideas of the University. In: *The European Legacy: Toward New Paradigms*. 2019, 24 (5), 492 – 510. Online ISSN: 1470-1316.
- BONDY, E.: *Filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha : Vokno, 1993. ISBN 80-8523-924-8.
- Dokumenty Druhého vatikánského koncilu I.: *Gaudium et spes*. Trnava : SSV, 1993.
- DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997. ISBN 80-714-1152-3.
- FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0469-3.
- GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001. ISBN 80-7141-322-4.
- HALÍK, T.: *Odpoledne křesťanství. Odvaha k proměně*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2021. ISBN 978-80-7422-824-7.
- HEINZMANN, R.: *Středověká filosofie*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-105-5.
- HERTLING, L.: *Dejiny Katolickej cirkvi*. Cambridge : Dobrá kniha, 1983.
- HOGENOVÁ, A.: K problému vnitřního vnímání. In: *FILozOFIA*. 2000, 55 (4). ISSN 0046-385X.
- HOGENOVÁ, A.: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha : Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2008. ISBN 978-80-7290-349-8.
- HOGENOVÁ, A.: *Co je to jednoduchost?* In: [https://dl.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod\\_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf](https://dl.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf) (10.12.2021).
- HOGENOVÁ, A. – SLANINKA M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019. ISBN 978-80-7530-164-2.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí. (Základní pojmy a představy výchovy)*. Praha : Herrmann & synové, 1995. ISBN 80-238-0473-1.
- KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001. ISBN 80-8870-447-2.
- LIESSMANN, K. P.: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědení*. Praha : Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1677-5.
- LIESSMANN, K. P.: *Akademische Bildung: Ein Leitfaden für neue Eliten*. In: *Synthesis philosophica*. 2013, 55-56 (1-2). e-ISSN: 1848-2317.
- NEUBAUER, Z.: *Univerzita a idea vzdělanosti*. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993. ISBN 80-7066-785-9.
- NEWMAN, J. H.: *Idea univerzity*. Praha : Krystal OP, 2014. ISBN 978-80-87183-67-0.
- NOVAK, M.: *Filosofie svobody*. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-264-0.
- PATOČKA, J.: *Péče o duši II*. Praha : Oikoymenth, 1999. ISBN 80-86005-91-7.
- SCHMIDINGER, H.: *Úvod do metafyziky*. Praha : Oikoymenth, 2012. ISBN 978-80-7298-417-6.
- SIROVIČ, F.: *Dejiny Filozofie – Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-058-6.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1991. ISBN 80-7113-041-9.
- ŠOKA, S.: *Stručný úvod do filozofie – logika*. Košice : UPJŠ, 1993.
- ŠPIDLÍK, T. – RUPNIK, M. I.: *Integrální poznání*. Olomouc : Refugium, 2015. ISBN 978-80-7412-197-5.
- ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny I*. Turčiansky Sv. Martin : Neogarfa, 1943.

## Historický prierez teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku po roku 1968 do súčasnosti

### Historical cross-section of theological education in the Greek Catholic Church in Slovakia after 1968 to the present

PETER ŠTURÁK

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *During the resumption of Greek Catholic Church activity in Czechoslovakia in 1968, one of the main proceedings done was the effort to renew theological education in Prešov. It was interrupted in a violent way after the sadly known circumstances of so called 'sobor of Prešov' in 1950. The requests from then Greek Catholic Ordinariate headed by Monsignor Ján Hirka were repeatedly rejected. With the permission of state authorities the priest candidates were allowed to study at Roman Catholic Theological Faculty in Bratislava which was the only faculty for Catholic Church in the whole state of Slovakia. However, they were admitted in very limited, small numbers. This situation lasted until 1990, when the activity of theological faculty and priestly seminary had been renewed after forty years. The faculty and the seminary had to deal with significant difficulties of personnel, spacial and financial character. Over the course of three decades, the Greek-Catholic Theological Faculty has developed into distinguished academic institution that currently belongs to University of Prešov in Prešov. In addition to Catholic theology, it offers a large scale of other study programmes. Among the most recent achievements of faculty is its inclusion into church faculties under the Congregation for Catholic Education in Vatican.*

**Keywords:** *Greek Catholic Church activity in Czechoslovakia in 1968. The Ordinariate. Catholic Theological Faculty.*

V roku 1968 v dôsledku spoločensko – politických zmien bola 13. júna vládnym nariadením číslo 70/1968 Zb. činnosť Gréckokatolíckej cirkvi v bývalom Československu povolená. Jedným z prioritných snažení jej predstaviteľov bolo obnovenie bohosloveckej školy v Prešove, keďže vzhľadom na uplynulé obdobie rokov 1950 – 1968, keď Gréckokatolícka cirkev bola postavená mimo zákon, nemohla vyvíjať svoju činnosť, a teda ani vzdelávať budúcich adeptov kňazstva, došlo nielen k prirodzenému úbytku kňazov. Násilie voči cirkvi organizované komunistickým režimom spôsobilo, že po rokoch neslobody mala k dispozícii len vekom pokročilejších pastierov, ktorí pre ťažké až neľudské životné podmienky predchádzajúcich osemnástich rokov boli aj značne fyzicky i psychicky vyčerpaní. A teraz sa od nich vyžadovala obrovská a namáhavá práca, keď často museli spravovať po dve – tri, ba i viac farností, čo malo

okrem iného za následok zanedbávanú katechézu, spustnuté chrámy a farské budovy. V článku *Gréckokatolíci Česko-slovenska a udalosti roku 1968* túto katastrofálnu situáciu gréckokatolíckeho duchovenstva na východnom Slovensku i v celej ČSSR veľmi výstižne charakterizovali tieto slová: „Okrem toho, že jedna tretina kňazov zomrela, druhá tretina zostarla, mnohí z kňazov postrácali zdravie a stali sa tak menej výkonnými v dušpastierskej práci. V priebehu niekoľko málo rokov, ubudne z duchovnej správy cca 36% kňazov (63) v dôsledku veku (odchod do dôchodku), predčasne podlomeného zdravia po toľkých rokoch enormnej práce a nervového vypätia.“<sup>1</sup> Gréckokatolícka cirkev teda v súvislosti s formáciou nových kňazov právom žiadala o pri navrátenie priestorov seminára, ktorý bol v rukách Pravoslávnej cirkvi.

Aj napriek ťažkej situácii, v ktorej sa ocitla Gréckokatolícka cirkev v Československu po invázii spojeneckých vojsk v auguste v roku 1968 sa snažila, aby jej činnosť pokiaľ to možnosti umožňovali, sa naďalej rozvíjala. Veľmi dôležitou súčasťou jej aktivít bola príprava budúcich kňazov, nakoľko ich počet vzhľadom na predchádzajúce okolnosti bol veľmi neuspokojivý.<sup>2</sup>

Prešovská eparchia mobilizovala svoje sily, mala v pláne zorganizovať teologické štúdiá v Prešove v takej podobe ako prebiehali ešte pred rokom 1950. Dňa 15. augusta 1968 Akčný výbor zaslal predsedníctvu vlády ČSSR do Prahy žiadosť o zriadenie, resp. obnovenie Vysokej školy bohosloveckej v Prešove. Predsedom komisie Akčného výboru pre obnovu Bohosloveckej akadémie v Prešove bol menovaný zo súhlasom designovaného ordinára Mons. Jána Hirku – ThDr. Štefan Ujhélyi. Budova kňazského seminára stála na svojom pôvodnom mieste, keďže sa uvažovalo o obnovení štúdií v Prešove, obnoviť sa ich však nepodarilo, lebo zaslaná žiadosť nebola schválená.<sup>3</sup>

Osudy budovy kňazského seminára a teologickej akadémie boli v ďalšom období veľmi pohnuté a mohli by sme konštatovať, že na nich sa plno prejavili znaky tzv. normalizácie a postavenia Gréckokatolíckej cirkvi v danom období, ktorej činnosť síce bola postupne obnovená, ale v skutočnosti bola jej existencia zo strany štátnych úradov iba trpená. V rokoch 1950 – 1968 pôvodná budova teologickej akadémie a kňazského seminára pripadla viacerým majiteľom. Postupne tu napr. sídlila pobočka firmy Křížník, n.p. P., prešovský Mäsokombinát či riaditeľstvo Československej autobusovej dopravy v Prešove. V pôvodnej budove gréckokatolíckeho seminára sa po presťahovaní z Prahy na istý čas usídlila aj pravoslávna bohoslovecká fakulta. Pôvodná historická budova seminára následne pripadla riaditeľstvu podniku Reštaurácie a jedálne, v roku 1961 ju napokon zaujala Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach so sídlom v Prešove. Začiatkom sedemdesiatych rokov MsNV v Prešove rozhodol, že na tomto mieste „je potrebné“ postaviť novú budovu Divadla Jonáša Záborského. Na základe tohto rozhodnutia bola v priebehu druhej polovice roka 1973 a prvej polovice roka 1974

<sup>1</sup> Gréckokatolíci Československa a udalosti roku 1968. In: *Gréckokatolícky kalendár 1993*. Michalovce : Byzant, 1992, s. 53.

<sup>2</sup> ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, n. o., 2018, s. 209.

<sup>3</sup> LACA, P.: *Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove*. Bratislava : VŠZaSP sv. Alžbety, 2009, s. 183.

bývalá budova Gréckokatolíckej vysokej školy bohosloveckej a seminára zbúraná. V júni roku 1974 už bola na tomto mieste začatá stavba nového divadla.<sup>4</sup>

Jednou zo zamýšľaných aktivít, ktoré mali viesť v roku 1968 k obnove teologických štúdií v Prešove mala byť konferencia s ambíciou zistiť aktuálny stav a definovať aj perspektívy do budúcnosti. Celkovo malo byť predstavených osemnásť bodov od hľadania možnosti štúdia pre gréckokatolíckych bohoslovcov, či už na rímskokatolíckych teologických fakultách v Čechách alebo na Slovensku, ak by nebola možnosť obnovenia fakulty vlastnej v Prešove. Ďalej mala byť prerokovaná aj možnosť vytvorenia akejsi náhrady vo forme konzultačného strediska, ďalej o spôsobe samotného štúdia, ale aj o určitých pravidlách ohľadne udelenia sviatosti kňazstva. Zaujímavou témou malo byť prejednanie prijatia alebo akéhosi uznania štúdia tých, ktorí absolvovali Pravoslávnu bohosloveckú fakultu. Konferencia sa mala uskutočniť v priestoroch na Moyzesovej ulici v Košiciach. Ako vieme z ďalšieho poznania dobových relácií predmetná plánovaná konferencia sa neuskutočnila. Vzdelávanie pre budúcich gréckokatolíckych kňazov a ich duchovnú formáciu štátne orgány nepovolili v tom rozmere, aby mohla byť obnovená činnosť vlastnej bohosloveckej fakulty a kňazského seminára v Prešove.<sup>5</sup>

Pre plnšie poznanie navrhovanej konferencie v kontexte danej doby ponúkame všetkých plánovaných osemnásť bodov v plnom znení.

Návrhy pre úspešný priebeh konferencie gréckokatolíckych bohoslovcov, ktorá sa má uskutočniť dňa 14. septembra 1968

1. Zistiť možnosti umiestnenia bohoslovcov (slobodných) do I. ročníka resp. i ďalších na bohosloveckých fakultách v Olomouci, Litoměřiciach a v Bratislave pre ten prípad, že nebude povolený gréckokatolíkom samostatný seminár (štipendiá, ubytovanie a pod.)
2. V Bratislave zistiť, či by nebolo možné zriadiť konzultačné stredisko bratislavskej fakulty v Košiciach alebo v Prešove, kde by prednášali naši profesori, pre kombinované externé štúdium poslucháčov, ktorí nemôžu z rodinných a finančných dôvodov celých 5 rokov študovať riadnym spôsobom.
3. Opýtať sa na Bohosloveckej fakulte v Bratislave (Olomouci, Litoměřiciach), či jednoročný maturitný kurz pri PBF v Prešove postačuje k tomu, aby takíto maturanti mohli pokračovať v štúdiu na ich fakulte. Taktiež treba zistiť, či maturanti na stredných poľnohospodárskych školách, priemyslových školách a pod. nebudú musieť si dopĺňovať vzdelanie rozdielovými skúškami na úroveň SVŠ (gymnázia).
4. Zabezpečiť učebnice – skriptá z niektorej bohosloveckej fakulty pre externe študujúcich a pre dopĺňovanie vedomostí, jak bývalých pravoslávnych kňazov, tak i našich, ktorí o to prejavia záujem.
5. Prejednať možnosti skladania skúšok pre tých bohoslovcov, ktorí v priebehu 18 rokov doma súkromne aj študovali a nemali možnosti skladať skúšky.

<sup>4</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 405.

<sup>5</sup> ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, n. o., 2018, s. 209.

6. Uvažovať so zriadením stálej skúšobnej komisie pre sústavné preskúšanie (bývalé trienálky) už vysvätených kňazov.
7. Aké požiadavky budú kladené pre tých, ktorí chcú prijať sviatosť kňazstva?
8. Aký je názor otca biskupa na vysviacku bohoslovcov, pred ukončením úplného teologického štúdia s prípadným obmedzením jurisdikcie (spovedanie) do doplnenia požadovaných skúšok. Treba ujasniť názory na požadované podmienky a štúdium: či postačuje pre vysviacku a pastoraáciu to, že pred 15 – 25 rokmi sa niečo učil, zložil skúšku v seminári alebo súkromne a potom, pretože už mal po skúške mohol na to všetko zabudnúť, alebo je dôležitejšie, čo vie teraz a aký duchovný život viedol po celú dobu od likvidácie gréckokatolíkov v roku 1950.
9. Kedy a ktorých by bolo možné ako prvých vysvätiť? Keď nemá povolené svätiť náš otec biskup, či je možnosť toto previesť iným biskupom? Ako je to so štátnym súhlasom pre novosvätenecov?
10. Či bude u nás zriadený diakonát namiesto kaplánov a katechéto v väčších mestách.
11. Vzhľadom na podané prihlášky rímskokatolíckych veriacich (medzi nimi i ženatí bývali rímskokatolícki bohoslovci) je potrebné ustáliť podmienky o ďalšom postupe a požiadavkách na nich.
12. Aké sú možnosti zabezpečenia duchovných cvičení pre bohoslovcov?
13. Čo sa bude požadovať od absolventov PBF v Prešove, ktorí neboli vysvätení a chcú sa vysvätiť u nás?
14. Ako a kedy sa uznajú skúšky súkromne skladané?
15. Vynaložiť všetko úsilie pre zriadenie gréckokatolíckeho seminára i za cenu dočasného spoločného užívania budovy, v ktorej sa teraz nachádza PBF v Prešove.
16. Poveriť niektorého budúceho profesora našej fakulty, aby sa už teraz ujal prihlásených bohoslovcov a riešil individuálne s každým možnosti ďalšieho štúdia.
17. Určiť, kto bude mať informatívnu prednášku na zvolanej konferencii bohoslovcov. Taktiež stanoviť kto bude liturgizovať a kázať.
18. Organizačne zabezpečiť cca 50 – 60 stoličiek a prípadné občerstvenie v miestnostiach biskupského úradu na Moyzesovej ulici č. 50 Košice.

Vypracoval: P. K.<sup>6</sup>

V súvislosti s nutnosťou zabezpečiť vysviacky nových gréckokatolíckych kňazov, ktorých vzhľadom na predchádzajúce obdobie Cirkev tak veľmi potrebovala Gréckokatolícky biskupský úrad v Košiciach vydal 3. októbra 1968 *Učebný plán z ústredia kandidátov pre prípravu na kňazskú vysviacku*, ktorý sa mal konať v dňoch 14. – 19. októbra 1968. V pondelok 14. októbra mali kandidáti absolvovať prednášky z *Cirkevného práva*, ktoré viedol Dr. Ujhélyi a *Fundamentálky*, ktoré viedol Dr. Mas-

<sup>6</sup> *Návrhy pre úspešný priebeh konferencie gréckokatolíckych bohoslovcov, ktorá sa má uskutočniť dňa 14. septembra 1968.* In: AGAP, ABÚ, r. 1968.



tiliak. V utorok 15. októbra to boli prednášky z *Dogmatiky* vedené Dr. Krétom a *Liturgiky*, ktoré viedol o. Majovský. V stredu 16. októbra to boli tri bloky prednášok. Prvé boli z predmetu *Morálka* vedené o. Bumberom, *Liturgiky* vedené o. Majovským a *Cirkevného spevu* vedené o. Majovským. Vo štvrtok 17. októbra to boli prednášky z *Morálky* vedené o. Jesenským, *Katechetiky* vedené Dr. Murínom a *Cirkevného spevu* vedené o. Majovským. Piatkové prednášky, ktoré sa uskutočnili 18. októbra 1968 boli opäť v troch blokoch. Prvý začal Dr. Krét prednáškami z *Dogmatiky*, pokračovali prednášky z *Pastorálky*, ktoré viedol o. Jesenský a o. Leukanič a tretím blokom s názvom *Vedenie farskej administratívy* ich sprevádzal o. Andrej Zima. Posledný deň prednášok, ktorý bol v sobotu 19. októbra začal prvými prednáškami z *Pastorálky* vedené o. Leukaničom, pokračovali prednášky z *Morálky*, ktoré viedol o. Bumbera a na záver to boli prednášky z *Rétoriky*, ktoré viedol o. Bokšay.<sup>7</sup>

Zložitost' danej situácie a aktivity Gréckokatolíckej cirkvi v snahe zabezpečiť teologické vzdelanie ako predpoklad riešenia veľkého nedostatku kňazov aj nasledujúca správa týmito slovami: „Následne 27. novembra 1968 smerovala do Bratislavy na dekanát Rímskokatolíckej bohosloveckej fakulty žiadosť o zriadenie Konzultačného strediska v Košiciach. Keďže žiadosť o zradenie bohosloveckej fakulty pre veriacich byzantského obradu nebola schválená, biskupský úrad hľadal pomoc na Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave. Po dohovore boli do Bratislavy umiestnení desiaty študenti, ostatní študovali externe každú sobotu a neskoršie každú druhú v Košiciach. Po konzultáciách, ktoré prebiehali medzi prešovským ordinariátom a bratislavskou fakultou ohľadom vytvorenia konzultačného strediska v Košiciach, Ministerstvo kultúry zakázalo pre gréckokatolíckych poslucháčov externú formu štúdia.“<sup>8</sup> Predmetnú problematiku uvádzame na základe dobových materiálov, ktoré sú uvedené v nasledujúcich riadkoch.

3159/69

18.12.1969

### Žiadosť o povolenie schádzať sa externe študujúcim na Rím. kat. CMBF

P.T.  
Ministerstvo kultúry SSR  
Sekretariát pre veci cirkevné  
Bratislava

Gréckokatolícky ordinariát v Prešove prosí o udelenie súhlasu na občasné (zkrát mesačne) schádzanie sa gréckokatolíckych poslucháčov externe študujúcich na Rímskokatolíckej CMBF v Bratislave.

<sup>7</sup> LUKÁČOVÁ, J.: Formácia gréckokatolíckych bohoslovcov po obnove Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 na území Československa. In: ŠTURÁK, P. – LUKÁČOVÁ, J.: (eds). *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 26. Porov. Súkromný archív. *Učebný plán s ústredia kandidátov pre prípravu na kňazskú vysviacku zo dňa 3. októbra 1968*.

<sup>8</sup> LIPTÁK, R.: *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*. Prešov: UNIVERSUM, 2016, s. 491.

Ide o študentov pokročilých vekom, ženatých, počtom asi 25 – 30, ktorí nemôžu byť riadnymi poslucháčmi na fakulte a nemôžu bývať v seminári, kde sú v platnosti odlišné disciplinárne predpisy (celibát, obradové odlišnosti a pod.). Stav ženatého v gréckokatolíckej cirkvi nie je prekážkou pre vysviacku a preto už započaté štúdiá môžu ukončiť formou externého štúdia s občasným ich schádzaním sa (dvakrát mesačne po jednom dni, za účelom prípravy na skúšky), ako aj na niekoľkodenné (3 – 4 dni) duchovné cvičenia dvakrát ročne.

Z vyššie uvedených dôvodov už nám bývalé Povereníctvo kultúry dalo ústny súhlas v minulom roku, na základe ktorého boli konané prípravné konzultácie pod vedením nášho ordinariátu.

Naliehavosť potreby urýchleného ukončenia štúdia je zdôvodnená aj tým, že máme veľký nedostatok kňazov a vysoký priemerný vek kňazov (62 rokov). Požiadavky veriacich môžeme splniť jedine tým, že externou formou štúdia pripravíme na kňazskú vysviacku tých, ktorým po roku 1950 bolo znemožnené ukončiť štúdiá riadnou formou. Tým sa aspoň čiastočne vyrieši nedostatok kňazov, pokiaľ nebude obnovená činnosť Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty v Prešove.

Za porozumenie a priaznivé vybavenie našej žiadosti vopred ďakujeme a ostávame s pozdravom

(pečiatka)  
ordinár – vls. podpis.<sup>9</sup>

Avšak štátna moc zasadila ako to už bolo uvedené predchádzajúcim texte ďalší úder pre Gréckokatolícku cirkev, keď zrušila Konzultačné stredisko bohosloveckej fakulty, ktoré zriadil ešte Akčný výbor Gréckokatolíckej cirkvi v Košiciach. Vyplýva to z listu generálneho riaditeľa Sekretariátu pre veci cirkevné pri Ministerstve kultúry SSR, Dr. Karola Homolu z Ministerstva kultúry SSR, ktorý ho adresoval do Prešova 15. januára 1970 v tomto znení: „*K Vašej žiadosti o povolenie schádzania sa externe študujúcich gréckokatolíckych poslucháčov na Rímskokatolíckej Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte v Bratislave Vám oznamujeme, že Ministerstvo kultúry SSR považuje uvedené štúdium Vašich poslucháčov za formu štúdia, ktorá je úplne v rozpore s platným štatútom pre bohoslovecké fakulty. Tí z poslucháčov, ktorí začali študovať touto formou, predovšetkým vekovo mladší a bezúhonní môžu sa prihlásiť v riadnom výberovom pokračovaní v budúcom školskom roku, prípadne i v ďalších rokoch za predpokladu splnenia podmienok pre prijatie podľa platného štatútu pre bohoslovecké fakulty.*“<sup>10</sup>

Ordinár Mons. Ján Hirka po zrušení Konzultačného strediska, o ktorom už bola reč v predchádzajúcej časti, adresoval ďalšie žiadosti na Ministerstvo kultúry – Sekretariát pre veci cirkevné v Bratislave. Výpočet týchto žiadostí v chronologickom poradí môžeme vidieť v *Žiadosti o obnovenie gréckokatolíckeho kňazského seminára a bohosloveckej fakulty v Prešove zo dňa 26. januára 1971* pod. č. 178/71, kde

<sup>9</sup> *Žiadosť o povolenie schádzať sa externe študujúcim na Rím. kat. CMBF z 18.12.1969, j. č. 3159/969. In: AGAP, ABÚ, r. 1968.*

<sup>10</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 93.

sú jednotlivé žiadosti o obnovenie fakulty a seminára uvedené s týmito dátumami: 15. august 1968, 21. december 1968, 5. júl 1969, 18. december 1969 a 5. február 1970.<sup>11</sup> Avšak všetky, hoci ako zdôvodnené žiadosti, ostali bez vypočutia a gréckokatolícki bohoslovci počas celých 23 rokoch v obmedzenom počte (priemerne 2 – 4 v ročníku) študovali na Rímskokatolíckej cyrilometodejskej bohosloveckej fakulte v Bratislave a malá časť na Rímskokatolíckej cyrilometodejskej bohosloveckej fakulte v Litoměřiciach.<sup>12</sup> Jednou z podmienok, ktorá musela byť splnená pre prijatie, bola absolvovaná maturitná skúška na SVŠ alebo úspešne ukončenie gymnázia. Nakoľko rozpoznávanie povolania už v období výberu strednej školy bolo pomerne náročné, nie všetci bohoslovci spĺňali tieto požiadavky. Okrem toho, výber strednej školy bol podmienený danosťami jednotlivých kandidátov, dostupnosťou školy a praktickým využitím pre život a fungovanie v spoločnosti.<sup>13</sup>

V roku 1969 ako aj v ďalšom období vypíňali jednotliví správcovia farností podklady o svojich bohoslovcoch v období letných prázdnin. Nachádzali sa tam otázky informačného charakteru súvisiace s menom, priezviskom a bydliskom, zvyšok otázok sa zameriaval na aktivity jednotlivých bohoslovcov počas prázdnin. Ako dlho sa zdržiaval vo farnosti, ako dlho bol mimo farnosti, či bol aj v cudzine, ak áno tak na akom mieste, ako často chodieval na faru, čo robieval cez prázdniny, či býval denne účastný na sv. omši a či pristupoval k svätému prijímaniu, aký bol jeho vzťah k rodičom, k zvyšku farníkov a otázky osobného rázu (napríklad či nemá bohoslovec sklon k alkoholizmu, k rodine a aká je jeho verejná mienka).<sup>14</sup>

Zložitosť formácie budúcich kňazov pre Gréckokatolícku cirkev v Československu spočívala aj v rovine duchovnej formácie. Adepti kňazstva pre Gréckokatolícku cirkev boli prítomní v seminárnej kaplnke bez výnimky na všetkých liturgických a mimoliturgických sláveniach v západnom latinskom obrade. Kvôli obradovej osobitosti sa v sobotu dopoludnia realizovali prednášky z východného byzantského obradu a histórie, aby budúci gréckokatolícki kňazi boli pripravení na pastoračiu v podmienkach doby. Z toho istého dôvodu gréckokatolícki bohoslovci mali možnosť navštevovať gréckokatolícky Chrám Povýšenia Svätého kríža v Bratislave, a to na svätých liturgiách, ďalej na utierni a večierni v sobotu večer i v nedeľu a v prikázané sviatky.<sup>15</sup>

V predmetnom období na začiatku 70 - tych rokov, v roku 1971 mala Gréckokatolícka cirkev v Československu približne 315 000 veriacich v 205 farnostiach so 694

<sup>11</sup> *Žiadosť o obnovenie činnosti gréckokatolíckeho kňazského seminára a bohosloveckej fakulty v Prešove*, 26.1.1971, s. 1. In: AGAP, ABÚ, r. 1971.

<sup>12</sup> História prešovského gréckokatolíckeho seminára. In: *Gréckokatolícky kňazský seminár biskupa Petra Pavla Gojdiča v Prešove*, Prešov, s. 16.

<sup>13</sup> LUKÁČOVÁ, J.: Formácia gréckokatolíckych bohoslovcov po obnove Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 na území Československa. In: ŠTURÁK, P. – LUKÁČOVÁ, J.: (eds). *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 32.

<sup>14</sup> LUKÁČOVÁ, J.: Formácia gréckokatolíckych bohoslovcov po obnove Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 na území Československa. In: ŠTURÁK, P. – LUKÁČOVÁ, J.: (eds). *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 32 – 33.

<sup>15</sup> ŠTURÁK, P.: Historický prierez vzdelávania gréckokatolíckeho duchovenstva s dôrazom na štúdium gréckokatolíckych bohoslovcov na CMBF v Bratislave v rokoch 1968 – 1989. In: HRABOVEC, E. a kol.: *Katolícka bohoslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava: SSV, 201, s. 222.

filiálkami a v pastorácii pôsobilo spolu 201 kňazov, v prevažnej miere vekom pokročilých.<sup>16</sup> Vzhľadom na veľký počet farností a filiálok a z dôvodu vyššieho priemerného veku kňazov bola situácia v obsadzovaní fár veľmi zložitá. Naliehavo sa žiadalo, aby do farností prichádzali noví a mladí kňazi. To však predpokladalo, že kandidáti na štúdium teológie budú prijímaní v dostatočnom počte. Opak však bol pravdou, hoci kňazských povolani bolo dost. Stávalo sa pravidlom, že viacerí mladí gréckokatolíci, ktorí sa prihlásili na štúdium teológie, neboli prijatí ani vtedy, keď spĺňali všetky predpísané požiadavky. Krivda bola zrejmá pri porovnaní so skutočnosťou, že v Pravoslávnej cirkvi boli prijatí nielenže všetci prihlásení, ale aj zagitovaní: „Každá farnosť mala dodať jedného bohoslovca“, ba boli prijímaní aj takí adepti, ktorí nemali strednú školu.<sup>17</sup>

Gréckokatolícky ordinariát protestoval proti obmedzeniu prijímania nízkeho počtu kandidátov. Preto adresoval odvolania, či už riaditeľovi Sekretariátu pre veci cirkevné, dekanátu Rímskokatolíckej CMBF v Bratislave, alebo priamo ministrovi kultúry Miroslavovi Válkovi. To sa však len málokedy stretlo s úspechom. Tak napríklad v liste zo dňa 6. septembra 1972 bolo podané ordinárom Jánom Hirkom odvolanie proti výsledku prijímacích pohovorov pre školský rok 1972/73, v ktorom sa konštatuje, že: „Prijímacia komisia v prijímacom a odvolávajúcim konaní prijala do 1. ročníka pre gréckokatolícku prešovskú diecézu jedného uchádzača.“<sup>18</sup>

V nasledujúcom období v roku 1975 ordinár Mons. Ján Hirka adresoval vo veci odvolania sa proti neprijatiu bohoslovcov za gréckokatolícku cirkev ďalší list Karolovi Homolovi, riaditeľovi Sekretariátu pre veci cirkevné, v ktorom doslova žiadal: „Vážený pán riaditeľ, dovoľím si vás i touto cestou poprosiť, aby ste zo svojej právomoci umožnili štúdium teológie všetkým našim šiestim kandidátom, ktorí ináč na pohovoroch prospeli“. (Pre školský rok 1975 – 1976 sa hlásili títo: Danko, Kaminský, Kitlan, Horňák, Krenický a Vasko).<sup>19</sup> Vo svojej žiadosti o ordinár podáva aj dôvody pre prijatie kandidátov:

„1. Naše biskupstvo je rozsiahle a pozostáva vlastne z dvoch celkov, akoby biskupstiev...

2. Počas 18 rokov bola zakázaná činnosť našej gréckokatolíckej cirkvi. Za tieto roky sme nemali dorast...

3. Po obnovení činnosti gréckokatolíckej cirkvi boli od roku 1970 prijímaní naši kandidáti takto:

v r. 1970 bol prijatý len jeden kandidát

v r. 1971 nebol prijatý nikto, i keď sme mali kandidátov, v r. 1972 boli prijatí dvaja, v r. 1973 boli prijatí dvaja, v r. 1974 bol prijatý len jeden. Následkom toho nemáme v piatom ročníku žiadneho bohoslovca.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Schematizmus slovenských katolíckych diecéz. Trnava: SSV, 1971, s. 448 – 454.

<sup>17</sup> Gréckokatolíci Československa a udalosti roku 1968. In: Gréckokatolícky kalendár 1993, s. 53.

<sup>18</sup> ŠTURÁK, P.: Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989. Prešov: PETRA, 2008, s. 175.

<sup>19</sup> Žiadosť o prijatie našich kandidátov na teológiu. Prešov 1975, s. 1. In: AGAP, ABÚ, r. 1975.

<sup>20</sup> Žiadosť o prijatie našich kandidátov na teológiu. Prešov 1975, s. 1. In: AGAP, ABÚ, r. 1975.

V predmetnom období v Prešovskej eparchii udeľoval jednotlivé svätenia pre budúcich kňazov prešovský svätiaci biskup Vasil' Hopko. Všetky náležitosti však museli byť vopred schválené ako je to uvedené v nasledujúcej korešpondencii medzi Gréckokatolíckym ordinariátom v Prešove a Rektorátom CMBF v Bratislave. V prvej časti sa jedná o návrh termínu a miesta udelenia nižších svätení:

870/74

3. júna 1974.

Jeho Preosvjaščenstvo  
ThDr. Vasilij H o p k o, biskup  
P r e š o v

Vec : Subdiakonát, diakonát a presbyterát pre ordinandov – žiadosť

Gr. kat. Ordinariát v Prešove týmto úctivo prosí, Vaše Preosvjaščenstvo, po obdržaní „Litterae testimoniales“ z Apoštolskej administratúry v Trnave, ako Kancelária CM bohosloveckej fakulty v Bratislave a tiež doporučení príslušných farských úradov a Kňazského seminára v Bratislave o u d e l e n i e subdiakonátu, diakonátu a presbyterátu podľa termínov uvedených nižšie absolventom teológie:

Duchovné cvičenia si kandidáti vykonali v kňazskom seminári.

Súčasne pokladám za potrebné udeliť Vášmu Preosvjašenstvu všetku potrebnú právomoc pre udelenie spomenutých svätení v súlade s platnými cirkevnými predpismi. Nakoniec prosím, aby právomocou mi od Svätej Stolice udelenou boli všetci ordinandi rozhrčení od prípadných cenzúr a irregularít.

Za Vašu láskavosť vopred srdečne ďakujem a prosím Vaše Archijerejské blahoslovenije na všetky naše podujatia pre dobro našej Gr. kat. Cirkvi.

Váš vo Christi:

Ján Hirka, ordinár, ap. adm.<sup>21</sup>

Vážna situácia nastala po smrti svätiaceho biskupa Vasiľa Hopka v roku 1976. Keďže v Československu nebolo okrem Vasiľa Hopka ďalšieho gréckokatolíckeho biskupa, nemal v tom čase kto svätitiť nových kňazov. Po prieťahoch štátnej moci nakoniec dostal v roku 1977 štátny súhlas na svätenie bohoslovcov pomocný biskup Križevského biskupstva (vo vtedajšej Juhoslávii, dnešnom Chorvátsku) a titulárny biskup gypsarský Joakim Segedi. Od roku 1983 až do roku 1989 udeľoval sviatosť kňazstva gréckokatolíckym bohoslovcom Prešovského biskupstva križevský biskup Slavomír Miklovš.<sup>22</sup>

Aj v 80 - tych rokoch 20. storočia mocenské orgány v našej vlasti pokračovali v plánovanej likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi obmedzovaním počtu prijatých kan-

<sup>21</sup> *Subdiakonát, diakonát a presbyterát pre ordinandov – žiadosť z 3. júna 1974, j. č. 870/74.* In: AGAP, ABÚ, r. 1974.

<sup>22</sup> ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov : PETRA, 2008, s. 178.

didátov na štúdia teológie. Listom zo dňa 25. októbra 1982 proti takémuto postupu protestoval o. ordinár Ján Hirka u ministra kultúry Miroslava Válka, keďže „...zo 14 kandidátov boli prijatí za našu diecézu 4 kandidáti v riadnom konaní, ale v odvolávacom nikto.“<sup>23</sup>

V rokoch 1968 – 1989 adepti na kňazstvo z Gréckokatolíckej cirkvi museli študovať a pripravovať sa na kňazstvo na CMBF v Bratislave. V danom období štúdium na tejto fakulte ukončilo celkovo 58 študentov teológie.<sup>24</sup> Vzhľadom na tento stav na Slovensku kandidáti na kňazstvo za Prešovskú gréckokatolícku eparchiu hľadali možnosť prijatia na CMBF v českých Litoměřiciach. Avšak z mnohých, ktorí si podali prihlášky na tamojšiu fakultu, bilo prijatých iba niekoľko uchádzačov. Štúdium na nej ukončili napríklad Ján Gajdoš, Michal Roško, Jozef Sukovský a Ján Závacký.<sup>25</sup> Štátna moc nemala snahu vytvoriť a tolerovať inštitúciu, ktorá by dávala akademické a formačné zázemie pre gréckokatolíckych bohoslovcov, čo by posilnilo pozíciu Gréckokatolíckej cirkvi. Predovšetkým v čase normalizácie by to bolo zo strany vládnej moci kontraproduktívne. formačné zázemie.<sup>26</sup>

### Obnovenie činnosti fakulty v roku 1990

Pád totalitného režimu priniesol veľké zmeny aj pre gréckokatolícku cirkev. Jej situácia sa priaznivo zmenila až po celospoločenských zmenách v novembri 1989. Pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku sa tak skončilo takmer 40-ročné prenasledovanie a konečne mohlo prísť k jej úplnej rehabilitácii a rozvinutiu jej činnosti vo všetkých sférach.<sup>27</sup>

Vtedajší prešovský biskup Mons. Ján Hirka na zložité okolnosti spomína týmito slovami: „*Skutočná sloboda Cirkvi v bývalom Československu prišla až po nežnej revolúcii v novembri 1989. Gréckokatolícka cirkev si pomaly obnovila štruktúry a dostala sídelného biskupa J. Hirku a o tri roky neskôr pomocného biskupa M. Chautura, CSsR. Novovymenovaný biskup Mons. Ján Hirka neodkladne ešte pred svojou vysviackou (17. február 1990) deklaroval porevolučnej vláde požiadavky Gréckokatolíckej cirkvi. Medzi požiadavkami neabsentovala ani potreba odovzdať budovu bývalého gréckokatolíckeho sirotinca na Sládkovičovej ulici v Prešove, v ktorej mala Pravoslávna cirkev svoj kňazský seminár a zriadiť tam gréckokatolícku bohosloveckú fakultu a seminár.*“<sup>28</sup>

Dôležitým medzníkom v novodobých dejinách Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove je 3. máj 1990, keď Federálne zhromaždenie Českej a Slovenskej

<sup>23</sup> AGBP, bez sign. *Bohoslovci – prijatie*. Prešov 25. október 1982.

<sup>24</sup> ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : Petra, 2008, s. 176.

<sup>25</sup> ŠTURÁK, P.: Historický prierez vzdelávania gréckokatolíckeho duchovenstva s dôrazom na štúdium gréckokatolíckych bohoslovcov na CMBF v Bratislave v rokoch 1968 – 1989. In: HRABOVEC, E. a kol.: *Katolícka bohoslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava : SSV, 201, s. 220.

<sup>26</sup> LIPTÁK, R.: *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968*. Prešov: UNIVERSUM, 2016, s. 494.

<sup>27</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 405.

<sup>28</sup> HIRKA, J.: Požiadavky gréckokatolíckej cirkvi. In: *Slovo – mesačník gréckokatolíkov*, roč. 22, č. 3, 1990, s. 3.

Federatívnej republiky prijalo zákon č. 163/1990 o bohosloveckých fakultách, ktorým o. i. bola zriadená aj Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta (čl. 1, § 1, od. 4), a súčasne bola začlenená do Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.<sup>29</sup> Keďže pôvodná budova teologickej akadémie a kňazského seminára už bola zbúraná, Gréckokatolícka cirkev chcela umiestniť kňazský seminár a teologickú fakultu vo svojej bývalej budove sirotinca, ktorú však ako svoj seminár ešte stále užívala Pravoslávna cirkev. Gréckokatolícka cirkev preto žiadala o jej urýchlené navrátenie, to sa však uskutočnilo až 10. augusta 1990. Jedným z dôvodov takéhoto oneskorenia bolo aj to, že MsNV v Prešove sa snažil nájsť vhodné priestory pre presťahovanie Pravoslávnej bohosloveckej fakulty a seminára z tohto objektu. Tie sa nakoniec našli, ale v tej dobe ešte boli obývané niekoľkými rómskymi rodinami, preto sa opäť čakalo na to, kým mesto nájde pre tieto rodiny náhradné bývanie.<sup>30</sup>

Vtedajší prešovský biskup Mons. Ján Hirka vo svojej knihe spomienok pod názvom *Pod ochranou Márie. Pastier v službe Cirkvi* spomína na tieto udalosti týmito slovami: „Dôležitým krokom bolo tiež navrátenie budovy bývalého sirotinca na Sládkovičovej ulici v Prešove, v ktorej mala Pravoslávna cirkev svoj kňazský seminár. Budova bola navrátená 10. augusta 1990, ale bolo ju potrebné dať do prevádzky schopného stavu pre ubytovanie bohoslovcov a vytvoriť priestory na prednášky, lebo budova, kde sídli teologická fakulta v súčasnosti, nám ešte nebola odovzdaná. To vyžadovalo urobiť v budove seminára aj niektoré rekonštrukčné zásahy. Všetky práce zvládli naši veriaci i bohoslovci brigádnicky. Taktiež bolo potrebné zariadiť seminár nábytkom. Ďakujem spolupracovníkom nášho biskupstva za prezieravosť, lebo aj keď sme ešte nemali seminár, už v máji začali zabezpečovať všetok nábytok a zložili ho do priestorov biskupskej rezidencie. Paplóny, vankúše a posteľná bielizeň bola uložená u otca Kričku na sačurovskej fare, lebo celý nákup sa uskutočnil v blízkom Vranove nad Topľou za veľmi výhodnú cenu. Bol to veľmi prezieravý čin, bez ktorého by sme neboli schopní pred začiatkom akademického roka ubytovať bohoslovcov v seminári. Takto už v októbri 1990 sme mohli bohoslovcov ubytovať v seminári.“<sup>31</sup> Ďalej pokračuje v spomienkach: „Budova bola navrátená 10. augusta 1990, bolo ju však potrebné dať do prevádzky schopného stavu pre ubytovanie bohoslovcov a vytvoriť priestory na prednášky. Organizačné a legislatívne zabezpečenie potrebné pre riadne otvorenie štúdia na seba zobraли zanietení a odborne pripravení kňazi docent Vladimír Poláček (stal sa dekanom obnovenej bohosloveckej fakulty) Jozef Tóth, Ján Krajňák (stali sa prodekanmi obnovenej bohosloveckej fakulty), Ján Gajdoš (pedagóg na obnovenej bohosloveckej fakulte).“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> ŠTURÁK, P.: Historický náčrt teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Cirkev v dejinách kresťanstva na Slovensku*. CORANIČ, J.: (ed). Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 17.

<sup>30</sup> CHOVANEC, J.: Nezhody sú zlý liek. O otázkach, ktoré trápia veriacich dvoch cirkví v jednom kraji. In: *Slobodný piatok*, 25. máj 1990, s. 4.

<sup>31</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 219.

<sup>32</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 135.

Želanie – mať vlastnú fakultu so seminárom – sa stalo skutočnosťou dňa 3. novembra 1990, kedy bola po 40 – ročnej nútenej prestávke otvorená Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v novom začlenení do Univerzity P. J. Š v Košiciach so sídlom v Prešove.<sup>33</sup>

Mons. Ján Hirka na túto významnú udalosť si spomínal takto: „Otvorenie sa začalo sv. liturgiou v katedrále. Na tejto historickej udalosti, sa zúčastnil pápežský nuncius v Československu arcibiskup Mons. Giovanni Coppa, košický biskup Mons. Alojz Tkáč, rektor Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach, prof. MUDr. Rudolf Korec, DrSc., dekan, prodekan a profesori prešovských vysokých škôl, rektor gréckokatolíckeho kňazského seminára z Maďarska ThDr. Štefan Pregun, naši pedagógovia bohosloveckej fakulty, značné množstvo kňazov oboch katolíckych obradov, bohoslovci, rehoľné sestry, zástupcovia štátnej správy a samosprávy a mnoho veriacich.“ V homílii som okrem iného povedal: „Prežívame historickú udalosť. Po 40 – tich rokoch prerušenia opäť otvárame bohoslovecké štúdium v Prešove (...) Pred 40-timi rokmi naša diecéza bola likvidovaná, veľké množstvo kňazov bolo väznených, mnohí v ťažkých podmienkach zomreli. Takmer všetci boli postihnutí rôznym spôsobom, dlhé roky a tvrdo trpeli a predsa zostali verní až na malé výnimky. Zostali verní Svätému Otcovi, svätej Cirkvi. To bolo veľké postgraduálne štúdium našich kňazov, to bolo veľké životné rigorózum, kde akademické tituly udeľuje sám Boh. A naši bohoslovci? (...) Po tvrdom zásahu stalinského režimu takmer ako prvá obeť na poli cirkevnom bola zrušená gréckokatolícka Prešovská eparchia a hneď došlo k obsadeniu seminára a bohosloveckej akadémie. Násilne odvliekli a uväznili rektora, dekana a ostatných funkcionárov a za 10 dní presvedčovali a zastrašovali bohoslovcov, aby odpadli od viery a cirkvi. Nepomohlo to, naši bohoslovci zostali verní. Nastúpili do praxe, ale nie na školy a fary, ale do väzenia a pracovných táborov, kde boli všetci priamo prevezení z bohosloveckej akadémie. Zostali tam dlho, ale všetci vydali dobré svedectvo svojim učiteľom a duchovným vodcom. Bola to naozaj veľká kvalifikačná previerka nielen študentov, ale všetkých, ktorí v seminári a akadémii pôsobili. Nastáva nová epocha – bohoslovecká akadémia je nielen obnovená, ale i povýšená začlenením do zväzku Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Je to fakulta počtom malá, ale svojim významom veľká, lebo bude vychovávať duchovných vodcov veriaceho ľudu. Každý kňaz našej diecézy pôsobí na veľkom obvode a stáva sa tak skutočným otcom veriaceho ľudu. (...)“ Ďalej Mons. Ján Hirka pokračoval vo svojej homílii týmito slovami: „Tým sa znásobuje účinnosť každého absolventa fakulty. Naši kňazi nikdy neboli páni a ani nebudú. Budú služobníkmi, účinnými pomocníkmi každej šľachetnej snahy a tak duchovne budú dopĺňovať veľké dielo, ktoré konajú ostatné väčšie fakulty vo zväzku Univerzity pre dobro ľudu. Lebo nestačí len povzniesť úroveň vzdelania, ale rovnako, ba ešte dôležitejšie je povznesenie mravné, aby sme žili vzájomne v pokoji, v istote a v láskyplných vzťahoch. Takto a tým spôsobom budú naši absolventi obohacovať a dvíhať záslužné výsledky celej univerzity. A nielen to. Sme všetci pútnikmi na veľkej ceste, na ceste nielen do novej Európy, ale ešte ďalej – do zaslúbenej zeme,

<sup>33</sup> PETRO, M.: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára po roku 1968. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: (eds). In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 134.



ktorú nám pripravil Boh po skončení svetových dejín. Na ceste potrebujeme sprievodcov do mesta večného šťastia pre celé ľudstvo i pre každého z nás.

*S nebeským kráľovstvom je to ako s pokladom, ukrytým na poli (Mt 13,44). My sami sme tým polom, v ktorom je ukrytý poklad – Boh.*

*Každý z nás nie je rovnaký. Sme rozmanití, ako kvety, ruža, ľalia, ale v žiadnom kvete nie je nič nekvetinového. Ale v človekovi môže byť neľudského, alebo v kresťanovi niečo nekresťanského.*

*Výchovu a výučbou vykupujeme sa od seba samých, aby sme prenikli k pokladu – Bohu. Nemali by sme žiť len vo vrchných vrstvách svojej bytosti – vrstvy pudov (pud hladu a pud zmyselný sú veľmi hlasné a nepokojné), ale kto žije len v týchto povrchových vrstvách, nenájde ani na seba ani na Boha, lebo poklad je ukrytý hlboko.*

*Doba hľadania pokladu na poli nášho života sa nekryje s dĺžkou nášho života. V detstve je človek na hľadanie nezrelý a v starobe zas obmedzený. Každý deň nech je pre nás dňom hľadania, ale i dňom nájdenia seba i Boha. Amen.<sup>34</sup>*

Prvým dekanom Gréckokatolíckej teologickej fakulty sa po znovuoživení stal doc. Vladimír Poláček a prvým rektorom seminára Vasil' Kormaník. Do Prešova sa po zriadení fakulty malo premiestniť 43 bohoslovcov, ktorí doteraz študovali na Rímskokatolíckej cyrilometodskej teologickej fakulte v Bratislave.<sup>35</sup> Budova fakulty a seminára však bola odovzdaná v stave, ktorý potreboval aspoň základnú rekonštrukciu. Nový akademický rok sa preto nemohol začať načas, pretože bolo potrebné vykonať rekonštrukčné práce. Pod vedením rektora seminára Vasil'a Kormaníka za značnej brigádnickej pomoci bohoslovcov a veriacich sa začalo s nevyhnutnými opravami. Časť odborných prác pritom uskutočnil aj Mestský stavebný podnik v Prešove.<sup>36</sup> Na udalosti spojené so začiatkom výuky na fakulte spomína Mons. Hirka takto: „V otvorenom akademickom roku 1990/91 začalo študovať na našej fakulte 43 bohoslovcov. Okrem toho štyria bohoslovci nastúpili na štúdiá v Ríme. Bolo to po prvýkrát po obnovení činnosti našej cirkvi, keď sme mohli našich bohoslovcov slobodne poslať na štúdiá do Ríma. Vo večnom meste si ich zobral pod „ochranu“ náš kňaz otec Cyril Vasil', ktorý, ako som už na inom mieste spomínal, zakrátko po svojej vysviacke v roku 1987 emigroval a v tom čase študoval na Pápežskom Východnom inštitúte.“<sup>37</sup>

Ďalej pokračoval: „Prednášky na teologickej fakulte sa začali v provizórnych priestoroch kňazského seminára na Sládkovičovej ulici a po nutných úpravách aj v hale biskupskej rezidencie. Predovšetkým vyučovanie v biskupskej rezidencii pripo-

<sup>34</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 220. a PETRO, M.: *Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára po roku 1968*. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: (eds). In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí*. Prešov: Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 135 – 136.

<sup>35</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 406.

<sup>36</sup> KORMANÍK, V.: *Krátky prehľad na dejiny seminára*. In: 125. *Academia theologica*. „Dedičstvo a budúcnosť.“ Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov: 30. september – 1. október 2006. Prešov: Petra, n. o., 2006, s. 21.

<sup>37</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 219 – 220.

mínalo „staré časy“, keď ešte v domoch nebolo ústredné kúrenie. Kúrilo sa totiž uhlím v kachliach. Vyučovanie však prebiehalo bez väčších ťažkostí, na čom mali veľkú zásluhu všetci vyučujúci, počnúc dekanom fakulty doc. Vladimírom Poláčkom, prodekanmi Jánom Krajiňákom i Jozefom Tóthom, pedagógmi Jánom Gajdošom, Vojtechom Boháčom a ďalšími. Pochopiteľne, uznanie si zaslúžia aj vtedajší študenti, ktorí provizórne podmienky štúdia prijali s porozumením i s vierou, že sa situácia čoskoro zmení k lepšiemu.“<sup>38</sup> Na druhý deň 24. septembra som bol prítomný na slávnostnom otvorení akademického roku na Univerzite P. J. Šafárika, ktoré sa konalo v Divadle J. Záborského v Prešove.“<sup>39</sup>

Novozriadená fakulta začínala s veľmi skromným materiálno – technickým vybavením, nevelkým počtom vyučujúcich a študentov. Veľkú zásluhu na obnovení činnosti fakulty a seminára mal Mons. Ján Hirka, vtedajší prešovský sídelný biskup. Nové začiatky fakulty sa viažu k budove dnešného Gréckokatolíckeho kňazského seminára bl. biskupa P. Gojdiča na Sládkovičovej ulici. Právnym podkladom činnosti fakulty je zákon č. 131/2002 Z.z. o vysokých školách a o zmene a doplnení niektorých zákonov a zákon č. 163/1990 Z.z. o bohosloveckých fakultách. Okrem legislatívnych predpisov Slovenskej republiky z hľadiska kánonického práva je to apoštolská konštitúcia Jána Pavla II. *Sapientia Christiana* a *Ordinationes*. Kongregácie pre katolícku výchovu, ako aj normy *Kódexu kánonov východných cirkví*. Prítomnosť teologickej fakulty na univerzite signifikantným spôsobom prezentuje naliehavosť pri hľadaní syntézy vedomostí v rýchlo rozvíjajúcej sa spoločnosti a prináša svoj vklad do ostatných disciplín pri hľadaní ich zmyslu zdôrazňovaním prvenstva človeka pred vecou a etiky pred technikou. Prioritným poslaním fakulty je starostlivosť o teologickú a vedeckú prípravu tých, ktorí sa pripravujú ku kňazstvu alebo na rozličné cirkevné a spoločenské služby. Napĺňanie tohto poslania je uskutočňované v systematickom vysvetľovaní a uplatňovaní náuky Katolíckej cirkvi v symbióze s východnou spiritualitou.<sup>40</sup>

Výučba spočiatku prebiehala v priestoroch súčasného gréckokatolíckeho seminára (bývalého gréckokatolíckeho sirotinca). Ešte počas priebehu prvého školského roka bolo štúdium sprístupnené aj laikom, mužom aj ženám (vôbec ako na prvej teologickej fakulte na území bývalého Československa, napr. teologické fakulty v Prahe a v Olomouci túto možnosť zaviedli až po fakulte v Prešove).<sup>41</sup> Fakulta v tom čase ponúkala jeden študijný program – *všeobecná katolícka teológia*, ktorý v tomto

<sup>38</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 221.

<sup>39</sup> HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, s. 221.

<sup>40</sup> ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 242 – 243.

<sup>41</sup> POLÁČEK, V.: Poslanie fakulty. In: *Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1990-1991. Študijný program všeobecná časť. Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta*. Košice 1990, s.1; tiež: KRAJNĀK, J.: Štúdium katolíckej teológie v Prešove. In: *Gréckokatolícky kalendár*. Košice : Byzant, 1994, s. 93.

prvom akademickom roku študovalo spolu 82 študentov – 62 denných a 19 externých.<sup>42</sup>

Vedenie fakulty od jej začiatku v roku 1990 tvorili traja pedagógovia. Na čele fakulty bol dekan doc. ThDr. Vladimír Poláček, prodekanom pre vedu, výskum a edičnú činnosť bol Mons. Mgr. Ján Krajňak a Mons. Mgr. Jozef Tóth pôsobil ako prodekan pre študijné záležitosti a zahraničné styky. Tajomníkom fakulty bol kňaz o. Jozef Blaščák. Fakultu tvorilo sedem katedier a to: filozofická, biblická, historická, dogmaticko - morálna, praktickej teológie, právnická a pedagogická. V prvých rokoch pôsobenia fakulty bola zvlášť nepriaznivá situácia personálneho zabezpečenia pedagogického zboru.<sup>43</sup>

V druhom akademickom roku veľký kancelár fakulty – sídelný biskup Ján Hirka, poskytol fakulte ďalšie priestory v areáli biskupského paláca. V tomto akademickom roku na fakulte študovalo 141 študentov.<sup>44</sup> O rok neskôr, v akademickom roku 1992/1993 už mala fakulta 272 študentov<sup>45</sup>, preto biskup J. Hirka poskytol fakulte ďalšie miestnosti v inej časti biskupského areálu, v ktorej pred rokom 1989 sídlila Pedagogická fakulta UPJŠ.<sup>46</sup> V priebehu tohto akademického roka sa do týchto priestorov presťahoval aj dekanát a všetky administratívne a technicko-hospodárske oddelenia fakulty. Od tohto roku sa tieto priestory stali domovskými pre súčasnú Gréckokatolícku teologickú fakultu PU v Prešove. Budova novej fakulty však potrebovala nutnú rekonštrukciu. Tá sa napokon uskutočnila v rokoch 1993-1994 za podpory zahraničných sponzorov, predovšetkým zo Švajčiarska a Nemecka, keďže štátny príspevok na adaptáciu tejto budovy pre (štátnu) fakultu bol minimálny.<sup>47</sup> Touto rekonštrukciou získala fakulta nové prednáškové a administratívne miestnosti, čím mohla značne rozšíriť prijímanie nových študentov. V akademickom roku 1993/1994 tvorili učiteľský zbor dvaja docenti - doc. ThDr. František Janhuba a doc. ThDr. Vladimír Poláček a osem odborných asistentov.<sup>48</sup>

V 1993 roku bol založený spevácky bohoslovecký zbor pod názvom *Zbor svätého Romana Sládkoveca*. Pravidelne spieval na liturgických slávnostiach v Katedrále svätého Jána Krstiteľa v Prešove, zúčastňoval sa na festivaloch v rámci Slovenska i v zahraničí. Zbor viedol dirigent Pavol Vasil'. V ďalšom roku 1994/1995 rozší-

<sup>42</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 406 – 407.

<sup>43</sup> ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 242 – 243.

<sup>44</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 407.

<sup>45</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 407.

<sup>46</sup> LIPTÁK, R.: Osemdesiatosem rokov štúdia katolíckej teológie v Prešove. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: (eds.) *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 112.

<sup>47</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 407.

<sup>48</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. História a súčasnosť 1880 – 2012, s. 135.

řila fakulta odbor Všeobecná katolícka teológia o Učiteľstvo náboženstva a etiky. K roku 1994 sa viažu začiatky hudobnej skupiny seminaristov pod názvom *Anastasis - Vzkriesenie*.

V študijnom programe Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty na akademický rok 1995/1996 sa uvádza, že základné päťročné štúdium na fakulte tvorí jednotný a ucelený odbor Všeobecná katolícka teológia - učiteľstvo náboženstva a etiky. Dôvodom k rozšíreniu odboru Všeobecná katolícka teológia došlo kvôli spoločenskej objednávke spojenej s nedostatkom kvalifikovaných učiteľov v odboroch náboženskej výchovy a etiky, ktorá vyvstala po páde komunistického režimu. V danom akademickom roku mala fakulta 130 bohoslovcov a 420 laikov.<sup>49</sup> Päť rokov od jej obnovenia, na začiatku akademického roka 1995/1996, tak študovalo na GBF UPJŠ v študijnom programe *všeobecná katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky* už 550 študentov (130 bohoslovcov a 420 laikov).<sup>50</sup>

Budova bývalého gréckokatolíckeho sirotinca ostala po odchode fakulty plne k dispozícii gréckokatolíckemu kňazskému semináru. S narastajúcim počtom bohoslovcov však čoskoro ani táto budova kapacitne nevyhovovala pre potreby moderného seminára. Z tohto dôvodu bolo potrebné rozdeliť seminaristov do dvoch budov. Časť seminaristov bola ubytovaná v priestoroch Biskupského úradu a Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty a časť v budove terajšieho sirotinca. V roku 1994 sa začala generálna rekonštrukcia a prestavba kňazského seminára, ktorá bola ukončená 21. novembra 1996 jeho slávnostnou posviackou. Posviacky a slávnostného otváracieho ceremoniálu sa zúčastnil aj vtedajší prezident Slovenskej republiky Michal Kováč. Od tohto času Gréckokatolícky kňazský seminár sídli v týchto priestoroch v Prešove a nesie meno blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča.<sup>51</sup>

V nasledujúcom roku 1996/1997 kulminoval počet bohoslovcov v počte 148 a došlo k poklesu laických študentov na 350. Zároveň to bol posledný akademický rok v štruktúrach Univerzity Pavla Jozefa Šafárika, keďže zákonom č. 361/1996 Z. z. o rozdelení Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach došlo k založeniu novej Prešovskej univerzity v Prešove, ktorej súčasťou sa stala aj Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta v Prešove.

Inkorporácia fakulty do novozriadenej Prešovskej univerzity sa uskutočnila počas pôsobenia dekana doc. ThDr. Františka Janhubu. Fakulta poskytovala štúdium v odbore Všeobecná katolícka teológia - učiteľstvo náboženstva a etiky. Štúdium zabezpečovala prostredníctvom siedmich katedier. Na nich pôsobilo 34 pedagógov, ktorí vyučovali v akademickom roku 1997/1998 vyše 500 študentov. V ďal-

<sup>49</sup> ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 244.

<sup>50</sup> JANHUBA, F.: Slovo na úvod. In: *Študijný program. Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Univerzity P. J. Šafárika 1996-1997*. Prešov 1996, s. 6.

<sup>51</sup> ŠIMKO, M.: Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča v Prešove. In: CORANIČ, J. - ŠTURÁK, P. (eds.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov, 2009, s. 158. Porov. CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice : Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 408.

šom roku 1998/1999 fakultu navštevovalo 139 bohoslovcov a 236 laických študentov a v nasledujúcom roku 1999/2000 mala fakulta 119 bohoslovcov a 147 laických študentov. Zároveň v tomto roku sa zmenila koncepcia vyučovania z päťročného obdobia na šesťročné v odbore Všeobecná katolícka teológia - učiteľstvo náboženstva a etiky. K významným udalostiam tohto obdobia patrí udelenie titulu *Doctor honoris causa* Prešovskej univerzity prešovskému biskupovi Mons. Jánovi Hirkovi v roku 1998.<sup>52</sup>

V akademickom roku 2001/2002 došlo k rozdeleniu doteraz jediného študijného programu *všeobecná katolícka teológia – učiteľstvo náboženstva a etiky* na dva samostatné študijné programy – *katolícka teológia* a *učiteľstvo všeobecno-vzdelávacích predmetov, náboženskej výchovy a etickej výchovy*. Akademický senát zároveň posúdil návrh koncepcie trojročného bakalárskeho štúdia a dvojročného magisterského štúdia, ako aj návrh na zavedenie kreditného systému štúdia od ďalšieho akademického roka.<sup>53</sup> V nasledujúcom roku 2002/2003 k dvom magisterským študijným programom pribudol tretí – bakalársky: Animátor voľného času. V danom roku študovalo na fakulte v prvom a druhom stupni vysokoškolského štúdia 390 študentov, z toho v dennom štúdiu 350 a v externom štúdiu 40 študentov.<sup>54</sup>

V akademickom roku 2003/2004 bol za sídelného Prešovského biskupa menovaný Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD. Vysviacka sa uskutočnila 6. januára 2003 v Ríme a slávnostné uvedenie do úradu sa uskutočnilo 18. januára 2003 v Prešove. Nový prešovský vладыka dňa 3. marca 2003 prišiel aj medzi bohoslovcov do Kňazského seminára blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča v Prešove. Jeho návšteva v prvý pôstny deň zanechala aj dôležitú myšlienku na obdobie Veľkého pôstu, ale aj pre seminárnu formáciu, ba pre celý život. Povedal: „Čo nás nič nestojí, to za nič nestojí.“

Od začiatku biskupskej služby vладыka Ján Babjak začal pravidelne navštevovať Kňazský seminár raz do týždňa v stredu. Slávi spoločnú sv. liturgiu a po nej sa zúčastňuje večere a stretnutia s predstavenými seminára a s bohoslovcami, ak sa chcú s nim rozprávať, alebo riešiť problémy.

V akademickom roku 2003/2004 akademickým senátom fakulty zvolený nový dekan doc. ThDr. Vojtech Boháč, PhD. Vedenie fakulty tvorili aj prodekan pre vedu a vzdelávaciu činnosť ThDr. PaedDr. Marek Pribula, PhD. a prodekan pre rozvoj a zahraničné vzťahy PhDr. Pavol Dancák, PhD. Tajomníkom fakulty sa stala Ing. Valéria Varholová. V danom akademickom roku počet študentov stúpol na 476, z toho v dennom štúdiu 342 študentov a v externom štúdiu 134 študentov.<sup>55</sup> V roku

<sup>52</sup> ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 244.

<sup>53</sup> CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 149

<sup>54</sup> ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 245.

<sup>55</sup> Informácie o štúdiu. Študijný program Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU 2003 – 2004.

2003 fakulta vypracovala dokument *Dlhodobý zámer Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty na obdobie rokov 2003 – 2008 s výhľadom do roku 2010*. Dokument analyzoval stav GBF k roku 2003 a snažil sa poskytnúť strategické vízie a vytýčiť ciele v oblastiach, akými boli oblasť vzdelávania, vedecko – výskumnej a umeleckej činnosti, medzinárodných stykov a spolupráce, ľudských zdrojov, materiálne – technického zabezpečenia, financií, riadenia a logistiky ako aj vzťahov s verejnosťou. V nastávajúcom akademickom roku 2004/2005 pribudol k trom akreditovaným študijným odborom štvrtý študijný odbor Religionistika. Odbor ponúkal svojim absolventom zvládnutie teoretických základov religionistiky, jej histórie, metodológie a ďalších pomocných disciplín. V roku 2005 došlo k zmene názvu fakulty z Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta sa názov zmenil na Gréckokatolícka teologická fakulta, čo lepšie vystihovalo poslanie fakulty - sprostredkovať teologické vzdelanie nielen kandidátom sviatosti kňazstva - bohoslovcom, ale aj laickým študentom. Zmenu názvu fakulty schválil Akademický senát Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty v Prešove na svojom rokovaní dňa 30. augusta 2005 s účinnosťou od 1. septembra 2005.<sup>56</sup>

V ďalších akademických rokoch sa počet študentov na fakulte stabilizoval. V akademickom roku 2005/2006 došlo k organizačnej zmene, keď bolo sedem katedier zredukovaných na štyri katedry. Neskôr v akademickom roku 2007/2008 bol počet katedier zachovaný, ale došlo k zmene názvov. Fakulta mala Katedru filozofie a religionistiky, Katedru systematickej teológie, Katedru historických vied a Katedru aplikovanej edukológie. V danom akademickom roku došlo k voľbe dekana, ktorým bol akademickým senátom fakulty zvolený prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. Vedenie fakulty tvorili aj prodekan Mgr. Jaroslav Coranič, PhD ako prodekan pre vedeckú a vzdelávaciu činnosť a ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD. ako prodekan pre rozvoj a zahraničné vzťahy. Tajomníkom fakulty bola Ing. Valéria Varholová. Predsedom AS GTF bol doc. ThDr. Marek Petro, PhD.<sup>57</sup> V akademickom roku 2007/2008 študovalo na fakulte celkovo 399 a v nasledujúcom akademickom roku 484 študentov.<sup>58</sup>

K významným medzníkom činnosti GTF PU patrí vytvorenie duchovnej správy na akademickej pôde prešovským arcibiskupom a metropolitom Mons. ThDr. Jánom Babjakom SJ, PhD. v roku 2007, keď za prvého duchovného správcu fakulty menoval ThDr. Petra Tirpáka, PhD. Ten ponúka rôzne možnosti pre duchovný život študentov, pedagógov a nepedagogických zamestnancov fakulty. Jedná sa o pravidelné sväté liturgie v Kaplnke blahoslaveného biskupa mučeníka Pavla Petra Gojdiča, OSBM, ktorá tvorí duchovné srdce fakulty. Pravidelné duchovné obnovy a púte organizované na významné pútnické miesta v Európe, akými sú Rím, Czestochowa, Máriapócs,

<sup>56</sup> CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 149.

<sup>57</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove . In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (19978 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 79.

<sup>58</sup> CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 153.

ako aj gréckokatolícke pútnické miesta na Slovensku Ľutina a Litmanová.<sup>59</sup> V ďalších akademických rokoch bol počet študentov stabilizovaný a pohyboval sa v rozmedzí 358 až 381 študentov.<sup>60</sup>

Pre zlepšenie podmienok tak pre zamestnancov fakulty ako aj študentov boli priestory fakulty zrekonštruované. Veľký kancelára fakulty Mons. Ján Babjak spolu s vtedajším vedením fakulty na čele s dekanom Mons. prof. Petrom Šturákom sa pričínili o modernizáciu jej priestorov, ktorá prebehla v dvoch etapách v rokoch 2007 – 2012. Celkové náklady dosiahli úctyhodnú sumu prevyšujúcu 1 200 000 Euro.

Gréckokatolícka teologická fakulta sa postupne vyprofilovala medzi najlepšie teologické fakulty na Slovensku, ako o tom svedčia výsledky celoštátnych akreditácií či hodnotenia štátnych alebo neštátnych ratingových agentúr. Vysokým ocenením kvality fakulty bolo jej prijatie medzi tzv. cirkevné fakulty. Hlavne na základe aktivity a žiadosti prešovského arcibiskupa a metropolitu Jána Babjaka adresovanej na Kongregáciu pre katolícku výchovu Svätej Stolice, bola GTF PU po splnení všetkých kvalitatívne náročných kritérií, dňa 28. októbra 2014 touto kongregáciou schválená za cirkevnú fakultu. Týmto sa stala jednou z nemnohých teologických fakúlt na svete, ktoré sú oficiálne začlenené pod túto kongregáciu.

Celkovo boli publikované kongregáciou tri dekréty. Prvým dekrétom kongregácia vyhlasuje GTF PU v Prešove za cirkevnú teologickú fakultu, ktorá sa tak stáva jednou z teologických fakúlt na svete, ktoré spadajú pod túto kongregáciu. Naďalej však zostáva súčasťou Prešovskej univerzity podľa platných zákonov Slovenskej republiky. Zároveň v ňom kongregácia vymenovala prešovského arcibiskupa a metropolitu Mons. Jána Babjaka SJ za jej veľkého kancelára so všetkými právami. Dekrét hovorí o tom, že kongregácia konala na základe žiadosti prešovského arcibiskupa a metropolitu a po dôkladnom preskúmaní všetkých náležitostí zistila, že GTF PU v Prešove spĺňa všetky náročné kritériá, aby mohla byť cirkevnou fakultou.

Druhým dekrétom kongregácia po cirkevnej línii vymenovala Mons. prof. Petra Šturáka, ktorý je dekanom fakulty, oficiálne za prvého dekana cirkevnej fakulty, ktorý na slávnosti zverejnenia týchto dekrétov na konci liturgickej slávnosti vyznal Vyznanie viery.

Tretím dekrétom kongregácia podľa ustanovení pre cirkevné fakulty vymenovala vyžadovaných 12 stabilných vysokoškolských pedagógov cirkevnej Gréckokatolíckej teologickej fakulty, ktorá je súčasťou Prešovskej univerzity v Prešove.

V stredu 7. januára 2015 na slávnosti zverejnenia týchto dekrétov vo fakultnej Kaplnke bl. biskupa Pavla Petra Gojdiča OSBM Veľký kancelár fakulty, prešovský arcibiskup a metropolita Mons. Ján Babjak SJ, slávil archijerejskú svätú liturgiu a v homílii okrem iného povedal: „*Rím nás uznal za hodných byť katolíckou teologickou fakultou. Som na vás, milí pedagógovia, hrdý, že pod taktovkou otca dekana pri-*

<sup>59</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (19978 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 79.

<sup>60</sup> CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 153.

*nášate plody. Verím, že to potvrdí aj akreditačná komisia.*<sup>61</sup> Povzbudil pedagógov, aby ich pedagogická a vedecká práca aj naďalej bavila, aby sa stávali uznávanými kapacitami vo svojich odboroch, aby sa vo svojom odbore naďalej vzdelávali, študovali, učili sa ďalšie jazyky, stále viac sa aktívne zúčastňovali zahraničných konferencií a aby pokračovali v publikovaní kvalitných vedeckých prác a túto činnosť stále viac rozvíjali. Vo vzťahu k študentom majú byť nároční, ale musia mať aj srdce a pochopenie. „Študentov musíte tak zaujať, aby potom prinášali kvalitné výsledky. Nech tento nový kalendárny rok, ale predovšetkým povýšenie, ktorého sa dostalo našej fakulte z Ríma, je pre vás silnou motiváciou ísť dopredu“, povedal vladyka Ján.<sup>62</sup>

Gréckokatolícku teologickú fakultu Prešovskej univerzity (GTF PU) v novodobých dejinách úspešne viedli štyria dekáni. V rokoch 1990 – 1995 doc. ThDr. Vladimír Poláček, v rokoch 1995 – 2003 doc. ThDr. František Janhuba, v rokoch 2003 – 2007 prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD., od roku 2007 až do súčasnosti vedie fakultu Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.<sup>63</sup>

Veľký kancelár GTF PU v Prešove, prešovský arcibiskup metropolita Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., výraznou mierou prispel k stabilizácii teologickej fakulty tým, že uvoľnil viacerých duchovných z pastoračnej služby a plne ich vyčlenil pre akademickú prácu na fakulte. Z iniciatívy prešovského (arci)biskupa bola zrekonštruovaná schátralá budova, resp. už takmer ruina bývalého baziliánskeho kláštora pri Divadle Jonáša Záborského v Prešove, ktorá bola prestavaná na tzv. „Profesorský dom“, v ktorom bývajú viacerí pedagógovia GTF PU.<sup>64</sup>

Hlavné poslanie GTF PU v Prešove spočíva v zabezpečení odbornej prípravy duchovných Prešovskej gréckokatolíckej metropolie v duchu koncilu a pápežských dekrétov (apoštolská konštitúcia Jána Pavla II. *Sapientia Christiana*) aj pre eparchie mimo územia SR, najmä pre potreby českých krajín. Zároveň adekvátne reaguje na spoločenské potreby a požiadavky pri tvorbe a ponuke študijných odborov. Gréckokatolícka teologická fakulta vyvíja permanentné úsilie k dosahovaniu prioritného cieľa, aby sa stávala excelentnou výchovno-vzdelávacou a vedecko-výskumnou inštitúciou nielen v národnom, ale aj v európskom vysokoškolskom priestore realizujúc dialóg s inými disciplínami v duchu kresťanskej hodnotnej orientácie. Napredovanie fakulty zvlášť v poslednom období je viac ako evidentné a zrejmé. Dosiahnuté výsledky v jednotlivých oblastiach činnosti v hodnotení komplexnej akreditácie, ktorá prebiehala v celom vysokom školstve na Slovensku, nás zaradili na prvé miesto medzi teologickými fakultami.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> PETRÍK, L.: Gréckokatolícku teologickú fakultu v Prešove prijali medzi cirkevné fakulty. In: *Slovo*, 2015, roč. 47, č. 4, s. 8 – 9.

<sup>62</sup> PETRÍK, L.: Gréckokatolícku teologickú fakultu v Prešove prijali medzi cirkevné fakulty. In: *Slovo*, 2015, roč. 47, č. 4, s. 8 – 9.

<sup>63</sup> CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 150.

<sup>64</sup> CORANIČ, J.: *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 451.

<sup>65</sup> ŠTURÁK, P.: História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove 130 rokov od založenia a 20 rokov od obnovenia jej činnosti. In: ŠTURÁK, P. – PALA, G. – CORANIČ, J.: *Poslovnia vie-*



### Vzdelávacia činnosť

Vzdelávanie na fakulte je spojené s tvorivo – filozofickým a vedeckým poznáním i umeleckou činnosťou v oblastiach prednášaných disciplín a im príbuzným oblastiam vedy a školskej praxe. Osobitnou úlohou fakulty je predovšetkým starať sa o vedeckú a teologickú prípravu tých, ktorí smerujú ku kňazstvu alebo sa pripravujú na rozličné cirkevné a spoločenské služby. V tom zmysle Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove poskytuje záujemcom vysokoškolské vzdelanie v jedenástich študijných programoch realizovaných v troch stupňoch vysokoškolského vzdelania. Sú to tieto študijné programy:

*Bakalárske študijné programy:* Animácia voľného času, Religionistika, Katechetika, Náboženská výchova (katolícka) v kombinácii s predmetmi, Multikultúrne európske štúdiá.

*Magisterské študijné programy:* Katolícka teológia (spojený študijný program), Náboženská výchova (katolícka) v kombinácii s predmetmi, Probačná a mediálna práca, Religionistika.

*Doktorandské študijné programy:* Katolícka teológia, Religionistika.

*Habilitačné konanie a vymenúvacie konanie:* Katolícka teológia, Religionistika.

Vďaka bohatej ponuke akreditovaných študijných programov je o štúdiu na fakulte záujem prevyšujúci možnosti prijatia uchádzačov. Potešujúci je stály záujem o štúdiu na fakulte spojený s formáciou v kňazskom seminári vďaka mnohým povolaniam. Kvalitu vzdelávacieho procesu umocňuje využívanie trendov v modernizácii výučby v jednotlivých disciplínach prostredníctvom informačných a komunikačných technológií.<sup>66</sup>

### Vedecko-výskumná činnosť

Vedecké bádanie sa stalo neoddeliteľnou súčasťou práce každého pedagóga a prispieva k rozvíjaniu interdisciplinárnych postupov a k podpore komplementárnosti medzi fakultami. Všetci pedagógovia fakulty sú aktívne zapojení do riešenia vedeckých úloh v domácich grantových schémach, ale zároveň sú už aj riešiteľmi zahraničného vedeckého projektu.<sup>67</sup>

Vedeckovýskumná činnosť je základným kritériom kvality vyučovacieho procesu. Fakulta vykazuje pozitívne výsledky predovšetkým v riešení vedeckých grantových projektov domácich a zahraničných grantových schém. Špecifické postavenie fakulty v rámci Slovenska predurčuje možnosti vedeckého výskumu, a preto sa jeho rozvoju venuje mimoriadna pozornosť. V rámci vedeckých projektov boli riešené veľmi zaujímavé témy venujúce sa významným osobnostiam Gréckokatolíckej cirkvi

*ry, poznania a múdrosti.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 14.

<sup>66</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (19978 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 80.

<sup>67</sup> ŠTURÁK, P.: História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove 130 rokov od založenia a 20 rokov od obnovenia jej činnosti. In: ŠTURÁK, P. – PALA, G. – CORANIČ, J.: *Poslovia viery, poznania a múdrosti.* Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 14.

biskupom Pavlovi Petrovi Gojdičovi, Vasilovi. Hopkovi, univerzitnému profesorovi Mikulášovi. Russnákovi., ďalej mapovaniu sakrálnej architektúry, cirkevnému školstvu a katechéze a taktiež osobnosti Jána Pavla II. z pohľadu personalistickej filozofie.<sup>68</sup>

Základným predpokladom napredovania a dynamizácie fakulty je intenzívna publikačná činnosť pedagógov a permanentná snaha prezentovať výsledky vedeckého a tvorivého bádania cez kvalitne realizované vedecké podujatia a výstavy. Gréckokatolícka teologická fakulta sledujúc tieto trendy ponúka každoročne bohatú paletu konferencií medzinárodného a domáceho charakteru. Tieto podujatia sú venované rôznym oblastiam vedeckého výskumu v rozmere teologickom, filozofickom, religionistickom, liturgickom a podobne. Tieto výsledky sú taktiež prezentované v rozsiahlej publikačnej činnosti fakulty, v ktorej fakulta patrí v prepočte na jedného tvorivého pracovníka tiež k lídrom v celouniverzitnom priestore. GTF PU vydáva teologickú revue s názvom *Theologos* s mnohoročnou tradíciou a ďalšie katedrové zborníky ako *Disputationes*, *Acta eduationis*, *Collectanea*, *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí*, *Acta thelogica et religionistica* a podobne. Fakulta pravidelne organizuje viacero vedeckých, odborných a umeleckých podujatí, ako sú napr. pozvané prednášky významných zahraničných a domácich odborníkov, výstavy, semináre a besedy. Na výraznom napredovaní fakulty vo všetkých jej činnostiach má dominantný podiel rozšírenie resp. vybudovanie fakultnej knižnice, ktorá sa stala intelektuálnym srdcom fakulty. Jej vybudovanie sa uskutočnilo zásluhou Veľkého kancelára fakulty o. arcibiskupa a metropolitu Mons. Jána Babjaka a poskytnutím fondov vzácnej historickej knižnice.<sup>69</sup>

### Medzinárodná spolupráca

Fakulta na poli medzinárodnej spolupráce dynamizovala svoje aktivity, vďaka ktorým vytvorila solídnu sieť v stredoeurópskom priestore. Reflektovanie špecifických vzdelávacích a vedeckovýskumných princípov obsiahnutých v apoštolskej konštitúcii *Sapientia christiana* podporuje kompatibilitu fakulty s fakultami v zahraničí (Taliansko, Belgicko, Česko, Poľsko, Maďarsko, Rumunsko, Nemecko, Ukrajina). Výrazom týchto snáh je spoluorganizovanie medzinárodných podujatí, vzájomné výmenné pobyty pedagógov a študentov podľa princípov bolonského procesu, rozširujúca sa výmena publikácií. Všetky formy spolupráce sú pravidelne monitorované a pre ich realizáciu sú menovaní koordinátori jednotlivých zmlúv.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (19978 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 80.

<sup>69</sup> ŠTURÁK, P.: História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove 130 rokov od založenia a 20 rokov od obnovenia jej činnosti. In: ŠTURÁK, P. – PALA, G. – CORANIČ, J.: *Poslovia viery, poznania a múdrosti*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s. 15.

<sup>70</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (19978 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 81.

### Rozvojové aktivity

V oblasti rozvojových aktivít fakulta v poslednom období zaznamenala výrazný dynamický posun. Postupne prešli generálnou rekonštrukciou priestory fakulty, ktorá sídli v historickej budove. Boli vytvorené nové priestory pre fakultnú knižnicu, ktorá sa tak stala intelektuálnym srdcom fakulty. Podobne bola vytvorená nová fakultná kaplnka zasvätená bl. biskupovi P. Gojdičovi ako duchovné srdce Alma mater. Fakulta výmenou okien a celkovou rekonštrukciou získala reprezentatívne priestory novej auly a zasadačiek pre konanie konferencií. Postupne nové šat dostali aj ďalšie učebne ako aj kancelárske priestory. Pre študentov ako aj pedagógov a ďalších zamestnancov fakulty boli vytvorené podmienky ďalší intelektuálny a edukačný progres fakulty.<sup>71</sup>

### Duchovná služba na fakulte

Teologičnosť fakulty je prezentovaná aj stálou duchovnou službou pre pedagógov a študentov v priestoroch fakultnej kaplnky zasvätenej bl. biskupovi P. Gojdičovi. Pre jej zabezpečenie bol ustanovený duchovný správca fakulty. Existencia duchovnej služby dotvára prostredie, aby pod odborným vedením pedagógov vyrastali zo študentov kultivované osobnosti, duchovné a morálne vyspelé. Kaplnka slúži tiež na utuženie vzťahov pedagógov, administratívnych pracovníkov, zamestnancov a študentov, a to prostredníctvom každodennej ranej modlitby pred začatím pracovného dňa, ďalej prostredníctvom duchovnej obnovy, ktorá je vždy pred začiatkom zimného a letného semestra. Výrazom tohto snaženia boli púte, turisticko-relaxačné podujatia, ďalej slávnosť svätého Mikuláša, rôzne výstavy, podujatia športového a kultúrneho rázu. To všetko prispieva k tomu, že život na fakulte nie je achromatický, ale naopak pestrý.<sup>72</sup>

K významným udalostiam v živote fakulty patrí aj udelenie titulu *Doctor honoris causa* Prešovskou univerzitou na návrh GTF PU rektorovi Katolíckej univerzity v Ružomberku prof. dr. hab. Tadeuszovi Zasepovi v roku 2008. Pri príležitosti osláv 130. výročia založenia najstaršej fakulty Prešovskej univerzity Gréckokatolíckej teologickej fakulty bol Prešovskou univerzitou na návrh GTF PU udelený titul *Doctor honoris causa* prešovskému arcibiskupovi a metropolitovi Mons. ThDr. Jánovi Babjakovi SJ, PhD., Veľkému kancelárovi GTF PU v Prešove a gréckokatolíckemu kňazovi a básnikovi Mons. Mgr. Jozefovi Tóthovi, bývalému prodekanovi a čestnému dekanovi Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty (dnes GTF PU) v roku 2010. Ďalšími nositeľmi tohto titulu, ktorý bol udelený na návrh gréckokatolíckej teologickej fakulty boli: J. E. Stanislav Dziwisz (2014) a dr. hab. Lezsek Adamowicz, prof. KUL (2017).<sup>73</sup>

<sup>71</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (1998 – 2012)*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 81.

<sup>72</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (1998 – 2012)*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 81.

<sup>73</sup> <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum/DHC/>

Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove vyvíja permanentné úsilie k dosahovaniu prioritného cieľa, aby sa permanentne stávala excellentnou výchovno – vzdelávacou a vedecko-výskumnou inštitúciou nielen v národnom, ale aj v európskom vysokoškolskom priestore realizujúc dialóg s inými disciplínami v duchu kresťanskej hodnotovej orientácie.<sup>74</sup>

#### BIBLIOGRAPHY:

- AGAP, *Návrhy pre úspešný priebeh konferencie gréckokatolíckych bohoslovcov, ktorá sa má uskutočniť dňa 14. septembra 1968.*
- AGAP, bez sign. *Bohoslovci – prijatie.* Prešov, 25. október 1982.
- AGAP, *Subdiakonát, diakonát a presbyterát pre ordinandov – žiadosť z 3. júna 1974,* j. č. 870/74, 1974.
- AGAP, *Žiadosť o obnovenie činnosti gréckokatolíckeho kňazského seminára a bohosloveckej fakulty v Prešove,* 26.1.1971.
- AGAP, *Žiadosť o prijatie našich kandidátov na teológiu.* Prešov, 1975.
- AGAP, *Žiadosť o prijatie našich kandidátov na teológiu.* Prešov, 1975.
- AGAP, *Žiadosť o povolenie schádzať sa externe študujúcim na Rím.* kat. CMBF z 18.12.1969, j. č. 3159/969, 1968.
- CORANIČ, J.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (1997 – 2017). In: KÓNYA, P. – LUKÁČ, E. – CORANIČ, J. – ŠAFIN, J.: *350 rokov vysokého školstva v Prešove.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, s. 71 – 88. ISBN 978-80-555-1988-3.
- 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.
- HIRKA, J.: *Pod ochranou Márie. Pastier v službe cirkvi.* Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, 2013, 567 s. ISBN 978-80-555-1032-3.
- HIRKA, J.: Požiadavky gréckokatolíckej cirkvi. In: *Slovo – mesačník gréckokatolíkov*, roč. 22, č. 3, 1990. ISSN 1335-7492.
- HIRKA, J.: Požiadavky gréckokatolíckej cirkvi. In: *Slovo – mesačník gréckokatolíkov*, roč. 22, č. 3, 1990. ISSN 1335-7492.
- <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/veda-a-vyskum/DHC/>
- CHOVANEC, J.: Nezhody sú zlý liek. O otázkach, ktoré trápia veriacich dvoch cirkví v jednom kraji. In: *Slobodný piatok*, 25. máj 1990.
- Informácie o štúdiu. Študijný program Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU 2003 – 2004, 77 s. ISBN 80-8068-227-5.
- JANHUBA, F.: Slovo na úvod. In: *Študijný program. Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Univerzity P. J. Šafárika 1996-1997.* Prešov 1996, 30 s. ISBN 80-967341-3-X.
- KORMANÍK, V.: Krátky prehľad na dejiny seminára. In: 125. *Academia theologica. „Dedičstvo a budúcnosť.“* Zborník prednášok: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešov: 30. september – 1. október 2006. Prešov: Petra, n. o., 2006, 78 s. ISBN 80-89007-82-1.
- KRAJNÁK, J.: Štúdium katolíckej teológie v Prešove. In: *Gréckokatolícky kalendár.* Košice: Byzant, 1994.
- LACA, P.: Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára v Prešove. Bratislava: VŠZaSP sv. Alžbety, 2009, 240 s. ISBN 978-80-8132-158-0.
- LIPTÁK, R.: *Znovuzrodenie Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968.* Prešov: UNIVERSUM, 2016, 173 s. ISBN 978-80-89046-96-6.
- LUKÁČOVÁ, J.: Formácia gréckokatolíckych bohoslovcov po obnove Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 na území Československa. In: ŠTURÁK, P. – LUKÁČOVÁ, J.: (eds). *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt na Slovensku.* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2020, s. 25 – 38. ISBN 978-80-555-2525-9.
- PETRÍK, L.: Gréckokatolícku teologickú fakultu v Prešove prijali medzi cirkevné fakulty. In: *Slovo*, 2015, roč. 47, č. 4. ISSN 1335-7492.

<sup>74</sup> ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (1998 – 2012).* Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012, s. 81.

- PETRO, M.: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára po roku 1968. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: (eds). In: *Gréckokatolícka cirkev vo svetle výročí*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 120 – 136. ISBN 978-80-8068-932-2.
- POLÁČEK, V.: Poslanie fakulty. In: *Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 1990-1991. Študijný program všeobecná časť. Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta*. Košice 1990.
- ŠIMKO, M.: Dejiny gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča v Prešove. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P. (eds.): *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku II*. Prešov, 2009. ISBN 978-80-8068-953-7.
- 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.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov : PETRA, 2008, 199 s. ISBN 978-80-8099-023-7.
- ŠTURÁK, P.: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. História a súčasnosť 1880 – 2012. In: KÓNYA, P. a kol. *Prešovská univerzita v Prešove (1908 – 2012)*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2012. ISBN 978-80-555-0729-3.
- ŠTURÁK, P.: História a súčasnosť Gréckokatolíckej teologickej fakulty v Prešove 130 rokov od založenia a 20 rokov od obnovenia jej činnosti. In: ŠTURÁK, P. – PALA, G. – CORANIČ, J.: *Poslovia viery, poznania a múdrosti*. Prešov : Prešovská univerzita, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010. ISBN 978-80-555-0307-3.
- ŠTURÁK, P.: Historický náčrt teologického vzdelávania v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. In: *Cirkev v dejinách kresťanstva na Slovensku*. CORANIČ, J.: (ed). Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014. ISBN 978-80-555-1136-8.
- ŠTURÁK, P.: Intelektuálna a duchovná formácia budúcich kňazov gréckokatolíckej cirkvi v Prešove od roku 1880 po súčasnosť. In: KÓNYA, P.: (ed). *Univerzita v kontexte zmien*. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2014, s. 232 – 249. ISBN 978-80-555-1279-2. La nuova Facoltà ecclesiastica di Teologia greco-cattolica all'Università di Prešov (Slovachia) [online]. Dostupné na internete: <http://www.educatio.va/content/cec/it/congregazioneper-1-educazione-cattolica/attivita/la-nuova-facolta-ecclesiastica-di-teologia-greco-cattolica-allun.html>
- ŠTURÁK, P.: Historický prierez vzdelávania gréckokatolíckeho duchovenstva s dôrazom na štúdium gréckokatolíckych bohoslovcov na CMBF v Bratislave v rokoch 1968 – 1989. In: HRABOVEC, E. a kol.: *Katolícka bohoslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava: SSV, 2011. ISBN 978-80-7162-884-2.

## Essential principles of catechesis and kerygma. Attempt to sketch a correlation Základné princípy katechézy a kerygmy. Pokus o náčrt korelácie

PETER TIRPÁK – ŠTEFAN PACÁK ML.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

**Abstract:** *In 2020, Pope Francis addressed the faithful in a series of nine catechesis in which he reflected upon the healing the world. The title is rather appropriate since all catecheses were delivered in the midst of the COVID 19 pandemic. In the ninth catechesis entitled “Preparing the future together with Jesus who saves and heals”, Pope Francis reminded us to keep our eyes fixed on Jesus. He emphasised that “the return to normality” that the world calls for must not be the return to the old normality sick with injustice and inequality. The restoration should strive for “the normality of the kingdom of God”. “To emerge from the pandemic, we must find the cure not only for the coronavirus”, the Pope accentuated, “but also for the great human and socio-economic viruses. They must not be concealed by whitewashing them so that they cannot be seen...” It must be the cure of the personal and social “tissue” through the virtues of faith, hope, and love. Instrumental to the healing of society is catechesis that helps the faithful to mature in faith.*

**Key words:** *Catechesis. The Church. The Principles of Catechesis. Kerygma. The spiritual life.*

### Introduction

To study and then educate in a particular area of knowledge requires to fully grasp the essence and fundamentals of an individual scientific discipline. To understand philosophy, one must develop logical and critical thinking first in order to progress towards further research into complexities of human existence. Theology too is complemented by other areas of human knowledge that contribute to its deeper understanding. The same can be said about catechetics that forms an integral part of pastoral theology. This chapter intends to specify the terms and concepts that are essential for further understanding of historical contexts of development of catechesis and for accepting modern tools used in catechesis.

### The Importance and the Aim of Catechesis

Proclaiming the Gospel to all people is a primary and natural task of the Church. In doing so, the Church expresses her true nature. Following the first stages of evangelization, catechesis arouses and develops the initial faith; it facilitates and deepens maturation of the evangelized and it is closely linked with the initiation into the

Christian life. This organized and systematic transmission of the Christian teaching should take place in a process of mutual communication in which the Good News that is being proclaimed requires a personal response.<sup>1</sup>

Catechesis is one form of proclamation of God's Word. The goal of catechesis is to revive the faith among people and make it living and active through proper instruction. Catechesis just as evangelization brings both communities and individual Christians to maturity in faith. The catechetical function of the Church is very complex, and it is accomplished through a variety of forms: individual or community; spontaneous or organized; occasional or systematic. It may take a form of instruction, encouragement, witness, reflection, prophecy and so on.

Catechesis is an essential moment in the whole process of evangelization: it is a moment of the first proclamation or the initial evangelization and as such presupposes the first kerygmatic proclamation that initiates conversion.

Catechesis is not just a mere religious instruction, nor can it be reduced to presentation of religious knowledge. Catechesis stems from and builds upon the kerygma, which is explained and interpreted to those who already believe and want to deepen their faith. Activation directs those being catechized to their free response and engages the whole person.<sup>2</sup> The term catechesis comes from the Greek word "katecheo" which literally means to sound through, to echo, to resound. Other related words "kateche, katechein, katechezis" mean to sound from above, to speak, to echo, to sound a thing in one's ear.

Figuratively, catechesis also means a way of instruction when the instructor's word is a response to questions that resonate in a learner. It is a sort of mutual and reciprocal interior response. In his first baptismal instruction, St. John Chrysostom accentuated that the word of the one speaking must always echo in the listener's heart. *"For I do not speak only that you may hear, but that you may remember what I said and give me proof of it by your deeds; rather, you must give proof to God, who knows your secret thoughts. This is why my discourse is called a catechesis, so that even when I am not here my words may echo in your minds."*<sup>3</sup>

Catechesis has been one of the essential missions of the Church from the days of its inception. It is a dynamic process of preaching the message about the mystery of salvation realised by God. The Church takes the task of catechesis very seriously and constantly seeks the proper ways of preaching a joyful message of Jesus Christ to arouse in the catechized a response to faith and enable them to form an intimate bond with Christ. Since the Second Vatican Council, the process of catechizing has been developing rather dynamically. It should be made clear that catechesis must be aimed at integral formation rather than mere instruction. It must act as a means of arousing true conversion.

It is of utmost importance today to aim catechesis on all groups of population. The former Communist regime and elements of agnosticism and secularism

<sup>1</sup> GNERRE, C.: *Il catechismo del pallone*. Pessano con Bornago : Mimep-Docete, p. 43.

<sup>2</sup> Cf. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999, p. 67.

<sup>3</sup> VASIL, C.: *Katechéza včera a dnes*. <http://www.zoe.sk/?citaren&id=43> (13.2.2010).

in our society have left a permanent imprint on people. Being ignorant of the truths of Christian faith and disinterested in Christian life detaches them from the saving faith and leaves them with vague notions that are often grounded in dubious religious beliefs. This leads to pessimism, which, if coupled with serious personal problems, might drive people into despair or even to suicide. But if they live under the wings of the Church in a hope of eternal life, their way of life will change dramatically as they enter the kingdom of God. The one who believes knows that only with Christ and in Christ can we defeat the power of sin and overcome death.<sup>4</sup>

To define catechesis in a broader sense of the word, we would say that catechesis is a specific activity of the Church that brings the baptized closer to God in order to strengthen and deepen their faith. In a narrower sense, catechesis is a religious instruction that nourishes the faith, religious lecturing, or an activity in the catechumenate.

Catechesis is a systematic and organic process. Being systematic means a gradual revelation of the salvific mystery just as God revealed Himself to people in the Old Testament. In the New Testament, Jesus Christ teaches his disciples slowly and gradually too. Catechists too should ensure gradual initiation into the mystery of salvation. When referring to the organic nature of catechesis it means to look at it in its entirety. To catechize family only occasionally does not serve the purpose. Catechesis should be more than education and more than theoretical narration. It should be a personal encounter with Jesus Christ.<sup>5</sup> How can one follow someone they have never encountered? Answering the existential questions: “*what’s the purpose of my life?*” and “*why am I right here, right now?*” is a fundament of every catechesis. Through catechesis, we not only teach, but we also preach; we inform as well as ignite. It is therefore essential to constantly rethink and reassess methods and means of expression used in catechetical instruction. If there is no goal and purpose (of life or catechesis), there is no path. Every catechetical programme must have a clearly defined goal and be aimed at concrete recipients.

#### **In the Scriptures, catechesis is defined as:**

- *systematic formation and perseverance in faith – 2 Sol 1:3-4 ;*
- *formation in faith and for faith (catechesis is not mere “instruction” before the reception of the sacraments) – Col 1: 9-12 ;*
- *a means of arousing true conversion in attitudes, opinions and values (Apostle Philip and Ethiopian – the eunuch) – Acts 8:26-39 ;*
- *a locus (a place) of encounter between a person and God – Jn 8:1-11.*

The aforementioned tell us that catechesis is a systematic formation in faith (and for faith) that leads to conversion of a candidate and a place where the person encounters God.

<sup>4</sup> Cf. ZOZULÁK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2001, p. 6.

<sup>5</sup> KIELIAN, A. – KOWALCZYK, J.: *Duch przyszłości Kościoła. Nowa ewangelizacja w ujęciu Jana Pawła II i Synodu Biskupów (2012)*, In: *Studia Katechetyczne*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW, 10 (2014) s. 183.



**The aim of catechesis in the light of the Scriptures:**

- is to arouse, strengthen and nourish faith in a person – “*I speak to sensible people. Judge for yourselves what I say...*” – 1 Cor 10:15 ;
- the primary aim is not only to transmit knowledge, but to arouse a response of faith – “*Show me your faith without deed, and I will show you my faith by my deeds*” – James 2:18 ;
- the definite aim of catechesis is to form a communion with God – *communio* – new creation – “*Therefore if anyone is in Christ, the new creation has come...*” – 2 Cor 5:17 ;
- to gain an understanding of the ultimate meaning of life – “*For whoever wants to save their life, will lose it, but whoever loses their life for me, will find it*” – Matt 16:25 .

To sum up, catechesis should bring the candidate to conscious participation in the liturgy and celebration of the sacraments and create a climate for personal and communal prayer. It should call for perfection (in God’s image and according to His likeness) and missionary vocation in which you *give what you have freely received* (cf. Matt 10:8).

**The Correlation between Catechesis and Kerygma**

For a person to be born into a new life, he or she needs to hear *the kerygma* that announces Jesus Christ who died and rose from the dead. When the person accepts, gets to know, and encounters the living Jesus and experiences salvation through kerygmatic proclamation, only then can we come in with catechesis and begin to teach and form that person. Today, we keep making the same mistake – we tend to reverse the two. We are trying to feed the one who has not been born yet. Instead of proclaiming the kerygma, we catechize. We want people to follow Jesus and ask them to observe some rules. But how could they if they had not yet encountered Jesus? Our proclamation must not rest on a shaky foundation. The cornerstone of our proclamation is the living Jesus Christ who died and rose from the dead. Jesus was the best teacher and the best and supreme evangelizer. He proclaimed the kingdom of God in which God is the merciful Father who loves every single person. That was Jesus’ initial message. People experienced His love, so they have come to believe. They started to follow Him and Jesus taught them. The proclamation of the kerygma must always precede catechesis.<sup>6</sup>

Kerygma is a proclamation of salvific mystery. The term comes from the ancient Greek word κήρυγμα – proclamation, message, preaching, good news. In a non-biblical context, kerygma means:

- a) *echo of the voice (kerýssein)* – to proclaim as a herald;
- b) *content of the proclaimed news* – what must be learnt. The content of the

kerygma is:

- God’s deeds in salvation history;
- death and resurrection of Jesus Christ;

<sup>6</sup> IRSÁK, M.: *Kerygma a katechéza*. <http://www.koinonia.sk/sk/rubrika/temy/cyklus-prednasok-o-evanjelizacii/kerygma-a-katecheza/> (28.10.2011).

- proclamation of the Kingdom of God.

A kerygmatic aspect of witnessing is a dimension that is a source of freshness and novelty and must be a permanent element of every Christian preaching. It creates a community that experiences the richness of life in Christian faith. Announcing the coming of crucified and resurrected Jesus Christ has become the kerygma – the Good News for everybody since it proclaims that the death of our being, slavery of egoism and passions was overcome by the Risen Christ who became *κύριος* over all creation and over all that hinders a person from being happy and living in communion with God.<sup>7</sup> The following passages from Sacred Scripture confirm our introduction of the kerygma:

- *The men of Nineveh will stand up at the judgement with this generation and condemn it; for they repented at the preaching of Jonah and now something greater than Jonas is here!* - Matt 12:41 or *The men of Nineveh will stand up at the judgement with this generation and condemn it; for they repented at the preaching of Jonah and now something greater than Jonas is here!* - Lk 11:32.
- *For since in the wisdom of God the world through its wisdom did not know him, God was pleased through the foolishness of what was preached to save those who believe.* - 1 Cor 1:21.
- *My message and my preaching were not with wise and persuasive words, but with a demonstration of the Spirit's power* - 1 Cor 2:4.
- *And if Christ has not been raised, our preaching is useless and so is your faith.* - 1 Cor 15:14.
- *Now to him who is able to establish you in accordance with my Gospel, the message I proclaim about Jesus Christ, in keeping with the revelation of the mystery hidden for long ages past.* - Rom 16:25.
- *...and which now at his appointed season he has brought to light through the preaching entrusted to me by the command of God our Saviour.* - Tit 1:3.
- *But the Lord stood at my side and gave me strength, so that through me the message might be fully proclaimed and all the Gentiles might hear it. And I was delivered from the lion's mouth.* - 2 Tim 4:17.

The content of the kerygma must be in harmony with the very nature of the Christian message and the basic elements of Christian faith. The Second Vatican Council introduced the notion of hierarchy of truths. Karl Rahner established a principle of what ought to be proclaimed first.

1. *The Risen and Present Christ* – is the central theme that keeps the Church alive. The Church is alive from proclamation of this fact and from faith.
2. *The Scriptures interpreted for the current situation* – the interpretation is to be based on three aspects: it must live the Revelation, it must address the present times (and its people) and must be prophetic (the current state of the Church, society and humanity is subjected to in-depth scrutiny in the prospect of history)

3. *Existential situations* – it is not just a transmission of knowledge or moral encouragement. Proclamation is not a mere word about grace and salvation. It is also a word of grace and salvation.

### **The Principles of Catechesis – Fidelity to God and Fidelity to the Content of Faith**

Catechesis originates in faith and brings to faith. In an act of faith, just as in any other conscious human action, we must discern what the act of faith specifies – *the content and object of faith* and what the act of faith realizes – *the interior principle of faith, “the light” of faith*. It is important for the catechist to acknowledge God’s work and His capacity to enter into the lives of humans.

Fidelity to God is fulfilled through a continuous familiarization with the revealed texts (Sacred Scripture) and a constant going back to the sources. Being faithful to God, the catechist must also be attentive to “pedagogy” through which God revealed Himself to His people. Concreteness, progressiveness, and adaptability are all typical features of divine pedagogy. *Concreteness* means that God does not offer a doctrine; the divine plan of Revelation is realized by deeds and words that God explained in a proper manner using narratives and parables. *Progressiveness* means that God reveals Himself progressively and in stages through concrete images that were realized gradually and found their fullness in Christ. The principle of *adaptability* of divine pedagogy refers to God speaking to His people through events and words they understand based on the type of culture in which they are immersed. To apply the principle of adaptability in catechesis, we must consider the age, culture and language differences. This presupposes maintaining fidelity to man. Fidelity to God requires of catechists to make a room for God, Christ, and the Church so that they know when to withdraw, wait for, and respect the action of the Holy Spirit. They ought to be patient when it comes to seeing the fruits of their work. The Church grows in patience and hope while respecting dignity of a human person. Respecting human dignity means to be accepted by men and women of our times.

Fidelity to the content of the faith requires the catechist to be acquainted with the content of the teachings of the Catholic Church. This is an essential prerequisite for lay people to obtain a catechetical mission conferred upon them by the eparch (bishop) of a particular eparchy (diocese). All catechists must therefore acquire at least elementary theological education, constantly broaden their knowledge in theological disciplines (as a part of permanent formation of both priests and lay people provided by methodology and pedagogy centres and other institutions) and be open to guidance from the universal Church and their bishop. If catechesis is to be true to the entire content of the Catholic faith, it must be Christocentric and Trinitarian, ecclesiological, sacramental, and using biblical and liturgical language. This diversity of speech in catechesis confirms that catechesis is indeed a means of proclamation in all its dimensions.

## Conclusion

Testing religious knowledge among adolescents in schools or among adults in workplaces today, we would certainly have to find with pain that religious or sacramental life becomes a kind of superficial matter. It is important to ask the question: „Why?“ Why modern person is not inspired by what has addressed and filled so many people who have been converted and baptized during the time of Jesus Christ? Perhaps the answer could be the fact that many people proclaim faith, but only as to some characteristic feature of theirs, and even most of them have no idea what the faith, growing from listening, can offer. This article brings opportunities and insights into what catechesis is in the life of the Church. It broadens the view of the diversity of spiritual life, which depends on the proclaimed word of God, and helps to make our faith a solid foundation in the construction of life.

## BIBLIOGRAPHY:

- GNERRE, C.: *Il catechismo del pallone*. Pessano con Bornago : Mimep-Docete. ISBN 978-88-8424-260-0.
- IRSÁK, M.: *Kerygma a katechéza*. <http://www.koinonia.sk/sk/rubrika/temy/cyklus-prednasok-o-evanjelizacii/kerygma-a-katecheza/> (28.10.2011).
- KIELIAN, A. - KOWALCZYK, J.: Duch przyszłości Kościoła. Nowa ewangelizacja w ujęciu Jana Pawła II i Synodu Biskupów (2012), In: *Studia Katechetyczne*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW, 10 (2014). ISSN 0138-0672.
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktórium pre katechizáciu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-264-8.
- KYSELICA, J.: *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. ISBN 80-7141-525-1.
- VASIL, C.: *Katechéza včera a dnes*. <http://www.zoe.sk/?citaren&id=43> (13.2.2010).
- ZOZULAK, J.: *Katechetické poslanie Cirkvi*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2001. ISBN 80-80-68-058-2.

## Teológia Leonarda Stöckela Theology of Leonard Stöckel

MICHAL VALČO – KATARÍNA VALČOVÁ – RADOSLAV HANUS

Univerzity Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta

**Abstract:** Leonard Stöckel (1510–1560) belonged among the prominent figures of the Reformation movement in 16th-century Hungary. Through his pedagogic, theological-catechetical, and church-organizational activities, he played a significant role in the dissemination, content formation, and institutional establishment of the ideas of the German „Lutheran“ Reformation in the territory of the eastern parts of „Upper“ Hungary. This study focuses on the theological analysis of selected works of Leonard Stöckel, namely his *Catechism* (1556), the *Confession of the Five Free East Slovak Cities - Pentapolitana* (1549), and the *Preface to the General Principles of Christian Doctrine* (i.e. Melancthon's *Loci communes*) (1561). It scrutinizes Stöckel's education and the formative experience of his studies in Wittenberg, his relationship to Luther and Melancthon, and the influence of his theology on the character of the Reformation in the environment of Upper Hungary, especially in today's Eastern Slovakia.

**Keywords:** Leonard Stöckel. Lutheran Reformation. *Sola scriptura. Sola gratia. Sola fide. Solus Christus. Pietas docta.*

### Úvod

Medzi významné osobnosti reformačného hnutia v 16. storočí v Uhorsku nesporne patrí Leonard Stöckel (1510–1560), známy tiež pod menami Stöckelius, Stöckel alebo po maďarsky: Stöckel Lénárd. Tento rodák z Bardejova (Bartfeld) svojou pedagogickou, teologicko-katechetickou a cirkevno-organizačnou činnosťou zohral významnú úlohu pri šírení, obsahovom formovaní a inštitučnom etablovaní myšlienok nemeckej „lutherovskej“ reformácie na území východných častí „Horného“ Uhorska. Po krátkom predstavení historického kontextu Stöckelovho života sa v tejto štúdii zameriame na teologickú analýzu vybraných diel Leonarda Stöckela, menovite jeho *Katechizmu* (1556),<sup>2</sup> vyznania piatich slobodných východoslovenských miest – *Pentapolitana* (1549)<sup>3</sup> a *Predhovoru k všeobecným zásadám kresťan-*

<sup>1</sup> Štúdiá vychádza v rámci projektu a vďaka podpore agentúry KEGA, projekt č. 074UK-4/2022, „Leonard Stöckel - Učiteľ Uhorska.“

<sup>2</sup> STÖCKEL, L: *Catechesis D. Leonarti Stöckelii Pro iuventute Bartpneñ[sis] composita* [prekl.: *Katechizmus p. Leonarda Stöckela napísaný pre bardejovskú mládež*]. Anno 1556. 10. calen. Junij. Rukopis je dostupný v knižnici reformovaného kolégia v Debrecíne: Tiszántúli református egyházkerületi és kollégiumi levéltár, pod signatúrou R 620/7.

<sup>3</sup> *Confessio Christianae Doctrinae Quinque Regiarum Liberarumque Civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiessini, ac Cibinij. Exhibita laudatissimae quon-*

*skej náuky* (t.j. Melanchtonových *Loci communes*) (1561). Budeme si všímať Stöckelove vzdelanie a formatívnu skúsenosť jeho štúdií vo Wittenbergu, jeho vzťah k Lutherovi a Melanchtonovi a vplyv jeho teológie na charakter reformácie v prostredí Horného Uhorska, najmä na dnešnom Východnom Slovensku.

### Obdobie teologického formovania a Stöckelove pôsobenie v Bardejove

Leonard Stöckel získal základné vzdelanie v latinskej mestskej škole pod vedením Valentína Ecchiusa, neskôr v Košiciach u humanistického učiteľa Leonarda Coxa a napokon vo Vroclave. No zďaleka najdôležitejším formačným obdobím bolo pre Stöckela jeho zahraničné štúdium vo Wittenbergu u Phillipa Melanchtona, Martin Luther, Justusa Jonáša, a ďalší wittenberských teológov toho obdobia. Mladý Leonard z Bardejova urobil na svojich učiteľov dobrý dojem. Po skončení štúdia najskôr dostal príležitosť ako rektor mestskej školy v Lutherovom rodisku Eislebene (1536-37). Po ročnom pôsobení sa však na žiadosť Melanchtona vrátil späť do Wittenbergu. Melanchton sa nádejao, že Stöckel sa stane jeho nástupcom ako riadny profesor vo Wittenbergu a Stöckel istý čas pod Melanchtonovým vedením naozaj prednášao jeho *Loci Communes*. No jeho sľubná kariéra profesora mala krátke konanie. Z rodného Bardejova prichádzali už počas jeho štúdií (od r. 1530) správy o potrebách vyučovať a organizovať život komunity reformačne zmýšľajúcich občanov mesta a okolia. Stöckel svoje rozhodnutie vrátiť sa do Bardejova dlho odkladao, no napokon prevládol jeho zmysel pre zodpovednosť a vďačnosť, keďže bez pomoci priateľov a mecenášov z Bardejova by sa jeho štúdiá vo Wittenbergu nemohli nikdy uskutočniť. Medzi ľuďmi, ktorí mali na jeho rozhodnutie vrátiť sa najväčší vplyv, určite boli jeho blízky priateľ Juraj Verner (1497-1567), známy básnik a významný prešovský mešťan a jeho bývalý učiteľ a vtedajší richtár Valentín Ecchius (1494-1556).

Po návrate do Bardejova sa Stöckel ujal svojho nového postu rektora Bardejovskej humanistickej školy (založená v roku 1508), na ktorom vydržao až do svojej smrti v roku 1560, teda celých 21 rokov. Bardejovská škola sa pod Stöckelovým vedením rýchlo stala uznávanou vzdelávacou inštitúciou humanistického razenia. Okrem priameho pedagogického a organizačného pôsobenia k tomu nepochybne dopomohli aj Stöckelove spisy. Priamo so školou súvisel najmä nový školský poriadok – *Leges Scholae Bardphensis* (Zákony bardejovskej školy).<sup>4</sup> Pri písaní bardejovského školského poriadku vychádzao Stöckel z Melanchtonových školských zákonov zo Saska. Hlavným cieľom malo byť, aby mládež bola vychovávaná k učenej zbožnosti, „docta pietas“. K bázní pred Bohom mali byť študenti vychovávaní prostredníctvom čítania písma pravidelnej modlitby. Zdôrazňovaná bola ohľaduplnosť a poslušnosť autoritám.<sup>5</sup> Jedná sa vskutku o pozoruhodné dielo, ktoré je zároveň najstarším

dam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus linguis, Latinae, Germanicae, Hungaricae impressa. Cassovia: Ioannas Fischer, 1613.

4 STÖCKEL, L.: *Leges scholae Bartphensis*. In: KLEIN, Johann Samuel. Nachrichten von den Leben- und schriften Evangelischer Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn. Leipzig: Diepold und Lindauer, 1789. Tento rukopis vlastní Evanjelická cirkev augsburského vyznania, cirkevný zbor Bardejov, zborový archív, Bardejov, bez signatúry.

5 VAJCIK, P.: Zákony bardejovskej školy z roku 1540. In: VAJCIK, P. Školstvo, študijné a školské poriadky na Slovensku v 16. storočí. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995, s. 59 – 67.

pedagogickým dokumentom, ktorý sa zachoval na našom území. Ďalšou zvláštnosťou Stöckelovho pôsobenia je jeho dramatická činnosť. Bardejovský rektor sa stal známym svojou školskou hrou (drámou) *Historia von Susana*,<sup>6</sup> ktorá bola prvou svojho druhu v Uhorsku.

### Tri kľúčové dokumenty pre štúdium Stöckelovej teológie

*Confessio Pentapolitana*<sup>7</sup> bol z vieroučného ako aj cirkevno-organizačného hľadiska mimoriadne dôležitý dokument s priamym dosahom na dnešné územie severnej časti Východného Slovenska a s nepriamym dosahom aj na miesta v Uhorsku, či dokonca za jeho hranicami. Išlo o evanjelické („luteránske“) vyznanie viery, ktoré bolo pripravené pre päť významných miest dnešného Východného Slovenska – Košice, Levoča, Prešov, Bardejov a Sabinov. Jeho zostavením bol poverený rektor bardejovskej školy, Leonard Stöckel, ktorý vyznanie sformuloval v septembri 1549. Pentapolitana bola zostavená v reakcii na XI. Článok bratislavského (uhorského) snemu z roku 1548. Spomínaný snem protestantov upodozrieval z heréz, za ktoré ich mohol stihnúť hrdelný trest. Konkrétne išlo o obvinenie z anabaptizmu (novokrstenstva) a sakramentarizmu (spochybňovanie reálnej a telesnej prítomnosti Krista vo Večeri Pánovej). Spomínaných päť slobodných kráľovských miest sa dohodou z roku 1483 zaviazalo spolupracovať v hospodárskej, náboženskej aj obrannej politike. Preto sa zdá byť historicky prirodzené, že v snahe očistiť sa od podozrení prijímania a podpory heretických učení, sa päť miest Pentapolitany rozhodlo nechať vypracovať a následne schváliť spoločné vierovyznanie. Vyznanie bolo 2. augusta 1549 predložené kráľovským komisárom, ktorí boli do oblasti vyslaný panovníkom Ferdinandom I. Panovník vyznanie potvrdil a následne tak urobili aj ostrihomský arcibiskup Mikuláš Oláh a jágerský biskup Anton Verančič. Päť miest združených v Pentapolitane tak získalo legitimitu vo veciach svojej náboženskej správy a na istý čas sa mohli v tomto ohľade slobodne rozvíjať.<sup>8</sup>

Za vieroučný základ Stöckelovi slúžili primárne dva zdroje, oba pochádzajúce z prostredia nemeckej vetvy reformácie – Augsburgské vyznanie (jeho pôvodná verzia, t.j. „invariata“) z roku 1530 a Melanchtonova dogmatika *Loci Communes* z roku 1561. Zaujímavosťou je, že Stöckelovi sa dostala česť napísať predhovor k Melanchtonovým *Loci Communes*, ktorý niesol názov: „Predhovor k všeobecným zásadám kresťanskej náuky“.<sup>9</sup> Po dogmatickej stránke vyznieva Pentapolitana skôr irenicky, ako útočne, najmä voči rímskemu katolicizmu. Polemickejší, ba až útočný tón mož-

<sup>6</sup> STÖCKEL, L.: *Historia von Susanna in Tragedien Weise Gestellet zu Übung der Jugend zu Bartfeld in Ungarn*. Wittenberg: Hans Lufft, 1559.

<sup>7</sup> Dokument vyšiel pod celým názvom: „Confessio Christianae doctrinae quinque regiarum liberarumque civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartahae, Epperiessini, ac Cibinii. Exhibita laudatissimae quondam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus linguis, Latinae, Germanicae, Hungaricae impressa. Cassovia: Ioannas Fischer, 1613.“

<sup>8</sup> BODNÁROVÁ, M.: Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In: KOVAČKA, M. (ed.): *Bardejovský katechizmus z roku 1581 - Najstaršia slovenská kniha*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013, s. 35 – 52.

<sup>9</sup> Latinský original: *Annotationes in Locos communium doctrinae christianae Philippi Melanchtonis*. Basel: Ioannes Oporinus, 1561.

no skôr pozorovať voči radikálnejším prúdom reformácie – zwingliánom, kalvínom, rôznym skupinám novokrstencov a iným radikálnym sektám.

Druhým dôležitým dielom, na ktorého základe robíme našu teologickú analýzu, je Stöckelov *Katechizmus* z roku 1556. Rukopis, ktorý nesie názov: „Katechéza pána Leonarda Stöckela zložená pre mládež z Bartfelda (Bardejova),“<sup>10</sup> bol dlho bádateľmi považovaný za stratený. Situácia sa zmenila v roku 2012, kedy doc. Miloš Kovačka zo Slovenskej národnej knižnice objavil odpis rukopisu v knižnici Reformovaného kolégia v maďarskom Debrecíne (pod signatúrou R 620/7).<sup>11</sup> Na rozdiel od Pentapolitany, *Katechizmus* je obsiahnejší a podrobnejší vo svojom dogmatickom spracovaní. Jeho náuka je rozdelená do štyroch častí: (1) výklad Desatora, (2) výklad Apoštolského kréda (ako hlavné predstavenie evanjelia), (3) pojednanie o podstate a dobrodeniach sviatosti a (4) vysvetlenie vzťahu viery a dobrých skutkov (skutkov poslušnosti) v živote kresťana. Pri čítaní Stöckelovho *Katechizmu* je zaujímavé si všimnúť, že tento bardejovský reformátor uznáva tri sviatosti, menovite krst, večeru Pánovu a sposed' a tiež že medzi dobré skutky kresťana zaraďuje aj svetské vzdelanie, vrátane štúdia vied.

Tretím zásadným dokumentom boli Stöckelove *Poznámky k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky Filipa Melanchtona*. Stöckelov predslov ku knihe *Poznámky k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky Filipa Melanchtona*<sup>12</sup> nám dáva ďalší príklad toho, ako veľmi si Stöckel vážil humanistickú učenosť a umenia. V predhovore k *Poznámkam k všeobecným zásadám* sa Stöckel rozhodne zastáva svetskej vzdelanosti, pričom vysvetľuje, že ona nie je protikladom k zásade *sola Scriptura*. Naopak, tento reformačný princíp neslobodno podľa Stöckela vnímať absolútne s ohľadom na všetko poznanie a každé ľudské umenie, ale v kontexte náboženského zápasu o identifikovanie a uchovanie pravého evanjelia. Preto sa Stöckel svojim pôsobením snažil kultivovať výrečnosť a učenú zbožnosť medzi svojimi žiakmi – *eloquens et docta pietas*.<sup>13</sup> Preto aj vo svojom *Katechizme* upozorňuje na to, čo považuje za všetkého „za ďaleko najdôležitejšie – [vedy] sú našimi vodkyňami i slúžkami vo vzťahu k skutočnej moci, to jest ku skutočnému spoznaniu Boha a k odovzdávaniu vzdelanosti iným. Táto výnimočná užitočnosť a obrovská dôstojnosť vied by mala napomínať i samotných rodičov, aby svoje deti usmerňovali k vedám aj v útlom veku a aby prejavovali svoju zbožnosť voči Bohu v ich učení a pestovaní. Hoci totiž ľudia slúžia Bohu aj inými povinnosťami, keď ich konajú kvôli Bohu, predsa v porovnaní s týmto

<sup>10</sup> STÖCKEL, L.: Catechesis D. Leonarti Stöckelii Pro iuventute Barthphē[n]sis composita.

<sup>11</sup> Tiszántúli református egyházkerületei és kollégiumi levéltár). Rukopis *Katechizmu* existuje na listoch č. 35 [recto] k č. 54 [verso]. Jeho digitalizovaná kópia bola spolu s diplomatickým prepisom a slovenským prekladom bla uverejnená v: VALČO, M. – ŠKOVIERA, D.: Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = *Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2014.

<sup>12</sup> Slovenský preklad: ŠKOVIERA, D.: Leonard Stöckel. Predhovor k *Všeobecným zásadám kresťanskej náuky* (Bazilej, 1561). Preložil Daniel Škoviera. In: NOVACKÁ, M. (ed.): Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava: Tatran, 1986, s. 110 – 118.

<sup>13</sup> ŠKOVIERA, D.: Pietas docta. Profil humanistu Leonarda Stöckela. In: PEKAROVIČOVÁ, J., VOJTECH, M. (eds.): *Studia Academica Slovaca* 39. Bratislava: Univerzita Komenského, 2010, s. 235 – 245.



spôsobom života nemôže byť iný ani významnejší, ani potrebnější, ani Bohu milší, a tým, ktorí sa ho pridružujú, by nemala chýbať obživa, pokiaľ dôverujú Bohu.“<sup>14</sup>

Cieľom kázní aj dôslednej katechézy je, aby sa ľudia dokázali brániť falošným učeníam a aby poznali pravé učenie evanjelia, postavené na správnom výklade biblického posolstva. V Stöckelových *Poznámkach k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky* v tejto súvislosti čítame, že „znalosť tých umení, ktoré sa s poctivým úmyslom vykladajú v školách, je ľudom vlastná, a teda nevyhnutná pre plnenie ich ostatných povinností, ako aj tej najväčšej služby zo všetkých, prostredníctvom ktorej sa má stať známou náuka o Bohu a o Božích veciach, aby ju ľudia naozaj chápali, prijímali a praktizovali s ozajstným úsilím a aby sa rozširovala do všetkých budúcich generácií.“<sup>15</sup>

### **Kľúčové teologické dôrazy: sola scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus, extra nos**

Pokiaľ ide o Stöckelove dogmatické pozície, tieto sa vo svojej zrelosti a komplexnosti odhaľujú najmä v jeho najdôležitejšom teologickom diele – *Poznámky k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky Filipa Melancthona*. V porovnaní s *Pentapolitánou* aj jeho *Katechizmom* ide o obsahovo aj terminologicky náročnejšiu expozíciu reformačných teologických dôrazov. Stöckel sa aj tu pridŕža pôvodných vieroučných myšlienok wittenberskej školy, zdôrazňujúc (mimo iného) legitímnosť a potrebu krstu detí, reálnu a telesnú prítomnosť Krista vo Večeri Pánovej (podľa oboch prirodzeností, to jest ľudskej aj božskej), ako aj základnú soteriologickú tézu reformácie o spasení *sola gratia propter Christum per fide*.<sup>16</sup> V tejto formulácii sa objavujú tri dôležité „sola“ reformácie – sola gratia, sola fide a solus Christus – a to v priamej súvislosti s evanjeliovým chápaním podstaty aj procesu spasenia hriešnika.

V Stöckelovom teologickom dôvodení možno badať tri hlavné línie argumentácie: „(1) Trojjediný Boh dejín spásy koná ako prvý, súc motivovaný svojou tvorivou, seba-vydávajúcou a životodarnou láskou – agapé. Človek sa na spásu nemôže pripraviť, ani si nejako zaslúžiť. (2) Tento Boh biblických dejín spásy zachraňuje ľudstvo a začína obnovu celého porušeného stvorenia cez život, obetavú smrť a slávne vzkriesenie večného, jednorodného Syna, ktorý aktom inkarnácie preberá na seba, to jest do svojho božského života, realitu ľudského, konečného života. Stvoriteľ nezavrhuje svoje (fyzicky determinované) stvorenie, ale ho v inkarnovanom Synovi vykupuje a obnovuje, keď sa kajúcim hriešnikom sám odovzdáva vo svojom Slove – hlásanom a sviatostne prislúhanom. (3) Kresťan je povolaný k životu ‘pietas docta’, teda učenej zbožnosti. *Pietas docta* berie vážne prvý článok kresťanských kréd „O Bohu Stvoriteľovi“, ako aj dôslednú inkarnačnú teológiu reformácie, a preto vďačne prijí-

<sup>14</sup> Catechesis Stöckeli, časť druhá, O dobrých skutkoch, otázka: Estne studium literarum bonum opus et Deo gratum?

<sup>15</sup> ŠKOVIERA, D.: Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky (Bazilej, 1561). Preložil Daniel Škoviera. In: NOVACKÁ, M. (ed.): Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava: Tatran, 1986, s. 115 – 116.

<sup>16</sup> Jedine milosťou pre Krista skrze vieru. Nachádzame tu ozvenu štyroch reformačných „SOLA“: Sola Scriptura, Sola Gratia, Sola Redemptio Christi, Sola Fide.

ma a zveľaďuje všetko, čo je dobré, ušľachtilé a krásne – či už to má sakrálny, alebo profánny (svetský, nekresťanský) pôvod.<sup>17</sup>

Normatívnym motívom celých dejín spásy je princíp *sola gratia* – spasenie hriešnika jedine milosťou Boha, ktorý sa nám dáva poznať ako Otec, Syn a Duch Svätý.<sup>18</sup> Možno to pekne vidieť v 5. článku Pentapolitany (O ospravedlnení), kde Stöckel píše: „...ľudia vlastnými silami a skutkami nemôžu Boha uzmierniť ani dosiahnuť spravodlivosti, ktorá by mohla obstať pred Božím súdom; ale ospravedlnení bývajú zdarma bez svojich zásluh, ak opovrhnúť hriechom, veria v Krista, že jedinou Jeho obeťou na kríži Otec je zmierený so všetkými, ktorí dôverujú tomuto Prostredníkovi a utiekajú sa k Jeho milosrdenstvu. Tí, ktorí majú takúto vieru, majú odpustenie hriechov a sú pokladaní za spravodlivých. Rimanom 3 [Rim 3,23]: všetci zhrešili, spravodlivými učeniami sú zdarma skrze vieru v Krista.“<sup>19</sup> Vďaka konaniu Božieho Ducha platí, „že skutočne spoznáваме Boha, že veríme v Krista a v to, čo v druhom článku vyznávame o Ježišovi Kristovi, našom jedinom Pánovi a Záchrancovi, čo sa nemôže stať nijakým spôsobom, jedine z podnetu Ducha Svätého, hoci by protestoval ľudský rozum a celý svet.“<sup>20</sup>

O novej poslušnosti veriaceho, ktorá sa prejavuje konaním dobrých skutkov, potom Stöckel hovorí ako o prirodzenom a nevyhnutnom dôsledku spásonosného konania trojjediného Boha evanjelia. Popri milosti a viere (princíp *sola fide*) Biblia jasne svedčí „aj o dobrých skutkoch a o novej poslušnosti, ktorá síce *nie je príčinou spásy* – tú sme totiž dosiahli už predtým – no jednako *nevyhnutne musí vieru nasledovať*. Lebo viera, všade kde je, *nemôže byť nečinná*.“<sup>21</sup> V 7. článku Pentapolitany, O dobrých skutkoch, vidíme podobnú myšlienku: „Viere predsa nevyučujeme tak, akoby nebolo potrebné konať dobré skutky, ale vyznávame, že je potrebné, aby ich veriaci činili a mali dobré svedomie; to nemajú tí, ktorí hrešia proti Božiemu príkazu, nesnažia sa a ani nebojújú proti svojim žiadostiam. V Liste Rimanom 8 je napísané: Dlužníci sme nie telu, aby sme podľa tela žili [Rim 8,12], ale vytrhnutí z moci diabla prenesení sme boli do kráľovstva Božieho, aby sme Bohu slúžili [Kol 1,12-13]. Učíme, že sa nesmieme spoliehať na túto novú poslušnosť, akoby sme si ňou zaslúžili u Boha odpustenie hriechov, spravodlivosť a večný život. Zjavný je totiž výrok Pánov: Keby ste všetko učinili, povedzte, služobníci neužitoční sme [Lk 17,10]. A Ef 2: Milosťou spasení ste skrze vieru a to nie sami zo seba, je to dar Boží, nie zo skutkov, aby sa nikto nechválil [Ef 2,8].“<sup>22</sup> V Stöckelovom dôraze na novú poslušnosť veriacich vidíme istý odklon od Lutherovho Malého katechizmu, kde táto téma nie je podrobne rozpracovaná. „Stöckel naproti tomu uznal za potrebné vo svojom *Katechizme*

<sup>17</sup> VALČO, M. – ŠKOVIERA, D.: Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556] = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz. Martin: Slovenská národná knižnica, 2014, s. 125.

<sup>18</sup> „...quae tres personae sunt et unus idem Deus.“ Catechesis Stöckeli, Altera pars Catechismi. De Evangelio.

<sup>19</sup> HAJDUK, A.: *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava : EBF UK, 1995, s. 75.

<sup>20</sup> Catechesis Stöckeli, otázka: Quid est credere in Spiritum Sanctum?

<sup>21</sup> Catechesis Stöckeli, časť druhá, O dobrých skutkoch, otázka: Estne necessaria doctrina de bonis operibus?

<sup>22</sup> HAJDUK, A.: *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava : EBF UK, 1995, s. 76.

rozpracovať toto učenie veľmi podrobne, dokonca podrobnejšie ako učenie o Večeri Pánovej, krste, či jednotlivých článkoch kréda. Tu nachádzame azda najväčšiu a najpodstatnejšiu odlišnosť *Stöckelovho katechizmu* od Lutherovho *Malého katechizmu*, ako aj od *Bardejovského katechizmu* ako mierne modifikovanej verzie Lutherovho *Malého katechizmu*. V tejto súvislosti je ďalej potrebné si všimnúť, že spomínaná odlišnosť nespočíva len v skutočnosti, že Stöckel sa vo svojom *Katechizme* špeciálne a obsiahlo venuje tematike dobrých skutkov, ale aj (ba azda najmä) v tom, ako do dobrých skutkov a novej poslušnosti zahŕňa štúdium vied – a s ním spojenú potrebu svedomitého vyučovania, – ako aj v tom, ako je s nálezitým vymedzením ochotný vyzdvihnúť svetské umenia a dobré skutky nekresťanov.<sup>423</sup>

V spore so stúpenkami Michaela Serveta sa Stöckel vo svojich dogmatických tézach verne pridŕža ranokresťanských kréd, z ktorých čerpá trojičné učenie a klasicú, chalcedonskú kristológiu.<sup>24</sup> V spore ohľadom miesta a dôležitosti dobrých skutkov v živote kresťana s Matthiasom Lauterwaldom Stöckel obhajoval wittenberskú pozíciu. Dobré skutky sú síce dôležité, až neodmysliteľné ako ovocie viery, ale nie sú nevyhnutné pre ospravedlnenie. To si človek privlastňuje vierou, keď v ňom pôsobí Duch Svätý.

Kristus sa prostredníctvom sviatostí a zvestovaného slova (ako zákon a evanjelium) stretáva s hriešnikom a v moci Ducha vzbudzuje v ňom pravú dôveru. Kristus sa stáva našou spravodlivosťou podľa oboch prirodzeností, božskej aj ľudskej. Kresťan si však nesmie myliť ospravedlnenie s „novým stvorením“, teda s regeneráciou. Naša spravodlivosť je a počas tohto života ostáva mimo nás (*extra nos*). Je to „cudzia spravodlivosť“ (*justitia aliena*), pretože je spravodlivosťou Krista, ktorá je kajúcim hriešnikom započítaná. Kristov Duch prebýva vo veriacom, no toto je až ďalším štádiom v procese obnovy človeka, nie samotným základom ospravedlnenia. O týchto tézach sa v roku 1555 debatovalo v tzv. bardejovskej dišpute, v ktorej „Stöckel usvedčil Francesca Stancara, že jeho názory o Trojici a Kristovej dvojakej prirodzenosti sú vieroučne scestné.“<sup>25</sup>

Najväčší a najzložitejší teologický zápas, ktorého sa Stöckel zúčastnil, bol zápas o správne pochopenie podstaty a dobrodenia sviatostí, najmä večere Pánovej.<sup>26</sup> Objasňovať a obhajovať wittenberskú, respektíve Lutherovu pozíciu v otázkach Kristovej prítomnosti vo sviatosti, dobrodeniach jeho prítomnosti a spôsobu výkladu jeho slov ustanovenia, musel Stöckel od svojho príchodu do Bardejova z Wittenbergu v roku 1539. Do hlavného sporu s takzvanými „kryptokalvinistami“ sa potom Stöckel zapojil až v roku 1557. V tomto roku sa na žiadosť košického magistrátu pustil

<sup>23</sup> VALČO, M. – ŠKOVIERA, D.: *Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita* [Anno 1556] = *Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2014, s. 128.

<sup>24</sup> Stöckel vychádza zo záverov Nicejského (325), Konštantinopolského (381) a Chalcedonského koncilu (451).

<sup>25</sup> ŠKOVIERA, D.: *Prelúdium Bardejovského katechizmu (1581): Stöckelov reformačný humanizmus*. In: *Bardejovský katechizmus z roku 1581 – najstaršia slovenská kniha*. Martin: SNK, 2013, s. 28.

<sup>26</sup> KÓNYA, P.: *Kalvinizmus v hornouhorských slobodných kráľovských mestách*. In: KÓNYA, P. (ed.): *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovienis XI*. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, s. 139 – 153.

do polemiky s Gregorom Szegedym, tamojším farárom, ktorého kalvinizujúci výklad sviatosti vzbudzoval medzi evanjelikmi pohoršenie.<sup>27</sup> V jednom zo svojich listov sa Stöckel sťažoval, že kryptokalvinisti (nazýval ich tiež „sakramentári“) znevažujú Slovo Kristovo a „pokúšajú sa aj iné slová nahradiť, ako to urobil diabol pri druhom pokúšaní Ježiša. So zvrchovanou bezočivosťou prekrúcajú väčšinu nebeskej náuky na veľkú škodu svoju a iných. Veru s bôľom v duši hľadím už dávno tu, na samých hraniciach Panónie a Sarmatie, na ruiny verejného života a zmätky v dogmách.“<sup>28</sup>

Časť kalvinizujúcich reformátorov vo Wittenbergu odmietalo vysvetľovať „reálnu prítomnosť“ pomocou učenia o „*ubiquitas*“ (učenie o všadeprítomnosti, vzťahujúce sa na božskú prirodzenosť) a „*communicatio idiomatum*“ (učenie o zdieľaní vlastností božskej a ľudskej Kristovej prirodzenosti v jeho jednej, nedeliteľnej osobe Božieho Syna). Stöckel, podobne ako Luther, trval na tom, že Kristove slová ustanovenia večere Pánovej treba brať vážne a nemetaforizovať ich. Pokiaľ ide o Kristovu prítomnosť, Boh je prítomný všade tak, ako sám chce. Vo sviatosti večere Pánovej nejde len o duchovné, ale i o telesné prijímanie (*manducatio oralis*) zo strany veriacich i neveriacich (*manducatio indignorum*). Stöckel spolu s inými wittenberskými reformátormi gnézioluteránskeho razenia potvrdil platnosť chalcedonskej kristológie a jej aplikovateľnosť na sviatostnú teológiu. Chalcedonska, tzv. „inkarnačná kristológia“, sa pre Stöckela stala východiskom pre jeho sviatostnú teológiu.<sup>29</sup> V tejto súvislosti Stöckel píše: „Mám pevnú dôveru, že som bol dobrodením Božieho syna Ježiša Krista oslobodený od hriechu, z otroctva Diabla a večnej smrti, a to tým, že za mňa sa stal obeťou a svojou smrťou a krvou utíšil hnev Boha Otca. Ten istý Kristus po úplnom premožení smrti sedí po Otcovej pravici a ustavične za mňa prosí, až kým nepríde k súdu, na ktorom Diabla a všetkých bezbožných odsúdi, na večné tresty prisúdi a mňa s inými, ktorí v neho samého uverili, aj fakticky oslobodí od tých tyranov, ktorí nás trápia, pokiaľ žijeme na tomto svete. ... *Tu nemohlo žiadne stvorenie priniesť liek, ktorým by sa dalo pomôcť proti biedam ľudstva*. Boh sa teda z vlastnej vôle zľutoval a poslal svojho syna do tela, aby nás vykúpil svojou nesmierne cennou smrťou.“<sup>30</sup> Pravá viera je v človeku vzbudená v kontexte tela Kristovho, lebo Boh sa svojou milosťou dotýka tých, ktorí počúvajú Jeho Slovo a prijímajú Jeho spásanosnú prítomnosť skrze sviatosti. „Pretože Duch Svätý, ktorý ohlasuje slovo evanjelia o Ježišovi Kristovi cez svojich pomocníkov, čo sú na to povolání, vytvára cirkev. Ona je spoločenstvom tých, ktorí skutočne a z celej duše súhlasia s evanjeliom, a aj tí, hoci stále majú hriechy, pokiaľ tkvejú v tele, predsa len sú naozaj svätí, ibaže

<sup>27</sup> ŠKOVIERA, D.: Prelúdiu Bardejovského katechizmu (1581): Stöckelov reformačný humanizmus. In: *Bardejovský katechizmus z roku 1581 – najstaršia slovenská kniha*. Martin: SNK, 2013, s. 28.

<sup>28</sup> HAJDUK, A.: *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava: EBF UK, 1995, s. 21 – 22.

<sup>29</sup> DANIEL, D.P.: Melancthon, Stöckel a teologická orientácia evanjelikov v Uhorsku. In: KÓNYA, P. (ed.): *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, s. 31 – 38.

<sup>30</sup> Catechesis Stöckeli, druhá časť, výklad z. článku viery, otázka: Quae est sententia?; a: Quare fuit nobis opus redemptione?

nie sami zo seba, avšak pretože majú Božie slovo, ktoré je najsvätejšie, pretože majú Ducha Svätého, pretože majú krst a iné sviatosti, v ktorých je výlučne všetko sväté.“<sup>31</sup>

Tu je zaujímavé si všimnúť, že medzi sviatosti zaraďuje Stöckel aj sviatosť pokánia, ktorého evanjeliovou podstatou je akt odpustenia skrze rozhrešenie. V Článku o rozhrešení píše Stöckel vo svojom Katechizme nasledovné: „Kristus ustanovil v cirkvi službu evanjelia. Cez ňu sa hlása pokánie a odpustenie hriechov v jeho mene. Cez učenie o pokání sú usvedčovaní všetci ľudia, že sú pod hriechom a podliehajú Božiemu hnevu a Božiemu súdu. Cez učenie o odpustení hriechov sa znova vzpružujú, aby nestrácali nádej. Tu sa spoločne všetkým konajúcim pokánie a veriacim v Krista zvestuje odpustenie hriechov všeobecným rozhrešením. Avšak okrem tohto rozhrešenia zanechal Kristus svojej cirkvi po sebe aj iné rozhrešenie, plné útechy, v ktorom sa odpustenie hriechov hlása každému jednotlivcovi osobitne. To je také platné a silné, pretože sa s ním spojil Kristov príkaz Krista a evanjeliový prísľub.“<sup>32</sup>

Podobné dôvodenie vidíme aj v 12. čl. *Pentapolitany*, O pokání. Podľa tohto článku „nikto do cirkvi nemôže vstúpiť, ani v nej zotrvať“ a ďalej, že ono pokánie pozostáva „po prvé zo skrúšenosti, keď sa srdca dotýka Boží hnev a ono cíti večnú smrť, pretože Boží zákon odhaľuje hriechy. Potom z viery, keď skrze evanjelium, ktoré podáva zadostučinenie Kristovo, v dôvere v Otcovo milosrdenstvo, srdce je bázne zbavené. (Toto milosrdenstvo) Kristus získal všetkým pokánie činiacim a v Jeho meno veriacim.“<sup>33</sup> Na rozdiel od Lutherovho Katechizmu nachádzame v Stöckelovom *Katechizme* dôraz na horlivosť v cvičení sa v zbožnosti a vzdelávaní sa. Ako správny humanista, Stöckel považuje „neposlušnosť voči učiteľom“ a nedostatok „horlivosti“ v súvisi s cvičením sa v zbožnosti a vzdelávaní sa za vážny hriech, z ktorého je potrebné sa spovedať: „Neprejavil som ani náležitú poslušnosť voči rodičom a svojim učiteľom, ani som sa s tou horlivosťou, akou som bol povinný, doteraz nezaoberal zbožnosťou a vzdelávaním. Som náchylný k hnevu, nenávisti, lenivosti a iným nerestiam. Tie sa mi už hnusia a mrzia ma.“<sup>34</sup>

## Záver

Ak bol Phillip Melanchton označovaný svojimi súčasníkmi a neskoršími generáciami ako „učiteľ Nemecka“, Stöckelovi sa oprávnené dostalo cti, keď bol vo svojom okolí považovaný za „spoločného učiteľa Uhorska.“<sup>35</sup> Svojou učiteľskou, katechetickou, cirkevno-organizačnou prácou prispel k rozvoju a upevneniu reformačného

<sup>31</sup> Catechesis Stöckeli, druhá časť, výklad 3. článku viery: Quare addis: sanctam ecclesiam catholicam?

<sup>32</sup> Catechesis Stöckeli, druhá časť, čl. O rozhrešení, otázka: Quid est absolutio?

<sup>33</sup> Preložil Andrej Hajduk. HAJDUK, A.: *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava: EBF UK, 1995, s. 78.

<sup>34</sup> Catechesis Stöckeli, druhá časť, čl. O rozhrešení, otázka: Quomodo petenda est absolutio?

<sup>35</sup> SCHWARZ, K.: Präzeptor Hungariae. Über den Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560). In: KÓNYA, P. (ed.): Prvé augsburské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov. Acta Collegii evangelici Prešoviensis, V. Prešov: PU, 2000, s. 47–68. Od toho istého autora pozri tiež: Lumen et Reformator Ecclesiarum Superioris Hungariae. Der Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560) – Ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum. In: KÓNYA, Peter (ed.). Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešoviensis XI. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, s. 20 – 30.

myslenia nielen v Bardejove, ale aj vo vzdialenejších častiach vtedajšieho Uhorska. Avšak popri jeho pedagogických a organizačných schopnostiach treba vyzdvihnúť aj úroveň jeho teologického uvažovania. Stöckel nebol veľkým teologickým inovátorom. Svoju úlohu chápal skôr v intenciách správneho sumarizovania a výkladu Lutherovho a Melanchtonovho učenia, ako sa s ním oboznámil počas svojich štúdií vo Wittenbergu. Svojimi dôrazmi bol však predsa len bližšie humanisticky založenému Melanchtonovi. Vidíme to napríklad v jeho dôraze na dôslednú katechetizáciu v evanjelických rodinách, školách aj cirkevných zboroch. Tento dôraz nachádzame samozrejme aj u Luthera, avšak u Stöckela je charakteristické jeho volanie po „*elloquentes et docta pietas*“, ktorej predpokladom je dobrá znalosť umení a vied. Usilovné cvičenie sa v zbožnosti a v humanitne orientovanom vzdelaní – toto sú predpoklady „učenej zbožnosti“ a pravej „výrečnosti“, ktoré sú potom nielen ozdobou každého veriaceho, ale aj predpokladom pre plnšie prijímanie Boží dobrodení a vernejšiu službu kresťanov vo svete. Nič z tohto by však nebolo možné bez toho, aby kajúci hriešnik našiel svoju identitu v Kristovi, keď ho Boh milostivo povolá, osvieti a posväti svojim životodarným Duchom. Aby sa tak mohlo udiť, Boh koná svoje dielo ospravedlnenia, zmierenia, obnovy a posvätenia uprostred komunity veriacich, ktorí sú spojení s Hlavou – Kristom, v Jeho organickom tele, ako takí, ktorí sú sýtení jeho Slovom a sviatosťami.

#### BIBLIOGRAPHY:

- BODNÁROVÁ, M.: Reformácia vo východoslovenských kráľovských mestách v 16. storočí. In: KOVAČKA, M. (ed.): *Bardejovský katechizmus z roku 1581 – Najstaršia slovenská kniha*. Martin: Slovenská národná knižnica, 2013.
- DANIEL, D.P.: Melanchton, Stöckel a teologická orientácia evanjelikov v Uhorsku. In: KÓNIA, P. (ed.): *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov: Prešovská univerzita, 2011.
- HAJDUK, A.: *Leonard Stöckel. Život a dielo*. Bratislava: EBF UK, 1995.
- KÓNIA, P.: Kalvinizmus v hornouhorských slobodných kráľovských mestách. In: KÓNIA, P. (ed.): *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov: Prešovská univerzita, 2011.
- NOVACKÁ, M. (ed.): *Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava: Tatran, 1986.
- SCHWARZ, K.: Präzeptor Hungariae. Über den Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560). In: KÓNIA, P. (ed.): *Prvé augsburské vyznanie viery na Slovensku a Bardejov. Acta Collegii evangelici Prešovensis, V*. Prešov: PU, 2000.
- SCHWARZ, K.: Lumen et Reformatore Ecclesiarum Superioris Hungariae. Der Melanchthonschüler Leonard Stöckel (1510 – 1560) – Ein Schul- und Kirchenreformer im Karpatenraum. In: KÓNIA, P. (ed.), *Leonard Stöckel a reformácia v strednej Európe. Acta Collegii Evangelici Prešovensis XI*. Prešov: Slovenská univerzita, 2011.
- STÖCKEL, L.: *Leges scholae Bartphensis*. In: KLEIN, J. S.: *Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften Evangelischer Prediger in allen Gemeinen des Königreichs Ungarn*. Leipzig: Diepold und Lindauer, 1789.
- STÖCKEL, L.: *Confessio Christianae Doctrinae Quinque Regiarum Liberarumque Civitatum in Hungaria superiore, Cassoviae, Leutschoviae, Bartphae, Epperiessini, ac Cibinij. Exhibita laudatissimae quondam recordationis Regi Ferdinando Anno 1549. In tribus linguis, Latinae, Germanicae, Hungaricae impressa*. Cassovia: Ioannes Fischer, 1613.
- STÖCKEL, L.: *Catechesis D. Leonardi Stöckelii Pro iuventute Bartpheñ[sis] composita [prekl.: Katechizmus p. Leonarda Stöckela napísaný pre bardejovskú mládež]. Anno 1556. 10. calen. Junij.*

## TEOLÓGIA LEONARDA STÖCKELA

- STÖCKEL, L.: Historia von Susanna in Tragedien Weise Gestellet zu Übung der Jugend zu Bartfeld in Ungarn. Wittenberg: Hans Lufft, 1559. In: Stöckel Lénárd Zsuzsannadrámája és a Bártfai német iskolai szinjáték a XVI században. Klára SZILASI, ed. Budapest: Pfeifer Ferdinánd-Féle Könyvkereskedés, 1918.
- STÖCKEL, L.: Annotationes in Locos communium doctrinae christianae Philippi Melanchtonis. Basel: Ioannes Oporinus, 1561.
- ŠKOVIERA, D.: Leonard Stöckel. Predhovor k Všeobecným zásadám kresťanskej náuky (Bazilej, 1561). Preložil Daniel Škoviera. In: NOVACKÁ, M. (ed.): *Slovenská cesta od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. Bratislava: Tatran, 1986.
- ŠKOVIERA, D.: Prelúdium Bardejovského katechizmu (1581): Stöckelov reformačný humanizmus. In: KOVAČKA, M. (ed.): *Bardejovský katechizmus z roku 1581 – najstaršia slovenská kniha*. SNK 2013.
- ŠKOVIERA, D.: Pietas docta: Profil humanistu Leonarda Stöckela. In: PEKAROVIČOVÁ, J. – VOJTECH, M. (eds.): *Studia Academica Slovaca* 39. Bratislava : Univerzita Komenského, 2010.
- VAJCIK, P.: Zákony bardejovskej školy z roku 1540. In: VAJCIK, P.: *Školstvo, študijné a školské poriadky na Slovensku v 16. storočí*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1995.
- VALČO, M. – ŠKOVIERA, D.: *Catechesis D. Leonarti Stöckelii pro iuventute barthphensis composita [Anno 1556]* = Katechizmus Leonarda Stöckela a jeho teologicko-filozofický odkaz. Martin : Slovenská národná knižnica, 2014.

## Boží Služebník Josef Hlouch a jeho vztah k tzv. „vlasteneckým“ kněžím

### The Servant of God Josef Hlouch And His Relation to the So-Called „Patriotic“ Priests

MARTIN WEIS

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta

**Abstract:** *The Servant of God Josef Hlouch And His Relation to the So-Called Patriotic Priests. Several expert studies on the Bishop of České Budějovice, Josef Hlouch, have already been published in Theologos journal. The first one from 2019 documented the Cyril and Methodius feature of Josef Hlouch's spirituality. In 2021, another study was published in this journal, this one was devoted to sport, as an important leisure activity in the life and work of Josef Hlouch. This was followed in 2022 by a study dealing with the issue of Christian love and social feeling of Josef Hlouch. In this issue of the journal our study will focus on Hlouch's relationship with the so-called patriotic priests, who devotedly served the criminal communist ideology and its monstrous regime. We will first look at the high ideal of the Catholic priest Josef Hlouch held and required from himself and his confreres in the priestly ministry. Then we will focus in the study on two typical examples of so-called patriotic priests who came into contact with Josef Hlouch, first the figure of the priest of the Diocese of České Budějovice P. Josef Plojhar, a longtime MP and Minister of Health in the communist governments of Czechoslovakia. The second typical example of the regime's servant is the state-appointed Vicar General P. Josef Buchta, who, after the removal of Bishop Hlouch from the Diocese, was „elected“ the Chapter Vicar of the Diocese of České Budějovice by the order of the communist authorities. In the second part of the study, we will look at the Association of Catholic Clergy called Pacem in terris, focusing on the Diocese of České Budějovice and the efforts of Bishop Hlouch to prevent the emergence of this movement.*

**Keywords:** *20th century history. Church history. Bishop Josef Hlouch. Communist regime. P. Josef Plojhar. P. Josef Buchta. Association of the Catholic Clergy Pacem in terris.*

#### Úvodem

V letošním roce 2022 si připomínáme kulaté výročí 120 let od narození Božího Služebníka Josefa Hloucha, 100 let od jeho vstupu do kněžského semináře, 75 let od přijetí biskupského svěcení v Olomouci a nástupu do českobudějovické diecéze, 70 let od násilného odvezení z budovy biskupství do přísné izolace v internaci mimo diecézi a 50 let od jeho smrti. Biskup Josef Hlouch zemřel v pověsti svatosti v sobotu 10. června 1972 v ranních hodinách. Jeho nemocné srdce, které bylo poznamenáno několikerým srdečním infarktem, nevydrželo neurvalé jednání tehdejšího krajského církevního tajemníka Leo Drozdka. Dozajista na zdravotní stav biskupa Josefa Hloucha negativně působily i velice problematické vztahy s některými tzv. vlastenecký-



mi a komunistickému režimu loajálními kněžími, jako byl smutně proslulý ministr zdravotnictví a poslanec P. Josef Plojhar. O tom jaké byly tyto vztahy, bude pojednávat tato studie. Nejdříve pohlédneme na to, jak vysoký ideál katolického kněze Josef Hlouch měl a požadoval po sobě i svých spolubratrech v kněžské službě. Poté zaměříme ve studii pozornost na dva typické příklady tzv. vlasteneckých kněží, kteří přišli s Josefem Hlouchem do styku a to na postavu kněze českobudějovické diecéze P. Josefa Plojhara, dlouholetého poslance a ministra zdravotnictví v komunistických vládách Československa. Druhým typickým příkladem zaprodance režimu, je státem dosazený generální vikář P. Josef Buchta, který po odstranění biskupa Hloucha z diecéze byl na příkaz komunistického vedení „zvolen“ kapitulním vikářem českobudějovické diecéze. V další části studie pohlédneme na problematiku kněžského sdružení katolického duchovenstva *Pacem in terris* a to se zaměřením na českobudějovickou diecézi a snahu biskupa Hloucha zamezit vzniku tohoto hnutí. Dlužno podotknout, že o této problematice doposud životopisci Josefa Hloucha nepojednali.

Postavě českobudějovického biskupa Josefa Hloucha, jsme na stránkách odborného periodika *Theologos* věnovali v roce 2019 studii, která se zabírala cyrilometodějskými aspekty jeho spirituality.<sup>1</sup> Téhož roku jsme také na stránkách odborného periodika *Historia Ecclesiastica* se věnovali problematice eucharistické a mariánské spirituality biskupa Josefa Hloucha<sup>2</sup> a na stránkách periodika *Revue církevního práva* jsme dokumentovali na základě dosud nepublikovaných pramenů jeho poslední okamžiky životní pouti.<sup>3</sup> V roce 2021 jsme na stránkách časopisu *Theologos* přiblížili problematiku vztahu Božího Služebníka Josefa Hloucha ke sportu, jako významné volnočasové disciplíny.<sup>4</sup> V letošním čísle časopisu *Theologos*, jsme předložili čtenářům studii na téma Sociální citění Božího Služebníka Josefa Hloucha.<sup>5</sup>

### Vysoký ideál kněžství aneb co je nejdůležitějším úkolem katolického kněze?

Boží služebník Josef Hlouch si velice vážil daru povolání ke kněžství. A vysoký ideál kněžství také zdůrazňoval novokněžím po přijetí kněžského svěcení. Takto kupříkladu promlouval k novokněžím v roce 1970, v roce přituhujících vztahů mezi státem a církví: „*Kéž jste plní boží lásky, slovo boží ať ve vás přebývá trvale. Kristus ať je iniciativou vašich slov a všech vašich podniků. Takže, co budete mluvit, co budete*

<sup>1</sup> Srov. WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. *Theologos. Theological revue* 1 / 2019. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2019, s. 66 – 77.

<sup>2</sup> Srov. WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica - Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019, s. 164 – 176.

<sup>3</sup> Srov. WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. *Revue církevního práva*. Praha : Společnost pro církevní právo, 4/2019, s. 81– 94.

<sup>4</sup> Srov. WEIS, M.: Boží Služebník biskup Josef Hlouch a jeho vztah ke sportu. *Theologos. Theological revue* 2 / 2021. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2021, s. 213 – 222.

<sup>5</sup> Srov. WEIS, M.: Sociální citění Božího Služebníka Josefa Hloucha. *Theologos. Theological revue* 1 / 2022. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022, s. 147 – 156.

konat, to ať je vůči druhým jak když se podává svaté přijímání, jak když podáváte Pána Boha. Proto jste vysvěceni a toto prvenství nesmíte opustit a nesmíte zradit, poněvadž bez tohoto by se svět nespasil, nezískal by si odpuštění. (...) Posílám vás k dětem, nemocným, hříšníkům, k pracujícím a ke všem, jděte tam ve jménu Páně, nejste sami, ve vás a skrze vás bude působit Kristus. Kristus, který se vtělí denně v tu hostii, kterou budete držet v rozechvělých rukou, ten Kristus se vtělí ve vás a vy abyste byli Jeho viditelnou způsobou, aby každý, kdo s vámi bude žít, s nímž se setkáte jako služebníci boží, aby aspoň něco vytušil z blízkosti Boha, z blízkosti lásky Ježíše Krista. Zůstaňte věrní, vytvořte jednotu se svými představenými, se svým biskupem. Za jednotu se modlil Kristus ve chvílích posledních. V té chvíli se člověk modlí, i člověk ubohý, prostý, za to, co je nejdůležitější. Zůstaňme jednou rodinou věrných Páně. Ať se nikomu a ničemu nepodaří rozlomit nás. Zůstaňte ve mně a já ve vás, jako já zůstávám v Otci a Otec ve mně. Ať jste v jednotě dokonalé. V jednotě je síla, v jednotě je dobrý příklad našemu lidu, v jednotě, těch, kteří věří a milují a obětují se, v této jednotě je i pozvání všemu lidstvu, aby se spojilo v jednu rodinu kolem oltáře, kolem kříže Ježíše Krista. Svěřuji vám oltáře, svěřuji vám kalichy, sevřete je vše, jako se svírá ruka maminkina a tatínkova, když jí syn líbá před svou primicí. A zvedněte k nebesům ten kalich, je v něm všecko, ta jedna krupěj kalicha, ta padá na misky božích vah větší tíží, než ohnívá slunce. Ona může všecko napravit, všecko odpuštění nám získat a všechno požehnání. A zvedejte ty kalichy a hostie s bezmeznou vírou v nekonečnou a věčnou cenu vykupitelského díla Ježíše Krista, které Kristus vám a já Jeho jménem svěřuji. Třimejte vysoko kříž Kristův jako znamení lásky, jako znamení odpuštění. Nejděte k ničemu s chytráctvím světa ani s metodou světa. Kristus mohl mít meč Petrův, Kristus mohl mít dvanáct legií andělů, ale nepřijal je, dal přednost své umučené lásce na kříži jakožto moci, která probudí lidská srdce a která zachrání lidstvo. Kříž Kristův vám svěřuji, dílo Ježíše Krista, Matku milovanou, za všechna staletí krví vláčenou, Církev svatou apoštolskou, která je mystickým tělem Ježíše Krista a tou láskou jakoby jste přímo chtěli milovat Krista, milujte Církev svatou, ať se množí její řady, ať křesťané rostou v dokonalosti, ať jsou příkladem celému světu.<sup>41</sup>

O vysokém pojetí kněžství a nejdůležitějších úkolech katolického kněze také hovořil při svém návratu do diecéze z vyhnanství v internaci. Ve svém nástupním poselství při návratu do diecéze také velmi ocenil oběti kněží z let nesvobody: „Mnozí jste trpěli, posvětili prací a modlitbou doły a dílny a závody a nejednu věznic, ale zanechali jste tam argument víry, která promluvila láskou, pokornou a milosrdnou. Posvětili jste jí ty hlubiny země tou nejednou tichou mší svatou, kterou jste sloužili, když vám spolubratr štětkou nalíčil kříž na černých zádech vašeho kabátu hornického a byla to kasule, byl to ornát krásnější a Bohu jistě milejší než kasule lesklého, třpytného zlata, drahokamy posázená...“<sup>42</sup>

V pastýřském listu o kněžském povolání z roku 1969 takto zdůrazňuje význam kněžského povolání a zdůrazňuje, že posláním kněze je Bůh, nesmrtelná duše a věč-

<sup>1</sup> Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, přepis magnetofonového záznamu kázání biskupa Josefa Hloucha v českobudějovické katedrále sv. Mikuláše v roce 1970.

<sup>2</sup> Plné znění uveřejněno v monografii WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016.

nost: „Jsou různá povolání, každé se stará o něco v životě a jest ho potřebí, ale posláním kněze je Bůh a nesmrtelná duše a věčnost. Není většího cíle, než vracet mrtvým duším život, hříšníka učinit dítětem Božím, chrámem Ducha svatého a dědicem království Božího. Povolání velké, jak velká je věčnost jako cena Krve Kristovy. Kněžská moc a láska vede kněze k člověku v situacích, kdy všichni ustupují, slabí před mocí hříchu, bolesti, smrti. Kněžství není zbytečné. Bez náboženství, bez kněze možno leccos dobrého mít, ale jak dlouho? Jistě ne však šťastný život věčný.“<sup>3</sup>

Boží Služebník Josef Hlouch nezapomněl na své kněžstvo ani ve své závěti, ve které opět zdůrazňuje svému kněžstvu, že si má vážit svého povolání „*Bratři kněží, vazte si svatého kněžství, víc než knězem nikdo nemůže být. Milujte svůj lid, zvláště chudobné, trpící, bloudící, opatrujte svatostánky. Jsou to ohniska života a studnice spásy. Co činíte – i úsměv, který dáváte bližnímu na zemi, je úsměvem daným Ježíši na nebi.*“<sup>4</sup>

Je nasnadě, že zcela v rozporu s tímto vysokým ideálem kněžství bylo hnutí tzv. „vlasteneckých“ kněží, kteří vystupovali zcela otevřeně na podporu církevní politiky Komunistické strany Československa. Bohužel, byly i velice smutné případy kněžského selhání, kdy členy komunistické strany se stávali po únoru 1948 nejenom řadoví věřící, ale i někteří katoličtí duchovní. Tak kupříkladu v roce 1948 vstoupil do řad KSČ i katolický farář ze Zlaté Koruny Josef Velický.<sup>5</sup>

### Z kaplana ministr

Mezi největší zaprodance komunistického režimu z řad katolického duchovenstva v Československu patřil bezesporu P. Josef Plojhar, který pocházel z jihu Čech a byl duchovním českobudějovické diecéze. Pohlédneme-li do křestní matriky, zjistíme, že Josef Plojhar spatřil světlo světa dne 2. března 1902 v Českých Budějovicích. Narodil se do národnostně smíšené česko-německé rodiny žijící v Českých Budějovicích. Sám Josef Plojhar se hlásil jak k německé tak i k české národnosti a to dle vnějších okolností. Pocházel z rodiny, která nebyla nikterak zámožná, jeho otec Johann Plojhar je v křestní matrice uváděn jako pomocná síla na poštovním úřadě, jeho dědeček Johann jako domovník. Maminka Josefa Plojhara Franziska pocházela ze vsi nedaleko Českých Budějovic – Neudorfu / Nové vsi a byla dcerou Františka Laburdy a Kateřiny roz. Drsové. Pokřtěn byl ve farnosti u katedrálního chrámu sv. Mikuláše v Českých Budějovicích dne 5. března roku 1902 a to kaplanem Antonínem Zítkem. V rubrice křestní jméno jsou uváděna jména dvě, Josef a Johann.<sup>6</sup>

Další význačný dokument, který uchovává přehled základních dat ze života Josefa Plojhara je kněžská matrika, ve které jsou uvedeny další informace a to že na kněze byl vysvěcen dne 5. června 1925 českobudějovickým biskupem Šimonem Bártoem a že teologická studia absolvoval v českobudějovickém kněžském bohoslo-

<sup>3</sup> Plné znění v monografii WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016.

<sup>4</sup> Plné znění duchovní části závěti uveřejněno v monografii WEIS, M. *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016.

<sup>5</sup> Srov. WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016, s.18.

<sup>6</sup> Srov. SOA Třeboň, křestní matrika farnosti u sv. Mikuláše v Českých Budějovicích, s. 591, pořadové číslo 237, dostupné online na [www.digi.ceskearchivy.cz](http://www.digi.ceskearchivy.cz).

veckém učilišti a kněžském semináři. Dle této matriky byl zařazen mezi německé kněze. Během svého kněžského působení v českobudějovické diecézi vystřídal několik kaplanských míst, nejdříve to bylo místo kaplana v Písku, poté byl kaplanem v Českých Budějovicích a v matrice je vidět jak postupoval ze čtvrtého kaplana až na místo prvního kaplana v roce 1938. Poté byl ale přeložen „mimo město“ počátkem roku 1939 a to do nedalekého Rudolfova jako kooperátor. O uvěznění P. Plojhara gestapem matrika nic neuvádí, obsahuje až údaj, že od 1. Června je opět prvním kaplanem v Českých Budějovicích. Tím zápisy v kněžské matrice ohledně kněžského působení P. Josefa Plojhara končí. V rubrice poznámky se dočteme, že od roku 1945 byl poslancem Národního shromáždění ČSR, od 25. Února 1948 do roku 1968 ministrem zdravotnictví, a že roku 1948 byl exkomunikován pražským arcibiskupem Josefem Beranem. Poté pak již bez uvedení data je zde ještě poznámka poslanec federálního shromáždění což ukončila jeho smrt 5. listopadu 1981 v Praze. Pohřben pak byl v Praze na Olšanských hřbitovech, čímž zápisy v této „knize života“ P. Josefa Plojhara končí. Nutno ještě podotknout, že kněžská matrika nemá nadepsán žádný oficiální název, pouze je zde uvedeno číslo svazku. První svazek je nestránkovaný rukopis s údaji do roku 1900, druhý svazek s údaji od roku 1900 je stránkovaný. V citačním aparátu se používá proto odborníky vžitě označení kněžská matrika.<sup>7</sup>

A kdy přišel poprvé P. Josef Plojhar do kontaktu s českobudějovickým biskupem Josefem Hlouchem? Bylo to již při samotném biskupském svěcení Josefa Hloucha, které proběhlo 15. srpna 1947 v Olomouci katedrálním chrámu sv. Václava. Pod záštitou jihočeské organizace Československé strany lidové byla vypravena do Olomouce delegace, ve které byl na čestném místě poslanec P. Josef Plojhar. O pár týdnů později nového diecézního biskupa Josefa Hloucha vítá 7. září 1947 při intronizaci, respektive po proběhlé pontifikální mši svaté, kdy bylo uvítání pana biskupa lidmi na prostranství před katedrálou sv. Mikuláše. Tehdy jej pozdravil jako zástupce MNV a ujistil nového biskupa věrností jihočeského lidu. Svůj vlastenecký projev zakončil přáním, aby biskup byl pro svou diecézi „moderním Jirsíkem“.<sup>8</sup>

Jak si roli českobudějovického biskupa Josefa Hloucha jako moderního Jirsíka představoval P. Josef Plojhar, nám dá krátký pohled do jeho promluvy na schůzi pro-režimní tzv. Katolické akce 10. června 1949 kde pod heslem „zůstaneme věrni odkazu Jirsíkovu“ kupříkladu zcela lživě líčí radostnou budoucnost řeholních sester v nové době socialistického režimu či jak zajistí on sám osobně dostatek svatých obrázků pro prvá svatá přijímání. Je samozřejmé, že radikálně také odmítá „nesmyslné, vymyšlené pomluvy, že snad my katoličtí kněží, kteří pracujeme pro dohodu církve a státu snad zrazujeme církev svatou“.<sup>9</sup>

Zde je nutno připomenout, že již před nacistickou okupací naší vlasti byl P. Josef Plojhar členem lidové strany, ve které horlivě pracoval, po svém návratu z koncentračního tábora v Dachau se opět zapojuje do politické činnosti za tuto stranu, byl

<sup>7</sup> Biskupství českobudějovické, biskupský archiv, fond personalia, kněžská matrika svazek II, s. 295, zápis Plojhar Josephus.

<sup>8</sup> Srov. WEIS, M.: *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidu svého*, Praha : Panevropa 1999, s. 15 – 16.

<sup>9</sup> Srov. PLOJHAR J.: *Dva roky s lidem. Statě a projevy z let 1948-49*, Praha : Vyšehrad, 1950, I. svazek Politické knihovny Československé strany lidové, bez ISBN, s. 90 – 96.

zvolen jejím předsedou pro jižní Čechy a také za ní byl zvolen poslancem. Během únorového převratu 1948 se zmocnil vedení v Československé straně lidové a stal se v komunistické vládě ministrem zdravotnictví. A když mu pražský arcibiskup Josef Beran další politickou činnost zakázal, nezaváhal ani na okamžik a ve volbách 1948 opět kandidoval a byl zvolen poslancem. Nutno ale podotknout, že co se týče prospěšnosti komunistickému režimu v oblasti státní církevní politiky, tak zde výsledky jeho práce byly velmi diskutabilní. Jistě, na jednu stranu si církevní tajemník pochvaloval, že kupříkladu místo dopředu ohlášeného diecézního biskupa Josefa Hloucha na pouť u sv. Vavřínce v Domažlicích byl poslán P. Josef Plojhar a že jeho vystoupení bylo takové, že to dozajista povede v budoucnosti k umenšení návštěvnosti této náboženské akce. Na druhou stranu se P. Josef Plojhar poněkud nešikovně vkládal do jednání mezi již internovaným biskupem Josefem Hlouchem a představitelem státu. Aby ukázal biskupovi jakou má moc, tak nechal například do nemocnice v Českých Budějovicích vrátit kříže, které již byly odstraněny. Na krajské konferenci KSČ zazněla otevřená kritika tohoto postupu ministra Plojhara, když referující pronesl že, cituji: „*Plojhar zasahuje do otázek, které nejsou v jeho pravomoci, například do nemocnic, kde chtěli naši soudruzi sundat kříže. Ministr Plojhar to zrušil a chce dát kříže i tam, kde nikdy dříve nebyly. Například do soukromých ordinací primářů. Ministr chce biskupu Hlouchovi ukázat svoji sílu...*“<sup>10</sup>

Stranické vedení na jihu Čech si nakonec i přes počáteční námitky Gottwalda a zřejmě i ministra jeho vlády P. Josefa Plojhara nakonec prosadilo odvezení diecézního biskupa mimo diecézi a jeho nahrazení státu povolným kapitulním vikářem. Když se jednalo o uvolnění internace biskupa Hloucha a jeho léčení kvůli nemocnému srdci, tak zde se oproti jeho protestům proti uvolnění internace Barana žádné projevy nesouhlasu v pramenech nenalézají. V době politického uvolnění v roce 1968, když se do diecéze vrací biskup Josef Hlouch, tak P. Josef Plojhar musí odejít do ústraní. Byl zbaven vedení strany ČSL a také přišel i o post ministra zdravotnictví. V době normalizace byl již jako velice zprofanovaná postava pro nové vedení KSČ nepoužitelný. Do politiky se navrátil až jako poslanec Federálního shromáždění v roce 1971. A jaký byl vztah biskupa Hloucha k P. Plojharovi? Zahrnoval jej mezi „nešťastníky“ za které se každého dne modlil.<sup>11</sup>

### Problematický kapitulní vikář

Další postavou, kterou je nutno v této studii připomenout, je postava státem dosazeného generálního vikáře P. Josefa Buchty. P. Josef Buchta, pocházel z olomoucké diecéze. Patřil k velice prorežimním kněžím, dokonce se uvádí, že již po válce roku 1945 se stal členem komunistické strany. Horlivě pracoval kupříkladu v prokomunistické tzv. Katolické akci, kde byl členem jejího krajského předsednictva. Po smrti českobudějovického generálního vikáře Jana Caise 20. dubna 1950 začalo

<sup>10</sup> Státní oblastní archiv Třeboň, Fond Jihočeský krajský výbor Komunistické strany Československa (dále Jč KV KSČ), fascikl č. 25, signatura I/141, plénum Jč KV KSČ 1949, strojopisný záznam referátu s. Holuba.

<sup>11</sup> Srov. Příslušné pasáže v monografii WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha: Vyšehrad, 2016.

velice složité vyjednávání, kdo bude ustanoven na jeho místo. Českobudějovický biskup Josef Hlouch si na toto místo přál velice zbožného kněze Antonína Jarolímka, který byl bratrem strahovského opata Bohuslava Jarolímka. Státní moc ale nehodlala tomuto přání diecézního biskupa vyhovět prosazovala do funkce generálního vikáře některého státu loajálního vlasteneckého kněze. Nakonec los padl na Josefa Buchtu. Dodnes panují dohady, zda biskup Josef Hlouch nakonec s ustanovením Josefa Buchty souhlasil. Musím na tomto místě připomenout, že v archivu postulátora beatifikačního procesu je uložen velice zajímavý dokument, který byl původně v držení příbuzných biskupa Hloucha. Jedná se o dopis, který byl pronesen (nejspíše zpovědníkem) z budovy českobudějovického biskupství a ve kterém biskup Josef Hlouch vydává následující svědectví k celé záležitosti: „*Tak zamýšlím toto: nedám mu jurisdikci jako generálnímu vikáři i kdyby mně ihned zabili. Projeví-li kajícnost, dám mu jurisdikci, jakou má každý kněz v naší diecézi, aby tam mohl sloužit mši svatou bez hříchu. Budu ho pověřovat určitými věcmi, aby tam a onam dojel něco vyřídit. Zůsta-ne mu titul, který mu dal stát...*“<sup>12</sup>

S odstupem času se nedá zjistit, jak celá záležitost dopadla. Diecézním biskupem podepsaný jmenovací dekret generálním vikářem pro P. Josefa Buchtu se nikde nepodařilo nalézt. Všechna jednání, kde bylo generálního vikáře zapotřebí, byla mezi biskupem a generálním vikářem a zástupci státu velice vyhrocená. To nakonec vedlo k rozhodnutí internací biskupa Josefa Hloucha prohloubit tím, že bude na základě trestního výměru vypovězen z diecéze, biskupovi bude znemožněn jakýkoliv i písemný kontakt s diecézí a tím dojde k možnosti dosavadního generálního vikáře Josefa Buchtu nechat formálně zvolit, de facto dosadit do funkce kapitulního vikáře. Celá akce dostala pojmenování jako akce H a podle do detailu vypracovaného plánu bylo postupováno. Biskup byl z diecéze odstraněn, odvezen do opuštěného kláštera v Kadani a na jeho místo dosazen Josef Buchta jako kapitulní vikář. Jeho pobyt v českobudějovické diecézi ale netrval dlouho. Záhy se dostal do centra pozornosti státní bezpečnosti, a když neustále rostl tlak na jeho osobu, rozhodl se pro emigraci. Při pokusu o přechod hranic byl ale v květnu 1953 zadržen a odsouzen do vězení z tzv. hospodářských důvodů a to na čtyři roky. Sice byl již v roce 1955 propuštěn na svobodu, ale musel pracovat jako dělník a nakonec byl přijat jako duchovní do litoměřické diecéze.

Že biskup Josef Hlouch nechoval vůči tomuto knězi nenávisť, dokazuje skutečnost provokace členů státní bezpečnosti. Ti biskupu Hlouchovi, který byl již držen v přísné izolaci mimo diecézi, jednoho dne oznámili, že P. Buchta zemřel a čekali na jeho reakci. K jejich překvapení se ale Josef Hlouch nezačal ze smrti Buchty radovat, ani nehovořil nic o božím trestu, ale ihned poklekl a začal se za spásu duše zemřelého modlit.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Srov. Příslušné pasáže v monografii WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016.

<sup>13</sup> Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, písemné svědectví pamětníka o životě Josefa Hloucha, strojopis ze dne 10.6 1973.

### Pátá kolona uvnitř církve

Státní moc se již záhy po únorovém převratu roku 1948 pokoušela ovládnout katolickou církev různými prostředky. Útok směřoval v první řadě na hospodářskou základnu církve, tisk a školství. Kromě těchto administrativních a mocenských zákroků, státní moc vytvořila i organizaci kolaborujících členů duchovenského stavu nazvanou jako Mírové hnutí katolického duchovenstva (dále MHKD). Po svém založení MHKD bylo státem stavěno jako protiváha biskupů a v tajných plánech se mělo stát základnou odštěpného hnutí katolické církve od Říma k pravoslaví. Tento plán ale nakonec stát neuskutečnil a po ovládnutí církve mocenskými prostředky na přelomu let 1952/53 se již začala projevovat i krize uvnitř MHKD. Její funkcionáři sice byli dosazeni do vedoucích míst diecézí jako kapitulní vikáři či kanovníci, ale širokou základnu loajálních duchovních se nepodařilo vybudovat. V období částečného politického uvolnění v roce 1956 dokonce se objevovaly řídké snahy změnit MHKD na organizaci hájící zájmy církve proti státu. Činnost MHKD byla ale již od roku 1956 více méně formální a spočívala v občasných prohlášeních k politickým výročím či mezinárodním událostem. Konec MHKD nastal na jaře roku 1968, kdy pod tlakem politických změn ve státě dne 21. března 1968 rezignovalo celé vedení MHKD s ministrem Plojharem v čele. Z pověření biskupa Tomáška byl zvolen přípravný výbor nového kněžského hnutí pod jeho předsednictvím. Ve dnech 14. a 15. května 1968 se konal na Velehradě zakládající sjezd Díla koncilové obnovy. Biskup František Tomášek, apoštolský administrátor pražský, na sjezdu ve svém projevu shrnul výstižně celou činnost MHKD: „Právě zde na Velehradě byl před devatenácti lety položen základ Mírového hnutí katolického duchovenstva, které tak bolestně zasáhlo do dějin našeho církevního života (...) Prosím hned na počátku o to, aby v tomto duchu trpělivé lásky byla vedena naše jednání. Víím, že mnozí z vás - tak jako i já - jsme pocítili na svých bedrech následky neblahé práce MHKD. Nechci se zde do podrobnosti zabývat činností tohoto hnutí v minulých letech. Chci se zmínit především o poslední době. Postoj kněžstva i katolické veřejnosti k MKHD bylo možno charakterizovat jako pasivní rezistenci.“<sup>14</sup> V květnu 1968 bylo ustanoveno Dílo koncilové obnovy, hnutí, které mělo napomoci větší integraci katolické církve do české společnosti. Toto hnutí ovšem nemělo dlouhého trvání, stejně jako doba „pražského jara“. Při takzvané normalizaci a utužení státního dozoru nad církví bylo vytvořeno Sdružení katolických duchovních Pacem in terris (dále SKD PiT) jako nástupce MHKD v linii spolupráce „loajálních a vlasteneckých“ kněží se státem. Tak jako v padesátých letech, i v období nastupující normalizace, byla vytvořena organizace „loajálních duchovních“, která měla rozdělit kněžstvo a vrazit klín mezi duchovní a jejich biskupa. V Českých Budějovicích se konalo 9. září 1971 ustavující zasedání krajské organizace Pacem in Terris. Z celkového počtu 170 duchovních bylo na krajskou ustavující schůzi pozváno 120 kněží. Pozvánky nedostali například ti duchovní, kteří v roce 1968 prosazovali zrušení Mírového hnutí katolických duchovních. Biskup Hlouch ani generální vikář Malý na písemné pozvání nereagovali. Před ustavující schůzí se osobní tajemník a sekretář biskupa Hloucha PhDr. Miloslav Vlk snažil

<sup>14</sup> Jedná se o citát z velmi dobré knihy dokumentárního charakteru KOL. AUTORŮ: *Kardinál Tomášek, generál bez vojska?* Praha: Vyšehrad, 2003, s. 423

telefonicky i osobní návštěvou ovlivnit duchovní, aby se schůze nezúčastnili. Pozvaných se zúčastnilo 44 a 20 se omluvilo. Přihlášku podalo nakonec 39 duchovních. Velice zajímavé je ale svědectví, že biskup Josef Hlouch si vybral několik schopných a důvěryhodných kněží, které do této prorežimní organizace nechal infiltrovat se zdůvodněním, aby měl dostatek oddaných kněží, které by mohl jmenovat do funkcí oblastních vikářů apod.<sup>15</sup>

### Závěrem

V této studii jsme přiblížili jednu z velice zajímavých kapitol života Božího Služebníka Josefa Hloucha a to jak přistupoval k prorežimním katolickým kněžím. Musíme konstatovat, že zde se snažil biskup Hlouch diferencovat mezi jednotlivými postavami, pokud se jednalo o to, aby hájil práva církve, byl velmi neoblomný a neústupný. Na druhou stranu, ale dokázal před apostatou, který chtěl úplně opustit kněžský stav z hmotných či jiných časných zájmů, pokleknout a prosit jej na kolenu, aby pro Boha neopouštěl své poslání. Své největší odpůrce velmi litoval a říkal jim moji nešťastníci. Za všechny se ale modlil, obětoval své bolesti a utrpení. Můžeme říci, že i oni patřili mezi ty o kterých napsal v závěti všechny vás v srdci na věčnost nesu.

### Prameny

Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, složky:

- Josef Hlouch osobní doklady,
- Josef Hlouch korespondence,
- Josef Hlouch svědectví pamětníků,
- Josef Hlouch literární dílo,
- Josef Hlouch – audiovizuální dokumenty a záznamy (magnetofonové a filmové záznamy)
- Josef Hlouch ve studiích a monografiích.

Biskupství českobudějovické, kněžská matrika svazek II

Státní oblastní archiv Třeboň, <https://digi.ceskearchivy.cz/2748/596>, matriční záznam narození P. Josefa Plojgara

### BIBLIOGRAPHY:

BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolická církev v Československu 1945-1989*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-130-7402.

CUHRA, J.: Nejen ze života církvi: Vznik Sdružení katolických duchovních Pacem in terris. *Historický obzor*, 1999, 10 (5/6), ISSN 1210-6097.

HANUŠ, J.: *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-7325-029-2.

GABRIELOVÁ, P., *Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti*, in: Sborník Archivu bezpečnostních složek 10/2012, Praha. ISBN 978-80-260-3609-8.

KAPLAN, K. – KOSATÍK, P.: *Gottwaldovi muži*, Praha: Paseka, 2004, ISBN 80-7185-616-9.

PLOJHAR, J.: *Dva roky s lidem. Statě a projevy z let 1948-49*, Praha : Vyšehrad, 1950, I. Svazek Politické knihovny Československé strany lidové, bez ISBN

<sup>15</sup> Svědectví dvou kněží českobudějovické diecéze autoru této studie – P. Františka Veřtáta, a P. Františka Hobizala.



- WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha : Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-791-5.
- WEIS, M.: *Minutěnky vzpomínek na pastýře lidsu svého*, Praha: Panevropa, 1999. ISBN 80-85846-12-8.
- WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica - Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019.
- WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. *Theologos. Theological revue* 1/2019. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2019. ISSN 1335-5570.
- WEIS, M.: Boží Služebník biskup Josef Hlouch a jeho vztah ke sportu. *Theologos. Theological revue* 2/2021. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2021. ISSN 1335-5570.
- WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. In: *Revue církevního práva*. Praha : Společnost pro církevní právo, 4/2019. ISSN 1211-1635.
- WEIS, M.: Sociální citění Božího Služebníka Josefa Hloucha. *Theologos. Theological revue* 1/2022. Prešov : Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022. ISSN 1335-5570.

## Rola uniwersytetu w procesie rozwoju integralnego osoby ludzkiej

### The role of the university in the process of the integral development of an human person

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.  
Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych

**Abstract:** *A human person is a dynamic reality. He is subject to constant changes. It is important that these changes mean development, that is, they aim to achieve a goal and accomplish the meaning of existence. One important space enabling and supporting development is the university. It is a place for undergoing constructive destabilization, or a change for the better, by destroying the old order so as to build a new one, which is closer to the truth and man's needs. A person at a university develops through contact with the truth. Actualizing and realizing rationality and freedom are important manifestations of development. This is done during research and classes, but also through the development of sensitivity and openness to greater values, which include goodness and beauty. A university is a community, which is of great importance for the integral development of people associated with this place. This means that the principles upon which interpersonal relationships are based are, among others, solidarity, justice, the common good and participation. All of these realities are natural stimulators for the development of the human person. An important effect of such thinking is the call to care for one's university. This concern should be expressed in the fact that a university will be a real space for seeking and exploiting the truth, creating rationality and freedom; it will always be a true *communio personarum*, and will not become a kind of corporation that achieves immediate individual goals.*

**Key words:** *University. Science. Integral development. Truth. Freedom. Good. Community.*

#### Wprowadzenie

Będący osobą człowiek jest rzeczywistością dynamiczną: przeżywanie i doświadczanie zmian należy do jego tożsamości. Wszelkie zmiany dokonujące się w człowieku są nieuniknione i konieczne. Bez nich człowiek straciłby swoją tożsamość. Owa dynamika jest nie aktualizacją potencji tkwiących w osobie; jest też wyrazem poszukiwania przez nią możliwości spełnienia się, czyli osiągnięcia pełni, tj. celu i sensu swojej egzystencji. Dokonuje się to zaś wówczas, gdy wspomniane zmiany są zgodne z naturą osoby ludzkiej<sup>1</sup>. Stanowi to wyraz rozwoju integralnego, który

<sup>1</sup> KRAJEWSKI, R.: *Osoba*. In: GIGILEWICZ, E: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010, kol. 900; MROCKI, I.: *Natura osoby ludzkiej: Podstawy tożsamości człowieka*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2012, s. 233-247; WOJTYŁA, K.: *Człowiek jest osobą*. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, s. 415 – 420.

jest naturalną potrzebą osoby i imperatywem moralnym dla istoty rozumnej i wolnej<sup>2</sup>. (W przeciwnym razie, tj. w przypadku działań niezgodnych z naturą osoby – jak zauważa twórca polskiego personalizmu C.S. Bartnik – powstaje „antyośoba”, czyli istota formalnie spełniająca wymogi bycia osobą, ale nie mieszcząca się w jej definicji ze względu na swoje moralne, duchowe i psychiczne inklinacje oraz wynikające z tego aktywności<sup>3</sup>. W takim wypadku można mówić o „antyrozwoju”, czyli „regresie integralnym”).

Uświadamiając sobie znaczenie rozwoju integralnego, człowiek – korzystając z rozumu i wolności – szuka czynników, które pozwolą mu go osiągać. Jedną z odpowiedzi na to zapotrzebowanie jest uniwersytet rozumiany jako wsparty odpowiednią bazą infrastrukturalną i organizacyjną ogół badaczy-uczonych i zdobywających wiedzę, a więc *universitas magistrorum et scholarium*, oraz nauk, czyli *universitas scientiarum*<sup>4</sup>. Punktem wyjścia do podejmowanej tu refleksji nad rolą uniwersytetu w procesie integralnego rozwoju osoby ludzkiej jest oparte na efektach badań wstępnych przeświadczenie, że ta instytucja stanowi narzędzie i przestrzeń rozwoju integralnego osoby ludzkiej. Stwierdzenie to jest jednocześnie hipotezą badawczą, której weryfikacja stanowi jego podstawowy cel. Oznacza to, że podstawowy problem badawczy można wyrazić pytaniem: Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób uniwersytet wpływa na rozwój integralny osoby ludzkiej? Odpowiedź jest tu udzielana z punktu widzenia nauk teologicznych. Oznacza to, że poruszane tu są tylko te zagadnienia, które wpisują się w nurt teologii, oraz, że materiały źródłowe to przede wszystkim teksty antropologiczno- i moralnoteologiczne. Niniejszy tekst, z założenia więc nie jest całościowym opracowaniem na temat uniwersytetu, ale monograficznym studium z zakresu teologii moralnej analizującym znaczenie uniwersytetu dla rozwoju integralnego osoby ludzkiej. Przedmiotem badań jest bowiem nie uniwersytet, ale integralny rozwój osoby, który – zgodnie z hipotezą – ma się dokonywać w uniwersyteckiej przestrzeni poprzez obcowanie z fundamentalnymi dla niego faktoraми, którymi są: prawda, wolność, dobro i piękno oraz wspólnota<sup>5</sup>.

### Służba prawdzie fundamentem uniwersytetu

Obserwowany z punktu widzenia teologicznego (personalistycznego) uniwersytet jawi się jako istotowo związany z prawdą: na uniwersytecie prawdę się nie tylko przekazuje, nie tylko interpretuje – tu się prawdę odkrywa, uzasadnia, systematyzuje, opisuje, udostępnia i upowszechnia; tu się o prawdę spiera i do niej przekonuje

<sup>2</sup> NĘCEK, R. – NAGÓRNY, J.: *Rozwój*. In: NAGÓRNY, J. – JEŻYNA, K.: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Radom : Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005, s. 474 – 477; ZADROGA, A.: *Rozwój jako powołanie człowieka*. In: *Seminare. Poszukiwania naukowe*. 2021. Vol. 30, s. 97 – 104.

<sup>3</sup> BARTNIK, C.S.: *Osoba. W teologii*. In: GIGILEWICZ, E.: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL 2010, kol. 904 – 905.

<sup>4</sup> KRYSZEWSKI, W.: *Uniwersytet*. In: WOJNOWSKI, J.: *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 28. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 311.

<sup>5</sup> NĘCEK, R. – NAGÓRNY, J.: *Rozwój*. In: NAGÓRNY, J. – JEŻYNA, K.: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Radom : Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005, s. 474 – 477; WYROSTKIEWICZ, M.: *Ekologia ludzka: Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2007, s. 107 – 143.

oraz ją propaguje. Tu prawdę się przeżywa. Te działania wobec prawdy i w oparciu o nią to podstawowe zadania uniwersytetu. Na tym właśnie polega zasadnicza jego służba człowiekowi<sup>6</sup>. Na tym także zasadzają się kolejne funkcje uniwersytetu, wśród których szczególne miejsce zajmują wychowanie i formacja. Uniwersytet dając człowiekowi szansę obcowania z prawdą i przynaglając go do tego różnymi sposobami przygotowuje go do właściwego wykorzystywania należąca do jego natury racjonalności w celu poszukiwania prawdy i skorzystania z niej w różnych uniwersyteckich i pozauniwersyteckich momentach życia – także tych, które będą miały miejsce w przyszłości (w ten sposób jawi się ona jako ogarniający całość życia, co w tym kontekście można oddać łacińskim wyrażeniem *universitas vitae*, które stanie się trzecim już *univeritas*, obok wspomnianych wyżej *universitas magistrorum et scholarium* i *universitas scientiarum*).

Dokonująca się w orbicie uniwersytetu relacja człowieka do prawdy i jego obcowanie z nią urzeczywistnia się dwojako. Pierwszy wymiar tego układu stanowi działalność badawcza. Dotyczy ona tych, którzy tworzą wspólnotę poszukiwaczy-mistrzów (*universitas magistrorum*). Ich podstawowym zadaniem jest bezpośredni udział w budowaniu wiedzy poprzez podejmowanie badań naukowych i utrwalanie ich efektów w publikacjach oraz zajęciach dydaktycznych, a także przez rozmaite działania eksperckie, jak również przez popularyzujących wiedzę. Drugi wymiar układu człowiek-uniwersytet-prawda to edukacja. Jest ona tu rozumiana jako zaplanowane (celowe) i systematyczne pozyskiwanie wiedzy „od mistrzów” z ewentualnym włączaniem się w ich badania. Udziałowcami czy wręcz beneficjentami tego wymiaru są osoby wchodzące w skład ogółu uczących się (*univeristas scholarium*).

Poszukiwanie prawdy i utrwalanie efektów tego działania (głównie publikacjach i dydaktyce) to podstawowa aktywność badaczy. Kwestia ta jawi się jako oczywista, dlatego nie wymaga pogłębianego komentarza.

Jednak nie można procesów odkrywania prawdy i obcowania z nią ograniczać jedynie do *universitas magistrorum* – należy go rozciągnąć także na *universitas scholarium*. Oni bowiem studenci informacjami pozyskanymi podczas różnych spotkań uniwersyteckich, sami lub wspólnie z prowadzącymi zajęcia oraz innymi dyskutantami niejednokrotnie też odkrywają nowe obszary prawdy, czego wyrazem są choćby oryginalne prace dyplomowe. Studenci także nierzadko są inspiratorami dla wykładowców-badaczy. Nieraz ich dopowiedzenia stają się przyczynami korekt w wstępnych ustaleniach badawczych, którymi prowadzący zajęcia dzielą się ze swoimi słuchaczami. W ten sposób stają się oni współbadaczami, a dydaktyka jawi się jako istotny element procesu badawczego, a nie tylko jako sposób utrwalenia jego efektu. W tym miejscu wyraźnie ujawnia się wspólnotowa natura nauki, o czym szerzej przyjdzie powiedzieć nieco dalej.

W przypadku badaczy będących pracownikami uniwersytetu, w niniejszym kontekście, uwidacznia się jeszcze jeden walor pracy naukowej. Wynika on z humanistycznego spojrzeniem na pracę, które warto tu przynajmniej zasygnalizować. Zgodnie z nim, jeśli realizowane w ramach aktywności zawodowej poszukiwa-

<sup>6</sup> JAN PAWEŁ II: *W służbie prawdy: Przemówienie do społeczności KUL* (Lublin, KUL: 9.6.1987], In: [https://www.kul.pl/w-sluzbie-prawdy,art\\_31153.html](https://www.kul.pl/w-sluzbie-prawdy,art_31153.html) (Access: 27.5.2022).

nie prawdy jest pracą, to jest też działalnością z natury rozwojogenną. Sama praca bowiem jest świadomym, celowym i wolnym generowaniem pozytywnych zmian w świecie zmierzającym do doskonalenia go (w wymiarze przedmiotowym – przechodnim), a przede wszystkim samego pracującego (w wymiarze podmiotowym – nieprzechodnim). Każda praca, w tym więc i uniwersytecka, jest źródłem rozwoju integralnego<sup>7</sup>.

Zapisaane wyżej myśli pozwalają wykazać niesłuszność istniejącego w świadomości niektórych ludzi stereotypu, zgodnie z którym uniwersytet to przede wszystkim swego rodzaju „zasobniki prawdy” (lub nawet tylko magazynem wiedzy – i to jak najbardziej użytecznej, gdzie owa użyteczność oznacza jednoznaczną odpowiedź jak należy zafunkcjonować w wybranej sytuacji); że jest miejscem, w którym ona jest skumulowana i czeka na tych, którzy chcą z niej skorzystać. Oczywiście, nie można mówić o absolutnej nonsensowności takiego stwierdzenia. Prawda bowiem rzeczywiście istnieje w wiedzy gromadzonej na uniwersytecie i wydobywanej w czasie czytania lektur, słuchania wykładów czy za pomocą innych uniwersyteckich jej upowszechniania. Jednak uniwersytet to coś dużo więcej niż rozbudowana i opatrzona infrastrukturą swoista baza typu FAQ<sup>8</sup>; uniwersytet to coś więcej niż tylko biblioteka i zajęcia dydaktyczne, podczas których podawana jest wiedza doraźnie użyteczna czy taka, która pozwala odpowiedzieć na typowe pytania i rozwiązać typowe problemy. Jest czymś więcej niż instytucją mającą na celu utrzymanie aktualnego *status quo* nauki, ale też i człowieka oraz świata<sup>9</sup>. Rzeczywisty uniwersytet jest przede wszystkim instytucją badawczą, tzn. poszukującą odpowiedzi na różne pytania, a także poszukującą odpowiednich pytań, które warto i należy zadać, aby poznać prawdę o człowieku i świecie, i aby umieć się w tym świecie i wśród ludzi zafunkcjonować w taki sposób, który będzie sprzyjał rozwojowi. W tym sensie naturalnym efektem działań uniwersyteckich jest oznaczająca progres zmiana. I to zarówno w nauce, jak i w człowieku oraz świecie.

Ta ostatnia informacja akcentuje zauważony wyżej fakt, że naturalnym korelatem wymiaru badawczego uniwersytetu jest jego wymiar dydaktyczny; że te wymiary się dopełniają; że oba są potrzebne w dynamizowaniu świata, ale przede wszystkim człowieka. Chodzi tu o dynamizm *ku prawdzie i wolności*. Dostęp do prawdy implikuje konkretne zachowania. Nowe odkrycie będące dopełnieniem wcześniejszego, być może zmieniające jego wydźwięk lub treść – zmieniające więc *status quo* nauki, a pośrednio też świata, a w nim człowieka – w sposób oczywisty staje się źródłem działania innego niż to, które byłoby konsekwencją wcześniejszego stanu wiedzy. Ten dynamizm, jeśli jest napędzany prawdą, staje się oczywistą przyczyną rozwoju tak społecznego, jak i osobistego. W tym drugim przypadku mowa jest o rozwoju integralnym. Uniwersytet jest instytucją, u podstaw której tkwi potwierdzone

<sup>7</sup> GOCKO, J.: *Ekonomia a moralność: Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1996, s. 214 – 233; WYROSTKIEWICZ, M.: *Ekologia ludzka: Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2007, s. 122 – 126.

<sup>8</sup> *Frequently Asked Questions* – zbiór często zadawanych pytań i odpowiedzi na nie. Ma na celu udzielenie pytającemu (najczęściej internaucie) pomocy w szczegółowych kwestiach. Założeniem FAQ jest zminimalizowanie angażowania osób w procesie pozyskiwania informacji.

<sup>9</sup> SŁAWEK, T.: *Uniwersytet: Kilka przypomnień*. In: *Nauka*. 2017. No. 3, s. 23 – 27.

wiekami doświadczeń ludzkości przekonanie o brakach w aktualnym stanie wiedzy i wynikającej z tego konieczności zmiany tego stanu rzeczy. Człowiek (ludzkość) – ze względu na swoje oczywiste naturalne ograniczenia dotyczące poznania i korzystania z informacji, a także ze względu na dynamikę poznawanej rzeczywistości – nigdy nie jest (nie może być) aż tak blisko prawdy, aby móc przestać jej poszukiwać i bronić obecnego *status quo* swojego i nauki widząc w aktualnej sytuacji stan optymalny. Dlatego jako zasadne i konieczne jawi się ukazanie uniwersytetu, który ma być rzeczywistością rozwojową, jako miejsca i narzędzia ciągłego dokonywania koniecznej konstruktywnej destabilizacji nauki, świata i człowieka<sup>10</sup>. W jej ramach, aktualizując i wykorzystując przynależne mu z natury racjonalność i wolność, człowiek jest w stanie przyczynić się do autentycznego postępu społecznego (cywilizacyjnego, kulturowego itd.), a także do swojego rozwoju integralnego. Oczywiście, ma to też wpływ na rozwój innych osób żyjących w jego środowisku.

Jak nietrudno zauważyć, w dużej mierze w analizowanej tu funkcji badawczej uniwersytetu ujawnia się jego działalność sprzyjająca rozwojowi i powodująca go. Chodzi w niej więc nie tylko, ani nawet przede wszystkim, o dopuszczenie człowieka do prawdy znajdującej się w „uniwersyteckich zasobach”, ale o umożliwienie mu aktualizowania i eksploataowania jego racjonalności i wolności. Ważny jest więc sam udział w procesie odkrywania prawdy i generowania wiedzy, które jest charakterystycznym dla uniwersytetu skutkiem tego pierwszego. Tu chodzi więc o stanowiące istotę badań naukowych szukanie i eksploataowanie informacji w celu odkrywania prawdy i budowania teorii opisujących funkcjonowanie człowieka i jego otoczenia. Mowa tu też więc o zdobyciu i praktykowaniu świadomości, że umiejętność szukania prawdy wśród dostępnych informacji i wypróbowana w działaniach uniwersyteckich zdolność podejmowania decyzji w oparciu o rozpoznane wartości to jedna z podstawowych potrzeb człowieka-osoby. Potrzeba, której realizacja jest z natury rozwojowa. Pozwala bowiem uruchamiać w człowieku to, co stanowi istotę jego osobowego bytu.

Zyskane na uniwersytecie doświadczenie w odkrywaniu prawdy przyczynia się do rozwoju integralnego osoby także w ten sposób, że uaktywnia jej rozumność i wolność oraz zaszczepia i daje szansę potwierdzić w praktyce przekonanie, że owe rozumność i wolność można i należy wykorzystywać. Pozwala doświadczyć, iż człowiek żyjący w dynamicznej rzeczywistości, w wolności korzystając z rozumności, może wypracować skuteczne metody posiadania aktualnych danych o sobie i świecie, co stanie się przyczyną decyzji, których podejmowanie stanowi dla człowieka-osoby coś koniecznego i niezbywalnego. A dzięki oparciu na prawdzie są to decyzje słuszne, tzn. odpowiednie do natury człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Nie chodzi w tym miejscu o działanie moralnie dobre (o tym będzie mowa dalej). Chodzi tu przede wszystkim o zwrócenie uwagi na sam fakt dostrzeżenia i utwierdzenia potrzeby osobistego działania opartego na własnej racjonalności i wolności, które jawi się jako wyraz podmiotowości. Takie rozumienie priorytetów uniwersytetu pozwala w nim dostrzec narzędzie stymulowania kreatywności będącej sympto-

mem wspomnianej podmiotowości. Jest to niezbędny punkt w procesie samorealizacji, której konsekwencją jest samodoskonalenie a ostatecznie spełnienie<sup>11</sup>.

Opisane wyżej zjawiska związane z podmiotowością należy postrzegać jako podstawowe kompetencje nabywane na uniwersytecie – zarówno podczas pracy, jak i studiowania. Nie trudno tu dostrzec jakościową odmienną tych kompetencji od takich, które ze względu na przypisywaną im praktyczność, przydatność i użyteczność (zwłaszcza społeczną) często dziś są uznawane za podstawowe, a więc także najbardziej pożądane efekty działania uniwersytetów. Przy czym wspomniane wyżej trzy przymioty w wykładni ludzi propagujących postulat uczynienia ich podstawowym kryterium wartości uniwersytetów „opatrzone są sankcją jak najszybszej stosowalności pozyskanej wiedzy, która tym samym sprowadzona zostaje do sfery faktów i zawodowych umiejętności”<sup>12</sup>.

Podsumowując analizy pokazujące, w jaki sposób i w jakim stopniu uniwersytet prowadzi *ku prawdzie i wolności*, a dzięki temu staje się *narzędziem i przestrzenią rozwoju integralnego osoby ludzkiej*, warto zaakcentować tezę, że z punktu widzenia antropologii badającej podmiotowe aspekty uprawiania nauki w perspektywie owego rozwoju podstawową wartość stanowi dokonywane w wolności aktualizowanie racjonalności. Jest to filar osobowego charakteru ludzkiego bytu oraz fundament i przejaw podmiotowości będącego osobą człowieka, a więc i jego godności. Używając w wolności swojej racjonalności w celu poznawania prawdy i obcowania z nią człowiek ujawnia się jako nieograniczony – tak, jak nieograniczona i nieogarnięta jest prawda; ujawnia się więc jako upodmiotowione indywiduum będące w stanie ciągłego rozwoju.

Oczywiście nie można pominąć faktu, że mimo podkreślania wymiaru podmiotowego, błędem byłoby niedowartościowanie przedmiotowego, który w przypadku działalności uniwersyteckiej oznacza przede wszystkim wiedzę, określone struktury społeczne i ich zwyczaje (co sygnalizowano). W dalszej kolejności można mówić o efektach działań zbudowanych na wiedzy. W sensie szerokim więc efektem działań uniwersyteckich jest kultura i cywilizacja. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że cały postęp ma swój początek ma w pozbawianiu prawdy i konstruowaniu wiedzy – we właściwym zarządzaniu informacją i w umiejętności wykorzystywania jej<sup>13</sup>. Co w sposób zorganizowany i systematyczny dokonuje się na uniwersytetach.

### **Od prawdy i wolności do dobra i Dobrego Boga**

Zarówno prowadzenie badań, jak i pobieranie nauki, to przybliżanie się nie tylko do prawy o świecie, a ale także do prawdy o sobie. Mowa tu o samoświadomości wynikającej z wszelkiej aktywności, a przede wszystkim intelektualnej, która w czasie pracy naukowej i studiowania jest fundamentalnym działaniem. Podczas intensywnej pracy, którą niewątpliwie jest sumienne wypełnianie obowiązków związa-

<sup>11</sup> WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, s. 151 – 228.

<sup>12</sup> SŁAWEK, T.: *Uniwersytet: Kilka przypomnień*. In: *Nauka*. 2017. No. 3, s. 24.

<sup>13</sup> WYROSTKIEWICZ, M.: *Infokomponent – nowość w badaniach nad środowiskiem naturalnym osoby ludzkiej*. In: *Biuletyn Edukacji Medialnej*. 2015. No. 1, s. 21 – 34.

nych z pracą naukową i studiowaniem, człowiek dowiadyuje się dużo o sobie; o swoich potrzebach, możliwościach i ograniczeniach. Ta wiedza jest nie do przecenienia w procesie rozwoju integralnego. Może służyć jako baza do podejmowania decyzji dotyczących innych niż intelektualny obszarów funkcjonowania. Pozwala także funkcjonować „lepiej”, tzn. zbliżyć się ku dobru bardziej niż miałyby to miejsce bez wiedzy zdobytej w czasie studiowania. Jawi się więc jako punkt wyjścia do czynienia rzeczywistego dobra<sup>14</sup>. Pozwala działać w sposób bardziej odpowiedni do natury ludzkiej i umożliwiający działającemu osiągnąć cel i zrealizować sens egzystencji.

Samoświadomość, a w konsekwencji samorealizacja i samodoskonalenie człowieka byłyby niepełne, gdyby nie doświadczenie transcendencji. Odkrycie prawdy o tym, że osoby ludzkiej nie da się ograniczyć do rzeczywistości dla niego immanentnych, jest poważnym krokiem w rozumieniu rozwoju integralnego, a także w jego realizacji. Wyraźnie wybrzmiało to już wcześniej, kiedy zwrócono uwagę na fakt, że dokonywane w wolności obcowanie z prawdą otwiera osobę na nieskończoność. Jednak to otwarcie odbywa się nie tylko za przyczyną prawdy i wolności. Bez wchodzenia w szczegóły warto w tym momencie wspomnieć niemal zawsze dawaną przez uniwersytety szansę na obcowanie z wysoką kulturą i sztuką<sup>15</sup>. Ważną rolę w tym miejscu odgrywają także religia rozumiana zarówno jako zjawisko społeczne, jak i jako wiara osobista. Bowiem wspierające się wzajemnie rozum i wiara „są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”<sup>16</sup>.

Nie można tu zwrócić uwagi na pomagające w poruszaniu się w obszarach transcendencji i wysokich wartości ludzkich duszpasterstwo akademickie, które w wielu przypadkach jest zwyczajną częścią środowiska uniwersyteckiego. Nie ma zaś wątpliwości, że to, co pozwala człowiekowi wychodzącemu poza przyrodzoną wchodzić w obszar nadprzyrodzoną – lub nieskończoności czy Nieskończoności, jeśli w kluczu chrześcijańskim myśli się o Bogu – wszystko, co jest pozytywnym przekraczaniem siebie, jest nie tylko zjawiskiem rozwojowym, ale także potwierdzeniem bycia w rozwoju. Zgodnie z zaczerpniętym z Biblii twierdzeniem Bóg jest uosobioną Prawdą. Każdy więc, kto zbliża się do prawdy i obcuje z nią wchodzi w bezpośrednią relację z Bogiem będącym Prawdą. Odpowiednio rozumiane zjednoczenie z Bogiem to opisowe przedstawienie zbawienia, które jawi się jako szczyt rozwoju integralnego: cel i sens ludzkiej egzystencji<sup>17</sup>.

W ten sposób uniwersytet, który służy prawdzie jest też narzędziem i przestrzenią spotkania z Prawdą. Potęgowane jest to przez *universitat scientiorum*, dzięki czemu człowiek weryfikuje wiedzę i zbliża się do prawdy, dzięki czemu poznaje Boga-Prawdę<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, s. 73 – 149.

<sup>15</sup> BENEDYKT XVI: *Poznanie prawdy: Wykłady papieskie*. Kraków : WAM, 2017, s. 101 – 121.

<sup>16</sup> JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Fides et ratio”*. Poznań: Pallotinum, 1998, s. 3 [motto].

<sup>17</sup> BARTH, G.: *Zbawienie*. In: GIGILEWICZ, E: *Encyklopedia katolicka*. T. 20. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2010, kol. 1303 – 1305.

<sup>18</sup> BENEDYKT XVI: *Poznanie prawdy: Wykłady papieskie*. Kraków : WAM, 2017, s. 27 – 43



Sygnalizowane tu obcowanie z Bogiem, które jest wzmacniane przez życie uniwersyteckie, przekłada się na życie moralne<sup>19</sup>. Moralność zaś jest wyrazem odmienności człowieka od innych stworzeń i jego godności, a realizacja opartych na prawdzie postulatów moralnych to narzędzie oraz wyraz rozwoju integralnego osoby ludzkiej. Inaczej mówiąc, działanie moralnie dobre jest charakterystyczne dla człowieka dojrzałego – dla człowieka „w rozwoju”<sup>20</sup>.

Teologia moralna mówi, że koniecznym źródłem czynu dobrego moralnie jest poznanie prawdy na temat dobra, które w wolności się wybiera ze względu na jego poznaną wartość<sup>21</sup>. Jeśli zaś uniwersytet – szeroko rozumiany, ze swoimi obszarami dotyczącymi kwestii egzystencjalnych i transcendentnych – jest przestrzenią poznawania i doświadczania prawdy oraz wolności, to jest w oczywisty sposób staje się też źródłem i przestrzenią wzrostu moralności. Logiczną konsekwencją tego stwierdzenia jest dostrzeżenie w nim także narzędzia i przestrzeni rozwoju integralnego człowieka.

Interesujące potwierdzenie tej ostatniej tezy daje katolicka teologia moralna. Według niej człowiek świadomie i dobrowolnie wybierający dobro, zwłaszcza dobro drugiej osoby ze względu na nią samą, staje się bliższy swojemu Bogu – bardziej do Niego podobny. Niejako wraca do idealnej sytuacji z „początku”, czyli sprzed grzechu pierworodnego, kiedy to człowiek został stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1,27). Bóg bowiem jest zawsze Dobry i zawsze chce dobra człowieka. Upodabianie się do Boga jest jednoznacznym wyrazem rozwoju integralnego. Jego szczytem bowiem jest zespolenie się z Bogiem w wieczności<sup>22</sup>.

### ***Universitas magistrorum et scholarium jako communio personarum***

Nauka – jako będące odpowiedzią na stawiane przez rozumną istotę pytania odkrycie, zweryfikowanie i opisanie funkcjonowania jakiegoś fragmentu rzeczywistości, czyli stworzenie teorii pozwalającej przynajmniej w jakimś wymiarze zaspokoić wynikającą ze stanowiącego naturalny efektem racjonalności poszukiwania prawdy – przekracza możliwości pojedynczego człowieka. Domaga się spotkania z drugim. I chodzi tu o pełne otwarcia spotkanie w prawdzie i wolności. Wyprzedzając poniższe refleksje, które staną się rozwinięciem i uzasadnieniem tej tezy, można stwierdzić, że nauka jest swoją komunikacją. W konsekwencji zaś nauka jako komunikacja (*communicatio*) rodzi wspólnotę (*communio*). Ta zaś jest przestrzenią dla nauki. Przyglądając się rysującym się tu relacjom nie można nie dostrzec samonapędzającej się spirali łączącej naukę i wspólnotę.

Zasygnalizowany wyżej punkt widzenia jest potwierdzany przez doświadczenie historyczne. Dla znawców problemu jest oczywiste, że przyczyną powstania uni-

<sup>19</sup> DERDZIUK, A.: *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2010, s. 97 – 103.

<sup>20</sup> KRĄPIEC, M.A.: *Ja-człowiek. Dzieła*. T. 9. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1991, s. 312 – 317.

<sup>21</sup> NOWOSAD, S. – WYROSTKIEWICZ, M.: *Czyn ludzki*. In: NAGÓRNY, J. – JEŻYNA, K.: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Radom : Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005, s. 129 – 132.

<sup>22</sup> BARTH, G.: *Zbawienie*. In: GIGILEWICZ, E.: *Encyklopedia katolicka*. T. 20. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2010, kol. 1303 – 1305.

wersytetu była chęć prowadzenia otwartego dyskursu, który jest przecież nie czym innym, jak uporządkowanym i służącym poszukiwaniu prawdy rodzajem dialogu. Uniwersytet zaś „ze swej natury jest uprzywilejowanym miejscem dialogu. Idea uniwersytetu wyrasta nie tylko z przekonania, że rozum ludzki może poznawać obiektywną, nawet absolutną prawdę, ale także że prawdy szuka się we wspólnocie, zawsze razem, a nie jeden przeciwko drugiemu. Idea uniwersytetu jako zinstytucjonalizowanego dialogu sięga przecież antycznej Grecji, Sokratejskiego i Platońskiego dialogu. Do podstawowych wymogów metody scholastycznej wypracowanej przez średniowieczne uniwersytety należało wstępne zreferowanie istoty dyskusji toczonych w analizowanej kwestii, zanim wygłosi się własne tezy. Wspólnotowość i racjonalność. Dążąca do prawdy – poszukująca prawdy – nakierowana na prawdę”<sup>23</sup>. Jak więc widać, wspólnotowa natura uniwersytetu jest efektem jego podstawowej misji, czyli umożliwiania obcowania z prawdą. A szerzej: poszukiwania i utrwalania wartości. Wspólnotowość to obok naturalnie połączonej z wolnością racjonalności niezbywalny i niezbywalny filar uniwersyteckości.

Mówiąc o wspólnocie nie można nie myśleć o miłości. Ona bowiem – właściwie rozumiana – jest fundamentem rzeczywistej *communio personarum*, jaką powinna być wspólnota uniwersytecka. Bez miłości nie ma wspólnoty. Nie ma bowiem ukierunkowania na rzeczywiste dobro człowieka i jego afirmacji – co przecież stanowi element tożsamości wspólnotowej<sup>24</sup>. Bez miłości wspólnota jest pozorna i ogranicza się do układu wynikającego z rozmaitych interesów poszczególnych osób i grup. Jeśli zaś pojawia się miłość, to wówczas zaczyna istnieć i działać wspólnota, dzięki której – jak zauważa papież Franciszek – „niebo jest na ziemi”: miłość daje szansę przemiany ziemi w niebo<sup>25</sup>. Będąc filarem *communio personarum*, sprawia, że owa *communio* staje się skutecznym narzędziem i przestrzenią integralnego rozwoju osoby ludzkiej znajdującej się w jej zasięgu.

Przedstawione wyżej tezy mówiące o obligatoryjnym dla nauki wymiarze wspólnotowym ustalają też obligatoryjność takiego wymiaru dla uniwersytetu, którego podstawową działalnością jest działalność naukowa, na co już zwracano uwagę. Oznacza to, że uniwersytet albo jest wspólnotą, albo nie jest uniwersytetem, lecz jedynie czymś w rodzaju korporacji dążącej do jakiegoś wymiernego doraźnego celu (najczęściej finansowego). To bowiem człowiek, który we wspólnocie jest afirmowany i kochany, stanowi „pierwszą drogę uniwersytetu” – jak zauważa Sławomir Nowosad parafrazujący słowa Jana Pawła II<sup>26</sup>. O tym, że wspólnotowość należy do tożsamości uniwersytetu, zdaje się świadczyć samo jego miano (uniwersytet, *univeristy*, *università*), które jest przejętą przez języki narodowe skróconą wersją wspomnianego

<sup>23</sup> DĘBIŃSKI, A.: *Dialog z Bogiem i między ludźmi: Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia*. In: *Przegląd Uniwersytecki*. 2016. No. 6, s. 7.

<sup>24</sup> NAGÓRNY, J.: *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, s. 203 – 245.

<sup>25</sup> FRANCESCO: *Il cielo sulla terra: Amare e servire per trasformare il mondo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020, s. 233 – 247.

<sup>26</sup> NOWOSAD, S.: *On Man, Theology, and the Univeristy: Selected Issues in Moral Theology*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2020, s. 195 – 208.

go już wyrażenia *universitas magistrorum et scholarium*, co można tłumaczyć jako ogół, ale też jako wspólnota<sup>27</sup>.

Wpisany w fundament uniwersytetu dialog z oczywistych względów jest nie do zrealizowania bez drugiego człowieka. I nie chodzi tu tylko o jakiegoś człowieka, ale o rzeczywistego adwersarza, któremu również chodzi o prawdę (również, bo temu pierwszemu też chodzi o prawdę). Tylko wtedy rzeczywisty dialog jest możliwy i tylko wtedy może osiągnąć cel, który stanowi dotarcie do prawdy. Tylko wtedy może być narzędziem komunikacji, która z kolei stanowi konieczne podwaliny wspólnoty<sup>28</sup>.

Dokonywane na uniwersytecie uprawianie nauki oznacza budowanie wspólnoty. Wynika to po pierwsze ze wspomnianej wspólnototwórczej natury działalności badawczej. Po drugie zaś z troski o jakość wiedzy stanowiącej efekt tej pierwszej. Chodzi o jej jakość, której podstawowym wyznacznikiem jest oparcie na prawdzie.

Rzeczywista kompleksowa wiedza dotycząca świata i człowieka, w tym jego fundamentalnych pytań, jest nie do zdobycia przez pojedynczą osobę ludzką – na co już wskazywano, a co teraz zostanie rozwinięte. Nie tylko chęć zbudowania systemu naukowego, ale też próba stworzenia teorii, wymaga wejścia w dialog z drugim człowiekiem. Realizacja tego zadania wykracza bowiem poza możliwości jednego życia. Mowa tu zarówno o ograniczonych w stosunku do potrzeb możliwościach czasowych, jak i poznawczych. Bez wątpienia możliwe są odkrycia dotyczące jakiegoś fragmentu rzeczywistości w pojedynkę, ale kompleksowe poznawanie jest wykluczone. System wiedzy budowany jest od wieków przez dodawanie kolejnych sprawdzonych informacji do istniejących wcześniej. (Dało się to zauważyć już wówczas, kiedy była mowa o konstruktywnej destabilizacji. Destabilizacja domaga się jakiegoś zastanego porządku, który należy zdestabilizować. Ten zaś musiał najczęściej zostać wypracowany przez kogoś poprzedzającego destabilizatora).

Elementem uprawiania nauki, a w konsekwencji tworzenia wiedzy, jest nie tylko szukanie obszarów nieodkrytych czy domagających się zmian oraz wynikające z tego stawianie pytań i odpowiadanie na nie, ale też weryfikacja tych odpowiedzi oraz hipotez i przesłanek bazujących na intuicji, doświadczeniu czy częściowo poznanej prawdzie, a także efektów przeprowadzonych badań, czyli wspomnianych odpowiedzi na pytania czy też wyników sprawdzania słuszności założeń. To weryfikowanie jest ważne, aby wykluczyć przypadkowość wyniku. (Dopiero bowiem potwierdzone efekty badań można uznać za element wiedzy. Takie elementy zaś zsyntezowane tak, aby tworzyły kompleksowy opis jakiejś rzeczywistości, lub odpowiadały na konkretne pytania, stają się teorią naukową). Dobrze więc jest, jeśli potwierdzenia dokonuje badacz inny niż ten, który jest odkrywcą. Jest to uwiarygodnienie twierdzenia czy teorii. Takie działanie pozwala też wykluczyć jakieś osobiste

<sup>27</sup> KRYSZEWSKI, W.: Uniwersytet. In: WOJNOWSKI, J.: *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 28. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 311. KRZYSZOWSKI, Z.: *Uniwersytet*. In: GIGILEWICZ, E.: *Encyklopedia katolicka*. T. 19. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 1360.

<sup>28</sup> WYROSTKIEWICZ, M.: Sztuka komunikacji – eksploracje infoetyczne. In: WÓJCISZYN-WASIL, A. – GONDEK, J.M. – WADOWSKI, D.: *Pulchrum et Communicatio*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2018, s. 159 – 170.

czy społeczne uwarunkowania, które wpłynęły na prowadzenie badań a ostatecznie na ich wynik. Potwierdzenie potencjalnej teorii przez tzw. osobę postronną oznacza, że ma się do czynienia z rzeczywistą słuszną teorią.

Powyzsza kwestia uwidacznia się mocno w działalności eksperckiej. Między innymi w recenzowaniu prac przeznaczonych do opublikowania, w ocenie dorobku naukowego przed awansem i nadaniem stopni czy tytułów. Opinia postronnych specjalistów i wynikająca z tego kolegialność weryfikacji tez i oceny projektów jawi się jako źródło i gwarancja obiektywizmu czyli bliskości wobec prawdy. Widać tu wyraźnie, jak wspólnotowość wprost przekłada się na umożliwienie obcowania z prawdą. To z kolei jest charakterystyczne dla rozwoju, o czym wiadomo z wcześniejszych analiz.

W przygotowywaniu wspomnianych recenzji wydawniczych chodzi przede wszystkim o zapewnienie najwyższej jakości publikowanych prac. Oczywiście jest, że najważniejszą sprawą jest zgodność ich treści z prawdą. Ważne jest też sprawdzenie języka. Chodzi o to, czy potencjalna publikacja ma szansę stać się komunikatem, tzn. nie „zwykłą” informacją, ale elementem komunikacji (*communicatio*), czyli takim tekstem, który będzie na tyle zrozumiała, żeby stworzyć wspólnotę (*communio*) nadawcy z odbiorcą, a następnie z innymi, z którymi prawda go połączy. Tutaj także konfrontacja ma charakter wspólnototwórczy (co ważne dla poruszanego obecnie wątku), a w konsekwencji rozwojogenny (co stanowi element pozytywnej weryfikacji hipotezy wpisanej w główny tytuł opracowania).

W dzisiejszym świecie, w którym z jednej strony widać nieustannie postępujące wyspecjalizowanie się konkretnych badaczy w coraz węższych przedmiotach i problemach badawczych, a z drugiej podkreśla się integralność całościowo pojętej nauki, jako szczególnie wartościowe jawi się weryfikowanie tez wypracowanych w obrębie jakiejś dyscypliny naukowej przez badaczy uprawiających inną. Oczywiście, ze względów metodologicznych, przede wszystkim odrębności przedmiotu formalnego i problemów badawczych oraz całego naukowego *instrumentarium*, najczęściej nie da się wprost odnieść do jakiegoś zagadnienia, a tym bardziej dokonać konfirmacji lub falsyfikacji wyniku badania. Dlatego chodzi tu o wypracowanie przesłanek i tez, których zestawienie pozwoli dowieść słuszności jakiegoś twierdzenia lub poddać je w wątpliwość<sup>29</sup>. Nie do przecenienia są tu badania interdyscyplinarne<sup>30</sup>. W tej sytuacji wyraźnie ujawnia się fakt, że *universitas magistrorum* przekłada się na *universitas scientiarum*.

Mając na uwadze powyższe informacje trudno dojść do wniosku innego niż ten, że jeśli jakiś badacz podejmuje próbę weryfikacji tez wypracowanych przez innego uczonego, a dokonuje tego nie w duchu rywalizacji lecz w pełnym poszanowaniu dla osoby klimacie działania, którego celem jest odkrycie prawdy, to można tu mówić o rzeczywistej wspólnotcie uczonych stanowiącą specyficzną odmianą *communio personarum* z zachowaniem wszystkich jej istotowych cech. Będące u funda-

<sup>29</sup> WYROSTKIEWICZ, M.: *Osoba i środowisko: Studia teologiczno-ekologiczne*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2019, s. 18 – 20.

<sup>30</sup> WALCZAK, M.: Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? In: *Zagadnienia Naukoznawstwa*. 2016. Vol. 52. No. 1, s. 113 – 126.

mentów działania naukowego i stymulowane przez środowisko uniwersyteckie wartości, jak wspomniane już prawda (także wynikająca z otwarcia na transcendencję), wolność (także od uprzedzeń i niesłusznych dążeń) i poszanowanie drugiego, a przy tym konsekwentnie łącząca uczonych solidarność badawcza, sprawiedliwość wobec siebie, wiedzy i społeczeństwa, a także potraktowanie tej ostatniej jako dobra wspólnego, oraz ukierunkowanie na rozwój, jawią się tu jako znamiona rzeczywistej *communio personarum*<sup>31</sup>. Tak dzieje się nawet wówczas, kiedy wspomniani tu uczeni nie współpracują wprost ze sobą – nawet, gdy fizycznie się nie spotykają. W rzeczywistej wspólnocie osób, ze względu na jej „wewnętrzzną siłę” ostatecznie prawda ma duże szanse zwyciężyć nad indywidualizmem i innymi interesami godzącymi w nią. To nie wyklucza przypadków przeciwnych temu założeniu. Jednak pozwala z nadzieją myśleć o działaniach uczonych. Mimo tego „marginesu niebezpieczeństwa” działań antywspólnotowych, trudno wskazać inne sposoby niż podejmowanie dialogu zmierzającego do wspólnoty.

Zamykając problem wspólnotowości uniwersytetu i wskazywania na wpływ tego przymiotu na rozwój integralny ludzi znajdujących się w jego przestrzeni, warto przynajmniej wspomnieć jeszcze jedną kwestię typową dla uniwersyteckich badaczy-ekspertów. Jako typowa jest ona postrzegana nie tylko przez środowisko uczelniane, ale też odrębne od niego. Doświadczenie życiowe pokazuje, iż jest to działalność wręcz oczekiwania przez ludzi. Chodzi tu o wypowiedzi eksperckie, tj. komentarze i opinie kierowane na zewnątrz uczelni, np. do mediów, lub inne działania popularyzujące naukę i upowszechniające wiedzę. Wszystkie te przedsięwzięcia są niczym innym, jak przekazywaniem prawdy, w którym ujawnia się wyraźny rys wspólnototwórczy. Ekspertci bowiem wypowiadają różne sądy nie tylko po to, aby odbiorcy mogli je wprost wykorzystać w swoich działaniach, albo aby zaspokoić ich naturalną potrzebę poznawania prawdy. Ważny cel tych działań stanowi umożliwienie odbiorcom konfrontowanie ich aktualnej wiedzy z tą, którą przekazują specjaliści. Efektem takiego zabiegu jest oczyszczanie świadomości słuchaczy z pseudowiedzy, a więc przybliżanie ich do prawdy poprzez akcentowaną wcześniej konstruktywną destrukcję.

W ten sposób wspólnotowy charakter uniwersytetu niejako promieniuje na wykraczającą poza niego społeczność; w ten sposób poszerza się obszar oddziaływania uniwersytetu, który staje się przestrzenią rozwoju także tych, którzy nie są z nim bezpośrednio związani. Uniwersytet wspiera, a w wielu obszarach inicjuje rozwój społeczny. Ten z kolei jest ważnym wsparciem dla rozwoju integralnego każdej osoby ludzkiej.

### Konkluzje i sugestie

Przeprowadzone analizy pozwalają jednoznacznie stwierdzić, że uniwersytet – który prowadzi człowieka *ku prawdzie i wolności, ku dobru i pięknu i ku wspólnocie* – jest *narzędziem i przestrzenią rozwoju integralnego osoby ludzkiej*. Dotyczy to przede wszystkim tego, kto znajduje się wprost w polu jego działania, czyli uczo-

<sup>31</sup> NAGÓRNY, J.: *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin : Redakcja Wydawnictwo KUL, 1997, s. 149 – 154.

nych-badaczy-wykładowców i studentów, którzy nieraz wchodzą w rolę współbadaczy. Ze względu na wspólnotowy charakter uniwersytetu i społeczny wymiar jego działalności charakterystyczna dla niego rozwojogenność w pewnym stopniu dotyka także tych, którzy nie są z nim bezpośrednio związani.

To wszystko, co powiedziano o *uniwersytecie jako natrzędziu i przestrzeni rozwoju integralnego osoby ludzkiej* pozwala skonstruować postulat normatywny wobec tych, którzy w jakiś sposób tworzą środowisko uniwersyteckie. Jako ludzie odpowiedzialni za swój rozwój integralny, ale też kierując się solidarnością i w związku z tym próbujący w duchu uczestnictwa nadawać społeczeństwu kształt jak najbardziej zbliżony do *communio personarum*<sup>32</sup>, nie mogą nie dostrzec wewnętrznego przynaglenia nie tylko do jak najpełniejszego skorzystania z potencjalności uniwersytetu i aktualizowania jej we własnym życiu, ale też do utrzymywania jej poprzez wspieranie we właściwy dla siebie sposób i zgodnie ze swoimi możliwościami. Znalezienie się w przestrzeni uniwersyteckiej to szansa oraz wyzwanie i zobowiązanie. Nie ma wątpliwości, że urzeczywistnienie rozwojogennych możliwości uniwersytetu i skorzystanie z nich w dużej mierze zależy od osoby w tę przestrzeń wchodzącej.

Wśród wielu oryginalnych zapisanych wyżej wniosków warto podkreślić przynajmniej trzy, które jawią się jako nowatorskie i dlatego wymagające szerszego komentarza. Pierwszy to podkreślenie faktu, że dydaktyka uniwersytecka nie jest jedynie sposobem utrwalenia wyników badań, ale ważnym ich integralnym elementem. Druga kwestia to konstruktywna destabilizacja, która dokonuje się na uniwersytecie. Trzecia zaś to stwierdzenie, że nauka jest komunikacją. Z tego wniosek, że uniwersytet to przestrzeń komunikacji, co generuje jednoznaczne konsekwencje antropologiczne i moralne, zwłaszcza wobec ludzi bezpośrednio, przede wszystkim zawodowo, związanych ze środowiskiem uniwersyteckim. Podjęcie szczegółowych poszukiwań naukowych na te tematy jawi się jako ciekawe i ważne zadanie badawcze, którego efekt może uzupełnić stan obecnej wiedzy na temat roli uniwersytetu w integralnym rozwoju osoby ludzkiej oraz w postępie społecznym.

#### BIBLIOGRAPHY:

- BARTH, G.: Zbawienie. In: GIGILEWICZ, E: *Encyklopedia katolicka*. T. 20. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010. ISBN 978-83-7306-654-0.
- BARTNIK, C.S.: Osoba. W teologii. In: GIGILEWICZ, E: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2010. ISBN 978-83-7306-475-1.
- BENEDYKT XVI: *Poznanie prawdy: Wykłady papieskie*. Kraków: WAM, 2017. ISBN 978-83-277-1362-9.
- DERDZIUK, A.: *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010. ISBN 978-83-7702-063-0.
- DĘBIŃSKI, A.: Dialog z Bogiem i między ludźmi: Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia. In: *Przegląd Uniwersytecki*. 2016. No. 6. ISSN 0866-9961.
- FRANCESCO: *Il cielo sulla terra: Amare e servire per trasformare il mondo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. ISBN 978-88-266-0527-2.

<sup>32</sup> WOJTYŁA, K.: Osoba i czyn. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1994, s. 301 – 335; NAGÓRNY, J.: *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1997, s. 118-132 i 188 – 201.

- GOCKO, J.: *Ekonomia a moralność: Poszukiwania teologicznomoralne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996. ISBN 83-228-0572-1.
- JAN PAWEŁ II: *Encyklika „Fides et ratio”*. Poznań: Pallotinum, 1998. ISBN 83-7014-328-8
- JAN PAWEŁ II: *W służbie prawdy: Przemówienie do społeczności KUL (Lublin, KUL: 9.6.1987)*. In: [https://www.kul.pl/w-sluzbie-prawdy,art\\_31153.html](https://www.kul.pl/w-sluzbie-prawdy,art_31153.html) (Access: 27.5.2022).
- KRAJEWSKI, R.: Osoba. In: GIGILEWICZ, E.: *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2010. ISBN 978-83-7306-475-1.
- KRĄPIEC, M.A.: *Ja-człowiek. Dzieła*. T. 9. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991. ISBN 83-228-0217-X.
- KRYSZEWSKI, W.: Uniwersytet. In: WOJNOWSKI, J.: *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 28. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005. ISBN 83-011-3357-0.
- KRZYSZOWSKI, Z.: Uniwersytet. In: GIGILEWICZ, E.: *Encyklopedia katolicka*. T. 19. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013. ISBN 978-83-7306-614-4.
- MROCKOWSKI, I.: *Natura osoby ludzkiej: Podstawy tożsamości człowieka*. Płock : Płocki Instytut Wydawniczy, 2012. ISBN 978-83-61193-98-2.
- NAGÓRNY, J.: *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1: Świat i wspólnota. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997. ISBN 83-228-0503-9.
- NĘCEK, R. – NAGÓRNY, J.: Rozwój. In: NAGÓRNY, J. – JEŻYNA, K.: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005.
- NOWOSAD, S. – WYROSTKIEWICZ, M.: Czyn ludzki. In: NAGÓRNY, J. – JEŻYNA, K.: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2005. ISBN 978-83-89862-20-4.
- NOWOSAD, S.: *On Man, Theology, and the Univeristy: Selected Issues in Moral Theology*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020. ISBN 978-83-89862-20-4.
- SŁAWEK, T.: Uniwersytet: Kilka przypomnień. In: *Nauka*. 2017. No. 3. ISSN 1231-8515.
- WALCZAK, M.: Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? In: *Zagadnienia Naukoznawstwa*. 2016. Vol. 52. No. 1. ISSN 0044-1619.
- WOJTYŁA, K.: Człowiek jest osobą. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994. ISBN 978-83-85291-67-1.
- WOJTYŁA, K.: Osoba i czyn. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994. ISBN 978-83-85291-67-1.
- WYROSTKIEWICZ, M.: *Ekologia ludzka: Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007. ISBN 978-83-7363-436-1.
- WYROSTKIEWICZ, M.: Infokomponent – nowość w badaniach nad środowiskiem naturalnym osoby ludzkiej. In: *Biuletyn Edukacji Medialnej*. 2015. No. 1. ISSN 1733-0297.
- WYROSTKIEWICZ, M.: *Osoba i środowisko: Studia teologiczno-ekologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019. ISBN 978-83-7306-916-9.
- WYROSTKIEWICZ, M.: Sztuka komunikacji – eksploracje infoetyczne. In: WÓJCISZYN-WASIL, A. – GONDEK, J.M. – WADOWSKI, D.: *Pulchrum et Communicatio*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018. ISBN 978-83-8061-562-5.
- ZADROGA, A.: Rozwój jako powołanie człowieka. In: *Seminare: Poszukiwania naukowe*. 2021. Vol. 30. ISSN 1232-8766.

**OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*.  
Ružomberok : Society for Human studies, 2022, 350 s.  
ISBN 978-80-972913-9-6.**

LENKA MIHOVA

Oravská knižnica Antona Habovštiaka v Dolnom Kubíne

Vzájomným vzťahom cirkvi a štátu, naprieč storočiami, sa zaoberá najnovšia kniha historika a cirkevného historika Petra Olexáka, ktorý je okrem iného autorom kníh: *Neskorá antika a rané kresťanstvo* (rok vydania 2010), *Kristianizácia prvých storočí: okolnosti, procesy a zmeny mentality* (2015), *Kodikológia* (2007), *Čo je chronogram?* (2012), *Inkvizícia a procesy so Židmi v rokoch 1545–1648* (vydanej v taliančine roku 2007). Taktiež je spoluautorom kníh a zborníkov: *Antológia časopiseckých a novinových článkov Andreja Hlinku* (2013), *Florián Tománek: Život a pôsobenie katolíckeho kňaza, politika a publicistu* (2019).

Najvýznamnejší taliansky básnik Dante Alighieri vo svojej *Božskej komédii* nazval pápežstvo a cisárstvo dvomi slnkami. Pápežstvo malo viesť k večnému životu a cisárstvo k pozemskému blahu. „*Kde je ten Rím, v ňom slnká dve si svietia, / zlepšujú svet, by vyhli nebezpečiu / obidve z ciest: púť Božia i púť sveta?*“<sup>1</sup>

Prvé kapitoly knihy autora Petra Olexáka s výstižnými názvami: *Si Kráľ?*, *Bod zmeny*, *Zvláštny pár*<sup>2</sup>, sa zaoberajú kresťanstvom i jeho vzťahom k štátu v jeho ranom období, cisárom Konštantínom Veľkým a následným rozpadom Rímskej ríše. „*Kresťanstvo ako náboženstvo bolo koncom 5. storočia kostrou spoločnosti.*“<sup>3</sup> Pápež Gelasius I., v roku 494, písal východorímskemu cisárovi Anastasiovi: „*Sú dve najvyššie authority, vznešený vládca, ktoré riadia tento svet: posvätná autorita pápežov (...) a kráľovská moc (...).*“<sup>4</sup>

Štvrtá až siedma kapitola predstavuje vývoj vzťahov cirkvi a štátu od byzantskej hegemonie až ku zväzku cirkvi s Frankami. „*Rozhodujúci moment nastal v roku 797.*

<sup>1</sup> Alighieri Dante: *Božská komédia* — Očistec. Preložili: TURČÁNY, V. – FELIX, J. Bratislava : Tatran, 1982, spev 16., verše: 106 – 108.

<sup>2</sup> OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 11, 23, 35.

<sup>3</sup> OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 46.

<sup>4</sup> OLEXÁK, P.: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 46.



Cisárovná Irena v pozícii regentky zosadila svojho syna a prijala titul basilea.<sup>5</sup> To bol dôvod na to, aby sa prenieslo cisárstvo z Východu na Západ.

Kapitoly (osem až dvanásť) rozvíjajú napäté vzťahy medzi cirkvou a štátom poznačené bojom o investitúru. „Korunováciou Karola Veľkého bolo aspoň teoreticky završené ovládnutie západnej spoločnosti kresťanstvom.“<sup>6</sup> Celý stredovek sa totiž v jednotlivých štátoch impéria viedla teoretická vojna o tom, či duchovná, alebo svetská moc je väčšia. Keď smrťou Karola Tučného (v roku 888) sa karolínske impérium rozpadlo na viacero malých kráľovstiev, postavenie cirkvi sa náhle zmenilo, hoci dovtedy bola nad štátom. Boj o investitúru nakoniec vyústil v roku 1122 prijatím Wormského konkordátu a posilňovaním pápežskej moci.

Nasledujúce dve kapitoly riešia vzostup pápežskej moci a zadefinovanie nadradeného postavenia pápeža v európskej politike za pontifikátu pápeža Inocenta III. Tento pápež sa považoval za bytie „medzi Bohom a človekom, tak pri Bohu ako pri človeku, menej ako Boh, ale viac ako človek“. Príležitosť ukázať, že cirkev pevne drží v rukách kľúče od nebeského aj pozemského kráľovstva, nastala s udeľovaním úplných odpustkov, pri príležitosti vyhlásenia jubilejného roka 1300 pápežom Bonifác VIII. Nadradenosť pápežov narazila na odpor cisára Fridricha II. a francúzskeho kráľa Filipa IV. Pekného. „V tejto fáze sporu minister Nogaret bol poverený zatknutím pápeža...“<sup>7</sup> Bonifác VIII. sa vtedy zdržiaval v Anagni. V noci, zo 6. na 7. septembra 1303, minister kráľa Filipa IV. vtrhol i s vojakmi do mesta a ráno vnikli do pápežského paláca. Bonifác VIII. sedel na tróne a v rukách držal relikviár s ostatkami Ježišovoho kríža, keď mu Nogaret dal facku. „Posvätnosť pápežskej moci zostala naštrbená a po udalostiach v Anagni sa jej už viac nepodarilo spamätať.“<sup>8</sup>

To že vzťahy medzi pápežstvom a cisárstvom neboli vždy ideálne a neraz spojené aj s násilím, pripisoval Dante tomu, že sa v pápežových rukách spojili cisárska a pápežská moc. To spôsobilo, že zhaslo jedno i druhé slnko. „Zhasili sa a pripája sa k meču / pastierska palica, až jak dva tiene / nasilu späté — bezvládne sa vlečú!“<sup>9</sup>

V ďalších kapitolách predkladanej knihy sa dozvedáme o príčinách i následkoch Avignonského zajatia pápežov, rozdelenia Európy v dôvodu trojpápežstva, nástupu humanizmu, politickej aj náboženskej krízy, vyvrcholením ktorej bol protestantizmus a jeho pohľad na štát i cirkev, a v neposlednom rade následných náboženských vojnách.

Posledné dve kapitoly knihy (dvadsať a dvadsiataprvá) sú venované sekularizácii cirkvi v 19. storočí. Štát sa postavil proti cirkvi a cirkev zaujala postoj proti štátu. A 20. storočiu, kedy nastal prechod od politického katolicizmu k politike bez cirkvi.

5 OLEXÁK, P: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 94.

6 OLEXÁK, P: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 95.

7 OLEXÁK, P: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 198.

8 OLEXÁK, P: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*. Ružomberok : Society for Human Studies, 2022, s. 198.

9 Alighieri Dante: *Božská komédia — Očistec*. Preložili: TURČÁNY, V. - FELIX, J.: Bratislava : Tatran, 1982, spev 16., verše: 109 – 111.

Dante nakoniec smutne konštatuje: „Vidiš, že rímska cirkev chybne činí, / keď v sebe mieša moci dve, dve sily: / padá tým v kal, ním i svoj náklad špiní.“<sup>10</sup>

Dante sa napokon dočkal uznania a chvály aj zo strany cirkvi. Pri príležitosti sedemstého výročia jeho narodenia, v roku 1965 pápež Pavol VI. poslal do Florencie zlatý vavrínový veniec a tým symbolicky korunoval Danteho za básnika, umiestniac ho do *Baptistéria Svätého Jána*. Napokon po skončení *Druhého vatikánskeho koncilu* sa pápež rozhodol darovať kardinálom umelecké vydanie Danteho *Božskej komédie*.

Predkladaná kniha: *Stručná história vzťahov cirkvi a štátu*, nás prevedie cez 21. storočí existencie cirkvi i štátov a ich komplikovaných vzťahov. Týchto 21. storočí Peter Olexák opísal v 21 kapitolách a tak sa usiluje prispieť k vzájomnému dialógu medzi cirkvou a štátom nielen v oblasti kresťanskej, ale aj európskej identity.

<sup>10</sup> Alighieri Dante: *Božská komédia — Očistec*. Preložili: TURČÁNY, V. – FELIX, J.: Bratislava : Tatran, 1982, spev 16., verše: 127-129.

**ŽEŇUCH, V.: *A Munkácsi Eparchia 1775 – ben készített sematizmusa. Schematismus Mukačevskej diecézy z roku 1775.* Nyíregyháza: Szent Atanáz Gorogkatolikus Hittudományi Foiskola, 2022, 284 s., ISBN 978-615-6021-22-5. ISSN 2063-0433.**

PETER ŠTURÁK  
Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta

Jednou z najnovších publikácií venovanej dejinám Gréckokatolíckej cirkvi na našom území je publikácia PhDr. Vavrinca Žeňucha pod názvom *Schematismus Mukačevskej diecézy z roku 1775*. Prítomnosť tohto záslužného diela saturuje v nás potešenie z toho, že na Slovensku vyrastá postupne nová generácia historikov, ktorí významným spôsobom posúvajú dopredu hlbšie poznanie dejín tejto cirkvi.

Autor v predmetnej publikácii podáva výstižným spôsobom zložitú cestu, ktorou cirkev východného byzantského obradu prešla vo svojich dejinách na našom území. Ako to autor uvádza v jej úvode svoju pozornosť nesústreďuje na vykreslenie základných medzníkov v jej histórii, či už na samotný zjednocovací proces s Katolíckou cirkvou v 17. storočí alebo na kánonické erigovanie Mukačevskej eparchie v posledných decéniách 18. storočia, ktoré poznáme v mnohých pohľadoch už z doterajších publikovaných diel. Predmetom jeho záujmu nie sú ani životopisné predstavenia jednotlivých mukačevských biskupov, ale ako to píše autor: „... primárne sa zamerá na súvislosti, nariadenia, významné medzníky a požadované zmeny, ktoré mali katolizujúci vplyv“ na gréckokatolícku cirkev. Tejto problematike sa venuje v kontexte dejinných udalostí prvých častí publikácie s pomenovaním *Rekatolizácia a grécky rítus (1608 – 1771)* zachytávajúcej dianie od počiatku 17. storočia až po samotné ustanovenie eparchie v Mukačeve v roku 1771.

Osobitnými a zvlášť cennými a prínosnými sú ďalšie časti publikácie *Schematismus z roku 1775* a *Liturgický kalendár z 18. storočia*. Predmetný schematismus s prílohami doteraz nebol pravdepodobne ešte nikdy vydaný a ostal len v rukopisnej podobe. Autor vhodným spôsobom najprv približuje informácie vo všeobecnom pohľade na schematizmy, čo sa týka ich delenia, obsahu a ich používania v Uhorsku. Následne ponúka čitateľovi katalóg kňazov Mukačevskej eparchie v danom období a taktiež rozčlenenie tejto rozsiahlej eparchie pozostávajúcej z ôsmich archidiakonátov a jedného vikariátu.

Významnou časťou monografie je aj *Liturgický kalendár z 18. storočia* predstavujúci cirkevné sviatky, či už charakteru trinitárneho, mariologického, angeologic-

kého a hagiografického, kde možno sledovať určité posuny v ich slávení, ktoré vyplývali z dobových situácií a birituálne zmiešaného prostredia. Nepochybne veľkým prínosom sú aj priložené mapy, ktoré nám umožňujú prehľadný geografický pohľad a samotné rozloženie jednotlivých farností.

Autor publikácie PhDr. Vavrínek Žeňuch prejavil pri spracovaní tejto zložitej problematiky svoju vysokú erudovanosť a ukotvenosť v téme. Predmetná publikácia ponúka čitateľovi rozmer pútavého a spoľahlivého prameňa informácií založenom na bohatosti pramenných zdrojov, týkajúcich sa archívnych prameňov a použitej literatúry domácej a zahraničnej proveniencie.

V samotnom spracovaní témy možno autorovi odporučiť, aby v monografii používal pri vyjadrení územno-správnej jednotky namiesto vyjadrenia diecéza, termín v zmysle CCEO (kánony 177 – 310) eparchia. Aj keď autor publikácie v jej úvode uvádza, že sa nebude zameriavať na episkopát jednotlivých mukačevských biskupov vzhľadom na iné zameranie diela, bolo by vhodné aspoň v poznámkach pod čiarou podať ich základné životopisné prestavenie.

Záverom konštatujem a vyslovujem hlboké presvedčenie, že publikácia PhDr. Vavrínca Žeňucha pod názvom *Schematizmus Mukačevskej diecézy z roku 1775* je dielom veľmi prínosným a obohacujúcim a prispeje k hlbšiemu poznaniu Gréckokatolíckej cirkvi v predmetnom období na našom území.

## ADRESÁR AUTOROV / ADDRESSES OF AUTHORS

**Mgr. Simona Devečková, PhD.**

Univerzita Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8, 811 02 Bratislava  
deveckova.simona@gmail.com

**Dr. Juraj Feník, PhD.**

Slavistický ústav Jána Stanislava SAV  
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava  
fenikovdurko@yahoo.com

**Mgr. Radoslav Hanus, PhD.**

Univerzity Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8, 811 02 Bratislava  
radoslav.hanus@fevth.uniba.sk

**doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.**

Prešovská univerzita v Prešove,  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
michal.hospodar@unipo.sk

**Mons. Dr. István Ivancsó PhD**

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi  
Főiskola  
H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.  
Postacím: H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303.  
ivancsoi@gmail.com

**Mgr. Jana Lukáčová, PhD.**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
jana.lukacova.1@unipo.sk

**Mgr. Lenka Mihova**

Oravská knižnica Antona Habovštiaka  
Pod lesom 19, 060 01 Kežmarok  
mihovalenka@centrum.sk

**doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
marcel.mojzeš@unipo.sk

**ks. dr Ing. Krzysztof Myjak, PhD.**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Wydział Filozoficzny, Szkoła Formatorów

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków  
k.myjak@gmail.com

**Mgr. Štefan Pacák ml.**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
stefan.pacak@unipo.sk

**doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD.**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
radovan.soltes@unipo.sk

**Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta  
Ul. biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov  
peter.sturak@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

**prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.**

Univerzity Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8, 811 02 Bratislava  
michal.valco@uniba.sk

**doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.**

Univerzity Komenského v Bratislave  
Evanjelická bohoslovecká fakulta  
Bartókova 8, 811 02 Bratislava  
katarina.valcova@fevth.uniba.sk

**prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.**

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice, Česko  
weis@tf.jcu.cz

**dr hab. Michał Wyrostkiewicz prof. KUL**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.  
Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych  
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
michal.wyrostkiewicz@kul.pl



### **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.;  
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.; PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

### **REVIEWERS**

Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.;  
Dr Andrzej Kielian; doc. ThDr. Branislav Kluska, PhD.; Mgr. Jana Lukáčová, PhD.;  
ks. Prof. UKSW dr hab. Janusz Mierzwa; Mgr. Ivan Modoroši, PhD.;  
doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.;  
PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.; prof. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.;  
Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;  
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.; Dr. theol. Miroslav Varšo;  
prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.

### **CONTACT**

#### **THEOLOGOS**

Prešovská univerzita v Prešove  
Gréckokatolícka teologická fakulta,  
Ulica biskupa Gajdiča 2, 080 01 Prešov, Slovakia  
Tel., Fax: +421 51 77325 67  
E-mail: [theologos.office@unipo.sk](mailto: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)