

VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

Silenda

M. Calpašová, I. Degro, P. Dráb, P. Juhás, M. Gnip, L. Hučko
I. Chalupecký, J. Jurko, A. Klimeková, P. Kentoš, Š. Lenčič, B. Múdra
Š. Novotný, M. Mičevićová, R. Svoboda, M. Weis, P. Zubko, T. Žigová



Cassoviae / Košice
VT 10 / ročník V (2006), číslo 1

OBSAH

Téma čísla: *Silenda*

Editoriál	(3)
Diabol a démoni / Terézia Žigová	(5)
Der tchechoslowakisch-römische Theologe Vladimír Boublik und seine theologische Anthropologie / Rudolf Svoboda	(18)
Jan IV. z Dražic – biskup kacír? / Martin Weis	(23)
Ludská sloboda a afirmácia Boha / Imrich Degro	(34)
Jeremiáš ohlasuje trest v Jer 11,1 – 5 / Peter Kentoš	(40)
Hľadanie adekvátneho prístupu k tzv. preklínacím žalmom / Peter Juhás	(50)
Motivácia podriadenia v Prvom Petrovom liste / Štefan Novotný	(57)
Bytostne o autenticite človeka ako osoby v globalizujúcom sa svete (Personalizmus N. A. Berďajeva) / Anna Klimeková	(68)
Jurisdikčné vzťahy medzi Spišským biskupstvom a Krakovským arcibiskupstvom na územiach odstúpených v rokoch 1920 a 1938 Poľsku / Ivan Chalupecký	(75)
Okolnosti zriadenia biskupskej rezidencie v Prešove / Štefan Lenčič	(84)
Odpustky / Pavol Dráb	(91)
Zjednotenie s Bohom / Mária Milčevičová	(101)
Rozlišovanie dobra a zla v detskom správaní / Bibiana Múdra	(111)
Situácia ovdovelých osôb na Slovensku / Mária Calpašová	(121)
Pápežský prelát profesor Jozef Pavlovič / Jozef Jurko	(132)
Mučeník Eduard Abszolón (1876 – 1944) / Peter Zubko	(142)
Trojičná viera a kresťanský život / Ladislav Hučko	(147)
Autorita Opáta a Reguly v Pachomiovej Koinonii / Martin Gnip	(156)

Recenzie:

DRŠKA, V. – PICKOVÁ, D.: *Dějiny středověké Evropy*. Praha 2004 / Miloslav Bakoš (169);
TAROČKOVÁ, T.: *Životné straty a smútenie*. Bratislava 2005 / Stanislav Hvozdič (171);
BUTTIŇOVÁ, A. M.: *Řecko 776 až 338 př. n. l.* Praha 2002 / Štefan Lenčič (173); CHOVANEC, J.
– DRONZEK, J. – BAJUS, E.: *Kostol Navštívení blahoslavené Panny Márie v Trebišove*. Trebišov
2004 / Štefan Lenčič (174); PUTNA, M. C.: *Órigenés z Alexandrie*. Praha 2001 / Juraj Pigula
(175); BEKE, M.: *Esztergomi érsekek 1001–2003*. Budapest 2003 / Peter Zubko (177); VESELY,
D.: *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Liptovský Mikuláš 2004 / Peter Zubko (177).

Editoriál

Vážení čitatelia!

Otvárame jubilejný piaty ročník časopisu Teologickej fakulty v Košiciach s názvom *Verba theologica*. Do tohto čísla prispelo osemnásť autorov. Tešíme sa záujmu autorov o prispievanie do jednotlivých čísel podľa vopred ohlásených tém a veríme, že to tak zostane aj v budúcnosti. Aspoň takouto malou mierou sa všetci snažíme prispieť k rozvoju teologického poznania a vedy v Košickej cirkevnej provincii na východe Slovenska.

Témou tohto čísla časopisu *Verba theologica* sú tzv. *silenda*, čiže veci, o ktorých sa mlčí alebo málo rozpráva, a to z rozličných dôvodov. Buď sa jedná o okrajové témy alebo o témy nepríjemné alebo o témy, na ktoré sa zabúda a venuje sa im málo pozornosti. Podarilo sa nám úspešne osloviť viacero autorov, ktorých články si môžete prečítať v tomto časopise.

Pre všetkých kolegov a záujemcov oznamujeme, že témy ďalších čísel *Verba theologica* budú: Autorita (2. polrok 2006), Tradícia (1. polrok 2007), Osoba a osobnosť (2. polrok 2007), Smrť (1. polrok 2008), Literatúra – mýtus a legenda (2. polrok 2009). Uzávierky čísel sú v zimnom semestri k 30. septembru a v nasledujúcom letnom k 28. februára; prosíme o rešpektovanie týchto termínov.



VERBA THEOLOGICA

Časopis Teologickej fakulty v Košiciach Katolickej univerzity

Požiadavky pre prispievateľov

- Radi privítame príspevky na najbližšiu avizovanú tému na adresu verba@ktfke.sk
- Zaslanie príspevku neznamená jeho automatické publikovanie, príspevok bude podrobený recenzii odborníkovi v príslušnej špecializácii a publikovanie schvaľuje redakčná rada
- Rozsah príspevku od min. 5 do max. 10 normostrán (0,25 – 0,5 AH, resp. 9 – 18 tisíc znakov vo formáte word/* .doc, *.rtf alebo *.sxd); redakcia si vyhradzuje právo v prípade rozvláčnosti článok skrátiť alebo ho neuverejniť
- Okrem článku treba dodať stručný, výstižný, ale pritom dostatočne popisný abstrakt po anglicky, kde bude zároveň uvedený názov článku po anglicky a doplnené najdôležitejšie 3 – 4 kľúčové slová po anglicky; anglický preklad si autor zabezpečuje sám; nedodanie anglického abstraktu znamená neprijatie príspevku
- Dodať úplnú kontaktnú poštovú a e-mailovú adresu, telefónne číslo pevnej linky, príp. faxu
- Vedecká úroveň článku; za obsah, výsledky a prínosnosť článku zodpovedá autor
- Citovať podľa metodológie
- Pôvodnosť článku; ak bol článok ponúknutý aj inej redakcii, prosíme o oznámenie, inak si vyhradzuje právo v budúcnosti už žiaden článok neprijat'
- Originalita výsledkov
- Vyžaduje sa, aby boli citácie k tematike obsahovali úplnosť literatúry k predmetnej tematike a aby sa podľa možnosti citovala aj zahraničná literatúra; dostatok citácií k predmetnej problematike
- Citovať aj články z iných časopisov
- Podľa možnosti citovať články zo starších čísel Verba theologica
- Za jazykovú úroveň zodpovedá autor, preto by príp. mal dať článok skontrolovať odborníkovi na slovenský jazyk
- Možnosť publikovať aj recenzie na najnovšie knihy
- Nevyžiadané príspevky redakcia nevracia
- Nesplnenie požiadaviek znamená vylúčenie článku
- Za publikované príspevky neposkytujeme honorár

Diabol a démoni. Skutočnosť či výmysel?

Terezia ŽIGOVÁ

Devils and Demons – Reality or Fiction?

Problem of evil in the world and a man himself is a question that is probably put by each of us. Where is evil from? God created both spiritual and material world; devil did not take part in the creation and did not create a bad material world. Devil, Satan, demons are failed angels who revolted against God. Their activities are negative and they try to subjugate a man and prevent him from doing good. How to understand devil and demons? Are they real persons, fiction of a man, personified thoughts, an abstract term denoting sins of a man, a sinful world we live in? These are questions to which the catholic theologians are trying to find a competent answer which would base on the Holy Writ and teaching of the Magisterium. The author of the article bases on the Holy Writ and teaching of the Magisterium. She explains and adduces in the concrete what about devil and demons says the Holy Writ and teaching of the Magisterium. She also considers discussion of present theologians who are not unified in explaining and understanding devil, his activities and evil in the world.

Key words: *devil, Satan, demons, daimon, person, non-person, creation*

Úvod

Často sa stretávame s názorom, že „*satan*“ a „*diabol*“ sú iba slová obrazne používané k popisu prirodzených hriechnych tendencií v človekovi. Tie sú hlavnými satanmi či protivníkmi každého človeka. Bývajú aj personifikované a ako také sú nazývané diablom – nepriateľom človeka, prekrúcačom pravdy. Keď prijmeme názor, že diablom sú naše zlé túžby, potom ich výsledkom sú naše hriechy. Hriechy človeka a diablove skutky by boli to isté. V Skutkoch apoštolov sa dočítame: „*Peter povedal: „Ananiáš, prečo ti satan naplnil srdce... Prečo si prepožičal svoje srdce na túto vec?“*“ (Sk 5,3). Zrodenie niečoho zlého v srdci človeka by bolo to isté ako naplnenie jeho srdca satanom. Nie je však možné vyhovárať sa na diabla a všetko zlo zvalovať na neho; bola by to určitá forma alibizmu a zmenšenie zodpovednosti človeka za zlo.¹ Slová diabol a satan sú používané aj pri opise zlého a hriechneho poriadku vo svete, v ktorom žijeme. Ako teda chápať diabla a démonov? Je diabol skutočnou osobou, abstraktným pojmom označujúcim hriechy človeka, alebo personifikáciou niečoho zlého? Kto sú démoni? Nočné mory, služobníci diabla? To sú otázky, na ktoré sa katolícki teológovia snažia nájsť kvalifikovanú odpoveď opierajúcu sa o Sväté písmo a náuku Magisteria.

¹ Porov. KASPER W., *Das theologische Problem des Bösen*, v: KASPER W., LEHMANN K., *Teufel – Dämonen – Besessenheit*, Mainz, 1998, s. 41 – 69.

Pojem slova „diabol“

Pojem „diabol“ (gr. *diabolos* – *klamár, nepriateľ falošný žalobca, osočovateľ, ohovárač, zmätkár*) alebo satan (hebr. *sātān* – *protivník*) označuje v Písme svätom existujúcu najvyššiu zlú duchovnú bytosť, ktorej sú väčšinou podriadení mnohí démoni.² S takýmto chápaním diabla sa stretáme aj v iných náboženstvách. „Satan“ je pôvodný neprekladaný hebrejský výraz; zatiaľ čo „diabol“ je prekladom gréckeho slova „diabolos“. V klasickom gréckom jazyku diabolos označoval rúhača, falošníka, obviňovateľa, pohoršovateľa (Aristofanes), pokušiteľa alebo pochlebovača (Plutarch).³ Septuaginta pomocou definície „diabol“ (vystupuje v nej 22-krát) prekladá starozákonné hebrejské slovo „satan“. S pojmom „diabol“ sa stretávame vo všetkých knihách Nového zákona (s výnimkou Evanjelia podľa Marka) 34-krát.

Grécky názov „satanáš“ poukazuje na osobnú existenciu, ktorá sa protiví Bohu a jeho plánom vzhľadom k človekovi a svetu. „*Tu vošiel satan do Judáša, ktorý sa volal Iškariotský a bol jedným z Dvanástich*“ (Lk 22,3); „*A hneď po tejto smidke vošiel do neho satan*“ (Jn 13,27). V nasledujúcom výroku je slovo diabolos pravdepodobne synonymom slova satanáš: „*Poznám tvoje súženie aj tvoju chudobu – ale si bohatý – i rúhanie tých, ktorí hovoria o sebe, že sú Židmi, a nie sú, ale sú synagógou satana*“ (Zjv 2,9). Vo výpovedi „*chytil draka, toho starého hada, ktorým je diabol a satan, a sputnal ho na tisíc rokov*“ (Zjv 20,2) sa stotožňuje diabol so satanom. Na základe uvedených výrokov je zjavné, že diabol zosobňuje nevraživosť zlého ducha voči každému človekovi, ktorý je v spojení s Bohom.

Silnému pôsobeniu diabla sa pripisujú aj nezhody a rozpory medzi ľuďmi. Diabol ako nepriateľ a protivník Boha je príčinou antagonizmu medzi ľuďmi, ale aj medzi ľuďmi a anjelmi. Diabol tvrdošijne zotráva v tomto postavení: „*Kto pácha hriech, je z diabla, pretože diabol hreší od počiatku*“ (1 Jn 3,8). Neštíti sa ani ľstivého konania, aby zničil prirodzené spojenie medzi Bohom a človekom, ako aj medzi ľuďmi navzájom. Cieľom negatívneho pôsobenia diabla je zničenie viery človeka, a tým aj znemožnenie, aby človek dosiahol spásu: „*Na kraji cesty, to sú tí, čo počúvajú, ale potom prichádza diabol a vyberá im slovo zo srdca, aby neuverili a neboli spasení*“ (Lk, 8,12). Navádza ľudí na hriech: „*Pri večeri, keď už diabol vnikol Judášovi, synovi Šimona Iškariotského, aby ho zradil*“ (Jn 13,2), aby pochytaní skrze neho boli odovzdaní jeho vôli (porov. 2 Tim 2,26). Svätý Peter apoštol vystríha veriacich: „*Buďte triezvi a bdejte! Váš protivník diabol obchádza ako revúci lev a hľadá, koho by zožral*“ (1 Pt 5,8).

Cirkevní otcovia nazývajú diabla prednostne satanom, Zlým, Luciferom (podľa celkom voľného výkladu Iz 14,12 a Jób 41,10). Methodius ho označuje za „*faraóna*“, Bazil ako „*mizantropa*“ (nenávidí ľudí), mnohí iní ho stotožňujú s „*hadom*“ na základe Gn 3 a 2 Kor 11,3. Tvrdenie, že diabol je jeden z najvyšších an-

² BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 57.

³ Porov. POSACKI A., *Egzorcizmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 27.

jelov, alebo najvyšší anjel, ktorý sa vzoprel Bohu a skrze svoju pýchu sa stal tvorom najnižším (Origenes), je medzi Otcami veľmi rozšírené, ale stojí na biblicky slabých základoch.⁴

Pojem slova „démon“

Slovo „démon“ pochádza z gréckeho jazyka (daimon). V gréckej kultúre sa ním označovali ochrancovia (opatrovatelia), prostredníci medzi bohmi a ľuďmi⁵. Podľa mytológie boli démoni božskými bytosťami či silami, ktoré pomáhali človekovi rovnako v jeho dobrých aj zlých zámeroch. Najčastejšie boli démoni žičlivými a starostlivými duchmi alebo anjelmi. Neskôr sa toto chápanie zmenilo v dôsledku personifikácie prírodných síl. Démoni začali predstavovať skutočné hrozivé nebezpečenstvo pre prírodný okolitý svet, prostredie. Starovekí Gréci z prírodných síl urobili bôžikov - démonov, ktorých sa báli. Pokúšali sa podmaniť si týchto démonov, resp. zmocniť sa ich, pričom používali magické zakladnidlá a zároveň vykonávali rituály. Prostredníctvom Starého zákona a najmä prostredníctvom raného židovstva pojem „*daimónion*“ prevzal Nový zákon, ale už so zmeneným obsahom: démoni stelesňujú sily samé o sebe neopodstatneného odporu proti prichádzajúcej Božej vláde. Ako „*nečistí duchovia*“ konkretizujú tajomnú silu zla vo svete, ktorý Boh stvoril dobrým. Démonov a démonské nie je možné preto odmyslieť si od stvorenstva v jeho skúsenostnej podobe.⁶

U cirkevných otcov sa utvrdzuje názor, že démoni sú padlí anjeli, ktorí padli za obeť svojim túžbam po ľudských dcérach (napr. Tertulián, Ambróz), čo Chryzostom a Augustín odmietajú. Podľa Augustína sa pre anjelov stala nešťastím ich nenávisť a pýcha, pre ktorú sa stali padlými. Tak sa nachádzajú „*v stave odloženého súdu*“.⁷

Diabol a démon vo Svätom písme

V hebrejskom Starom zákone sa môžu nazývať satanom aj pozemské nepriateľské postavy a politické, právne alebo vojenské oblasti (1 Kr 5,18; 11,24n; Ž 109,6; 1 Sam 29,4). Dokonca satanom sa môže nazývať aj Boh, ak sa javí tripiacemu ako protivník (Jób 1,6,9; 30,21). Ako s Bohom diskutujúci „*Boží syn*“ vymôže Jóbovo vyskúšanie (Jób 1,6 – 2,10); zostane však podriadený Božej vôli (porov. Zach 3,1n; Ž 109,6). Diabol sa osamostatní (1 Krn 21,1); myšlienka, že je nástrojom Božieho hnevu (porov. 2 Sam 24,1 – 3), ustúpi do pozadia v prospech predstavy anjela, ktorý odpadol od Stvoriteľa (porov. stav. Hen 29,4n), je jeho nepriateľom a zvodcom ľuďi.⁸

Nový zákon často používa predstavy ovplyvnené raným židovstvom, aby poukázal na moc zla vo svete. Diabol sa u synoptikov nazýva „*nepriateľ*“ (Mt 13,36; Lk 10,19) a ten „*zlý*“ (Mt 13,19 – 38), meno, ktoré sa potom ešte v jánovských

⁴ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 57.

⁵ Porov. POSACKI A., *Egzorcizmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 29.

⁶ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 67.

⁷ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 67.

⁸ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 57.

spisoch dôraznejšie používalo v spojení „s vládou tohto sveta“ (Jn 12,31; 14,30; 16,11; 17,15; 1 Jn 2,13n; 5,18), čo dôsledne poukazuje na diabla ako protivníka diela vykúpenia a vteleného Božieho Syna (porov. 1 Jn 3,8; 1 Jn 3,10). Evanjelisti rozprávajú o zápase Ježiša s diablom. Od diabla je pokúšaný v púšti (pozri Mk 1,12n. par), premôže ho však jeho „Silnejší“ (Mk 3,27) a zvrhne ho z neba (porov. Lk 10,18). Ten, ktorý dokáže vyháňať diabla (pozri Mk 3,22n; Lk 11,20), nemôže byť premožený diablom zapríčinenom zradou Judáša (porov. Lk 22,3; Jn 13,27). Deuteropavlovské spisy prepožičiavajú víťazstvu osláveného Krista nad diablom kozmický rozmer (porov. Ef 2,2; 6,10 – 20; Kol 2,9. 15), a Zjavenie Jána predpovedá totálnu porážku diabla (pozri Zjv 12,7 – 9). Napriek tomu si však diabol ponecháva možnosť zväzdať veriacich (porov. 1 Kor 7,5; 2 Kor 2,11; Sk 5,3), zabraňovať evanjelizácii (porov. 1 Sol 2,18) a dať prenasledovať Božiu Cirkev (porov. Sk 13,10; Pt 5,8n; Zjv 12,13 – 17). Pred koncom dejín dokonca môže odviazať antikrista proti Cirkvi (porov. 2 Sol 2,9; Zjv 13), ale bude porazený a zvrhnutý do pekla (porov. Zjv 20,8 – 10).⁹

Satan, ako nepriateľský duch „podvodú“, „nástrah, podvodníctva, chytráctva“ (porov. 2 Kor 2,11; Ef 6,11; 1 Tim 3,7; 6,9), ktorý rád „preberá podobu anjela svetla“ (porov. 2 Kor 11,14), zväzda ľudstvo pod rôznymi maskami. Preto sú v Svätom písme diabol alebo zlí duchovia označovaní rôznymi názvami, ktoré poukazujú na osobu alebo činnosť týchto duchov. Spomedzi množstva mien sú najznámejšie pomenovania Lucifer (porov. Iz 14,12; Ez 28,11 – 19), Belzebub (porov. Mk 3,22 par.; Mt 10,15; 12,24. 27) alebo diabol. Vo Svätom písme, najmä v Novom zákone nájdeme množstvo ďalších pomenovaní, týkajúcich sa rôznych aspektov úlohy satana a jeho démonov (napr. foriem zväzdaní a činnosti): pokušiteľ (Mt 4,3; 1 Sol 3,5), nepriateľ (Mt 13,25. 28. 39; Lk 10,19), klamár (Jn 8,44); žalobca (Zjv 12,10), vrah (Jn 8,44); nečistý duch (Sk 19,12. 15; Ef 6,12); Zlý (1 Jn 2,14; Mt 6,13; 13,19. 38; Ef 6,16); veľký ohnivý drak (Zjv 12,3); starý had (Zjv 12,8; 20,2); satanov posol (2 Kor 12,7); antikrist (1 Jn 4,3); knieža tohto sveta (Jn 12,31; 14,30; 16,11; Lk 4,6; 1 Kor 2,6); boh tohto veku (2 Kor 4,4; Ef 2,2); silný (Mk 3,27 par.); anjel temna (porov. 2 Kor 11,14); anjel priepasti (Zjv 9,11); vládca temného sveta (Ef 6,12); diablove anjeli (Mt 25,41; 2 Kor 12,7; Zjv 12,7. 9).

Starý zákon pozná púštnych (Lv 16,8 – 26), nočných (Iz 34,14), denných (Ž 91,6) a inak škodiacich démonov (Iz 2,6; Ž 106,6), čo jasne vyjadruje ich vzťah k prírode. Proti ich vysvetľovaniu v zmysle pohanského polyteizmu ostro protestujú proroci, takže nakoniec démoni zohrávali v Starom zákone celkom podradnú úlohu. Rané židovstvo sa však démonmi zaoberá omnoho viac; ich pôvod odvodzuje od anjelov, že sú to vzbúrení, padlí anjeli. O tom však nič nehovorí starozákonné pradedjiny. Len Gn 6,1 – 4 hovorí o svadbe „bytosti Elohim“ s ľudskými dcérami, čo by mohlo byť príčinou takýchto znetvorujúcich predstáv a interpretácií. Pre Ježiša, ktorý preberá rané židovské vyjadrovanie, sú démoni „nečistí duchovia“, ktorí zapríčínujú posadnutosť a chorobu, a vzpierajú sa proti

⁹ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 57.

príchodu Božej vlády (porov. *Mk* 3,22 – 30). Ježiš ich vyženie, a tým dá znamenie, že Božie kráľovstvo prichádza (*Lk* 11,20 par). Povel'konočná tradícia vysvetľuje jeho smrť a zmŕtvychvstanie ako zničujúce víťazstvo nad týmito mocnosťami (porov. *1 Kor* 15,23 – 28; *Kol* 2,15). Kde sily zla rozdelili Božie stvorenia, Kristus „*priniesol pokoj*“ (*Kol* 1,20).¹⁰

Démoni v židovskej tradícii

V židovskej tradícii sa démoni považovali za škodlivých duchov stvorených Bohom, alebo za duše bezbožníkov či plody hriešnych zväzkov anjelov a ľudí. Podľa Talmudu démoni „*z troch pohľadov pripomínajú poslušných anjelov, a z troch ľudské bytosti. Podobne ako anjeli majú krídla, lietajú z jedného konca sveta na druhý a poznajú budúcnosť. Podobne, ako ľudské bytosti jedia, pijú, rozmnožujú sa a zomierajú*“.¹¹ V židovskej kabale sú pokusy podriaďiť si démonov pomocou zaklínadiel, aby sa mohli stať nielen neškodnými ale aj užitočnými.

V Starom zákone sa objavujú démoni v súvislosti s démonológiou (vierou a obradmi) vyvoleného národa ale aj národov susedných. Vyhýbal sa však porovnávanie démonov s Jahve, napriek tomu je poukazované na mnoho bytostí rozdielných od Boha, či dokonca tie, ktoré sa priečia Bohu. Nejasný, morálne dvojznačný a neurčitý obraz démonov nabral negatívny význam: akoby sa neosobní démoni stali výrazne negatívnymi osobnými bytosťami, nepriateľskými voči bohu a človekovi. Začal sa rysovať čoraz výraznejší rozdiel medzi svetom anjelským a diabolským. Vízia démonov (ich prirodzenosť a vzťah k Bohu) bola v Starom zákone dlhý čas neupresnená. Podľa Knihy Tobiáš démoni sužovali, trápili človeka (porov. *Tob* 6,8), a misia anjelov mala za cieľ s nimi bojovať a premôcť, zajať ich (porov. *Tob* 8,3). Podľa neskorého judaizmu, svet démonov sa organizuje ako kategória padlých anjelov, spoločníkov hriechu – satana a jeho pomocníkov. Démoni ako nečisté bytosti, charakterizované pýchou, zvädzali ľudí na zlé – bojuje sa proti nim prostredníctvom exorcizmov (porov. *Tob* 6,8; 8,2n). Archanjel Michal a jeho nebeské vojsko vedú stále vojnu s démonmi, čím pričádzajú človekovi (a ľudskosti) na pomoc (porov. *Dan* 10,13).

Pohanský svet sa pokúšal zmieriť sa so zlými duchmi prostredníctvom prinášania obety, čiže skrze ich uznanie za božstvá. Izraelský národ sa neubránil týmto pokusom, zrádzajúc jediného Boha skrze obrátenia sa k „*cudzím bohom*“ (*Dt* 13,13), čiže k démonom „*Obetovali besom, čo nie sú bohmi, bohom, o ktorých nemali tušenia*“ (*Dt* 32,17), znižiac sa až na prinášanie ľudskej obety: „*Synov a dcéry obetovali zlým duchom*“ (*Ž* 106,37). Tlmočníci Septuaginty stotožnili démonov s pohanskými bôžikmi, odvolávajúc sa na démonickú interpretáciu modlárstva: „*Lebo ničoty sú všetci bohovia pohanov, ale Pán stvoril nebesia*“ (*Ž* 96,5); „*Roztrpčovali ste toho, čo vás stvoril, obetovali ste démonom, nie Bohu*“ (*Bar* 4,7). Ich interpretácia je spochybňovaná súčasnými biblistami, ktorí tvrdia, že preklad hebrejského *šedim* do gréckeho *daimónia* nie je celkom správ-

¹⁰ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 67.

¹¹ Porov. POSACKI A., *Egzorcizmy – opätanie demony*, Radom, 2005, s. 30.

ny. Pomenovanie démonov menami vtedajších božstiev najmä z babylonského náboženstva bolo používané prekladateľmi Septuaginty (tak sa božstvo Gad stalo démonom, pozri *Iz* 65, 11). Uprostred pohanského sveta nie je možné celkom vylúčiť kult idolov a démonov, čo potvrdzujú aj konfrontácie kresťanských exorcistov rôznych vierovyznaní s čarodejníkmi na misiách.¹²

Démoni v kresťanskej tradícii

Negatívny a jednoznačný charakter démonov ako zlých duchov sa vyvíja v kresťanskej koncepcii (Nový zákon), ktorá poukazujúc na zlých duchov sa najčastejšie odvoláva na slovo daimónia (63-krát), výnimku tvorí len *Mt* 8,3. Nezávisle od foriem prejavu a počtu sú spomínaní daimónia zlými duchmi. Grécke daimónia (podobne ako pneumata v Evanjeliu) vystupuje v evanjeliách výlučne v negatívnom zmysle (pozri *Mk* 1,34; *Mt* 8,16). Aj cirkevní Otcovia najprv tvrdili, že existujú rovnako dobré aj zlé pneumata (čiže spiritus). Až od sv. Augustína sa démoni považujú za zlé bytosti a identifikujú sa so satanom.

Podľa Nového zákona boli démoni stále predstavovaní ako zlí duchovia, nepriatelia, protivníci Ježiša a ľudí. Sú podriadené satanovi, ktorý je ich vodcom. Na spojenie démonov so satanom poukazuje meno Belzebub, ktoré je synonymom satana. Rovnako stotožnenie satana so zlými anjeli (pozri *2 Kor* 11,14) dáva istotu tvrdenia, že je hlavou všetkých démonov, ktoré plnia satanský plán. Názov „zlý anjel“ je akýmsi druhom „mostíka“ medzi satanom a démonmi, dáva im spoločnú črtu nepriateľstva voči Bohu a jeho plánu. Synonymom démonov sú aj zlí duchovia, ktorí sa vyznačujú výraznou osobnou črtou, ako je inteligencia, ktorá im pomáha konať rýchlo a falošne, pokrytecky. Na osobnú existenciu démonov poukazuje rozhovor Ježiša so zlým duchom, ktorý hovorí v mene skupiny démonov: „*Čo ťa do nás, Ježiš Nazaretský? Prišiel si nás zničiť?*“ (*Mk* 1,24). Démonov charakterizujú vedomosti, znalosti, ktoré prevyšujú možnosti poznania človeka, a sú označené ako satanské: „*To nie je múdrosť, ktorá zostupuje zhora, ale pozemská, telesná, diabolská*“ (*Jak* 3,15). Tieto znalosti démonov sú využívané proti Bohu a jeho plánom. Podľa Nového zákona tieto aj iné prívlastky démonov svedčia o ich osobnom charaktere – dokážu robiť falošné zázraky: „*A ten, čo sedel na oblaku, hodil na zem svoj kosák a zem bola zožatá*“ (*Zjv* 14,16). Ako podvádzajúci ľstiví a úskoční duchovia (pozri *Mt* 8,31) zvädzajú tých, ktorí uverili Bohu: „*Duch výslovne hovorí, že v posledných časoch niektorí odpadnú od viery a budú sa pridŕžovať zvodných duchov a učenia démonov*“ (*1 Tim* 4,1). Nepriateľská činnosť démonov sa prejavuje najmä ich prítomnosťou v posadnutých. Démoni dokážu paralyzovať základné životné funkcie človeka (pozri *Lk* 11,14; *Mt* 9,43) ako aj škodiť jeho zdraviu (pozri *Lk* 8,35; *Mt* 17,18) a navyiac ohrozovať život, na čo poukazuje opis posadnutia: „*Lebo Ježiš nečistému duchu rozkázal, aby vyšiel z toho človeka – už dlhý čas ho mal v moci. Aj ho sputnali retazami a okovami a strážili ho, ale on putá roztrhal a zlý duch ho hnal na púšť... Tu zlí duchovia vyšli z človeka, vošli do sviň a črieda sa prudko hnala*

¹² Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opätanie demony*, Radom, 2005, s. 31.

dolu svahom do jazera a potopila sa“ (Lk 8,29. 33). Démoni nepriateľsky nalaďení proti Ježišovi Kristovi zároveň pociťujú pred ním strach, úzkosť, keď sú jeho slová a skutky pre nich nebezpečné (porov. Lk 8,27). Ich najčastejším „postojom“ voči Ježišovi je vojna, boj (porov. Mt 9,34; 12,24; Mk 3,22; Lk 11,15; Jn 7,20; 8,42n. 52; 10,20) ako aj rozhodný odpor (pozri Lk 9,42). Okrem perspektívy nevyhnutnej pohromy dokážu preväpiti ľudí svojou falošnosťou, pokrytectvom (porov. Mt 11,18; Lk 7,33). Démoni sa musia podriaďiť nielen rozkazom Ježiša (pozri Lk 4,35), ale rovnako moci učeníkov, ktorý dostali moc vyhánania zlých duchov (porov. Mt 10,8; Mk 3,15; Lk 9,1). Exorcizmy, vzbudzujúce u démonov odpor a strach, sú vykonávané v mene Ježiša (porov. Mt 7,22; Mk 9,38n). Démoni poslúchajú učeníkov, čo je očividnou porážkou satana (pozri Lk 10,17). Moc nad nimi bola daná Cirkvi, o čom svedčia Skutky apoštolov (pozri Sk 8,7; 19,11 – 17). Podľa Apokalypsy Babylon – symbol zla a falošnosti – sa stal obydľím démonov (pozri Zjv 18,22). Cieľom ich činnosti je odvrátenie ľudí od kultu pravého Boha, a tým aj kladenie prekážok na ceste k spásu. „Boj“ Ježiša a jeho učeníkov s démonmi nadobúda rôzne formy, je to napr. boj s mágiou (pozri Sk 13,8n; 19,18n) či s veštením (pozri Sk 16,16). Radikálny odpor proti démonom skutočne vystihuje negácia modlárstva, ktorá je založená na uctievaní démonov (pozri Zjv 9,20) a stolovaní s nimi (porov. 1 Kor 10,20n). Je to skôr boj s falošnou múdrosťou (porov. Jak 3, 15), démonickými náukami (porov. 1 Tim 4,1) či zvädzajúcimi pseudotvorcami zázrakov, ktoré sú založené na službe bestii (pozri Zjv 16,13n). Skutočnosť démonického zvädzania či prítomnosť démonov v okultizme, mágii, čarách, veštevctve, astrológii, špiritizme, okultistickej medicíne, ale aj v rozmanitých sektách ako aj parareligijných ideológiách vyznávajúcich bludné náuky (napr. scientológia, masonéria, New Age), je potvrdená Cirkvou nielen skrze fakty, ale aj v dokumentoch (pozri KKC 391 – 395; 2851). Na spojitost' démonov s hriechom modlárstva, v kontexte oslobodenia ľudí z okultizmu a satanizmu, poukazuje pastorálno-exorcistická prax. Súčasná prax potvrdzuje spojenie mien démonov s hriechmi, do ktorých uvádzajú človeka. O tom učili už cirkevní Otcovia a pustovníci. Okrem biblických mien ako Asmodeus, Belzebub, Belial, exorcisti sa stretávajú s démonmi narkotík, ambícií, peňazí, okultizmu, homosexuality, abortu, pomsty. Možno sa stretnúť aj s menami mýtickými ako Afrodita či Škorpión, ale aj smenami pohanských božstiev napr. Krišna, Šiva. Teraz už aj napr. mená duší uznaných za posadnuté ako Nero, Hitler, Od Ježišových čias sa exorcisti pýtajú démonov na meno (pozri Mk 5,9), čo prináša väčšiu moc nad nimi, pretože v biblickej perspektíve sa meno stotožňuje s osobou.

Náuka Magistéria

Učiteľský úrad Cirkvi (*Magistérium*) sa k problému existencie diabla a démonov zo začiatku nevyjadroval. Až dualistické bludy prisciliánov¹³ určitým spôsobom

¹³ Podľa Prisciliána diabol (diabolus) nie je stvorený Bohom, je samostatne pôsobiaca substancia zla a stvoriteľská matéria. Duša, ktorá má božskú prirodzenosť, je diablom uväznená v tele, takže pozemský život človeka je potrebné chápať ako trest vyhnanstva za skôr spáchané hriechy duše. Katastrofy

prinútili Magistérium k vyhláseniu, že diabol nie je nejaká vlastná prvotná substancia, ktorá povstala z chaosu, a tým princíp Zla, ale pôvodne dobré Božie stvorenie, ktoré Bohom chcené dobro použilo zle a protiprirodzene (*Lev* 1, 447: *DS* 286). Preto je hriech diabla rovnakej skladby ako hriech človeka: čin slobodnej vôle (*DS* 797). Synoda v Brugách potvrdila v roku 561 toto učenie (*DS* 457) a zamietla názor, že diabol je sám tvorca a „pôsobí zo svojej moci búrku, blesk a nepohodu“ (*DS* 458), a že „sám vytvára ľudské telo“ v matkinom lone (*DS* 462). Štvrtý lateránsky koncil (1215) svojou autoritou učí, že: „*Diabol a iní zlí duchovia boli stворení od Boha dobrí svojou prirodzenosťou, ale stali sa zlými skrze sami seba*“ (*DS* 800).¹⁴ Tento koncil hovorí aj to, že stvorenie sveta ako aj vtelenie Syna je dielo celej Najsvätejšej Trojice: a tota Trinitate communiter incarnatus (*DH* 801). Takže ani stvorenie sveta sa nedeli na dve časti, z ktorých materiálnu časť stvoril diabol a duchovnú stvoril Boh. Otec, Syn a Duch Svätý, jeden Boh, stvoril na začiatku vekov svojou mocou z ničoho jeden aj druhý druh stvorenia, to znamená bytosti duchovné a materiálne, anjelov a tento svet, a na koniec prirodzenosť ľudskú, ktorá zlučuje tieto dva svety, keďže je zložená z duše a tela (*DS* 800).¹⁵ Okrem tohto prehlásenia sa Magistérium vyjadruje o diablove len okrajovo ako o vlastníkovi „*imperii mortis - ríše smrti*“ (*DS* 291) a všetkej zlej vlády vo svete (*DS* 1347, 1511, 1521, 1668.). Je označovaný aj ako predmet večného trestu „*poena perpetua*“ (*DS* 801). Na druhej strane Magistérium odmietlo uznať každý prehnaný záver z parapsychologických javov za posadnutosť (*DS* 2192, 2241 – 2253, 3233). V učení 1. vatikánskeho koncilu v dokumente „*O stvorení*“ sa nenachádza žiadna zmienka o diablove. Aj učenie Druhého vatikánskeho koncilu o satanovi a démonoch je dosť zdržanlivá. V koncilových dokumentoch nájdeme len 18 druhoradých oznamov (*LG* 16; 17; 35; 48; 55; *AG* 9; 14; *GES* 13; 22; 37 a iné).¹⁶ Možno práve z toho dôvodu, a zvlášť z dôvodu odmietania existencie satana a jeho osobného charakteru, bolo potrebné a nevyhnutné vyjadrenie pápežov. Pavol VI. sa otázkou osobnej existencie diabla zaoberal vo svojej homílii 29.6.1972, 15.11.1972 a 23.2.1978.¹⁷ a Ján Pavol II. napr. v homílii z 9.7.1986. Ján Pavol II. hneď na začiatku svojho pontifikátu povedal, že prijíma službu Evanjeliu, ktorá je bojom proti mocnostiam temna.¹⁸ Obidvaja pápeži nadviazali na svojich predchodcov, najmä na encykliku pápeža Pia XII. *Humani generis* (1950), ktorá hovorí, že anjeli (a teda aj padlí) sú „*stvoreniami osobnými*“ (*creature personales*). Pritom Pius XII. odsúdil názor, že Boh „*nemôže stvoriť rozumné bytosti, ktoré by nepredurčil a nepovolal k blaženosti v nebi*“, čiže ani zlých duchov. Okrem toho odsúdil aj názor tých, ktorí „*búrajú pravý pojem dedičného hriechu vo všeobecnosti ako urážku Boha*“

v prírode, ako búrky a sucho, ale rovnako aj plodenie a vývoj ľudského tela, to všetko je prácou diabla, diabolskou záležitosťou (*DH* 455-464). Porov. GANOCZY A., *Nauka o stworzeniu*, Kraków, 1999, s. 97.

¹⁴ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 67.

¹⁵ Porov. GANOCZY A., *Nauka o stworzeniu*, s. 98.

¹⁶ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 58.

¹⁷ *Fede christiana e demonologia*, v: *Enchiridion Vaticanum* t.V, Bologna, 1975, nr. 1347 – 1393.

¹⁸ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 20; pozri JÁN PAVOL II., *Apoštolský list kňazom* z 25.3.1988.

(DH 3891). Uznáva, že satan a iní zlí duchovia boli stvorení ako anjeli a existovali ako osoby (porov. DH 286; 800; 3002). Učenie pápežov podporil Katechizmus Katolíckej Cirkvi z roku 1992, stojaci na základe reálnosti zjavenej angelo-
lógie a démonológie (pozri KKC 391-395). Katechizmus sa vyjadruje že zlo „nie je niečo abstraktné, ale označuje osobu, satana, Zlého, anjela, ktorý sa stavia proti Bohu“ (KKC 2851).

Dokument Kongregácie náuky viery z roku 1975¹⁹ označuje existenciu diabla a démonov ako „dogmatický fakt“ a nie ako dogmu. Ináč povedané, existencia satana a iných zlých duchov nie je zdogmatizovaná v pravom bezprostrednom zmysle, lebo pravá dogma je darom Božím a má charakter spásny a tvorivý. Satan nemá tieto pozitívne vlastnosti. Veríme spásne v Boha a nie v satana.²⁰ Napriek tomu je existencia satana a démonov dogmatickým faktorom v zmysle jednoduchej informácie zo zjavenia ako aj istoty teologického poznania.²¹ Potvrdením odvekej a nemeniteľnej viery Cirkvi je vydanie nového Rituálu exorcizmov (Rímsky rituál) v roku 1999. V teologickom úvode sa píše: „V priebehu celej histórie spásy vystupujú dobrí anjeli, ktorý plnia Boží plán, prinášajúc Cirkvi neustálu tajomnú a dôležitú pomoc, ako aj padlí duchovia, nazývaní diabolskými, ktorí sa protivia Bohu, jeho spasiteľnej vôli a dielu dokonanému skrze Krista, usilujú sa vtiahnúť človeka do vlastnej vzbury proti Bohu“.²² Negatívom Rituálu je, že pri jeho zostavovaní neboli docenené praktické duchovné a pastorálne skúsenosti. Rituál reformovali liturgisti a nie dogmatici, čo bolo kritizované zo strany množstva teológov (napr. R. Laurentin) a exorcistov. Z toho dôvodu je v novom Rituáli medzi iným oslabený vzťah medzi okultizmom a démonológiou. Túto skutočnosť ovplyvnili skeptickí francúzski exorcisti, odvolávajúci sa na parapsychológiu, ktorej už samotný vedecký charakter je otázný.²³ Napriek týmto nedostatkom je vydanie nového Rituálu svedectvom viery Cirkvi.

Teologické diskusie k problematike existencie a osoby satana

Problém existencie satana je spojený vo všeobecnosti s otázkou o počiatkoch zla. Otázka zla je zase spojená so slobodou. Kto neguje tajomstvo slobody, odvrhne tajomstvo zla a zmenšuje jeho povahu. Zmenšuje sa význam „iniciatívy“ a „kontrainiciatívy“, ktorá sa opiera o radikálny charakter slobody a z toho vyplývajúci „symbolický realizmus“, ktoré rozprestierajú pred ľudským srdcom alternatívu: „Buď - alebo“, čo dokonale chápali F. Dostojevskij a S. Kierkegaard. Otázka výberu a definícia dobra a zla je pred každým človekom a tak aj pred každým náboženstvom a svetonázorom, zvlášť v kontexte monoteizmu. Intelektuálne systémy

¹⁹ Porov. *Fede christiana e demonologia*; vyd. Pol Wiara chrześcijańska a demonologia, v: *O aniołach i szatanie. Jan Paweł II. naucza*, Kraków, 1998.

²⁰ LEHMANN K., *Der Teufel – ein personales Wesen?*, v: KASPER W., LEHMANN K., *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, s. 71 – 98.

²¹ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 19.

²² Konferencja Episkopatu Polski, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice, 2003; porov. KKC 332; 391; 414; 2851.

²³ Porov. POSACKI A., *Problem okultyzmu w starym i nowym Rytuale egzorcyzmów*, w: *Horyzonty wiary* 2001, nr 3, s. 27 – 51.

a životné praktiky, ktoré bagatelizujú problém zla, budú zmenšovať aj problém existencie satana či pekla. V hodnotení toho stavu je možné hovoriť o dvoch skupinách teológov: „symbolisti“ považujú satana a démonov za časovo podmienené „symboly zla“, ktoré pôsobia najmä na ľudskú slobodu (R. Bultman, H. Haag), oproti tomu „realisti“ zostávajú pri osobnej a ponadľudskej existencii satana (H. Schlier, L. Scheffczyk).

Hoci je dokázané, že literárna štruktúra Svätého písma pojednáva o satanovi ako bytosti osobnej a že biblická koncepcia satana je na rovne morálno-spásnej, teológ (najmä dogmatik) stojí pred problémom, akú metódu by bolo najvhodnejšie uplatniť v hermeneutike textov. Či sú to len metafory, symboly, literárne personifikácie, alebo sú to skôr termíny vzťahujúce sa na osobnú bytosť. V súčasnej teológii prevláda tendencia prikloniť sa k názoru, že satan je neosobná kategória zla morálneho, fyzického, psychického, duchovného.²⁴ Z toho dôvodu mnoho teológov odrádza zaoberať sa démonológiou. (T.D. Łukaszuk, B.J. Claret). Je tu nebezpečenstvo podľa hnutia redukcionistickým a antropocentrickým trendom humanistických ideológií, konkrétne ideológii psychoanalýzy, na ktorej je založená súčasná hermeneutická tradícia (H.G. Gadamer, P. Ricoeur).²⁵ V 20. storočí a na začiatku 21. storočia sa predovšetkým neguje osobný charakter existencie satana, a to tak na rovne teórie ako aj praxe. Tento názor podporuje množstvo protestantských (anglikánskych) ale aj katolíckych teológov, napríklad: H. Haag (napomínaný Kongregácia náuky viery), autori Nového holandského katechizmu, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Küng, B. van Jersel, A. Kelly, E. Drewermann, M. Limbeck, J.P. Jossua, G. Franzoni, Th. Schneider, A. Skowronek a iní. Rastie aj počet teológov, ktorí nie sú rozhodnutí, na ktorú stranu sa prikloniť (H.U. von Balthasar, H. Vorgrimler, Ch. Duquoc, O. Semmelroth, J. Werbick, K. Rahner, K. Lehmann, W. Kasper, W. Hryniewicz, T.D. Łukaszuk).²⁶ Čoraz viac teológov zastáva názor, že „úpadok anjelov“ je len mýtus, ktorý v skutočnosti nemá žiadne základy (E. Drewermann, F. Schupp, H. Küng, H. Vorgrimler, L. Robberechts, J. Vermeulen). Mnohí rozvádzajú problém spasenia satana otvárajúc tak túto starú hypotézu. Pritom však niektorí prijímajú existenciu anjelov, a súčasne zavrhnúť osobnú existenciu zlých duchov. Presadzuje sa názor, že démoni sú mýty, tvoria len jazykové, literárne a psychologické výmysly a kreácie, psychoanalytické ilúzie. Sväté písmo, podľa niektorých teológov, operuje v tomto smere len kultúrne označeným kódom – pohanskými názvami, pojmami a fantáziami, dnes zdanlivo úplne bezobsažnými, a náročnými na úplné odmytologizovanie (R. Bultman).²⁷ S tým sa niekedy spája názor, že vo svete neexistuje zlo vo vlastnom realistickom význame, predovšetkým sa to týka morálneho zla (J.F. Lyotard, postmodernizmus), alebo že sa rýchlo zmenšuje. Ak aj

²⁴ Porov. GÓŹDŹ K., *Problem personalności szatana*, w: BARKOWSKI B., POSACKI A., *W blasku Chrystusa i cieniu szatana*, Warszawa, 2004, s. 81 – 93.

²⁵ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 14.

²⁶ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 14 – 15; ; pozri BARTNIK Cz., *Dogmatyka katolicka*, tom I, Lublin, 2000.

²⁷ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 15.

fakticky znamená hrozbu, tak len ako „nedostatok dobra“, ale nie v metafyzickej alebo morálnej forme, ale vo forme čisto fyzickej.

Proti takýmto záverom sa postavil napr. kardinál Ratzinger (terajší pápež Benedikt XVI.) komentujúc zmanipulované svedomie novinármi. Text jeho výpovede: „Čokoľvek by hovorili povrchne rozmyšľajúci teológovia, diabol je podľa kresťanskej viery tajomstvom, ale skutočným osobným a nie symbolickou realitou. Čo viac, on je reálnou vládnicou nepriateľskou slobodou, ktorá sa proti Bohu a panuje nad ľuďmi, o čom nás presvedčuje a pouča história ľudstva – to množstvo opakujúcich sa nešťastí, ktoré nie je možné pripisovať výlučne ľudskej činnosti. Sám človek nemá dost' sily, aby kládol odpor satanovi, ale zjednotení s Ježišom máme istotu, že nad diablom zvíťazíme“.²⁸ Podobne rozhodne sa vyjadruje aj francúzsky teológ Lurentin: „Satan je „ja“, živý a činný podmet a osoba stvorená Bohom, akokoľvek upadla z vlastnej vôle, a potopila (zničila) sa sama sebou“.²⁹ Kard. L. Scheffczyk hovorí: „Úpadok anjelov ich nepozbavil „osobného bytia“, čiže z nich nestvorili apersonálne sily, keďže „byť osobou“ sa nemôže stratiť samo od seba, ale nie je zničené ani Bohom“.³⁰ Preto tvrdenie, že na „každé miesto Nového zákona, kde vystupuje satan alebo diabol, môžeme tieto slová nahradiť slovami hriech alebo zlo“³¹, nie je odôvodnené a nedá sa obhájiť.³² Nazývanie satana „osobou“ (Magistérium) alebo „antiosobou“ (J. Ratzinger) nie je len obyčajným vymedzením „funkcie“ pojmu osoba, a pritom vysvetlením problému zla vo všeobecnosti, ale je poukázaním a vyjadrením podstaty zlých duchov. „Osoba“ označuje dôstojnosť, ktorá dosiahne svoju plnosť v Božom živote, v „prebožstvení“ vyplývajúcom z milosti. Iskra tejto dôstojnosti tkvie v samotnej existencii osobného stvorenia, a jej plný plameň sa ukazuje v histórii Ježiša z Nazaretu, ktorý vedie každú stvorenú osobu do jej osobného naplnenia v Bohu, Bohu Trojedinom, v osobe Osôb.³³ Hriech nezapričiňuje stratu dôstojnosti osoby, ale túto dôstojnosť len zatemňuje. Preto je možné nazvať aj satana osobou, ktorá sa už nenaplnuje v Bohu Stvoriteľovi, netuži po jednote s Ním, ale naopak: odvrhujúc Boha vedome ničí svoju dôstojnosť, hodnotu, a túži po konfrontácii s Bohom. Tým sa stáva „antiosobou“, ktorá znemožňuje, anuluje jednotu s Bohom.³⁴ Satan je veľmi aktívny nie v realizovaní svojej dôstojnosti osoby ako stvorenia, ale v ničení osoby vo všeobecnosti. Odtiaľ pochádza označenie „anti-osoba“ (Un-Person) a „anti-jednota“ (Un-Einheit). Teológovia ako W. Kasper, J. Ratzinger, K. Lehmann, H.U. von Balthasar a iní učia, že satan nie je osobou v tom zmysle, že nemá pozitívny ontický vzťah k iným osobám, nemiluje

²⁸ RATZINGER J., *Raport o stanie wiary*, Kraków, 1986; porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 16.

²⁹ LAURENTIN R., *Mit czy rzezczywistość*, Warszawa, 1997; porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 16.

³⁰ SCHEFFCZYK L., *Schöpfunglehre, Ktholishce dogmatik 3*, Aachen, 1997; porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 16.

³¹ HAAG H., *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln, 1969; porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 16.

³² POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 17.

³³ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 17.

³⁴ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 17.

preto iného démona, nemá „sympatie“, a nastupuje u neho rozpad osobného bytia. Možno to vyjadriť aj nasledovne: satan je v ontickom zmysle osobou, a v zmysle prozopoickom (časovom) je „neosobou“. V tom zmysle je satan bez tváre, bez osoby, a je teda „nepoznaný“. Možno povedať, že satan je „dobrou prirodzenosťou“ a „zlou osobou“. Satan je osobou v ontickom rozmere a z toho pohľadu je dobrý. Má „prozopoickú podmetovosť“, úmysel, vôľu, moc, činnosti. Nie je osobou v rozmere morálnom, rozhodujúcom, pleromickom – tu nemá svoj vnútorný svet tvorivý, pozitívny a verifikovaný, ktorý je svetom lásky, pravdy, dobra, komúnie osôb a vecí. Z tohto pohľadu je onticky osobný satan eschatologicky neosobný. Nedocenenie kategórie duchovného svedectva v Cirkvi ako aj nejednota, rozchádzanie sa teológie a „svätosti“, čiže teórie a praxe, zapríčiňuje postupné odchylenie sa od dogmatickej a mystickej tradície. Podľa mystikov a „svätých“ (exorcisti, duchovní vodcovia) existencia satana ako osoby bola a je skutočnosťou.³⁵

Čo dodať na záver?

„Satan“ je biblický pojem týkajúci sa osoby padlého anjela, ktorý sa postavil proti Bohu, vťahujúc do tejto „metafyzickej vzbury“ iných anjelov a tiež ľudí. Ako pokušiteľ sa pričiňuje o úpadok človeka v dedičnom hriechu. Pojem satan pochádza zo Starého zákona a označuje protivníka a nepriateľa vo všeobecnosti. Napr. nepriateľa v boji (pozri *1 Sam* 29,4; *1 Kr* 5,18; *1 Kr* 11,14; *1 Kr* 11,23; *1 Kr* 11,25), alebo nepriateľa, ktorý kladie prekážky do cesty (pozri *Nm* 22,22 – 32). Oproti tomu hebrejský pojem sa vzťahuje aj na žalobcu pred súdom (porov. *Ž* 109,6), poukazuje na jednotlivú osobu, plniacu funkciu žalobcu pred Božím súdom (pozri *Zach* 3,1 – 2). Grécke satanáš sa vzťahuje aj na ľudí, ktorí sa protivili Bohu (porov. *Mk* 8,33; *Mt* 16,23). Definícia IV. Luteránskeho koncilu zdôrazňuje, že nič neexistuje od počiatku ako zlo, ale všetko zlo má charakter konečný a časový a vzniklo ako skutok slobodného rozhodnutia stvorenia (*DS* 800). V tom istom kontexte sa prízvukuje, že satan (diabol) a démoni boli stvorení Bohom ako prirodzene dobré bytosti, ale stali sa zlými sami o sebe. Teológia sa zameriava na odmytologizovanie javov zla vo svete: utlačovanie, nespravodlivosť, násilie, egocentrická antropocentrika, ktorá neodvratne poškodzuje prostredie. Pritom je prekonaný individualistický strach z diabla v zmysle evanjelia. Otázka o vhodnosti použitia analógie osoby na moc zla, t.j. položenie otázky, či zlo pôsobí len akási zlá osoba, nie je úplne zodpovedaná. „*Diabol nie je osobná postava, ale ničivá nestvora, bytie, ktoré sa marí v nebytí; je to osoba na spôsob neosoby*“.³⁶

Kresťan je povinný vzoprieť sa diablovej a odolať jeho pokušeniam: „*Preto odložte lož a hovorte pravdu...*“ (*Ef* 4,25); veriaci nemajú byť „*dvojaki v reči, ani príliš oddaní vínu, ani žiadostivi mrzkého zisku*“ (*1 Tim* 3,8); „*Podriadte sa teda Bohu; diablovej sa vzoprite a ujde od vás*“ (*Jak* 4,7). Ježiš Kristus priniesol istotu

³⁵ Porov. POSACKI A., *Egzorcyzmy – opętanie demony*, Radom, 2005, s. 14 – 15.

³⁶ Porov. BEINERT W., *Slovník dogmatické teologie*, Praha, 1997, s. 58.

vít'azstva nad diablom – diabol bude na konci časov porazený. Túto skutočnosť potvrdzujú vyjadrenia: „*aby... neprepadol (človek) diablovmu odsúdeniu*“ (1 Tim 3,6); „... *aby smrťou zničil toho, ktorý vládol smrťou, čiže diabla*“ (Hebr 2,14); „*A diabol, ktorý ich zvädzal, bol zvrhnutý do ohnivého a sírového jazera, kde je aj šelma a falošný prorok; a budú mučení dňom i nocou na veky vekov*“ (Zjv 20,10); „*A Boží Syn sa zjavil preto, aby zmaril diablove skutky*“ (1 Jn 3,8).

Článok recenzoval: prof. PaedDr. ThDr. Pavol Dráb, PhD.

Počet znakov: 34 831.

Adresa autorky: **ThDr. Ing. Terézia Žigová, PhD.**, Turgenevova 6, SK - 040 01 Košice 1,
tel.: +421 (0)55 6784850, e-mail: tezi@centrum.sk

Der tschechoslowakisch-römische Theologe Vladimír Boublík und seine theologische Anthropologie

Rudolf SVOBODA

The theological Anthropology of Czechoslovak-Roman theologian Vladimír Boublík

The theologian Vladimír Boublík (1928-1974) is one of the most interesting figures of 20th century Czechoslovak theology. In 1952 he went to exile to Rome where he became the Professor of Fundamental Theology on Lateran University. His theological and philosophical thought was inspired especially by the personal experience with the communism, but also by his theological studies in Rome and by the philosophy of the existentialism. His main theological focus was predestination, theology of non-Christian religions, theology of expectation, theology of death, eschatology and theological anthropology. This study is dealing particularly with last of them.

Key words: *Vladimír Boublík, theology, theological anthropology*

Einleitung

Dieser kurze Artikel ist die Aufforderung zum Studium und zur Erkennung des theologischen und philosophischen Denkens des tschechoslowakisch-römischen Theologen Vladimír Boublík.

Vladimír Boublík ist in Tschechien und der Slowakei keine völlig unbekannte Persönlichkeit. Einen grossen Teil seiner theologischen Werke kann man auch in Tschechisch lesen. Leider wurde Boublík jedoch bis zum heutigen Tag nicht genug reflektiert.

Mehr als andere Themen, wird theologische Anthropologie Inhalt dieses Artikels sein.

Kurz zu seinem Leben

Vladimír Boublík wurde am 16. November 1928 in Mokrosuky in Südböhmen geboren. Im Jahr 1947 betrat er das Priesterseminar in Budweis. Nach dem kommunistischen Putsch wurde er verhaftet aber im Jahr 1952 flüchtete und emigrierte er. Dann studierte Boublík Philosophie und Theologie in Rom und im Jahr 1955 wurde zum Priester geweiht. Später wurde er zum Professor für Fundamentaltheologie an der Lateran-Universität in Rom ernannt. 1972 wurde zum

Dekan der theologischen Fakultät gewählt. Vladimír Boublík verstarb bei seinem Besuch in der Tschechoslowakei in Klatovy am 24. November 1974.¹

Seine Werke, philosophisches und theologisches Denken

Obwohl Boublík so früh starb, sind seine Werke sehr zahlreich.² Schon seine Dissertation *La predestinazione, San Paolo e Sant' Agostino* (1961) brachte neue Erkenntnisse zum Thema der Prädestination und bewirkte eine internationale Diskussion.³ Mit dem Thema der Prädestination befasste er sich auch später noch.⁴

Er reflektierte (kritisierte aber auch oft) viele damalige Autoren – nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen: z. B. J. Maritain, H. Bergson, E. Gilson, M. Blondel, K. Rahner, T. de Chardin, K. Barth, E. Brunner, u.a. Er ließ sich von den Existenzialisten A. Camus, J. P. Sartre und M. Heidegger inspirieren. Seine theologischen Ausgangspunkte fand er jedoch im katholischen Bereich. Die existenziellen Fragen hatten in Boublíks Denken ihren festen Platz, besonders in seiner theologischen Reflektion des Todes und der persönlichen Eschatologie.⁵

Sein Konzept der fundamentalen Theologie stellte er im Buch *Incerto con Christo* (1968) vor.⁶ In der Fundamentaltheologie betonte er vor allem die Einheit der Inkarnation, der Kreuzigung, des Todes und der Auferstehung Christi.⁷

Später thematisierte er seine Betrachtungen zu den nichtchristlichen Religionen und ihren Verhältnisse zum Christentum und der Kirche in seinem Werk *La teologia delle religioni* (1973). Dieses Buch ist einer der beeindruckendsten Beiträge zur theologisch-philosophischen Literatur.⁸

¹ Vgl. SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-řimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 2-12, 79-86.

² Vgl. SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-řimský teolog*, S. 89-93. Hier befindet sich die ganze Bibliographie Boublíks.

³ Vgl. SAGE, A.: *La prédestination chez saint Augustin d'après une these récent*. In: *Revue des études augustiniennes*, 6/1960, S. 31-40. MORÁN, J.: *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro*. In: *Augustinianum*, 2/1962, S. 323-350. ROSSI, A.: *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*. In: *Divus Thomas*, 4/1963, S. 477-479. ARFEUIL, V.: *Vladimiro Boublík. La predestinazione: S. Paolo e S. Agostino*. In: *Revue Thomiste*, 1/1965, S. 151-154.

⁴ Z. B. vgl. BOUBLÍK, V.: *La prédestination selon saint Thomas d'Aquin*. In: *La pensée catholique* 80 (1962), S. 5-12. BOUBLÍK, V.: *La predestinazione secondo Duns Scoto*. In: *Miscellanea Antonio Piantani*, vol. I, Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, S. 207-226.

⁵ Vgl. BOUBLÍK, V.: *Der Tod im Lichte des Osterglaubens*. In: *Theologie der Gegenwart* 3 (1970), S. 132-138.

⁶ BOUBLÍK, V.: *Incontro noc Cristo*, Università Lateranense, Roma 1968.

⁷ Mehr zur Boublíks Fundamentaltheologie vgl. SKALICKÝ, K.: *Boublík Vladimír (1928-74), prof. teologii fundam.* In: RUSECKI, M. (Hrsg.): *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, S. 156-158. BOUBLÍK, V.: *Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft im Lichte einer Philosophie des Todes*. In: *Divinas* 14 (1970), S. 132-138. BOUBLÍK, V.: *Dall'esperienza della morte all'incontro con la Croce*. In: *Ricerche religiose* 7 (1971), S. 33-49. BOUBLÍK, V.: *La vita eterna e la risurrezione nell'odierna teologie*. In: *Ricerche religiose* 8 (1971), S. 19-33.

⁸ Vgl. BOUBLÍK, V.: *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973. Tschechisch als *Teologie mimo-křesťanských náboženství*, Kostelní Vydří 2000.

Vgl. MÁCHA, K.: *Vladimír Boublík*. In: *Slovník českých filosofů*, Masarykova univerzita v Brně 1998, S. 49-50.

Er thematisierte weiter „Theologie der Erwartung“⁹ als die Opposition gegen derzeitige „Theologie der Hoffnung“. Er beschäftigte sich auch mit der Frage der theologischen Sprache: er sagte, dass Theologie für Leute begreifbar sein muss.¹⁰

Obwohl er vor allem italienisch publizierte, schrieb er auch tschechisch. Zuerst schrieb er den Kommentar zur Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium - Boží lid*.¹¹ Dieser Kommentar ist bis heute eine der besten Annäherungen der Lehre des Konzils im tschechoslowakischen Raum. Ein anderes tschechisch geschriebenes Buch ist *Setkáni s Ježíšem*.¹² Es ist Boublíks Antwort auf die Sinnsuche des heutigen Menschen.

Bis heutigen Tag werden fast alle seine größeren Texte in die tschechische Sprache übersetzt.¹³

Reflektion des Boublíks Denkens

Die Theologie von Boublík wurde schon zum Teil reflektiert. Dank den Bemühungen von Boublíks Erben, vor allem Karel Skalický (Boublíks Nachfolger an der Lateran-Universität) und Monica Schreier. Es ist nicht nur der größte Teil seiner Werke bereits in die Tschechische Sprache übersetzt und editiert, sondern es hat auch bereits das Symposium über das Leben und die Theologie Boublíks bereits stattgefunden.¹⁴ Theologie von Boublík thematisierten diese Theologen: Karel Skalický (Prädestination als das Erlösungsgeheimnis),¹⁵ Karel Simandl (Primat von Christus in Boublíks soteriologischer Christologie),¹⁶ Josef Dolista (Existential „der Erwartung“ in Boublíks fundamental Theologie),¹⁷ Václav Steiner (Boublíks Theologie der nichtchristlichen Religionen)¹⁸ und Jan Lachman (Tod im Begriff Vladimír Boublíks).¹⁹ Boublíks Werke warten aber immer noch auf tiefere theologische Erforschung. Philosophisch sind seine Werke überhaupt

⁹ Vgl. BOUBLÍK, V.: *L'Uomo nell' attesa di Cristo*, Bari 1972. Tschechisch als *Člověk očekává Krista*, Kostelní Vydří 1997.

¹⁰ Vgl. BOUBLÍK, V.: *Il linguaggio teologico*. In: Aquinas 13 (1970), S. 115-137. BOUBLÍK, V.: *Il nome di Dio e il linguaggio teologico*. In: Ricerche religiose 6 (1971), S. 30-41. BOUBLÍK, V.: *La credibilità alla luce delle esigenze della filosofia del linguaggio*. In: Miscellanea Lateranense, Pontif. Università Lateranense, Roma 1974, S. 298-315.

¹¹ BOUBLÍK, V.: *Boží lid*, Křesťanská akademie, Roma 1967 (Kostelní Vydří 1997).

¹² BOUBLÍK, V.: *Setkáni s Ježíšem*, Křesťanská akademie, Roma 1970 (Svitavy 2002).

¹³ Als letzte wurde Boublíks *La storia della salvezza, Il primato di Cristo nel Mistero della salvezza, Dall'esperienza della morte all'incontro con la Croce und Eschatologia* als Theologie dějin spásy, Kostelní Vydří 2002, editiert.

¹⁴ Dieses Symposium fand von 25. bis 27. Dezember 1998 in Budweis statt.

¹⁵ Vgl. SKALICKÝ, K.: *Predestinace jako tajemství spásy v teologii Vladimíra Boublíka*. In: SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-fimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 15-27.

¹⁶ Vgl. SIMANDL, K.: *Kristův primát v Boublíkově soteriologické kristologii*. In: SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-fimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 28-39.

¹⁷ DOLISTA, J.: *Existenciál očekávání v Boublíkově fundamentální teologii*. In: SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-fimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 40-49.

¹⁸ Vgl. STEINER, V.: *Boublíkova teologie mimokřesťanských náboženství*. In: SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-fimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 50-69.

¹⁹ Vgl. LACHMAN, J.: *Smrt v pojetí Vladimíra Boublíka*. In: SCHREIER, M. – SKALICKÝ, K. (Hrsg.): *Česko-fimský teolog Vladimír Boublík*, Budweis 1999, S. 70-78.

nicht untersucht und auch für die Religionswissenschaft kann Boublík inspirierend sein.

Boublíks theologische Anthropologie

Die Grundlinien der theologischen Anthropologie Boublíks sind im Buch *L'uomo in Cristo Ges.* zu finden.²⁰ Hier thematisierte er seine theologische Ansicht des Menschen. Er wurde von der Anthropologie der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* inspiriert. Ebenso *Gaudium et spes*, auch Boublík verdeutlicht das Geheimnis des Menschen im Licht Christus. Die theologische Anthropologie bedeutet für Boublík nicht „ein neues System“, aber es ist eine theologische wissenschaftliche Reflektion des Geheimnisses des Menschen.

Seine anthropologische Überlegung erbaute Boublík fest an der Exegese der Heiligen Schrift, der Reflektion der theologischen Tradition der Kirche. Andererseits betrachtet er auch die heutigen Fragen der Wissenschaft und der Philosophie. Er interessiert sich für alle Probleme, die das Verhältnis zum Ursprung und zur Zukunft, zum Leben und zum Tod, zur Liebe und zur Sünde, zur Angst und zu Hoffnungen des Menschen haben.

Die Grunddimension der christlichen Anthropologie ist für Boublík ein Dialog des Menschen mit Christus.

Das Geheimnis der Erlösung des Menschen realisiert sich in Momenten, welche Boublík weiter thematisiert: die Prädestination, die Schöpfung und die Sünde, die Rechtfertigung und das Leben der Gnade, der Tod und das ewige Leben.

Die ganze Anthropologie von Boublík ist christozentrisch: durch Christus und in Christus sind die Menschen prädestiniert, geschöpft, gerechtfertigt und erlöst. Nur der Mensch wird ewig leben, der in Christus gestorben ist. Hier bewegt sich Boublík im Bereich der Soteriologie.

Man kann einfach sagen: in seiner theologischen Anthropologie überlegte Boublík die Themen von Protologie bis zur Eschatologie im christologisch-soteriologischen Kontext.²¹

Schlussendlich muss man auch hervorheben, dass man zum Verständnis des Kontextes des Boublík'schen anthropologischen Denkens alle seine Werke gut kennen muss: von seiner Dissertation bis zur Theologie der nichtchristlichen Religionen.

Schlusswort

Vladimír Boublík gehört zu den Theologen, die in Emigration lebten und arbeiteten. Sein theologisches Denken war von der Erfahrung mit dem Kommunismus bestimmt, bei dem Studium an der Lateran-Universität formiert und von der da-

²⁰ BOUBLÍK, V.: *L'uomo in Cristo Gesù, Centro Ut Unum sint*, Roma 1971. Tschechisch als *Teologická antropologie*, Kostelní Vydří 2001.

²¹ Diese und andere Themen der theologischen Anthropologie befinden sich z. B. in BOUBLÍK, V.: *Teologie dějin spásy*, Kostelní Vydří 2002.

maligen Philosophie geprägt. Die Theologie Boubliks stellt einen Teil der gemeinsamen tschechischen und slowakischen theologischen Tradition der Zeit des Kommunismus dar. Es ist eine große Aufforderung seine Werke weiter zu reflektieren und darüber nicht taub und stumm zu bleiben.

Článok recenzoval: doc. ThDr. Jozef Leščinský, PhD.

Počet znakov: 8 022.

Adresa autora: **Mgr. Rudolf Svoboda**, Doktorand an der Katholisch-theologischen Universität Linz, Petrinumstrasse 12/8/32, Linz, A – 4040, e-mail: svobor@yahoo.com

Jan IV. z Dražic – biskup kacíf?

Martin WEIS

Jan IV of Dražice – a heretic bishop?

The author elucidates in his study the personality of the Prague bishop Jan IV of Dražice, who has been unjustly neglected by historians. Leaning on chronicles, especially the chronicle by Frantisek of Prague, he draws the picture of this bishop – a Czech patriot and humanist. The author mentions the bishop's prolonged dispute when had to spend years at the Holy See in Avignon defending himself against a false accusation of heresy. The study thus becomes a "probe" into a neglected field of church life of the High Middle Ages.

Key words: *History of the 14th century, Avignon papacy, Inquisition*

1. Úvodem

V této studii hodlám přiblížit postavu pražského biskupa Jana IV. z Dražic, která byla historiky neprávem opomíjena.¹ Vždyť tento biskup proslul nejenom jako horlivý duchovní pastýř, který se s velkým nasazením staral o své stáde, ale i jako humanista, kterému se přičilo kruté jednání inkvizitorů. Rezolutní zásah do činnosti inkvizičního tribunálu také spolu s dalšími okolnostmi způsobil, že biskup se musel zodpovídat u avignonské papežské kurie ze svých skutků a očistit se ze závažného podezření z kacífství. Jeho dlouholetý soudní proces nám na základě kronikářských zpráv ukazuje temné stíny církevního života této doby.

O těchto chybách minulosti nelze mlčet, neboť nepoučíme-li se z nich, jsme nuceni je v budoucnosti opakovat. V pověsti svatosti zesnulý papež Jan Pavel II. nám také dal zářný příklad, že tyto chyby a omyly církevního života minulosti nelze zastírat, nebo snad apologeticky obhajovat, nýbrž s pokorou přijmout a s hlubokou lítostí vyslovit omluvu.² To je jediný možný správný postoj, vzhledem k perspektivám současné církve uprostřed „postkřesťanské“ Evropy. Vždyť

¹ Monografie je věnována tomuto biskupovi pouze jedna a to útlá brožurka: SAHULA, J.: *Jan IV. z Dražic, biskup pražský*, Olomouc 1939, která je již prakticky dnešnimu čtenáři nedostupná. Dílčí a pouze stručné stati jsou v následujících novějších monografiích: BOBKOVÁ, L.: *Velké dějiny země Koruny české IV. a 1310-1402*, Praha 2003, BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000, KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin*, I., Řím 1987 a KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, Praha 1993. Ze starších českých vědeckých studií je nutno zmínit proslulé dílo: ŠUSTA, J.: *Král cizinec (1308-1333)* in ČD II/2, Praha 1939.

² Je nutno v této souvislosti připomenout například jedinečnou omluvu Svatého Otce Jana Pavla II. při příležitosti jubilejního roku 2000, za všechna pohoršení, kterých se Církev v dějinách dopustila. Srv. ČEČKOVÁ, A.: *Náboženská sloboda a ekumenizmus pohľadom Jána Pavla II.* in Verba theologica 9 / ročník IV (2005), číslo 2, s. 23; ŽIGOVÁ, T.: *Ekumenické výroky v encyklikách Jána Pavla II.* in Verba theologica 9 / ročník IV (2005), číslo 2, s. 28.

pro mnohé naše současníky je jedním ze symbolů „temného středověku“ právě zhýralý duchovní sloužící jedině rozkoším a mamonu.

2. Charakteristika církevního života doby Jana IV. z Dražic

Abychom dobře pochopili všechny souvislosti, je nutno si připomenout ve stručnosti všeobecnou charakteristiku církevního života a mravního stavu církve první poloviny 14. století. Předně, papež již nesídlil v Římě, ale ve francouzském, respektive provensálském Avignonu.⁴ V době o které pojednáváme, papežem byl Bertand de Got, původně arcibiskup z Bordeaux, kterému při papežské volbě 5. června 1305 bylo asi 45 let a který přijal jméno Klement V. On to byl, kdo zahájil dlouhou dobu tzv. „avignonského vyhnanství“ či „babylonského zajetí“ římských papežů. Vždyť jmenoval 24 kardinálů, kteří byli až na jednoho Angličana všichni Francouzi. Takovýmto složením kardinálského kolegia položil téměř trvalý základ k exilu papežství v Avignonu.⁵ Klement V. to byl, kdo proslul svou slabostí vůči francouzskému králi Filipu IV. Sličnému a kterému vyhověl v přání zrušit rytířský řád templářů.

Za jeho nástupců rostl i počet příslušníků papežského dvora, který byl považován současníky za skvělejší než všechny tehdejší královské dvory.⁶ Na zbudování papežského sídla, dvůr a úřednický aparát kurie bylo zapotřebí velkého množství financí. Proto se rozvinul systém papežských rezervací, provísí a expektací z něhož se podařilo získat nevysychající zdroj příjmů. Jednalo se zejména o následující „úřední poplatky“:

- servicia - poplatek za udělení biskupství nebo opatství – jeho výše byla stanovována individuálně a odvisela od velikosti hmotných statků daného obročí.
- annáty – poplatek za udělení nižšího benefícia – jeho výše se obvykle určovala dle poloviny ročního výnosu benefícia za jeden rok.
- papežský desátek – ten vybírali ve všech zemích Západu papežští korektoři, pokud tomu nebránila, často velmi drsně a nevybíravě, světská moc dané krajiny.

Finanční žádostivost papežské avignonské kurie se odrazila i ve verších Zbraslavské kroniky:

³ O symbolu a symbolice srov. ZUBKO, P.: *Symbol a symbolika*, in Verba theologica 7 / ročník IV (2005), číslo 1, s. 4 - 14.

⁴ Zpočátku sídlil papež Klement V. jako „stálý host“ v tamním dominikánském klášteře, proslulý papežský palác byl vystaven v Avignonu později zato ale s nebyvalou nádherou. Byl navržen francouzskými architekty a vyzdoben italskými malíři. Tato přepychová papežská rezidence stála ale mnoho peněz.

⁵ Srv. MEDEK, V.: *Cesta české a moravské církve staletími*, Praha 1982, s. 85 a NEUMAYR, A.: *Vom historischen Jesus zum päpstlichen Absolutismus*, Wien 2003, zejména pojednání „Die babilonische Gefangenschaft“ der Päpste in Avignon, s. 256 – 261.

⁶ Tak například za papeže Řehoře XI. (1370-1378) již čítala papežská družina 2359 členů, kteří žili z papežské pokladny a k tomu je nutno přičíst ještě úředníky kurie, kterých bylo více než 400. To vedlo ve svém důsledku k tomu, že papežský stolec potřeboval stále více peněz a zdokonaloval svůj fiskální systém. Nakonec bylo svatokupecky v Avignonu téměř vše na prodej, což vedlo k postupnému mravnímu rozkladu církve. Srv. WINKLER Gerhard B.: *Das Papsttum. Entwicklung der Amtsgewalt von der Antike bis zur Gegenwart*, Innsbruck 2002, s. 93 – 98 a podnětnou studii DOLISTA, J.: *Čím více církvi přibývalo statků, tím více ubývalo ctností. Víra Jana Husa ve světle jeho spisu De ecclesia*, in Teologický sborník 4, ročník 2000, s. 49 – 51.

*„Vim, že kurie římská stát při sobě dovoli tomu,
pokud kdo má co dávat. Když shledá, že nemůže dát už,
tehdy každému odchod a návrat do vlasti svolí.
Domů se odnáší list, však v Římě zůstává poklad.
Veliké milosti slov se ti dostane, chceš-li, buď mírných
anebo trpkých; a věz, že cokoli napsati možno
v pergamen, nabudeš plně, když měšce plně máš peněz.
Za vhodné pokládám to, že znamení o tom ti dávám:
trvá takové právo, kdo dává duchovní dary,
na sůl a na rozloučenou že odměnu v penězích bere...“⁷*

Tato neblahá praxe ve svém důsledku vedla k tomu, že biskupům bylo zne-
možněno řádné vedení diecézí, protože papežskou provizí byli zaopatřováni čas-
to lidé, kteří svůj úřad ani nevykonávali a nechali se zastupovat. Papežskou pro-
vizí se také často stávali držitelé význačných církevních úřadů i lidé, pro něž se
prebenda stala pouze zdrojem příjmů a byli to lidé duchovního stavu absolutně
nehodní.

Bohužel musíme připustit, že to co bylo řečeno všeobecně, platilo i v našich
zemích. Duchovenský stav první poloviny 14. století patřil mezi nejmajetnější
a nejmocnější vrstvu v zemi. Pozemské bohatství církve se v mnohých případech
stalo jedinou motivací pro volbu kněžského stavu a vysoké církevní úřady byly
dávány jako zaopatření šlechtickým levobočkům či dvořanům a systém papež-
ských provizí a rezervací toto zlo ještě znásobil. Tak například zprávy arcijáhen-
ských vizitací jasně dokumentují hlavní nešvary doby: mnohoobročnictví, svato-
kuptectví, zneužívání církevních trestů, příliš okázalý, zpušný a v některých pří-
padech i nemravný život části duchovenstva.⁸

Ale nutno poznamenat, že se stále více a hlouběji prohlubovaly i sociální roz-
díly v duchovenském stavu. Nemůžeme totiž zevšeobecnit a říci, že kněžstvo ja-
ko takové pobíralo nesmírné příjmy ze svých obročí, že si žilo v blahobytu
a v důsledku toho si vedlo stále více „bujněji“. Vždyť na poměrně velký počet
kněží totiž v důsledku papežských provizí, expektací a rezervací nezbyl žádný
úřad. Vznikl tak početný stav duchovních bez benefícia, žijících jen
z příležitostného námezdného výdělků, jakýsi „kněžský proletariát“, který byl
velmi náchylný k revolučním myšlenkám. Perspektivy, která měla církev před
sebou, nebyly právě „nejrůžovější“.⁹

3. Kronikářské prameny a jejich autoři

⁷ KRONIKA ZBRASLAVSKÁ II, kap. 12, PDČ IV, s. 300.

⁸ Srv. DOLISTA, J.: *O podstatě kněžské služby*, Kostelní Vydří 1998. Též lze porovnat s referáty ze
sborníku symposia konaném o Matěji z Janova: WEIS, M.: *Myšlenkové současnici M. Matěje z Janova*
a DOLISTA, J.: *Duchovní proudy v době Matěje z Janova* in LÁŠEK, J.B. a SKALICKÝ, K. ed.: *Mistr*
Matěj z Janova ve své a naší době, Praha 2002.

⁹ Pokud se budeme v duchu známého rčení, „historie učitelka života“, chtít zamyslet nad současnými
perspektivami církve a pokusíme se o jakousi paralelu mezi středověkou minulostí a současností počátku
třetího tisíciletí, lze jen doporučit k studiu objevenou monografii: DOLISTA, J.: *Perspektivy církve*, Kos-
telní Vydří 2000.

Dříve než se mu budeme věnovat době a působení pražského biskupa Jana IV. z Dražic, pohlédneme podrobněji na kroniky, které nás budou jako průvodce nejobolanější provázet touto studií. Jedná se o Zbraslavskou kroniku, Kroniku Františka Pražského a Kroniku Pražského kostela Beneše Krabice z Weitmile.

Zbraslavská kronika, nebo lépe, abychom byli přesní *Chronikon Aulae Regiae* byla napsána v latinském jazyce a je považována za jednu z nejobsažnějších a nejvýznamnějších kronik naší vlasti. Skládá se ze třech knih, ve kterých líčí dobu od konce vlády Přemysla Otakara II. až po rok 1338 a byla sepsána dvěma autory. Prvním pisatelem kroniky byl nejspíše v letech 1305 - 1314 opat Ota a druhým mnich Petr, který navázal v následujících letech na dílo svého předchůdce, přičemž je nutno zdůraznit, že Petr byl nesmírně vzdělaný, znal dobře dílo kronikáře Kosmase a že se dokázal vcítit do českého prostředí, jehož děje popisoval.¹⁰

První kniha Zbraslavské kroniky obsahuje v prvních 51. kapitolách ve stručnosti vylíčení vlády Přemysla Otakara II. na které navazuje spíše ve stylu zbožných legend popis části života Václava II. Na tuto část, vytvořenou Otou navazuje dílo Petra, které má již více kronikářský dokumentární charakter a ve které jsou kapitoly pojednávající o Václavu II., Václavu III., králi Rudolfovi a Jindřichu Korutanském. Též je v prvé knize zaznamenána počáteční vláda Jana Lucemburského s poznámkou o jeho otci císaři Jindřichovi VII. V druhé knize Zbraslavské kroniky popisuje mnich Petr události z let 1316 až 1333 a ve třetí knize od léta 1333 – návratu markraběte Karla do Čech až do února 1338. Tyto dvě knihy jsou velice vzácné pro poznání naší minulosti tím, že tím, že Petr zaznamenával události jichž byl svědkem a že také vkládal do nich opisy důležitých papežských, císařských a dalších listin. A právě i tyto knihy přibližují církevní život a působení pražského biskupa Jana IV. z Dražic.¹¹

Vskutku nesmrtelnou památku nám zanechal na pražského biskupa Jana IV. z Dražic, ve svém díle kronikář František Pražský. Narodil se pravděpodobně kolem roku 1290, zpočátku studoval zřejmě na Vyšehradě a poté v Římě. Byl rektorem vyšehradské školy, kaplanem a zpovědníkem biskupa Jana IV. z Dražic. Jeho význam a postavení v tehdejší pražském kléru dokumentuje nejlépe skutečnost, že v období známých sporů mezi farním a řeholním klérem, on jediný směl roku 1334 v Praze kázat. Též po určitý čas zastával funkci generálního vikáře pražského biskupa. Zemřel po velmi čínorodém životě 3. března 1362. Kroniku, kterou psal na přání svého přítele biskupa Jana zpracoval ve dvou redakcích. První věnoval Janu IV. z Dražic a druhou Karlu IV., kterému se ale prý svým dílem příliš nezavděčil, neboť psal příliš kriticky o době vlády jeho otce Jana Lucemburského. Hojně používal při psaní své kroniky jako předlohu Zbraslavskou kroniku. Český překlad obou redakcí kroniky Františka Pražského nalezneme např. v knize *Kroniky doby Karla IV.*¹² a to včetně důkladného kritického aparátu

¹⁰ Poznámka k překladu Zbraslavské kroniky od HEŘMANSKÉHO F.: *Duchem a mečem* s. 690 a u vydání této kroniky v překladu téhož autora v edici *Odkaz minulosti české* sv. 15, Praha 1952.

¹¹ Tamtéž.

¹² Kolektiv překladatelů a editorů: *Kroniky doby Karla IV.* Praha 1987.

tu. V tomto jedinečném souboru kronikářských děl doby Karla IV. je také český překlad Kroniky Pražského kostela Beneše Krabice z Weitmile, který se v šedesátých letech 14. století ujal revize a pokračování Kroniky Františka Pražského. Beneš Krabice byl kanovníkem pražské katedrální kapituly a ředitelem stavby Svatovítského dómu. Za pomoci svého dřívějšího spisu o dějinách pražského kostela a za vydatné pomoci Karla IV. dospěl ve své kronice až do roku 1374. České překlady zmíněných kronikářských děl byly pořízeny podle vydání těchto pramenů v edici Prameny dějin českých (PDČ) díl III., IV., a V. Praha 1882 – 1893. Z této edice bylo přežato i členění jednotlivých kronik.¹³

4. Život a dílo Jana IV. z Dražic ve světle dobových dokumentů

Jan IV. z Dražic, který byl již sedmadvacátým pražským biskupem a svou funkci vykonával v letech 1301 – 1343.¹⁴ Nutno ale podotknout, že v letech 1318 – 1329 byl úřadu zbaven¹⁵ v důsledku církevního trestu suspenze, který vyhlásil papež Jan XXII.¹⁶ Čím si vysloužil tento tvrdý trest? Vždyť kronikáři hodnotí biskupa Jana jako člověka velice nábožného, horlivého duchovního pastýře a také jako vynikajícího vlastence.¹⁷ Za vším byly, jak jinak, neopodstatněná tvrzení a po-

¹³ BLÁHOVÁ, M.: *Úvod* in Kroniky doby Karla IV., Praha 1987, s. 8.

¹⁴ Slavnostní okamžiky uvedení v biskupský úřad nám přibližují následující kronikářské řádky: „*Řízením Boží milosti byl tedy ctihodný otec pan sedmadvacátý pražský biskup Jan čtvrtý, syn pana Řehoře z Dražic, za vlády nejjasnějšího vládce pana Václava druhého, šestého krále českého a polského, roku 1301 nejprve zvolen za biskupa. Při jeho zvolení král s královským panstvem, duchovenstvem a lid vzdali nebeskému králi bohaté díky s radostí a jásetem. Pan král daroval zvolenému pánu zlatý prsten s nejvzácnějším smaragdovým kamenem, který byl ohodnocen na 800 marek a kterým pak tento byl od světitelů při svěcení obdarován. Také pan pražský probošt Oldřich řekl králi: „Protože pan pražský biskup může dovoleně lovit v královských lesích, nechť dovolí vaše vznešenost, abych se k oslavě zvoleného pána postaral o divokou zvěř.“ Král mu odpověděl: „Já sám chci pro něho lovit“, což také uvedl ve skutek. Neboť přede dnem vysvěcení předal zvolenému pánovi tři vozy plné různé zvěřiny a postaral se i o mnoho jiného, co bylo potřebné pro nadcházející slavnost. I byl s největší nádherou a ctí v neděli, kdy se zpívá: Lid Sionský, posvěcen v pražském chrámě, s nesmírným potěšením tomu byl přítomen král a jini mocní v království, duchovenstvo a všeobecný lid.*

Král pak ochotně dal panu biskupovi své žezlo a jablko s křížem ozdobeným tmavožlutým zlatem, a tak mu udělil regálie čili knížectví. Pak král přinesl knihu evangelií a přikázal téměř panu biskupovi, aby knihu pravou rukou otevřel, a namamulo se evangelium, jež se čte ve dvanáctou neděli, a to obsahovalo: Dobře všechno udělal, i hluchým dává sluch a němým řeč. Všichni, když o tom uvažovali, vzdávali Bohu díky za tak znamenitého a výtečného knížete a velekněze a vzrušeně chválili nebeského krále. Když byl dokonán božský obřad, jel na koni král s panem biskupem oděným do biskupského oděvu a korunovaným mitrou s velikým množstvím panstva k biskupské kurii, přijal koně pana biskupa za uzdu, přivedl ho k bráně a jasným hlasem pronesl tato slova: Pán nechť chrání tvůj příchod i odchod od nynějška a až navždycky. A po radostných a příjemných rozhovorech se započaly hostiny, prostřely se stoly, ozdobily se značnou hojností jídla a v onom chvályhodném shromáždění mnoha mužů a prelátů a také vybraných kleriků ozdobeném znamenitou růzností se zotavily všechny smysly vnitřní i vnější. A také chudým, kteří přišli k velkému dni slavnosti, se dostalo útěchy nejenom duchovní, ale i tělesné.

KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I., PDČ IV, s. 366 – 367.

¹⁵ V těchto letech vykonával funkci administrátora pražského biskupství probošt u sv. Víta Jindřich.

¹⁶ Srv. KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, Praha 1993, s.39, BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000, s. 68 – 69.

¹⁷ „...nejenom vdovy a sirotky jako zbožný otec ošetřoval a chránil, ale také chudé sytil, nahé odíval a v určité dni kterémukoli chudému, který přišel k jeho kurii, dal almužnu. Chudí klerici a laici také s radostí očekávali jeho příchod do pražského chrámu, nebo každého obdaril penězi skrze svého almužníka Michala. Tak zbožně vykonával šest skutků milosrdenství jak tělesného tak i duchovního; takže dával

mluvy, které z Čech putovaly na papežský dvůr do Avignonu.

Na prvním místě musíme jmenovat některé představitele šlechty, protože biskup Jan se zastával svého farního duchovenstva a tvrdě odsuzoval praktiky, které zde přežívaly ještě z dob minulých, jako najímání duchovních patronem jen na určitou dobu a pod.¹⁸

Ovšem také se zastával svého kléru v rozepřích s řeholníky, obzvláště příslušníky tzv. žebravých řádů. O co šlo? V podstatě o hmotné statky. Žebraří mniši byli vybaveni velkými výsadami, např. právem exempce, usazovali se ve velkých městech a vbrzku se stali nežádoucí konkurencí. Totiž měšťané chodili raději na bohoslužby k nim, nechávali se na klášterních hřbitovech pohřbívat a tím vlastně začali řeholníci připravovat farní duchovenstvo o značnou část příjmů. Je třeba ale poznamenat, že členové řádů byli teologicky na větší výši a právě proto si tak rychle získali svou oblibu u patriciátu.¹⁹ Spory mezi farním a řeholním klérem přerostly dokonce až do vzájemného napadání a to nejen slovního. A když se biskup Jan z Dražic začal příliš zastávat svého farního duchovenstva, řeholníci si začali na diecézního biskupa u papežské kurie v Avignonu stěžovat.²⁰

Ale pražský biskup se musel potýkat ještě s jiným a to závažnějším problémem. Čechy již dávno přestaly být i v náboženském smyslu slova „uzavřeným ostrovem“ za pásem pohraničních hvozdů, jakýmsi světem žijícím sám pro sebe. Do nitra naší vlasti začínají pronikat názory odchýlné od oficiálního učení církve, neboli jak bylo zvykem tehdy říkat – kacíři a bludaři. Nejvíce se rozšířili na našem území valdenští a tzv. bratři a sestry svobodného ducha. Dlužno poznamenat, že rychlý rozmach těchto mylných nauk byl způsoben nejenom nepřilíši

Bohu, co je Boží, a také vracel, co je královno. Neboť kdykoliv tento spěchal na výpravu nebo do války, ihned on sám s velikým vojskem přišel, nebo místo sebe poslal vybrané vojsko vlastním nákladem výborné vyzbrojené...“ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, PDC IV, s. 368.

¹⁸ „Když pak biskup zpozoroval, že faráři a správci kostelů se chovali jako najatí za mzdu a ne jako pastýři, z čehož vyplývalo nesmírné nebezpečí pro duše; neboť tehdy z autority svých patronů, jež v tom neměla váhu, sloužili mše a vysluhovali svátosti. A jestliže některý z farářů neposlechl svého patrona, brzy byl vyhnán od kostela a další byl volen na období jednoho roku. Pan biskup potom skutečně chtěl raději vystavit svůj život v nebezpečí a i smrti, než by takové zlozvyky trpěl. Proto se hned postavil králi a páním království, vytkl jim tuto chybu a radil, aby s těmito nedovolenostmi přestali ...“ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, PDC IV, s. 367.

¹⁹ Srv. BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000, s. 69.

²⁰ „... okolo svátku svatého Jakuba vznikla převeliká rozepře mezi světským duchovenstvem a žebravými bratřími pro čtvrtinu podílu z pohřbů. Když světské duchovenstvo před lidem uveřejnilo apoštolský list, že mu přísluší tato čtvrtina, přišli bratři žebravých řádů a jali se tento list vytrhávat z rukou kleriků. Byl veliký zmatek v různých kostelích, a již někde bratři od světského duchovenstva a jině světské duchovenstvo od bratří je ostře bít. Mnuzi z obou stran byli v těchto bojích poraněni a těžce zbiti.

Mezi lidem bylo velké reptání a neodpustitelné pohoršení. Bratři se odvolali k Apoštolskému stolci, avšak klerici se neřídí je jich výzvou, a tak proti sobě vzájemně vynášejí nálezy vyobcování. Konečně zasáhl pan pražský biskup Jan, jemuž přísluší čelit obtížím v kostelích, a utišil zmíněnou rozepři...“ KRONIKA BENEŠE KRABICE Z WEITMÍLE II, PDC IV, s. 486. Tento kronikářský zázpis se sice vztahuje k roku 1334, ale obdobná situace byla již v předchozích letech. Nebylo to specifikum pouze české. K rozepřím mezi světským klérem a řeholníky docházelo i na jiných místech a papež Bonifác VIII. tyto rozpory řešil bulou *Super cathedram*, ve které omezil některé přílišné pravomoci řeholního kléru. Srv. KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin*, I, Řím 1987, s. 175 – 176, BOBKOVÁ, L.: *Velké dějiny země Koruny české IV. a 1310-1402*, Praha 2003, BUBEN, M.: *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000 a KETTNER, J.: *Dějiny pražské arcidiecéze v datech*, Praha 1993.

vzorným životem duchovenstva, nýbrž i rostoucím sociálním útlakem selského stavu, jak nám dobře dokumentuje ozbrojené povstání na panstvích pánů z Hradce. Církev proti nebezpečí „kacířských názorů“ bojovala tehdejšími obvyklým způsobem a to inkvizicí. Tehdy se rozhořely hranice, na kterých bylo tímto barbarským způsobem umučeno čtrnáct „tvrdošijných kacířů“. A zde nacházíme kořen dalšího důvodu, proč byl Jan IV. z Dražic, biskup pražský, suspendován. On totiž byl svým založením jemný člověk, humanista a sesadil inkvizitory, kteří dle jeho názoru trestali bludaře příliš tvrdě. Ani v nejmenším se mu totiž nelíbily praktiky inkvizičních soudů, tortura a planoucí hranice.²¹ A tak se u papežské kurie v Avignonu objevilo další „pádné“ obvinění a to, že pražský biskup nadrzuje kacířům.²²

Posledním důvodem byl jeho spor s Jindřichem ze Schönburgu, kanovníkem vyšehradským a kancléřem královny Elišky, který papežskou provizí získal výnosné proboštvství v Litoměřicích. Biskup Jan mu toto obročí nedopřál a určil jej Albrechtu z Dubé. Jindřich si ale stěžoval si u papežského dvora na odnětí obročí. Připojil ještě jedno obvinění a to již zmíněnou údajnou ochranu heretiků: „*Téhož roku byl pan sedmadvacátý pražský biskup Jan v den Zvěstování blahoslavené Panny od papeže Jana suspendován z veškeré správy jak duchovní, tak světské. Tento biskup totiž, protože nemohl proti dřívějšímu osobnímu předvolání ke kurii nic pořádit vyslanými posly, prý si vzal dvě stě hřiven zlata jako cestovné, vyšel dne 10. května z Prahy a odebral se do Avignonu, kde má nyní papež dvůr. Byl totiž jakýsi Jindřich, zvaný ze Šumberka, kanovník Vyšehradského kostela, ale nemanželsky narozený, který zmíněného biskupa při výslechu u kurie počal těžce obviňovat z několika článků. Vinil tam totiž biskupa z neposlušnosti projevené Apoštolské stolici, z hájení kacířů, jakož i ze špatnosti svatokupectví. Obviňoval ho ještě z četných jiných provinění, o nichž sliboval, že je veřejně prokáže*

²¹ KADLEC, J.: *Přehled českých církevních dějin*, I., Řím 1987, s. 175 – 176.

²² Jedním z mnoha „demonizovaných“ témat naší minulosti je problematika inkvizice. Již při vyslovení tohoto slova si většina čtenářů nejspíše připomene svá školní léta, kde v učebnicích dějepisu nechyběla postava nešťastníka v plamenech hranice, proti kterému stojí postava kostnatého mnicha s fanatickým výrazem ve tváři a třímajícího kříž ve vztyčené ruce. Institut inkvizice byl často prezentován jako nástroj katolické církve, který měl za cenu neuvěřitelných zločinů a násilí udržet „středověkou moc zhýralých prelátů“. Takto na inkvizici hleděla nejenom historiografie bezvěrecká, liberalistická, nacistická či komunistická, ale i protestantská a v poslední době i některé katolické učebnice dějepisu. Z popudu papeže Jana Pavla II. byl ale také svolán do Říma mezinárodní kongres historiků na kterém byl vypracován více než osm set stránkový dokument o inkvizici a její činnosti. Tento dokument poukazuje na to, že obraz inkvizice jaký byl a někdy stále i v současnosti je předkládán veřejnosti, je více méně propagandistickým obrazem, který nemá nic společného s historickou realitou. Např. je nutné zmínit, že počet popravených je vzhledem k počtu souzených velmi nízký – 1 až 2% případů. To ovšem nikterak neznamená, že používání mučení s církevním schválením – papež Inocenc IV. roku 1252 povolil při inkvizičních tribunálech používání tortury – by nebylo jedním z velkých prohřešků církve vůči lidskosti i vůči učení Ježíše Krista. Také je třeba jednoznačně odsoudit bestiální jednání např. takového inkvizitora Konráda z Marburku či politické zneužití inkvizičního tribunálu – např. v boji proti templářům či v případě usmrcení Johanky z Arku. Na druhou stranu je nutno připomenout, že v řadách inkvizitorů byli i světci, kteří jednoznačně proti používání násilí protestovali a nikdy se k němu nesnížili – např. sv. Jan Kapištrán. Srv. pojednání Die Inquisition in GUTSCHERA, H u.a.: *Geschichte der Kirchen*, Freiburg, 2003, s. 109 – 126 a heslo Inquisition in *Lexikon des christlichen Glaubens*, (kol.aut.), München 2003, s. 220. V této souvislosti zajisté je dobré též pohledět na pojednání DOLISTA, J.: *Úvaha ke křesťanským zdrojům Deklarace lidských práv* in HANUŠ, J. ed.: *Křesťanství a lidská práva*, Brno 2002.

*slovem i písmem, a dobrovolně se nabízel, že bude pykat, nebudou-li se mu dostávat důkazy*²³

Kronikář František Pražský skutečnost obvinění svého oblíbeného biskupa popisuje mnohem barvitěji: „*Bolest nad cizím štěstím je závist; a jako láska je nejpřednější ctnost, tak závist je nejhorší neřest. I když každá neřest vlévá do lidského srdce jed odvěkého nepřítele, v řevnění závisti se hroučí všechno vnitřní a vypuzují všechny ctnosti. Je jako řecký oheň, který nelze uhasit vodou. Kdo je zasažen touto neřestí, nezhrózí se žádného zločinu, nešetří ani nevinného ani vinníka. Touto neřestí pak přecpán původce zloby a nejhorší vynálezce podvodu Durynk nemanželský Jindřich ze Šumburka, který se považoval za litoměřického probošta, se postaral, že ctihodný otec pan sedmadvacátý pražský biskup Jan čtvrtý byl předvolán před římskou kurií za časů nejsvětějšího v Kristu otce a pána, pana papeže Jana XXII., který tehdy sídlil v říšském městě Avignoně. Na této kurií zmíněný důstojný pan biskup podstoupil mnohá protiventství, která ho však jako oheň zlato, pilník železo a třetí obilí očistila a posílila ve všech ctnostech a z nichž ho slavný Bůh mocně vytrhl a ochránil ho ode všeho zlého. Projednával však se zmíněným nemanželským Jindřichem ze Šumburka po jedenáct let. Tento pan biskup se pak ukázal jako nevinný a spravedlivý a přemohl zmíněného nemanželského protivníka a všechny své soky a nepřátele. K tomu mu pak blahopřáli přemnozí kardinálové, arcibiskupové, biskupové a preláti a také horlitéle pro víru a její milovníci.*“²⁴

Nevíme, která z žalob a obvinění zapůsobila v Avignonu nejvíce, ale nejspíše to byl biskupův zásah do velmi výnosného fiskálního systému papežských provizí. A tak ve svých sedmdesáti letech musel putovat Jan IV. z Dražic do Avignonu, aby se zde osobně obhájil z nařčení. Trvalo to mnoho let, než byl očištěn ze všech obvinění a jeho pražská diecéze mu byla roku 1329 navrátena: „*Těhož roku v den blahoslavených mučedníků Processa a Martiniána vrátil se sedmadvacátý pražský biskup Jan z města Avignonu, totiž ode dvora papeže Jana, kde po 13 let s těžkou nechutí prodléval, protože byl suspendován z veškeré správy věci jak duchovních tak světských, do svého biskupství, opět dosazen na všechno své dřívější důstojenství, a s náležitou obřadností byl poctěn od duchovenstva a veškerého lidu...*“²⁵

²³ KRONIKA ZBRASLAVSKÁ II, kap. 4, PDČ IV, s. 248.

²⁴ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, kap. 31, PDČ IV, s. 384.

²⁵ ZBRASLAVSKÁ KRONIKA II, kap. 12, PDČ IV, s. 300. František Pražský oproti Zbraslavské kronice popisuje návrat biskupa Jana IV. z Dražic mnohem podrobněji a radostněji: „*Když taktó dosáhl vítězství, vrátil se se schválením nejvyššího Velekněze a s jeho požeháním, jež přijal s velikými díky, do své pražské diecéze léta Paně 1329, což byl dvacátý osmý rok od jeho zvolení; dal se na cestu vzdálen všech překážek a vstoupil do svého chrámu a do pražského města na den blahoslavených mučedníků Processa a Martiniána s převelikou slávou a také s jásotem všech prelátů, kteří tam byli, vyňatých i nevyňatých z jeho pravomoci, baronů, urozených, měšťanů a dalšího velikého množství duchovenstva a lidu. A zvláště preláti a kanovníci s jeho duchovenstvem s ostatky svatých a vlajkami mu přišli naproti v průvodu z jeho pražského chrámu. Pak, když všichni i s ním dorazili do zmíněného chrámu, zapěli Tebe, Bože, chválíme s doprovodem varhan. Nadto všichni lidé z kostelů a všichni řeholníci z pražského města mu podobně vyšli naproti průvodem s ostatky svatých a chválili Boha. A protože biskupské statky byly během dlouhé nepřítomnosti důstojného pana biskupa rozptýleny a zmocnilo se jich královské panstvo, se značnou námahou a úsilím je znovu nabyt, vyzbrojil zbrojnice a vystavěl mnohá zařízení a budovy na různých místech.*“

Také ale připomeňme, že pražský biskup Jan IV. z Dražic byl horlivým kulturním vůdcem a mecenášem umění v naší vlasti. Za svého pobytu ve Francii velmi dobře sledoval evropský rozvoj uměleckých snah a po svém návratu do vlasti soustředil svou pozornost především na stavební činnost. Zmíňme stavbu mnohých kostelů, např. pražského kostela sv. Jiljí či velkolepého augustiniánského kláštera v Roudnici. Ale biskup budoval i stavby světské – jako například kamenný most v Roudnici, který byl údajně inspirován proslulým avignonským mostem přes Rhonu, či roudnický hrad. Jan z Dražic začal zvelebovat Prahu v novém duchu a byl v tom předchůdcem pozdějšího císaře Karla IV.²⁶

Pražský biskup Jan podporoval i literární umění – tvorbu četných rukopisů, které se dochovaly až do dnešní doby. Mnohé rukopisy také Jan přivezl z Francie a staly se tak jakousi předlohou nebo vzorem pro domácí tvorbu.²⁷

Toto velice obětavé úsilí Jana IV. se nám jeví v krásném světle, když si uvědomíme, že biskup zároveň vydával velké sumy peněz na účely čistě humánní. Tak například založil v Roudnici poblíž mostu špitál pro nemocné, který nadal velmi bohatě a svěřil jej do péče roudnickým augustiniánům.²⁸

A nejenom rozšířil Boží službu tím, že vzdělával svatá učení a ustanovení, ale také na svém biskupství a na jiných místech své diecéze vystavěl mnohé kostely, kde dříve nebyly, a s velikou slávou je zasvětil Bohu a jeho svatým. A nekupoval jenom vesnice a města, aby zvětšil církevní statky, ale také chvalně koupil slavné a pevné hrady, totiž Herštejn a Supí horu, jež se dříve nazývala Kyšperk, se všemi državami a vším, co k nim patřilo.“ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, kap. 31, PDČ IV, s. 384.

²⁶ Velkým dílem ke zdaru těchto staveb přispěl zejména stavitel Vilém, původem z Provence, který byl i „projektantem“ všech staveb biskupa Jana IV. z Dražic, kostela sv. Jiljí na Starém Městě pražském, hradu a kláštera augustiniánského v Roudnici, tamního mostu, hradu Dražic a pravděpodobně byl i zhotovitelem plánů nové kaple sv. Václava na Pražském hradě, která se slohem i polohou nápadně liší od vlastních katedrál do které byla věleňena: „Zmíněný důstojný pan pražský biskup Jan také uvážil, že pro milosrdenství se obzvláště zalíbí Bohu, neboť milosrdní jsou blahoslavení a milosrdenství se protivi a odolává hříchu a osvobozuje od služby dáblu a dosahuje věčné slávy. A proto, když viděl mnohá nebezpečí v řece Labe, a že lidem, a to zvláště chudým, vznikají škody a nehody, pohut milosrdenstvím dal tamtéž v Roudnici postavit most přes řeku. A protože nemohl k takovému dílu najít odborné mistry ani v Českém království ani v sousedních zemích, poslal k římské kurii pro mistra Viléma, vynikajícího odborníka v tomto umění. O této látce s ním již pan biskup mluvil, když tam ještě byl, a on mu slíbil, že se přemístí do Českého království na jeho žádost. A tak, když spatřil posly a dopis pana biskupa, vzal tři druhy a hned bez jakéhokoli prodlení se k němu vydal. A léta Páně 1333, což byl dvaatřicátý rok od vysvěcení téhož pana biskupa, na svátek svatého apoštola Bartoloměje položili uprostřed řeky Labe veliké, pro základy upravené kameny s ostatky svatých za velké zbožnosti a slavnosti...“ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, kap. 31 PDČ IV, s. 385.

²⁷ Srv. SAHULA, J.: Jan IV. z Dražic, biskup pražský, Olomouc 1939, s. 44 – 45.

²⁸ „... Jinak si též ctihodný otec a pán, pan pražský biskup Jan, uvědomil, že člověka oslavují dobré skutky, že dávají příležitost k získání věčné koruny, zdobí člověka jako oděv a neopouštějí ho natrvalo, a tak skutky, které již byly prospěšné, učinil též pásonosnými. Neboť ve čtvrtém roce od svého návratu z římské kurie a léta Páně 1332, což byl třicátý první rok od jeho svěcení, svolal k sobě do Roudnice v úterý po Seslání Svatého Ducha svého ctihodného bratra sardonského biskupa Přibyslava a ctěné a nábožné muže Břevnovského a Postoloprtského opata a jiné preláty, urozené království a přemnohé měšťany; téhož dne pak s velikou slávou založil tamtéž v Roudnici klášter neboli kolegiátmi kostel ke slávě a chvále všemohoucího Boha a blahoslavené Panny Marie a pak jej vystavěl z hranatých a otesaných kamením, že do výše zvedl stěny a pak je pevně a umně zakončil střechou. Také vyzdobil okna podivuhodnými a uměleckými reliéfy plasticky vytesanými a překrásnými skly: tamtéž také ustanovil probošta a jiné pány a bratry řeholní kanovníky řádu svatého Augustína, jimž spolu se zmíněným klášterem, který založil za přítomnosti uvedených prelátů a pánů a dalšího velkého množství duchovenstva a lidu, pan biskup přidělil a daroval své dědičné statky a také další statky, jež osobně zakoupil se zřetelem k osobě, aby byly obzabeny ve výsadách řečeného kláštera. Také v ýtečně vyzdobil klášter kamennými obrazy umělecky zfoto-

Biskup Jan IV. z Dražic zemřel 5. ledna 1343 ve vysokém věku více než devadesáti let: „*Téhož roku v předvečer Zjevení Páně nastoupil ctihodný muž, pan sedmadvacátý pražský biskup Jan čtvrtý cestu všeho tělesného a odešel z tohoto světa k Pámu. Když byl před smrtí nemocen, zařídil a určil, aby všem jeho služebníkům, počínaje prvými, totiž preláty, kaplany a vojáky, kterým nařídil dát po stu markách, a také středním a menším sluhům se dostalo množství peněz určené podle osobních zásluh a požadavků postavení, a tak všichni byli utěšeni a dostali odměnu za své služby. Takto chvályhodně ve své smrti zanechal dobrou pověst, již měl za života, a mnoha jiným pro spásu a vyléčení své duše u Boha mnoho rozdal, protože si tak chtěl schránit poklad v nebi. Dále, pokud ještě užíval plného blaha, přikázal udělat a zhotovit náhrobek svatého Vojtěcha v pražském chrámě ze zlata a stříbra obdivuhodně ozdobený důstojným a nádherným dílem, různými uměleckými obrazy a sochami. Něco takového se dříve v Českém království nenacházelo. Nadto se ve zmíněném pražském chrámě pečlivě postaral o místo svého pochování; přikázal zhotovit bronzový obraz jakoby knížete, který byl udělán uměleckým způsobem a dokonale pozlacen a umístěn nad hrobem, a mnoho jiného, co bylo potřebné a ozdobovalo jeho hrob. Dále určil na svá výročí 13 kop a dvanáct grošů rozdat v jednotlivých rocích pánům kanovníkům a služebníkům pražského chrámu a kanovníkům v klášteře blahoslavené Panny v Roudnici a tři marky ve vsi Jesenice. A pro toto a ostatní, o čemž byla řeč dříve, byl zbožný dobrodinec, utěšitel a otec duchovenstva, milostivý a prozíravý vládce lidu a věrný horlivel českého národa a jeho neúnavný zastávce.*“²⁹

Můžeme oprávněně konstatovat, že Janova zbožnost, horlivost v duchovní správě, ušlechtilost ducha, hluboké národní citění a české uvědomění³⁰ vryly do naší české historie nesmazatelnou stopu.³¹ Měl dobré žáky a nástupce, z nichž zvláště vynikali Arnošt z Pardubic, Jan Očko z Vašimi a mladší Jan ze Středy.

5. Závěrem

Vybraný úsek středověkých dějin křesťanství nám dokumentuje neblahé důsledky tragické skutečnosti, když někteří křesťané, řečeno slovy Písma, ctili Ježíše Krista jen svými ústy, ale jejich srdce bylo daleko od Něho. Byla to nejenom doba neustálého prolínání duchovního i světského prvku, nýbrž i doba napětí a konfrontací mezi světskou a duchovní mocí. Též to byla doba velkých kontrastů: na

venými, vyzdobenými zlatem a stříbrem a vzácnými barvami a různými a působivými malbami mnohonásobně okrášlenými. A zvenčí okolo oken dal vytesat z kamene erby vlastní a pražského chrámu potažené jasným zlatem. A výše zmíněnému kostelu a pánům, kteří tam byli, daroval různé knihy, rozličné a vzácné kalichy a ornáty a vše potřebné jim obstaral v přeho jiné míře...“ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO I, kap. 31, PDČ IV, s. 384 – 385.

²⁹ KRONIKA FRANTIŠKA PRAŽSKÉHO III, B: kap. 16, PDČ IV, s. 436.

³⁰ Tak například v zakládací listině kláštera augustiniánů v Roudnici biskup Jan IV. z Dražic ustanovil, že jeho členem smí být jen Čech z obou rodů českého jazyka, což odůvodňoval tím, že zkušenost poučila, „*jak českému národu jsou jiné národy veskrze nepřátelské, a tak jako v jediné bytosti nemohou být dvě protivny zároveň, tak v jediném klášteře nemohou být dva proti sobě protivné národy*“ Reg. III, č. 2000. K pojmu patriotismus, národ a vlast ve středověku ZUBKO, P.: *Vlastenectvo a Církev*. in Verba theologica 9 / ročník IV (2005), číslo 2, s. 36 – 38.

³¹ Srv. ŠUSTA, J.: *Král cizinec (1308-1333)* in CDČ II/2, Praha 1939, s. 262.

jedné straně svatost života a přímo rozkvět heroických ctností, na straně druhé mnohdy bezpříkladné krutosti a neřesti. Ale přeci jenom tato doba měla jednu nesmírnou přednost před dobami pozdějšími a zvláště před dobou dnešní. Tehdejší člověk měl pevnou oporu v neochvějném víře v Boha. Ano, víra v Boha byla „nesmírnou oporou gotické duši, víra, která dnešnímu člověku, mnohdy zoufale zemdlenému a zmatenému ztrátou všeho, co by jej povznášelo z tíživého požitkářského materialismu, bolestně schází.“³²

Článek recenzoval: doc. ThDr. Cyril Hišem, PhD.

Počet znaků: 20 565.

Adresa autora: **doc. ThLic. Martin Weis, ThD.**, Katedra církevních dějin a patristiky TF JU, Kněžská 8, CZ - 370 01 České Budějovice, tel.: +420 604 791 996, e-mail: weis@tf.jcu.cz

³² Srv. SLEZÁK, J.: *Katedrála*, Praha 1945, s. 11 – 12.

Ľudská sloboda a afirmácia Boha

Imrich DEGRO

Human Freedom and Affirmation of God

Philosophical analysis of a being's casualness postulates existence of the Absolute Being who is both substantiation and replenishment of human personal life. In this context there is a real man's possibility to affirm or negate the Being in a free act of deciding. This basic selection becomes a base of all other selections. Each individual realizes his/her relationship with God in concrete religion or pseudo-religions towards which he/she has to take his/her attitude in a free way.

Key words: *human freedom, freedom and God, freedom and religion*

Denne sme konfrontovaní s konkrétnymi prejavmi vzťahu človeka k Bohu v rôznych náboženstvách (v našich geografických podmienkach predovšetkým s kresťanstvom) i dnes veľmi šíriacich sa pseudonáboženstvách. Na druhej strane sme zase svedkami prílišného akcentovania ľudskej slobody. Vzniká otázka kde v tomto priestore ľudskej slobody sa nachádza afirmácia Boha ako základ vzťahu človeka s Bohom i nakoľko ohraničuje ľudskú slobodu.

Boh ako hranica ľudskej slobody

Vzťah človeka k Bohu je zrozumiteľným len vďaka pochopeniu existujúceho sveta i človeka.

Filozofická analýza reálneho sveta ukazuje, že akt existencie nepatrí k podstate bytí, ktoré sú nám dané v bezprostrednom poznaní.¹ Preto existencia takýchto bytí sa dožaduje vysvetlenia cez vonkajšie a nie vnútorné činitele. Pýtajúc sa na poslednú príčinu existencie týchto bytí (prečo existujú, keď nemusia existovať) prichádzame k záveru, že jestvuje bytie, ktoré je existenciou.² Ono je jediným bytím, ktoré existujúc samo cez seba, je nezávislé od iného bytia. Všetko, čo má existenciu pochádza od neho. Je príčinou nielen vzniku náhodných bytí, ale aj ich určenia. Vďaka nemu je celá realita inteligibilna, teda racionálne poznateľná. Je amabilna, teda dobrá, lebo existuje s bohatým rôznorodým obsahom. Preto ako najvyššie i osobné Dobro sa stáva motívom chcenia i posledným cieľom existencie a konania každého bytia.³

¹ Existujúci reálny svet sa nám v základnom spontánnom poznaní javí ako mnohoraká, zložená a vo svojej existencii nestabilná skutočnosť. To znamená, že bytia majú svoju existenciu, ale nie sú existenciou. Pozri A. M. KRAPIEC, *Ľudzka wolność i jej granice*, Dzieła XVIII, Lublin 2000, s. 63.

² Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg czy sacrum?*, V: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, Zadania współczesnej metafizyki, A. MARYNIARCZYK (red.), Lublin 1999, s. 192.

³ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ľudzka wolność i jej granice*, s. 63-64.

Čo sa týka človeka, skúsenosť vlastného bytia nám ukazuje, že sme bytím v sebe i bytím pre seba a súčasne, že natoľko realizujeme seba, nakoľko sme otvorení na druhé bytia.⁴ Majúc teda skúsenosť s realitou máme, že sme na nej závislí. Zisťujeme, že sme náhodnými bytiami od prvého momentu nášho života. Preto spontánne hľadáme začiatok; niekoho, kto sa javí ako zdroj nášho života.⁵ No zároveň si kladieme aj otázku kam smerujeme. Teda hľadajúc základ svojho bytia, hľadáme nielen svoj pôvod, ale aj cieľ. Uvedomujeme si pri tom, že existuje veľa cieľov, ale žiadny konkrétny cieľ nedokáže adekvátne uspokojiť našu naturálnu túžbu.

Taktiež vidíme, že v našom konaní sa prejavuje transcendentný rozmer ľudskej existencie. Sme neohraničene otvorení na všetku pravdu, na absolútnu pravdu. V žiadostivosti zase sme neohraničene otvorení na všetko dobro, na absolútne dobro. Teda môžeme všetko poznávať i všetko milovať. Avšak majúc tak veľké možnosti, nie sme nutným bytím, a pokiaľ žijeme na tejto zemi, nikdy nebudeme úplne naplnení. Žiadna pravda ani žiadne dobro dosiahnuteľné v tomto živote nás totiž nemôžu naplno uspokojiť, nemôžu naplniť možnosti ľudského poznania i lásky.

Tieto fakty poukazujú na našu otvorenosť voči plnej Pravde a plnému Dobru. Teda nášmu poznaniu reálneho sveta korešponduje vždy prvý pohyb vôle v smere dobra. Existujúci obsah bytia totiž priťahuje k sebe v akte chcenia našu vôľu, vzbudzujúc v nej priradenie k reálne existujúcemu dobru, ktoré sa nám javí analogicky. Tato skutočnosť v nás vyvoláva nezanikajúcu túžbu po šťastí, ktorá je nevedomelou túžbou po Bohu ako čistom Dobre, a preto je posledným cieľom všetkého konania.⁶ Takže implicitne túžime po Bohu z nutnosti svojej prirodzenosti.⁷ Sme *capax Dei*, sme schopný poznať i milovať Boha.⁸

Všetky vyššie uvedené fakty (vzťahy, ktoré jestvujú medzi svetom, človekom i Bohom) vysvetľuje *teória participácie*. Táto teória nám ukazuje, že človek existuje v trojakom ontickom vzťahu voči Bohu. Boh ako príčina všetkého je zároveň účinnou, vzorovou i cieľovou príčinou.⁹ Tento vzťah je nezávislý na tom, či si ho

⁴ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ja – człowiek*, Dzieła IX, Lublin 1991, s. 387.

⁵ Pozri A. M. KRAPIEC, *Łudzka wolność i jej granice*, s. 64-65.

⁶ Otvorenosť človeka na najvyššie dobro v klasickej filozofii sa opisuje rôznym spôsobom: 1. ako túžba po dobre, 2. ako neuhasiteľná túžba po šťastí, 3. ako schopnosť poznať i milovať Boha, 4. ako naturálna túžba videnia Boha. Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, V: *Osoba i realizm w filozofii, Zadania współczesnej metafizyki 3/4*, A. MARYNIARCZYK (red.), Lublin 2002, s. 264-265.

⁷ Postrehnúť otvorenosť človeka na nekonečnosť môžeme v troch rovinách: vo vnútornej skúsenosti človeka so sebou samým (uvedomenie si seba ako podmet činnosti); v analýze osobného konania človeka (poznania, lásky, aktov rozhodovania); v analýze tvorivosti človeka (kultúra). Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 258-261.

⁸ Pozri Z. ZDYBICKA, *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*, V: *Błąd antropologiczny, Zadania współczesnej metafizyki 5*, A. MARYNIARCZYK (red.), Lublin 2003, s. 359-360.

⁹ Človek pochádza od Boha slobodným spôsobom, participuje na existencii Boha. Je stvorený podľa mysle Boha ako bytie obdarované rozumom i vôľou, teda ako schopný poznávať realitu, ktorá je inteligibilná i amabilná. Človek vďaka svojej rozumnosti i slobode je podobný Bohu, môže nielenže Boha poznávať, ale aj k nemu smerovať. Pozri Z. ZDYBICKA, *Wolność łudzka i Bóg*, V: *Wolność we współczesnej kulturze*, Materiały V. Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, Z. J. ZDYBICKA (red), Lublin 1997, s. 669.

vedomujeme alebo nie, či ho afirmujeme alebo odmietame. Ako osoba sme však schopní si tento vzťah uvedomiť, uznať ho, vstúpiť do neho i ho konkrétne vyjadriť.¹⁰

Vidíme teda, že participácia náhodného bytia na Absolútnom bytí je ontickým základom náboženstva. Zároveň si uvedomujeme, že na základe naturálneho nasmerovania na dobro sme zároveň otvorení pre Absolútne dobro, čo je pre nás výzvou k rozhodnutiu, aby sme dobrovoľne afirmovali nasmerovanie k tomuto Dobru ako poslednému cieľu. Ale to už je záležitosťou konkrétnej realizácie vzťahu s Bohom.

Realizácia vzťahu človeka a Boha

Realizácia vzťahu medzi človekom a Bohom sa dotýka predovšetkým afirmácie Boha zo strany človeka. Rozlišujeme tzv. naturálnu afirmáciu Boha, afirmáciu Boha v náboženstve i v rôznych pseudonáboženstvách.¹¹

Naturálna afirmácia Boha

V kontexte čisto prirodzených daností zo strany človeka poznávajúceho skutočnosť reálne jestvujúceho sveta i seba samého, ako aj jeho smerovania k reálnemu dobru, vzniká problém tzv. *naturálneho uznania Boha* ako zdroja i cieľa ľudského konania. S tým je spojený základný ľudský akt rozhodovania vo vzťahu k realite, ktorú človek poznáva i nejakým spôsobom prirodzene miluje podriaďujú sa dobru ako dobru v základnom nasmerovaní jeho vôle, i aktu rozhodovania vo vzťahu k transcendentnu, ktoré sa javí ako príčina videnej reality. A práve vo vzťahu k tomuto aktu vzniká otázka, či sme alebo nie sme slobodní v naturálnej afirmácii Boha.¹²

Vieme, že smerovanie k dobru je motorom ľudského konania. V súvislosti s tým stojíme pred otázkou, či tento fakt (smerovania k dobru) nie je negáciou slobody. Je pravdou, že participujúce bytie smeruje k dokonalosti participovaného. Avšak narážame tu na určité prekážky, ktoré vyplývajú z faktu stvorenia a náhodnosti.¹³ Náhodnosť existencie sa totiž prejavuje v náhodnosti poznania i milovania, ktoré je vystavené omylom. Čiže máme len nepriame poznanie Boha ako posledného cieľa. Preto nemajúc plné poznanie kým je Boh, nie sme determinovaní teoretickým súdom. Vždy sa môžeme zastaviť na nejakom dobre, ktoré nie je Bohom, alebo majú mylné chápanie Boha neuznáme ho za najvyššie Dobro nášho osobného života.¹⁴ V otázke milovania (vôle) zase vieme, že rôzne druhy dohier zodpovedajú rôznym druhom lásky. Hľadáme veľa dohier

¹⁰ Pozri Z. ZDYBICKA, *Wolność ludzka i Bóg*, s. 669.

¹¹ Na prvý pohľad sa môže zdať akoby sme postavili proti sebe naturálnu afirmáciu Boha a afirmáciu Boha v náboženstve. Nie je to tak, lebo naturálna afirmácia Boha je základom pre náboženstvo. Ide nám len o odlišenie týchto afirmácií kvôli vysvetleniu celej problematiky.

¹² Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 67.

¹³ Pozri Z. ZDYBICKA, *Wolność ludzka i Bóg*, s. 671.

¹⁴ Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 268.

i nachádzame v nich uspokojenie; predovšetkým však hľadáme lásku osôb. Ale tým, že nemáme bezprostredné videnie Boha, môžeme svoju žiadostivosť zastaviť na dobrách, ktoré nie sú absolútne i uznať ich za také. Môžeme taktiež odmietnuť Najvyššie dobro i žiť tak, ako by Boha nebolo.¹⁵

Vieme, že ľudské konanie sa realizuje z aspektu cieľa. Ak tento cieľ je posledným, vtedy konanie sa zameriava na jeho dosiahnutie. Ak nie je posledným, vtedy je podriadený inému cieľu, na základe ktorého ako prostriedok uvádza do pohybu dynamizmus vôle. Preto je veľmi dôležitá identifikácia posledného cieľa.

Ak posledným cieľom bude nejaké náhodné dobro, človek nebude voči nemu slobodný. A nebude slobodný ani voči dobrám ako prostriedkom, ktoré k nemu vedú, lebo medzi náhodnými bytiami, z ktorých niektoré sú považované za posledný cieľ, existujú kategoriálne kauzálne vzťahy. To znamená, že isté náhodné veci musíme nutne vlastniť, aby sme dosiahli náhodné dobra považované za posledný cieľ.¹⁶

Objektívne posledným cieľom je len Boh ako Absolútne Dobro, lebo len on je zdrojom všetkého dobra i nasycuje dynamizmus vôle.¹⁷ V ľudských podmienkach je dosiahnuteľné ako participované cez dobra, ktoré sú predmetom ľudského konania. A pretože ide o participované dobra, sme voči nim slobodní. Žiadne z nich neviaže nutným spôsobom dynamizmus našej vôle. Teda naše schopnosti nie sú determinované vo vzťahu k žiadnemu náhodnému bytiu.¹⁸ Riadime svoje konanie a usmerňujeme svoj život, uznávajúc Boha za zdroj svojej existencie i poslednú príčinu konania, i spájame sa s ním v akte lásky alebo žijeme tak, akoby Boha nebolo.¹⁹

V tejto perspektíve sa vynára pred nami ešte jedná otázka. A to, či sme alebo nie sme povinný vykonať akt rozhodnutia afirmácie takto javiaceho sa nám Absolútna. Krąpiec tvrdí, že neriešenie tejto otázky je niečím zlým pre nás, lebo nám odoberá základ rozhodovania. To znamená, že nie je možné rozhodnutie „odložiť na neskôr“, lebo nemôžeme naším rozhodnutiam odobrať poslednú príčinu vykonávania všetkých rozhodnutí. Teda ide nie o narušenie ľudskej slobody, ale o požiadavku riešiť základ ľudského osobného konania, lebo rozhodnutie v tejto otázke ovplyvňuje všetky ostatné rozhodnutia. Tento problém sa však týka len čisto naturálneho ľudského konania (je to skôr akademický problém). Lenže v konkrétnych situáciách tento uvedomelý akt rozhodovania v otázke

¹⁵ Pozri Z. ZDYBICKA, *Wolność ludzka i Bóg*, s. 671-672.

¹⁶ Pozri P. MOSKAL, *Życie dla Boga fundamentem wolność*, V: *Wolność we współczesnej kulturze*, Materiały V. Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, Z. J. ZDYBICKA (red), Lublin 1997, s. 733-734.

¹⁷ Boh ako universale bonum udeľuje univerzálnu inklináciu k dobru. Bez Boha človek by nemohol nič chcieť, nič vyberať, o ničom rozhodovať. Preto je Boh poslednou príčinou uvedomelého i slobodného konania človeka. Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 271.

¹⁸ Pozri A. M. KRĄPIEC, *Ja – człowiek*, s. 395.

¹⁹ Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 268-269.

afirmácie Boha stojí vždy v kontexte nejakého náboženstva i spoločenského života v spojitosti s daným náboženstvom.²⁰

Náboženstvo

Výber konkrétneho náboženstva sa prevádza zvyčajne akceptovaním náboženstva, ktoré je človeku ponúkané spoločnosťou, v ktorom žije (sme vychovávaný rodičmi v konkrétnom náboženstve).²¹ Človek môže akceptovať zdedené náboženstvo alebo ho odmietnuť. Tento fakt je dôkazom ľudskej slobody. V tejto súvislosti sa nám ponúka otázka, či človek vôbec môže odmietnuť zjavené náboženstvo, alebo ho prípadne zameniť za iné.²²

Zjavené náboženstvo z jednej strany nepodlieha zásadnému hodnoteniu človeka, od ktorého sa žiada jeho bezpodmienečné uznanie ako náboženstva, ktoré pochádza od samotného Boha. Človek nemá objektívne kritérium pre posúdenie pravdivosti zjavených právd. Ale na druhej strane náboženstvo je adresované človeku, ktorého bytostná štruktúra i spôsob konania nemôžu byť anulované, ba práve naopak musia byť afirmované. Ide tu predovšetkým o poznávaciu a vôľovú stránku človeka.²³ To znamená, že musíme uplatniť maximálne poznanie i zároveň zistiť, či takto predstavený obsah náboženstva naplňuje našu vôľu (rozumné chcenie). Ak viera zjaveného (kresťanského) náboženstva intelektuálne naplňuje človeka v poznaní pravdy i vylučuje každé klamstvo i omyl v poznaní, a k tomu ešte zaručuje aj dosiahnutie dobra s vylúčením zla v kontexte cieľa i prostriedkov, tak takto ponímaná viera zjaveného (kresťanského) náboženstva sa nám ukazuje ako vierohodná, adekvátne láske i naplňajúca každé osobné ľudské konanie.²⁴

Zjavená viera neodoberajúc nič človeku doplňuje ho vo vízií získania dobra i šťastia nad všetku mieru. To, čo eventuálne človeka stojí praktizovanie viery je nutnosť riadenia sa príkazmi rozumu, zvlášť vo svojom emocionálnom živote. Ovládnutie citov a ich podriadenie rozumu nie je ničím zlým, je len ťažkým v realizácii.²⁵ Preto si kladieme ešte jednu otázku a to, či si môžeme vybrať zo zjavených právd len tie, ktoré sa nám páčia, a odmietnuť tie, ktoré sú pre nás ťažké alebo nezrozumiteľné.

V oblasti zjavej viery ako adresáti nemáme možnosť výberu, lebo v tejto oblasti nevlastníme prirodzenú jasnosť, ktorou by sme mohli kontrolovať systém zjavených právd. Preto ak uznáme, že zjavenie nám bolo dané od Boha, tak ho nutne musíme prijať celé, lebo jednotlivé pravdy zjavej viery nie sú izolované.

²⁰ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 68.

²¹ Sloboda výberu náboženstva sa dotýka konkrétnej osoby i spoločenstva žijúceho v konkrétnej civilizácii i v konkrétnom systéme. Tieto civilizáčnne systémy sú rôznorodé, i v rôznej miere vytvárajú podmienky osobného rozvoja i praktizovania osobnej slobody. Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 68.

²² Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 69.

²³ Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 257-258.

²⁴ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 69-72.

²⁵ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 71-72.

vané od iných právd. V opačnom prípade by to negovalo zjavenie. To je vlastne dôvod prečo nejestvuje sloboda výberu v rovine zjavených právd.

Ale ani fakt zjavenia, ani obsah zjavenej viery nenarušuje ľudskú slobodu v oblasti uznávania pravdy i dobra, čo je známkou vierohodnosti i hodnoty zjaveného náboženstva – v našom prípade kresťanského náboženstva.²⁶ Teda zjavené náboženstvo je zo svojej podstaty vedomým i slobodným nasmerovaním ľudského bytia k Bohu, je vlastne garanciou slobody človeka.²⁷

Pseudonáboženstvo

Dynamizmus ľudskej vôle i jej slobodný výber sa spája s dobrom, ktoré si vyberáme, i v ktorom nachádzame svoje naplnenie. Vyberáme si i spájame sa s rôznymi dobrami, ale zásadným dobrom, ku ktorému smerujeme svoj výber, je osobné bytie schopné vzájomnej lásky. Takže adekvátnym partnerom je len svet osôb. Na tejto línii leží aj vzťah lásky človeka s Bohom.²⁸ Preto vzťah Boha a človeka v náboženstve môžeme filozoficky chápať ako vzťah *osoby k osobe i pre osobu*. Ako vzťah medzi ľudským ja a absolútnym Ty. Charakterizujeme ho ako existencionálny, medzipodmetový, dynamický, nutný a spätný vzťah.²⁹

Z toho vyplýva, že všetky náboženstva, ktoré nechápu Boha ako osobu – brahmanizmus, džinizmus, budhizmus, hinduizmus a pod. – ktoré vidia ideál života v nirváne, v akomsi rozplynutí či stotožnení sa s neosobným božstvom, celým vesmírom, nemôžu naplniť človeka ako osobu. Taktiež náboženstva, ktoré Boha vidia v samotnom človeku, ako napr. New Age, nemôžu vytvoriť žiadny medzi osobný vzťah, lebo tu chýba druhý partner vzťahu – osobný Boh. Preto tieto náboženstva môžeme právom nazvať pseudonáboženstvami.

Záver

Vidíme, že náboženský život človeka má základ vo filozofickej analýze náhodnosti bytia. V tomto kontexte sa objavuje reálna možnosť človeka slobodne zaujať postoj voči poznaniu nutnej existencie Boha, a zvlášť v akte rozhodovania ho afirmovať alebo odmietnuť. Tento základný výber sa stáva základom všetkých iných výberov. Ak ide o konkrétnu realizáciu vzťahu, uskutočňujeme ho v náboženstve alebo rôznych pseudonáboženstvách, voči ktorým musíme slobodným spôsobom zaujať svoje stanovisko, teda prijať ich alebo odmietnuť. Ak ide o zjavené náboženstvo musíme ho prijať alebo odmietnuť ako celok.

Článok recenzoval: prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Počet znakov: 13 510.

Adresa autora: **PhDr. Imrich Degro, PhD.**, Katedra filozofie, Katolícka univerzita, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, e-mail: degro@ktfke.sk

²⁶ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ľudzka wolność i jej granice*, s. 72-73.

²⁷ Pozri P. MOSKAL, *Życie dla Boga fundamentem wolności*, s. 732-733.

²⁸ Pozri Z. ZDYBICKA, *Bóg jako recta ratio decyzyjności człowieka i podstawa wyróżnienia religii*, s. 266.

²⁹ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ja – człowiek*, s. 389-390.

Jeremiáš ohlasuje trest v Jer 11,1 – 5

Peter KENTOS

Hear the Curse of the Covenant

Oracle 1, Jer 11,1-5, has to do with the consequences of covenant disobedience. The person who disobeys the covenant is cursed. Jeremiah's amen corresponds to the corporate "amen" said in the self-curses of Deuteronomy 27. The audience knows the language well – a covenant made with the fathers brought out of Egyptian slavery the command to hear and obey, the covenant formula and oath to give the fathers a land flowing with milk and honey. There are two main questions which led to much discussion in scholarship. The first is whether the text is authentic or not; the second is about the meaning of "the covenant" in text.

Key words: *Jeremiah, covenant, curse, Deuteronomistic*

V tomto článku sa myšlienkovy prikláňam k tvrdeniam, ktoré uvádzajú Lalleman a De Winkel.

1.1. Kapitola Jer 11 – tri proroctvá o zmluve

Kapitoly 11-20 formujú druhý veľký blok materiálu v prvej redakcii, t.j. 1-20. Začiatkom tejto zbierky vyznaní, prorockých výpovedí a správ o prorokoch sú tri proroctvá o zmluve, ktoré boli obnovené veľkou slávnosťou po objavení zvitku v chráme v r. 622 pred Kr. (2 Kr 22-23; 2 Km 34-35). V tomto roku alebo krátko potom sa začalo Jeremiášovo verejné poslanie. Kap. 11 je prvotnou kázňou a nie je pokračovaním kap. 10. Starší autori komentárov považovali kap. 11-13 za jeden celok (hoci o kap. 13 sa vyskytli pochybnosti) hlavne preto, lebo významný nadpis vo v. 11,1 je vo v. 14,1. Súdržnosť témy je poznať v kapitolách 11-12, kde prorokovo kázanie o zmluve vedie k prenasledovaniu od „ľudí z Anatotu“ (11,18-12,6). Kap. 13 je podľa všetkého pravdepodobne samostatnou zbierkou.¹

Kapitoly 11-13 môžeme považovať za malý celok. Kapitola 14 začína novým nadpisom. Hlavný dôraz sa kladie na porušenie zmluvy.

Tento dlhý úryvok predstavuje Jeremiáša ako kazateľa zmluvy. Odhliadnuc od miesta v 3,16, toto je prvá zmienka o zmluve v knihe a nevyhnutne sa objavuje v deuteronomisticky zloženej kázni (7,1-8,3 pre iné deuteronomistické pramene). Podstatné črty deuteronomistického dokumentu sú tieto: 1. Zánik Izraelského a Judského kráľovstva sa pokladá za trest, ktorý si vyvolený národ zaslúžil za svoje priestupky proti Sinajskému zákonu. 2. Štýl je naliehavý, napomínajúci, a snaží sa pohnúť ľudské srdcia k dôvere a láske k Bohu. 3. Hlavný dôraz sa kla-

¹ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 615-616.

die na vyvolenie Izraelského národa, na jeho zmluvu s Bohom. 4. Láska k Bohu a k blížnemu sa objasňuje veľmi praktickými a konkrétnymi predpismi.² Jazyk aj myšlienky vo v. 1-13 majú deuteronomistickú kompozíciu: „*slová tejto zmluvy*“ (2,3,6; por. Dt 29,1; 2 Kr 23,3); „*prekliaty je ... Amen*“ (3,5; por. Dt 27,15-26); „*zo železnej pece*“ (4, por. Dt 4,20; 1 Kr 8,51); „*krajina, ktorá oplýva mliekom a medom*“ (5; por. 32,22; Dt 6,3; 11,9; 26,9,15; 27,3; 31,20); „*chodili za inými bohmi*“ (10; 7,6,9; 13,10; 16,11; 25,6; 35,15; Dt 6,4; 8,19; 11,28; 13,2; 28,14), čo sa dá iba ťažko vyvrátiť. Opakovanie fráz použitých v kázni je tiež známkou deuteronomistickou. Predstavenie Jeremiáša ako ohlasovateľa zmluvy a hovorcu zákona je deuteronomistickou vlastnosťou (v Dt túto úlohu plnil Mojžiš). V tomto príhovore už dochádza ku katastrofe (v. 8, „*priviedol som na nich všetky slová tejto zmluvy...*“), takže je príliš neskoro napomínať spoločnosť. Avšak nie toto je hlavná myšlienka kázne: je adresovaná žijúcim, ktorí prežili nešťastie a jej cieľom je varovať ich pred následkami neposlušnosti. Reprezentuje aktualizovanie Pánovho slova pre neskoršie generácie vypovedané prorokom Jeremiášom ich predkom.

Celok môžeme rozdeliť na niekoľko oddielov: 1-5, 6-8, 9-13 s v. 14 ako redakčný dodatok (Duhm rozdeľuje celok na 1-3a, 3b-5, 6-8, 9-14). Rozdelenie na tri časti sleduje situácie, keď hovoril Pán (1, 6, 9), aj keď tieto sú poznámkami redaktora. Nicholson v tejto reči našiel trojitý vzorec: **oznámenie Pánovho zákona (3-7); neposlušnosť Izraela (8-10); Pánov súd nad Izraelom (11-17)**. Túto trojitú štruktúru našiel aj v chrámovej reči a 34,8-22. Takáto štruktúra sa podobá Deuteronomistickej prezentácii dejín ako oblasti božieho slova, jeho ohlasovania Izraelu a jeho prijatia (obvykle negatívneho prijatia). Hlavným cieľom Deuteronomistických kázni u Jeremiáša je prijatie slova a jeho zavrnutie Júdom (napr. 7,13; 11,10; 17,23; 34,14,17). Pôvodne mohli byť kázne prednesené viacerými kazateľmi, ale v konečnej podobe v tejto kapitole sú zhrnuté do Jeremiášovej kázne (v. 1). Tento pohyb od skupinovej aktivity k individuálnemu konaniu môžeme považovať za proces, ktorý prebudoval veľa foriem a druhov tradície na predstavenie Jeremiáša ako vzorovej postavy. Jeremiáš vo svojich kázňach je usporiadaný do materiálu tejto kapitoly: v. 1 privádza všetkých, ktorí nasledujú Pánovo slovo k Jeremiášovi, a ďalšie dva oddiely sa stali pre neho rozkazom (v. 6) a informáciou, ktorú mu Pán oznámil (v. 9). Ak odhladneme od v. 5: „*Odpovedal som slovami: „Tak je, Pane!*“, v tejto časti textu nájedeme nijakú Jeremiášovu odpoveď alebo aktivitu. Z týchto faktorov je zrejme, že deuteronomistická kázeň sleduje Jeremiášovu postavu viac ako kázeň, ktorá sa vyvinula zo slov, ktoré pôvodne on predniesol.

U iných exegétov sa stretávame s odlišnou analýzou Jer 11,1-14, hoci uznávajú, že kázeň má deuteronomistický štýl a jazyk, a veria, že niet dôvodu pochybovať, že odráža Jeremiášov aktuálny stav a činnosť. Táto teória potom potrebuje diskusiu o možnej príležitosti, pri ktorej Jeremiáš mohol mať kázeň tohto druhu. Podobnosť medzi v. 2 a 2 Kr 23,3 naznačuje, že by mohla mať súvis s Jošiášovou

² HERIBAN J., *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992, s. 310-311.

reformou a Jeremiáša predstavuje ako reprezentanta reformy. Avšak z pohľadu porušenia zmluvy a sprisahania obyvateľov Judey niektorí exegéti kladú túto kázeň do obdobia Jójakima. Otázky ohľadom identity zmluvy, teda či sa vzťahuje na zmluvu, ktorú uzavrel Jošiáš alebo na Zmluvu na Sinaji, sú bezvýznamné, pretože je len jedna zmluva: **zmluva uzavretá na Sinaji** a prezentovaná deuteronomistami³. Ak tvorcovia tejto časti 11,1-13 mali v úmysle prezentovať Jeremiáša ako kazateľa zmluvy Jošiášovej reformy, potom v snahe naznačiť to v tejto časti knihy jednotlivo zlyhali. To čo sa im podarilo bolo, že ho predstavili ako kazateľa zmluvy, ale v takých všeobecných termínoch, že v tom nemôžeme prečítať žiadne presné historické údaje o jeho aktivitách. A to je to, čo sa dá čakať od redaktorov, ktorých záujem je viac teologický ako historický. Ich cieľom je ohlasovanie slova a jeho neprijatie ako základ pre zničenie Jeruzalema a pád národa, ktorý deuteronomistov zaujíma a dovoľuje im viesť ich teologické vysvetľovanie o príčinách tejto katastrofy.⁴

Časť Jer 11,1-14 sa považuje za posolstvo proroka Jeremiáša (v. 1-2) a jej obsahom je kázeň (v. 6). Obsahom kázne je pokračovanie ľudu v páchaní hriechov (v. 10), počnúc Exodom (v. 4 a 7) až doposiaľ. Tento text sprevádzajú dve hlavné otázky, ktoré vedú exegétov ku diskusii. Prvá, či je tento text autentický alebo nie. Druhá je o význame slova „zmluva“, o ktorej hovorí tento text: je to zmluva Sinajská alebo Kniha Dt, ktorá sa často stotožňuje s knihou nájdenou Jošiášom v r. 622 pred. Kr?

Pokiaľ ide o prvú otázku, niekoľko exegétov tvrdí, že štýl a jazyk úryvku sa jasne podobajú Dt a z toho dôvodu sa musia považovať za deuteronomistické. Mowinckel pripisuje väčšiu časť prameňu C, ktorý obsahuje prózu. Rudolph a Thiel považujú úryvok za deuteronomistický. Hlavným argumentom pre deuteronomistickú redakciu je štýl a jazyk. Niektoré spojenia sa nachádzajú v Dt 27. Avšak rovnaký argument používa aj Craigie a Holladay, keď sa obaja zmieňujú o niekoľkých podobnostiach medzi Dt 27 a Jer 11,1-13, (hlavne v. 3-5), ale ich záver je iba ten, že texty majú síce rovnaké literárne prostredie, ale nepatria do jednej (deuteronomistickej) redakcie. Na druhej strane uvádzajú niekoľko vyjadrení, ktoré sa v Dt a deuteronomistickej literatúre nenachádzajú, alebo len zriedka, a musia sa považovať za Jeremiášove.

Druhou dôležitou otázkou je, o akej zmluve vlastne Jer v kap. 11 píše? Je to zmluva Sinajská alebo je to kniha zákona nájdená Jošiášom? Thiel tvrdí, že to nemôže byť Sinajská zmluva, pretože prameň D ju nikde nespomína. Opiera svoj argument o predpoklad Deuteronomistickej redakcie, s čím nemusíme súhlasiť. Rudolph si myslí, že ide o zmluvu zo Sinaja, a argumentuje tým, že v. 4a jasne myslí na zmluvu, ktorá bola uzavretá na začiatku Izraelskej púte po udalostiach Exodu. Zdá sa, že toto je silný argument. Najlepšie vysvetlenie ohľadom zmluvy sa zdá byť, že ide o zmluvu zo Sinaja.⁵

³ Deuteronomista – meno, ktorým M. Noth označil posledného redaktora naratívneho materiálu tvoriaceho obsah kníh Dt, Joz, Sdc, 1-2 Sam a 1-2 Kr.

⁴ CARROLL R., *The Book of Jeremiah*, s. 267-268.

⁵ LALLEMAN H. – DE WINKEL., *Jeremiah in prophetic tradition*, Peeters 2000, s. 189-190.

Próza v kap. 11 je slávnym „Prameňom C“ (alebo „deuteronomickým“) prózou.⁶ S. Mowinckel vydal dôležitú prácu o rôznych prameňoch knihy proroka Jeremiáša, ktorá má aj v súčasnosti vplyv na diskusiu o tejto téme.⁷ Rozlišuje štyri hlavné literárne pramene: orákulum poetické (prameň A); životopisné rozprávania (prameň B); deuteronomické diskusie (prameň C); orákulum záchrany a orákulum proti národom (prameň D).⁸

Táto prorocká reč predstavuje veľmi ťažký, často diskutovaný problém: Aký vzťah existuje medzi Jeremiášom, Deuteronomiíom a Jošiášovou reformou? Definitívna odpoveď zatiaľ nebola daná, hoci niekoľko verzií takej odpovede sa zdá byť prijateľných. Na literárnej úrovni je táto časť najviac „deuteronomická“ zo všetkých Jeremiášových rečí. Najväčší kritici prijímajú aspoň jadro za Jeremiášove a podrobujú ho prísnej kritike.⁹

Dôležitosť kázne v 11,1-13 leží v jej dôležitej pozícii v cykle 11,1-13,27. Skrýva v sebe **ducha**, v akom je celý cyklus napísaný, a to ako séria stanovísk, o komunite, ktorá nedodrжала zmluvu (v. 10 *heperu ... berúti*, „*Dom Izraelov a dom Júdov zrušil zmluvu, ktorú som uzavrel s ich otcami*“). Pri opise porušenia zmluvy sa používajú pojmy z modloslužobných praktík (v. 13 „*tol'ko oltárov*“), a slúžia ako skratka Deuteronomistickej predtuche neuposluchnutého slova, dejín povstania a zavrhnutia prorokov. Obraz nedodržania zmluvy sa spomína na tomto mieste a vo v. 31,32, aby obidve tieto miesta poukázali na to isté, na **zlyhanie** spoločenstva v minulosti. Vo všeobecnej lamentácii 14,19-22 sa objavuje motív, ale vo výzve Pánovi, aby nezrušil zmluvu. Je dôležité vedieť, že deuteronomistické tušenie porušenia zmluvy je len jedna strana argumentu; na druhej strane stojí nádej komunity, že Pán zmluvu neporuší alebo uistenie, že zmluva sa neporušila (Ž 44,17; 74,20). V neskorších pramienkoch tradície Boh potvrdzuje svoju lojálnosť voči konkrétnej zmluve, ktorú považuje za neodvolateľnú (33,20-21).¹⁰

Vonkajší rámec tohto oddielu tvorila pravdepodobne slávnosť obnovenia zmluvy. Preto pripomína prorok *Božie skutky* (vyvedenie z Egypta, putovanie púšťou a uvedenie do zaslúbenej zeme), ktoré si ľud pri bohoslužobnom dianí sprítomňoval a tak ich znova prežíval (por. „*dnes*“ vo v. 5). Jeremiáš sa k tomuto daniu priznáva svojim „*Tak je, Pane!*“, hebr. *'amen'* (por. Ž 41,14; 72,19; 106,48). Súčasne ohlasuje kliatbu na tých, ktorí sa vzpierajú poslušnosti Pánovej zmluvy (por. Nm 5,22, Dt 27,15nn, Neh 5,13). Zmluva Pána s Izraelom spočíva len na jeho milosti. Nie je zmluvou dvoch rovnocenných partnerov (por. Ex 20,1n), ale darom zvrchovaného Pána. Túto zmluvu porušili nielen účastníci slávnostného zhromaždenia v Jeruzaleme, ale aj všetci obyvatelia Judska. Ľud, ktorý bol nepochopiteľným spôsobom zachránený a zahnutý dôkazmi Božej starostlivosti a lásky, sa nedal ničím napomenúť, ale išiel za tvrdosťou svojho pod-

⁶ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 615.

⁷ *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiana, 1914.

⁸ RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY., *The New Jerome Biblical commentary*, New York 1999, s. 266-267.

⁹ RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY., *The New Jerome Biblical commentary*, New York 1999, s. 277.

¹⁰ CARROLL R., *The Book of Jeremiah*, s. 268-271.

lého srdca. Výraz „*zatvrdnutosť*“ (hebr. *šerirut*) sa vyskytuje až na dve výnimky (Ž 81,13 a Dt 29,18) iba u Jeremiáša (3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17). Obyvatelia Jeruzalema i judských miest sa sprisahali proti Pánovi a prikláňali sa vždy znovu k rôznym pohanským bôžikom. Pre minulé i prítomné hriechy Boh preto odmieta ľud zachrániť. Cudzie božstva ho nezachránia. Sú celkom bezmocné (por. Jer 2,13.20-28; 10,1-16). Ani Jeremiášovu modlitbu príhovoru Pán nevypočuje.

Boží ľud, ktorý bol kedysi Pánovým miláčikom (Ž 60,7; 108,7; Jer 12,7 por. Dt 33,12), stratil právo prebývať v dome Pánovom. Tam môžu prebývať len tí, ktorí vedú bezúhonný život a nekonajú falošne (por. Ž 24,3-5). To sa o členoch národa v Jeremiášovej dobe povedať nedalo. Preto stratil právo prinášať obete a podieľať sa na nich (por. Ag 2,12-14). Stihne ho údel stromu spáleného ohňom. Oliva, ktorá v starozákonnej symbolike bola obrazom sily a požehnanja (por. Ž 52,10; 128,3; Oz 14,7; Zach 4,11-14), zhorí v žiari Božieho súdu (por. Mt 3,10; 7,18n; Lk 13,8n; Jn 15,6; Am 2,5).¹¹

1. 2. Počujte kľatbu zmluvy (Jer 11,1-5)

¹*Slovo, ktoré Pán prehovoril k Jeremiášovi: „Čujte slová tejto zmluvy a oznámte mužom Júdska a obyvateľom Jeruzalema. Povedz im: Toto hovorí Pán, Boh Izraelov: Prekliaty je človek, ktorý nepočúva slová tejto zmluvy, ktorú som uložil vašim otcom v deň, v ktorý som ich vyviedol z egyptskej krajiny, zo železnej pece, slovami: Počúvajte môj hlas a robte všetko, ako vám prikážem, a budete mojim ľudom, ja však budem vašim Bohom, aby som splnil prisahu, ktorú som prisahal vašim otcom, že im dám krajinu, ktorá oplýva mliekom a medom, ako je tomu dnes.“ Odpovedal som slovami: „Tak je, Pane!“*

Thiel aj Holladay našli na základe podobnej slovnej zásoby v Jer 11,3-10 a Jer 7,22-26 podobnosti medzi Jer 11,1-5 a úryvkom Jer 7,1-8,3. Nadpis v 11,1 je taktiež rovnaký ako v 7,1. Ale tak ako v Jer 7,1-8,3 prítomne verše obsahujú slovnú zásobu a spojenia, ktoré v Dt nenájdeme, niektoré z nich sú veľmi zvláštne, napr. vo v. 9 *qešer*, „sprisahanie“; *hárí šónim* („prvý“) upravujúc „otcov“ vo v. 10. Taktiež sú podobnosti medzi touto prózou a poéziou Jer 2,5-6,27-28, a Dt 32,37-38, hoci Thiel používa neskoršie pasáže súčasne so Sdc 10,13-14, aby rekonštruoval schému, pomocou ktorej „deuteronomista“ sa stáva autorom veršov 11b-13. Tieto proroctva v žiadnom prípade nie sú priradované exilovej alebo po exilovej redakcii a bez obáv sa môžu použiť na zobrazenie aktuálneho Jeremiášovho kázania počas rokov Jošiášovej reformy.

Proroctvá si navzájom vymieňajú slovnú zásobu a frázy zhromaždené vo veršoch 4-5, 7-8, a 10:

¹¹ STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ KOMISE, *Výklady ke Starému zákonu IV.*, Kostelní Vydří 1998, s. 284-285.

verš		verš		verš	
3	ktorý nepočúva slová tejto zmluvy	8	nepočúvali... ...slová tejto zmluvy...	10	odopreli počúvať moje slová... mojej zmluvy
4	ako vám priká- žem... ...vaším otcom v deň... z egyptskej kraji- ny	7	predložil na zacho- vanie ...vaším otcom v deň... z egyptskej krajiny	10	svojich otcov (2x)
	Počúvajte môj hlas a robte	8	Počúvajte môj hlas ale oni nepočúvali		
5	dnes		dnešný deň		

Vo veršoch 1-5, 6-8, a 9-13 sú tri proroctvá s úvodmi. Starší autori komentárov urobili koniec vo v. 14 (ktorý sa podobá 7,16), ale je lepšie, keď sa berie aj s tým, čo nasleduje. Ohraničenie je potvrdené prítomnosťou *šetúma*¹² na konci veršov 5, 8, a 13, hoci 4QJer^a nemá odsek po v. 5. M^A má *petúcha*¹³ po verši. M^L a M^A majú tiež *šetúma* na konci v. 10, ktorý pravdepodobne prevzal narážku od formuly posla na začiatku v. 11. Toto kompenzuje príkaz Jeremiášovi (v. 9-10) z proroctva (v. 11-13). Každé proroctvo sa začína nadpisom, prvé je nepatrne dlhšie ako ďalšie dve:

- | | |
|--|-----|
| I „Slovo, ktoré Pán prehovoril k Jeremiášovi:“ | v 1 |
| II „A Pán mi povedal:“ | v 6 |
| III „A Pán mi povedal:“ | v 9 |

Vyjadrenia hlásateľa sa nachádzajú jedine vo v. 3 a 11; proroctvo v strede je bez tejto formuly.

Proroctva v próze, ktoré nájdeme jedine v 7,1-8,3, ale častejšie sa objaví v kap. 11-20, zvlášť v kap. 16-19, sú písané v duchu zmluvy. Je pre nich typické – ale nie vždy – že sú uvedené úvodom obsahujúcim tieto časti:

- nadpis identifikujúci Jeremiáša ako prijímateľa božieho slova
- usporiadanie a / alebo vypočutie príbuzných doručeneho slova;
- stanovisko zhrňujúce odkaz¹⁴

Jer 11,3: „Prekliaty je človek, ktorý nepočúva slová tejto zmluvy.“ Všetky slávnosti spojené so zmluvou boli zakončené požehnaniami, ak podmienky boli rešpektované alebo kľatbami, ak neboli. *nepočúva slová tejto zmluvy*: Tie isté výrazy sa opakujú vo v. 6 a 8. Často sa vyskytujú v Dt, v analogickej forme, pre Sinajskú zmluvu. Podľa toho by sa mohlo unáhlene konštatovať, že na tomto mieste Jeremiáš pripomína deuteronomický kódex. Sám obsah opakuje Sinaj, tak

¹² hebr. *s'etúmah* = zatvorená (stať); značka state *šetúma* je vytlačená v medzere na to ponechané j v texte medzi jednotlivými staťami.

¹³ hebr. *p'etúhah* = otvorená (stať textu); značka state *petúcha* je vytlačená v medzere na to ponechané j v texte medzi jednotlivými staťami.

¹⁴ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 615-616.

ako to robí zvyšok prorockej tradície, a Jošiášová zmluva nie je vlastne nič iné ako obnovou prvotnej zmluvy.

Jer 11,5: „*že im dám krajinu, ktorá oplýva mliekom a medom, ako je tomu dnes.*“ Tento verš pripomína „požehnaní“ zmluvných dohôd. *mliekom a medom*: Tento výraz nachádzame nielen u Jer a v Dt (6,3; 11,8), ale aj v Pentateuchu (Ex 3,8; 13,5; Nm 13,27; 14,8; Lv 21,24; atď.) Čiastočné požehnanie, ktoré sa tu nachádza je požehnanie prisľúbené patriarchom, teda je to dar Kanaánu (Gn 12,7; 13,15; atď.), obnovený pri Mojžišovi (Ex 3,8nn.; 23,27nn.) a Jozuom (Joz 24).¹⁵

Úvod k Proroctvu I (vv 1-5) obsahujú nadpis (v 1); stanovisko zhrňujúce odkaz (2a); a rozkaz Jeremiášovi hovoriaci mu, kto má byť jeho poslucháčom a že on to má oznámiť (v. 2b-3a). Zhrnutie odkazu „*čujte slová tejto zmluvy,*“ bolo prameňom mnohých omylov. Skinner nazval celý úvod, že je „*ŕbarvý a nezrozumiteľný spis.*“ V skutočnosti je všetko jasné, ak zhrňujúci odkaz a príkaz Jeremiášovi sú ohraničené. Úvod k proroctvu I a II (Proroctvo II Jer 11,6-8) sa dajú porovnať:

- | | | |
|----|---|-----|
| I | <i>Čujte (plural) slová tejto zmluvy</i>
a oznámiš (singulár) im mužom Judska
a obyvateľom Jeruzalema | v 2 |
| II | Rozhlás všetky tieto slová v judských mestách
a po uliciach Jeruzalema
<i>Počúvajte slová tejto zmluvy a zachovávajte ich</i> | v 6 |

Proroctvo I – na rozdiel od ostatných dvoch proroctiev – je zarámované otvárajúcimi a zatvárajúcimi riadkami, ktoré ho umiestňujú do kontextu rozhovoru medzi Pánom a prorokom:

- | | | |
|-----------|---|------|
| Pán: | Povedz im: Toto hovorí Pán, Boh Izraelov: | v 3a |
| Jeremiáš: | Odpovedal som slovami: „Tak je, Pane!“ | v 5b |

Jeremiášov súhlas s kľatbou, „Tak je, Pane!“ bežne ľudia používajú (Dt 27,15-26).

Samotné proroctvo (v. 3b-5a) je náročnou rétorickou prózou, napriek tomu opakovania, slová vyváženia a centrálna myšlienka mu dávajú nasledujúcu štruktúru:

- I nepočúva slová *tejto zmluvy, ktorú som uložil vašim otcom v deň, v ktorý som ich vyviedol z egyptskej krajiny...*
Počúvajte môj hlas a robte všetko...
a budete mojím ľudom, ja však budem
vaším Bohom
aby som splnil prísahu, *ktorú som prisahal vašim otcom,*
že im dám krajinu, ktorá oplýva mliekom a medom, ako je tomu dnes.

¹⁵ RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY., *The New Jerome Biblical commentary*, New York 1999, s. 277-278.

Kľúčové slová sú všetky v paralelách okrem „v deň“ (*beyom*) a „ako je tomu dnes“ (*kayom hazzeh*), ktoré sú obrátené. Do stredu prichádzajú slová vyvrcholenia „*Počúvajte môj hlas a robte všetko*“, po ktorých nasleduje rovnako dôležitá formulácia zmluvy.

Proroctvo I je spojené s úvodom (v. 2a) týmito kľúčovými frázami:

Čujte slová tejto zmluvy	v. 2a
...ktorý nepočúva slová tejto zmluvy	v. 3b ¹⁶

V. 11,1: „Slovo, ktoré Pán prehovoril k Jeremiášovi.“ Je to taký istý nadpis, ako v 7,1; 18,1; 21,1 (rozšírený); a 30,1.

V. 2: „Čujte slová tejto zmluvy.“ Zhrnutie správy, ktorá má byť doručená v proroctve v. 3b-5a („Čujte!“ je plural). Porovnaj „*Počúvajte (plural) slová tejto zmluvy*“ vo v. 6. Podobne „*Počujte slovo Pánovo...*“, ktoré sa tiež vyskytuje v úvodoch (2,4; 7,2; 17,20; a 19,3), je viac menej bežnou výzvou počúvať. Citované slová potom nie sú nariadením Jeremiášovi a jeho učeníkom. Nariadenie prichádza v „*oznam (singulár) mužom Júdska ...*“, a je dané iba Jeremiášovi. Blayney správne tvrdí: „po všeobecnom príkaze danom ľudu, aby počúvali slová zmluvy, nasleduje špeciálne nariadenie hovoriť prorokovi.“

„*slová tejto zmluvy*.“ Hebrejské *dibré* („slová“) môžeme tiež preložiť ako „termíny“ v danom kontexte. Toto je prvá viacnásobná zmienka „zmluvy“ v Knihe proroka Jeremiáša (iná ako „*archa zmluvy*“ v 3,16). Zmluva nachádza dôležitosť aj u Ezechiela (zvlášť kapitoly 16-17), zatiaľ čo v ostatných prorockých knihách spomínanie zmluvy nie je časté alebo sa nenachádza vôbec. Zmluvy, ktoré sa spomínajú u Jeremiáša sú **Zmluva na Sinaji** (14,21; 22,9; a 34,13); **zmluva s ľudom vykonaná Zedekiašom** (34,8-22); **a zmluva s Dávidom, kňazstvom a stvorením** čo je pravdepodobne neskorším dodatkom (33,20-26). Najdôležitejšie je oznámenie „*novej zmluvy*“ (31,31-34), nazývanej aj „*večnú zmluvu*“ (32,40; 50,5).

zmluva. Otázka znie, či päťkrát spomínaná zmluva v tejto kapitole (v. 2, 3, 6, 8 a 10) sa týka Sinajskej zmluvy (Rudolph; Hyatt) alebo oveľa mladšej zmluvy, ktorú uzavrel Josiáš (2 Kr 23,3), ktorá sa často cituje podobne, ako v Dt. V Dt 5,3 sa slovami „*táto zmluva*“ myslí zmluva Dt. Kimhi hovorí, že „*slová tejto zmluvy*“ sú napísané slová Tóry, zvlášť požehnaní a kľiatby Dt 28. Bright však vystríha pred príliš ostrým rozlišovaním medzi Sinajskou zmluvou a Josiášovou zmluvou, pretože mladšia bola z veľkej časti obnovením pôvodnej. V SZ zmluvná metafora sa používa na opis Jahveho vzťahu s jednotlivcami (Abrahám: Dn 15); s národom Izraela (skrze Mojžiša: Ex 20-23; Dt 5; kráľovstvo skrze Dávida: 2 Sam 7); a s ľudstvom (skrze Noeho: Gn 9). „*Nová*“ alebo „*večná*“ zmluva je prisľúbená aj obnovenému Izraelu (Jer 31,31-34; Jer 32,38-40 i na mnohých miestach).

a oznám mužom. M^L má slovo *wedibbartam*, „*ty (sing.) im oznámiš t.j. (slová zmluvy)*“, čo je správne (Holladay). LXX takisto má singulár *lalésis* „*ty im oznámiš*“. M^A má slovo *wedibbartem* „*oznámete (pl.) im*“. LXX, S a T (okrem dvoch

¹⁶ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 616-617.

MSS) neprekladajú príponu „im“ Cornill hovorí, že MT je originálom, a že LXX a S prekladali voľne. Tu sa začínajú rozkazy pre Jer hovoriac mu, že má kázať ľuďom o zmluve.

3-5. *Prekliaty je človek ... Amen.* Táto formulácia je odvodená z liturgie prekliania v Dt 27,15-26, kde prvá kľiatba (v. 15) obsahuje tie isté slová, ako v tomto verši, a posledná kľiatba (v. 26) má ten istý obsah, ako tento verš. V Dt ľud odpovedá „amen“; tu Jer odpovedá za nich. Porovnaj „*prekliaty je deň, v ktorý...*“ a „*Prekliaty muž, ktorý...*“ v 20,14-15; a porovnaj aj „*Prekliaty je muž (haggeber), ktorý...*“ v 17,5. Kľiatba uvalená v tomto verši na osobu, ktorá nepočuje (= neposlúcha) slová zmluvy je tak nespochybniteľná, ako žiadna v knihe.

3-4. *slová tejto zmluvy, ktorú som uložil vašim otcom v deň, keď som ich vyvedol z egyptskej krajiny.* Myslí sa tu na Sinajskú zmluvu, ktorú ľud poznal najlepšie skrze jej nedávne promulgovanie v Dt.¹⁷ Vo v. 3 - 4 sa na ľud nalieha, aby zmluvu uzavretú po Exode (Dt 5, 2 - 3), bral vážne. Naliehanie sprevádza hrozba prekliatia každého, kto nedodrží zmluvu.¹⁸ V. 4. *zo železnej pece.* Hebr. *kur hab-barzel.* Malá pec, v ktorej sa tavilo železo. Táto metafora opisujúca otroctvo v Egypte sa objavuje aj v Dt 4,20; 1Kr 8,51; Ž 66,10. Deuterolzaiaš používa „*pec biedy*“, hebr. *kur oni*, aby opísal exil (Iz 48,10, Ez 22,18-22).¹⁹ Vo v. 4 a 7 sa spomína Egypt, čo ich označuje za predkov z minulosti. Oni sú tí, ktorí boli potrestaní (v. 8),²⁰ preto musíme na tomto mieste rozmyšľať priority a okolnosti v Jer dobe. Text dáva najviac zmysel za predpokladu, že sa tu myslí na okolnosti počas pobytu na púšti. Verš 10 pokračuje v opise tvrdošijnosti ľudu, ktorí zostáva aj naďalej v hriechoch „*svojich otcov*“. Objem hriechov sa zväčšil, a to nutne má za následok definitívny rozsudok: preto ľud už nemôže viac zvrátiť svoj osud (v. 11-12, 14).

Odhladnuc od často opakovaného slova „*zmluva*“, sloveso *šema* sa v texte vyskytuje často (v. 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 14). Časté opakovanie tohto slova zdôrazňuje skutočnosť, že „*otcovia*“ (praotcovia, ľud) Jer doby opakovane odmietli počúvať (vypočuť, poslúchnuť) božie slovo. Výsledok sa zapísal do ich mysle: Boh *ich* už viac nevyslyší, aj keď k nemu budú volať (v. 11 a 14), a aj keď sa za nich bude prihovárať prorok (v. 14). Tento pohľad na tému slova *šema* ukazuje, že text, ktorý teraz máme k dispozícii, tvorí jednotný celok. Preto témou Jer 11,1-14 je tvrdošijnosť božieho ľudu, od začiatku až doposiaľ, čo vyúsťuje do „*ja ich nevyslyším*“ od Boha. Porušili zmluvu, Boh ich nezachráni pred rozsudkom.²¹

Počúvajte môj hlas ... a budete mojim ľudom, ja však budem vašim Bohom. „Počúvajte!“ vlastne znamená „*poslúchajte!*“. Dôležitosť, ktorá je v SZ kladená na poslušnosť nemá byť nadhodnotená. Vid' napr. Samuelove slová Šaulovi v 1 Sam 15,19,22.

¹⁷ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 620.

¹⁸ LALLEMAN H. – DE WINKEL., *Jeremiah in prophetic tradition*, Peeters 2000, s. 189.

¹⁹ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 621.

²⁰ Por. ŠTRBAK, M., *Liturgia hodín v Islame*, in: Zborník teologických štúdií N. 2, Prešov 2006, s. 161-170.

²¹ LALLEMAN H. – DE WINKEL., *Jeremiah in prophetic tradition*, Peeters 2000, s. 189.

Počúvajte môj hlas robte všetko. „Robte“ zákon/zmluvu sa zdôrazňuje tiež v Dt 27,26 (*laasot otam*). V NZ ohľadom počúvania a konania vid': Mt 7,21-27; Rim 2,13; a Jak 1,22-25.

A budete mojim ľudom a ja však budem vašim Bohom. Je to zmluvná formula; vid' 7,23; 24,7; 30,22; 31,1; Dt 29,12. Zámeno „Ja“ sa opakuje kvôli dôrazu.

5. *aby som splnil prísahu, ktorú som prisahal vašim otcom.* T.j. Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi. Prislúbenie krajiny je dané v Gn 15,18-21. Vid' aj Dt 7,8; 8,18 „*aby dodržal zmluvu, ktorú odprisahal tvojim otcom*“. „*Otcovia*“ vo v. 4 a v. 7 „*praotcovia*“ a „*otcovia*“ vo v. 10 sa myslia z generácie exodu.

Krajinu, ktorá oplýva mliekom a medom. Tento stereotypný výraz nájdeme aj v 32,22; Ex 3,8 17; 13,5; Dt 6,3; 11,9; 26,9, 15. Hovoriť o „*krajine, ktorá oplýva mliekom a medom*“, v kontexte sucha a invázie bolo ironické, ale v čase prvotnej reformy to ironia nebola.

Nasledujúce slová „*ako je tomu dnes*“ hovoria o tom, že krajina je stále úrodná. Možný problém je vo vyhlásení o záhrade zničenej v 2,7, hoci sa to mohlo vzťahovať v prvom rade na minulosť.²² Fráza „*krajina, ktorá oplýva mliekom a medom*“ je v Biblii metaforou. Je odvodená z Kanaánskeho rituálu opisov krajiny a nenaznačuje nič o situácii ľudí, ako je to aj v tejto kázni. Prítomnosť tejto frázy na tomto mieste je ironická pri pohľade na texty, ktoré hovoria o suchu (napr. 5,24; 8,13; 12,4a; 14,2-6) a o invázii.²³

ako je tomu dnes. Toto je formulácia, ktorá pochádza z Dt, napr. Dt 2,30; 4,20, 38; 8,18, a vyskytuje sa na mnohých miestach u Jer, napr. 25,18; 32,20; 44,6; 22,23. Vo v. 25,18 a 44,6, 22 čítame, že krajina má byť zničená „*ako je tomu dnes*“. Na tomto mieste, zdá sa, tomu tak nie je.

Odpovedal som slovami: „Tak je, Pane!“ Hebr. *amen* je lit. „*Tak je, Pane!*“ Jeremiáš súhlasí s kľiatbou tohto orákula rovnakými slovami, aké ľud používa v odpovedi na kľiatby v Dt 27,15-26. Calvin hovorí, že „*amen*“ na tomto mieste je vyrieknuté v mene ľudu, ktorý je príliš vzpurný, aby to vyriekol sám. Por. Jer „*amen*“ v 28,6.²⁴ Pán zdržiaval rozsudok, ale pretože odpor ľudu sa nezmenšoval, už viac zdržiavať nemôže. Jediným riešením je zničenie jeho ľudu.²⁵

Článok recenzoval: Róbert Lapko, Th.D.

Počet znakov: 26 139.

Adresa autora: **ThLic. Peter Kentoš**, Hýľov 19, SK - 044 12 Hýľov,
tel. +421 – (0)55 – 6967157, e-mail: kentos@rimkat.sk

²² LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 622.

²³ CARROLL R., *The Book of Jeremiah*, s. 267.

²⁴ LUNDBOM J. R., *Jeremiah 1-20*, New York 1999, s. 622-623.

²⁵ CRAIGIE, *Jeremiah 1-25*, s. 172.

Hľadanie adekvátneho prístupu k tzv. preklínacím žalmom

Peter JUHÁS

A looking for an adequate approach to the so-called Fluchpsalmen (Imprecatory Psalms)

The Holy Scripture includes some texts that can scandalize us. A special place among them belongs to the psalms including imprecations. This paper discusses how we can approach to these psalms and similar difficult texts. Especially exegesis by means of the study of their background and of their context is very helpful to understand their theological integrity, showing a great zeal for (social) justice and trust in JHWH. Although it is sometimes difficult to accept a dynamics of the psalms, as Christians we can still pray them because they arouse us to see a reality of iniquity and in spite of it to trust in God who always acts. According to the biblical thought there exists a possibility of conversion for the enemies and evil-doers, i.e. to acknowledge power and glory of the God's name.

Key words: *enemy, exegesis, evil, justice, imprecations, prayer, Psalms*

„Bože, vylám im zuby v ústach, rozdrv čeľusť levov, Pane“ (Ž 58,7)

Už existencia takéhoto verša v posvätných textoch mnohých prekvapuje. Prekvapenie bude o to väčšie, ak človek, ktorý berie do rúk posvätný text, zistí, že verš s takýmto znením je dokonca centrom samotného žalmu. Takéto zistenie vyvolá obyčajne aj niekoľko otázok, preto sa aj tu pomocou exegézy ponúka niekoľko východísk pre správny prístup k „problémovým“ textom, konkrétne k tzv. preklínacím žalmom.¹

1 Úvodné poznámky

1.1 Terminológia „preklínania“

Kliatba, či zlorečenie je častým zjavom v starovekej literatúre, a tak aj v Starom zákone, hoci odlišným spôsobom. Za používaním impekácií (preklínaní, zlorečení) stojí viera v silu slova, resp. presvedčenie, že vypovedané má účinnosť, silu zasiahnuť, zároveň však pod podmienkou, že bude počuté.²

Hebrejčina pozná na vyjadrenie preklínania, resp. zlorečenia niekoľko slovesných koreňov, ktorých obsahu je treba sa venovať presnejšie.³ Podľa použitia

¹ Preklínacími sa tu rozumejú žalmy (obyčajne niekoľko veršov, nie celý text), ktoré obsahujú impekácie (zlorečenia, preklínania), resp. vyjadrenia túžby po „pomste“. Jedná sa o príslušné verše nižšie pojednaných žalmov 58; 83; 109 a textov ako 69,23-29; 137,8-9; 139,19-22 a pod.

² V tejto súvislosti porov. Lv 19,14.

³ V úvahu sa tu neberie termín כָּלַל, ktorý sa nesprávne prekladá ako „kliatba“. Ide však o „zasvätenie zničeniu“, ktoré sa pôvodne spája s vojenským ťažením, hoci neskôr nachádza tento termín širšie použiť

jednotlivých koreňov sa dajú medzi nimi pozorovať aj jemné rozdiely. Prvým je אלה, zvlášť v nominálnom tvare אלה (‘áláh)⁴, ktorý vyjadruje podmienenú kliatbu, vyslovenú nad inými alebo sebou, na ochranu práv a nábožensko-etického poriadku. Konkrétne máme na mysli ochranu majetku (Sdc 17,2), otázku (ne)viny (Num 5,21-28) a ratifikáciu zmlúv. Ochrana poslednej z menovaných kategórií má svoju zvláštnu podobu v náboženskej oblasti a to v prípade zmluvy s Pánom (napr. Dt 29,18,20; Iz 24,6; Jer 23,10 a i.). Koreň ארר (‘rr)⁵ je najčastejšie doložený ako ארר - formula a vyjadruje vylúčenie zo (spoločenského) vzťahu, ktorý zaručoval istotu, právo a šťastie. Hoci sa ארר používa v podobných súvislostiach ako אלה (slúžiace ako podmienená kliatba pri prisaha alebo na odstránenie niekoho porušiť zákon), označuje prevažne kliatby, ktoré vyslovuje autorita na presadenie svojich nariadení, verejných záujmov a nábožensko-etického poriadku. Pre privátnu oblasť (proti vlastným nepriateľom) a pre neformálne vyjadrenie kliatby je rezervovaný koreň קלל (qll), ktorý je aplikovateľný aj podriadenými voči autoritám.⁶ Okrem týchto základných termínov existujú aj ďalšie, ktoré však majú len príležitostné použitie.

Legitímna kliatba má svoj *Sitz im Leben* v sakrálnej, verejno-právnej a privátnej oblasti.⁷ V každodennom živote slúžila na odvrátenie protivníkov (napr. zlodejov, profanantov rodinného hrobu a pod.), ktorých nebolo možné dosiahnuť. Ako garant slúžila kliatba (a požehnanie) v spomínaných oblastiach života pri prisaha, svedectve a zmluve. Často bola pre jednotlivca, ale aj spoločenstvo posledným právnym prostriedkom. *Sitz im Leben* v privátnej oblasti môžeme vidieť na rôznych biblických textoch, napr. práve v Ž 58 a 109.

1. 2 Koncept nepriateľa

Jedným z podstatných prvkov preklínacích žalmov je koncept nepriateľa. A nielen ich. Veľmi trefne to vyjadruje Norbert Lohfink: „Modliaci sa a jeho nepriatelia - to je jednoducho dominantná téma žaltára“.⁸ Je prítomná aj v takých obľúbených textoch ako Ž 23 alebo v nedeľu 1. týždňa recitovaný žalm 149. Otmar Keel⁹ vo svojej štúdií poukazuje dokonca na 94 označení nepriateľa. Preto aj niektorí z popredných moderných autorov (napr. Zenger) používajú namiesto termínu „preklínacie žalmy“ radšej pomenovanie „Feindpsalmen“.

tie. Porov. Lohfink, N.: Svätá vojna a „kliatba“ v Biblii. In: Braulik, G., Lohfink, N.: *Kde sú dnes proroci?* KBD: Svit, 1997, s. 88-91.

⁴ Porov. Scharbert, J.: אלה. In: Botterweck, G. J., Ringgren, H. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Kohlhammer: Stuttgart, 1971, s. 279-285.

⁵ Porov. Scharbert, J.: ארר. In: Botterweck, G. J., Ringgren, H. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Kohlhammer: Stuttgart, 1971, s. 437-451.

⁶ Pre rozdiel medzi ארר וקלל existuje aj paralela v egyptčine, formula *hwj šdb (r)* a koreň w3. Porov. Tamtiež, s. 447-448.

⁷ Porov. Tamtiež, s. 449-450.

⁸ Lohfink, N.: *Was wird anders bei kanonischer Schiftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6*. JBTh 3, 1988, s. 36; cit. in: Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Herder: Freiburg im Br., 2003, s. 24.

⁹ Porov. Keel, O.: *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*. SBM 7. KBW: Stuttgart, 1969, s. 93-131; cit. in: tamtiež.

Okrem klasického hebrejského výrazu pre nepriateľa (אֹיֵב) existuje v Biblii množstvo označení, ktoré bližšie charakterizujú nepriateľský subjekt (napr. „ten, ktorý nenávidí“, „utláčateľ“ a i.). Ich skazenosť je niekedy zvlášť vyjadrená pojmami ako napr. מַעֲלֵי אֵן („konatelia zla“; Ž 14,4 a i.), רָשָׁעִים („zlí, skazení“; Ž 28,3; 58,4; a i.) a pod. Často je spomínaná pýcha nepriateľov (Ž 13,3; Nár 1,9; a i.). H. Ringgren hodnotí vo svojom príspevku, že dôležitou vecou nie je presný opis nepriateľov, ale teologická klasifikácia ich diela ako chaotického a zameraného proti Bohu.

2 Pomoc exegetického prístupu

Napriek tomu, že biblický text kanonických kníh je inšpirovaný, niektoré texty - buď celé žalmy alebo ich časti - neboli zahrnuté do Liturgie hodín. Presne o tom hovorí 131. bod *Všeobecných smerníc liturgie hodín* (1971), kde sa výslovne spomína, že žalmy 58, 83 a 109 sa v bežnom žaltári vynechávajú (plus niektoré verše iných žalmov), pričom dôvod znie: „*ob quandam difficultatem psychologicam*“.

Mnohé diskusie v priebehu II. vatikánskeho koncilu a po ňom ukazujú, že táto téma bola vážnym problémom. Biskup A. Martin, člen jednej z koncilových liturgických subkomisií, okrem iného píše: „[...] celý žaltár patrí k pokladu Svätých Písem a veríme, že je inšpirovaný aj v tých častiach, ktoré teraz kvôli obmedzenosti a slabosti ducha nie sú plné pochopené.“¹¹ K zástancom integrálneho žaltára patrili aj Aimé Georges Martimort, ktorý sa vyjadril, že v opačnom prípade by to znamenalo „krok späť“ rozvíjajúceho sa biblického myslenia.¹² Túto snahu podporila aj Biskupská synoda z roku 1967.

Vyššie spomenutým a tým, čo nasleduje, sa nechce znehodnocovať vážnosť argumentu a rozhodnutia uvedeného 131. bodu. Je tu však snaha na príklade vynechaných žalmov reflektovať danú problematiku biblicky, integrálne.

2. 1 Žalm 58 - Výkrik proti bezpráviu

Práve siedmy verš vo forme chiazmu, ktorý sa stal aj podtitulom, resp. mottom tohto príspevku, je centrálnou prosbou žalmu. V ňom sa prvýkrát v texte vzýva Boh, aby zasiahol, a tak zároveň predstavuje obrat v celkovom dianí. Podľa *lex talionis* majú byť zločinci potrestaní na tom orgáne, ktorým sa prehršili. Prvá časť žalmu obsahuje obžalobu mocných¹³ (v. 2-3) a opis hriešnikov, resp. zločincov (v. 4-6), ktorí sú tu identickí. L. A. Schöckel poznamenáva, že títo mocní

¹⁰ Porov. Ringgren, H.: אֹיֵב. In: Botterweck, G. J., Ringgren, H. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Kohlhammer: Stuttgart, 1971, s. 228-235.

¹¹ Porov. Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, s. 50.

¹² Porov. Tamtiež, s. 51.

¹³ Na tomto mieste je hebrejský text nejasný a ponúka niekoľko možností prekladu v závislosti od vokalizácie. א' a תג zachovávajú masoretské čítanie אָלָם, „ticho, mlčanie“: „...mlčiac hovoríte spravodlivo...“. Čítanie אָלָם je možné preložiť ako „barani“ (symbolický titul predstavených a hláv v pohanstve), „bohovia“ alebo „mocní“. Porov. Ravasi, G.: *Il libro dei salmi II. (51-100)*. Dehoniane: Bologna, ⁶1993, s. 167-168.

nemajú meno, pretože majú množstvo mien.¹⁴ Hoci sú reprezentantmi práva a sú zodpovední za jeho garanciu, v srdci konajú neprávnosti (בלב עוילה) a rukami pripravujú násilie (תחם יריקם). Spojenie „srdce“ a „ruky“ je merizmom, ktorý vyjadruje totalitu ľudského konania.¹⁵ Tento merizmus je následne zvýraznený synonymným paralelizmom vo štvrtom verši – klamári už od matkinho lona – a metaforou vretenice (v.4-5). Druhá časť žalmu tvorí voči prvej akýsi pendant. Na začiatku sú mocní takpovediac vo výhode, avšak po centrálnej prosbe (v.7) sa v nasledujúcich veršoch (8-10) líči „tvrdými“ metaforami, vyjadrené Danteho jazykom, želané *contrapasso* za ich zločiny. Hoci je slovo pomsta (נקם) vo v. 11 výslovné uvedené, nejedná sa o obyčajnú pomstu, ale viac o spravodlivé potrestanie zločincov. Drastický obraz umytia nôh v krvi zločincov je len odpoveďou na ich násilné konanie (v. 3.5).¹⁶ Posledný verš (12), v ktorom kulminujú vedúce témy žalmu – spravodlivý súd, záchrana spravodlivého a Boh ako sudca –, predstavuje hermeneutický kľúč k celému textu. F.-L. Hossfeld výstižne poznamenáva, že označenie „preklínací žalm“ prehliada teologickú naliehavosť tohto žalmu: prosíť Boha, aby zasiahol proti neprávnosti a etabloval svoj kráľovský úrad sudcu.¹⁷

2. 2 Žalm 83 – Proti Božím nepriateľom

Pri lektúre žalmu sa môže zdať tento podtitul provokujúcim tak, ako niektoré verše samotného textu. A predsa veľmi dobre vystihuje jeho teologickú bázu.

Žalm začína naliehavou prosbou adresovanou Bohu (v. 2)¹⁸, aby nemlčal. Keďže „ticho“ je synonymom neprítomnosti a nekonania¹⁹, tak sa naliehavosť prosby stáva ešte intenzívnejšou, pretože Izrael skúsil Boha, ktorý hovorí a koná. V. 2 tvorí spolu s v. 19 textový rámec, ktorý je pre jeho interpretáciu kľúčový. V nasledujúcich veršoch sú uvedené dôvody Božieho zásahu. Nie sú to obyčajní nepriatelia, ale „Tvoji“ (אויבך), Bože, ktorí „zúria“, alebo lepšie „burácajú“, a ktorí chcú vyhubiť „Tvoj ľud“ (עמך). Výraz „burácajú“ (תהיין) kvalifikuje akciu nepriateľov ako aktualizáciu prvotného chaosu (porov. Ž 46,4.7; 65,7), a tak spolu s výrazmi „nenávidieť“ a „dvíhať hlavu“ znamená revoltu proti JHWH a jeho poriadku.²⁰ Slovné spojenie „uzavrieť zmluvu“, ktoré sa v Biblii na mnohých miestach používa v súvislosti vzťahu JHWH-o a jeho ľudu, je vo v. 6 aplikované na zmluvu, ktorú uzavreli menované národy proti Nemu/ľudu, čím sa

¹⁴ Porov. Alonso Schöckel, L.: *Lezioni sulla Bibbia*. Piemme: Casale Monferrato, 1996, s. 251.

¹⁵ Porov. Hossfeld, F.-L., Zenger, E.: *Die Psalmen II. (51-100)*. NEB. Echter Verlag: Würzburg, 2002, s. 361.

¹⁶ Porov. Tamtiež.

¹⁷ Porov. Tamtiež, s. 359.

¹⁸ MT: „...neodpočívaj...“; (אִי־רָמִיָּךְ); LXX/Vg: „...kto Ti bude podobný...“; (τίς ὁμοιωθήσεται σοο/quis similis erit tibi). Čítanie v LXX/Vg ladí veľmi dobre s v. 19.

¹⁹ Porov. Jaquet, L.: *Les psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*. Duclot, 1977, s. 609-610.

²⁰ Porov. Hossfeld, F.-L., Zenger, E.: *Die Psalmen II. (51-100)*. NEB, s. 467.

vytvára zvláštne zafarbenie revolty. Zoznam národov nepredstavuje konkrétnu historickú koalíciu, ale ponúka teologickú geo- a historiografiu.²¹

Prošba či výzva Bohu, aby začal konať, sa v druhej časti (v. 10-19) uskutočňuje vo forme komemorácie slávnych udalostí z obdobia sudcov (v. 10-13), prírodných metafor (v. 14-16) a použitia lexiky „hanby“, ktorá má padnúť na nepriateľov. Posledný verš vrhá na predchádzajúce jasné svetlo, pretože obsahuje hlavný dôvod či cieľ celého textu – poznanie Božieho mena a uznanie Jeho zvrchovanosti. Vo v. 19 sa nachádzajú dve podoby Božieho mena: JHWH (יהוה), osloboditeľ, špecificky sa vzťahujúci k exodu a „Najvyšší“ (אֱלֹהֵינוּ), charakteristický pre jeruzalemský kult.²² Uznanie, o ktoré sa tu jedná, ako poznamenáva L. Jaquet, je na spôsob *Vicisti, Galilaeae*, ktoré vyslovil neslávne známy Julián Apostata.²³

2. 3 Žalm 109 – Proti zlobe nepriateľov

Ukážkový z pomedzi „preklínacích“ žalmov, resp. ten, ktorý najviac „pohoršuje“²⁴ a ktorý prekonal takpovediac smutnú históriu zneužitia medzi kresťanmi – v rámci protižidovských tendencií a tzv. „umodlenia k smrti“ nepriateľov.²⁵

Žalm začína podobne ako Ž 83, s ktorým má niekoľko spoločných prvkov, oslovením a prosbou, aby Boh nemlčal, čo je modo contrario zvýraznené nasledujúcimi veršami (v. 2-5), kde sa opisuje zloba a lživé konanie nepriateľov. V. 6-19.20, v ktorých sa ostro zlorečí, tvoria crux hermeneutica textu. Vzhľadom na dané zlorečenia zaujímajú niektorí k týmto veršom odmietavý postoj²⁶, s ktorým sa ale nedá súhlasiť. Viacerí zastávajú tzv. „Zitat-Hypothese“²⁷, podľa ktorej modliaci sa vo v. 6-19 citujú zlorečenia, ktoré proti nemu vyslovili jeho nepriatelia, čím plasticky predstavuje ich brutalitu a tak ešte viac prispieva k dynamike modlitby. Táto hypotéza sa opiera o niekoľko argumentov: a) z v. 28a je zjavné, že nepriatelia preklínajú; b) Modliaci sa žiada vo v. 28b-29 hanbu (porov. Ž 83,17-18) ako odplatu za ich zlobu; c) zlorečenia vo v. 6-19 sú namierené proti jednotlivcovi, pričom v ostatných stojí modliaci sa proti skupine nepriateľov; d) pre uvedenie citátu nie je nevyhnutná zvláštna formula; e) V. 20 funguje ako druh kolofónu, ktorý zhrňa reč nepriateľov a tvorí prechod k výkriku o pomoc nachádzajúcemu sa v nasledujúcich veršoch. Hoci táto hypotéza nemá absolútnu platnosť, predsa veľmi dobre vystihuje poslanstvo žalmu, ktorý predstavuje výkrik bezmocného človeka voči jeho nepriateľom, človeka, ktorému za dobro odplácajú zlom. Človeka, ktorému ostáva iba JHWH a ktorý Ho chce oslavovať pre jeho

²¹ Porov. Tamtiež.

²² Porov. Ravasi, G.: *Il libro dei salmi II. (51-100)*, s. 737.

²³ Porov. Jaquet, L.: *Les psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, s. 615.

²⁴ Porov. Deissler, A.: *Die Psalmen III. (90-150)*. Patmos: Düsseldorf, 1965, s. 89; Schüngel, P.: *Schule des Betens. Die Klage- und Dankpsalmen. SKK AT 22/II*. KBW: Stuttgart, 1974, s. 64.

²⁵ Porov. Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, s. 122-124.

²⁶ Porov. Deissler, A.: *Die Psalmen III. (90-150)*, s. 90.

²⁷ Porov. Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, s. 126-128; Broyles, C. C.: *Psalms. NIBC 11*. Hendrickson: Peabody, 1999, s. 412-413.

spásny zásah (v. 30). Tento sa má uskutočniť kvôli poznaniu JHWH-o mena a moci (porov. Ž 109, 21.27 a Ž 83,19).

3 Záverečná reflexia

Na príklade týchto žalmov bolo možné pozorovať dôležitosť exegetického prístupu, ktorý je nevyhnutným predpokladom pre pochopenie kontextu a samotného posolstva „problémových“ textov (porov. napr. Ž 5,11; 35,3a.4-8.24-26; 40,15-16; 137,7-9; 139,19-22 a i.), čo znamená nebrať text fundamentalisticky, ale vidieť ho v širších súvislostiach.

V prípade „preklínacích“ žalmov je treba ešte zvážiť psycholingvistickú štruktúru semitskej štylistiky, v ktorej majú dôležité miesto intenzívne vyjadrenia citov, sila hyperbol a obrazov.²⁸ M. Buber rozlišoval medzi dvoma perspektívami - bezdomovectva a usadenosti. Reč nárekov je rečou krízy, ktorá radikalizuje a ktorá je prirodzene odlišná od jazyka pokoja.²⁹ Nesmie sa prehliadnuť fakt, že za konkrétnosťou nepriateľov sa skrýva personifikácia (sociálneho) zla, a tak je impekácia namierená predovšetkým proti nemu.³⁰ Už z rozboru vyššie uvedeníých žalmov je zrejmé, že modliaci sa je poháňaný horlivosťou pre spravodlivosť, ktorá sa intenzívne viaže na JHWH-o. On je a má byť jej garantom, ktorý je neustále oslovovaný, aby zasiahol. Modliaci sa, ktorý síce vyslovuje niekedy veľmi ostré impekácie, však neberie spravodlivosť do vlastných rúk, ale jej nastolenie zveruje JHW(H)-emu. Žalmista stojí pred Ním vo svojej zúfalej situácii, takpovediac s prázdnyimi rukami, ale v hlbkej dôvere v Neho. Okrem toho impekácie volajú po spoznaní Božieho mena a Jeho uznání, inými slovami po konverzii, ktorá má v biblickej tradícii významné miesto (porov. Ez 11,18-21; Zach 8,13; a i., ale zvlášť Dt 30,1-10, kde je kľatba/požehnanie motívom obrátenia). Práve v Ž 83 je vzťah medzi kľatbou a obrátením veľmi jasný.

Otázkou, ktorá sa po predchádzajúcej úvahe vynára, je: Prečo máme problém „akceptovať“ texty, ktoré v sebe skrývajú toľko dynamickej teológie a ktoré, síce svojím spôsobom, používa aj Nový zákon (vo forme citácie alebo alúzie; napr. Sk 1,20; 2,37; Hebr 10,28 a i.; porov. aj Zjv 6,9-10; 19,1-2 s Ž 58,12)? Znenie niektorých impekácií je pre kresťana niekedy skutočne zarážajúce, ale v konečnom dôsledku tieto texty demaskujú v človeku pocity, s ktorými je každý občas konfrontovaný. Nejde tu o fundamentalistické aplikovanie textu v čase krízy, ale o aktualizáciu jeho integrálneho obsahu, čo v praxi znamená, v dôvere rátať so stále konajúcim Bohom exodu a s možnosťou obrátenia aj pre nepriateľov. Tieto texty sú zároveň výkrikom proti bezcitnosti³¹ a apatii, volaním po angažovanosti za spravodlivosť, ktorá by mala byť vlastná zvlášť kresťanom. L. A. Schöckel argumentuje pre používanie aj „problémových“ textov, keď pripomína, že na svete je množstvo trpiacich, nespravodlivosť a zneužívanie rôzneho druhu, a tak nestačí sa len bez záujmu uzavrieť a recitovať dobre a „sladko“ znejúce

²⁸ Porov. Ravasi, G.: *Il libro dei salmi III. (101-150)*. Dehoniane: Bologna, ⁶1993, s. 237.

²⁹ Porov. Kolarčík, M.: *Žalmy*. Aloisianum: Bratislava, 1999, s. 75.

³⁰ Porov. Ravasi, G.: *Il libro dei salmi III. (101-150)*, s. 238.

³¹ Porov. Lewis, C. S.: *Úvahy nad žalmi*. Návrat domů: Praha, 1999, s. 27-28.

modlitby.³² V prípade, že modliaci sa kresťan má problém identifikovať sa s dynamikou modlitby, vždy ostáva možnosť, ktorú radí R. E. Murphy: „*Počúvaj slovo!*“³³, ktoré aj napriek našim obmedzeniam je slovom zjavujúceho sa Boha.

Použité pramene a literatúra

a) Pramene:

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, ⁵1997
Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1979
Sväté Písmo Starého i Nového zákona. SSV: Trnava, 1998
Bible Works 6.0

b) Literatúra:

Alonso Schöckel, L.: *Lezioni sulla Bibbia*. Piemme: Casale Monferrato, 1996
 Botterweck, G. J., Ringgren, H. (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Kohlhammer: Stuttgart, 1971
 Braulik, G., Lohfink, N.: *Kde sú dnes proroci?* KBD: Svit, 1997
 Broyles, C. C.: *Psalms. NIBC 11*. Hendrickson: Peabody, 1999
 Deissler, A.: *Die Psalmen III. (90-150)*. Patmos: Düsseldorf, 1965
 Hossfeld, F.-L., Zenger, E.: *Die Psalmen II. (51-100)*. NEB. Echter Verlag: Würzburg, 2002
 Jaquet, L.: *Les psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale*. Duculot, 1977
 Kolarcik, M.: *Žalmy*. Aloisianum: Bratislava, 1999
 Lewis, C. S.: *Úvahy nad žalmy*. Návrat domů: Praha, 1999
 Murphy, R. E.: *The Gift of the Psalms*. Hendrickson: Peabody, 2000
 Ravasi, G.: *Il libro dei salmi II. (51-100)*. Dehoniane: Bologna, ⁶1993
 Ravasi, G.: *Il libro dei salmi III. (101-150)*. Dehoniane: Bologna, ⁶1993
 Schüngel, P.: *Schule des Betens. Die Klage- und Dankpsalmen. SKK AT 22/II*. KBW: Stuttgart, 1974
 Zenger, E.: *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Herder: Freiburg im Br., 2003

Článok recenzoval: Róbert Lapko, Th.D.

Počet znakov: 16 126.

Adresa autora: **Peter Juhás**, Teologická fakulta v Košiciach KU, Hlavná 89, SK - 042 21 Košice 1,

e-mail: juhaspeter@hotmail.com

³² Porov. Alonso Schöckel, L.: *Lezioni sulla Bibbia*, s. 251.

³³ Porov. Murphy, R. E.: *The Gift of the Psalms*. Hendrickson: Peabody, 2000, s. 50.

Motivácia podriadenia v Prvom Petrovom liste

Štefan NOVOTNÝ

A motivation of submission in 1 Peter

The present article analyses motivation of texts of 1 Peter dealing with ethics of submission (so called household codes, or *haustafeln*). From the point of view of the modern society, based on concepts of freedom and human rights, it is hard to understand these texts without profound analysis of their motivation. In two steps the article, based on rhetorical composition of the epistle, provides an overview of natural as well as theological motives, which make ethics of submission in 1 Peter more comprehensible for modern readers.

Key words: *First Epistle of Peter, submission, humility*

Pri čítaní novozákonných textov hovoriacich o podriadení v rámci rodiny, hospodárstva, či spoločnosti¹ sa porovnávaním s morálnymi dielami antických autorov prišlo k záveru, že podstatným rozlišujúcim prvkom je motivácia. Nielen, že v novozákonných listoch táto motivácia zaberá oveľa väčší priestor, ale líši sa aj použitými motívmi. Táto štúdia sa zaoberá problematikou motivácie, ktorá je použitá v Prvom Petrovom liste v rámci tzv. rodinných (stavovských) pravidiel (1Pt 2,13-3,7; 5,1-5a). Nakoľko list je rétorickej povahy, ťažko možno dôjsť k relevantnému výsledku iba porovnaním výrazov bez súvislosti s argumentáciou.² Preto v tejto štúdii, rozdelenej podľa druhu motívov, bude po identifikácii motivujúcich výrazov nasledovať analýza ich funkcie v rámci argumentu, aby sa týmto spôsobom ozrejmla koncepcia stojaca v pozadí tohto textu.³

1. Prirodzené motívy

Vzhľadom na to, že v pasáži o podriadení sa v rámci spoločnosti i rodiny v *1Pt* je použitá tradícia *peri oikonomia*,⁴ je len prirodzené, že spolu s ňou sa do inšpiro-

¹ Kol 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pt 2,13-3,7; 5,1-5a; 1 Tim 2,1-2.8-15; 5,1-8; 6,1-2; Titus 2,1-10; 3,1-21. Pojem „rodinné pravidlá“ je slovenským prekladom nemeckého slova *Haustafeln* a označuje zoznamy rodinných a stavovských povinností, známych už v stoicizme a upravených v duchu kresťanskej a biblickej náuky. Porov. HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*, Don Bosco, Bratislava 1994, 897-898.

² Toto je podľa Thuréna základným problémom mnohých štúdií zaoberajúcich sa NZ etikou. Porov. THURÉN, L.: *Argument and Theology in 1 Peter, The Origins of Christian Paraenesis.*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 12.

³ V tomto preberám metodológiu analýzy motivácie fínskeho exegéty Lauri Thuréna, s tým rozdielom, že na rozdiel od jeho štúdie sa obmedzujem iba na rodinné pravidlá.

⁴ Americký biblista David Balch sa zaoberal otázkou pôvodu literárnej formy rodinných pravidiel. Na základe zistení Fridricha Wilhelma o interpretácii troch tém – *peri politeias*, *peri oikonomias* a *peri ga-*

vaného biblického textu dostala, okrem imperatívu podriadenia, aj časť niekresťanskej, resp. nie-náboženskej motivácie, bežnej v rámci antickej kultúry. Aj keď v súvislosti s ranokresťanskou parenézou nemožno hovoriť o priamej závislosti, predsa v nej možno nájsť spoločné všeobecné črty⁵

Táto motivácia sa v rodinných pravidlách nachádza v pozitívnej i negatívnej forme. Vzhľadom na rétoricky účinný spôsob presviedčania v kontrastoch, sa tieto dve formy nachádzajú zvyčajne štylizované vedľa seba: „trestať zločincov a chváliť dobrých“ (1Pt 2,13); slobodní, ktorí robia dobre resp. slobodní, ktorí majú slobodu za prikrývku zloby (1Pt 2,15-16); sláva trpieť pre dobré skutky resp. hanba znášať utrpenie pre zlé činy (1Pt 2,19-20); vonkajšia ozdoba resp. človek ukrytý v srdci i tichý a pokojný duch (1Pt 3,3-4); „nie z prinútenia, ale dobrovoľne“ (1Pt 5,2b); „nie pre mrzký zisk, ale ochotne“ (1Pt 5,2c). Motív možno vidieť tiež v prívlastku: „slabšia ženská nádoba“ (1Pt 3,7).

Všetky tieto motívy majú v pozadí kontrast dobrého, resp. zlého konania. Boli prevzaté s misijným zámerom oslovit' pohanov (1Pt 3,1) resp. s apologetickou snahou umlčať ich výhrady (1Pt 2,15). Na tento cieľ sa v parenéze viac hodí grécke⁶ *kalos kai agathos* než židovsko-kresťanský pojem *hagios*.⁷ V tomto zámere možno vidieť dôležitosť rešpektovania rétorickej povahy listu, na ktorú treba zabúdať pri hodnotení relevancie týchto motívov.

1.1. Motív trestu a pochvaly

Táto protikladná dvojica pojmov „trestať zločincov a chváliť dobrých“ (1Pt 2,13) patrí k základom spravodlivosti, ktorú majú nositelia autority vykonávať a v rámci gréckej filozofie patrí ku klasickým témam.⁸ Podľa Xenofona sa mal Sokrates vyjadriť takto: „V mestách, kde platia dobré zákony si občania nemyslia, že stačí mať dobrý zákon, ale vyberajú si strážcov zákona, aby ich skúma-

mou – dospel k záveru, že druhá téma sa veľmi podobá rodinným pravidlám v NZ, čo ho viedlo k vypracovaniu novej hypotézy o ich pôvode z klasickej gréckej filozofie. Najdôležitejším miestom je pasáž z Aristotelovej *Politiky*, kde sa nachádza *topos* o spravovaní rodiny v troch pároch vzťahov: muž – žena, otec – deti, pán – otroci. Podobné texty našiel aj u Platóna a ďalších autorov. Z toho vyplynulo, že čo do literárnej formy trojité páry vzťahov nie sú judaistickým, alebo kresťanským dielom, ale že majú svoj pôvod v klasickej gréckej filozofii. BALCH, D.L.: *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*. Chico 1981.

⁵ Porov. POHLENZ, M.: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung. Vol. 1*, Göttingen 1948, 406-407, cit. v: THURÉN, L.: *Argument and Theology in 1 Peter, The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 193.

⁶ Porov. Tamže, 192.

⁷ Porov. GOPPELT, L.: *A commentary on 1 Peter*. Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1993, 159. *Kalos* sa nachádza 3x a to len v parenetickej časti (1 Pt 2,12/2x; 4,10). *Agathos* je rovnako len v parenetickej časti 7x (1Pt 2,18; 3,10.11.13.16/2x/21). *Hagios* sa v prvej časti listu nachádza 6x (1Pt 1,12.15/2x/16/2x; 2,5.9), kým v rodinných pravidlách len 1x (1Pt 3,5).

⁸ LYSIAS, *Orationes*, 31.30; XENOFONES, *Memorabilia*, 3.4.8; *Cyropaedia*, 1.6.20; DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, 1.70.6; 5.71.1; 11.46.1; 15.1.1; DIÓN CHRYZOSTOMUS, *Orationes*, 39.2.

li, chválili toho, kto koná v súlade so zákonom a trestali toho kto koná protizákonne.“⁹

Podobné vyjadrenia možno nájsť aj v rámci helenizovaného judaizmu. Filón Alexandrijský píše Gaiovi: „žiaden zákon nebude úplný, kým nebude obsahovať dve ustanovenia: uznanie pre dobré veci a trest pre zlé.“¹⁰

Funkcia motívu trestu a pochvaly, v rámci argumentácie podriadenia sa civilným autoritám je len druhoradá v porovnaní s teologickým motívom „kvôli Pánovi“ (*IPt 2,13*). Dôvodom je na jednej strane bezprostredné umiestnenie motívu „kvôli Pánovi“ pri pojme *anthropiné ktisis*, a na druhej strane umiestnenie motívácie trestu a pochvaly až pri objasňovaní tohto pojmu vymenovaním jednotlivých predstavených. Možno povedať, že táto prirodzená motivácia je akoby dopĺňujúcou motiváciou v rámci rozvinutia pojmu *anthropiné ktisis*.¹¹

1.2. Motív slobody

Ďalším prirodzeným motívom, nachádzajúcim sa v rodinných pravidlách a zároveň v starovekých morálnych spisoch, je použitie slobody pre konanie dobra. Adresátom listu sa apeluje na ich slobodu, ktorá nemá byť prikrývkou zla, ale predpokladom ich dobrého konania (*IPt 2,16*). Operajúc sa o hodnotu slobodného rozhodnutia sa pre dobro, autor listu nadväzuje na podobne založenú motiváciu v antickej literatúre. Klasickým príkladom takejto motivácie je citát z Epikteta: „*Ten je slobodný, kto žije ako on chce; kto nie je podriadený núteniu, obmedzeniam, alebo násiliu; ktorého snahy nie sú ukryvané, koho túžby dosahujú cieľ, kto neupadá do toho, čomu sa chce vyhnúť. Kto teda by chcel viesť zlý život? Nikto. Kto by chcel žiť podvodne, mylne, nespravodlivo, spustlo, nespokojne a sklúčene? Nikto. Teda žiaden zlý človek nežije tak ako on chce a preto taký človek nie je slobodný. A kto by chcel žiť v smútku, strachu, závisťi, škode, nedosahujúc svoje túžby a upadajúc do toho, čomu sa chce vyhnúť? Nikto. Možno nájsť medzi zločinnými ľuďmi niekoho, kto by bol bez tohoto zla? Nie. Teda potom takito nie sú slobodní.*“¹²

⁹ XENOFONES: *Oeconomicus*, 9,14, cit. v: ELLIOTT, J.H.: *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37B, Doubleday, New York 2000, 492.

¹⁰ FILÓN: *De Legationes ad Gaium*, 7, cit. v: ELLIOTT, J.H.: *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37B, Doubleday, New York 2000, 492.

¹¹ Výraz *anthropiné ktisis* = „ľudská ustanovizeň“ nemá paralelu v mimobiblickej ani biblickej gréčtine. V kontexte tejto pasáže sa význam tohto slovného spojenia objasňuje vymenovaním osôb, na ktoré sa vzťahuje: *basileus* – „vládca, kráľ“; *hégemón* – „správca, vládca, miestodržiteľ“. Vyjadrením *anthropiné ktisis* sa nevťieravo, ale jasne demystifikuje, desakralizuje a relativizuje postavenie panovníka, ktorý si nárokoval uznanie svojej božskosti a predkladá sa vzťah poslušnosti na čisto ľudskej úrovni, ponechávajúc primát Bohu, ktorému prvému sa kresťania majú podriaďovať. Potvrďuje to aj motivácia „kvôli Pánovi“, ktorá odoberá vládárovi posvätný charakter. *Kyrios* sa tu vzťahuje, ako to vyplýva z kontextu (v. 15a.16b.17), nie na Ježiša Krista, ale na Boha.

¹² EPIKTETUS, *Dissertationes*, 4.1.1-5. cit. v: SCHENKL, H. (ed.): *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus*. B. G. Teubner, Leipzig.1916, uverejnené v digitálnej forme na www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0235:text=disc:book=4:chapter=1 Slovenský preklad s prihliadnutím na anglicky podľa LONG, G.: *The Discourses of Epictetus, with the Enchiridion and Fragments. Epictetus...*, George Bell and Sons, London 1890, uverejnené v digitálnej forme na www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0236:text=disc:book=4:chapter=1

Podobne ako predchádzajúci motív, aj tento je tu použitý v spojení s náboženským motívom „ako Boží služobníci“. Sloboda je tak dávaná do súvislosti s Bohom, k čomu možno nájsť paralelné vyjadrenie u stoika Seneka: „*deo parere libertas est*“¹³. Kontrastom dvoch výrazov slobody sa zároveň naznačuje aj rozdiel medzi slobodou a svojvôľou – na jednej strane sloboda pre dobré konanie, sloboda Božích služobníkov, a na strane druhej sloboda ako prikrývka zloby.

Ďalším odtieňom tejto motivácie je *mé anagkastós alla hekousios* (1Pt 5,2b) pri povzbudení starším v starostlivosti o komunitu. Zdôrazňuje sa tu pomocou nasledujúceho kontrastu „nie pre mrzký zisk ale ochotne“ dobrovoľnosť a slobodné rozhodnutie sa pre dobré skutky avšak už nie v civilnej spoločnosti, ale v rámci cirkevného spoločenstva. Aj v tomto prípade je tento prirodzený motív spojený s náboženským *kata theon*.

1.3. Motív slávy

Sláva (*kléos*) trpieť pre dobré skutky resp. hanba znášať utrpenie pre zlé činy (1Pt 2,19-20), je ďalším prirodzeným motívom, ktorý používa autor listu, aby povzbudil otrokov k trepezlivému konaniu dobra, aj keď sú nespravodlivo trestaní. Hoci na pozadí pojmov *kleos* a *charis* stojí evanjeliová parenetická tradícia, možno v tomto prípade hovoriť o prirodzených motívoch z dvoch dôvodov: po prvé preto lebo ani Ježišove slová (Lk 6,33) neboli bez tohto prirodzeného motívu založeného na ľudskej túžbe po uznaní a ocenení námahy; a po druhé preto, že vzhľadom na charakter a kontext listu sa autor vo svojom dôvodení snaží ponúkať argumenty prijateľné aj v pohanskom prostredí.

Otroci, ktorí neboli považovaní v antickej spoločnosti za nositeľa práv¹⁴, sú motivovaní pojmom *kleos* = „sláva resp. zásluha“. Dôležitú úlohu v starovekej spoločnosti zohrával kontrast slávy a hanby.¹⁵ Pojmové dvojice tohto kontrastu v sociologickom kontexte však priamo nesúvisia s pojmom *kleos*, ale skôr s dvojicami *doxa/aischros* a *timé/atimia*.¹⁶ V starovekej gréčtine sa však *kleos* používal v súvislosti s poetickým opisom skutkov hrdinov v eposoch *Ilias* a *Odysea*.¹⁷

Umne formulovanou rečníckou otázkou poukazuje autor na vyšší princíp a zmysel znášania utrpenia, v tomto prípade nespravodlivosti zo strany pánov, čím si pripravuje pôdu k prechodu na nadprirodzenú rovinu. Tam argumentácia

¹³ SENEKA, *De vita beata* 15.7, cit. v GOPPELT, L.: *A commentary on 1 Peter*. Eerdmans, Grand Rapids Michigan 1993, 188

¹⁴ Napr. Aristoteles popieral, žeby pánov vzťah k otrokom bol záležitosťou spravodlivosti. Porov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, 5.10.8.

¹⁵ Porov. OSIEK, C., BALCH D.L.: *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville 1997, 38.

¹⁶ Porov. MOXNES, H.: Honor and Shame. In: ROHRBAUGH, R.L.: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody 1996, 22-24; Porov. ŠTRBÁK, M.: *Liturgia Eucharistie*. KU, Ružomberok 2005, s. 25.

¹⁷ Porov. NAGY, *The Best of the Achaeans Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, 15-20

vrcholí v teologickom motíve vyjadrenom paralelným použitím výrazu *charis para theó* v podobnom kontraste slávy resp. hanby.

1.4. Motív krásy

Rečnicke umenie presvedčať je šikovne uplatnené zvlášť pri motivácii správneho konania žien vo vzťahu k manželom. Využíva tu prirodzenú túžbu ženy páčiť sa a z nej plynúcu prax ozdobovať svoj zovňajšok.

Bohaté ozdobovanie, typické zvlášť pre kult gréckych bohýň Artemis a Isis¹⁸, malo u žien za cieľ pritiahnuť zmyselnosťou pozornosť mužov na seba.¹⁹ Zvlášť prostitútky z vyšších vrstiev *hetairai* sa dali poznať podľa oblečenia šperkov a účesu.

Vydaté ženy a panny mali striedme oblečenie. Za všetky antické paralely nech hovorí citát zo Senekovho utešujúceho listu svojej matke²⁰, kde chváli jej ženskú krásu a dôstojnosť: „*Najväčšie zlo storočia, necudnosť, ťa nezviedla nasledovať väčšinu, ani drahokamy, ani perly ťa nezviedli, ani bohatstvá ťa neoslepili ako najväčšie dobro ľudského rodu, hoci si bola vychovaná v starobylom a prísnom dome, nikdy si nezblúdila k napodobňovaniu horších, čo je nebezpečím aj pre počestných ľudí, ani si sa nikdy nehanbila za svoju plodnosť, ako si si to mohla kvôli veku vyčítať, ani si nikdy, ako to robili druhé ženy, ktorých jedinou pýchou bola krása, neskrývala život, ktorý sa dvíhal novým životom, ako keby to malo byť hanebnou ťarchou, ani si sa nezabavovala nádej detí, ktoré sa už v tebe počali. Nikdy si si nemalovala tvár farbami a tieňmi, ani sa ti nepáčili šaty, ktoré keď sa odložia nemajú už nič na odhalenie; jedinou tvojou ozdobou, najväčšou krásou odolávajúcou skaze času, tvojím čestným titulom sa vždy javila tvoja cudnosť.*“

Na druhej strane iný rozmer krásy ponúkali neopytagorejci, ktorí zdôrazňovali u ženy harmóniu, miernosť a vyhýbanie sa pýche a arogancii, ktorá sa prejavuje veľkým dôrazom na vonkajšie ozdoby.²¹

Kontrast medzi vonkajšou a vnútornou krásou, pochopiteľný v rámci vtedajšej kultúry, je tu využitý opäť ako stupeň k nadprirodzenej rovine motivácie vyjadrenej výrazom – „to je vzácne pred Bohom“ (*1Pt 3,4*).²²

¹⁸ Artemis (Rimanmi uctievaná ako Diana) bola zmiešaním primitívnych ženských božstiev úzko spätých s plodnosťou. Porov. PACIOS, L.: *Artemide*, v: ROLLA, A., ARDUSSO, F., GHIBERTI, G., MAROCCO, G. (ed.): *Enciclopedia della Bibbia, A-B*, Elle Di Ci, Torino 1969, 804-805. Isis bola egyptským božstvom uctievaným v grécko-rímskom období, jej úcta bola spojená s pohrebným kultom. Porov. MEYER, M.W.: *Mystery religions*. In: FREEDMAN, D.N., (ed.): *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*. New York, Doubleday 1997.

¹⁹ Xenofón z Efezu detailne opisuje sprievod na počesť Artemis a Isis vo svojom diele *Anthia a Habrocomas* (1.11.2-6), kde pripomína zmyslený charakter oblečenia o účesu žien. Porov. BALCH, D.L.: *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*. Chico 1981, 101-102.

²⁰ SENEKA, *Ad Helvianum* 16.4. In: WINTER, B.W.: *You Were What You Wore in Roman Law: Deciphering the Dress Codes of 1 Tim 2,9-15*. Society of Biblical Literature, <http://216.12.134.73/Article.aspx?ArticleId=277>

²¹ FINTYS, *O miernosti ženy*; PERIKCIÓN, *O harmónii ženy*. Porov. Tamže.

²² Hodnotný príspevok k téme nadprirodzenej motivácie vzťahov muža a ženy v manželstve ponúka S. Vojtko, ktorý porovnáva biblické manželské páry vo svetle *Teológie tela* Jána Pavla II. Porov. VOJTKO S., *Riešenie manželských vzťahov vo svetle biblických textov*. In: *Rodina v súčasnom svete*. Zborník

1.5. Motív solidárnosti

Ďalším prirodzeným motívom prijateľným aj pre pohanov je solidárnosť s o slabším. Muži sú povzbudzovaní k tomu, aby zohľadňovali „slabšiu ženskú nádobu“, teda určité biologické obmedzenia žien, ktoré spôsobovali, že ženy neboli spôsobilé držať krok s mužmi v rámci patriarchálnej spoločnosti a boli závislé na ich ochrane.²³ Slabosť ženy v kontexte boja a dobývania prírodných síl, bola dôvodom jej obmedzenia na veci domácnosti. Rímsky moralista Musonius Rufus píše: „Pretože v ľudskom rode je telo muža silnejšie než telo ženy, je treba aby sa ťažšie úlohy (gymnastika a vonkajšie práce) dali silnejšiemu a ľahšie (tkanie a domáce práce) slabšiemu“²⁴

V ďalšej argumentácii na túto motiváciu nadväzuje nadprirodzený motív spoludedičstva milosti a motív pokojnej modlitby.

2. Nadprirodzené motívy

V predchádzajúcej analýze prirodzených motívov sa ukázalo, že vo všetkých prípadoch sú tieto motívy úzko súvisia s nadprirodzenou motiváciou. Ozrejmuje sa tak snaha autora využiť na poli motivácie pozitívne hodnoty vtedajšej kultúry a dať ich do súvisu s kresťanským hodnotami. Zároveň sa ukázalo, že podobné motívy sa používali aj v pohanskej moralizujúcej literatúre. To, čím sa rodinné pravidlá odlišujú od paralelných textov v antickej spisbe, spočíva práve v ich náboženskej motivácii.²⁵

Nadprirodzené motívy v rámci rodinných pravidiel v *1Pt* možno tematicky rozdeliť na teologické²⁶, kristologické, ekleziologické a eschatologické.

2.1. Teologické motívy

Prvý zo série teologických motívov je výraz *dia ton kyrion* (*1Pt 2,13*), ktorý sa vzťahuje na Boha ako na pána stvorenstva, ako to naznačuje rozlíšenie ľudskej autority (*anthropinē ktisis*) od božskej (*kyrios*). Boh sa tu prezentuje ako Stvoriteľ – *ktistēs*, vo vzťahu ku ktorému je panovník so svojimi *hégemónoi* len ľudskou ustanovizňou. Preto tým najdôležitejším motívom podriadenia sa civilnej autorite je Boh, ktorému, ako vernému Stvoriteľovi, majú dobrými skutkami svojej duše odporučiť tí, čo trpia podľa Božej vôle (*1Pt 4,19*).

z medzinárodnej vedeckej konferencie 25. – 26. novembra 2005, Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Bratislave, 2005, 139-142.

²³ V grécko-rímskej spoločnosti známa *tutela mulierum*.. V súčasnosti sa táto prax najvýraznejšie zachovala v moslimskej kultúre, kde otec a bratia bránia svoje sestry aj za cenu riskovania života. Neskôr táto zodpovednosť prechádza na muža, ktorý si má chrániť svoju manželku.

²⁴ MUSONIUS RUFUS, *Educationes*, 4, cit. podľa ELLIOTT, J.H.: *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37B, Doubleday, New York 2000, 576.

²⁵ Porov. THURÉN, L.: *Argument and Theology in 1 Peter, The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 11.

²⁶ Pojem teologické motívy je tu braný vo význame „motívy odvolávajúce sa na Boha (theos)“

Spojenie s ďalším motívom *touto gar estin to theléma tou theou* (1Pt 2,15) objasňuje skutočnosť, že konanie dobrých skutkov je tým, čo Boh ako *kyrios* chce od tých, ktorí ho poznajú. Dobré skutky, ako ovocie poznania Boha, umlčujú nevedomosť (*agnósia*) nerozumných ľudí (1Pt 2,15). Boh je v tejto motivácii predstavený ako ten, ktorý sa chce dať poznať. Božia vôľa konať dobré skutky má teda aj misijný rozmer, ktorý je v rámci rodinných pravidiel zrejmy najmä pri motivácii postoja ženy v manželstve s neveriacim (1Pt 3,1).

K tomuto misijne i apologeticky ladenému konaniu dobrých skutkov aj napriek utrpeniu povoláva Boh (1Pt 2,21). Je to povolanie k slobode v konaní dobra (1Pt 2,16), ktorá je znakom Božích služobníkov (*doulos* = „otrok“). Toto paradoxné porovnanie slobodných a sluhov²⁷ poukazuje na Boha ako na zdroj slobody, ako na najlepšieho „pána“, ktorý svojim sluhom zaručuje slobodu. Preto sú aj starší v kresťanských obciach vyzývaní v Božom stáde uplatňovať Božie spôsoby – slúžiť slobodne, podľa Božej vôle (1Pt 5,2).

Kresťan ako Boží služobník (*doulos tou theou*), ktorý pozná svojho pána, vedomý si Božej vôle (*dia syneidézin theou*, 1Pt 2,19)²⁸, dobrým konaním ponúka toto poznanie. A keď kvôli tejto vernosti Božej vôli nespravodlivo trpí, je motivovaný nielen tým, že vydržať v utrpení je istá forma hrdinstva, ale aj tým, že je to zásluha (*charis*) pred Bohom (1Pt 2,20).

Ďalším motívom pre vytrvanie v znášaní nespravodlivého utrpenia je Božia spravodlivosť (1Pt 2,23c), v rámci ktorej je Boh predstavený ako posledná inštancia zadostučinenia spravodlivosti. Boh ako posudzovateľ hodnoty človeka je spomenutý aj pri ozdobovaní sa ženy (1Pt 3,4), kde prirodzený kontrast vonkajšok – vnútro je umocnený Božím úsudkom.

²⁷ Peter Lampe vo svojej štúdií o jazyku rovnosti v ranokresťanských cirkvách, opierajúc sa o konštruktivistický model ľudského poznávania, ktorý v rámci gnozeológie stojí medzi subjektivismom a objektivismom (realita jestvuje taká, ako si ju vytvorí subjekt na základe skúsenosti a svojho subjektívneho kontextu), vysvetľuje paradox koexistencie dvoch protichodných stavov (napr. slobodný otrok; alebo žena podriadená a zároveň rovná svojmu mužovi). Tým, že krst mení subjektívny kontext, kresťania žijú vlastne v dvoch kontextoch – sociálnym kontextom je pohanský svet s jeho kultúrou a mentálnym kontextom je kresťanský svet naplnený evanjelióvymi hodnotami. „Vo vzťahu k prvým kresťanom to znamená, že vo svete sa pohybovali v rámci sociálneho kontextu helenizovanej rímskej spoločnosti a ďalej zotrúvali vo svojich úlohách otrokov, slobodných, mužov, žien. Zároveň však mali v rámci svojho mentálneho kontextu na zreteli, že takéto svetské rozdiely sú pred Bohom a v kresťanskej komunite neplatné. Tento mentálny kontext sa stával sociálnym, keď sa ako kresťania stretli a jednali medzi sebou ako bratia a sestry, nie podľa tela (2Kor 5,16)“ LAMPE, P.: *The Language of Equality in Early Christian House Churches*, v: BALCH, D.L., OSIEK, C. (ed.): *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 79-80

²⁸ *dia syneidézin theou* – výraz, ktorý nemá paralelu v NZ sa rôzne prekladá: ako „Božie svedomie“, čo je však nejasné vyjadrenie; ako „svedomie zodpovedné Bohu“ alebo „svedomie pred Bohom“, čo však neladí s genitívom *theou*. Kelly (KELLY, J.N.D.: *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, Adam&Charles Black, London 1969, 116-117) prišiel s prekladom „vedomie, poznanie Boha“ a s vysvetlením, že *theou* môže byť iba objektívny genitív, a preto *syneidézis* má byť chápané v jeho základnom gréckom význame ako „poznanie, chápanie Boha“. Poznanie Boha jeho vzťahu k tým, ktorí mu patria a jeho plánu s nimi, robí možným podriadenie sa aj nespravodlivým pánom. Elliott následne vzhľadom na kontext – „lebo je to Božia vôľa, aby ste robili dobre“ (2,15) – posúva význam tohto výrazu do roviny Božej vôle. (ELLIOTT, J.H.: *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37B, Doubleday, New York 2000, 519)

2.2. Kristologické motívy

Základom motivácie rodinných pravidiel, ako sa v predchádzajúcej kapitole ukázalo, sú teologické motívy. Kresťan sa má „kvôli Pánovi“ (*IPt 2,13*) podriaďovať autoritám v rámci spoločnosti i v rámci rodiny. Takýmto spôsobom uskutočňuje Božiu vôľu (*IPt 2,15*) a stáva sa, bez ohľadu na svoj sociálny status, slobodným Božím služobníkom (*IPt 2,16*). Zároveň trpezlivo znášaným vlastným utrpením (*IPt 2,20*) naplňa Božie povolanie (*IPt 2,21*) byť presvedčivým apoštolom, ktorý umlčuje „nevedomosť nerozumných ľudí“ (*IPt 2,15*) a získava ich pre oslavu Boha (*IPt 3,1-2*; porov. *2,12*).

Do tohto rámca je vložená resp. na tomto základe stojí kristologická motivácia, v ktorej sa predkladajú Kristove postoje ako dokonalá ilustrácia toho, ako má vyzerat' odpoveď človeka na Božie povolanie. Podstata tejto motivácie spočíva v napodobňovaní Kristovho príkladu (*IPt 2,21*). Kristus, opísaný terminológiou Izaiášovho spevu (*Iz 53,3-12*), je adresátom listu predstavený ako Boží služobník par excellence. Napodobňovanie Kristovho príkladu možno rozdeliť na niekoľko častí resp. stupňov, v ktorých možno lepšie pozorovať súvis kristologickej motivácie s teologickou.

Na prvom stupni je predstavená bezúhonnosť Krista, ktorý sa „nedopustil hriechu, ani lešť nebola v jeho ústach“ (*IPt 2,22*). Kristov príklad je takto po prirodzených motívoch a motíve Božej vôle ďalším v rade motívov pre konanie dobra. Táto bezúhonnosť je základným predpokladom nasledovania Krista, je morálnym imperatívom pre tých, ktorí ako „novonarodené deti“ (*IPt 2,2*) majú odložiť „všetku zlobu a každú lešť“ (*IPt 2,1*).

Druhý stupeň dopĺňa Kristovu bezúhonnosť o rozmer trpezlivého znášania nespravodlivého utrpenia. Kristus nestratil bezúhonnosť a nekonal zle ani keď nespravodlivo trpel. Zostal verným Božej vôli konať dobro aj vo chvíli veľmi podobnej situácii adresátov listu. Možno tu pozorovať súvis s predchádzajúcou motiváciou slávy: tak prirodzenou ako aj nadprirodzenou. Kristov príklad zároveň motivuje k odovzdaniu spravodlivosti do Božích rúk s poukazom na nespravodlivosť ľudských súdov. Inými slovami, povolaním kresťana nie je súdiť, ale konať dobro aj zoči – voči nespravodlivosti a nenechať sa vykoľajit' z tejto pozície ani zdanlivo nevyhnutnou potrebou odvety. Črtá sa tu eschatologický rozmer motivácie Božím súdom, ktorým sa bude zaoberať nasledujúca podkapitola.

Na tretej úrovni napodobňovania Krista je dôraz položený na soteriologickom význame Ježišovho trpezlivého znášania utrpenia. Zároveň je tu posunutie intenzity znesiteľného utrpenia na stupeň obety vlastného života. Zmysel takejto obety je práve v jej spásnej hodnote. Kristus obetuje svoj život, aby získal možnosť nového života pre všetkých. Kristus sa zrieka práva na spravodlivú odvetu, aby umožnil všetkým žiť a konať spravodlivo. Vďaka tejto obete je čitateľ, resp. poslucháč listu motivovaný nielen vďačnosťou za túto spásu, ale sám je zaangażovaný podobným spôsobom sprostredkovať iným toto oslobodenie od hriechu a prijatie do Božej rodiny, ako sa to ukáže na ekleziologickej rovine motivácie.

Motív Krista ako dokonalého Božieho služobníka sa nepriamo uplatňuje aj v motivácii starších, kedy sa autor odvoláva na seba ako svedka Kristov utrpení a účastníka jeho slávy (1Pt 5, 1).

2.3. Ekleziologické motívy

V rámci rodinných pravidiel Petrovho listu je Boh predstavený ako pán domácnosti, ktorý povoláva všetkých, ktorí ho poznajú byť jeho slobodnými služobníkmi resp. otrokmi (*oiketai, douloi*), podľa vzoru dokonalého služobníka Krista. Termín *oiketai* poukazuje na model rodiny, resp. domácnosti, ktorý je tu použitý. Tento „oikos-model“, založený na častom používaní slova *oikos* a jeho derivátov,²⁹ je základom pre ekleziológiu listu a zároveň pre ekleziologickú motiváciu rodinných pravidiel.³⁰ Tá je motiváciou členstva v Božej rodine a v Božej domácnosti. Toto zaradenie delí veriacich od neveriacich, dedičov slávy od odsúdených k zatrateniu. Ten, kto patrí do Božieho domu, je adresátom nielen noriem konania, étosu Božej rodiny, ale je zároveň aj dedičom, nositeľom prislúbenia.

Členstvo v Božej rodine sa ukazuje v pasáži 1Pt 4, 12-19,³¹ ktorá vrhá svetlo aj na paralelné miesta v rámci rodinných pravidiel a ozrejmuje ekleziologickú motiváciu.

Podľa tohto textu *byť mimo Božej domácnosti* znamená neveriť v Božie evanjelium (1Pt 4, 17) a byť bezbožným a hriešnikom (1Pt 4, 18). S týmito vyjadreniami súvisí výzva pre kresťanské ženy, aby svojím dobrým konaním bez slova získali tých, ktorí neveria evanjeliu (1Pt 3, 1) a sú mimo Božieho domu. Podobne misijne ladený je aj motív umlčania nevedomosti nerozumných ľudí (1Pt 2, 16), ktorí nepoznajúc Boha sú mimo Božej domácnosti, sú nepriateľsky naladení a na ktorých sa vzťahujú tituly „bezbožný“ a „hriešnik“ (1Pt 4, 18). Veľmi výrazne sa tu ukazuje misijný rozmer ekleziologickej motivácie.

Na druhej strane podľa 1Pt 4, 12-19 *byť v Božom dome* znamená mať účasť na Kristových utrpeniach (1Pt 4, 13), byť poslušný Božej vôli a konať dobre (1Pt 4, 19), teda nebyť vrahom, zlodejom, zločincem, alebo sľedičom (1Pt 4, 15) a aj v ohni skúšok odporučať svoju dušu vernému Stvoriteľovi (1Pt 4, 19) s dôverou v jeho prichádzajúci spravodlivý súd (1Pt 4, 17). Paralelné miesta v rodinných

²⁹ *Oiketés*, 1Pt 2, 18; *oikodomeisthai*, 1Pt 2, 5; *oikonomos*, 1Pt 4, 10; *paroikia*, 1Pt 1, 17; *paroikos*, 1Pt 2, 11; *synoikein*, 1Pt 3, 7; *oikos pneumatikos*, 1Pt 2, 5; *tou oikou tou theou* 1Pt 4, 17

³⁰ Porov. ELLIOTT, J.H.: *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*. London 1981, 200-204.

³¹ (12) *Milovaní, nečudujte sa, keď ste v ohni skúšok, ktoré na vás prišli, akoby sa vám prihodilo niečo nezvyčajné!* (13) *Radujte sa, keď máte účasť na Kristových utrpeniach, aby ste sa radovali a plesali aj vtedy, keď sa zjaví jeho sláva.* (14) *Keď vás hanobia pre Kristovo meno, ste blahoslavení; lebo Duch slávy, a Boží na vás spočíva.* (15) *Len nech nik z vás netrpí ako vrah alebo zlodej alebo zločinec alebo sľedič.* (16) *Kto však trpí ako kresťan; nech sa nehanbí, ale nech oslavuje Boha týmto menom.*

(17) *Lebo je čas, aby sa začal súd od Božieho domu. Ale ak sa začne od nás, aký bude koniec tých, čo neveria Božiemu evanjeliu?!*

(18) *„A ak sa spravodlivý ťažko zachráni, kde sa podeje bezbožný a hriešnik?“*

(19) *Preto aj tí, čo trpia podľa Božej vôle; nech dobrými skutkami odporičajú svoje duše vernému Stvoriteľovi.*

pravidlách sa nachádzajú v *IPt 5,1*, ale najmä v kristologickom hymne (*IPt 2,21-25*), ktorý ukazuje Krista ako dokonalý príklad člena Božieho domu, ktorý bol dokonalým nielen v plnení Božej vôle konaním dobrých skutkov (*IPt 2,22*), ale aj v dôvere v Božie spravodlivé vyriešenie nespravodlivého utrpenia (*IPt 2,23c*). Na tejto paralele možno vnímať úzky súvis s kristológou listu. Tento súvis vrcholí v závere kristologického hymnu, kde sa opisuje eklesiologické ovocie Kristovho utrpenia a smrti – „Veď ste boli ako blúdiace ovce, ale teraz ste sa vrátili k pastierovi a biskupovi svojich duší.“ (*IPt 2,25*). V tomto verši je skutočnosť Božej rodiny vyjadrená obrazom stáda a pastiera v kontraste k blúdiacim ovciam.

2.4. Eschatologické motívy

V nadväznosti na motiváciu Kristovho príkladu v konaní dobra a v trpezlivom znášaní nespravodlivého utrpenia, možno pozorovať eschatologické motívy pre život prvokresťanskej komunity v nepriateľsky naladenom pohanskom prostredí. Táto eschatologická perspektíva slúži ako pozadie pre celú motiváciu³².

Veľmi dôležitou časťou dôvodu prečo má kresťan trpezlivo znášať aj nespravodlivé zaobchádzanie a ubližovanie je odkaz na spravodlivý Boží súd. Eschatologický motív prichádzajúcej Božej spravodlivosti (*IPt 2,23c*), ktorý je, ako sa to vyššie ukázalo, použitý v rámci kristologickej motivácie, sa zdá byť na prvý pohľad nepatrným. Jeho význam možno vybatovať až z celkového pohľadu na motiváciu v rámci prvej časti rodinných pravidiel. Echo tohto motívu možno pozorovať v pripomenutí bázne pred Bohom (*IPt 2,17*) a jeho postavenia nad tými, ktorí majú spravodlivosť chrániť svojou autoritou: odmieňať dobrých, trestať zlých (*IPt 2,14*).

V druhej časti rodinných pravidiel, ktorá hovorí o vzťahu muža a ženy v manželstve sú kresťanskí manželia motivovaní iným spôsobom. Kým sluhovia, resp. otroci, zvlášť citliví na spravodlivosť, upierajú svoj zrak na Krista ako vzor dokonalého Božieho služobníka, ktorý uskutočnenie spravodlivosti vložil do Božích rúk a posunul do eschatologickej budúcnosti; kresťanskí manželia sú vyzývaní uvedomiť si, protikladne k vtedajšej kultúre, že ich manželky sú im rovnocennými na základe spoločnej účasti na eschatologickom dedičstve (*IPt 3,7*), ktoré vydobyl Kristus a ktoré sa má zjaviť v budúcnosti (porov. *IPt 1,4c*).

Toto „neporušiteľné, nepoškvrnené a nevädnuce dedičstvo“ (*IPt 1,4*) je v úzkom vzťahu so spravodlivosťou výrokov Boha, ktorý je vyzývaný ako Otec, a ktorý „súdi bez nadŕžania osobám“ (*IPt 1,17*). Je zdrojom nádeje aj zočí – voči skúškam v podobe spoločenského neprijatia a ponižovania.

Záver

Nemožno si nevšimnúť veľký priester, ktorý je v štruktúre novozákonného rodinného pravidla ponúknutý motivácii. Toto je charakteristický znak rodinných

³² Porov. THURÉN, L.: *Argument and Theology in 1 Peter, The Origins of Christian Paraenesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 210.

pravidiel v Novom Zákone. Neanalyzovať motiváciu rodinných pravidiel znamená exegetické *faux pas*.

Bližší pohľad na motiváciu rodinných pravidiel v Prvom Petrovom liste ukázal, že ona je vlastne spletencom prirodzených a nadprirodzených motívov, pričom autor šikovne a múdro použil všetko dobré z vtedajšej kultúry ako prirodzený podklad pre kresťanskú motiváciu založenú na Božej zjavujúcej sa iniciatíve v Ježišovi Kristovi. Vďaka tejto skutočnosti je možné dopracovať sa k teologickým výrokom, ktoré stoja v pozadí rodinných pravidiel a sú základom pre ich interpretáciu v rozdielnom kultúrnom kontexte súčasnej doby.

Okrem kľúča k interpretácii morálneho posolstva, ponúka motivácia na pozadí rodinných pravidiel aj pozoruhodný zdroj odpovedí pre otázky dneška a návod ako ohlasovať evanjelium sekularizovanému svetu. Morálne smernice rodinných pravidiel je nutné chápať v spojení s ich teologickou motiváciou. Tak je to v prípade rešpektovania civilnej authority, ktorá, aj keď je len ľudskou ustanovizňou (*IPt 2,13*), má pre kresťana svoju vážnosť, nakoľko je časťou Božieho stvoriteľského plánu.

Centrálny kristologický motív trpiaceho Pánovho služobníka (*IPt 2,21-25*), ktorý je absolútne verný Božej vôli konať dobro aj v nespravodlivo skusovanom utrpení, pohýna kresťanov trpezlivo znášať nešetrné zaobchádzanie a touto vernosťou Dobru privádzať svojich nepriateľov k oslave Boha (*IPt 2,12.15*). Toto je aj spôsob, akým sú kresťania vyzývaní zjavovať Boha svojmu okoliu. Na tomto misijnom povolaní majú účasť všetci, aj ženy, ktoré skusujú zlé zaobchádzanie od svojich neveriacich manželov. Veľký dôraz je položený na vnútornej kráse pred Bohom, založenej na pokore ducha, ktorá je vzácna pred Bohom (*IPt 3,4*) a je synonymom svätosti. Zároveň je pojem vnútornej krásy kľúčom, podľa ktorého sa majú interpretovať slová o ozdobovaní (*IPt 3,3*).

To, čo je zdrojom nádeje a pokoja kresťanov aj uprostred neprajného prostredia je vedomie ich identity členov Božej domácnosti, v ktorej sú prekonané všetky spoločenské rozdiely a nespravodlivosti, v ktorej skusujú Božiu dobrotu a tešia sa na spoločné dedičstvo a spravodlivosť, nastolenú Kristom (*IPt 2,24*), ktorá sa v plnosti zjaví v eschatologickej budúcnosti (*IPt 5,4*).

Článok recenzoval: doc. ThDr. Stanislav Vojtko, PhD.

Počet znakov: 23 791.

Adresa autora: **ThLic. Štefan Novotný**, Teologická fakulta, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, e-mail: novotny@ktfke.sk

Bytostne o autenticite človeka ako osoby v globalizujúcom sa svete (Personalizmus N. A. Berd'ajeva)

Anna KLIMEKOVÁ

Temperamentally about Authenticity Homo as Person in Globaling World (Personalism of N. A. Berd'ajev)

The Article deals the Problems of authenticity of human being, concretely the questions of human person in Russian Philosophy, especially in the figure and character of N. A. Berd'ajev. The Author notes, that human being is a person, which realizes his subject and external world in which is the human being as a person open to transcendent and to all in the World and has its own inner.

Key words: *authenticity of man, human being, the person of man and his subject, opening the human being as a person to all in the World*

Ak hovoríme o problémoch *osoby* človeka v *globalizujúcom sa svete*, tak nejde iba o zmenu storočia, tisícročia, ale o podstatnú zmenu nášho života, ktorá sa hlási pod mnohoznačným pojmom *globalizácia* ([1], s. 49). Koncom 18. a začiatkom 19. storočia W. Humbolt a s ním ďalší nemeckí filozofi vypracovali všeobecnú charakteristiku človeka, ako bytosti, jeho osoby a autenticity. Od čias, kedy svoju filozofickú tvorbu rozvíjal W. Humbolt prešlo niekoľko sto rokov a situácia sa zásadne zmenila.

Otázka znie: v čom sa zásadne zmenila? Zmenila sa v názoroch na človeka, hlavne na určenie jeho miesta vo svete – a čo je podstatné – modifikovali sa podoby chápania podstaty človeka, jeho *osoby* a *autenticity* ([2], s. 98 – 121).

Hnacou silou celého tohto procesu formovania osoby a jeho autenticity je ľudská tvorivosť i nápaditosť (nehovoriac o poznaní minulosti) a spôsoby spracúvania problému, ktorý stojí na otázke: *kto je človek?* a aké sú možnosti jeho identifikácie, seberealizácie a výchovy v duchu humánných zásad stojacich v historickom období, ktorému hovoríme *globalizujúci sa svet*.

Podľa Aristotela je „*človek je tvor spoločenský, zoon politikon, zoon logon echon*, bytosťou, ktorá je usposobená k tomu, aby načúvala poriadku sveta, jeho harmónii, logu” ([3], s. 39). Mal tým na zreteli skutočnosť, že priamo v povahe človeka je nežiť sám, odlúčený od iných, ale v spoločenstve s inými ľuďmi. Ak dnes hľadáme konštitučný základ novokoncipovaného obsahu človeka, jeho *osoby* a *autenticity*, musíme si postaviť vyššie položenú otázku: *kto je človek?* a čo

tvorí *jeho autenticitu, osobu, tvár*? V dejinách personalistického myslenia je tých vymedzení nespočetne veľa [4].

Ak si v súvislosti s týmito novými interpretáciami človeka postavíme otázku: kto je človek, tak zistíme, že: „...človek je bytosť, osoba otvorená voči všetkému, je to individuálna podstata racionálneho charakteru, hypostatický subjekt, autonómny vo svojom bytí a konaní; je osobou” ([5], s. 89). Je niekým, kto sa zúčastňuje na bytí, kto koexistuje, teda je. Jednoznačne možno konštatovať, že človek je bytím, ktoré si uvedomuje *vonkajší* i svoj *vnútorný svet*. V tom spočíva o. i. i jeho *autenticita – osoba*.

Človek žije v prirodzenom svete kde vystupuje v dvojedinnej úlohe: **1. ako súčasť sveta; 2. ako autentický fenomén toho sveta.**

Ak sa máme vyjadriť k prvému zastúpeniu človeka vo svete, môžeme konštatovať, že v tomto prípade „... človek vystupuje ako *súčasť sveta, iba ako 'objekt medzi objektmi', 'predmet medzi predmetmi'*” Tu nie je pravým človekom s *autentickým rozmerom; nevedomuje si princípy svojich cieľov, činnosti, kreativitu, projekty do budúcnosti etc. V tejto súvislosti sa nestretávame s významom slova sebavedomie (Selbstbewusstsein) – ako zložka ľudskej autenticity.*

V druhom prípade človek už nie je iba súčasťou sveta, ale fenoménom, ktorý ho *prekračuje, transcenduje*, t.j., v ktorom sa „...identifikuje, sebapoznáva a má v ňom špecificky ľudské postavenie. V týchto súvislostiach človek svet odokrýva a uvedomuje si svoje miesto v ňom, a to ako osoba *autentická*” ([6], s. 56 – 64).

Človek je *bytie otvorené voči všetkému*, čo ho obklopuje. To je záverečná, ale i vstupná myšlienka do ďalších úvah, týkajúcich sa *osoby človeka*, ktorý má svoju *tvár* a zachováva si ju i v svete, ktorému hovoríme *globalizujúci sa svet*.

Zároveň sú to aj východiskové momenty, akým spôsobom vychovávať nového človeka dneška, v období globalizácie, ktorý by nemal zabúdať na humánne správanie, založené na morálnom páťose, zodpovedajúcom potrebám a cieľom človeka ako ľudskej *osoby*.

Pretože nová výchova, o ktorú nám ide, akoby zabúdala na to podstatné. A tým je *duchovná a mravná výchova* založená na tradovaných ideáloch, ktoré sa človeku odcudzili a boli nahradené agnosticizmom a subjektivismom, pesimizmom a nihilizmom a to v dôsledku pluralistickej kultúry. Ak sa máme vyjadriť k problematike autenticity človeka a jeho osoby, východiská, z ktorých realizujeme našu analýzu, sú východiskami personalistickej a prosoponickej ontológie.¹

V personalizme je dôležité si objasniť, či vychádza zo subjektívneho chápania bytia (*esse subjective*), ako to vidíme v ruskom personalizme, alebo z realistického chápania bytia (*esse reale*), ktoré je základom realistického personalizmu.

V existenciálnom a realistickom personalizme sa kategória personálnosti ukázala ako najvyššie zdôvodnenie bytia.

¹ Prosoponická ontológia nie je len ontológiou existenciálneho personalizmu, ale aj "ontológiou v širšom chápaní", ktorý Bartnik nazýva *realistický personalizmus*. Ten nie je len vedou o človeku, ale je to filozofický systém, zahŕňajúci osobitú personalistickú epistemológiu, hermeneutiku, metodológiu a v neposlednom rade ontológiu. Osobitné postavenie má v tomto systéme personalistická antropológia, nazývajúca prosopónia. (Bartnik, C.S.: *Personalism*. Lublin: Oficyna Wydawnicza "Czas" 1995, s. 369 – 373).

V týchto súvislostiach budeme venovať pozornosť kategórii *osoby* (nie *osobností*). Tento termín používa psychológia a pedagogika ([7], s. 89).

Vo filozofickej tradícii nájdeme rozličné koncepty pokiaľ ide o východiská poznania. V aristotelizme a karteziánstve je týmto východiskom vonkajšia stránka človeka, v augustiánstve a tomizme je to ľudská aktívna myseľ či *duša*. Z týchto filozofických skúmaní prichádzame k rozličným záverom.

Čo je dôležité, to je uvedomiť si fakt, že ako ľudia môžeme vidieť, rozumieť a rozvíjať ľudskú činnosť len ľudským spôsobom. Pritom za najvyšší považujeme prosoponický spôsob.

V pesonalistickej filozofii sa centrálnym pojmom myslenia stáva pojem *osoby*, s ktorým budeme pracovať i my. V jej rannom období – myslí sa tým dialekticko-dialogická filozofia *G. Marcela, F. Rozenzweiga a M. Bubera*, je pojem *osoby* vyjadrený v *existencii človeka*, ktorý „...je *autenticky a definitívne sám sebou (...)*, ktorý je *odlišný od každého iného človeka (...)*, ktorý už nie je jedincom zo svojho rodu, náhodným predstaviteľom svojho druhu, ale *neopakovateľnou, nenahraditeľnou a autentickou osobou ...*” ([8], s. 60).

Práve syntetická hĺbka myslenia ruských personalistov nám poskytuje možnosť načrtnúť charakter celej ruskej personalistickej filozofie a jej prínosu do personalistického myslenia. Kresťanský personalizmus (a tým je i ruský), myslí práve na *celistvosť človeka* v atomizovanom svete, ktorý je naplnený klamnými schémami, ktoré človeku ako *osobe* ponúka sekularizovaná kultúra.

Ak máme hovoriť o ruskom personalizme, jeho podstate a východiskách, je potrebné poukázať na fakt, že ruská filozofia je *antropocentrická a sofiologická*.

Charakterizuje ju premýšľanie o človeku ako *osobe, autentickom bytí* a živote, o svete a jeho univerzálnej jednote. „Jej hnačím strojom je „*duša*”, ktorá v sebe integruje prieniky do jadra vecí a empiricko-racionalistické vízie, ktoré sú základom objavovania toho, čomu hovoríme *cesta a kráčanie k pravde* o človeku (*istine*), k svetlu a večnosti...” ([9], s. 15).

Ruský personalizmus tak predstavuje vzácnu možnosť chápať človeka v jeho substancialite a zároveň zachovávať významný moment heterogénneho vzťahu, ktorý je stretnutím s *inakosťou druhého*.

Ak máme byť konkrétni, konštatujeme, že život N. A. Berďajeva bol hlboko vnútorne protirečivý, no o to zaujímavejší.² Berďajevove myslenie nezostalo úplne upnuté na myslení existencializmu, ale uberalo sa inou cestou.

² Zámerom tejto štúdie je ukázať prínos a legitimitu filozofických tém, ktoré vlastnou tematizáciou vo svojom špecifickom myslení aktualizuje personalizmus a jeho interpretácia *osoby, autentickosti osoby*, momentu transcencie a otvorenosti voči všetkému. Ak filozofický personalizmus rozumie svojej úlohe ako uchopeniu svojej najvlastnejšej možnosti, t. j. nevyhnutnosti hľadať odpovede na fundamentálne otázky, ako je napríklad problematika analýzy štruktúry sebanaplnenia človeka v spolubyti (*Müsein*), v osobnom vzťahu, v dialógu, v dôvere, ako je problém integrity osoby, pri zachovaní bytostnej lásky skrze druhého. Rovnako ako je problematika integrálneho osobného vzťahu, ktorý nie je len nevyhnutným poznávacím aktom, potom bude mať význam sprítomniť si aj odpovede personalistickej filozofie (hlavne ruskej náboženskej – dnes už dostupnej pre čitateľa) a usilovať sa postihnúť metafyzickú hĺbku týchto nesporne originálnych riešení (pozri: Solovjov, V.: 1996 *Duchovní základy života*. Velehrad – Roma: Refugium, 1996. *Človek i dnes stále stoná, trpí a trápí a v smrteľnej úzkosti volá: "Eloi, Eloi, lema sabachtani?"* – "Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?" (Mk 15, 34). Na margo iba malá po-

Sám Berďajev ju charakterizuje takto: „...*mám dôvod pokladať sa za existencionalistu, hoci skôr by som svoju filozofiu mohol nazvať filozofiou ducha a ešte viac filozofiou eschatologickou. V čom sa líšim od existencionalistov? Existencionalisti sa nazdávajú, že hodnota človeka je v nebojáckom prijatí smrti, a to ako poslednej pravdy. Život človeka je životom k smrti (zu Tod). Ale podľa mňa je to veľký pesimizmus. Je to fiasko ducha, úpadkovosť človeka ako osoby, autenticity, ktorá stratila duchovný princíp života...*” ([10], s. 98 – 99).

Ruské personalistické myslenie v myšlienkach nielen Berďajeva³ (ale i Solovjova, Šestova, Vyšeslavceva, etc.) stávalo viac pesimistickejšim, viac zasiahnutým utrpením sveta a človeka. Ale to nie je pasívny pesimizmus, ktorý sa odvracia od trápenia sveta a človeka, ale mu čelí. Je aktívny a kreatívny. Preto všetky práce Berďajeva sú venované tejto problematike.

Je faktom, že zjime vo svete nevraživosti, nezmyslu. Ale svet sa nevyčerpáva týmto stavom, ktorý je stavom úpadku. Možná je aj iná podoba sveta a osoby, a tá si vyžaduje *nové vedomie*.

Slovami Berďajeva: „*A niet dôvodu tvrdiť, že jestvuje len jeden svet. Najdôležitejšie je si uvedomiť, že duch vôbec nie je realita, ktorú by bolo možné konfrontovať s inými realitami, napríklad s realitou matérie. Duch je realitou v celkom inom zmysle – je to sloboda, a nie bytie.*” ([11], s. 79).

Z vyššie uvedeného vyplýva dôležitý záver i pre nás, a tým je kvalitatívna zmena svetovej danosti, tvorivá energia, ktorá pretvára svet i človeka v ňom.

Možno sa bude zdať paradoxné, že to bola práve táto filozofia, ktorá sa historicky označuje ako *idealistická*, preukázala veľké pochopenie pre každodennú realitu, pre konkrétny život človeka, *osobu*.

Práve tu vyvstáva ešte jeden existenciálny moment, moment osamelosti človeka, ktorý stratil *osobu* a *tvár*. Berďajev konštatuje, že dnešné ľudstvo sa chápe ako jeden celok. Výmena informácií, komunikácia dosiahla vrchol. Podľa neho sa tieto horizonty vyhrcojú v človeku, ako osobe autentickej; ide o pocit osamelosti a opustenosti.

A práve v tomto mučivom pociť prežíva človek svoju *osobu*, jej odlišnosť od každého, svoju *autenticitu*. Všetko sa mu zdá cudzie. *Nie je doma*, nie je *vo vlasti svojho ducha*, ale *v cudzom svete*. Samota ho gniavi, netuží po styku s objektom, ale s „*inými*”, s „*ty*”, „*my*”, ale prevažne toto „*iné*”, „*ty*”, „*my*” sa tu môže javiť ako *objekt* a nie *živý subjekt*, s ktorým možno komunikovať.

Ešte vari treba dodať, že niet ducha ako pravdivého prameňa ... svet *nevyhnutnosti, odcudzenia, konečnosti a nevraživosti* – to je svet zúženého vedomia, seba-projekcie, vyhodeného na povrch, ktorý je nekonečne uzavretý.

Daný svet, tento svet, je parciálny, ako je parciálny deň nášho života. Človek tak stojí pred veľkou personalistickou otázkou. Jej podstata spočíva v tom, že

známka: práve na týchto miestach Solovjov podáva podobu nášho života, nového a skutočného života. Života plného bolesti a trápenia. A o to práve v globalizujúcom sa svete – či v svete postmodernom – často kráť ide.

³ Patrí do klasického ruského idealizmu, ktorý na sklonku 19. storočia založil VI. S. Solovjov. Ale existuje i zhoda a rozdielnosť ich názorov a to i napriek tomu, že Berďajev bol hlboko inšpirovaný Solovjovom a Dostojevským (pozri: Clément, 1989, s. 303).

človek je bytosť patriaca dvom svetom. A nie je možné vtesnať sa do tohto prirodzeného sveta nevyhnutnosti, „...lebo človek sa transcenduje ako bytosť, osoba empiricky daná, prejavujúca svoju slobodu, ktorú nemožno vyvodit' z tohto sveta; v človeku sa tak opäť odhaľuje princíp – duchovná skúsenosť” ([12], s. 8 – 9.).

A tento princíp a skúsenosť môže realizovať iba integrálna filozofia, ktorá je povolaná obsiahnuť všetky stránky bytia *osoby* – konečno – nekonečno; časovosť – večnosť i *zmysel existencie*. A to nedokáže ani empirizmus či racionalizmus, ale **duch, slobodný duch**. Duch a sloboda, to sú dva nosné piliere Berďajevovho životného diela, kde mu išlo o *človeka* a jeho *osobu* ([13], s. 16 – 17.)

Svojou životnou skúsenosťou dospel k záveru, že tento svet má preňho menšiu zmyslovú realitu než svet duchovný.

Tu sa žiada poznamenať, že z aristokrata sa stal marxistom, sociálnym demokratom a revolucionárom. Bol si dobre vedomý toho, že svet, spoločnosť, civilizácia spočívajú na nespravodlivosti, skrivodlivosti a zle; videl ako tradičný svetónázor revolučnej inteligencie s jej asketickým zúžením vedomia, morálnou rigoróznosťou a náboženským vzťahom k socializmu otriasol a v niektorých kruhoch inteligencie nastal skutočný morálny rozklad. A politickú revolúciu nemohol akceptovať hlavne preto, že bol presvedčený o *skutočnej revolučnej osobnosti*. Podľa všetkých indícií, bola to práve ona, ktorá sa mohla podujať na **revolúciu ducha** v mene *osobnej slobody* a v mene *svojej slobody* ([14], s. 89 – 97).⁴

Masa mohla spôsobiť iba chaos. Takto to vyjadril Berďajev vo svojich prácach: *O pravdách a lži komunizmu* (Praha, 1967), *Pramen a smysl ruského komunizmu* (Praha, 1970).

Riešiť otázku osoby človeka znamená riešiť otázku *duše*, resp. *duchovnej duše*. Dá sa povedať, že takmer všetka tvorba Berďajeva je *obranou človeka* ako *osoby*, ktorá má svoju *tvár*, a tú nikdy nestráca, keď ide o jeho osud. „O čo vyššia, duchovnejšia a metafyzickejšia bola kultúra starého Egypta či európskeho stredoveku, než chudobná kultúra 19. a 20. storočia! Je faktom, že v novoveku, tak hrdého na pokrok, sa ťažisko života presúva zo sféry duchovnej do sféry materiálnej, z vnútorného života do života vonkajšieho. Táto éra končí, je krehká, popiera sama seba a plodí katastrofy, bude teda potrebné prejsť k jednoduchšej materiálnej kultúre a naopak bohatšej kultúre duchovnej (podč. A. K.); koniec kapitalizmu znamená koniec novoveku, pretože grandiózny podnik novoveku je potrebné zbúrať, pretože sa nepodaril.” ([15], s. 34. – 35).

N. Strachov sa o Berďajevovi vyjadril takto: *„Zaujímali ho ľudia, hlavne Púd-ská duša, ľudia so svojim zvláštnym životom, cítením a myslením.”* ([16], s. 102). Berďajev tak vzťahuje človeka do temnej priepasti, ktorá sa otvára vo *vnútre člo-*

⁴ Sám VI. Solov'jov, ktorý v článku *Na okraj posledných udalostí*, uverejnenom až po jeho smrti, vo Vestníku Európy napísal: *Súčasný ľudstvo je chorý starec a svetové dejiny sa vnútorne skončili*. To bola aj obľúbená myšlienka môjho otca. A keď som o nej pochyboval a hovoril o nových historických silách, otec mi zvyčajne zanietené odporoval: „... práve o toto tu ide ... keď umieral starý svet, mal ho kto vymeniť, mal kto robiť dejiny: Nemci, Slovania, ale teraz kde nájdeš nové národy ... ?” Solov'jov, 1969, s. 65). A práve tieto nálady, nie práve najoptimistickejšie sa odrazili v názoroch a prácach N. A. Berďajeva – hlavne v jeho práci: *Subjektivizmus a idealizmus v spoločenskej filozofii, 1999* a v úryvku z jeho práce, uverejnenom na stránkach Kultúry: *Koniec renesancie 2001*, č. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

veka, v jeho duši, v hĺbkinách vnútra. Popri tejto skutočnosti nie je ničím iným, než čierna – čiernou tmou.

Je to obrazné vyjadrenie názorov Berďajeva, ale predsa vysoko pravdivé, ktoré sa stáva aktuálnym práve dnes. Vysoko pravdivé i vzhľadom na dobu, v ktorej žil v Rusku.

Preto nie náhodou tvrdil, že v tejto tme raz musí vzplanúť oheň, oheň ako jasné svetlo. Berďajev chápe človeka ako prepusteného na slobodu, ktorá vystúpil spod zákona, vypadol z kozmického poriadku, skúma svoj osud na slobode a objavuje dôsledky tejto slobody. Zaujíma ho predovšetkým *osud osoby* a jeho *tváre*. Niet pochýb, že bol veľkým obhajcom slobody a nádeje. O tomto vzťahu sa vyjadril ako o pozitívne otvorenom: „*Milujem slobodu nad každú inú vec. Vyšiel som zo slobody, ona je mojou matkou, ona ma zrodila.*” ([17], s. 98).

Pravá sloboda osoby nie je a nemôže byť identická s inštinktom individuálnych a kolektívnych záujmov; táto sloboda nemá nič spoločné ani s násilím ani nadvládou. Kultúra pravej slobody (vonkajšej i vnútornej) má – vo všetkých svojich aspektoch základ v pravde a dobre. Pravá sloboda je teda slobodou v pravde, ale je aj potrebné hľadať osoby, ktoré nielen hovoria, ale žijú podľa pravdy a svedčia o pravde. Od pravdy sa odvíjajú všetky základné povinnosti rozumných ľudí – rešpekt pred hodnotami a smerovanie k dobru. Sloboda v pravde nie je slobodou „od”, ale disciplinovanou slobodou „pre”. Slobodná nie je tá osoba, ktorá si môže dovoliť všetko, ale tá, ktorá je verná svojmu svedomiu, úsudku, svojmu bytostnému zameraniu.

A na záver iba malá poznámka, postavená na otázke: prečo neprišiel ten deň, kedy by človeku bolo umožnené stretnúť sa s tou najhĺbnejšou hĺbinou nášho vnútorného ľudského ducha i vnútornej slobody? Žiaľ, konštatovanie je následné: človek bol po celý svoj život manipulovaný, musel sa vždy podriaďiť rôznym objektívnym zákonom a zákonitostiam, bez toho, že by bol s nimi súhlasil. Človek sa stal masovým človekom, masovou verejnou osobou. A keď si dovoľíme túto holú pravdu vysloviť, človek stratil *vlastné Ja*, *vlastnú osobu*, *autenticitu* a *tvár*.

Ale o to nám predsa nejde, práve naopak. Filozofia, hlavne personalistická (ruská v postave N. A. Berďajeva) urobila veľkú originálnu brázdú v chápaní pravdy o človeku ako *osobe*. Je len na škodu, že sa nemohla prejaviť skôr, v období, keď novovek skončil a nastalo *duchovné temno*, ktoré vedie človeka k zamýšľaniu sa nad otázkou, prečo práve onen krásny, očarujúci novovek dal málo človeku ako *osobe*, ktorá je otvorená voči všetkému. Tak horizontálne, ako i vertikálne. Hlavne voči výchove v novom duchu, konkrétnejšie – v duchu myšlienok humanizmu a lásky, tolerance a pokoja, ktorý sa vznáša, precíťuje, otvára oči a vedie k nadľudskej veľkosti. Práve vtedy vzniká po ňom väčší smäd – a to v prekypujúcej radosi z toho, čo nás ešte len čaká.

Možno práve dnes, v dobe po moderne to bude realizovateľné a tým i veľmi podnetné.

LITERATÚRA

1. JOUKL, M.: *Étos domova v „oikonomických“ souvislostech globalizujícího se světa*. In: Sborník referátů z 13. mezinárodní konference: Podnikání, globalizace, etika. Pardubice: UP, 2003.

2. ARISTOTELES: 1979 *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda, 1979.

3. KLIMEKOVÁ, A.: 2003 *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta (K náčrtu dejinno-filozofických problémov)*. Prešov: LANA, 2003.

4. HREHOVÁ, H.: 2005 *Etika, sociálne vzťahy, spoločnosť*. Bratislava. SAV-odbor VEDA, 2005.

5. KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická reflexia niektorých problémov autenticity človeka*. In: Filozofia, roč. 52, č. 5., 1997.

6. KLIMEKOVÁ, A.: 2003 *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta (K náčrtu dejinno-filozofických problémov)*. Prešov: LANA, 2003.

7. ŽILÍNEK, M.: 1997 *Étos a utváranie mravnej identity človeka*. Bratislava: IRIS, 1997.

8. KRAFT, V.: 1991 *Die Grundlagen einer Wissenschaftlichen Wertlehre*. Wien: PWW, 1991.

9. BERĎAJEV, N. A.: 2004 *Nový středověk (Úvahy o osudu Ruska a Evropy)*. Praha: Mertvan, 2004.

10. BERĎAJEV, N. A.: 2004 *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava: Kaligram, 2004.

11. BERĎAJEV, N. A.: 1967 *O pravdě a lži komunizmu*. Praha: Vyšehrad, 1967.

12. BERĎAJEV, N. A.: 1937 *Duch a realita*. Praha: SPN, 1937.

13. STRACHOV, N.: 1922 *Ponimanije čeloveka i jeho mira (Mirovoztrenije N. A. Berďajeva)*. Petrohrad: PP, 1922.

14. BERĎAJEV, N. A.: 2004 *Nový středověk (Úvahy o osudu Rusku a Evropy)*. Praha: Mertvan, 2004.

15. BERĎAJEV, N. A.: 2003 *Riša Ducha a riša Cisárova*. Bratislav: Kaligram, 2003.

16. BERĎAJEV, N. A.: 1937 *Duch a realita*. Praha: SPN, 1937.

17. BERĎAJEV, N. A.: 2003 *Nový středověk (Úvahy o osudu Ruska a Evropy)*. Praha: Mertvan, 2003.

Článok recenzoval: PhLic. Emil Ragan

Počet znakov: 17 894.

Adresa autorky: **prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.**, Fakulta humanitných a prírodných vied PU v Prešove, Katedra občianskej a etickej výchovy, ul. 17. nov. 1., 080 01 Prešov,

e-mail: aklim@unipo.sk

Jurisdikčné vzťahy medzi Spišským biskupstvom a Krakovským arcibiskupstvom na územiach odstúpených v rokoch 1920 a 1938 Poľsku

Ivan CHALUPECKÝ

Jurisdictional Relations between Spiš Bishopric and Krakow Archbishopric in the Territories Assigned to Poland in 1920 and 1938

Relations between Slovakia and Poland are for over 80 years marked with the fact that in 1920 Poland came into possession of parts of Orava and Spiš region with their inhabitants as well. The inhabitants had belonged to those regions for several centuries and a great part of them felt appurtenance to the Slovak nation but that fact was often denied. The author explains problems of the Church jurisdiction in the territory especially in 1938 – 1945 when it was administered by a Spiš bishop Ján Vojtaššák and Polish bishops also made demands for it.

Key words: Polish Spiš and Orava, Spiš diocese 1938-1945, Ján Vojtaššák, cardinal Sapieha

Vzťahy medzi Slovenskom a Poľskom sú už vyše 80 rokov poznačené tým, že v roku 1920 pripadla Poľsku časť Oravy a Spiša s obyvateľstvom, ktoré sem niekoľko storočí patrilo a ktorého veľká časť cítila príslušnosť k slovenskému národu, čo sa jej často odopieralo.¹ Odhliadnuc od iredentistických akcií v medzivojnovom období, ktorých cieľom bolo získať ešte väčšiu časť Slovenska, napätie medzi Slovákmi a časťou poľskej inteligencie pretrváva dodnes najmä preto, že títo neustali v tvrdeniach, že na Slovensku žije veľké množstvo „etnických“ Poliakov, ktorým sa odopierajú ich základné práva.² Na Spiši sa ich počet odhaduje na 80.000, hoci k poľskej národnosti sa pri súpise obyvateľstva hlásilo sotva niekoľko desiatok z nich. Tragické je, že situácia sa zneužíva jednak aj v spore o blahorečenie spišského biskupa Vojtaššáka, jednak napr. aj v nedávno z prostriedkov medzinárodných fondov vydanej spoločnej poľsko-slovenskej učebnici o podtatranskej oblasti, v ktorej sa poľskej mládeži servujú ako pravdy takéto skreslené a šovinizmom zaváňajúce názory.³

¹ Z početnej literatúry celý spor zhrňuje: BIELOVODSKÝ, A.: *Severné hranice Slovenska*. Bratislava b. d. (1947). Časť práce bola publikovaná aj v: MOLITORIS, L.: *Amanach Slowacy w Polsce – Slováci w Polsku*, VII, Krakov 2000, s. 83 – 179.

² Por. napr. TRAJDOS, T. M.: *Memorial Karola Ripy z 1933 roku o sytuacji Polaków na Słowacji*. In: Mazowieckie Studia Humanistyczne, Nr. 1-2, 2000, s. 139 – 186. Z druhej strany: ANDRÁŠ, M.: *Poľská menšina na Slovensku*. In: Kultúra, č. 8/2001, s. 14 – 15.

³ SKUPIEŇ, W. (zost.): *Tatry a Podtatranská oblasť. Doplňujúce texty pre školy*. Poľské vydanie, Zakopane 2000.

Akt pripojenia uvedených častí Slovenska k Poľsku mal nielen svoje politické, ale aj cirkevno-politické následky. Všetky obce pripojené k Poľsku v rokoch 1920 a niektoré tiež v roku 1938, patrili totiž do Spišského biskupstva. Predstavovalo ich 18 farností, ktoré boli rozdelené do dvoch dekanátov: Oravské farnosťi patrili do Trstenského dekanátu (Nižná Lipnica, Vyšná Lipnica, Bukovina, Chyžné, Vyšná Zubrica, Jablonka, Oravka, Pekelník, Podvlk), spišské do Nedeckého dekanátu (Fridman, Jurgov, Kacvín, Krempachy, Nedeca, Nižné Lapše, Nová Belá, Tribš a Vyšné Lapše).⁴ Je preto prirodzené, že podobne ako sa zmenili na odstúpenom území vzťahy politicko-administratívne, tak sa museli zmeniť aj cirkevno-administratívne vzťahy.

Po vzniku Československa vznikla úplne nová štátna hranica najmä medzi Slovenskom a Maďarskom. Tá hranica pretínala aj niektoré južné biskupstvá. Ich časť ostala v Maďarsku, časť na Slovensku. Šlo najmä o diecézu Ostrihomskú, ktorá takmer celá ostala na Slovensku, iba jej sídlo ostalo v Maďarsku, o diecézu Rožňavskú i Košickú, ktoré boli značne rozdelené a o niekoľko farností Satmárskej diecézy, ktoré tiež ostali na Slovensku. Vatikán mal dosť problémov s vyriešením tejto záležitosti, pretože podľa cirkevného práva v jednej diecéze môže byť len jeden diecézny biskup. A Československá vláda si dala ako podmienku, že slovenské biskupstvá nemôžu byť spravované zo zahraničia. Trvalo prakticky do roku 1937, kým sa táto záležitosť definitívne vyriešila najmä tým, že slovenské časti diecéz spravovali len apoštolskí administrátori a aby biskupstvá neboli podriadené arcibiskupstvám, ktoré obe – Jáger a Ostrihom - ostali v Maďarsku, boli priamo podriadené Svätej Stolicy.⁵ Z tohto pohľadu bola situácia na Spiši pomerne jednoduchá. Ako je známe, rozhodnutie o pričlenení už presne vymedzenej časti Oravy a Spiša k Poľsku padlo dňa 28. júla 1920 rozhodnutím Konferencie veľvyslancov. Pravda, muselo sa ešte jednat' o presnom vymedzení hraníc, pretože Poliáci neboli s jej pôvodným vymedzením spokojní a nárokovali si viac územia. Museli sa vyriešiť aj mnohé právne problémy a vzťahy. Delimitačná komisia musela vytýčiť presnú hranicu. Celý tento proces bol zavŕšený až tzv. Krakovským protokolom podpísaným v septembri 1924 a ďalšími zmluvami z roku 1925.⁶

Poľská verejná správa sa na Poľsku odstúpenom území začala budovať už v auguste 1920. Administratívu preberali poľské úrady. Cirkvi sa ako prvé dotklo obsadzovanie učiteľských miest. Učiteľské miesta totiž poľské orgány od 1. septembra obsadzovali poľskými učiteľmi. Dovtedy však všetky školy na tomto území boli cirkevné, teda obsadzovanie učiteľských miest mali v kompetencii príslušní farári spolu so školskou stolicou.⁷ V Poľsku cirkevné školy neboli. Fary ešte stále patrili do Spišskej diecézy a preto napr. František Moš, správca fary v Tribši, odmietol odovzdať kľúč od školy novej učiteľke a obrátil sa o pomoc na

⁴ *Schematismus almae Dioecesis Scepusiensis pro anno a Christo nato 1920*. Trnava 1920, s. 49 – 53.

⁵ JUDÁK, V.: *Kristová Cirkev na ceste*. Trnava 1998, s. 258 – 262.

⁶ KLIMKO, J.: *Vývoj územia Slovenska a utvárania jeho hraníc*. Bratislava 1980; tenže: *Politické a právne dejiny hraníc predmichovskej republiky*. Bratislava 1986.

⁷ MOŠ, F.: *Spomienky belianskeho farára*. In: *Život, kultúrno-spoločenský časopis*, č. 10, október 1995, s. 12 – 13.

Biskupský úrad v Spišskej Kapitule. Spišský biskupský stolec bol v tom čase ešte vakantný a preto jeho list vybavil vtedajší riaditeľ biskupskej kancelárie Ján Vojtaššák. Vojtaššák mu napísal, že *V školskej záležitosti spišská diecezálna vrchnosť nemôže naskrze zaujať nejaké stanovisko, ktoré by odporovalo nariadeniam poľskej vlády... Túto školskú záležitosť, akokoľvek mi to protivne znie, musíte si dobromyseľne vyjednať so škôldozorcom v Novom Trhu.*⁸ Teda biskupský úrad plne rešpektoval novú skutočnosť, hoci osobne to Vojtaššáka veľmi mrzelo z národnej i cirkevnej stránky. Tak prišla katolícka cirkev na poľskom území najskôr o svoje školy. Po definitívnom uzavretí prípadu a vytýčení štátnej hranice, vyriešila aj Svätá Stolica definitívne cirkevnú správu uvedeného územia, a to pápežskou bulou: *Vixdum Poloniae unitas* z 28. októbra 1925, vydanou v súvislosti s poľským konkordátom, ktorou definitívne pričlenila uvedených 18 farností do Krakovskej arcidiecézy.⁹

Krakovský arcibiskup prevzal správu fár uvedených dvoch dekanátov, ktoré evidoval pod menom Oravský a Spišský dekanát. Nakoľko si akiste uvedomoval, že občania uvedených farností sú väčšinou Slováci – hoci to poľská administratíva popierala, pretože všetkých Goralov považovala automaticky za Poliakov – postupoval voči kňazom tolerantne. Kňazi, ktorí nechceli ostať v Poľsku, odišli na Slovensko, ostatní ostali na svojich miestach a boli inkardinovaní do Krakovskej arcidiecézy. Mnohí z nich však nevedeli poľsky a preto v kostoloch a niekedy aj pri vyučovaní náboženstva ostala slovenčina. Pravda, úrady robili rôzne opatrenia, aby slovenčinu v Cirkvi nahradili poľštinou. Príležitosť na to bola pri úmrtí alebo postupnom odchode jednotlivých slovenských kňazov, ktorých nahradili poľskí kňazi. Aj z nich niektorí však tolerovali napr. slovenský spev počas bohoslužieb, podporovaný aj tým, že Spolok sv. Vojtecha tam dodával spevníky a inú náboženskú literatúru. Tá však už v 30. rokoch bola často objektom konfiškácie políciou. Niektorí pôvodne spišskí kňazi však tiež napomáhali polonizácii. Boli to najmä farári na Orave Martin Jablonský, Jozef Baroň, Ján Masľák, Eugen Sýkora a najmä Karol Machay, brat slovenského renegáta, pôvodne spišského kňaza Ferdinanda Machaya, ktorý sa aktívne zúčastnil boja Poliakov na získanie slovenského územia. Zo slovenských národne uvedomelých kňazov prežil tam celé obdobie do roku 1945 jedine František Mňo.¹⁰

Mnichovský diktát bol podnetom aj pre susedov Slovenska, aby sa dožadovali časti jeho územia. V jeseni 1938 nebolo v dôsledku Viedenskej arbitráže pripojené len južné Slovensko k Maďarsku, ale aj Poliáci sa ozvali so svojimi územnými nárokmi. Chceli využiť príležitosť získať celé Vysoké Tatry, alebo aspoň ich časť, časť Spiša a ďalšie územia. Využili pri tom dodatok k Mnichovskej dohode, ktorý hovorí, že Nemecko a Taliansko budú garantovať nové československé hranice až po definitívnom vyriešení otázky poľskej a maďarskej menšiny

⁸ Tamže.

⁹ *Acta Apostolicae sedis*, 17/1925/273-87. Pozri tiež: KAMENEC, I. – PREČAN, V. – ŠKORVÁNEK, S.: *Vatikán a Slovenská republika (1939 – 1945). Dokumenty*. Bratislava 1992 (ďalej len: Dokumenty), s. 33, č. 14.

¹⁰ BIELOVODSKÝ, A.: c. d., s. 139.

Silenda

v Československu.¹¹ Na to poľská vláda v svojej note z 30. septembra predložila Československu svoje požiadavky. Československá vláda ich prijala a na jednaniach sa dohodli, že Poľsku pripadnú zo Slovenska 7 obce: šlo o tri obce z Kysúc, o obce Hladovku a Suchú Horu z Oravy a o Javorinu a Lesnicu na Spiši. Delimitačná zápisnica bola podpísaná 30. novembra 1938.¹² O zúfalých protestoch obyvateľov uvedených obcí proti ich pripojeniu k Poľsku svedčí denník predsedu delimitačnej komisie Františka Hrušovského.¹³ Ihneď po pripojení týchto obcí k Poľsku boli z nich vyhnaní slovenskí farári a nahradení poľskými, a to na základe dekrétu varšavského nuncia z 23. decembra 1938, ktorý zveril správu týchto farností poľským biskupom.¹⁴

Dňa 1. septembra 1939 prepadlo hitlerovské Nemecko Poľsko. Na ťažení sa zúčastnila aj časť slovenskej armády. Výsledkom bolo, že časť Slovenska, ktorá pripadla v rokoch 1920 a 1938 Poľsku, bola na základe zmluvy medzi Nemeckom a Slovenskou republikou z 21. novembra 1939 opäť pripojená k Slovensku, čo napokon potvrdil ústavný zákon č. 325/1939 Sl. z. z 22. decembra 1939.¹⁵ Keďže šlo predovšetkým o bývalé územie Spišskej diecézy, stála pred spišským biskupom úloha vyriešiť aj duchovnú správu tohto územia. Sám Vojtaššák bol Goralom z Oravy a táto otázka mu bola osobne i národne veľmi blízka. Už 8. septembra 1939 sa naň obrátili veriaci z Hladovky so žiadosťou o obsadenie fary, pretože poľský farár ich opustil.¹⁶ Keďže na to nemal jurisdikciu, obrátil sa 12. septembra 1939 na berlínsku nunciatúru so žiadosťou, aby mu bola vrátená jurisdikcia nad územím svojej diecézy, ktoré bolo vrátené Slovensku.¹⁷ Svoju žiadosť poslal na vedomie aj Ministerstvu zahraničných vecí.¹⁸ Nuncius Orsenigo postúpil túto žiadosť telegraficky 16. septembra 1939 Štátnemu sekretariátu Svätej Stolice. Štátny podsekretár Msgr. Montini túto žiadosť predložil 17. septembra osobne pápežovi Piovi XII., ktorý rozhodol, že žiadosť treba vybaviť kladne.¹⁹ Svätá Stolica však chápala žiadosť tak, že ide o farnosti pripojené k Poľsku v roku 1938. Odpoveď spišskému biskupovi so súhlasom dočasne spravovať uvedené farnosti mu zaslala nunciatúra už 18. septembra.²⁰ V ten istý deň biskup požiadal dekana Jozefa Vojtasa, aby mu poslal správu o stave fár získaných od

¹¹ KLIMKO, J.: *Politické...*, c.d., s. 120.

¹² HRONSKÝ, M.: *Nespravodlivá hranica*. In: Spiš-Orava, III, 1993, č. 6, s. 13. Uverejnené aj v Lierármom týždenníku z 15. 10. 1993.

¹³ ŠIMONČIČ, J.: *Denník delimitačnej komisie čsl. – poľskej roku 1938*. In: Slovenská archivistika, XXVII, 1992, č. 1, s. 105 – 109. O pomeroch por. tiež: BORÁK, M.: *Incident pod Tatrami 27. listopadu 1938 a delimitace hranic mezi Polskem a Česko-slovenskem*. In: Historie a vojenství, 1998, č. 5, s. 3 – 24; BORÁK, M.: *Československo-poľská "malá válka" u Čadce 25. listopadu 1938*. In: Historie a vojenství, 1998, č. 4, s. 65 – 90.

¹⁴ Dokumenty, s. 41, č. 20.

¹⁵ Igor Baka to považuje za dôkaz slovenského ľudáckeho nacizmu. Por. BAKA, I.: *Naprávanie krivdy na ľudácky spôsob*. In: Nová história, I, 2001, č. 6, s. 14 – 16.

¹⁶ Archív Spišského biskupstva (ďalej len: ABÚ), č. 2520/1939.

¹⁷ ABÚ, č. 2483/1939.

¹⁸ ABÚ, č. 2554/1939.

¹⁹ Dokumenty, s. 29, č. 9.

²⁰ Dokumenty, s. 30, č. 10.

Poliakov.²¹ Spišský biskup však nebol s odpoveďou Svätej Stolice spokojný, pretože sa zabudlo na územie odčlenené od diecézy v roku 1925. Preto poslal 20. septembra ďalší list, v ktorom žiadal o právo spravovať aj dva uvedené dekanáty.²² Aj tento súhlas mu pápež 22. septembra, teda veľmi promptne, udelil. Súhlas došiel 25. septembra.²³ Medzitým však akiste došli do Vatikánu aj sťažnosti z Krakovskej arcibiskupskej kúrie na postup spišského biskupa a na Štátny sekretariát sa dostala aj originálna Vojtaššákova žiadosť z 20. septembra 1939, zaslaná na odporúčanie Ministerstva zahraničných vecí Konzistoriálnej kongregácii.²⁴ Štátny sekretariát zistil potrebu záležitosť prešetriť, pretože vznikli pochybnosti, či za Vojtaššákovou žiadosťou neboli aj pohnútky národné, tým viac, že od chargé d'affaires Burzia, a akiste aj z poľskej strany, sem prenikla informácia, že Vojtaššák je aj *významným politikom*.²⁵ O situácii podal správu 3. októbra cirkevný radca Slovenského veľvyslanectva pri Sv. Stolici Msgr. Kapala, ktorý ako niekdajší tajomník biskupa Vojtaššáka bol o veci presne informovaný.²⁶ Napriek tomu padlo odporúčanie, vyslať na uvedené územie tajomníka berlínskej nunciatúry Forniho, aby vec na mieste prešetril.²⁷ Berlínsky nuncius akiste na základe Forniho správy zaslal 4. decembra podrobnú správu o stave vecí a pripojil k nej aj podrobnú mapu uvedených území, uverejnenú v istých pražských novinách. Táto správa objasnila, že Vojtaššák žiada jurisdikciu jedine nad tým územím, ktoré svojho času patrilo k jeho diecéze.²⁸ Kardinál Maglione záležitosť opäť prejednal osobne s pápežom a tento potvrdil svoje predošlé rozhodnutia v uvedenej záležitosti. Súčasne poveril berlínskeho nuncia, aby v uvedených záležitostiach vyhotovil úradné dekréty.²⁹ Medzitým si Vojtaššák už 13. októbra 1939 vyžiadal z Krakovského arcibiskupstva príslušné písomnosti o týchto farách.³⁰

Na vrátených farách ostali poľskí kňazi. Z pôvodne slovenských tam ostal už len František Móš, Anton Sýkora a Jozef Gonsorčík, na Orave Karol Machay a Martin Jablonský.³¹ Napriek tomu, že Vojtaššákovi bola zverená cirkevná správa tohto územia, kňazi ostali naďalej podriadení Krakovskej arcidiecéze. Keďže v novom štáte bolo treba sa vrátiť k slovenčine v kázňach i vo vyučovaní náboženstva, Vojtaššák ich vyzval, aby sa vyjadrili, či sú ochotní splniť podmienky, ktoré im dal pre ich ďalšie pôsobenie na týchto farách:

1. Či sú ochotní postupne sa naučiť slovensky, aby mohli po slovensky kázať a učiť;

²¹ ABÚ, č. 2516/1938.

²² Dokumenty, s. 30 - 31, č. 11.

²³ Dokumenty, s. 31, č. 12; ABÚ č. 2699/1939.

²⁴ ABÚ, č. 2554/1939.

²⁵ Dokumenty, s. 34, č. 15.

²⁶ Dokumenty, s. 32 - 33, č. 14.

²⁷ Dokumenty, s. 34, č. 15.

²⁸ Dokumenty, s. 37 - 38, č. 18.

²⁹ Dokumenty, s. 41 - 42, č. 20.

³⁰ ABÚ, č. 2836/1939.

³¹ *Schematismus almae Dioecesis Scepusiensis pro anno a Christo nato 1940*. Ružomberok 1940, s. 51 - 53.

2. či sú ochotní zložiť sľub vernosti štátu, aby mohli právoplatne sobášiť slovenských občanov;

3. či sú ochotní súhlasiť so svojim prípadným neskorším preložením na iné fary v biskupstve, čiže či sa chcú inkardinovať do Spišskej diecézy.

Na všetky tie otázky odpovedali záporne.³² Do záležitosti sa zamiešali aj štátne úrady, najmä Ministerstvo vnútra, ktorému podliehali cirkevné sobáše platné aj pred štátom, okresné úrady v Trstenej a v Spišskej Starej Vsi ako aj ÚŠB, ktorá monitorovala ich agitáciu proti Slovenskému štátu. Sám Alexander Mach napísal v tejto záležitosti list, v ktorom Vojaššáka žiadal túto situáciu vyriešiť.³³ Vojaššák na nátlak vlády situáciu vyriešil tak, že k 30. aprílu 1940 poľským kňazom odobral jurisdikciu a požiadal ich, aby svoje miesta uvoľnili. Vykázal im pobyt v slovenských kláštoroch. Tu narazil na odpor niektorých, pretože vznikla otázka, či môže odňať jurisdikciu kňazom inej diecézy, aj keď bol len dočasným správcom tohto územia. Na odpor sa mu postavili najmä dvaja bývalí spišskí, medzitým popoľštení kňazi, Karol Machay a Martin Jablonský, ktorí odmietli dať sa preložiť. V záležitosti intervenoval krakovský arcibiskup Sapieha u chargé d'affaires Burziu, ktorý o záležitosti hovoril s Vojaššákom. Ten však jeho intervenciu odmietol so slovami: *Moja humánnosť (voči tým kňazom) je až takmer hriešna*. Burzio to považoval za znak Vojaššákovho národného šovinizmu.³⁴ O tom, že sa mylil, a že Vojaššák urobil pre uvedených poľských kňazov všetko, čo bolo v jeho silách, svedčia dokumenty z biskupského archívu. Kňazi ako učiteľia náboženstva boli platení z prostriedkov Ministerstva školstva. To im poukázalo aj kongruu. Je prirodzené, že od ľudí platených štátom a vykonávajúcich úkony v jeho mene (sobáše, vyučovanie v školách) sa všade na svete vyžaduje, aby boli jeho štátnymi občanmi. Keďže viacerí poľskí kňazi svoje farnosti na biskupovu výzvu neopustili, ani nepožiadali o slovenské štátne občianstvo, upozornilo na to v máji 1941 biskupa Ministerstvo školstva s tým, že uvedení kňazi nemajú nárok na zápočet rokov pre kongruu.³⁵ Ako odpoveď na to požiadal biskup Vojaššák Ministerstvo školstva 23. mája 1941, aby im napriek tomu poukázalo plnú kongruu. Na druhej strane sa obrátil na príslušných farárov – šlo konkrétne o Martina Jablonského, Jozefa Baroňa a Jána Masliaka, aby mu zaslali doklady potrebné na vybavenie plného platu.³⁶ Niektorí z nich jeho výzvu neuposlúchli a radšej obvinili biskupa u Svätej Stolice z toho, že ich z fár vyháňa.³⁷ Obvinil ho aj farár z Nižnej Lipnice Karol Machay, ktorý napriek tomu ostal na svojej fare pôsobiť.³⁸ O Vojaššákovkej dobrej vôli svedčí aj prípad poľského kňaza Branislava Stuglika, ktorý požiadal o slovenské štátne občianstvo aj o inkardi-

³² BIELOVODSKÝ, A.: c. d., s. 140 – 141.

³³ Štátny oblastný archív v Bratislave, Štátny súd v Bratislave, 2 Ts III 2/51 – Vojaššáková výpoveď pri vypočúvaní ŠtB pred procesom.

³⁴ Dokumenty, s. 68 – 69, č. 38 a s. 95.

³⁵ ABÚ, č. 1373/1941.

³⁶ ABÚ, č. 1509, 1510, 1615/1941.

³⁷ ABÚ, č. 1686.

³⁸ ABÚ, č. 1813/1941. Por. Dokumenty, s. 68 – 69, č. 38.;

náciu do Spišskej diecézy.³⁹ Biskup mu už predtým ochotne udelil jurisdikciu spovedať v Dolnej Lipnici.⁴⁰ Problém platnosti sobáša, ktorý vysluhoval poľský kňaz P. Mauritius Przybylowski v Durštíne, predložil Notársky úrad vo Vyšných Lapšiacich 19. februára 1941.⁴¹ Postupne sa fary na vrátenom území obsadili slovenskými kňazmi. Niektorí z poľských kňazov sa vrátili do Generálneho gubernátu, niektorí sa utiahli do slovenských kláštorov. Vojaššákovi však tento konflikt ukázal, aké obmedzené a nedomyšlené sú jeho právomoci. Preto požiadal 3. septembra 1941 Kanceláriu prezidenta republiky, aby sa vláda čím skôr zasadila za to, aby sa celé vrátené územie opäť začlenilo do Spišskej diecézy. Vláda to vykonala cez slovenského veľvyslancu pri Svätej Stolicí. O záležitosti hovoril Karol Sidor s štátnym podsekretárom Tardinim v polovici októbra 1941. Svätá Stolica však žiadosť odmietla s tým, že počas vojny nemôže takéto záležitosti definitívne riešiť. Pritom sa poukázalo aj na podozrenie Vojaššáka z nacionalizmu v súvislosti s jeho sporom s oboma uvedenými kňazmi.⁴²

Čo sa týka obyvateľstva uvedených obcí, možno povedať, že ich príslušnosť k Slovenskej republike im umožnila nepomerne bezpečnejšie a lepšie prežiť vojnu, ako ostatným Poliakom, ktorí boli v rámci tzv. Generálneho gubernátu priamo vystavení bezprostrednej moci Gestapa a nemeckých orgánov.⁴³

V januári 1945 obsadila východné Slovensko i južné Poľsko Sovietska armáda. Spišské i oravské obce zatiaľ ostávali na Slovensku, ale ukazovalo sa, že bude nutný návrat k stavu z roku 1925. Zo strany Slovákov z tohto územia, ale aj ostatného obyvateľstva Slovenska, sa podnikali mnohé kroky, aby sa nemuseli vrátiť pod poľskú zvrchovanosť.⁴⁴ Československá vláda však ešte na zasadnutí v Košiciach 5. mája 1945 sa rozhodla ich vrátiť Poľsku. Toto rozhodnutie bolo potvrdené 20. mája 1945 tzv. Pražskými protokolmi. Na ich základe bola administratíva územia 17. júla 1945 odovzdaná poľskej správe.⁴⁵ Podľa správy dekana Jozefa Vojtasa zo 17. augusta 1945, v tej dobe boli všetky farnosti obsadené poľským vojskom, ktoré sa však voči kňazom chovalo slušne. Horšie to bolo s milíciami, ktoré na kňazov často útočili. V tej dobe však boli z územia vyhnaní slovenskí učitelia a nahradení poľskými. Začali sa aj vyhrážky voči kňazom, že ich tiež vyženú. Ale *Postoj obyvateľstva voči Poliakom je až krajne odmietavý a jednotný*. Na dekanských poradách sa dohodli, že v miestach, v ktorých sú Poliaci v prevahe, kňazi môžu slúžiť aj poľské omše. Postoj spišských kňazov bol jednotný až na kňaza Ovšonku, ktorý hral na dve strany, a na františkána P. Mauriciusa Przybylewského, ktorý sa vrátil z kláštora v Prešove na svoju farnosť v Durštíne a vyštval z nej svojho slovenského spolubrata P. Mariána Pešku.⁴⁶ Po-

³⁹ ABÚ, č. 401/1941.

⁴⁰ ABÚ, č. 59/1941.

⁴¹ ABÚ, č. 625/1941.

⁴² Dokumenty, s. 68 – 69, č. 38 a s. 95.

⁴³ Svedčí o tom množstvo článkov v slovenskom krajanskom časopise Život.

⁴⁴ Napr. šlo o Manifest Zväzu slovenskej mládeže z Trnavy ohľadom príslušnosti Homej Oravy k Slovensku. ABÚ, č. 1781/1945.

⁴⁵ HRONSKÝ, M.: c. d., s. 13.

⁴⁶ ABÚ, č. 1844/1945.

stupne sa aj poľská cirkevná správa začala ujímať moci. Vojtaššák sa snažil jej vychádzať v ústrety. Napr. 3. novembra dal bohoslovcovi Augustínovi Dewerovi dimisionálky na pokračovanie štúdia v Krakove.⁴⁷ Situácia sa vyhrtila v novembri 1945. Z poverenia Svätej Stolice vydal 10. novembra 1945 poľský prímas Kardinál A. Hlond dekrét, ktorým 18 farností Spiša a Oravy opäť inkardinoval do Krakovskej arcidiecézy a vyzval slovenských kňazov, aby sa vrátili na Slovensko.⁴⁸ Nepomohla ani Vojtaššákova žiadosť z 30. novembra 1945 o predĺženie fakúlt spred 5 rokov.⁴⁹ Tak prebiehalo v novembri a decembri 1945 prekladanie slovenských kňazov na Slovensko.⁵⁰ Ako posledný opustil svoju farnosť v Kacvine Msgr. Lihosith 12. decembra.⁵¹ Treba ešte poznamenať, že 16. novembra bol poľskými orgánmi uväznený slovenský kňaz František Moš a majetok mu bol zhabaný. Príčinou bol aiste jeho denník z rokov 1918 – 1939, ktorý na Slovensku uverejnil v roku 1944. Väznený bol spočiatku v Novom Targu, potom v Krakove. Na ľudí, ktorí ho chceli brániť, sa strieľalo. Nepomohli ani intervencie SNR či Ministerstva zahraničných vecí.⁵² Prepustený bol len v roku 1946 a vyhostený na Slovensko. V decembri sa situácia na slovenskom území podstatne zhoršila. Doteraz tlmili vášne oboch strán slovenskí kňazi. Teraz vypukli naplno. Začali sa násilnosti voči Slovákom. Strelbou sa napr. zakročilo v Jurgove na polnočnej omši 1945 len preto, že sa spievali slovenské koledy.⁵³ Slovenské obyvateľstvo bolo vystavené krutému teroru najmä poľských milícií a iných bánd, čo si vyžiadalo aj obete na životoch.⁵⁴ Nie je div, že z tohto územia zutekalo do Československa do 6000 obyvateľov, teda asi 20 %.

Ešte 29. decembra 1945 urobil Vojtaššák posledný pokus zachrániť tieto kraje pre Slovensko. V svojej naivnej viere v prevahu kresťanského zmysľania svojich kolegov, napísal list poľskému prímasovi kard. Hlondovi a dal ho na vedomie aj krakovskému arcibiskupovi kard. Sapiehovi, v ktorom ich prosil, aby sa u poľskej vlády zasadili o vrátenie tých 18 farností Slovensku. Poukázal na to, že *Od toho času – pod stálym tlakom poľskej polície – čo aj slovenskí dušpastieri museli opustiť svoje farnosti, polozenie veriacich je na zaplakanie*. Intervenciu u poľskej vlády žiada preto, *aby nedovolila ďalej sa rozrásť nepriateľským vzťahom medzi Poľskom a Slovenskom – medzi väčším a mocnejším bratom Poliakom a medzi menším, skromným a chudobným Slovákom pre takúto maličkosť, ako je v pomere k veľkému Poľsku kúštik hornej Oravy a Spiša – dvoch dekanátov, spolu len 18 farností, naproti tomu toľké tisíce nešťastných a nespokojných obyvate-*

⁴⁷ ABÚ, č. 1725/1945.

⁴⁸ ABÚ, č. 1583/1945.

⁴⁹ ABÚ, č. 1710/1945.

⁵⁰ Napr. ABÚ, č. 1657, 1672, 1755, 1774, 1805, 1884, 1893/1945.

⁵¹ ABÚ, č. 1838/1945.

⁵² ABÚ, č. 1695/1945.

⁵³ BIELOVODSKÝ, A.: c. d., s. 141.

⁵⁴ O situácii na základe poľských dokumentov pozri: BÍLEK, J.: *Zajímavý dokument o situaci na slovensko-poľské hranici v oblasti Oravy a Spiše v létě roku 1945*. In: *Vojenská historie*, 5, 2001, č. 2, s. 77 – 84.

lov.⁵⁵ Zdá sa, že odpoveď na intervenciu neprišla. Vzťahy sa vyvíjali ďalej a žiaľ dodnes ostalo v tejto otázke isté napätie medzi tamojšími Slovákmi a Poliakmi, a to aj v oblasti jazyka náboženských obradov.⁵⁶

Článok recenzoval: Doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 21 073.

Adresa autora: **Doc. PhDr. Ivan Chalupický**, Ružová 10, SK - 054 01 Levoča,
tel. +421 (0)53 34510302, e-mail: ich@systemhouse.sk

⁵⁵ ABÚ, č. 1914/1945. Originál listu však chýba. V slovenskom preklade ho uverejnil prof. Miškovič – predpokladáme, že originál sa stratil spolu s jeho pozostalosťou: BIELOVODSKÝ, A.: c. d., s. 141 – 144.

⁵⁶ CIAĞWA, J.: *Slovenčina v spišských kostoloch v Poľsku v 20. storočí*. In: *Z minulosti Spiša*, IX-X, 2002, s. 244 – 255.

Okolnosti zriadenia biskupskej rezidencie v Prešove

Štefan LENČIŠ

Circumstances of Establishment of Bishop's Residence in Prešov

The Vienna Arbitration in November 1938 caused, apart from other matters, that Slovakia lost a part of its territory on behalf of Hungary that gained a great part of territory of the Southern Slovakia. The Arbitration provision changed both frontiers of Slovakia and church borders of the dioceses. The Holy See solved this serious situation by publishing a papal bull *Diocesium fines* on 19th July 1939. By the bull Košice, Rožňava and Satu Mare apostolic administration was established and a city of Prešov became its seat. Parishes of the three dioceses, which were in the territory of Slovakia, should have been administered by a bishop Jozef Čársky who had to move from Košice to Prešov. The bishop Jozef Čársky would meet a lot of obstacles in the beginning of his administration. Firstly he established members of the new bishop's curia and then he started to look for suitable residential room for the bishop's residence. Only in 1942 thank to a loan he succeeded to buy a convenient building in the vicinity of the St. Nicolaus church. He solved the repayment via supplication to all the priests and believers. The bishop's supplication exceeded all expectations. To the account of the bishop's residence came more than one million crowns. In the time of II World War it was very surprising and touching. Clergy and believers showed great solidarity, unity and respect towards the bishop. On a large scale it was also demonstration of faith in God and respect to the Church.

Key words: *Jozef Čársky, Prešov, Košice diocese, Prešov apostolic administration*

Politická situácia v niekdajšom Československu v 20. storočí bola mimoriadne ťažká a zložitá. Postupné odkrývanie minulosti to neustále potvrdzuje. Náročnosť tejto doby dopomohla vyprofilovať aj mnohé osobnosti. Spomínaná politická situácia v značnej miere ovplyvňovala aj náboženský život. V mnohých prípadoch sa biskupi, kňazi a angažovaní laici významne zapísali do dejín Cirkvi i spoločnosti, pretože udávali smer, povzbudzovali, formovali veriacich v náboženskej, ale aj kultúrnej, sociálnej, hospodárskej, ba aj v politickej oblasti. K významným osobnostiam v tomto období sa zapísal aj biskup Jozef Čársky. Medzi jeho najťažšie roky v službe biskupa možno považovať obdobie 2. svetovej vojny a roky moci komunistickej totality. To prvé obdobie znamenalo znášať útrapy, ktoré so sebou prinášala svetová vojna: stratu na ľudských životoch, strach, biedu a hlad. To druhé obdobie znamenalo úsilie tých „mocných“ zatlačiť a postupne úplne zničiť náboženský život človeka.

V tomto príspevku chceme v krátkosti poukázať na jednu z tých mnohých ťažkostí, ktoré boli spojené s biskupskou službou Jozefa Čárskeho v období 2. svetovej vojny, v čase existencie Košickej, Rožňavskej a Satmárskej apoštolskej

administratúry so sídlom v Prešove (1939 – 1946) – zriadenie biskupskej rezidencie.

Ťažkému obdobiu druhej svetovej vojny na Slovensku predchádzala Viedenská arbitráž (2. november 1938).¹ Viedenská arbitráž vo veľkej miere zasiahla aj do cirkevného života na základe zmeny územia Slovenska v prospech Maďarska, ktoré získalo južnú časť našej krajiny. Značná časť Trnavskej apoštolskej administratúry, veľká časť Košickej, Rožňavskej a menšia časť Satmárskej diecézy s ich biskupskými sídlami pripadli do Maďarska. Na túto novovzniknutú situáciu reagoval aj košický biskup Jozef Čársky tým, že pre časť Košickej diecézy, ktorá zostala na Slovensku, vymenoval už 4. novembra 1938 generálneho vikára. Touto veľmi dôležitou a zodpovednou funkciou poveril vynikajúceho kňaza – Geju Žebráckeho, ktorý bol pápežským prelátom, bardejovským dekanom a farárom.² Týmto menovaním zabezpečil biskup Čársky jurisdikčné územie Košickej diecézy, ktoré zostalo na Slovensku. Túto vážnu situáciu riešila Sv. stolica vydaním pápežskej buly *Diocesium fines* 19. júla 1939. ňou zriadila Košickú, Rožňavskú a Satmársku apoštolskú administratúru. Jej sídlom sa stalo mesto Prešov. Farnosti týchto troch diecéz, ktoré boli na Slovensku mal spravovať biskup Jozef Čársky, ktorý musel odísť z Košíc do Prešova.³ Do biskupského sídla v Košiciach bol menovaný biskup Štefan Madarász.⁴

Sídlom novej apoštolskej administratúry sa stalo mesto Prešov. Pre správne, dobré a múdre pastoračné vedenie troch apoštolských administratúr bolo potrebné najprv zriadiť biskupskú kúriu, ktorá by pomáhala biskupovi v spravovaní tak veľkého územia. Prvý menovací dekrét bol adresovaný generálnemu vikárovi. Do tejto funkcie pre všetky tri apoštolské administratúry biskup Jozef Čársky menoval Dr. Štefana Héseka, apoštolského protonotára, čestného kanonika a prešovského dekana-farára.⁵ Bol to kňaz, ktorý vynikal vzdelanosťou, pastoračnou skúsenosťou a schopnosťami potrebnými k riadeniu a usmerňovaniu všetkých potrebných činností na biskupskom úrade. Biskup si Dr. Štefana Héseka povolal z farnosti Udavské v Humenskom dekanáte.⁶ Za riaditeľa biskupskej kancelárie

¹ *Dejiny Slovenska V*. Bratislava 1985, s. 283; Na udalosti týchto dní si Mons. Anton Harčar spomína takto: „Košice po viedenskej arbitráži boli slávnostne obsadené maďarským vojskom na čele s regentom admirálom Mikulášom Horthym 10. a 11. novembra 1938. V ten deň regent Maďarska vťahal do Košíc s veľkou pompou a symbolicky na bielom koni sprevádzaný maďarskou vládou, predstaviteľmi politického života a Katoľickej cirkvi na čele s primasom kardinálom Justíniánom Serédim...“ – HARČAR, A.: Príspevok k dejinám Slovenského katolíckeho kruhu v Košiciach v rokoch 1938 – 1942. In: POTEŇRA, M. (zost.): *Annales Dioecesis Cassoviensis*. Košice 1994, s. 197; VÁVRA, F. – EIBEL, J.: *Viedenská arbitráž – dôsledok Mníchova*. Bratislava 1963, s. 113 – 114; RYCHLÍK, J.: *Česi a Slováci ve 20. století. Československé vztahy 1914-1945*. Bratislava 1997, s. 149.

² AACass., Fond Košická, Rožňavská a Satmárska apoštolská administratúra, sig. 5315/1938, zo dňa 4. novembra 1938.

³ AACass., Fond Circularia. *Circulares administrationum apostolicarum Cassoviensis, Rosnaviensis et Sarmariensis*, nr. I/1939, s. 1. Ďalej len: CAACRS.

⁴ ZUBKO, P.: *Dejiny Košického arcibiskupstva (1804 – 2004)*. In: Duchovný pastier, roč. LXXXV, r. 2004, s. 410.

⁵ AACass., *Personália*, sign. nr. 3257.

⁶ RALBOVSKÝ, R.: *Osvietený pán Mons. PhDr. a ThDr. Štefan Hések, pápežský protonotár, generálny vikár, kanonik, dekan a farár*. Prešov 1987, Rkp., s. 4-6.

Silenda

bol menovaný Msgre. Ján Onderúv.⁷ Sekretátom sa stal Msgre. Ján Jacko⁸ a notárom Ján Tarasovič.⁹ Úrad ceremonára a archivára nebol obsadený. Správcom kúrie bol ustanovený Štefan Trešťanský, laik.¹⁰

Po menovaní členov biskupskej kúrie bolo potrebné pristúpiť k ďalšej dôležitej úlohe – vytvoriť vhodné podmienky pre prácu biskupa a jeho pomocníkov – zriadiť biskupskú rezidenciu. To však nebolo také jednoduché, pretože nikto nepredpokladal, že politická situácia sa tak náhle a nepredvídane zmení a do značnej miery naruší aj cirkevno-administratívnu činnosť Cirkvi na Slovensku. Preto začiatky biskupa Jozefa Čárskeho v Prešove neboli ľahké. Dozvedáme sa to priamo od neho, keď si na svoj príchod do tohto mesta neskôr zaspomínal takto: „...v plnom slova zmysle som nemal, kde hlavu skloniť. Tisíce utečencov z Košíc, evakuované úrady, novozriadená župa s jej úradmi a úradníkmi, všetko sa tiesnilo v Prešove. Nútený som bol najat' si izbičku v kláštore, vymodlikať na rôznych miestach mesta miestnosti pre úrady a tak z troch miest viesť biskupský úrad. Práve vypukla vojna, bola mobilizácia, rôzne vnútorné napätia, o záležitosť novoutvorenej apoštolskej administratúry nemal sa kto starať“.¹¹ Z tohto vyznania je zrejme, že začiatky biskupa Čárskeho naozaj neboli ľahké, a ako ukazujú aj ďalšie informácie, ani nasledujúce roky v tejto záležitosti neboli jednoduché.

Biskup sa však nedal znechutiť a hľadal vhodnejšie priestory pre chod kúrie. Po nemalých ťažkostiach sa mu podarilo získať do prenájmu časť domu v centre mesta, kde už mohol sústrediť roztrúsené kancelárie na jedno miesto a vytvoriť administratívne centrum. Ale aj tento dom bol dočasným riešením. Biskup to zdôvodnil nasledujúcimi slovami: „...V byte, kde rovno nad kanceláriami je rádiové vysielanie (štúdio pre hudbu, divadla, spev) je ťažko spokojne pracovať a ešte ťažšie aspoň v noci mať klud, v budove, kde býva 19 rôznych stránok, kde sú ordinácie viacerých nemocenských lekárov, kde sú rôzne dielne a kancelárie, kde prejde a do úradu zabľúdi denne desiatky ľudí, není súci ani pre biskupský úrad, ani pre byt biskupa a duchovných biskupského úradu“. V ďalšej časti biskup vysvetľoval, že ani nebolo v tom čase možné získať kvôli bytovej kríze nič iné. Tiež pripomenul, že sa usiloval kúpiť nejakú budovu, ale „...v poslednom okamžiku odskočili, nikto nechce predávať, kto nemusí“.¹²

Zo svedectva biskupa Čárskeho je vidieť, že podmienky pre vykonávanie administratívnych záležitostí v novej apoštolskej administratúre naozaj neboli ľahké, rovnako aj samotné bývanie. Nová príležitosť sa ukázala až v roku 1942, keď bola v meste dokončená stavba novej súdnej budovy. To využil biskup a uprázdnenú budovu Krajského súdu na rohu Hlinkovej a Onderkovej ulice kúpil za výhodnú cenu od štátu. Touto kúpou zabezpečil, aby Cirkev mala svoju vlastnú budovu, ktorá mala aj veľmi výhodnú polohu, nakoľko stála v tesnej

⁷ AACass, *Personália*, sign. nr. 3261.

⁸ AACass, *Personália*, sign. nr. 3262.

⁹ AACass, *Personália*, sign. nr. 3263.

¹⁰ *Schematismus venerabilis cleri administrationum apostolicarum Cassoviensis, Rosnaviensis et Sarmariensis in Slovachia*. Prešov 1943, s. 22.

¹¹ AACass. CAACRS., č. 1/1943, s. 2.

¹² AACass. CAACRS., č. 1/1943, s. 2.

blízkosti farského kostola sv. Mikuláša, ktorý bol v tom čase biskupským chrámom.

Zakúpenie budovy pre biskupskú rezidenciu bolo nutné, ale zároveň bolo spojené s finančnou ťažkosťou. Pastoračná činnosť biskupa v Prešove bola sťažená aj tým, že všetky hnutelné a nehnuteľné majetky všetkých troch biskupstiev, ktoré patrili pod správu biskupa Čárskeho sa nachádzali v Maďarsku a ich možné majetkové vysporiadanie nevedel nikto časovo predpokladať. Biskup sa musel veľmi rýchlo rozhodnúť, pretože jej kúpa bola za výhodnú cenu. Problém bol len jeden – peniaze, ktoré administratúra nemala. Nakoniec sa biskup rozhodol pre kúpu a na jej zaplatenie použil pôžičku z banky. Kúpa budovy prebehla bez ťažkostí. Budova si vyžadovala istú stavebnú úpravu, ale podstatné bolo, že nová apoštolská administratúra mala už konečne svoju vlastnú budovu pre administratívne účely, ako aj pre dôstojne bývanie zamestnancov kúrie. Budova bola teda kúpená, ale bolo potrebné začať splácať pôžičku. Tento problém riešil biskup prosbou ku všetkým kňazom a veriacim troch apoštolských administratúr, ktorú uverejnil v *Obežníku* (Circulares administrationum apostolicarum...) na začiatku februára 1943. V jeho obsahu vysvetlil celú situáciu, ktorá súvisela s kúpou novej budovy a pôžičku zdôvodnil nasledujúcimi slovami: „... na zakúpenie rezidencie som vyzdvihol pôžičku v povedomí, že keď malá farnosť vie vystaviť, alebo zadozvížiť pre svojho duchovného zodpovedný byt, keď gr. kat. biskupstvo a evanjelické biskupstvo má v Prešove vlastné slušné budovy, že veriaci a duchovní troch apoštol. administratúr pomôžu svojmu biskupovi zadovážiť zodpovednú rezidenciu, bude majetkom biskupstva, teda ich majetkom“. Po vysvetlení kúpi novej rezidencie biskup poprosil duchovných a veriacich, aby svojimi peňažnými milodarmi pomohli splatiť pôžičku. V závere svojej prosby pripomenul: „Myslím tu na dôstojnú, slušnú pomoc a nie na halierovú offeru“.¹³

Biskup Čársky pečne a jasne vysvetlil celú situáciu, ktorá sa týkala kúpy novej biskupskej rezidencie. Nasledujúce jeho vyjadrenie je veľmi zaujímavé, pretože nám ponúka aspoň čiastočný pohľad na ekonomickú situáciu ľudí v tomto období a tiež na jeho smelý a odvážny pastoračný krok. Biskup v obežníku v spojitosti so zbierkou napísal: „Dobre viem, že sú chudobné kraje, kde i duchovní a veriaci v núdzi a nedostatku žijú. Od týchto nič nežiadam. Títo mi napíšu, že pre chudobu svojmu biskupovi nič nemohli dať. Ale nie je to všade tak. Je všeobecne známe, že je medzi ľuďmi viac peňazí, ako kedykoľvek predtým, že mnohí v dôsledku terajších pomerov prišli ku grošu, o akom sa im ešte pred 1 – 2 rokmi ani nesnívalo, ktorým drahota pomohla postaviť sa na nohy. Na týchto sa obraciam, aby z toho, čo im Boh tak nečakane požehnal, prispeli na ciele svojej Cirkvi, svojho biskupstva v presvedčení, že takéto obety sú pôžičkou Všemohúcemu, ktorý nám i s úrokami vráti“.¹⁴ Úlohou kňazov vo farnostiach bolo prečítať celú biskupovu prosbu o finančnú pomoc a zároveň im pripomenul, že sa majú „...přičiniť o úspech tejto akcie, keďže nostra res agitur“. Úplne nakoniec ešte vysvetlil, že pôžičku vyzdvihol z fondov, ktoré apoštolská administratúra spravuje, pretože

¹³ AACass. CAACRS, č. 1/1943, s. 2.

¹⁴ AACass. CAACRS, č. 1/1943, s. 2.

týmto sú realitou kryté.¹⁵ Nepodarilo sa zistiť, koľko stála kúpa biskupskej rezidencie.

Biskupova prosba sa stretla s veľkým pochopením veriacich. Celá zbierka na biskupskú rezidenciu dosiahla výšku 1.032244,- Ks. Biskupovej spokojnosti a radosti svedčí aj biskupský obežník v máji 1944, v ktorom okrem iného čítame: „*Keď som tento svoj úmysel spomínal pred vážnymi činiteľmi v našej diecéze i mimo nej, krútili hlavou a vyslovili pochybnosť, že by sa táto akcia mohla podať*“ . Zároveň sa biskup priznal, že aj on sám napriek tomu, poznal veľkodušnosť svojich veriacich, predsa len nerátal s takou štedrosťou. Myslel si, že peniaze zo zbierky pokryjú najviac polovicu požadovanej sumy a že „*na ostatok kupnej ceny a na prevedenie najnutnejších opráv vyzdvihnem umorovacíu pôžičku, ktorú budem ja alebo môj nástupca – s pomocou Božou – každoročne splácať za 15 – 20 rokov*“.¹⁶

V nasledujúcej časti biskup priam prekypoval radosťou: „*No, veľké bolo moje a všetkých pochybovačov prevrpenie, keď prichádzali výsledky zbierky z jednotlivých farností a keď po 3 týždňoch zbierky celý obnos, potrebný na zakúpenie rezidencie bol usbieraný, a keď po jej prevedení sa ukázalo, že sa zvýši i na prevedenie opráv, ktoré sa čiastočne už previedli a sa ešte prevedú. Tento nečakane veľký úspech je výsledkom spoločného úsilia všetkých složiek cirkevného života nášho biskupstva, všetkých troch apoštolských administratúr. Horlivosť duchovných, ochota mnohých svetských pomocníkov a pomocníček, katolíckych spolkov, škôl, porozumenie vedúcich osobností našich mestečiek a obcí pre túto vec, aktívna účasť kat. inteligencie na tejto akcii, zvlášť ale obetavosť všetkých vrstiev našich veriacich, i takých, ktorých vojnové pomery uvalily do hmotných ťažkostí, prevýšili všetko očakávanie a vzbudily všeobecný obdiv a uznanie v celej katolíckej verejnosti Slovenska. Na výsledok tejto zbierky môže byť naše biskupstvo právom hrdé!*“¹⁷

V závere biskup vyjadril ešte raz svoje poďakovanie všetkým, ktorí sa zapojili do tejto zbierky a podporili dobrú vec. Je vhodné si všimnúť, že biskup nezostal len pri prekvapujúcej finančnej situácii, ale poukázal predovšetkým na obetavosť a vernosť veriacich k Cirkvi nasledujúcimi slovami: „*Táto veľkodušnosť duchovenstva a veriacich mi spôsobila väčšiu radosť, ako poskytnutá hmotná pomoc, pretože je dôkazom obetavej lásky a oddanosti a vernosti ku Cirkvi, lebo vernosť a láska sa v skutkoch javí. V tejto obetavosti vidím záruku, že čokoľvek prinesie budúcnosť, veriaci, ktorí sú schopní takýchto obetí, si ubránia a udržia: svoje chrámy, svoje fary, svojich duchovných*“ . Svoje poďakovanie zakončil biskup slovami: „*Vyslovujem preto z hlbín srdca najvrelejšiu vďaku všetkým šľachetným darcom a zvlášť horliteľom a usporiadateľom zbierky, duchovný i svetským, ktorých mená sú zapísaní v knihe života, ako apoštol hovorí*“.¹⁸

¹⁵ AACass, CAACRS., č. 1/1943, s. 3.

¹⁶ AACass, CAACRS., č. 1/1944, s. 11.

¹⁷ AACass, CAACRS., č. 1/1944, s. 11.

¹⁸ AACass, CAACRS., č. 1/1944, s. 11.

V tomto obežníku sa v prílohe nachádzal aj zoznam darov z jednotlivých farností a iných darcov na biskupskú rezidenciu. Pre celkový pohľad na túto zbierku treba uviesť aj farnosti, ktoré neposlali žiadny svoj milodar. V Košickej apoštol. administratúre to boli štyri farnosti: Gaboltov, Obišovce, Hažlín a Michalok.¹⁹ V Rožňavskej apoštol. administratúre to boli tri farnosti: Lom nad Rimavicou, Mníšek nad Hornádom, Rákoš²⁰ a v Satmárskej apoštolskej administratúre to bola jedna farnosť – Vinné.²¹

Ukázali sa aj niektoré príklady, ktoré svojou štedrosťou veľmi prekvapili biskupa. Napr., do tejto zbierky sa zapojili aj veriaci z Medzilaboriec, kde sa nachádzala miesta kapelánia s počtom 779 veriacich. Na biskupskú rezidenciu poslali 7-tisíc korún. Ich štedrosť bola naozaj veľká, o čom svedčí aj osobný list biskupa Čárskeho, ktorý adresoval najmäjším veriacim: „*Nechcel som vlastným očiam veriť, keď mi Vás vd. duchovný otec hlásil a môjmu úradu odovzdal veľký milodar veriacich farnosti medzilaboreckej 7000.- Ks na zakúpenie biskupskej rezidencie.*

Vaša farnosť je totižto jedna z najmenších čo do počtu veriacich a hoc i som poznal Vašu obetavosť z minulosti, neodvážil som sa ani zďaleka myslieť na takúto pomoc.

Zvlášť ma dojalo to, že vo výkaze sbierky vidím, že s veľkými sumami prispeli medzi inými i úradníci, žijúci z fixného platu, ktorých životné podmienky sú dnes nadmieru ťažké.

Za túto veľkodušnosť vd. duchovnému otcovi, všetkým šľachetným darcom, obzvlášte horliteľom sbierok vyslovujem arcipastierske uznanie a vďaku a prosím Najvyššieho, aby ich, ich rodinky a prácu žehnal a hojne odmenil.

*Posielam vd. duchovnému otcovi, všetkým darcom a celej farnosti pozdrav v Kristovi a biskupské požehnanie!*²² Miestnym kaplánom v Medzilaborciach bol v tom čase ThDr. Ján Švec,²³ ktorý vynikal vzdelanosťou a veľkou pastoračnou horlivosťou. Iste mal podstatnú zásluhu na veľkosti tejto zbierky.

Ako druhý príklad uvádzame list biskupa, ktorý poslal Dr. Gabrielovi Romanovi Hoffmannovi, obvodnému lekárovi v Snine. Obsah listu iste nepotrebuje komentár:

„Vd. P. radca-farár v Snine mi hlásil, že ste ráčili k jeho rukám na účel zakúpenia biskupskej rezidencie v Prešove deponovať veľký milodar v obnose 5.000.- Ks.

*V dnešnej ťažkej dobe – ktorá je i Vám zvlášť ťažká – je to taký veľký dar, že sa ho ani neodvážim prijať a dávam Vám možnosť ho vziať späť, lebo ste už iste prispeli na spoločnú sbierku. Mne stačí i ochota zvlášť u tých, ktorí znášajú ťažkosti doby.“*²⁴

¹⁹ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum Administrationum Apostolicarum Cassoviensis, Rosnaviensis et Satmariensis in Slovachia pro anno 1943*, s. 2 - 5. Ďalej len: *Consignatio Piarum Symbolarum*.

²⁰ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum*, s. 6.

²¹ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum*, s. 5.

²² ARKFÚ Medzilaborce. *Acta parochiae*, nr. 83/1943 z 1. apríla 1943.

²³ HIŠEM, C.: *Kňazi Košickej diecézy 1804 – 1994*. Rkp. 1994, s. 144.

²⁴ AACass, *Personália Epp.*, sign. nr. 66/1943 z 22. apríla 1943. Za poskytnutie tohto materiálu sa chceme poďakovať Mons. prof. Stanislavovi Stolárikovi, PhD., pomocnému košickému biskupovi.

Silenda

V závere ešte treba spomenúť, že do tejto zbierky prispeli okrem farnosti v apoštol. administratúre ešte osobitne aj niektoré spoločnosti v Prešove: Magistrát mesta Prešov, daroval na biskupskú rezidenciu sumu vo výške 5-tisíc korún. Ústav Sancta Mária daroval 10-tisíc korún a cirkevné školy a františkáni – 231.600,- Ks.²⁵

Zbierka na biskupskú rezidenciu sa uskutočnila vo všetkých troch apoštolských administratúrach. Najväčší obnos sa nazbieral v košickej apoštol. administratúre, ako o tom svedčí aj nasledujúca tabuľka.

por.	dekanát	výška milodaru
1.	Prešov - mesto	246.600,-
2.	Bardejovský	70.347,-
3.	Sabinovský	95.384,-
4.	Prešovský	86.095,-
5.	Solivarský	96.850,-
6.	Topľanský	32.311,-
7.	Torysský	53.785,-
8.	Humenský	67.562,-
9.	Michalovský	49.589,-
10.	Sečovský	99.593,-
11.	Stropkovský	29.002,-
	spolu²⁶	927.118,-

Nasledujúca tabuľka ukazuje výšku milodarov na biskupskú rezidenciu z celej apoštolskej administratúry.

por.	Apoštol. admin.	výška milodaru
1.	Košická	927.118,-
2.	Rožňavská	88.212,-
3.	Satmárska	16.914,-
	spolu²⁷	1.032.244,-

Tento príspevok chcel predovšetkým poukázať na jednu z mnohých ťažkostí, pred ktorými stál biskup Jozef Čársky a na spôsob, akým ho riešil. Chcel poukázať aj na postoj kňazov a veriacich, ktorí v neľahkej politickej a spoločenskej situácii v období 2. svetovej vojny žili a cítili so svojim biskupom a s miestnou Cirkvou a uvedomovali si svoju zodpovednosť za dar viery. Uvedené citácie nech pomôžu čitateľovi lepšie pochopiť atmosféru danej doby a tiež nech lepšie odkryjú veľkosť osobnosti biskupa Jozefa Čárskeho.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 18 120.

Adresa autora: **PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.**, Katedra cirkevných dejín, Katolícka univerzita, Hlavná 89, SK - 042 21 Košice 1, e-mail: lencis@ktfke.sk

²⁵ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum*, s. 2.

²⁶ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum*, s. 5.

²⁷ AACass, *Consignatio Piarum Symbolarum*, s. 5 – 6.

Odpustky

Pavol DRÁB

Indulgences

Indulgences present an integral part of the Catholics Church teaching. In the sacrament of penance a sinner's sins and eternal punishment – if the sinner deserved it - are forgiven, but all temporary punishments for committed sins remain. In the further parts of the contribution the author provides a brief preview of a history of opinions upon indulgences, especially those of the heretics, and explains catholic teaching and its place in life of the Church.

Key words: *indulgences, sacrament of penance*

1. Problematika a terminológia odpustkov

Odpustky sú známe len v západnej katolíckej tradícii. Spájajú sa so sviatosťou pokánia. Katechizmus Katolíckej cirkvi upozorňuje na prax aj učenie Cirkvi o dvojakom následku hriechu. Ťažký hriech zbavuje človeka spoločenstva s Bohom, a preto ho robí neschopným večného života. Táto neschopnosť večného života sa nazýva „večným trestom“ za hriech. Na druhej strane každý hriech, aj všedný, má za následok nezdravé pripútanie k stvoreniam, ktoré potrebuje očistenie či už tu na zemi, alebo po smrti, v stave nazývanom očistec. Toto očistenie oslobodzuje od takzvaného „časného trestu“ za hriech. [...] Obrátenie, ktoré pochádza z vrúcnej lásky, môže dôjsť až k úplnému očisteniu hriešnika, takže už nezostane nijaký trest¹. Tu možno vidieť, ako katechizmus povzbudzuje hľadať všemožné cesty k získaniu očistenia. Bolo by vlastne veľkým šťastím pre človeka kajúcnika, keby si vykonal očistec už na tejto zemi.

Pri sviatosti pokánia sa hriešnikovi odpúšťa vina hriechu a otvára sa cesta do raja – teda odpúšťa sa mu aj „večný trest“. A nik nevie, koľko „časných trestov“ mu ešte zostáva po sviatostnej spovedi; na ich odstránení treba pracovať. Rečou katechizmu možno povedať: Po spovedi treba odstraňovať následky nezdravého pripútania k stvoreniam. Je to „očistec“ na zemi. Skutkami lásky, kajúcimi skutkami, modlitbou aj trepezlivým znášaním skúšok a bolesti sa napreduje v očiste, v zbavovaní sa „starého človeka“ a v obliekaní „nového“.² Tu majú miesto aj odpustky.

V prípade odpustkov nejde teda o odpustenie hriechov, ale o odpustenie časných trestov, ktoré si hriešnik zaslúži za hriechy. Kánon 992 CIC 1983 uvádza: „Odpustky sú odpustením časného trestu pred Bohom za hriechy vzhľadom na

¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1472.

² Porov. KKC 1473; porov. *Ef 4,24*.

vinu už zotretú, ktoré vhodne disponovaný veriaci za istých a určených podmienok dosahuje pomocou Cirkvi, ktorá ako vysluhovateľka vykúpenia s autoritou spravuje a udeľuje poklad zadosťučinení Krista a svätých“.

Odpustky môžu byť čiastočné a úplné³, podľa toho, či zbavujú časných trestov za hriechy len čiastočne alebo úplne.

Čiastočné i úplné odpustky možno získať pre seba, alebo ich možno aplikovať za zosnulých – na spôsob prosebnej modlitby⁴. Ale nikto nemôže privlastniť odpustky, ktoré sám získal, inej žijúcej osobe.

2. Odpustky v Písme a Tradícii

Teológia odpustkov sa nemôže oprieť o priame výroky Písma, pretože takých tam niet. Keď sa začala táto náuka vyvíjať, teológovia hľadali aj v Biblii pravdy viery, na ktoré by sa dalo odvolať, a teda vzťahovať ich aj na odpustky, predovšetkým:

- presvedčenie, že s Božím odpustením viny neodstraňujú sa nutne aj jej následky a že sa môže vyžadovať od penitenta aj prísny kajúci úkon (porov. 2 Sam 12, 10-14; 1 Kor 5, 5; 1 Tim 1,20);

- uvedomenie, že Cirkev je solidárnym spoločenstvom, v ktorom medzi členmi prebieha vzájomné pôsobenie aj viny aj milosti (porov. 1 Kor 12, 25n)⁵.

Z textov Písma vyplýva, že Boh síce odpúšťa hriechy, ale z následkov hriechov sa treba liečiť. Aj pri očisťovaní od hriechov, ale aj pri očisťovaní od následkov hriechu nezostáva človek sám. Pomáha mu v tom „spoločenstvo svätých“.

- Dávid povedal Nátanovi: "Zhrešil som proti Pánovi!" A Nátan vravel Dávidovi: "Aj Pán ti odpustil hriech, nezomrieš! Že si však touto vecou zavinił rúhanie u Pánových nepriateľov, syn, ktorý sa ti narodí, iste zomrie!" (2 Sam 12, 10-14).

- Ba počuť aj o smilstve medzi vami. ... Ja som už, hoci telom vzdialený, no duchom prítomný, rozhodol ako prítomný, že toho, čo to urobil, treba v mene nášho Pána Ježiša, keď sa zhromaždíme, vy a môj duch, s mocou nášho Pána Ježiša, vydať satanovi na záhubu tela, aby sa duch zachránil v Pánov deň (1 Kor 5,5).

- Toto prikázanie ti zverujem, syn môj Timotej, podľa predošlých prorociev o tebe, aby si nimi posilnený bojoval dobrý boj, aby si mal vieru a dobré svedomie, ktoré niektorí odvrhli a stroskotali vo viere. K nim patrí Hymeneus a Alexander, ktorých som vydal satanovi, aby sa odučili rúhať (1 Tim 1,20).

- Je mnoho údov, ale iba jedno telo. A oko nemôže povedať ruke: "Nepotrebujem ťa!" ani hlava nohám: "Nepotrebujem vás!" Ba čo viac, údy tela, ktoré sa zdajú slabšie, sú nevyhnutne potrebné. A údy tela, ktoré pokladáme za menč

³ Porov. KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA. KBS, Bratislava 1996, kánon 993.

⁴ Porov. KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA. KBS, Bratislava 1996, kánon 994.

⁵ Porov. KOCH.G.: *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 276-278.

ušľachtilé, zaodievame s väčšou úctou a naše nečestné údy majú tým väčšiu česť, kým naše čestné nič také nepotrebujú. Boh telo vyvážil tak, že slabšiemu údu dal väčšiu česť; aby nebola v tele roztržka, ale aby sa údy rovnako starali jeden o druhý. Ak teda trpí jeden úd, trpia spolu s ním všetky údy, a ak vychvaľujú jeden úd, radujú sa s ním všetky údy. Vy ste Kristovo telo a jednotlivo ste údy (1 Kor 12, 25-27).

3. Historický vývoj teológie odpustkov

3.1. Odpustky ako súčasť sviatosti pokánia

Pod pojmom odpustky sa v antickej Cirkvi rozumeli odpustenia verejného cirkevného pokánia, ktoré bolo uložené po vyznaní hriechov. Toto pokánie bolo uložené na určitú dobu, trvalo niekedy aj roky. Pri sviatosťnom pokání v prvých storočiach Cirkvi hriešnik sa vyznal z hriechov – spočiatku pred biskupom – uložilo sa mu pokánie, bol vylúčený z eucharistického spoločenstva a začal dobu kajania. Po jej skončení dostal rozhrášenie (odpustenie) a opäť bol prijatý do spoločenstva. Biskupi mohli čas pokánia aj skrátiť, a robili tak vtedy, keď videli príkladnú kajúcnosť, inokedy zas na príhovor „vyznavačov“, ktorí trpeli pre vieru⁶.

Praktizovanie a následne aj teologická náuka o odpustkoch v dnešnej podobe, a teda ako získanie odpustenia časných trestov za hriechy, sa objavili až na začiatku 11. storočia. Ale majú súvis so zaujímavým vývojom sviatosti pokánia v prvom tisícročí kresťanstva. Tu sa zdôrazňovalo, že pri zmytí hriechov, teda vín, nezmyva Boh aj následky hriechov, za tie si hriešnik zaslúži aj tresty, ktoré sa majú odčiniť kajúcimi skutkami; Cirkev pritom môže kajúcnikovi účinne pomáhať.

Od 11. storočia sa aj vyskytujú písomné dokumenty, podľa ktorých Cirkev prosí Boha, aby preukázal milosrdenstvo voči určitým kajúcnikom. Na základe týchto modlitieb Cirkvi bolo kajúcnikom odpustené celé alebo ďalšie konanie kajúcej praxe pred rozhrášením.

Trest za konkrétne ťažké hriechy býval niekedy taxatívne vymieraný podľa penitenciálnych kánonov. Donedávna bolo možné nájsť pri niektorých modlitbách poznámku: Odpustky 30 dní, alebo 7 rokov, a podobne. Tým sa odpustila taká miera trestu za hriechy, akú by dosiahol penitent konaním kajúcej praxe podľa starých penitenciálnych noriem za dobu 30 dní, 7 rokov atď.⁷

Prax odpustkov sa najprv objavila vo Francúzsku, a to v súvislosti so sviatosťou pokánia, ako to už bolo vyššie spomenuté. Až po zavedení do praxe sa začala tvoriť teologická reflexia, spočiatku dosť kritická aj odmietavá, ale stále viac súhlasná. Po Tomášovi Akvinskom sa Cirkev autoritatívne vracia k „thesaurus Ecclesiae – pokladu Cirkvi“, ktorý Cirkev má, pre svoju jednotu s Kristom a svätými.

⁶ Porov. SCHMAUS, M.: Odpustky. In: *Sviatosti*. SÚSCM Rím 1981, s. 370; porov. ŠTRBÁK, M.: *Osobnosť Bedu Venerabilis a jeho vplyv na teologický výklad vybraných antífón officia Kvetnej nedele*. In: *Počiatky kresťanskej hudby v Európe*. Košice 2005, s. 56.

⁷ Porov. WOLF, V.: *Syntéza víry*. MCM, Olomouc 2003, s. 160.

Od 13. storočia sa odpustky začínajú oddeľovať od sviatosti pokánia a ich udeľovanie je vyhradené pápežom. Pribúda aj prax venovania odpustkov zomrelým, a to na spôsob príhovoru. Neskorý stredovek priniesol mnoho zahanbujúcich praktík, keď odpustky sa degradovali aj na spôsob získavania financií, aj keď to bolo napr. na stavbu chrámov.⁸

3.2. Odpustky v čase reformácie a najnovšia náuka

Viklef, Hus a najmä Luther odpustky odmietli.⁹ Magistérium postupne formovalo učenie Cirkvi o odpustkoch, ale pritom málo sa povedalo o ich teologickej podstate¹⁰. Už pred reformátormi Klement VI. (1342-1352) vo svojej bule *Unigenitus Dei Filius* "predložil najdôležitejšie elementy tradičnej teológie odpustkov"¹¹.

Oficiálna náuka pápežov zdôrazňovala súvis medzi sviatostným pokánim a odpustkami. Práve v dobe Jána Husa, keď sa vec odpustkov stala príčinou nepokoja a nejednoty, pápež Martin V. 22. 2. 1418 v bule *Inter cunctas* uvádza, že sa odpustky môžu udeľovať len tým kresťanom, ktorí ozajstne ľutovali svoje hriechy a z nich sa vyspovedali (vere contritis et confessis)¹².

Tridentský koncil jednoducho vyhlásil, že ich treba ponechať, ale neporiadky treba odstrániť¹³.

V roku 1967 pápež Pavol VI. zreformoval prax odpustkov: Pokladom Cirkvi je sám Ježiš Kristus; jeho výkupné dielo, s ktorým sú zviazané aj diela svätých, vždy má pred Bohom platnosť. Cirkev sa ich môže účinnou prosbou dovolávať ako tá, ktorá má autoritu od samého Pána. On je jej Pôvodom i Ilavou. Odpustkami sa odčisťujú časné tresty a zároveň sú povzbudením k obnove života v Kristovi. Patrí ale k slobode Božích detí či budú odpustky získavať alebo nie. Časové údaje o čiastočných odpustkoch sú odstránené¹⁴. Pavol VI. v *Apoštolskej konštitúcii o novom usporiadaní odpustkov* z 1. januára 1967 k tomu dodáva, že podľa starého učenia o *spoločenstve svätých* „život každého Božieho dieťaťa je v Kristovi a skrze Krista spojený so životom všetkých ostatných kresťanských bratov v nadprirodzenej jednote Tajomného Kristovho tela ako v nejakej mystickej osobe v podivuhodnom zväzku“¹⁵.

4. Cesta k získaniu odpustkov

Odpustky je schopný získať kresťan, ktorý žije v spoločensťve s Bohom a s Cirkvou. Žije teda v stave posväcujúcej milosti. Bez úsilia o milosť, nebola

⁸ Porov. KOCH, G.: *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 278.

⁹ Porov. ŠTRBÁK, M.: *Základy santgallenskej notácie a jej prepojenie s náukou o módoch*. KU, Ružomberok 2004, s. 29-30; porov. ŠTRBÁK, M.: *Liturgia Eucharistie*. KU, Ružomberok 2005, s. 47.

¹⁰ Porov. DH 1266n; DH 1647-1652; porov. DH 1447-1449.

¹¹ Porov. DH 1025nn.

¹² Porov. WOLF, V.: *Syntéza víry*. MCM, Olomouc 2003, s. 159; porov. ES 1266.

¹³ Porov. DS 1835.

¹⁴ Porov. KOCH, G.: *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 279.

¹⁵ NEUNER, J. – ROSS, H.: „Poklad Cirkvi“. In: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Dobrá kniha, Trnava 1995, s. 351.

by jeho cesta za odpustkami pravdivá, ale naopak, falošná. Veď úsilie o odpustky je úsilím o čistotu srdca a o posvätenie duše. Sú to kroky na ceste spásy. Pritom očakáva pomoc od Cirkvi, ktorá najmä pre svoje spojenie s Kristom, je svätou. Teda: kto chce získať odpustky, má v milosti konať požadované úkony, a to v určenom čase a určeným spôsobom. Ak niekto v rámci sviatostného pokánia koná taký skutok kajúcnosti, ktorý je obdarený odpustkami, spĺňa naraz aj povinné pokánie aj získava odpustky. Modlitby, ktoré sú súčasťou získania odpustkov, majú mať schválenie Cirkvi; ale nie je dôležité, či modlitbu prednáša osobne ten, kto koná odpustkový skutok, modlitba sa môže konať v spoločensťve a dôležité je modliť sa srdcom.

Ak je príležitosť k získaniu odpustkov viazaná na určitú slávnosť alebo sviatok a ak dôjde k preloženiu tejto slávnosti či sviatku, prekladá sa spolu aj príležitosť k získaniu odpustkov.

4.1. Čiastočné odpustky

Podľa Pavla VI. veriaci kresťan, ktorý je v stave posväcujúcej milosti a vykoná nejaký dobrý skutok obdarený čiastočnými odpustkami, dostane prostredníctvom Cirkvi odpustenie toľkých časných trestov, koľko si zaslúži vykonaním dobrého skutku¹⁶.

Hodnota čiastočných odpustkov zodpovedá vnútornej hodnote príslušného osobného úkonu a nie je už označovaná počtom dní alebo rokov ako sa to praktizovalo takmer do Druhého vatikánskeho koncilu.

Čiastočné odpustky možno získať aj viackrát za deň, ak nie je stanovené ináč¹⁷.

4.2. Úplné odpustky

Úplné odpustky môže získať každý iba raz za deň. Druhýkrát cez deň možno prijať úplné odpustky len pre okamih smrti.

Na získanie úplných odpustkov treba vykonať dobrý skutok obdarený úplnými odpustkami, nemať trvalé zaľúbenie v žiadnom (ani ľahkom) hriechu a splniť tri nasledujúce podmienky:

- a) spoveď – jedna spoveď stačí k získaniu niekoľkých úplných odpustkov;
- b) sv. prijímanie – pre každé úplné odpustky zvlášť;
- c) modlitba na úmysel Sv. Otca („Otče náš...“ a „Zdravas“), je však možné pomodliť sa ktorúkoľvek modlitbu) – pre každé úplné odpustky zvlášť.

Zmienené tri podmienky možno splniť niekoľko dní pred alebo po vykonaní predpísaného dobrého skutku; je však vhodné, aby sv. prijímanie a modlitby na

¹⁶ Porov. PAVOL VI.: Konštitúcia *Indulgentiarum doctrina*. In: Direktórium 2006. Vydal SSV, Trnava 2006, s. 26.

¹⁷ Porov. PAVOL VI.: Konštitúcia *Indulgentiarum doctrina*. In: Direktórium 2006. Vydal SSV, Trnava 2006, s. 26.

úmysel Svätého Otca boli vykonané v ten istý deň ako skutok obdarený úplnými odpustkami¹⁸.

Tým, ktorí pre nejakú prekážku nemôžu vykonať predpísaný skutok alebo splniť stanovené podmienky, môže spovedník povoliť zámenu za nejaké iné dobré skutky; túto zámenu môže spovedník povoliť všetkým, na ktorých sa vzťahuje jeho spovedná jurisdikcia, a to aj mimo spovede.

5. Odpustky a súčasná teologická reflexia

Východné cirkvi nemajú odpustky; cirkvi reformácie ich odmietajú. Günther Koch navrhuje: Katolícka cirkev by mohla antropologickými a biblickými úvahami vytvoriť aspoň nábeh pre dialóg, zvlášť aj keď Luther rozlišoval medzi ospravedlnením a posvätením človeka¹⁹.

Teológ Josef Zvěřina hovorí, že dnes chápeme odpustky ako „súčinnosť“ Cirkvi s jej kajúcim členom, ktorý po odpustení viny vo sviatosti pokánia túži pred Bohom po náprave následkov svojich hriešnych skutkov. Niektoré z nich musí napraviť priamo (napr. nahradiť škodu na majetku alebo na dobrej povesti blížneho), iné môže napraviť len dobrou vôľou a kajúcnosťou. Preto má takýto čin hodnotu len podľa miery osobnej opravdivosti (*ex opere operantis*), Cirkev mu v tom pomáha.... Zneužitie tejto praxe, i keď bolo veľké, nás nemá viesť k pohrdaniu a odmietaniu.“²⁰

Úsilie teologickej reflexie sa dnes rozvíja v smeroch, ktoré načrtnul K. Rahner:

- znovu chce zintenzívniť spojenie medzi sviatosťou pokánia a odpustkami;
- odpustky nie sú ľahšou cestou k prekonávaniu hriechu;
- časné tresty sa nechápu ako od Boha pozitívne uložené trestné opatrenia, ale ako bolestné následky hriechu, poruchy v samom hriešnikovi a v jeho vzťahu k okoliu, ktoré Božím odpustením nie sú jednoducho odstránené (ako zanechanie pijatiky neodstraňuje jednoducho aj jeho následky), ale musia byť odčinené (odstraňované) s pomocou Božej milosti (pokáním);
- jurisdikčná povaha odpustkov je chápaná ako vypočítim istá modlitba celej Cirkvi s jej Hlavou Kristom, modlitba, ktorá hriešnikovi pomáha, aby prekonal následky hriechu vnútorným obrátením;
- odpustky sú pre kresťana jednou z dôležitých príležitostí formovania kresťanského života, akýmsi prvkom katolíckej plnosti²¹.

Obrátením hriešnika nie sú jednoducho zahladené následky viny. Hriešnik tu má úlohu napraviť, čo sa napraviť dá a kajúcimi skutkami „dobehnúť“, čo zmeš-

¹⁸ Porov. PAVOL VI.: Konštitúcia *Indulgentiarum doctrina*. In: Direktórium 2006. Vydal SSV, Tma-va 2006, s. 26.

¹⁹ Porov. KOCH, G.: *Sakramentológia – zbawienie przez sakramenty*. Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 279.

²⁰ ZVĚŘINA, J.: *Teologie agapé*. SCRIPTUM Praha 1994, s. 270. – Poznámku poslovenčil P. Dráb.

Porov. NEUMANN, J.: *Invito alla salvezza nelle parabole di Gesù*. Ostróda 2001.

²¹ Porov. KOCH, G.: *Sakramentológia – zbawienie przez sakramenty*. Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 280.

kal v láske k Bohu a k blížnym a zároveň liečiť sa z rán hriechov. Cirkve môže snahu kajúcnika o prekonanie následkov hriechu podporiť svojou modlitbou. Modlitba Cirkvi je účinná najmä pre spojenie s Kristom. Kajúcnik má rozvinúť svoju ochotu k stále hlbšiemu očisťovaniu celého človeka.

Príležitosti k získaniu odpustkov – podľa: PAVOL VI.: *Indulgentiarum doctrina*, 1.1.1967; *Enchiridion indulgentiarum*, Rím 1999.

a) Tri všeobecnejšie príležitosti. Čiastočné odpustky môže získať veriaci kresťan, - ktorý pri splnení svojich povinností a znášaní životných strastí pozdvihne v pokornej dôvere svoju myseľ k Bohu a vzyva ho, aspoň v duchu, nejakou invokáciou (tieto invokácie – „strelné modlitby“ – môžu byť celkom - ľubovoľné, púhe ich odriekanie však samo o sebe nestačí k získaniu odpustkov); ktorý vedený duchom viery a milosrdenstva dáva sa sám alebo svoj majetok do služby trpiacim bratom v núdzi; - ktorý sa v duchu pokánia dobrovoľne zdržuje niečoho dovoleného a jemu príjemného.

b) Adorácia Najsvätejšej sviatosti. Kto navštívi Najsvätejšiu sviatosť, môže získať čiastočné odpustky. Ak adoruje aspoň pol hodiny, môže získať úplné odpustky.

c) Čítanie sv. Písma. Kto číta Písmo sväté s úctou k Božiemu slovu a na spôsob duchovného čítania, môže získať čiastočné odpustky. Ak to robí aspoň pol hodiny, môže získať úplné odpustky.

d) Pobožnosť krížovej cesty. Kto koná pobožnosť krížovej cesty pred riadnymi 14 zastaveniami, môže získať úplné odpustky. Vyžaduje sa, aby sa pohyboval od jedného zastavenia k druhému a rozjímal pritom o umučení a smrti Pána. Ak sa koná pobožnosť verejne a ak nemôžu všetci obchádzať jednotlivé zastavenia, postačí, aby sa pohyboval iba ten, kto pobožnosť riadi, zatiaľ čo ostatní zostávajú na svojich miestach.

Komu niečo bráni konať pobožnosť krížovej cesty týmto spôsobom, môže získať tie isté odpustky, ak sa venuje aspoň pol hodiny čítaniu a rozjímaniu o umučení a smrti Pána.

e) Modlitba ruženca. Kto sa v kostole alebo vo verejnej kaplnke, v rodine, v rehoľnej komunite či v zbožnom združení pomodlí aspoň päť desiatkov ruženca súvisle, môže získať úplné odpustky. Za iných okolností možno získať touto modlitbou čiastočné odpustky.

K získaniu úplných odpustkov treba spojiť ústnu modlitbu s rozjímaním o ružencových tajomstvách. Pri verejnej modlitbe majú byť oznamované jednotlivé tajomstvá, a to spôsobom v mieste obvyklom. Ak sa však táto modlitba koná súkromne, postačí pripojiť k ústnej modlitbe rozjímanie o tajomstvách.

f) Niektoré dni v roku. Prvého januára a na svätodušnú slávnosť možno získať úplné odpustky pri verejnom recitovaní hymnu „Veni Creator“, pri súkromnom recitovaní a v ostatných dňoch odpustky čiastočné.

Každý piatok v pôstnej dobe môže získať úplné odpustky, kto sa po prijímaní pomodlí pred obrazom Ukrižovaného modlitbu „En ego, o bone et dulcissime Iesu“, v ostatných dňoch odpustky čiastočné.

Na Zelený štvrtok a na Slávnosť Božieho tela možno získať úplné odpustky pri slávnostnom recitovaní „Tantum ergo, Panem de coelo, Deus, qui nobis sub Sacramento“ (ako pred poženianím s Najsvätejšou sviatosťou), pri súkromnom recitovaní a v ostatných dňoch čiastočné odpustky.

Na Veľký piatok môže získať úplné odpustky, kto sa pri liturgických obradoch zbožne zúčastní uctievania svätého kríža a pobožká ho.

Pri slávení veľkonočnej vigílie a vo výročný deň slávnostného krstu môže získať úplné odpustky, kto nejakou obvyklou formou obnoví krstné sľuby.

Na slávnosť Najsvätejšieho Srdca Ježišovho možno získať úplné odpustky pri verejnom recitovaní zmiernej modlitby „Iesu dulcissime, cuius“ (predpísanej v tento deň pre zmiernu pobožnosť); pri súkromnom recitovaní a v ostatných dňoch odpustky čiastočné.

Posledný deň v roku možno získať úplné odpustky pri verejnom recitovaní hymnu „Te Deum“, pri súkromnom recitovaní a v ostatných dňoch odpustky čiastočné.

g) Návšteva kostola. Vo všetkých kostoloch a verejných kaplnkách a tiež v poloverejných kaplnkách, ak ich niekto zákonite používa, je možné 2. novembra získať úplné odpustky, prívlastnitel'né len dušiam v očistci:

- vo farských kostoloch je možné okrem toho získať úplné odpustky ešte dvakrát do roka: v deň titulárnej slávnosti a 2. augusta (slávnosť Porciunkuly) alebo v iný vhodnejší deň stanovený ordinárom;

- v kostole, v ktorom sa koná diecézna synoda, je možné v tej dobe získať úplné odpustky.

Predpísaným skutkom je v týchto prípadoch zbožná návšteva kostola spojená s modlitbou Pána a vyznaním viery (Otče náš a Verím – apoštolské alebo nicejsko-carihradské) a modlitba na úmysel Sv. Otca, ktorú ale nie je nutné vykonať pri návšteve kostola.

Túto návštevu kostola je možné vykonať v dobe od poludnia predchádzajúceho dňa až do polnoci stanoveného dňa.

h) Posvätený predmet. Veriaci kresťan, ktorý zbožne používa kríž s telom Ukrižovaného i bez neho, ruženec, škapuliar alebo medailón, ktoré riadne posvätil niektorý kňaz, získava čiastočné odpustky;

Ak tieto predmety posvätil pápež alebo niektorý biskup, môže ich používateľ získať aj úplné odpustky a na slávnosť svätých apoštolov Petra a Pavla – 29. júna, ak pripojí vyznanie viery ľubovoľnou cirkevne schválenou formou.

Dôvodom k získaniu týchto odpustkov nie je púhe vlastníctvo posväteného predmetu, ale jeho zbožné používanie (napr. nosiť pri sebe, s úctou uchovávať doma apod.).

Pokiaľ ide o škapuliare, vedľa príležitosti získavať čiastočné odpustky im zostáva ich pôvodný zmysel a význam.

ch) Pre chvíľu smrti. Ak nemôže byť prítomný kňaz, ktorý by umierajúcemu udelil sviatosti a apoštolské požehnanie s úplnými odpustkami (ako to uvádza can. 488 §2 CIC), udeľuje Cirkev úplné odpustky pre chvíľu smrti tomu, kto je riadne disponovaný a behom života sa pravidelne modlieval.

Požadovaná vnútorná dispozícia predpokladá stav milosti posväcujúcej s vylúčením zaľúbenia v nejakom (i ľahkom) hriechu. Ak chýba posväcujúca milosť, možno ju získať dokonalou ľútosťou spojenou s túžbou po sviatostiach.

K dosiahnutiu lepšej dispozície je vhodné vzývať najsvätejšie Meno Ježišovo (ústami alebo aspoň srdcom) a očakávať smrť s odovzdanosťou do vôle Božej, ako to odporúčajú pokyny rituálu pri apoštolskom požehnaní. Je tiež vhodné použiť kríž s telom Ukrižovaného alebo aj bez neho.

Vo chvíli smrti môže získať úplné odpustky i ten, kto ich už toho dňa prijal.

i) Pre zomrelých – pri omšovej obete. Cirkev sa prihovára za zomrelých čo najväčšou mierou, pri každej obete sv. omše. Niet teda už rozdielu medzi privilegovaným a nepriviligovaným oltárom.

j) Pápežské požehnanie. Kto zbožne prijme požehnanie, ktoré udeľuje pápež „Urbi et Orbi“, aj keď len prostredníctvom rozhlasu, môže získať úplné odpustky.

k) Účasť na kázni. Kto pozorne a zbožne vypočuje hlásanie Božieho slova, môže získať čiastočné odpustky. Ak sa zúčastní niekoľkých príhovorov počas misii a je prítomný na ich slávnostnom zakončení, môže získať úplné odpustky.

l) Exerciície. Kto sa zúčastní duchovných cvičení aspoň po celé tri dni, môže získať úplné odpustky.

m) Primície a kňazské jubileá. Novokňaz i veriaci, ktorí sa zbožne zúčastnia jeho prvej omše, môžu pri tejto slávnosti získať úplné odpustky.

Kňaz, ktorý pri 25., 50. a 60. výročí svojho svätenia obnoví predsavzatie plniť verne povinnosti svojho povolania, môže získať úplné odpustky. Tie isté odpustky môžu získať i veriaci, ktorí sa pri oslave tohto výročia zúčastnia jeho jubilejnej omše.

n) Prvé sv. prijímanie. Kto po prvýkrát pristupuje k stolu Pána i tí, ktorí sa zúčastnia slávnosti prvého sv. prijímania, môžu získať úplné odpustky.

o) Návšteva rímskych bazilik. Úplné odpustky môže získať, kto zbožne navštívi jednu zo štyroch patriarchálnych bazilik v Ríme a pomodlí sa tam „Otče náš“ a „Verím“ v deň titulárnej slávnosti, v ktorýkoľvek zasvätený sviatok a okrem toho ešte jeden deň v roku podľa vlastného výberu.

p) Konsekrácia kostola alebo oltára. Kto navštívi novokonsekrovaný kostol alebo oltár v deň konsekrácie, môže získať úplné odpustky, ak sa tam pomodlí „Otče náš“ a „Verím“.

q) Niektoré ďalšie úkony. Čiastočné odpustky môže získať:

- kto vzbudí úkon viery, nádeje, lásky a ľútosti – niektorou schválenou formou;
- kto vykoná ľubovoľnou formou úkon duchovného prijímania;

- kto sa zúčastní mesačnej rekolekcie;
- kto sa zbožne prežehná a hovorí pritom: „V mene Otca i Syna i Duchu Svätého. Amen“.

r) Niektoré ďalšie modlitby. Príležitosťou k získaniu čiastočných odpustkov sú tieto modlitby: litánie k Najsvätejšiemu Menu Ježiš; k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu, k Najdrahšej Krvi Pána, k Panne Márii, k Sv. Jozefovi a k Všetkým svätým.

Modlitba z Misála alebo iná cirkevná schválená modlitba ku cti svätca, ktorého sviatok alebo pamiatka sa toho dňa slávi. Laudy alebo večery z officia za zomrelých. Žalm 129, 50. „Credo“. Vnútorňá modlitba, za jednotu Cirkvi, ktorákoľvek cirkevne schválená modlitba za kňazské povolania.

s) V jednotlivých diecézach. Okrem 3 krát do roka (na väčšie slávnosti alebo sviatky, podľa vlastného výberu) udeľovaného pápežského požehnanie s úplnými odpustkami má diecézny biskup (a jemu právne na roveň postavený) právo obdať niektoré úkony čiastočnými odpustkami.

Tieto odpustky môžu získať:

- tí, ktorí podliehajú jeho právomoci, i keď sa zdržiavajú mimo ním spravované územia;
- na jeho území všetci, i keď tam nemajú bydlisko.

Právomoc metropolitu sa vzťahuje v tejto veci i na jemu podriadené diecézy.

Článok recenzoval: prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Počet znakov: 23 474.

Adresa autora: **prof. PaedDr. ThDr. Pavol Dráb, PhD.**, Katedra dogmatickej teológie, Katolícka univerzita, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, +421 (0)55 6836111, e-mail: drab@ktfke.sk

Zjednotenie s Bohom

Mária MILČEVIČOVÁ

Coalescence with God

In spiritual development there are certain regularities and phenomena that are common for most of believers although each soul is led by God in a different way. Many divisions of spiritual life that come from different authors and are based on different criteria emerged. E.g. seven degrees of humility according to St. Benedict, double division of St. Teresa of Jesus: four ways of watering the garden or seven rooms in the Interior Castle. According to St. John of the Cross the beginners start a purgation journey at the end of which there is night of senses. The advanced are on the illuminating way, pass night of the spirit and thus they progress to the unifying journey, to the coalescence with God. There are three degrees of the coalescence: the first one is imitating coalescence, the second one is transforming coalescence which continues to total coalescence in love. The author deals with Carmelitan spirituality and mysticism in more detail.

Key words: Carmelitan mysticism, coalescence with God, spiritual life

Tak, ako sa človek rozvíja po telesnej stránke, tak by sa mal rozvíjať i po duchovnej stránke. Náboženský život, ktorý by bol zúžený iba na jednanie podľa určitých morálnych zásad a nepredpokladal by rozvoj osobného vzťahu k Bohu, bol by iba úbohovou karikatúrou.

S postupom času sa zistilo, že v duchovnom vývoji sú určité zákonitosti a javy, ktoré sú spoločné pre väčšinu veriacich, aj keď je pravdou, že každú dušu vedie Boh odlišnými cestami. Tak vznikajú mnohé delenia duchovného života pochádzajúce od rôznych autorov na základe rôznych kritérií. Spomeňme si na sedem stupňov pokory podľa sv. Benedikta, či dvojaké rozdelenie od sv. Terézie od Ježiša: na štyri spôsoby zavlažovania záhrady, či sedem komnát vo Vnútor-nom Hrade. Podľa sv. Jána z Kríža začiatovníci vstupujú na očistnú cestu, na konci ktorej je noc zmyslov, pokročilí idú po ceste osvecujúcej a prechádzajú cez noc ducha a tým sa dostanú na cestu zjednocujúcu, k zjednoteniu s Bohom.¹ Pričom zjednotenie má tri stupne. Prvým stupňom je zjednotenie pripodobňujúce, druhým je zjednotenie premieňajúce, ktoré prechádza do úplného zjednotenia v láske.

Než sa človek dostane na vrchol duchovného života hovorí k nemu Boh a to prostredníctvom toho, čo stvoril. Je to kozmické prejavovanie sa Boha. Svet, ktorý nás obklopuje je súčasťou kozmu a hovorí nám o Stvoriteľovi, o Jeho veľkosti

¹ SV. JÁN Z KRÍŽA: *Krátke spisy a korespondence*, Karmelitánske nakladateľstvi, Kostelní Vydří, 1998, s. 43 – 47.

a moci, o Jeho vznešenosti. Človekovi, ktorý na to hľadá sa zjavuje v noci plnej hviezd, v odľahlosti kozmu, človek sa cíti ako malé zrno piesku.

Boh hovorí k človekovi cez udalosti v histórii. Predovšetkým história pouča človeka, aby odhaľoval Boha ako svojho stvoriteľa a Otca, ktorý všetko usmerňuje, vyvádza ho jak z vlastnej nevole, tak aj z ľudskej zlosti.

Boh hovorí k človekovi cez Zjavenie, ktoré je posolstvom Boha k človeku, aby ho mohol spasit'. Boh hovorí k človeku bezprostredne v hĺbke jeho podstaty, cez hlas jeho svedomia, ktoré posudzuje jeho postupovanie. Ukazuje mu dobro, ktoré si má vybrať, ako i zlo, ktorému sa má vyhýbať. Je to konanie bezprostredné, ktoré ho pobáda a podporuje. Boh hovorí k človekovi aj sprostredkovane. Robí to obyčajne cez Cirkev, ktorá ukazuje Jeho prejavenie sa v Ježišovi Kristovi. Boh hovorí človeku aj o sebe ako o Stvoriteľovi, ako o Vykupiteľovi v Ježišovi Kristovi, Boh sa ukazuje ako dobrý Pastier, ako dobrota a milosrdenstvo. Boh hovorí aj o človekovi stvorenom na Jeho obraz a podobenstvo, zaštepnom do Ježiša Krista, ale aj ako o človekovi, ktorý je hriešny a nabáda ho, aby vstúpil na cestu, ktorá je súčasťou Jeho života.²

Na tejto ceste sa Boh nie len zjavuje, ale niekedy aj skrýva a duša sa dostáva do noci.

Noc sv. Ján z Kríža charakterizuje takto: „Táto temná noc je Boží vplyv na dušu, ktorý ju očisťuje z jej neznalosti a habituálnych nedokonalostí prirodzených a duchovných, čo kontemplatívne osoby nazývajú vliatou kontempláciou, či mystickou teológiou, v ktorej Boh skryte učí a vzdeláva dušu v dokonalosti lásky, bez toho, aby ona sama niečo robila, či chápala ako sa to deje.“³

Noc má rozmer aktívny, charakterizovaný ľudským úsilím a pasívny, kde je činný Boh a úloha človeka spočíva skôr v prijímaní tejto Božej iniciatívy a vo vylúčení prekážok, ktoré by sa jej stavali do cesty.

Prechod z cesty osvecujúcej k zjednoteniu sa dokonáva postupne, podobne je to aj so samotným zjednotením. Sv. Ján rozlišuje tri časti jednej noci – prvé obdobie je úplne temné, druhé je čiastočne osvetlené cez utrpenia z lásky a v treťom sa prežívajú prvé úkony zjednotenia. Boh hovorí aj uprostred noci. Sv. Ján pri písaní svojich spisov sa vyjadril, že ho k tomu nepovzbudzuje k tomu jeho schopnosť s ktorou by sa podoberal na veci tak ťažké, ale nádej, ktorú skladal v Pánovi, ktorý mu pomôže vzhľadom na to, že je veľmi pocitovaná potreba vysvetlenia týchto vecí. Niektorí sa totiž snažia ísť cestou čnosti, a keď ich Pán chce previesť touto temnou nocou, aby mohli dôjsť k božskému zjednoteniu, nepostupujú dopredu preto, že nechcú vojsť, alebo sa nedovolia viesť do tejto noci preto že nerozumejú sebe samým, alebo nenájdu zodpovedných a skúsených sprievodcov, ktorí by ich dovedli na samý vrchol.⁴ Pri vzraste lásky zodpovedá trom stupňom hľadanie lásky, utrpenia lásky a prežívanie lásky. Tento tretí stupeň zodpovedá zásnubám a prináleží zjednocujúcej ceste. Prvé dva patria na ces-

² WIDER, D.: *Posluchaj córko*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 7 – 14.

³ SV. JÁN Z KRÍŽA: *Krátke spisy a korespondence*, Karmelitánske nakladateľstvá, Kostelní Vydří, 1998, s. 46.

⁴ RUIZ, F.: *Bóg mówi pośród nocy*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków, 1991.

tu osvecujúcu. Do týchto troch stupňov možno vtesnať desať mystických stupňov lásky, ktoré popisuje svätec.⁵

1. Na prvom stupni láska mení celý život človeka
2. Ovocím premeny je neustále hľadanie Boha
3. Láska totiž pobáda k činu
4. Láska vedie k zabúdaniu na seba
5. Namiesto toho sa sústreďuje na milovaného Boha
6. Touto láskou sa dotýka Boha
7. Láska posmeľuje človeka
8. V láske nastáva zjednotenie túžob
9. Nastáva vzplanutie lásky
10. Duša sa pripodobňuje Bohu⁶

K zjednoteniu sa vyžadujú dokonalé čnosti, ale k plnému zjednoteniu sa vyžadujú heroické čnosti. Treba pripomenúť, že dokonalá čnosť nakláňa k dobru, pri každej príležitosti pobáda k rýchlemu, ľahkému a istému konaniu. Heroická čnosť je taká, ktorá nakláňa k okamžitému a spontánnemu konaniu s radosťou pre nadprirodzený cieľ. Ináč povedané pri heroických čnostiach vidno pôsobenie Božie, bez ktorého by tieto čnosti človek iba svojimi prirodzenými silami nemohol vykonať. Ide o čnosti teologálne i kardinálne.⁷

Pri heroickosti čnosti lásky, myslí sa na heroickosť človeka, teda milujúceho a nie milovaného (Boha). Láska človeka je dokonalá, keď miluje zo všetkých síl, z celej duše a nado všetko. Je to vtedy, ak človek sa nezaobráa inými vecami, ale iba Bohom. Prilnutie k viditeľným veciam a žiadostivosť po nich odďaľuje človeka od úplného milovania Boha, z čoho sa rodí vina. Pri dokonalkej láske je myseľ vždy obrátená k Bohu. Najľahšie vidno jej dokonalosť v účinku. Vôľa milujúceho človeka spočíva na prilnutí k vôli Božej, čiže na úplnej zhode vôle človeka s vôľou Božou.

Vôľu Božiu človek pozná prostredníctvom prikázaní a vnuknutí Božích. Heroickou sa stane čnosť lásky vtedy, ak je človek verný všetkým príkazom Božím, jeho vôľa úplne súhlasí s vôľou Božou a celým srdcom ju túži čo najviac plniť. V tomto prípade možno uvažovať, že Boh ho uviedol na cestu zjednotenia.

Heroickosť viery sa prejaví v tom, že na všetko sa pozerá vo svetle Zjavenia.

Táto heroická viera dáva človekovi víťazstvo nad duchom sveta. A nad svetom víťazí ten, kto verí, že Ježiš je synom Božím (1Jn 5,4).

Heroickú nádej mal Abrahám, ktorý proti nádeji uveril. Heroická nádej spočíva na dôvere v Boha proti všetkej ľudskej nádeji, ktorá je spojená s istotou snaženia. Vyjadruje to žalm 23,1: „Boh je môj pastier, nič mi nechýba.“⁸

⁵ WIDER, D.: *Duchowość dla wszystkich*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 216.

⁶ WIDER, D.: *Dynamizm miłości w Formacje V*. 1999, s. 41.

⁷ Porov. NEUMANN, J.: *Kościół trzeciego tysiąclecia*. Kontrast, Warszawa, 2006.

⁸ Porov. SIENKIEWICZ, Edward: *Utopia alebo tajomstvo? Nádej podľa Ernesta Blocha a Gabriely Marcela*. Košice 2006, s. 29 – 33.

Heroická láska k blížnemu patrí k morálnym čnostiam. Hovoríme o nej vtedy, keď rýchle zvládne pokušenia závidosti, žiarlivosti, nehody, odosobnenia, nafúkanosti, chuti zaobísť sa bez pomoci druhých i bez priateľov, bez duchovného vodcu, bez predstavených. V pozitívnom svetle vidno náchynosť o každom dobre hovoriť, každému pomáhať, odpúšťať všetky krivdy. Nerobí rozdiel medzi priateľom a nepriateľom, je všetkým pre všetkých. Heroickosť lásky pri všetkých predošlých vlastnostiach sa prejaví pri vykupovaní duší. Všetko to pochádza z hlbokého a opravdivého zjednotenia s Bohom. Miluje, čo Boh miluje a Boh miluje všetkých bezpodmienečnou láskou.

Podstate zjednotenia dáva sv. Ján z Kríža rôzne názvy: Božské zjednotenie, zjednotenie lásky, premieňajúce zjednotenie, pretvorenie láskou, pretvorenie v Boha skrze lásku. Týmito názvami chce svätec vyjadriť a priblížiť skutočnosť dokonalej nadprirodzenej lásky. Pre neho zjednotenie spočíva v pretvorení, v ktorom milujúci a milovaný, človek a Boh sa stávajú jedno nie v poriadku prirodzenom, či fyzickom, lež v poriadku intencionálnom a afektívnom – milovaný sa stáva úplne formou milujúceho tak, že ho nakláňa ku konaniu a pobáda ho, že človek prijíma Boží spôsob jestvovania. Boh sa stáva princípom žitia milujúceho človeka.⁹ Sv. Augustín to vyjadril takto *Amor meus, podus meus*¹⁰ Láska moja, sila moja. Mojou silou je láska. Nevyhnutnou podmienkou pretvorenia afektívnej lásky je vylúčenie citov k akejkolvek protiviackej sa náklonnosti ku všetkému, čo sa protiví forme Božej. Táto práca spočíva na odsunutí každej inej náklonnosti. Ak vyššia časť duše bude utíšená vzhľadom na žiadostivosť a svoje schopnosti, dochádza k zjednoteniu.¹¹

Sv. Katarína Sienská svoju utíšenú žiadostivosť a schopnosti vyjadriala v známom výroku: „Ty si ten, ktorý si, ja som tá, ktorá nie som.“ Čím viac naše „ja“ nie je, tým menej bolestivo sa nás dotýkajú veci z vonku, od druhých. Ak naše „ja“ celkom zanikne, prekročíme hranicu zmyšľania po dedičnom hriechu a dostaneme sa za hranicu k prvotnej spravodlivosti, ktorá bola v raji a budeme tým viac nazerať na Boha takého, aký je. Pri tomto zmyšľaní už nebude bolieť nič. Ide o bolesť vnútornú, o bolesť pri neusporiadanom vzťahu s druhými.

Boh je ten, na ktorom je dôraz, je potrebné starať sa o plnenie vôle Božej, nie vôle svojej.

Tomuto zjednoteniu s Bohom často prekáža aj skrytá pýcha, ktorú si duša neraz ani neuvedomuje, a o ktorej sv. Ján z Kríža hovorí, že môže byť aj nevyliciteľná. Píše o nej v „Temnej noci“. Naozaj pýcha prívádza do tmy a pripodobňuje dušu pyšným anjelom, diablovej. Je to skutočná temná noc, v ktorej nemožno nazerať na Boha. Boh sa pyšnej duši neukáže, lebo by podporil pýchu a zhoršil jej stav.

Na hluchého je škoda kričať, slepému je daromné hovoriť o krásach sveta a pyšnému je škoda ukazovať Boha.

⁹ WIDER, D.: *Duchowość dla wstystkich*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2001, s. 221 – 222.

¹⁰ Tamtiež, s. 222.

¹¹ SV. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc* 1,1.

Ten, kto chce vidieť Boha musí sa zbaviť egoizmu, svojho „ja“. To je vlastne vystúpenie zo seba a zo všetkých vecí, po opravdivom umŕtvení, odumretí duše všetkým stvoreniam i sebe samej, aby žila slastným životom lásky u Boha. Toto vykrotenie zo seba a zo všetkých vecí je temná noc.

Prejavy skrytej pýchy poznáme pri akomsi uspokojení sa zo svojich skutkov i zo seba samého. To charakterizuje najmä začiatočníkov v duchovnom živote. Nie je rozhodujúci fyzický vek, či dĺžka času na ceste s Ježišom, ale rozhodujúcim je vnútorný stav. Príznamy pýchy sa prejavujú v:

1. chuti hovoriť o duchovných veciach pred druhými, v chuti učiť ich, odsudzovať ich a to najmä vtedy, ak nevidia v nich ten istý typ zbožnosti, akú majú oni, podobajú sa farizejom, ktorí pohŕdajú colníkmi.

2. Diabol posilňuje chuť a horlivosť konať skutky pokánia a nábožnosti, aby v duši rástla pýcha a domýšľavosť. Tým sa skutky stávajú neplatné, ba naopak, menia sa na chybu. Títo ľudia nechcú, aby bol niekto iný dobrý, múdry, okrem nich a preto, keď sa naskytne príležitosť, slovom a skutkom škodia, hľadajú na tresku v oku blížneho, nedbajúc na brvno vo vlastnom oku. Preciedzajú komára a zhltnú ťavu (Mt 23,24).

3. Chcú, aby ich spovedníci chválili, ak nie hľadajú iných, ktorí im budú „rozumieť“. Veľa si zaumienajú, vykonajú málo. Chcú, aby ich obdivovali. Niekedy majú, a to radšej verejne než súkromne, vytrženia, ku ktorým im pomôže diabol a teší ich, ak sa o nich vie.

4. Mnohí chcú mať prednosť a prvenstvo u svojho spovedníka, z čoho sa rodia tisíce žiarlivosti a nepokojov. Je im ťažko povedať svoje hriechy bez obalu, chodia sa skôr ospravedlňovať, než spovedať.

5. Niekedy si málo robia zo svojich chýb, inokedy sa nadmieru zarmucujú. Hnevajú sa na seba s netrzeplivosťou, čo je nová nedokonalosť.

6. Z malých nedokonalostí zabrdnú často do veľkých neprístojností.¹²

„Žiť s Bohom znamená žiť vo svetle – a svetlo zviditeľňuje. Svetlo prichádzajúce na svet, nemôže než byť súdom (Jn 3,19), lebo nás postaví pred jednoznačnú voľbu: buď svetlu dovoľíme aby všeličo ukázalo, alebo si zakryjeme tvár a predstierame, že sa nič nestalo.“¹³

Tí, ktorí sa v tomto čase chovajú dokonale a ktorých je veľmi málo, majú veľmi odlišného ducha, pomáhajú si veľkou pokorou, všetkých ostatných považujú za lepších od seba, uvedomujú si, ako veľa znamená Boh a ako málo pre neho robia. Preto, že majú o sebe skromnú mienku, túžia aby aj ostatní mali o nich skromnú mienku a aby ich ponižovali. Ak ich iní chvália, divia sa tomu. Od kohoľvek sa nechajú poučiť, na rozdiel od tých predošlých.

Všetci majú chuť hovoriť o svojich chybách a hriechoch, preto otvárajú svoju dušu pred tým, kto má o nich skromnú mienku. Boh im dáva túto milosť, ktorú odopiera pyšným. Boh do temnej noci uvádza tých, ktorých chce očistiť od všetkých týchto nedokonalostí, aby ich potom viedol ďalej.

¹² SV. JÁN Z KRÍŽA: *Temná noc*, Krystal, Olomouc 1941, s. 33 – 36.

¹³ TUGWELL, S.: *Modlitba i život s Bohom*, Velehrad, Olomouc 1995, s. 55.

„Anjeli sa radujú nad hriešnikom, ktorý robí pokánie, to isté musí platiť aj o duši, ktorá dosiahne zjednotenie s Bohom. Sv. Ján z Kríža hovorí, že šťastné vyústenie, ktorým je zjednotenie, je výsledkom temnej noci i keď súčasná skúsenosť s touto nocou robí opačný dojem.

Nemáme si myslieť, že duša, keď v tejto noci a tme prešla toľkými búrkami úzkostí, pochybností, obáv a hrôz, že bola preto vo väčšom nebezpečenstve, že zahynie. Lebo naopak, v tejto noci sa zachránila. V nej dôvtipne unikla protivníkom (svet, diabol telo), ktorí jej zatarasovali cestu.

Na rozdiel od anjelov má ľudská duša istú premenlivosť, preto že v nej pôsobia vášne a žiadostivosť. Ich vinou môže pochybiť per excessum alebo per defectum. Môže sa zmeniť alebo vybočiť z cesty. Vinou žiadostivosti sa môže stať svojim vlastným nepriateľom. Ak sú všetky hnutia žiadostivosti premožené, je uchránená sama pred sebou i ostatnými nepriateľmi – diablom a svetom. V temnej noci je duša bezpečná pred márnou slávou, pred pýchou a domýšľavosťou a pred mnohými inými zlami. Ale o to sa musí pričiniť aj sama v aktívnej noci zmyslov a ducha.

Žiadosti samé o sebe sú dobré a ich používanie nás vedie k Bohu za predpokladu, že máme slobodné srdce. Odpútať sa, znamená kráčať k Bohu bez prekážok. Zrak, chuť, čuch, sluch a dotýkanie je nevyhnutné. Ale ak sa v tom duša zaprie, nevyruší ju to viac, než keby to vôbec nezakúsila. Toto zapretie, ktorému sa niekedy hovorí aj „obnaženie“, alebo „odloženie žiadostivosti“ je niekedy nazývané „nocou duše.“ Hovoríme o obnažení z príjemností a žiadosti po nich, preto že toto zanechá dušu slobodnú a prázdnu, aj keď tieto veci má. Škodou duše spôsobuje chcenie a baženie po nich. Naša najväčšia dôstojnosť ľudských bytostí záleží v tom, že môžeme mať Boha v mysli a srdci. Ak naše srdce nechce nič iba Boha, dorastáme v plnej miere k tejto dôstojnosti. Lebo láska pôsobí podobnosť medzi milujúcim a milovaným predmetom. Preto že láska nie len robí rovnými, ale tiež podrobuje milujúceho milovanému, preto človek nemôže nikdy dosiahnuť „kráľovskú slobodu ducha, ku ktorej dospeje v spojení s Bohom“. Máme možnosť voľby medzi dvojakou slobodou: slobodou ísť za svojimi žiadosťami, alebo slobodou Božieho Ducha. Každá vláda a sloboda sveta je proti slobode a vláde Ducha Božieho zvrchovaným otroctvom, tiesňou a zajatím. Toho, kto ľne na svojich chůtkach, nepovažuje Boh za syna, ale za nízkeho otroka a zajatca, a tak s ním aj zachádza. Otroctvo nemôže mať žiadnu účasť na slobode, ku ktorej sa dospeje iba v zjednotení s Bohom.

Sv. Ján nie je nepriateľ potešenia. Riadi sa učením sv. Pavla: „Tí, čo patria Kristovi Ježišovi, ukrižovali telo s vášňami a žiadosťami (Gal 5,24).¹⁴ Preto svätý Ján trvá na tom, aby sme neustávali v zapieraní svojich ľúbostí a nel'úbostí. Je treba aby výstup k Bohu bol neustály. Sv. Ján tvrdí, že túžba namáha a unavuje človeka, trýzni ho a oslepuje, zatemňuje, špiní a poškvŕňuje, oslabuje a robí vlašným. Žiadosť duše po stvoreniach robí ju mdlou a neochotnou k snahe

¹⁴ CUMMINS, N.: *Osvobození k radosti*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří, 1994, s. 70 – 71.

o čnosť. Pre toto sa mnoho duší nesnaží získavať čnosti, lebo nie sú zamerané len na Boha.

Pri aktívnom vstupe do noci zmyslov sa myseľ nemá sústreďovať na vlastnú dokonalosť, ale sa má sústrediť na Krista. Je treba naučiť sa ovládať

1. Päť vonkajších zmyslov
2. Štyri vášne – radosť, nádej, strach a smútok
3. Trojakú žiadostivosť
4. Mať na myslí rady, ako dosiahnuť vrchol.

Pri ovládaní zmyslov treba milovať Boha a všetko iné v ňom a pre neho, čo zjednocuje naše životy k jedinému cieľu a dáva nám pre neho silný zmysel. Všetko robme z lásky k Ježišovi Kristovi. Väčšia a lepšia láska bez váhania zanechá zmysly v temnote, umŕtvené a prázdne od potešenia. Pri takejto bdelosti za krátko získame veľmi mnoho.

Ak chceme ovládnuť vášne je potrebná snaha kloniť sa k najt'ažšiemu, najtrpkejšiemu, k menej lahodnému, k tvrdej práci, k bezútešnému, k tomu, čo je najmenej. Nemôžeme vyberať vždy to najt'ažšie, ale je potrebná snaha vždy sa kloniť k takejto voľbe. Je treba premôcť odpor svojej vôle k opaku.

Naše prirodzené sklony potrebujú byť kontrolované, alebo „umŕtvované“ proti trojakej žiadostivosti: žiadostivosti očí, tela a pýche života. Žiadostivosť, pri ktorej človek túži po dobre pre seba samé, má ako príčinu sebalásku. Usporiadaná sebaláska, pri ktorej človek túži po náležitom dobre pre seba, je správna a prirodzená. Ale je aj nezriadená sebaláska, ktorá vedie k pohŕdaniu Bohom a je príčinou hriechu. Táto má byť terčom nášho jednania. Aby sme ju zvládli máme sa snažiť konať to, z čoho nám vznikne pohŕdanie, a túžiť, aby to všetci robili. Máme sa snažiť hovoriť to, z čoho nám vznikne pohŕdanie a máme o sebe zmyšľať tak nízko, že budeme sebou pohŕdať, a budeme túžiť, aby to všetci robili. Pretože nezriadená sebaláska je základnou prekážkou pre zjednotenie s Bohom, nemôže byť vyliečená ináč, ako vstupom do noci.

Pokiaľ žiadosti nezaspia umŕtvením zmyslovosti a pokiaľ samá zmyslovosť ešte nespí tak, aby žiadosti nebojovali proti duchu, nevstúpi duša do pravej slobody, aby sa tešila v zjednotení s Milým.¹⁵

Je to zvláštna milosť, ak je žiadostivosť spútaná, lebo potom pretvára Boh ľudskú činnosť na niečo omnoho vyššieho. Podľa sv. Jána z Kríža je Božie tajomstvo neznámym územím. Aby sa k nemu duša dostala, nemôže sa nechať viesť svojim poznaním, ale musí kráčať potme, po nových neznámych chodníkoch. Môže mať pocit, že je stratená. Je stratená ale preto, že sa zriekla toho, čo poznala a teraz kráča tam, kde nič nevie a nemá žiadne potešenie.

Kráča v duchovnej samote a vnútornom mlčaní. Na tejto ceste potrebuje učiteľa a vodcu. Boh cez neho pritom viac ocení jej poslušnosť a podriadenosť, lebo ich prostredníctvom odumiera sebe. A to je hodnotnejšie, než celá aktivita, ktorú chce pre neho vykonať.

¹⁵ CUMMINS, N.: *Osvobození k radosti*, Karmelitánske nakladateľstvá, Kostelní Vydří, 1994, s. 81.

Sv. Ján z Kríža dáva výstrahy na tejto vnútornej ceste a preto, že to čo je podstatné vo vzťahu k Bohu, má trvalú hodnotu, ktorú ani čas nezničí a je aktuálne aj dnes. Uvediem ich: "Svet je najmenej nebezpečný nepriateľ, diabol je horšie poznateľný, ale útoky tela trvajú, pokiaľ žije „starý“ človek. Aby človek premohol jedného, musí premôcť všetkých troch a ak je oslabený jeden, oslabnú aj ostatní dvaja. Keď sú porazení všetci traja, duša už nemá s kým bojovať. Výstrahy má brať duša vážne, keď chce dospieť k dokonalosti. Vo výstrahách proti svetu rieši sv. Ján tri oblasti. Dotýka sa medziľudských vzťahov, vzťahov voči časným dobrám a spolunažívaniu v spoločenstve.

Prvá výstraha hovorí, aby sa zachovávala rovnosť v láske a rovnosť v zabúdaní voči všetkým osobám, a tým sa duša nepripúta k nikomu a unikne škodám, ktoré jej duši môžu spôsobiť stvorenia. V tejto rade ide vlastne o kvalitu lásky, ide o lásku bezvýhradnú ku každému.

Druhá výstraha sa týka časných dobier. Upozorňuje na hľadanie kráľovstva Božieho a ostatné nám bude pridané (Mt 6,33), tým sa dosiahne mlčanie a pokoj zmyslov.

Tretia výstraha sa týka života v spoločnosti iných. Sv. Ján dáva dôraz na vzťah „Boh a ja“. Varuje, že dôjde ku strate vnútorného pokoja, ak by došlo k nadmernému zaoberaniu sa inými. Mnohé veci nebudú chápať a sú aj takí, ktorých si netreba vôbec všimnúť a treba ísť s čistou, nedotknutou dušou k Bohu, bez toho, aby v tom prekážalo pomyslenie na to, či ono. Nedá sa dospieť do stavu, aby sa nebolo o čo potknúť.

V boji proti diablu poslúžia ďalšie tri výstrahy.

V prvej sv. Ján upozorňuje, že najobvyklejším postupom diabla je, že klame so zdaním dobra. Diabol je otcom lži a aj keď sa duši zdá, že treba vykonať dobro, má sa poradiť na kompetentnom mieste. Boh chce skôr poslušnosť, než obeť (1Sam 15,22).

Druhá výstraha hovorí, že na predstaveného treba hľadiť s úctou. Treba hľadiť na úrad, ktorý zastáva a na kompetencie, ktoré má v riadení spoločenstva. Má právo vyžadovať veci pro foro externo. Takýto pohľad pomôže zachovať vnútorný pokoj aj pri chybách toho, kto zastáva tento úrad.

Tretia výstraha, ktorá je namierená priamo proti diablu spočíva v tom, „že sa vždy budeš úprimne snažiť pokoriť v slove i v konaní, tešiť sa z dobra iných, ako zo svojho vlastného a chcieť, aby vo všetkých veciach dostávali prednosť pred tebou, a to všetko s úprimným srdcom.“ Pokora je pravda a pravdou je, že všetko dobré máme od Boha.

Na ďalšie tri výstrahy má dbať ten, kto chce zvíťaziť nad sebou a nad svojou zmyslosťou.

V prvej sa hovorí o tom, že všetky slová a činy, ktoré spoločenstvo bude mať proti nemu, možno brať ako Božie dopustenie. Slúžia na umŕtvovanie egoizmu a treba vedieť, že Boh každú situáciu, aj ľudskú zlobu, vie využiť na dobro.

V druhej výstraha sa hovorí, že aj prácu, v ktorej nie je záľúbenie, je treba vykonávať s vedomím, že sa získa vytrvalosť.

V tretej výstraha sa hovorí, že tým, že pri cvičeniach duchovný človek nebude hľadiť na to, čo je v nich príjemné, alebo nepríjemné, pribrzdí svoju zmyslosť.

Lebo ináč ani nestratíš sebalásku, ani nezískaš lásku Božiu. K tomu treba pridať telesnú a duchovnú samotu. To, čo je trpké, nepríjemné a namáhavo rozbíja naše „ja“, náš egoizmus. Čím viac sa umenší egoizmus, tým viac vzrastie bezvýchradná láska, akú má k nám Boh. Slnko svieti rovnako na dobrých i zlých. Aj naša láska má zahrnúť všetkých, bez očakávania odplaty a bez výhrad. To je vlastne vrchol vnútorného života.¹⁶

Jánovo líčenie „tajomnosti“ temnej kontemplácie je jedným z najjasnejších pohľadov na povahu mystickej teológie, zdôvodňuje prečo ju nazýva tajomnou. Samotná skúsenosť je nevyssloviteľná, cesta k nej je nepoznaná. Človek sa k nej približuje viac nepoznaním, než poznaním. Duša jasne postrehne, že je vzdialená a odlúčená od každého tvora. Zdá sa jej, že je vedená do hlbokaj a širokej samoty, tam nemôže dôjsť žiadny ľudský tvor sám, je ako v nesmiernej púšti, ktorá žiadnym smerom nekončí. Ale o to je samota rozkošnejšia, lahodnejšia a láskyplnejšia.

Táto múdrosť sa nazýva „rebríkom“, pretože duša vystupuje prostredníctvom tajomnej kontemplácie, aby poznala a uchvátila poklady neba. Rebrík sa používa pre vystupovanie a zostupovanie. Tajomné nazeranie povznáša dušu k Bohu a ponizuje ju v jej vlastných očiach, preto že na duchovnej ceste ide striedavo hore a dole. Ale rebrík kontemplácie siaha až k samotnému Bohu. „Lebo Boh je na vrchole toho rebríka a rebrík sa o neho opiera“.

Hlavný dôvod prečo je kontemplácia nazývaná rebríkom tkvie v tom, že je to veda „vliatej“ lásky, vliate láskyplné poznanie Boha, ktoré dušu osvecuje a zároveň roznečuje láskou, až ju krok za krokom povznesie k Bohu, jej Stvoriteľovi. Kroky lásky sú popisom vyšších oblastí, kam duša vystupuje aby objala Boha. Deviaty krok je v dokonalej duši horiaci nežnou láskou pod vplyvom Ducha Svätého. Bohatstvo, z ktorého sa duša na tomto stupni teší sa nedá vysloviť. Na tomto stupni duša odchádza z tela. Desiaty a posledná priečka rebríka pripodobňuje úplne dušu k Bohu, s ktorým sa zjednocuje v dôsledku blaženého nazierania na neho. Tu už pred dušou nie je nič skryté.¹⁷

To sa dokonale uskutočňuje pre niektorých už tu na zemi, keď „Božia vôľa a vôľa duše sú už jedným slobodným a osobným súhlasom (Živý plameň lásky 3,25). Boh sa dáva ako ženích neveste: „Ja som pre svojho milého a môj milý je pre mňa“ (Duch. pieseň 6,3). Duši, ktorá sa mu totálne darovala, Boh nie len že dáva svoje milosti, ale dáva seba samého vo vznešenej výmene lásky.

Ak stvorenie robí všetko, čo môže aby oslobodilo srdce od každej nezriadenej náklonnosti a úplne sa otvorí Bohu je nemožné, aby Boh neurobil, čo od neho závisí. A ako slnko, čo ráno vstáva bije do svojho domu, aby doň vošlo, ak mu

¹⁶ MILČEVIČOVÁ, M.: *Kontemplatívny život*, Viena, Košice 2000, s. 140 – 143.

¹⁷ CUMMINS, N.: *Osvobození k radosti*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří 1994, s. 134 – 136.

otvoriš okno, tak aj Boh...vojde do prázdnej duše a naplní ju svojimi dobrotami (Živý plameň lásky 3,46).¹⁸

Záver: Poznanie napomáha lásku a láska sa stáva pripodobňujúcim, premieňajúcim a zjednocujúcim putom medzi dušou a Bohom. Ňou sa dosahuje aspoň u niektorých, vrchol duchovného života už tu na zemi. Ak duša zo svojho hľadiska urobí všetko, Boh jej tento dar neodoprie, tvrdí sv. Terézia z Avily, učiteľka Cirkvi. Tí, čo hľadajú čistú lásku a vnútorné spojenie s Bohom, činia svoj život plodným pre Cirkev. Poctivé poznávanie vlastnej potreby vykúpenia, vnímavá otvorenosť pre láskyplné Božie pôsobenie, pripravenosť k pripodobneniu sa Kristovi v živote i jednaní, sú východiskovým bodom oslobodzujúcej skúsenosti spojenia s Bohom. Ten, kto sa spája s Bohom, pôsobí svojou láskou viac, než najväčšou aktivitou.

Článok recenzovala: ThDr. Ing. Terézia Žigová, PhD.

Počet znakov: 25 692.

Adresa autorky: **ThDr. MUDr. Mária Milčevičová**, Tatranská 2, SK - 040 01 Košice 1, tel. +421 (0)55 62259520

¹⁸ P. GABRIEL, OCD: *Dôverne s Bohom*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava – Rim 2000, s. 1019 – 1020.

Rozlišovanie dobra a zla v detskom správaní

Bibiana MÚDRA

Distinguishing Good and Evil in Children's Behaviour

Education of a man begins in childhood. First of all it is a duty of parents. A school and the church also take part in the education. The children's behaviour may be unproblematic but also problematic. In both cases but especially in the second one, it is necessary to teach children how to distinguish good and evil. The author analyses problematic behaviour of children in detail (syndroms ADD, ADHD) and advises how to manage it.

Key words: education of a child, problematic behaviour of children, good and evil

Výchova – definícia, rozlíšenie, pojem

Cestou domou v autobuse som si vypočula sťažnosti na mladého otecka, ktorý cestoval so svojim synom. Sťažovali sa staršie dámy, že dnešné deti sú nevychované, neposlušné a veľmi zlé. Vraj to už nie je to, čo bolo. Tieto dámy mali pravdu v tom, že sa zmenila spoločnosť alebo, lepšie povedané, ľudia v nej. Zmenil sa aj prístup dospelých k deťom aj správanie detí k rodičom a iným dospelým ľuďom. Čo sa týka výchovy stretávame sa s dvoma extrémami: buď rodičia príliš lipnú na výchove detí tak, že obmedzujú ich slobodu, resp. robia z dieťaťa to čo nie je. Keď má priemerný intelekt tak ho nútia, aby nosil zo školy iba jednotky. Druhý extrém je ten, že ospravedľujú jeho chyby odmietajú ich nápravu a nevyžadujú zmenu jeho správania, ale radšej ho prihlásia na cirkevnú školu, aby ho tam vychovali a urobili z neho slušného človeka alebo ho prihlásia na ZŠ na náboženskú výchovu, aby tam z neho urobili kresťana. Teda rodičia sa zrieknu vychovávať svoje dieťa, to prenechajú inštitúcii – škole, hoci škola má slúžiť rodine, nie rodina škole.

Výchova ako najstaršia ľudská činnosť, zohráva dôležitú úlohu v živote človeka a patrí medzi základné potreby ľudskej existencie. V priebehu ľudských dejín získané skúsenosti pri výchove, poznatky a vedomosti ako aj podmienky, za ktorých sa výchova vydarila a bola úspešná, zovšeobecňovali a systematizovali. V súčasnosti sa zaoberá nimi samostatný vedný odbor: *pedagogika*, ktorá skúma ciele a metódy, všeobecné zákonitosti, princípy a súvislosti spojené s konkrétnou výchovou a určuje prostriedky výchovy. Prítom spolupracuje s ostatnými vednými odbormi, čerpá z nich informácie, využíva ich poznatky, potrebné pre úspešnú výchovu. Napr. psychológia, logopédia, sociológia, hygiena a ďalšie.¹

¹ Porov. OPRAVILOVÁ, E. – TAXOVÁ, J.: *Pedagogika I. pre strednú pedagogickú školu*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1989, s. 34.

Všeobecne o výchove

Človek prichádza na tento svet ako bezmocná bytosť, celkom odkázaná na pomoc iných. Túto pomoc potrebuje veľmi dlho, na rozdiel od zvierat, ktoré krátko po narodení sú schopné samostatného života. Väčšina vrodenných reflexov po narodení dieťaťa zanikne, lebo stratí svoj biologický význam. Telesný a duševný vývin dieťaťa napreduje len veľmi pomaly a všetko čo potrebuje k svojmu životu, nadobúda učením. Preto je potrebné, aby dospelé generácie, od chvíle narodenia človeka, výchovou pripravovali svoje potomstvo na samostatný život. Každé dieťa sa narodí do určitého spoločenského prostredia, ktoré má rozdielnu kultúrnu, vzdelanostnú, hospodársku, sociálnu úroveň, a ktorú si má dieťa pomaly osvojovať, aby mohlo žiť v takomto prostredí. Neskôr má rozvíjať ďalej aj to, čo predchádzajúce generácie vytvorili. Od výchovy závisí, ako rýchlo a pohotovo si osvojí spoločenské dedičstvo a ako úspešne prebieha rozvíjanie osobnosti.²

Výchova je celoživotný proces, ktorý sa v rozličných vekových obdobiach líši. Kým v mladšom veku prevažuje výchova riadená rodičmi, učiteľmi, v dospelosti vstupuje do popredia viac sebvýchova. V rámci tejto uvedomelej výchovy sa odovzdávajú novej generácii spoločensko-historické skúsenosti, za aktívnej účasti vychovávaného.

Vo všeobecnosti každá výchova sleduje dva ciele:

1. rozvoj osobnosti jednotlivca
2. zaradenie jednotlivca do spoločnosti ako aktívneho člena.³

Výchovou sa utvára osobnosť človeka a rozvíjajú sa jeho vrodené vlohy. Človek sa rodí ako organizmus a v procese vývoja a učenia sa stáva osobnosťou. Pojem „osobnosť“ zahŕňa schopnosti človeka, jeho temperament, záujmy, potreby, vôľu, city, intelekt a charakter. Medzi najcharakteristickejšie stránky osobnosti človeka patri individuálnosť, neopakovateľnosť. Individuálne prijíma vplyvy vonkajšieho prostredia, individuálne sa mu prispôsobuje a snaží sa ho zároveň aj sám ovplyvniť. Osobnosť je súhrnom prírodného, vrodenného a získaného, osvojeného v priebehu individuálneho vývinu v ľudskej spoločnosti. Človek sa osobnosťou stáva v priebehu svojho života. Najväčší podiel na utváraní osobnosti má človek sám.⁴

Výchova sa uskutočňuje za určitých podmienok, ktoré determinujú úspešnosť výchovy. Vnútorne podmienky zahŕňujú dedičnosť, ktorú tvoria vrodené vlastnosti (pudy a inštinkty), sú to osobnostné podmienky vychovávaného. Vonkajšími podmienkami výchovy sú výchova a prostredie, ktoré môžu výchovu urýchľovať alebo spomaľovať. Najstarším a najhlavnejším výchovným prostredím je rodina, ďalšími sú škola, rovesníci a Cirkev.⁵

² Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Pedagogika rodinného života*. Bratislava : SNP, 1998, s. 10.

³ Porov. KUTARŇA, J.: *Idte a ohlasujte*. Bratislava : Saleziánske katechetické stredisko, 1994, s. 163.

⁴ Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Pedagogika rodinného života*. s. 11.

⁵ Porov. CSANÁD, B.: *Neveléstan*. Budapest : Argumentum, 1995, s. 10.

Pojem výchovy, výchova v širšom a užšom slova zmysle

Pojem *výchovy – pedagogiky* je gréckeho pôvodu (pais = chlapec, agóge = viesť). V antickom Grécku označovali pojmom peidogogos ľudí, ktorí sprevádzali deti do školy. Neskôr sa tento pojem špecifikoval na označenie ľudí, ktorí sa zaoberali výchovou deti a mládeže a mali na túto činnosť špeciálnu prípravu. Od Grékov prevzali tento spôsob označenia aj iné národy a rozšíril sa na celom svete.

Výchova mladého pokolenia je jav starý, ako samotné ľudstvo. Samotná veda o výchove sa začína až v novoveku. Dovtedy sa rozvíjala v úzkej spätosti s filozofickými koncepciami, ktoré ju výrazne ovplyvňovali. Jej osamostatňovanie ako vedy, pretrvávalo prakticky až do 19. storočia. *Pedagogika* ako veda o výchove človeka, nielen mládeže ale aj dospelých analyzuje výchovný proces, skúma za akých podmienok a akými prostriedkami možno dosiahnuť výchovný cieľ.⁶

Pod pojmom *výchova* - chápeme cieľavedomú, zámernú a plánovanú činnosť, v ktorej sa utvára a formuje človek, rozvíjajú sa jeho duševné a telesné stránky, pripravuje sa na plnenie spoločenských úloh a na osobný a rodinný život. Inými slovami, *výchova* je osobitný druh ľudskej činnosti, cieľavedome zameranej na utváranie a rozvoj duševných a telesných vlastností, v súlade s cieľmi a úlohami spoločnosti. Je to výchovná činnosť, ktorá obohacuje, formuje a zlepšuje osobnosť. V gréckom jazyku: paideúein = zlepšiť dieťa, v latinčine: educare = vyviesť, v nemčine: erziehen = vytriahnuť.⁷ Pojem *výchovy* sa chápe v rôznych polohách:

a) *výchova v širšom slova zmysle* zahŕňa výchovnú činnosť rodičov a vychovávateľov, ako aj pôsobenie prostredia na osobu jednotlivca počas celého života.

b) *výchova v užšom slova zmysle* znamená výchovu v detskom veku a v mladosti, za účelom výchovy dobrých, užitočných ľudí v spoločenskom živote.⁸

Výchova je základný a najdôležitejší pojem pedagogiky, tak teórie ako aj jej praxe. Človek je *vychovávateľný* a *vzdelávateľný*. To je základným predpokladom každého výchovného pôsobenia. Výchova sa chápe aj ako vzájomný vzťah vychovávateľa a vychovávaného a ich vzájomné pôsobenie.

Vychovávateľ je osoba, ktorá sa aktívne zúčastňuje výchovy, buď ako rodič, učiteľ, odborník alebo neodborník. Úlohou vychovávateľa je skôr vytvárať podmienky. Je to ako roľník záhradníka, ktorý nevytvoril vznešenú krásu ruže a nespôsobuje jej rast, iba vytvára podmienky, aby sa nádherný tvar, naprogramovaný v genetických informáciách mohol uskutočniť.

Vychovávaný – jedinec – je buď dieťa alebo dospelý, ktorý sa potrebuje v niečom rozvíjať. On je ten, ktorý sa podujme na obrovskú úlohu, osvojiť si za niekoľko rokov „*podstatné informácie niekoľkých tisícročí*“.⁹

Príbuzným pojmom výchovy je *vzdelávanie*. Výchova a vzdelávanie sú dve stránky jedného procesu. Sú navzájom späté, ale nie sú totožné. Kým výchova

⁶ Porov. CSANÁD, B.: *Neveléstan*, s. 9.

⁷ Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Pedagogika rodinného života*, s. 13.

⁸ Porov. CSANÁD, B.: *Neveléstan*, s. 10.

⁹ Porov. LENCZ, L.: *Pedagogika etickej výchovy*. Bratislava : Metodické centrum, 1999, s. 7.

plní funkciu formatívnu, rozvíja schopnosti, kladné vlastnosti a tlmí nežiaduce, – vzdelávanie je poznávacía činnosť zameraná na získavanie poznatkov a vedomostí. Ide tu o pochopenie obsahu požiadaviek, pravidiel a noriem spoločensko-mravných. Vzdelávanie plní funkciu informatívnu. Výsledkom vzdelávania je vzdelanie, *vzdelanosť*. Výchova je oveľa náročnejšia ako vzdelávanie.¹⁰

Rodina ako bunka spoločnosti

Rodinu kresťanské učenie uznáva aj ako základnú bunku ľudskej spoločnosti, keďže v rodine vyrastajú noví, budúci členovia spoločnosti. „*Aká je dnešná rodina, taká bude budúcnosť spoločnosti.*“ možno počuť často krátko od významných ľudí. Preto záujmom spoločnosti má byť aj harmonický rozvoj rodín. Spoločnosť nesmie brať úlohy, ktoré sú charakteristické pre rodinu a svojvoľne zasahovať do prirodzených práv rodín. Vo svojej politike by mala zvýhodniť rodiny, napríklad daňovou politikou, vytvorením priaznivejších pracovných podmienok pre rodičov a pod. Rodina je spoločnosť, v ktorom si už od detstva možno osvojovať morálne hodnoty, a kde rodičia majú naučiť deti, aby sa vyvarovali nebezpečenstiev a nemravností, ktoré ohrozujú ľudskú spoločnosť. Rodinný život je uvádzaním do života spoločnosti (KKC 2207).¹¹

Z toho vyplýva, že výchova je potrebná, že je to historická a existenčná nutnosť. Skutočne, mnohí nedospávajú ani k minimálnej „ľudskosti“ bez pomoci druhých. Normálne potrebuje človek človeka, aby sa stal ľudským. V nadprirodzenej rovine je potom zásah druhého bezpodmienečne nutný. Musia existovať nositelia prostriedkov spásy a ľudskej a nadprirodzenej obnovy. Vlastnou úlohou školy je vychovávať, to je poľudšovať človeka, priviesť k zrelosti jeho osobnosť, a tým pomáhať rastu celej spoločnosti. Nevieme si predstaviť školu, ktorá by sa obmedzovala len na vyučovanie. Škola buď vychováva, alebo výchovu kazí.

Mládež má právo na dobrú školskú výchovu, otvorenú všetkým prínosom. Táto „výchova“ sa uskutočňuje za priamej spoluúčasti troch kategórií: vyučujúcich, študentov a rodičov. Cirkev v encyklike *Pacem in terris* priznáva toto právo a povinnosť rodičom. Im prislúcha prirodzené, absolútne, nezrušiteľné a nezameniteľné právo na výchovu potomstva.

Pre štát nie je výchovou funkciou, ale službou. Na základe zásady subsidiarity musí štát obhajovať práva dieťaťa proti tým, ktorí nepodporujú poriadok a normy, musí podporovať rodinu, aby mohla slobodne rozhodnúť o výchove svojich detí; musí rodinu zastúpiť v prípade, keď táto neexistuje, alebo nefunguje. Ostatní vychovávatelia odvodzujú svoje práva a povinnosti vzhľadom na výchovu a na jej formy od spoločnosti, v ktorej mene pracujú, a koniec koncov od rodiny.

Rodičia prenechávajú, i z nutnosti, časť svojich povinností a práv škole, zostávajú však ich vlastníckymi a účastníkmi. Môžu, áno musia dochádzať do školy priamo ako spoluvychovávatelia, a to z vyššieho titulu ako vyučujúci. „Spolo-

¹⁰ Porov. ROZINAJOVÁ, H.: *Pedagogika rodinného života*, s. 21.

¹¹ Porov. VRAGAŠ, Š.: *Základné otázky sociálneho učenia*. Bratislava RK CMBF UK, 1996, s. 84.

čenské sily” môžu škole nepriamo prispievať a trom školským zložkám potom prislúcha, aby ich príspevok vo výchovnom procese využili a zjednotili. Vyučujúci ako špecializovaní vychovávateľia zostávajú neoddeliteľnou súčasťou školského spoločenstva, ale nemôžu splniť svoju podstatnú úlohu bez účasti ostatných dvoch zložiek – študentov a rodičov.¹²

Syndróm ADHD – charakteristika

Lenže všetci rodičia nie sú rovnakí. Niektorí sa veľmi snažia po každej stránke. Vyhľadávajú odborníkov, sami si získavajú informácie ale nie sú úspešní. Dieťa je veľmi rušivé, nejde mu učenie a rodičia musia počúvať sťažnosti z každej strany. Dokonca ani na detskej sv. omši nevydrží chvíľu sedieť. Veľmi rušivé a „nevychované“ deti môžeme stretnúť v každej triede a na každej základnej a strednej škole, možno už aj na vysokej. Deti, ktoré sú drzé a nedisciplinované aj na náboženskej výchove aj na strestkách a detských sv. omšiach. Neplatí dobré slovo, ani zvýšený hlas, ani poznámky v žiackej knižke a hrozby pre rodičov, ktorí sú často bezradní a nevedia si pomôcť. Tieto deti v mnohých prípadoch ani za to nemôžu. Keďže zlyhali akékoľvek výchovné prostriedky, neostáva nič iné, len ich vylúčiť z kolektívu, alebo na okraj triedy, kde by nikoho „konečne“ nevyrušovali. Problém je oveľa hlbší, než sa na prvý pohľad zdá. V každom prípade za toto správanie nemôžeme obviňovať dieťa a zlyhanie domáceho prostredia, ktoré je často príčinou takéhoto správania. Niekedy aj tieto dôležité skutočnosti, ku ktorým patrí rodina a škola v mnohých prípadoch zlyhávajú. No dnešná hektická doba so sebou prináša existenciálny stres v dôsledku sociálne podmienenej nižšej kvality života spoločnosti ako napríklad nezamestnanosť, zlú ekonomickú situáciu, kriminalitu, neistotu v každej oblasti. Táto sociálna klíma odráža aj vo výchove a správaní sa detí nové správanie, ktoré je možné nazvať „problémovým správaním“. Aké sú najdôležitejšie charakteristické znaky takéhoto správania. V prvom rade je dôležité si uvedomiť, že nie každé dieťa, ktoré sem – tam nepočúvne má problémové správanie. Musíme byť triezvi v úsudku. Preto ponúkame pár charakteristických znakov, ktoré nám majú pomôcť ľahšie rozlíšiť problémové správanie od bežného správania, aby sme neublížili deťom, ktoré za to nemôžu aké sú. Problémové správanie sa môže prejaviť hyperaktivitou a u týchto detí je často diagnostikovaný syndróm ADHD.

Správanie dieťaťa je prejavom jeho osobnosti, jeho vzťahu k vonkajšiemu prostrediu. Označujeme tým takú činnosť, ktorá je pozorovateľná jeho okoliu. Pre pedagóga je veľmi dôležité vytvoriť si obraz správania sa dieťaťa, ktorý sa tak stáva východiskom pri hľadaní optimálnych prístupov v ďalšom pôsobení. Správanie mnohých detí je výrazne odlišné od „správania, aké sa od nich očakáva“, v učení nedosahujú výsledky adekvátne ich veku, často opakujú ročník, ich rodičia sú z toho nešťastní a nedokážu im pomôcť. Mnoho rodičov vyhľadáva pomoc odborníkov, ktorí sa už mnoho rokov snažia objasniť problém súvisiaci s učením a správaním detí, ktoré sa odlišujú od svojich rovesníkov.

¹² Porov. MARČIN, J.: *Ekumenizmus na Slovensku v školskej katechéze*. KU Ružomberok, 2003, s. 5.

Poruchy pozornosti /ADD/ a poruchy pozornosti sprevádzané hyperaktivitou je možné považovať za vyliciteľnú poruchu. Deti so syndrómom ADD/ADHD, podobne ako deti s poruchami učenia, z tejto poruchy nevyrastú, aj keď sa jednotlivé prejavy správania v období dospievania menia. Ide o to, či centrálna nervová sústava dozreje, čiže ide o prechodné obdobie, alebo dlhodobo dozrieva, alebo nedozreje. Veľmi dôležitú úlohu v tom, čo tieto deti dosiahnu, nakoľko budú v živote úspešné a ako budú sami seba vnímať, zohrávajú dospelí, ktorí významným spôsobom zasahujú do ich života. Je to celoživotná práca s takými deťmi, ak sa ich výchova zanedbáva, alebo sa nevenuje dostatočná pozornosť ich problémom, tieto deti sa uchýľujú k drogám, kriminalite a záškoláctvu. Od výchovy k úcte a sebaúcte závisí ich ďalšie usporiadanie života, aby sa dokázali vyrovnáť s frustráciou a svoje slabé stránky vedeli vyvážiť svojim nadaním.¹³

Špecifické poruchy správania tvoria široké spektrum negatívnych foriem správania, od drobných priestupkov voči disciplíne, prejavov vzdoru, nadmernej plachosti a úzkosti, až po agresívne, deštruktívne správanie a trestné činy. Termín poruchy správania používa aj svetová zdravotnícka organizácia, ako neadaptívne formy správania jednotlivca alebo malej skupiny, ktoré nepriaznivo vplyvávajú na spoločnosť a narušajú etické, právne a iné spoločenské normy. Pokiaľ nedochádza k prekročeniu týchto noriem, ale len k ich neprijatiu, je vhodnejšie hovoriť o problémovom správaní. Poruchy správania sa vyznačujú tendenciou postupného výchynu k závažnejším protispoločenským formám správania. V prípade, keď už dochádza k aktívnemu a závažnému porušovaniu spoločensky akceptovaných noriem a hodnôt, ide už o poruchy správania dissociaľneho typu. Možno ich deliť na:

a/ formy správania nezvnutornené – jednotlivec sa ešte neidentifikuje s rolou devianta,

b/ formy správania zvnutornené – dochádza k stotožneniu so sociálne nepriemeranými hodnotami.

Je nesporne veľmi dôležité získať podporu rodičov, najmä keď je žiaduce, aby deti s poruchami učenia a správania v škole prospievali. Deti s poruchami učenia alebo pozornosti zo svojich porúch nevyrastú. Tieto deti, spravidla pomoc, kontrolu, štruktúru a podporu potrebujú dlhý čas. Pre rodičov, ktorí sa svojim deťom snažia doma pomôcť a majú snahu podporiť učiteľa, sú dôležité tak informácie od vyučujúcich, ako i denné zaznamenávanie domácich úloh, vnímavosť a citlivosť učiteľov. Rodičom môžu pomôcť nielen aktuálne informácie o domácich úlohách a prebratom učive, ale i o prospechu detí a ich správaní. Niektorí učitelia si osvojili zvyk, že písomne upozornia rodičov vždy, keď ich dieťa neodovzdá domácu úlohu a požadujú ich podpis.¹⁴

U detí s poruchami učenia a správania, je potrebné pozorovať ťažkosti so správaním a problémy v emocionálnej a sociálnej oblasti nielen v triede, ale aj

¹³ Porov. RIEFOVÁ, S.: *Nesoustředěné a neklidné dítě v škole*. Praha : Portál, 2000, s. 5.

¹⁴ Porov. VAŠEK, Š. a kol.: *Špeciálna pedagogika. Terminologický a výkladový slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1995, s. 60 – 65.

v iných situáciách (na ihrisku, vo výchovných skupinách a v iných sociálnych situáciách).

Rodiny týchto detí často potrebujú pomoc, aby sa naučili ako takéto deti zvládnuť. Rodičia potrebujú i uistenie, že nie sú sami a že rovnaké starosti, obavy a frustrácie prežíva aj veľa iných podobnými problémami, návšteva u odborníkov a získanie podrobnejších informácií rodín. Veľmi užitočný býva kontakt s inými rodičmi. Rodičia sa potrebujú dozvedieť, aké majú ich deti problémy a ako im majú pomáhať doma, ako sa ich zastať a ako vysvetliť ich potreby ostatným členom rodiny, kamarátom, učiteľom, prípadne trénerom.

Náročné deti doma spôsobujú stresové situácie, čo môže viesť a často aj vedie k manželským hádkam a následne k rozpadu celej rodiny. Takýmto rodičom by prospeli pedagogicko-psychologické poradne alebo iná forma terapie u odborníkov na danú problematiku.

Snaha vychádzať s ťažko zvládnuteľnými deťmi ako doma, tak aj v škole, prináša stres, vyčerpanie, frustráciu rodičom, rovnako aj učiteľom. Rodičia by mali navštíviť triedu svojich detí, aby sa mohli na vlastné oči presvedčiť ako náročné je pre učiteľa učiť a riadiť viac detí s najrôznejšími potrebami a postarať sa o nich. Je potrebné znova zdôrazniť, že šance týchto detí na úspech v škole je možné zvýšiť tak, že vzájomná podpora rodiny a školy bude koordinovaná.¹⁵

Charakteristika detí s poruchami správania

U detí s poruchami správania na prvý pohľad nie je jasné, že sú to deti, ktoré majú nejaké problémy. Až po dlhšom pozorovaní je možné zistiť určité charakteristické znaky, ktoré sa často a intenzívne prejavujú. Ide o oslabenie vo funkciách a schopnostiach, ktoré sú zodpovedné za riadenie, reguláciu a integráciu správania pri zachovaní IQ v medziach širokej normy.

Charakteristické znaky:

- ľahká rozptýlenosť vonkajšími podnetmi,
- problémy s počúvaním a plnením pokynov,
- ťažkosti so zameraním a udržaním pozornosti,
- nerovnomerný výkon v práci,
- „vypínanie“ pozornosti,
- neschopnosť udržať poriadok,
- nadmerná aktivita,
- vyhľadáva blízke predmety, s ktorými sa hrá alebo ich dáva do úst,
- nedokáže dlhšie zotrvať na mieste,
- impulzívita a nízke sebaovládanie,
- agresívne správanie,
- neprimerane silná reakcia na aj na drobné podnety,
- sociálna nezrelosť, malá sebaúcta a značná frustrácia.

Je potrebné zdôrazniť, že nie všetky príznaky platia pre každé dieťa a ich stupeň sa v každom prípade líši. Každé dieťa je totiž jedinečná bytosť s istým typom

¹⁵ Porov. RIEFOVÁ, S.: *Nesoustředené a neklidné dítě v škole*, s. 10 – 12.

správania, silných a slabých stránok, záujmov, talentov a zručností, je dôležité uvedomiť si, že v detstve je ktorýkoľvek z uvedených prejavov správania v danej vývojovej fáze do istej miery normálny. Pokiaľ je uvedené správanie u dieťaťa pozorovateľné veľmi často a v období kedy je z vývojového hľadiska neprimerané potom sa pravdepodobne jedná o problémové správanie a tomuto dieťaťu bude potrebné zabezpečiť pomoc a vhodné opatrenia.

K príčinám vzniku problémového správania prispievajú:

- genetické príčiny,
- biologické, fyziologické príčiny,
- komplikácie alebo poranenie v tehotenstve alebo pri pôrode,
- otrava olovom, znečistenie životného prostredia,
- strava, stres, užívanie alkoholu a drog v tehotenstve.

Prevenencia problémového správania

Predchádzať špecifickým poruchám znamená nielen predchádzať výukovým ťažkostiam, ale aj negatívnym následkom, ako je strata motivácie k učeniu, neskôr nesystematickým vedomostiam s veľkými medzerami vo výučbe, neporozumenie novej látke. Znamená to i predchádzať poruchám koncentrácie, poruchám správania a neurotickým ťažkostiam detí.¹⁶

Je dôležité uvedomiť si, že ak chceme deťom so špecifickými potrebami pomôcť, musíme ich aj dobre poznať. Len to je možné formovať, čo dokonale poznáme.¹⁷

Nie je ani potrebné zdôrazňovať, že najlepšou cestou k náprave špecifických porúch je týmto poruchám predchádzať.

K najdôležitejším faktorom prevencie problémového správania, zvlášť u žiakov so špecifickými potrebami /ADHD/ a poruchami učenia, patria:

- jasná formulácia požiadaviek na správanie a prácu žiakov,
- dostatok času venovaného vysvetleniu toho, čo je v triede prijateľné a čo je neprijateľné,
- jasná štruktúra vyučovania a stanovené postupy pre často opakujúce sa činnosti,
- predvídateľnosť a dôslednosť jednania učiteľa,
- včasný nácvik žiaduceho správania, názorne predvádzaného správneho postupu pri plnení rutinných úloh a príležitostné opakovanie požiadaviek a pravidiel,

Aj pri prevencii problémového správania je veľmi dôležitá náboženská výchova, pretože je zdrojom lepšieho sebazpoznania a sebahodnotenia v pravde. Je potrebné viesť deti k morálnemu svedomiu, keďže sú veľmi kritické dostávajú sa do konfliktov s dospelými. Cirkevné spoločenstvá môžu pomáhať deťom rásť na

¹⁶ Porov. POKORNÁ, V.: *Teória diagnostika a náprava špecifických poruch učení*. Praha : Portál, 1998, s. 35.

¹⁷ Porov. VAŠEK, Š.: *Špeciálna pedagogická diagnostika*. Bratislava : SPN, 1991, s. 7.

„spravodlivú osobu“. V období školského veku stále potrebujú pomoc od katechéty, ak sa nevedia vyrovnáť s určitými situáciami.¹⁸

Deti s poruchami správania a učenia potrebujú zvlášť takú triedu, ktorá je štruktúrovaná, a nie chaotická. V prostredí svojej triedy sa potrebujú cítiť bezpečne a zároveň musia presne vedieť čo sa od nich očakáva z hľadiska učenia a z hľadiska správania. Pravidlá by mali byť jasné, jednotné a nemalo by ich byť veľa. Kvôli ich lepšiemu prijatiu v triede mnohí učitelia umožňujú, aby si žiaci sami prediskutovali pravidlá, dohodli sa na nich a napísali ich.

Stanovené pravidlá je potrebné žiakom odôvodniť. Čas strávený vyučovaním pravidiel a názorným predvedením vhodných spôsobov správania je dobre strávený čas.

Je dôležité, aby pravidlá boli vyvesené aspoň na jednom viditeľnom mieste. Vyučuje sa pomocou príkladov. Je potrebné umožniť žiakom, aby dané pravidlá prakticky predviedli. Takéto pravidlá je potrebné aplikovať vo všetkých ročníkoch. Pravidlá a požiadavky na správanie je potrebné písomne oznámiť rodičom.¹⁹

„Je známe, že postavenie dieťaťa medzi spolužiakmi spoluurčuje jeho vzťah ku škole. Pozícia v neformálnej triede sa podieľa na výkonnosti jednotlivých žiakov. Oblúbený žiak sa ľahko stáva úspešným žiakom a u neoblúbeného je to naopak. Navyše, u žiakov odmietaných v triede hrozí, že svoje postavenie v triede budú chcieť vylepšiť sociálne neprijateľnými spôsobmi správania.“

Vytváranie rovných možností v triede – všetci žiaci musia cítiť, že sú pozitívne hodnotení a že ich študijné úsilie nezostáva nepovšimnuté a je posudzované nezaújato. Nestačí im, keď sú len tolerované. Musia cítiť, že sú rovnocenne prijímané a hodnotené učiteľom aj inštitúciou, v ktorej študujú. Keď to preložíme do jazyka detí: „Učiteľ by mal byť férový, nemal by nikomu nadržiavať ani si na nikoho zasadnúť“. Máloltrý učiteľ chce dávať nerovnaké príležitosti, ale aj tak to väčšina z nich robí. Zistilo sa, že menej pozornosti od učiteľov sa dostáva aj žiakom so špecifickými potrebami, žiakom plachým, pomalším a s poruchami správania. Väčšina učiteľov má kladný vzťah k žiakom nadaným, príjemným a snaživým. Je to pochopiteľné, ale nie profesionálne. Veľa učiteľov si myslí, že keď zadanú úlohu v triede rovnakú úlohu a pomôžu každému, zaručia pre všetkých rovnaké možnosti. To ale nie je pravda. Nesmeli žiaci potrebuji viac pomoci, než o koľko sa jej domáhajú, nadaní jej potrebujú menej a najviac pomoci a pozornosti vyžadujú žiaci so špecifickými vývinovými poruchami učenia a správania. Každý žiak si zaslúži spravodlivý diel našej pozornosti. Keďže sa potreby jednotlivých detí líšia zistím, že k nim musíme pristupovať rôzne. Teda aj na základe individuálneho vzdelávacieho plánu.²⁰

¹⁸ Porov. KUCHARSKÁ, A.: *Špecifické poruchy učení a chování*. In: Sborník 1999, Praha : Portál, 1999, s. 51.

¹⁹ Porov. KUCHARSKÁ, A.: *Špecifické poruchy učení a chování*, s. 28.

²⁰ Porov. PETTY, G.: *Moderní vyučování*. Praha : Portál, 1996, s. 71 – 72.

Na záver pár odporúčaní

Tieto odporúčania sa týkajú výchovy detí s problémovým správaním.

Je veľmi dôležitá jasná formulácia požiadaviek na správanie a prácu detí, rovnako ako i dostatok času venovaného vysvetleniu toho, čo je doma, na ulici, v triede prijateľné a čo je neprijateľné. Jasná formulácia pokynov a stanovené postupy pre často opakujúce sa činnosti, predvídateľnosť a dôslednosť jednania rodiča, vychovávateľa, kňaza, včasný nácvik správania, ktoré sa od neho vyžaduje. Rodič a vychovávateľ musí pamätať na príležitostné opakovanie požiadaviek a pravidiel. Tiež je potrebné jasne a spravodlivo stanoviť dôsledky nežiaduceho správania. Hlavne rodičia by mali byť dôslední pri trvaní na ukončení práce. Neodmysliteľnou súčasťou práce s deťmi s problémovým správaním je porozumenie, pružnosť, trpezlivosť, predchádzanie problémom preventívnymi taktikami. Je nutná pomoc zo strany dospelých na individuálnej úrovni a u chlapcov funkčný mužský identifikačný vzor. Najdôležitejším odporúčaním je láska, bez ktorej nie je možná práca s deťmi. Prajem všetkým, ktorí akokoľvek zasahujú svojou prítomnosťou do života dieťaťa alebo mladého človeka, veľa optimizmu a viery v dobro detí s problémovým správaním, ktoré potrebujú viac trpezlivosti a porozumenia ako iné deti. Často nás zvádza povedať, že dieťa je zlé. Žiadne dieťa nie je zlé, len sa s ním zle zaobchádza.

Článok recenzoval: prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Počet znakov: 25 456.

Adresa autorky: **PaedDr. Mgr. Bibiána Múdra**, Teologická fakulta, Hlavná 89,
SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 – (0)55 – 6836111

Situácia ovdovelých osôb na Slovensku

Mária CALPAŠOVÁ

Situation of widowed persons in Slovakia

Study deals with situation widowed in Slovakia from a number of standpoint: widowhood in connection with Church communion, with poverty, with need for service, social solicitude and support of widowed, by state or by Church; widowhood in context live over singleness, loneliness and need for communion; widowhood in context live over life status in association to God and to Church consecrated life from one point of view and in association to new marriage from the other point of view. The statistical data were used in this study.

Key words: *widowhood, widow, widower, blessing widowed, consecration widow, poverty, solitude*

Pohľad na problematiku vdovstva na Slovensku z aspektu učenia Cirkvi po Druhom vatikánskom koncile predstavuje niekoľko prístupov: vdovstvo v súvislosti so spoločenstvom Cirkvi, s chudobou, s potrebou služby, sociálnej starostlivosti a podpory ovdovených či zo strany štátu alebo zo strany Cirkvi; vdovstvo v kontexte prežívania opustenosti, osamotenosti a potreba spoločenstva; vdovstvo v kontexte prežívania životného stavu a s tým spojené na jednej strane zasvätenie života Bohu a Cirkvi a na druhej strane nové manželstvo.

Sociálna situácia ovdovených na Slovensku, zákony Slovenskej republiky a otázka chudoby v súvislosti s vdovstvom

Sociálne učenie Cirkvi ostáva stále aktuálne aj v dnešnej dobe a v našej krajine. V rozvinutých spoločnostiach je starostlivosť o sociálne slabšie vrstvy, do ktorých je v globále možné zahrnúť aj ovdovené osoby, prenesená na štát a jeho sociálne zabezpečenie, určované predovšetkým legislatívnymi predpismi. Je zrejmé, že sociálna starostlivosť štátu je úmerne závislá od prosperity štátu a ekonomického rastu národného dôchodku. Stabilita sociálneho zabezpečenia adekvátneho životným potrebám človeka nie je udržiavaná v postkomunistických krajinách, a teda ani na Slovensku.

Tendencia znižovania sociálnej podpory v kontexte rastu životných nákladov vyjadrená v novelách zákonov NR SR týkajúcich sa sociálneho a dôchodkového zabezpečenia, môže byť jedným z dôvodov zvýšeného záujmu Cirkvi o sociálne slabšie vrstvy obyvateľstva, a teda aj o ovdovené, osamelé osoby, prípadne ovdovených rodičov maloletých detí. Cirkev nemôže v súčasnej situácii nárastu priepasti medzi vrstvou chudobných až biednych obyvateľov a vrstvou zбоhatlíkov nevidieť potreby špeciálnej pastorácie. Veľmi aktuálnou v kontexte úsilia

o kresťanskú premenu postmoderného hospodárskeho systému sa javí výzva Ekumenickej rady cirkví v Slovenskej republike, uverejnená v *Prehlásení účastníkov konferencie „Kresťanská spiritualita v prostredí rastúceho materializmu“*, ktorá sa konala dňa 22.1.2003. Nebezpečenstvo materializmu spočíva v tom, že sa človek ako duchovná bytosť podriaďuje vláde bezduchej hmoty. V nej vidí naplnenie svojho šťastia a dovoľí jej, aby určovala medziľudské vzťahy a očakávania. Podľa sociológov dochádza v súčasnosti k zmene hodnotového systému spoločnosti. Pri ťažkostiach v čase transformačného procesu sa posilňuje „existenčný materializmus“. Tento je vyvolaný u mnohých sociálne ohrozených obyvateľov o prežitie a u prosperujúcich bezhraničným egoizmom.¹

Vdovstvo, staroba a chudoba

Problém vdovstva, staroby a chudoby veľmi úzko navzájom súvisia a nie je lokalizovaný jedine na Slovensku, ale má celosvetový rozmer. Boj proti chudobe starších ľudí zameraný na jej odstránenie je základným cieľom Medzinárodného plánu opatrení pre starnutie. I keď sa celosvetová pozornosť neďavno aktívnejšie zameriavala na ciele a politiku smerujúce k odstráneniu chudoby, ešte vždy sú starší ľudia v mnohých krajinách vylučovaní z tejto politiky a programov. Ak je chudoba endemická, ľudia, ktorí celý život prežívajú v chudobe, často očakávajú staroba v prehlbujúcej sa chudobe až biede. V mnohých spoločnostiach sú domácnosti, ktoré vedú ženy, vrátane rozvedených, odlúčených a slobodných žien a vdov, obzvlášť ohrozené chudobou. Vyriešenie feminizácie chudoby, obzvlášť u starších žien, vyžaduje osobitné sociálne ochranné opatrenia. Jednými z takýchto opatrení sú: zabezpečenie, aby sa stratégie na odstránenie chudoby a realizáčne programy konkrétne zaoberali osobitnými potrebami starších žien, najstarších občanov a postihnutých starších ľudí a tých, čo žijú sami a zabezpečenie príjmu, sociálna ochrana, sociálne zabezpečenie a predchádzanie chudobe.²

Sociálna starostlivosť na Slovensku je v kompetencii Ministerstva práce, sociálnych vecí a rodiny a Sociálnej poisťovne. Do oblasti sociálnej starostlivosti o vdovy a vdovcov z hľadiska štátu patrí predovšetkým finančná podpora ovdoveným osobám formou vdovského a vdoveckého dôchodku.

Vybrané štatistické údaje

V súvislosti so sociálnym zabezpečením ovdovených obyvateľov na Slovensku je potrebné spomenúť z legislatívnych predpisov predovšetkým *Zákon NR SR č. 413/2002 Z.z. o sociálnom poistení* v znení neskorších predpisov, v ktorom o vdovských a vdoveckých dôchodkoch pojednávajú predovšetkým §81 a §82. V uvedených paragrafoch citovaného zákona sa uvádzajú podmienky nároku na

¹ Porov. EKUMENICKÁ RADA CIRKÍ V SLOVENSKEJ REPUBLIKE : *Prehlásenie účastníkov konferencie z 21. januára 2003 „Kresťanská spiritualita v prostredí rastúceho materializmu“*. Publikované dňa 22.01.2003. In: <http://www.tkbs.sk/view.php?cislocianku=2003012215>.

² Porov. MINISTERSTVO SOCIÁLNYCH VECÍ A RODINY SR: *Medzinárodný akčný plán o starnutí*. In: <http://www.employment.gov.sk/> 04.06.2003, čl. 45 – 47.

vdovský dôchodok a podmienky nároku na vdovecký dôchodok a výška vdovského dôchodku a výška vdoveckého dôchodku.

Vdovský dôchodok je dávkou dôchodkového zabezpečenia, ktorej účelom je pomôcť vdove prekonať zmenenú ekonomickú situáciu, do ktorej sa dostala v súvislosti so smrťou manžela.³ V zmysle §81 má vdova, resp. vdovec nárok na výplatu vdovského dôchodku, po dobu jedného roka od partnerovej smrti, po manželke či manželovi, ktorý ku dňu smrti bol poberateľom starobného alebo invalidného dôchodku, prípadne ku dňu smrti splnil podmienky nároku na starobný dôchodok alebo zomrel v dôsledku pracovného úrazu alebo choroby z povolania. Po uplynutí obdobia jedného roka má vdova nárok na výplatu vdovského dôchodku iba v prípade, ak sa stará o nezaopatrené dieťa, je invalidná alebo sama dovŕšila dôchodkový vek. To isté platí aj o vdovcovi. Rozdielny je postup a podmienky pri výpočte výšky sumy na vyplácanie vdovského a vdoveckého dôchodku v zmysle § 82.⁴

Nárok na vdovský dôchodok zaniká uzavretím nového manželstva. Ak už nárok na vdovský dôchodok zanikol z dôvodu uzavretia nového manželstva, zaniknutý nárok na vdovský dôchodok sa neobnoví ani po zániku tohto nového manželstva smrťou alebo rozvodom.⁵

Vdovecký dôchodok je samostatnou dávkou dôchodkového zabezpečenia. Vdovecký dôchodok je pri splnení predpismi požadovaných podmienok právne nárokovou dávkou dôchodkového zabezpečenia. O priznaní vdoveckého dôchodku rozhoduje Sociálna poisťovňa.⁶

Vyššie uvedené legislatívne skutočnosti úzko súvisia s problematikou tzv. faktických manželstiev, o ktorých sa pojednáva nižšie.

Obraz o sociálnej situácii ovdovených osôb, zvlášť žien, dotvára niekoľko štatistických hodnôt, uvedených v tabuľke č.1. Zhoršenú sociálnu situáciu spôsobuje nárast nezamestnanosti za posledné obdobie, čo ukazuje graf č.2.

Počet dôchodkov (Tab. č. 1 Vývoj počtu dôchodkov podľa druhu dôchodku⁷)

Rok	1989	1993	1995	1996	1997	1998	1999	2000
vdovské	269 970	285 806	290 827	292 574	293 886	295 511	298 244	299 714
vdovecké		3 024	3 168	3 197	3 207	3 168	3 113	3 135
Celkom								
všetky druhy dôchodkov	1233003	1368257	1381583	1387506	1397654	1409511	1429348	1437351

³ Porov. SOCIÁLNA POISŤOVŇA SR : *Vdovský dôchodok*. In: <http://www.socpoist.sk/index/podstranka.php3?id=174&lang=sk> 30.4.2003.

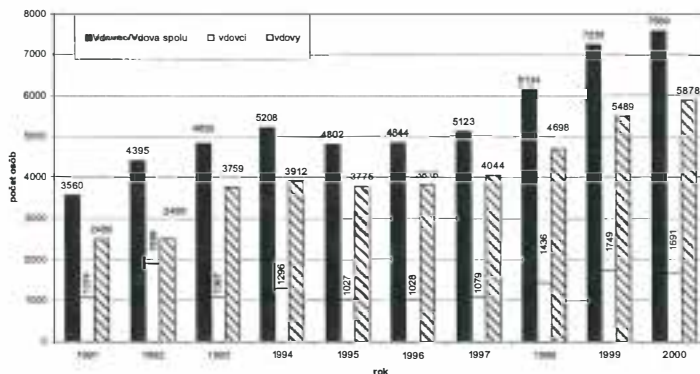
⁴ Porov. NÁRODNÁ RADA SR : *Zákon NR SR č. 413/2002 Z.z. o sociálnom poistení*. In : www.zbierka.sk 11.01.2004.

⁵ Porov. SOCIÁLNA POISŤOVŇA SR : *Vdovský dôchodok*. In: <http://www.socpoist.sk/index/podstranka.php3?id=174&lang=sk> 30.4.2003.

⁶ Porov. SOCIÁLNA POISŤOVŇA SR : *Vdovecký dôchodok*. In: <http://www.socpoist.sk/index/podstranka.php3?id=175&lang=sk> 30.4.2003.

⁷ Porov. : MINISTERSTVO SOCIÁLNYCH VECÍ A RODINY SR: *Sociálna politika SR v roku 2000*. In: <http://www.employment.gov.sk/> 06.12.2003.

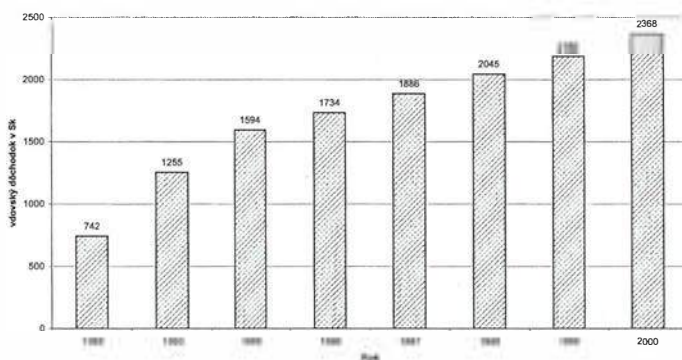
Graf č. 2: Rodinný stav evidovaných nezamestnaných - stav k 31.12.2000



Rozdiely vo vekovej skladbe žien a mužov sa odrážajú v posunutej štruktúre podľa rodinného stavu a to najvýznamnejšie v zastúpení ovdovených. V posledných rokoch je podiel ovdovených žien takmer 5,5 násobne vyšší ako podiel ovdovených mužov.⁸

Pre ilustráciu uvádzame prehľad o vývoji priemernej hodnoty vyplácaných dôchodkov v jednotlivých rokoch po politických zmenách na Slovensku.⁹

Graf č. 3: Vývoj priemernej výšky vyplácaného vdovského dôchodku od roku 1989 do roku 2000 stav k 31.12.



⁸ Porov. MINISTERSTVO SOCIÁLNYCH VECÍ A RODINY SR: *Národná správa SR o implementácii Pekingskej Akčnej platformy. Z prípravy na 23. OZ V ZOSN v New Yorku v dňoch 5. - 9.6.2000.* In: <http://www.employment.gov.sk/> 30.04.2003.

⁹ Porov. : MINISTERSTVO SOCIÁLNYCH VECÍ A RODINY SR: *Sociálna politika SR v roku 2000.* In: <http://www.employment.gov.sk/> 06.12.2003.

Vyššie uvedené hodnoty nie sú absolútne, avšak, poukazujú na sociálnu situáciu väčšiny ovdovených osôb na Slovensku.

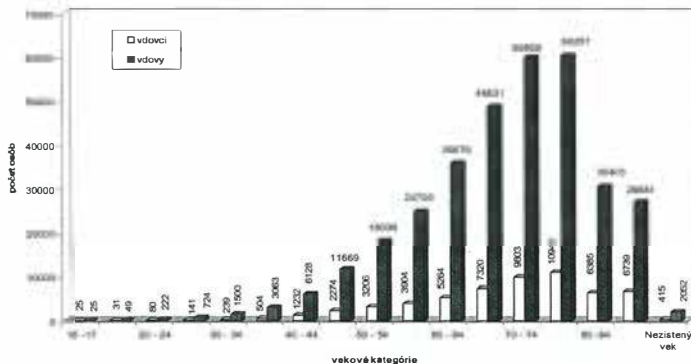
Starostlivosť Cirkvi na Slovensku o ovdovené osoby

Konferencia biskupov Slovenska (ďalej KBS) sa v *Pastoračnom a evanjelizačnom pláne katolíckej cirkvi na Slovensku 2001 – 2006* zaoberá len okrajovo problematikou ovdovených osôb, a to v časti Manželstvo a rodina, kde KBS, okrem iného, medzi ciele zaradila aj uskutočňovanie pomoci tým, ktorí sú v zvláštnych situáciách – odlúčení, rozvedení, vdovy a vdovci, bezdetné rodiny, rodiny s nízkymi príjmami; potrebu hľadať cesty, ako pomáhať všetkým rodinám, nielen veriacim; spolupracovať s mimovládnyimi organizáciami, zameranými na otázky rodiny (*Familiaris consortio* 66).¹⁰ Je totiž zrejme, že vdovstvo je jednou z príčin zániku manželstva.

Jednou z nevelkého počtu informácií týkajúcich sa vdovstva na Slovensku je zmienka ThLic. Jozefa Štrbu, ktorá odznela na 14. stretnutí prípravnej komisie diecéznej synody o priebehu prípravy synody, ktoré sa konalo dňa 12.11.2002 na Biskupskom úrade v Banskej Bystrici. Vo svojom príhovore sa P. Štrba vyjadril o potrebe venovať pozornosť ovdoveným rodičom, a teda aj polosirotám, a o potrebe zaujímať sa aj o vdovy a vdovcov s deťmi.¹¹

Z nižšie uvedeného prehľadu (porov. graf č. 4) ovdoveného obyvateľstva Slovenska z roku 2002 v členení podľa vekových hraníc je zrejme, že najväčší počet ovdovených je v postproduktívnom veku.¹² Počet ovdovených žien je vyšší viac ako päťnásobne oproti počtu ovdovených mužov.

Gráf 4: Počet ovdovených žien a mužov v členení podľa vekových kategórií - stav k 31.12.2002



¹⁰ Porov. KONFERENCIA BISKUPOV SLOVENSKA : *Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej cirkvi na Slovensku 2001 – 2006*. In : http://www.rcc.sk/dokumenty/dok_a_vyh_kbs/nep.html 13.09.2001.

¹¹ Porov. KOMISIA PRE PRÍPRAVU DIECÉZNEJ SYNODY : *Priebeh prípravy synody*. In : http://www.rcc.sk/provincia/bb_dieceza/synoda/priebeh_priravy/14.html 22.11.2002.

¹² Porov. ŠTATISTICKÝ ÚRAD SR : *Štatistické zisťovania*. In : http://www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/def_sr/Data/100000/Z114_100000.pdf 09.10.2003.

Vdovstvo a sociálna starostlivosť

Opodstatnenou je potreba hmotnej starostlivosti aj o ovdovených nielen zo strany štátu, ale aj zo strany Cirkvi. Je preto namieste zakladanie charitatívnych spoločností v partikulárnych cirkvách, zameraných nielen na podporu a starostlivosť o chlopých a prestárlych ľudí, ale v rámci tejto starostlivosti aj o osamelých starších ovdovených obyvateľov. Niektoré prípady sociálnej starostlivosti prevzali aj rehoľné spoločnosti. Katolícka charita na Slovensku má medzi svojimi úlohami zvlášť starostlivosť o prestárlych a ťažko chorých obyvateľov. Napríklad, spišská charita má vo svojej správe Dom Charitas sv. Vincenta de Paul vo Vyšnom Slavkove, kde sa poskytujú sociálne služby starým, chorým, opusteným a umierajúcim formou celoročného, týždenného a denného pobytu. V roku 2000 bolo na Slovensku 34 cirkevných zariadení s charitatívnym zameraním, v ktorých bolo umiestnených 1525 dospelých, prevážne starších obyvateľov (tab. č. 5).

Tab. č. 5. Domovy sociálnych služieb, domovy dôchodcov, domovy – penzióny pre dôchodcov k 31.12.¹³

Ukazovateľ	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Zariadenia sociálnych služieb spolu	268	277	277	281	424	439
v tom: cirkevné	17	20	17	16	28	34
Umiestnení dospelí obyvatelia spolu	19 599	20 204	20 191	20 809	21 537	22 131
v tom: cirkevné	977	1 043	851	830	1 294	1 525

V súčasnosti je evidovaných viac než 45 charitatívnych organizácií na území Slovenska. Z toho je niekoľko cirkevných, napríklad Bratislavská katolícka charita, Charitná služba v rodinách sv. Benedikta Komárno, Dom charity sv. Gorazda Kúty, Katolícka charita košickej arcidiecézy, vyššie uvedené Dom Charitas sv. Vincenta de Paul vo Vyšnom Slavkove, či Dom Charitas – Hospic sv. Alžbety v Lubici a ďalšie.

Realizovanie starostlivosti o ovdovených s nízkymi prostriedkami na živobytie sa v niektorých farnostiach uskutočňuje prostredníctvom siete Kõlpingových spoločností.

Vdovstvo a manželstvo

V našej spoločnosti určite existujú takí vdovci a vdovy, ktorí majú všetky predpoklady na to, aby mysleli na druhé manželstvo, a predsa rezignujú z toho vzhľadom na pamiatku na zomrelého manželského partnera, ktorému chcú zachovať vernosť dokonca aj po smrti. Ľudia všeobecne nepochybujú o význame takého rozhodnutia. Spoločnosť si vo všeobecnosti váži takú voľbu, vidí v nej niečo vznešené, pekné a reálne zmysuplné. Z druhej strany životná situácia mnohokrát akoby núti ovdovených manželov do druhého manželstva. Dôvodom býva

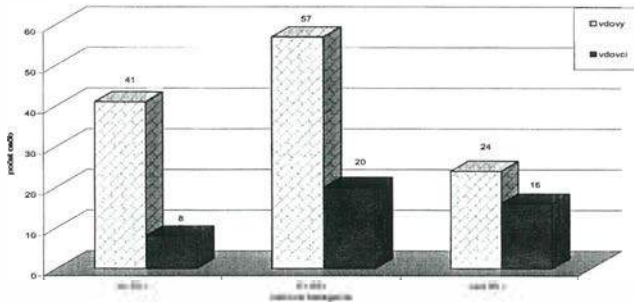
¹³ Porov. : MINISTERSTVO SOCIÁLNYCH VEČÍ A RODINY SR: *Sociálna politika SR v roku 2000*. In : <http://www.employment.gov.sk/> 06.12.2003.

ohľad na výchovu detí, liek pred samotou, riešenie ekonomickej situácie, a často také okolnosti, že odovdelý si nevie predstaviť možnosť iného spôsobu života než v manželstve.¹⁴

Iným okruhom problémov súvisiacich s vdovstvom je už spomínaný problém samoty a osamelosti, ktorú odovdení prežívajú neraz veľmi ťažko. Tento problém nie je závislý len od veku odovdených. Vyplýva z podstaty ľudskej bytosti, osoby. Podľa Ratzingerovho vyjadrenia v poslednej Ježišovej modlitbe na kríži sa objavuje ako najhlbšie jadro jeho utrpenia nielen nejaká fyzická bolesť, ale *totalná samota*, úplná opustenosť. V tom sa však nakoniec objavuje aj priepasť ľudskej samoty. Človek je vo svojom najvnútornejšom vnútri sám. K pocitu opustenosti sa pridruží strach. Človek sa bojí tam, kde upadá do najkrajnejšej samoty; zakúša strach zo samoty, neistotu a nedostatok ochrany svojej vlastnej bytosti, vydanosť v ničotu.¹⁵ Problém samoty a opustenosti je vypuklejší práve pri prežívaní vdovstva. Cirkev v rámci farského spoločenstva môže podať pomocnú ruku odovdeným osobám pri riešení ich problému opustenosti vytváraním priestoru pre spoločenstvo.

Je možné povedať, že opustenosť je jeden z najväčších problémov osamote žijúcich ľudí, tak žien ako aj mužov. V tejto súvislosti je treba tiež spomenúť samovraždy, ktorých dôvodom bolo nezvládnutie života v opustenosti. Štatisticky zomiera samovražďou viac mužov ako žien. Je možné usudzovať, že činiteľom vedúcim k autoagresii je náhla zmena životného stavu a často s tým súvisiace skutočnosti ako je osamotenosť, pocit izolácie a spoločenská neprispôsobivosť.¹⁶

Graf č. 8: Počet odovdelých osôb hľadajúcich nový vzťah v partnerstve (skúmaná vzorka: 1382)



Avšak, ženy sú vo všeobecnosti viac priateľské, skôr sa zhostia osamoteniu a ľahšie nadväzujú známosti než muži. Uvedieme jeden príklad, ktorý svedčí

¹⁴ Porov. SALIJ, J.: *Chrześcijańskie wdowieństwo*. In: *Szukającym drogi*. Poznań: W drodze – Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów. In: http://www.mateusz.pl/książki/js-sd/Js-sd_32.htm, 18.09.2003.

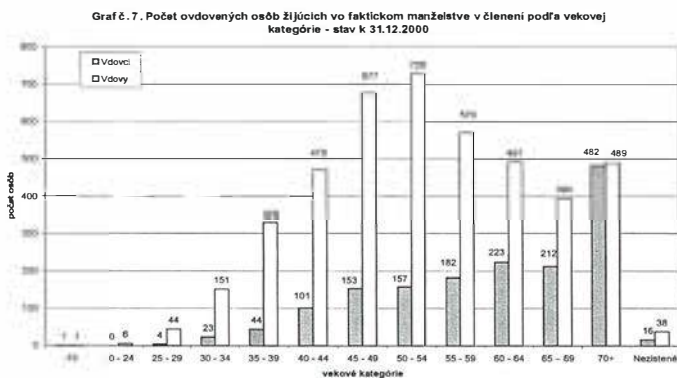
¹⁵ Porov. RATZINGER, J.: *Úvod do křtství*. Brno: Nakladatelství Petrov, 1991, s.203 a 205.

¹⁶ Porov. BORYSZEWSKI, P.: *Samobójstwa*. Zeszyt nr 8 (300) 1998. Warszawa: Wydawnictwo W DRODZE, 1997, s.193. In: <http://www.mateusz.pl/wdrodze/nr300/300-18-O-Samobojstwa.htm>, 20.10.2003.

o danej situácii. Z celkového počtu 1382 osôb hľadajúcich si partnera (prostredníctvom zoznamovacieho inzerátu v Katolíckych novinách, r. 2002 – 2003 a v časopise Slovenka, r. 2003) ovdovených bolo 166, z toho 122 žien a 44 mužov, najčastejšie to boli osoby vo veku od 51 do 65 rokov. (porov. graf č. 6).

Najčastejšie uvádzanými dôvodmi pre hľadajúcich bol pocit osamelosti, potom túžba uzatvoriť nové manželstvo a nakoniec vytvoriť spoločenstvo pre realizáciu spoločných aktivít.

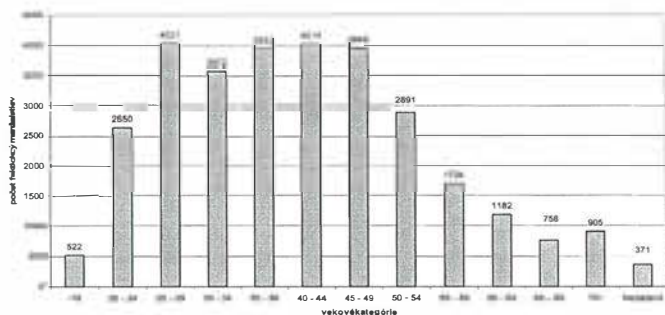
Ďalším pomerne častým javom (porov. grafy č. 7 a č. 7a) v živote ovdovených osôb je spolužitie vdov a vdovcov v spoločnej domácnosti bez sviatostného manželstva, v tzv. faktickom manželstve, dokonca aj v prípade kresťanov. K takému riešeniu životnej situácie ich neraz podnecuje zhoršená ekonomická a sociálna situácia, pričom je pre oboch ekonomicky (nie však morálne) výhodnejšie žiť spoločne a nezosobašeným. K tomu sa pridružuje potreba fyzickej pomoci partnera. Tu je príležitosť pre podporu zo strany farských spoločenstiev zvlášť poučením a povzbudením ku kresťanskému spôsobu riešenia danej životnej situácie.¹⁷



Vyšší počet ovdovených žien, žijúcich v tzv. faktickom manželstve ovplyvňujú viacero faktorov. Jedným z týchto faktorov je viacnásobne vyšší počet vdov, ale taktiež nižšie príjmy a potreba pomoci.

¹⁷ ŠTATISTICKÝ ÚRAD SR: *Štatistické zisťovania*. In:

Graf č. 7a: Priemerný počet faktických manželstiev v členení podľa vekových kategórií
stav k 31.12.2000



Vdovstvo a zasvätený život na Slovensku

Z uvedených faktov vyplýva nevyhnutnosť poukázať na potrebu pastorácie, katechizácie a prehlbovania učenia Cirkvi vo farských spoločenstvách v otázke prijatia a prežívania životného stavu vdovstva v duchu Kristovho učenia, prípadne v línii odporúčania sv. Pavla, uvedené v jeho liste Timotejovi (*1Tim 5,1-16*). V tejto súvislosti je vhodné pripomenúť znovuoobnovenie zasvätenia sa ovdovených osôb Bohu a Cirkvi v súčasnej dobe podľa príkladu života ovdovených z dôb prvých kresťanov.

Zasvätený život nie je všade rovnaký. Pohľad na zasvätený život v jeho terajšom stave sa musí opierať o hlavné zásady obnovy a prispôsobovania sa, ktoré je obsiahnuté v koncilovom učení. Nové sociálne cítenie k utláčaným a ľuďom na okraji spoločnosti, pozornosť voči novým formám biedy v dnešnej spoločnosti, to všetko viedlo k novým formám činnosti a k novým apoštolským a misijným alternatívam.¹⁸

Z obradu zasvätenia panien však vyplýva, že sa zasvätenie neudeľuje vdovám. Už v prvotnej Cirkvi existoval stav vdov a dnes existujú snahy o jeho obnovenie. Historické korene tejto praxe pomáhajú objasniť zvláštnu povahu tohto povolania a jeho požiadavky, ktoré sa líšia od požiadaviek rehoľných inštitútov.¹⁹ V budúcnosti by sa mohol vytvoriť obrad zasvätenia žien, ktorý by mal tri základné formy: zasvätenie panien, zasvätenie vdov a zasvätenie ostatných žien. Je realitou, že takáto požiadavka bude stále viac aktuálna, a to i s ohľadom na príliš bežný spôsob života v konzumnej, sekularizovanej spoločnosti, kde ako otázka fyzickej integrity, tak otázka podmienky sviatostnosti manželstva pre zasvätenie vdov nebude prakticky tak ľahko splniteľná a je možné, že dost' značná skupina

¹⁸ Porov. GRIEGER, P.: *Zasvätený život na Slovensku dnes. Pastorácia prostredníctvom povolani. Biskupská synoda 1994*. Bratislava : Vydavateľské družstvo Lúč, 1995, s. 16-18.

¹⁹ Porov. HOLLANDOVÁ, S.: *Zasvätené panny v dnešnej cirkvi*. In: *Ordo virginum – textobrani III. Sborník textů pro vnitřní potřebu zasvěcených panen českých a moravských diecézí*. In: <http://abcd.fatvm.com/3.8.2003>.

žien bude v situácii, že tieto podmienky nesplní, a predsa bude túžiť po osobnom zasvätení, po takom zasvätení, ktoré by malo razantné cirkevné postavenie a význam i symboliku.²⁰

V súvislosti so stavom vdova a zasvätením vdov je namieste otázka žehňania vdovcov. So žehňaním vdovcov sa nikdy nepočítalo. Vdovci vykonávali najrôznejšie liturgické a charitatívne služby, preto zvláštne požehnanie neprijímali oni, ale vdovy. Avšak, dnes sa muži žijúci vo svete zasväcujú Bohu. Je to nový fakt. Vdovec by mohol vstúpiť do nejakého sekulárneho inštitútu. Niektorí vdovci môžu chcieť svoj nový životný stav zasvätiť Bohu a tak sa títo vdovci stávajú kňazmi a môže byť pre nich vhodný aj trvalý diakonát. Iní vdovci dávajú prednosť rehoľnému životu, zvlášť mníšskemu. Hľadajú v ňom ticho a samotu. Otázka žehňania vdovcov nie je neopodstatnená. Existujú vdovci, s povinnosťami voči svojim deťom: starajú sa o ich výchovu, vykonávajú svoju profesiu. Namiesto toho, aby sa stali členmi niektorého sekulárneho inštitútu, mohli by, podobne ako vdovy, svoje vdovstvo zasvätiť Bohu a žiť v pružnom a im prispôsobenom bratstve.²¹

Na Slovensku ide v podstate o jav obrody zasväteného života. Nové povolania si nachádzajú svoje miesto v rôznych rehoľných spoločnostiach alebo hnutiach.²² Na tomto mieste je vhodné spomenúť niektoré spoločnosti, v ktorých sa môžu uplatniť aj zasvätené vdovy, či vdovci, ako je napríklad hnutie neokatechumenát, či Komunita Kráľovnej pokoja. Do Svetského rádu bosých karmelitánov môže vstúpiť katolík vo veku od 18 do 60 rokov, ktorý sa usiluje o skutočný kresťanský život, o evanjeliovú dokonalosť a túži žiť zasvätený život vo svete.²³

Služba Cirkvi by nemala byť zameraná iba na charitu, t.j. starostlivosť o chorých, o starých ľudí. Služba by mala vychádzať z modlitby, z dôverného vzťahu k Bohu a z darov, ktoré napríklad žena - vdova dostala od Boha. Prežítá skúsenosť manželstva, prípadne materstva, môže byť veľmi cenná a môže pomáhať pochopiť a porozumieť iným i mladým manželom. V prvých kresťanských dobách mohli byť prijaté medzi zasvätené vdovy tie, ktoré dosiahli požadovaný vek, spočiatku 60 rokov, neskôr menej. Je na zváženie, či by nemohli byť medzi zasvätené vdovy prijaté i ženy, ktoré majú neplnoleté deti, cítia byť volané do tohto stavu, sú poučené a vyskúšané. Ich služba Cirkvi by spočiatku spočívala v modlitbe, v prijímaní životných ťažkostí a problémov v zamestnaní a predovšetkým výchova detí. Podobne môže byť aj vdova, ktorá ešte pracuje a súčasne sa stará o svojich prestarých rodičov. Týmto ženám môže byť veľkou pomocou a posilou povolanie k zasväteniu a spoločnosti a kontakt s inými vdovami.

²⁰ Porov. ONDRÁŠOVÁ, M.: *Komu je určené panenské zasvätenie*. Rozhovor s P. Damiánom, OP. In: *Ordo virginum – textobraní IV. Sborník textů pro vnitřní potřebu zasvěcených panen českých a moravských diecézí*. In: <http://abcd.fatvm.com/> 3.8.2003.

²¹ Porov. BEYER, J.: *Zasvätený život*. In: <http://www.volny.cz/organo/ov/> 05.06.2003.

²² Porov. GRIEGER, P.: *Zasvätený život na Slovensku dnes. Pastorácia prostredníctvom povolani. Biskupská synoda 1994*. Bratislava : Vydavateľské družstvo Lúč, 1995, s. 68.

²³ Porov. BABJAK, J.: *Rehole a kongregácie na Slovensku*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 330 a s. 340.

Náplňou života zasvätených vdov by mal byť prehĺbený duchovný život, láska k blížnemu a zodpovedná služba podľa Božieho vedenia a darov a podľa potrieb Cirkvi.²⁴

Záver

Prijatie vdovstva, aj keď neželaného životného stavu, a jeho prežívanie v duchu evanjeliovej výzvy k nasledovaniu Krista, ktorá v sebe zahŕňa aj výzvu ku svätosti, je prvoradou úlohou každého ovdoveného kresťana. Tak ako všetci laici aj ovdovení kresťania sa podieľajú na svätosti Cirkvi, pretože sú v plnom zmysle členmi kresťanského spoločenstva. Tento ontologický podiel na svätosti Cirkvi znamená pre laikov osobnú mravnú snahu o svätosť. Úloha povolania laikov ku svätosti sa aktualizuje posilňovaním spoločenstva a ekleziálnej služby v zmysle potrieb v Cirkvi a vo svete. Spoločenstvo s pápežom a biskupmi poskytuje záruku autenticity, aby sa všetci mohli aktívne a osobne zúčastňovať na mnohých iniciatívach v rámci všeobecnej Cirkvi i partikulárnych cirkví.²⁵

V súvislosti so službou, vo farských spoločenstvách na Slovensku je možné v duchu učenia Magistéria realizovať určité aktivity, týkajúce sa ovdovených osôb, ako je napríklad zmapovanie počtu ovdovených vo farnosti, ich vekové zaradenie, sociálna situácia, potrebu spoločenstva, potreba ich katechizovania, a na základe výsledkov následne vykonať potrebné opatrenia, pri ktorých je nevyhnutné venovať pozornosť zaangažovaniu spoločenstva, aby bolo miestom prijatia a podpory ovdovených.²⁶ V rámci niektorých z odporúčaní Konferencie biskupov Slovenska na celoslovenskej úrovni a na úrovni farností, by bolo vhodné zakomponovať do konkrétnych pastoračných plánov aj pastoračnú starostlivosť o ovdovené osoby z hľadiska jednotlivých aspektov. Príležitosť k tomu poskytujú v súčasnosti aktuálne prebiehajúce biskupské synody v jednotlivých arcidiecézach.

Článok recenzoval: PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Počet znakov: 20 852.

Adresa autorky: **Mgr. ThLic. Mária Calpašová**, Hemerkova 9, SK - 040 23 Košice 23, tel. +421 (0)55 6436391, e-mail: calpasova@stonline.sk

²⁴ Porov. KOHUT, V.: *Stav vdov. Návrh kandidátky zasväteného vdovstvi z plzeňské diecéze*. In: <http://www.volny.cz/orano/ov/> 05.06.2004.

²⁵ Porov. GRIEGER, P.: *Zasvätený život na Slovensku dnes. Pastoračia prostredníctvom povolania. Biskupská synoda 1994*. Bratislava: Vydavateľské družstvo Lúč, 1995, s. 23.

²⁶ Porov. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV: *Všeobecné direktorium pre katechizáciu*. Tmava: SSV, 1999, s. 185.

Pápežský prelát profesor Jozef Pavlovič

Jozef JURKO

Professor Msgr Jozef Pavlovič

Professor Msgr Jozef Pavlovič was a teacher of biblical sciences at the Theological Higher Education Institution (Vysoká škola bohoslovecká) in Košice before and after II World War. During the war and communistic rule in Czechoslovakia he worked as a parish priest in pastoral service. He had a positive and personality influence upon several generations of priests' vocations especially from the Šariš region where he was active. He was an important person of a history of Košice diocese.

Key words: *Jozef Pavlovič, communistic persecution of the Church, theological education in Košice, the Košice archbishopric*

Joannes Paulus II. Pontifex Maximus. Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem... Týmito slovami v latinčine začína dekrét, ktorým bol Jozef Pavlovič – kňaz Košickej arcidiecézy – vyvolený, ustanovený a pocentý čestným pápežským prelátom. Dokument bol vydaný a potvrdený 13. marca 1997 v Ríme u sv. Petra, opatrený pečaťou a podpísaný Angelom kardinálom Sodanom, štátnym sekretárom. Dokument bol na Slovensko doručený až po smrti ThDr. Jozefa Pavloviča, cez ktorú bol povolaný k väčšej pocte a dufame k večnej odmene u nebeského Otca. Možno sa len domnievať, prečo sa nenašlo miesto na zverejnenie tohto dekrétu v arcidiecéznom obežníku, lebo nemohol byť náležite odovzdaný. Na ABÚ v Košiciach sa vedelo, ešte za života Jozefa Pavloviča, že je tento dokument vyhotovený, lebo bola nahlas vyslovená myšlienka, že na Zelený štvrtok roku 1997 mu bude tento titul odovzdaný, ak príde osobne do katedrály. Jozef Pavlovič bol v tomto čase hospitalizovaný v nemocnici v Prešove. Keď mu bola táto správa predložená, len kýval rukou – mne už nič netreba, len Božie milosrdenstvo. A nechcel o tom ani len rozprávať.

Dekrét v plnom znení bol začiatkom júna v roku 1997 odovzdaný jeho sestre Márii Pavlovičovej, ktorá ho sprevádzala na jeho kňazskej službe a starala sa o jeho domácnosť. Pani Pavlovičová tento dokument dala zarámovať a s veľkou úctou i vďakou bola naplnená voči Svätému Otcovi. Často pripomínala, že aspoň po smrti dostal ocenenie a uznanie, ak za života nebolo spôsobu alebo ochoty. Kto bol vlastne Jozef Pavlovič? Čo je za touto kňazskou osobnosťou, keď dostal takého ocenenie? Mladšej kňazskej generácii je škoda položiť otázku, kto to bol ThDr. Jozef Pavlovič, lebo aj pre strednú generáciu je táto osobnosť málo známa, snáď len pre tých, ktorí s ním prišli do kontaktu. Staršej generácii je táto osobnosť pomerne známa ako *vere Israelitae* – pravý a statočný kňaz, ktorý bol veľmi prísny na seba a mnoho raz aj na druhých.

Čo sa možno dozvedieť o ňom v Lexikóne katolíckych kňazských osobností Slovenska? – „PAVLOVIČ, Jozef (* 11.2.1910 Parchovany, okr. Trebišov – + 9.5.1997 Prešov) – stredoškolský profesor. Po kňazskej vysviacke 5.7.1935 v Olomouci pôsobil ako kaplán v Zborove, od r. 1936 v Humennom. R. 1937 sa stal profesorom na reálnom gymnáziu v Bardejove a tiež profesorom aj prefektom biskupského seminára v Košiciach, r. 1938 farárom v Lenartove, r. 1940 v Kendiciach. Doktorát teológie získal 20.12.1941 na Teologickej fakulte v Bratislave, od r. 1946 bol profesorom Svätého písma na biskupskom lýceu. Od r. 1954 pôsobil v Lipovciach, od r. 1962 v Hertniku, od r. 1969 v Obišovciach, r.1982 odišiel do dôchodku.“¹ Autor týchto riadkov veľmi stručne predstavil túto osobnosť. V dizertačnej práci rektora kňazského seminára sa o tejto osobnosti dozvieme o niečo viac aj o jeho dizertačnej práci s názvom *Počiatky protestantizmu v Košiciach*.²

Okrem vyučovania na gymnáziu v Bardejove už od 1.9.1937 do 31.8.1938 a od 1.9.1945 do 12.7.1950 bol vysokoškolským profesorom na katedre biblických vied v Seminári sv. Karola Boromejského v Košiciach, ako je to uvedené v jeho osobnej karte na arcibiskupskom úrade.³

Tieto ale aj následné pozbierané materiály, výroky, stretnutia s ním pomôžu poodhaliť veľkosť tejto osobnosti. Počas mojich štúdií na RKCMBF v Bratislave bol mojím farárom a duchovným otcom (1968 – 1973) a potom som sa často s ním stretával, najmä keď už bol na dôchodku v Prešove, ba bol som často ním pozývaný na rozhovor o problémoch v Cirkvi a vo svete. Je potrebné hovoriť o tom, čo je málo známe, alebo málo dávané do pozornosti a poukázať na vynikajúce kňazské osobnosti, ktoré i napriek zložitej dobe si zachovali svoju tvár, rýdzosť i čistotu kňazského charakteru a zápal pre naplnenie svojho kňazského povolania. Neuvažoval som a nechcel som urobiť nejakú legendárnu postavu z jeho osoby, ale odhaliť niektoré pozitívne aspekty života, ale i reálne javy človeka, ktorý napriek tomu bol a ostane vynikajúcou osobnosťou košického presbyteriátu vo vyše 200 ročnej histórii. Niektoré informácie sú pozbierané, mnohé sú subjektívne vyjadrené, ale ťažko je nájsť verný obraz osobnosti, ktorá bola vnímaná s úctou a generačným odstupom.

Životná cesta Jozefa Pavloviča

Životná cesta Jozefa Pavloviča začala v Parchovanoch. Dedina leží v severozápadnej časti Východoslovenskej nížiny, pri rieke Topľa, v nadmorskej výške okolo 110 metrov. Parchovany patrili medzi farnosti dekanátu Sečovce. Narodil sa 11. februára 1910. Podľa matriky farského úradu v roku 1910, pod č. 26b môžeme čítať tento zápis: „Narodený 11. februára 1910, pokrstný 13. februára 1910, meno Jozef, pohlavie muž, miesto narodenia Parchovany, rodičia: otec

¹ HIŠEM, C.: *Jozef Pavlovič*. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností*. PAŠTEKA, J. (ed.). Bratislava: LÚČ, 2000, s. 1060.

² Porov. ONDOVČÁK, J.: *Košický seminár a bibliisti*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského, 2003, s. 44 – 45.

³ *ACass-Personalia, Pavlovič Jozef, osobná karta*.

Michal Pavlovič, gr. k. a matka Mária Pancaková, r. k.; krstní rodičia: Štefan Kovalčín a Anna Daňková, pokrstil ho Július Pajkossy, gr. farár, Dvorjanky.” V kolónke poznámka môžeme čítať: „*Nutatio ritus permittitur per vesco Nuntiatu-
rae Ap. Pragensis sub N° 17097/195; 1934.*”⁴

Podľa rozprávania sestry Márie, ktorá svojho brata sprevádzala na jeho kňazskej ceste, nanie malého chlapca si všimol pán kaplán Vincent Kačmár, ktorý bol v Parchovanoch veľmi obľúbený. Chlapec Jozef musel byť veľmi čiperný, pohyblivý a bystrý. Rád hral futbal a chodieval s kamarátmi hrať rôzne turnaje aj do Maďarska. Veľmi dobre ovládal hru s loptou a dobre zvládal niektoré futbalové finty aj v staršom veku. Zdôrazňoval, že futbal je potrebné hrať s rozumom a plným nasadením. Bolo to zrejme počas jeho stredoškolských štúdií, ktoré absolvoval po skončení Obcej školy v Parchovanoch, na Štátnom reálnom gymnáziu v Košiciach v rokoch 1922 – 1930. Na štúdiá mu prispieval pán kaplán Vincent Kačmár, ale hlavne sám sa usiloval dávať hodiny spolužiakom z lepších rodín v Košiciach a tiež z grófskych rodín. Pomáhala mu aj grófska rodina Andrásyovcov, ktorá žila v kaštieli v Parchovanoch, kde trávil väčšiu časť prázdnin ako vychovávateľ a spoločník detí. Dva roky študoval a formoval sa na Bohosloveckej fakulte Karlovej univerzity v Prahe a posledné tri roky študoval v Olomouci, kde bol vysvätený na kňaza 5. júla 1935 tamojším biskupom pre službu v Košickej diecéze. Z primícií si jeho sestra pamätá, že si vypožičal omšové rúcha a celé pohostenie bolo také jednoduché, ako bývali dedinské hostiny. Kazateľom na primíciách bol vdp. Števek a manuduktorom miestny kňaz Vincent Kačmár, ktorý sa z kaplána stal farárom v Parchovanoch.

Medzi písomnosťami, ktoré sa zachovali, je aj životopis, ktorý písal pravdepodobne v poslednom pôsobisku: „*Narodil som sa 11. februára 1910 v Parchovanoch, okres Trebišov. Moji rodičia boli robotníckeho pôvodu. Otec pracoval na veľkostatku grófa Gejzu Andrásyho, kde predčasne prišiel o zdravie. Matka bola domáca pri piatich deťoch. Obecnú školu som vychodil v Parchovanoch. Na štátne reálne gymnázium som nastúpil v roku 1922 v Košiciach. Tu som zakončil stredoškolské štúdiá maturitnou skúškou roku 1930. Toho roku som bol poslaný Biskupským úradom v Košiciach na teologické štúdiá do Prahy. Tam som ukončil štyri semestre na Bohosloveckej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. Šesť semestrov som absolvoval na Bohosloveckej fakulte v Olomouci. Tu som bol vysvätený na kňaza 5. júla 1935. V roku 1941 ukončil som postgraduálne štúdium bohoslov-
ia doktorátom teológie v Bratislave. V pastorácii som bol zadený ako kaplán do Zborova od 1935 – 1936, od 1. októbra 1936 bol som kaplán v Humennom. Od 1. októbra 1937 (správne asi 1936) do 1. marca 1937 bol som vojak v škole na duchovnej službe a dosiahol som hodnosť podporučíka duchovnej služby. Od 1. marca 1937 do 1. septembra 1937 bol som kaplánom v Bardejove. Od 1. septembra 1937 do obsadenia Košíc zastával som úrad prefekta v kňazskom seminári. Od novembra 1938 do 1. decembra 1940 spravoval som farnosť Lenartov. Od roku 1940 do 1954 spravoval som Kendice a vypomáhal som v Košiciach na bis-*

⁴ AACass-Par (Parchovany) MB, zväzok II., s. 63.

*kupskom seminári, kde som prednášal bibliikum. Od roku 1954 do roku 1962 bol som správcom fary v Lipovciach. Od roku 1962 do roku 1968 bol som správcom fary v Hertniku. A od roku 1969 spravujem farnosť Obišovce. Na každom mieste som konal svoje povinnosti, ktoré vyplývajú z môjho povolania.*⁵

Po absolvovaní kaplánskych staníc i vojenskej duchovnej služby sa dostal za prefekta do kňazského seminára v Košiciach, kde podľa všetkého požiadal pána biskupa Čárskeho o dovoľenie na postgraduálne štúdium doktorátu posvätnej teológie. Pán biskup mu dal zvláštnu odpoveď, keď ho poslal do Lenartova, najvzdialenejšej farnosti pri poľských hraniciach. Bol to zrejme poriadny šok, ale dovoľenie študovať asi dostal, o čom svedčí ukončenie štúdia už na novom mieste v Kenciacoch v roku 1941 s tým, že vypomáhal prednáškami z biblických vied v Kňazskom seminári sv. Karola Boromejského v Košiciach. Už na prvej samostatnej farnosti, kde bol administrátorom, môžeme vidieť jeho zapálenosť pre Božie veci. Veľmi ťažko znášal, keď sa robilo niečo, čo nebolo v súlade s cirkevnými i Božími príkazmi. Bol ochotný a rozhodný riskovať v takýchto prípadoch. Môžeme si predstaviť, čo vedľa vystrojitiť podpitiť, rozjarení frajeri nielen teraz, ale aj v tých dávnejších časoch, keď sa chceli ukázať a zabodovať pred svojimi vrstovníkmi. A tento kňaz tam získaval osobné životné skúsenosti, ktoré sa nejako nedajú naštudovať, lebo vyžadoval veľa od seba, ale aj od svojich ovečiek. Hovorilo sa o ňom, že každého chcel aj nasilu dotlačiť do neba.

Niektorí pamätníci spomínajú, že ťažko znášal tanečné zábavy. Videl v nich príležitosť k rôznym hriechom a krutým dôsledkom. Keď nemohol zabrániť tancovačkám, sám robil pokánie za účastníkov. Zábavy nebývali pred nedeľou, ale skôr v nedeľu popoludní alebo niektorý deň v týždni – niektorí vyzorovali, že ich farár Jozef Pavlovič ostával celú noc v kostole a tu sa modlil a odprosival na kolenách a prostráciou. Modlil sa nahlas po tme a niekedy i kričal: „Bože, ochráň moje deti pred hriechom!” – „Bože, ochráň nevinnosť svojich detí!” – „Bože, odpusť im ich hrešenia!” – „Bože, nezapočítaj im hriechy rúhania!” – „Bože, zmiluj sa nado mnou, že som nezabránil týmto hriechom!” – „Bože, zmiluj sa nado mnou i nad týmito deťmi!” – „Bože, daj im ducha kajúcnosti, ak zhrešia!” – „Bože, buď mne i im milosrdný!” Takéto a podobné boli modlitby a odprosienia farára za svoje deti. V Lipovciach spomínajú, že počas zábavy odchádzal do bačovne. Bola to drevená búda ďaleko od dediny a tam sa modlieval so zdvihnutými rukami ako Mojžiš a volal, kričal k nebu za svoje deti. Odprosival a robil pokánie. Niektorí spomínajú, že sa šľahal povrazmi so slovami: „Bože, prijmi moju obeť za moje deti!”

V období, keď nepôsobil aktívne v pastoračnej činnosti a presťahoval sa do neďalekého Prešova bývať, chodieval do Lipoviec, kde mal chatu. Tu sa venoval včelám a práci na úprave okolia chatky. Bola to činnosť, ktorá mu zaiste veľmi pomáhala i po zdravotnej stránke. V tom čase chodieval rád pomáhať kňazom, ak preň získali povolenie a zdravie mu to dovoľovalo.

⁵ AACass-Par (Obišovce) bez dátumu s podpisom (písané strojom).

Pamätné je jeho účinkovanie v Terni, keď na slávnostnej sv. omši patrónky filiálky Babin Potok sv. Alžbety, ktoré sa slávalo vo farskom kostole, pretože v Babinom Potoku kostol nebol. Vyzval všetkých, aby mohol ešte aj v Babinom Potoku slúžiť sv. omšu. Jeho príhovor bol tak oslovujúci, že sa začali robiť plány na postavenie chrámu ešte v čase komunistickej totality, ktorý aj cez jeho podnet je postavený a dnes slúži veriacim.

Udalosť okolo nežnej revolúcie prijímal skepticky. Nechcel pripustiť, žeby komunisti pustili moc z rúk pokojne a ľahko. Stále čakal, že príde niečo podobné ako v roku 1968. Videl, že diabol si svoje aj tu robí. Neskôr hovorieval, že nepotrebané zlo a neochota robiť nápravu pokáním je niečo, čo priniesie ešte kruté dôsledky. A v tom mal veľkú životnú pravdu.

Zmeny v štruktúre Cirkvi priniesli pre neho mnohé radosti a nádeje, ale i sklamania. Veľmi milo bol prekvapený, že ho oslovili a pozvali do interdiécézneho Kňazského seminára Jána Vojtaššáka na Spišskej Kapitule, aby tu prednášal biblické disciplíny. Povyťahoval si svoje prednášky, hebrejčinu a dávne materiály, ale hneď sa obracal na najnovšie pomôcky z tejto oblasti a všetko svedomito študoval a robil písomné prípravy. Zdravotné problémy spôsobili, že nakoniec nenastúpil. Veľmi ho hrialo a cenil si to, že s ním na takú činnosť ešte počítajú. Otvorenie Kňazského seminára v Košiciach v 1994 privítal s veľkým nadšením a mentoraz sa vážne pripravoval s túžbou, že aspoň jeden semester bude prednášať, aby tak vytvoril kontinuitu od násilného prerušenia v roku 1950, keď bol v Košiciach zatvorený kňazský seminár. No znova v poslednej chvíli zo zdravotných dôvodov sa svojej profesorskej činnosti zriekol. Bol naozaj šťastný, že sa dožil vzácnej chvíle znovuobnovenia činnosti Kňazského seminára sv. Karola Boromejského a Teologického inštitútu, ktorý nadviazal na svoju činnosť po rokoch násilného zatvorenia.

V celkom dobrej kondícii sa dožil 60. výročia kňazskej vysviacky, ktorú slávil v Prešove v Kostole sv. Mikuláša spolu s diecéznym biskupom – arcibiskupom Mons. Alojzom Tkáčom a za peknej účasti kňazov i laikov. Bola to naozaj pekná duchovná udalosť a tiež aj príjemné agapé, ktoré vytvorili prítomní, ktorí ho poznali z jeho pôsobenia v kňazskej službe.

Nasledujúce roky ho choroby ťahali aj na občasné preriečenia do nemocnice, z ktorej chcel čo najskôr domov. V posledných rokoch slúžil sv. omšu každý deň doma, na ktorej sa vždy zúčastňovali veriaci, ktorí k nemu prišli na návštevu.

Bol som v nemocnici za ním deň pred prevozom do Košíc na geriatrické oddelenie, lebo v Prešovskej nemocnici sa mu podľa jeho vyjadrenia takmer ani nevenovali. V nemocnici v Košiciach sa mu snažili pomôcť, ale ešte viacej zoslabol a pomaly odchádzal. V čase, keď bola slúžená v kaplnke za neho sv. omša, pri ňom sa modlili ruženec, do ktorého sa spočiatku zapájali. Na záver sv. omše, ktorá sa končila v kaplnke a záver modlitby sv. ruženca, ktorý sa modlili pri Dr. Jozefovi Pavlovičovi, on tíško odišiel na večnosť. Bolo to 8. mája 1997.

O tri dni nato boli pohrebné obrady v Prešove v Kostole sv. Mikuláša so sv. omšou, ktorú slúžil za značnej účasti kňazov košický arcibiskup-metropolita Mons. Alojz Tkáč. Po sv. omši a pohrebných obradoch boli telesné pozostatky

dr. Jozefa Pavloviča odvezené do Parchovian, kde popoludní slúžil sv. omšu v miestnom kostole pomocný košický biskup a generálny vikár Mons. Bernard Bober. Po skončení pohrebných obradov jeho telesné pozostatky uložili do rodnej zeme. Tam jeho telo odpočíva v nádeji na vzkriesenie – v tej nádeji, s ktorou si nebohý dal napísať na náhrobný kameň slová vyznania našej viery: Verím vo vzkriesenie tela a v život večný.

Kňazská cesta Jozefa Pavloviča

Ako kaplán pôsobil v Zborove, potom v Bardejove. Na pamätnej tabuli kňazov účinkujúcich v Bardejove je aj jeho fotografia. Celý pobyt doktora Jozefa Pavloviča v Bardejove prebieha na záver školského roka a cez prázdniny. Zapojil sa aj do výchovnej činnosti vo večerných akadémiách. Podľa vlastného životopisu, ale tiež aj osobnej karty v archíve Arcibiskupského úradu, je od 1. septembra 1937 menovaný za prefekta v Kňazskom seminári v Košiciach. Podľa záznamu v Kňazskom seminári začal vyučovať biblikum. Zmenou politických udalostí, ktorými sa pripojili južné časti Slovenska k Maďarsku, ho pán biskup Čársky poslal za správcu farnosti do Lenartova.

Prvá farárska stanica: Lenartov (1938 – 1940). Lenartov bol stredne veľkou dedinou, ktorá leží v najzápadnejšej časti Nízkyh Beskyd, v údolí západného prítoku Tople, v nadmorskej výške okolo 475 m⁶, neďaleko poľských hraníc, asi 20 km od Bardejova smerom na Starú Ľubovňu. Farnosť Lenartov spravuje filiálku Malcov, kde je postavený kostol zasvätený Sedembolestnej Panne Márii.

Druhá farárska stanica: Kendice (1940 – 1954). Kendice ležia v severnej časti Košickej kotliny, v západnej časti doliny Torusy, v nadmorskej výške okolo 235 m⁷, neďaleko Prešova. Kendice sa vyskytujú v písomnostiach z 13. – 16. storočia v maďarskom názve Kendy, koreniacom v mene Kend, prípadne v názve maďarských strážcov pohraničia.⁸ Pred Jozefom Pavlovičom v Kendiciach pôsobil ako administrátor rodák z neďalekej Dulovej Vsi Vincent Potočňák. Pôsobil tam do októbra 1940, keď kendickým farárom sa stal ThDr. Jozef Pavlovič, rodák z Parchovian. Prednášal biblické vedy a propedeutiku do štúdia hebrejského a gréckeho jazyka. Dal postaviť novú, terajšiu budovu fary a výmenou parciel rozšíril dvor a farskú záhradu. V roku 1945 dal zväčšiť plochu chóru a tri bežné metre dopredu do celej šírky kostola. Ako prvý začal pastoračnú prácu medzi Cigánmi, v čom mu veľmi pomáhala jeho dobrá znalosť cigánskeho jazyka. Počas pôsobenia Jozefa Pavloviča v Kendiciach ukončil teologické štúdiá Jozef Ilavský. Po odchode Jozefa Pavloviča v roku 1954 pôsobil tu po dobu jedného roka Jozef Zlatohlavý a potom Michal Dula.⁹

Tretia farárska stanica: Lipovce (1954 – 1962). Lipovce ležia na styku Šarišskej vrchoviny a Braniska v údolí severného prítoku Veľkej Svinky, v nadmor-

⁶ ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*. Východoslovenské vydavateľstvo, Košice 1990, s. 168.

⁷ ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*, s. 130.

⁸ HALAGA, O. R.: *K argumentom maďarskosti stredovekého Šariša*. In: Šarišské múzeum 2, Košice 1968, s. 17 – 19.

⁹ Porov. KOMA, J.: *Kendice vo svetle dejín a ľudovej kultúry*. Obecný úrad, Kendice 1999, s. 69 – 70.

skej výške okolo 585 m¹⁰, od Prešova vzdialené 17 km. Písomnosti zo 14. – 16. storočia uvádzajú túto dedinu pod názvom Lipouch, Lypolcz, ktorý je maďarizovanou podobou pôvodného slovenského názvu Lipovce, odvodenou od slova lipa.

Štvrtá farárska stanica: Hertník (1962 – 1968). Hertník patrí medzi farnosti Bardejovského dekanátu. Nachádza sa v juhozápadnej časti Bardejovského okresu. Od okresného mesta Bardejov je dedina Hertník vzdialená 12 km. Rozprestiera sa v západnej časti Bartošovskej kotliny, na úpätí Čergova v nadmorskej výške 467 metrov, v doline potoka Patevník. Najstaršia písomná správa o Hertníku je v listine Spišskej Kapituly z roku 1351 o vymedzení hranice medzi majetkom šľachticov z Perína a chotárom Bardejova. Listina súčasne potvrdzuje, že táto osadlosť existovala už skôr a patrila šľachticom z Perína.¹¹

Kňazská služba Jozefa Pavloviča v Obišovciach (1968 – 1982). Obišovce ležia v severnom výbežku Košickej kotliny pri vtoku Svinky do Hornádu. Šľachticovi Petrovi z Drienova pred rokom 1284 patrila aj dedina Obišovce. V písomnostiach z 13. a 14. storočia vyskytujú sa pod názvom Obus, kým v 15. a 16. storočí pod názvom Abos. Starší názov Obus sa považuje za maďarizovaný tvar slovenského názvu Obišovce, koreniaceho v osobnom mene Obiš. Názov a poznatky o Obišovciach z druhej polovice 13. storočia vedú k názoru, že dedina existovala aj pred 11. storočím. Na svojej poslednej kňazskej štácii v Obišovciach skoro denne chodieval do lesa. Modlieval sa nahlas ruženec a opakoval rôzne odprosenia, prosby i vďaky! Niektorí ľudia ho neočakávane spozorovali, ako kľáči s rukami vystretými k nebu a prednášal modlitby mysliac si, že ho nikto z ľudí nevidí, len sám Pán Boh. Vyhľadával také zákutia a miesta, kde sa zdalo, že ho nikto nemôže vidieť a tam nachádzal miesto na výlevy svojho srdca. Často nahlas vzdychal: „Nedobré, nedobré je to vo svete i u nás! To dobrý Pán Boh musí nejako potrestať! Roztopašní sme a vyžadujeme si poriadny výprask!” Situáciu videl naozaj veľmi pesimisticky. Málo pozeral televízne správy, ale zväčša počúval rádio a bol často plný negatívnych myšlienok. Hoci vždy spomenul: „Modliť sa treba! Veľa sa nám treba modliť! Sme predsa Boží služobníci, musíme veľa času obetovať modlitbe!” Žil nenáročný a jednoduchý život. Nechodil po výletoch, nemal auto, nezakladal si na posedení v lepšej spoločnosti, nedoprial si nejakú oslavu, lebo chcel a žil jednoduchý, skromný život. Žil so svojimi ľuďmi a chcel byť celkom pre nich. Ich trápenia a problémy prežíval veľmi osobne. Často nespával a bol z toho cez deň riadne nervózny, čo dal aj pocítiť rôznymi pichľavými poznámkami, ktoré ho ešte viacej trápili. Chcel každého uchrániť pred Zlým a dotlačiť ho aj nasilu do neba. Tak ako bol náročný a prísny na seba i na ľudí, lebo ich chcel za každú cenu pomôcť ku spásu a naopak bol úžasne jemný vo sviatosti zmierenia. Mnohí sa tešili, že môžu chodiť k menu. Okrem nespavosti, na ktorú sa sťažoval celý svoj život, mal aj iné choroby, ktoré ho občas dostali do nemocnice, ale odtiaľ chcel čo najskôr domov.

¹⁰ ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*, s. 173.

¹¹ Porov. ULIČNÝ, F.: *Dejiny osídlenia Šariša*, s. 96.

Šestnásťročné pôsobenie Dr. Jozefa Pavloviča v Obišovciach je možné vyčítať z miestnej farskej kroniky, ktorú sám vlastnoručne napísal. Od 1. januára 1969 bol menovaný na smrťou uprázdnené miesto farára v Obišovciach Dr. Jozef Pavlovič, dočasný správca fary v Hertníku. Rok 1968, obdobie, ktoré dostalo meno „Pražská jar“ prejavilo sa priaznivo i v náboženskej oblasti. Kapitulný vikár Štefan Onderko chcel mať blízko Košíc všetkých bývalých profesorov seminára, aby sa čím skôr začalo s vyučovaním na pobočke bohosloveckej fakulty. Pavlovičov pobyt v Obišovciach mal byť dočasný do otvorenia fakulty v Košiciach. V rokoch 1969 a 1970 nastali celkom iné časy a Jozef Pavlovič musel ostať v Obišovciach. V tejto dobe by inde nedostal štátny súhlas k účinkovaniu. Jozef Pavlovič sa na prvej strane v *historii domus* vracia krátkym nekrológom k Dr. Emilovi Stachovi: „Poznali sme sa dobre ako susedia. Spravoval som Kendice. Narodil sa v Hertníku 11. júna 1913. Gymnaziálne štúdiá ukončil maturitou v roku 1937. Teológiu študoval v Košickom seminári. Vedel narábať s perom. Svoje články uverejňoval v Katolíckych novinách a v Duchovnom pastieri.“

Tvorivá činnosť Jozefa Pavloviča

V roku 1941 na UK v Bratislave obhájil dizertačnú prácu pod názvom *Počiatky protestantizmu v Košiciach*, ktorá pozostáva z piatich kapitol: 1. Všeobecný ráz mesta v 16. storočí; 2. Príprava pôdy pre protestantizmus; 3. Protestantizmus uskutočnený v Košiciach; 4. Vnútorý vývoj protestantizmu; 5. Zápas protestantizmu s kalvinizmom. Literatúru čerpal z dostupných prameňov z archívov mesta, z *historie domus*, historických zborníkov a z prameňov rôznych historikov. Košice, významné mesto, za čias šírenia protestantizmu nikdy sa nestali protestantskými stopercentne. Čiastočne aj preto, lebo nepoznali toho, ktorý na začiatku prichádzal k nim v ovčom rúchu „pravej viery“, ako aj navonok v starom rúchu katolíckej liturgie a katolíckych dogiem. Košice sa nestali celkom protestantskými aj preto, lebo pri vzraste maďarského živlu v tomto pôvodne nemeckom meste, protestoval proti týmto novotárom väčšine vyhovujúci kalvinizmus a tiež preto, lebo katolicizmus, o ktorom sa nie jednému pozdávalo, že je aspoň mŕtvvy a on iba spal. Autor touto prácou objektívne poukázal na okolnosti, ktoré umožnili prielom protestantizmu v Košiciach. Chcel ukázať, že to boli iba okolnosti a podmienky priechodného rázu, ktoré z katolíckej strany len príležitostne a nie príčinne umožňovali protestantskému hnutiu cestu, a preto aj v Košiciach, tak ako aj v celej cirkvi, premohol Duchom Svätým posilnený katolicizmus to, čo nebolo od Boha chcené, len dopustené.¹²

Nepublikované kázne

Pozoruhodné je, že mnohé kázne, mnohé štúdie ostali v rukopise napísané strojom alebo ručne a neboli uverejnené v nijakých novinách a časopisoch. Je prirodzené, že zaznela aj táto otázka k takému postoj. Na otázku, že jeho kolegovia

¹² Porov. ONDOVČÁK, J.: *Košický seminár a bibliotéka*. Seminár sv. Karola Boromejského, Košice 2003, s. 44 – 45.

predsa publikovali v rokoch 1940 – 1950 v Katolíckych novinách, Duchovnom pastieri, Verbume hovoril, že nikto od neho nežiadal príspevky a on robil svoju pedagogickú i pastoračnú prácu naplno, a tak mu neostával čas na seba presadzovanie. Mal svoju predstavu, že každá ambícia, rozvinutie svojich talentov pre službu druhým je spojená s koreňom pýchy, a zda preto v sebe potláčal všetky takéto podnety. Materiál, ktorý ostal v pozostalosti, by po úprave mohol poslúžiť iným. Zachovalo sa sedem kázni na **adventné obdobie**¹³, na **vianočné obdobie** trinásť kázni¹⁴, na **pôstne obdobie** len päť kázni¹⁵, na **Veľkú noc** štyri kázne¹⁶, **v období po Duchu Svätom** päťdesiatpäť¹⁷, trinásť **mariánskych príhovorov**¹⁸.

¹³ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Prima Adventis*. Prvá adventná nedeľa, Lenartov, 27. novembra 1938; *Pripravuje cestu Pánovi*. Druhá adventná nedeľa, Lenartov, 4. decembra 1928; *Druhá adventná nedeľa*. Lenartov, 11. decembra 1938; *Priprava na spojenie s Prichádzajúcim*. Štvrtá adventná nedeľa (písané ručne a strojom); *Čo tá čaká na poslednom súde?*. Štvrtá adventná nedeľa; *Boh posielá svojho posla*. Štvrtá adventná nedeľa; *Katolícka viera spočíva v očakávaní Krista*.

¹⁴ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Vianoce – čas radosti; V Betleheme sa narodil Spasiteľ sveta; Zvestujem vám radosť veľkú, ktorý bude všetkým ľuďom, narodil sa Vám Spasiteľ; Svätá Rodina – vzor pre naše rodiny*. Sviatok Sv. Rodiny, 10. januára 1943 (písané strojom); *Dobrom premdháj zlo*. Tretia nedeľa po Zjavení Pána – Epištola; *Vianoce*, 1969 (písané strojom); *Usilujme sa o zdravé rodiny*. Sviatok Svätej Rodiny; *Rodinné spoložitie sa začína svadbou; Sviatok Sv. Rodiny; Traja mudrci; Boh sa má zrodíť v každom z nás; Poslúchajme Boží hlas ako traja mudrci; Pristúpme k jasličkám; Ak chceš byť šťastný... Nový rok, 1. januára 1940; Používajme Božie meno len na jeho oslavu; Adorácia na posledný deň v roku; Je tu koniec roka, kedy príde koniec života?*

¹⁵ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Pozor na vyvetranie viery*. In 2,13 – 25, Tretia pôstna nedeľa (písané strojom); *Premenenie Pána; Pohliadnime na Kalváriu; Umučenie Ježiša Krista; Triduum – vysvetlenie*.

¹⁶ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Kristus naozaj vstal z mŕtvych*. Veľká noc; *Kristus naozaj vstal z mŕtvych; Viera nás vedie k Bohu*. Veľkonočný pondelok; *Reverendi in Christi Frantres - Resurrexi et adhuc tecum sum*.

¹⁷ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Nesprávna nábožnosť - Peniaz chudobnej vdovy; Efjeta; Uzdravenie slepca*. Posviacka chrámu; *Ježišove zázraky; Živý svedok Božstva Ježiša Krista; Všeobecne o Kristových zázrakoch; Naším matkám; Svätá spoveď - prostriedok na očistenie; Posledný súd*. Dvadsaťštvrtá cezoročná nedeľa; *Aké zmo zasievame do našich detí?; Naša duša má byť Božím obrazom; Svätá spoveď je cestou k spásu*. Dvadsiatatretia cezoročná nedeľa; *Kristus je Kráľ!*. Nedeľa Krista Kráľa; *Misionári dnešných dní; Podporujme katolícke misie!; Boh chce od nás milosrdenstvo*. Stebnická Huta, 13. októbra 1935; *Interpretácia parabol; Božie Kráľovstvo v parabolách; Paraboly o vzniku, podstate a činnosti Božieho Kráľovstva; Podobenstvo o kvase*. Mt 13,33; Sk 13,20; *Podobenstvo o sieti; Parabola o starých šatách a o starých mechoch; Parabola o ženichovi a svadobníkoch; Kúkol' medzi pšenicou; Parabola o horčičnom zrnku; Podobenstvo o perle; Skrytý poklad; Účel Ježišových parabol; účel parabol pre veriacich učeníkov Ježiša Krista; Mená zázrakov vo Svätom Písme; Ježiš uzdravuje slepého od narodenia; Kliatba pod figovníkom; Kliatba nad neúrodným figovníkom; Zázrak v Káne Galilejskej; Prvý zázračný rybolov; Pane, keď chceš, môžeš ma očistiť!*. Mt 8,2. Tretia cezoročná nedeľa; *Možnosti zázraku; Víchrica na mori*. Mt 8,18.23 – 27; Mk 4,35 – 41; Lk 8,22 – 26; *Posadlosť v Novom zákone; Mimobiblické paraboly ku Gn 2,3; Význam zázraku; Zázrak na Genezaretskom jazere; Parabola o rozsievačovi; O zázraku Božieho slova*. Siesta cezoročná nedeľa; *O zázraku Božieho slova a o spravodlivosti*. Osmá cezoročná nedeľa, 8. augusta 1943; *Naším štastím je jedine Kristus, ktorého hladáme; Boží obraz; Bohu máme byť oddaní; Svätá omša hodná osobných obetí* (písané strojom); *Obžerstvo; Pohoršenie*. Dlhá Lúka, 29. septembra 1935; *Boh sa o nás stará a za to mu máme ďakovať; Len jedno je potrebné; Sviatost manželstva a „iné typy“ sobášov* (písané strojom); *Poslanie apoštolov je v láske* (písané strojom); *Kto je Boh?*.

¹⁸ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Pravá nábožnosť; Úcta k Panne Márii; Panna Mária - najväčšia zo žien; Sviatok Narodenia Panny Márie; Zvestovanie Panny Márie; Nepoškvrnené počatie Panny Márie; Si Ježišov priateľ alebo nepriateľ?; Panna Mária nám dáva milosti*. 2. júla 1939. Lenartov (používal skratku L.); *O Božej láske; Mária - Matka milosrdenstva; Za Boha - či proti Bohu?* (písané strojom); *Ježiš - Syn Boží; Mária je tu pre nás; Mládež - Máriine deti; Láska Márie k Bohu; Jednota Matky*

Veľmi hodnotné a povzbudivé sú aj adorácie a krátke zamyslenia¹⁹. Okrem už uvedených kázni sa zachovali tematické kázne, napr. o viere, misijné a veľa príležitostných príhovorov.

V pozostalosti možno nájsť veľmi cenné koncepty listov, pozdravov a želaní. Vyjadrujú jeho svedomitosť a záujem o každého adresáta. Je potrebné len dúfať, že nám tento materiál aj prierez jeho života pomôže, aby sme využívali Božiu milosť, zdravé semienka Božej lásky a nimi pomáhali k rozvinutiu našich životov na Božiu oslavu tak, aby sme raz na nej mali večnú účasť v duchu Pavlovičovho životného kréda: „Verím vo vzkriesenie tela a v život večný“.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, Ph.D.

Počet znakov: 25 060.

Adresa autora: **prof. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, Ph.D.**, Katolícka univerzita, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836111, e-mail: jurko@ktfke.sk

a Syna; *Nepoškvrnené počatie Panny Márie* (písané strojom); *Panna Mária nám pomáha; Modlime sa svätý ruženec*. Dvadsaťa cezročná nedeľa; *Ruženec a misie*. 1938; *O večnom panenstve Panny Márie* (písané ručne i strojom); *Mária - vzor panien; O ruženci*.

¹⁹ AACass-ABÚ (Košice) PAVLOVIČ, J.: *Rodičia, starajte sa o duše svojich detí; Nezhadzujte nebeské poklady – Adorácia z príležitosti odpustu Ružencovej Panny Márie*. 1977 (písané strojom); *Ježiš Kristus sa nám dáva v Eucharistii – Adorácia na odpuste*. Obišovce 1981 (písané ručne i strojom); *Ako vychovávať – Laický apoštolát; Ďakujeme a prosíme – Adorácia z príležitosti odpustu*. Obišovce, 1969 (písané strojom); *Osvieť nás, aby sme správne videli uplynulý rok - večerná adorácia pred sviatkom Ružencovej Panny Márie*. (písané strojom); *Pane, stále nás ochraňuj a pomáhaj nám - večerná adorácia pred sviatkom Ružencovej Panny Márie*. (písané strojom); *Rodiny ťa odprosujú – Adorácia*. 1980 (písané strojom); *Milosrdenstvo Pánovo chceme oslavovať naveky; Boh nás hľadá...; Mám ličiť lásku Boha k pokánie činiacemu hriešnikovi?*. Spracované podľa Kaspera, I., Zborov, 25. augusta 1935; *Svet potrebuje svätcov; Duchu Svätý, príd!*; *Odozdajme sa úplne Bohu; Boh prichádza medzi nás; Kristovo milosrdenstvo a my*. Šiesta cezročná nedeľa; *Rodinný apoštolát*. Najsvätejšia Trojica; *O bohatstve*. Osmá cezročná nedeľa; *O skaze: o nevhodnej literatúre a zlej spoločnosti*. Deväť cezročná nedeľa; a iné.

Mučeník Eduard Abszolón (1876 – 1944)

Peter ZUBKO

Eduard Abszolon – a Martyr (1876 – 1944)

A priest of the Kosice diocese Eduard Abszolon was a parish priest in the village of Kechnec when the World War II broke out. He was a priest as the other ones and his habit were not different from those of the clergy of that time. At the end of the year 1944 his parish found itself at the front line. Inhabitants of Kechnec and the neighbouring villages were evacuated to the towns of Gonc a Goruszka where they were supposed to wait till the front would pass. According to the habits of that time Eduard Abszolon had a housewife at his parish. She has a daughter. During evacuation they left for the appointed place through the village of Milhost. Here the Soviet soldiers wanted to rape the young woman. The priest defended her but he was killed. The girl survived but – according to the testimonies of witnesses – the parish priest's body was defaced by torture. Because of the war difficulties he was buried in the nearest village Tomyosnemethi by the parish church as a martyr who defended the sixth God's commandment.

Key words: *martyrs, World War II, Eduard Abszolon, the Kosice diocese*

Košická arcidiecéza oslávila v roku 2004 okrúhle 200. výročie od svojho založenia pápežom Piom VII. Toto obdobie tvorí v dejinách nášho národa malý zlomok a v dejinách Cirkvi ešte menšie obdobie. Napriek tomu sa má čím pochváliť. Boh sám o sebe dejiny nemá, je stále ten istý (porov. Hebr. 13,8), a teda nemenný. Dejiny však má ľudský prvok. Aj tu by sme mohli rozprávať o vnútorných a vonkajších dejinách. Mučeníctvo je fenomén, ktorý stojí na pomedzí vnútorných a vonkajších dejín. Cirkev na Slovensku zažila vo všeobecnosti obdobie prenasledovania počas komunistickej totality, kedy bol vládnci režim systematicky namierený proti Cirkvi, ktorá bola z ideologického hľadiska jeho triednym nepriateľom. Boli však aj iné periódy, počas ktorých došlo k stretu záujmov medzi vonkajším svetom a svetom reprezentovaným Cirkvou.

Zvlášť dramaticky sa do dejín ľudstva zapísala druhá svetová vojna. Každá smrť bola osobnou tragédiou každej obeť. Na východnom Slovensku zahynulo množstvo vojakov, ale aj civilného obyvateľstva najmä počas prechodu frontu na prelome rokov 1944 – 1945; iní zahynuli na frontových líniah ďaleko od domova, niektorí dokonca nemajú vlastné hroby. Medzi nimi sa nachádzajú aj veriaci Košickej diecézy. Zopár z nich však patrí medzi tých, ktorých všeobecne nazývame hrdinami, a to aj z kresťanského, nielen ľudského, vojenského či občian-

skeho hľadiska. Jedným z týchto mužov je kňaz košického presbytéria Eduard Abszolón.¹

Dôvodom, prečo tam môžeme rozprávať je fakt, že zahynul počas evakuácie, keď bránil čistotu dcéry svojej domácej gazdinej. Z ľudského hľadiska bránil iného človeka, avšak z hľadiska kresťanskej morálky bránil Božie právo definované šiestym prikázáním dekalógu. V tomto zmysle teda išlo o vyznanie viery nie slovami, že konkrétnym postojom. Je možné povedať, že E. Abszolón zahynul počas výkonu svojho povolania, pretože kňaz vykonáva svoje povolanie permanentne 24 hodín denne, je teda obeťou povolania. Na druhej strane mučenícka smrť nie je samozrejmosť, ale osobitná Božia milosť. Veľký syn poľského národa Stefan Wyszyński, ktorý zažil nepriazeň nepriateľov Cirkvi na vlastnej koži, ho dokonca nazval ôsmou sviatosťou.² Viacerí sa totiž počas podobnej konfrontácie zľaknú a poddajú tlaku násilníka aby si radšej zachránili vlastný život, než aby zrieknutím sa vlastného života vyznali Krista.

Kňaz Košickej diecézy JCDr. Eduard Absolón sa narodil v Bardejove 5. februára 1876, vysvätený bol 29. júna 1899 a v roku 1925 sa stal správcom farnosti Kechnec. Zomrel v závere druhej svetovej vojny ako 68-ročný.

Pastoračne pôsobil v roku 1899 ako kaplán v Solivare, Valalikoch, Michalovciach, Trhovišti, v roku 1902 v Prešove, v roku 1906 sa stal administrátorom vo farnosti Lenartov, dňa 2. mája 1908 získal titul doktora kanonického práva, bol notárom bardejovského dištriktu, v roku 1915 bol administrátorom vo farnosti Kobyly a v roku 1925 bol preložený na svoju poslednú stanicu najprv ako dočasný administrátor, v roku 1926 ako administrátor a od roku 1940 ako farár vo farnosti Kechnec; súčasne bol prodekanom.³

Podľa výpovedí viacerých veriacich kechneckej farnosti,⁴ pamätníkov tých čias, ale aj mladších, ktorí to počuli od svojich rodičov, bol Eduard Absolón ako ktorýkoľvek iný farár v tom čase, so všetkými kladmi i nedostatkami. Osobne si niektorí spomenuli, ako ich pán farár trestal palicou za to, že neovládali katechizmové pravdy viery. Podľa známych fundácií, ktoré kechnecká cirkevná obec mala vtedy k dispozícii, patrilo spoločenské i sociálne postavenie farára jednoznačne k tým lepším. Majetky spravoval čestne a v súlade s ich určením. Existovala tu totiž jedna základina pre siroty – ženy, z ktorej sa malo dať takejto neveste veno a jedna babka konkrétne spomínala, že takto jej pán farár dal svadobné veno. Ona to, pravda, vnímala ako dar farára, nie ako dôsledok nejakej základiny, ktorej účel bol takýto. Táto základina zanikla odchodom maďarských bánk z Košíc v januári 1945 a dnes už je zrejme premlčaná. Eduard Absolón bol súčasne silným zástancom maďarčiny. V tomto smere Eduard Absolón nevyňikal

¹ ZUBKO, Peter: *Dejiny Košického arcibiskupstva (1804 – 2004)*. In: Duchovný pastier. Revue pre teológiu a duchovný život, Roč. LXXXV, č. 7, 2004, Spolok svätého Vojtecha, Trnava, s. 396 – 420.

² WYSZYŃSKI, Stefan: *Zapiski wiewenne*.

³ HIŠEM, Cyril: *Lexikón*

⁴ Celý záznam vznikol počas môjho pastoračného pôsobenia vo farnosti Kechnec, keď som spravoval tamojšiu farnosť. Tento článok v podstatnej miere čerpá z vlastného výskumu a z hlásenia zaslanému košickému diecéznemu biskupovi. Ide o prvé verejné svedectvo o mučeníctve kňaza Eduarda Abszolóna. AACass, Košická arcidiecéza, sign. 1125/2002.

nejakou povest'ou svätosti, skôr bol prísny, ale veľmi zodpovedný, povedali by sme – „stará škola“. Už inak vyznieva záver jeho života.

Eduard Absolón mal na fare gazdinú, ktorá sa mu starala o domácnosť a ktorá mala aj dcéru. Podľa svedectva Absolónovho vzdialeného príbuzného išlo vo vzťahu ku farárovi o cudziu ženu a jej dcéru, ktorej otcom určite nebol. Vzťah farára k nim bol nanajvýš profesionálny a korektný a jednalo sa o všeobecne zaužívaný úzus, nešlo o výnimku.

Koncom roku 1944 a v januári 1945 prechádzal územím Kechneca a prilahlých dedín front, ktorý sa tu zdržal niekoľko týždňov. Miestni obyvatelia boli evakuovaní do mestečka Gönc a obce Göcruska, asi 15 km južne. Z juhu prichádzala Sovietska armáda, na severe sa nachádzala Nemecká armáda. Mnohí sa evakuácii síce bránili, ale kvôli bezpečnosti im bola evakuácia nariadená rozkazom zo sovietskej strany. Niektorým sa občas potajomky podarilo z Göncu zabehnúť domov pozrieť si svoje obydlia. Takto viac-menej samostatne každá domácnosť odchádzala preč, nebolo to nijako spoločne organizované. Farár Eduard Absolón spolu so svojimi domácimi odchádzal samostatne. Išlo sa cestou do Milhost'a, ďalej pozdĺž železnice zo susedného Tornyosnémeti, potom do Hidasnémeti a odtiaľ cez most na druhú stranu Hornádu a cez pole priamo do Göncu. Počas tejto cesty sa farárovi prihodila dráma s tým najhorším koncom.

Neexistujú už priami svedkovia, ktorí by boli pri onej tragickej udalosti. Údaje ešte v roku 1990 žila dcéra onej gazdinej, ktorá všetko videla na vlastné oči, bola však veľmi uzavretá a nikomu nikdy nechcela rozprávať o onej udalosti. Zrejme to pre ňu bol silný a neprijemný zážitok, ktorý ju poznačil na celý život. Žila v Košiciach. Jej terajšie osudy nie sú známe, bolo by ich treba zistiť, ak to je možné.

Mnohí kechneckí veriaci sa vo výpovediach zhodovali v niekoľkých detailoch, na základe ktorých možno usudzovať, že sú pravdivé. Niektorí z nich totiž videli telo nebohého farára alebo počuli priamych svedkov, ako o tom rozprávali. Zhoda je v tom, že nebohému farárovi trčali z uší i nosa drôty, bol dokopaný a zastrelený, pravdepodobne odzadu do tyla. Bol teda pred smrťou mučený, a to zrejme dlhšie, bol zbitý a napokon surovo zavraždený. Podľa výpovedí pamätníkov tu vtedy boli rôzni sovietski vojaci, poväčšine už demoralizovaní rokmi vojny, mnohí pochádzali zrejme zo stredoázijských sovietskych republík, boli oblečení v klasických uniformách i ako Kozáci, ťažko teda určiť, ktorí vojaci, akej národnosti, sa podieľali na mučení a vražde. Boli to však sovietski vojaci.

Zvest' o smrti Eduarda Absolóna vyvolala všeobecné pobúrenie a zdesenie o barbarstve vojakov, ktorí siahli na život duchovného. Dodnes ich majú pamätníci vnútorný problém nazvať osloboditeľmi.

Príčina smrti podľa ústnej tradície spočívala v tom, že bránil svoju gazdinu, resp. jej dcéru (čo je zrejme pravdepodobnejšie, keďže to bolo mladé dievča a gazdiná už bola postaršia) pred chlípnymi sovietskymi vojakmi. Nemožno však vylúčiť ani nenávisť bolševicky a ateisticky vychovávaných vojakov voči katolíckemu duchovnému, je to však nepravdepodobné, nakoľko inde sa takéto udalosti nestali. Eduard Absolón zrejme podobne ako sv. Maximilián Kolbe bránil

druhého človeka, za čo doplatil strašným mučením a smrťou. Rovnako sa stal mučeníkom.

Kde sa odohrali opisované udalosti a kedy? To sa dá zistiť na základe štátnych a cirkevných matrik zosnulých. Udalosti boli do matrik zapísané s oneskorením, nakoľko riadny chod úradov bol ochromený frontovou líniou. Na pripomenutie je dôležité poznamenať, že u nás i v Maďarsku štát vedie matriky podľa miesta úmrtia a Cirkvev podľa miesta pochovania. Vtedy toto územie patrilo do Maďarského kráľovstva na základe viedenskej arbitráže. Miestom úmrtia bol kataster obce Milhošť, pri bývalej železničnej stanici vedľa trate pri železničnom strážnom domčeku, ktorý tam vtedy stál. Ide o filiálnu obec farnosti Kechnec v Košickej arcidiecéze.⁵ Podľa matričného zápisu to bolo na Silvestra 31. decembra 1944 asi o 19.00 hod. a príčinou smrti je „zastrelenie počas bojov“.⁶ Tu treba predpokladať to, že Eduard Absolón sa chcel s domácimi dostať do Göncu – alebo aspoň susedných južnejších dedín – zrejme ešte pred zotmením (v zime sa veľmi skoro stmieva) a keď zahynul okolo siedmej večer, samotné mučenie mohlo trvať niekoľko hodín.

Mŕtveho kňaza preniesli veriaci, ktorí tade prechádzali, za pomoci Tomyosnématčanov, na faru do susednej obce Tomyosnémeti, a to okolo ôsmej alebo deviatej hodiny večer. Bol pochovaný 4. januára 1945 tamojším farským administrátorom Kornelom Knüppelom⁷ († 1972). Keďže sa jednalo o kňaza, bol pochovaný vedľa kostola v Tomyosnémeti hneď vedľa iných tamojších kňazských hrobov. Nebolo možné pochovať ho v Kechneci.

Na záver Jubilejného roka 27. decembra 2000 košický arcibiskup-metropolita Mons. Alojz Tkáč odhalil pamätnú tabuľu na kechneckom kostole,⁸ na ktorej je

⁵ Proces beatifikácie má začať ten biskup, na území ktorého Boží sluha zomrel.

⁶ Matričný úrad Seňa, Kniha úmrtí, zv.6, roč. 1944, s. 8, por. č. 47.

⁷ Archív rímskokatolíckeho farského úradu v Hidasnémeti, Matrica defunctorum, roč. 1945, por. č. 1.

⁸ Počas odhalenia pamätnej tabule nástupca Eduarda Abszolóna povedal tento príhovor:

«Cirkvev mala najviac mučeníkov v prvých storočiach svojej existencie. Prišlo však i niekoľko iných „temných“ období pre vieru v Krista, kedy mnohí vydali svedectvo o Pravde. Tak tomu bolo i počas 20. storočia, keď sa v Európe vystriedalo niekoľko pohrôm, po ktorých nasledovali totalitné režimy. Boli to roky smutné a veľmi ťažké, v ktorých bol preskúšaný charakter jednotlivcov i národov, aby vynikla ich krása, alebo aby boli odsídnené. Dnes sa s odstupom času dívame na tieto minulé udalosti ako na heroické dedičstvo a sme naň hrdí – sme hrdí nie na zlobu, ktorá vtedy bola, ale na ľudí, ktorí jej nepodľahli, a tak nám zanechali príklad.

Keď zasadíme strom a zaštepíme ho, právom očakávame, že po nejakom čase prinesie úrodu. Keď roľník zaseje obilie, vie, že v najbližšie leto bude nasledovať žatva, ktorá bude nielen Božím dobrodomím, ale i výsledkom práce človeka. Tak je tomu i s vierou v Krista a s Cirkvou. Naša partikulárna košická cirkvev bola založená pomerne nedávno – v roku 1804. V histórii to nie je veľa rokov, avšak je to dosť na to, aby priniesla úrodu a plody a ukázala svoju životaschopnosť. Aby ukázala aj okolitým cirkvám, oveľa starším, že nezamedbávala dar, ktorý do nej vložil Pán.

Košická arcidiecéza má v nebi mnoho svojich členov, ktorí zo snuli v povesť svätosti, má však i mnoho ďalších hrdinov, ktorí vydali svedectvo vernosti Kristovi a jeho Cirkvi. Títo „odvážlivci“ zanechali stopy svojho pôsobenia v mnohých farnoostiach arcibiskupstva.

Farnosť Kechnec má vo svojich análoch zlatými písmenami zapísané mená dvoch mužov, ktorí vydali svedectvo počas udalostí uplynulého storočia. Najviac vojen a totalitných systémov bolo práve v 20. storočí. Tieto udalosti a násilne zavádzané spoločenské systémy si vyžiadali svoju daň. Druhá svetová vojna bola najhoršia a najväčšia na tejto planéte. Vojna je sama o sebe zlom, ktorým nasiakli nielen jej pôvodcovia, ale i mnohí vojaci, ktorí do nej boli zatiahnutí. Práve ich obeťou sa stal počas prechodu fronty

aj meno Eduarda Absolóna.⁹ Vedľa kostola v Tornyosnémeti je pamätník obeťiam druhej svetovej vojny z 90. rokov 20. storočia, na ktorom je meno Eduard Absolón na prvom mieste.¹⁰ Aj toto je teda príspevok k spiritualite Košickej diecézy.¹¹

Článok recenzoval: doc. ThDr. Cyril Hišem, PhD.

Počet znakov: 10 592.

Adresa autora: **doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**, Katolícka univerzita, Hlavná 89, SK - 041 21 Košice 1, tel. +421 (0)55 6836111, e-mail: zubko@ktfke.sk

týmto územím môj predchodca farár Dr. Eduard Absolón. Sovietsky vojak ho surovo zastrelil pri obrane počestnosti dcéry svojej kuchárky pri železničnej stanici v Milhosti 31. decembra 1944 večer. Vdp. E. Absolón bol potajomky pochovaný v susednej farnosti Hidasnémeti, pri kostole v obci Tornyosnémeti. Môjho ďalšieho predchodcu farára Michala Vinczeyho sprevadila zo sveta komunistická nenávisť voči všetkému, čo pripomínalo svedomie, Boha, ľudskú dôstojnosť. Počas pobytu v nemocnici v Košiciach na Juhu mu pred prepustením vpíchli smrtiacu injekciu, ktorá začala účinkovať až o niekoľko hodín a potom spôsobila rýchlu smrť. Vdp. M. Vinczey zomrel 2. apríla 1962 v Seni a pochovali ho v Košiciach na verejnom cintoríne.

Na záver Jubilejného roku, ktorý završuje toto 20. storočie, na večnú pamiatku chceme týmto dvom mučeníkom – kňazom košického presbytéria – odhaliť pamätnú tabuľu, aby nám pripomínala ich obeť a aby bola i prehlbením úcty ku Kristovi, Cirkvi i jej služobníkom. Oni by možno povedali, že urobili len to, čo boli povinní urobiť – Boh však odmeňuje práve svojich verných.“»

Osobný archív autora.

⁹ Maďarski veriaci majú vo všeobecnosti veľkú úctu k svojim dejinám. Na okraj však treba poznamenať, že osadenie tejto pamätnej tabule malo od počiatku aj svojich protivníkov. Ak by teda čitateľ zo vzdialenej budúcnosti nenašiel spomínanú tabuľu na kechneckom farskom kostole, pravdepodobne bola odstránená miestnymi neprajníkmi.

¹⁰ Sú na ňom desiatky mien v abecednom poradí.

¹¹ Porov. SIENKIEWICZ, Edward: *Chrystus – sens dziejów narodu w polskiej refleksji wiary*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2003; SIENKIEWICZ, Edward: *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*. Poznań : Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.

Trojčinná viera a kresťanský život

Ladislav HUČKO

Trinitary faith and Christian life

The crisis of the present Christianity on its theological level consists in the fact that the trinitary dimension is constantly disappearing from the Christian life. It is our duty to think about what to do and how to act in order to accept the truths of faith. Consequently they should become the truths of our relationship with God and ethical conduct and thus they should be reflected in our lives. This is only possible when our Christian life will be based on the trinitary dynamics. The author reflects in detail on the dangers of reduction of the whole truth about the Trinity in our lives and shows the ways originating from the principle of orthodoxy in the teachings about the Trinity.

Key words: *teachings about the Trinity, crisis of authority, spiritual life, spirituality*

1. Skutočne ťažko môže niekto protirečiť tvrdeniu, že kríza dnešného kresťanstva vo svojej teologickej rovine spočíva v tom, že sa z náboženského života vytratila trojčinná dimenzia.¹ V mnohých aspektoch sa kresťanstvo zredukovalo na uzatvorené a do seba zahľadené v **binárnej dimenzii žijúce spoločenstvo**. Základná pravda našej kresťanskej existencie sa nemôže schovať, musí byť viditeľná.² Podľa toho nás majú poznať, že sme kresťania. Inak základná pravda viery, ktorá hovorí, že Boh je trojjediný, ostáva iba teoretická a nevidí sa (ani neohlasuje) aký je rozdiel medzi trojčinnou vierou a monoteistickou vierou v jedného Boha (a na tom založenej výlučnosti jedného pohľadu na svet) alebo panteistickou vierou vo viacerých bohov (a z toho vychádzajúceho pluralizmu právd), a teda prečo vlastne bolo potrebné Božie vtelenie a vykúpenie. Kresťanstvo na rozdiel od iných smerov hlása, že je možné mať viac pohľadov na svet, ale tieto pohľady musia byť založené na jednej pravde.

¹ Pri predstavaní knihy *Súhrn sociálnej náuky Cirkvi Pápežskej rady Iustitia et Pax* 4. 12. 2004 Prof. Mario Torso povedal: „Ľudstvo je povolané do Cirkvi, aby tvorilo Božiu rodinu, aby žilo jednotu vzťahov, ktorá vychádza z Trojice: tu každá Osoba žije s Druhou, pre Druhú, v Druhej, vďaka Druhej; každá Osoba je sama sebou tým, že tvorí bytie Druhej. (...) Základné učenie, ktoré tento súhrn predstavuje spočíva v tomto: kto nežije v spoločenstve s Ježišom Kristom a neprijíma jeho Ducha lásky, ochudobňuje svoj pohľad na svet, zabíja proroctvá, jeho srdce podlieha skleróze; nie je svetlom, stáva sa soľou bez chuti...“ Niektorí autori dokonca tvrdia, že bytie ako také je štruktúrované triadicky. *Analogie trinitatis* sú najhlbším základom chápania štruktúry bytia... (napr.: HENGSTENBERG H.-E., *Das Band zwischen Gott und Schöpfung. Entwurf einer analogie trinitatis*, Frankfurt/M. – Bern - New York - Paris 1991).

² Porov. Mt 5,14.

Je našou povinnosťou zamýšľať sa nad tým, čo robiť, ako pôsobiť, aby sa pravdy viery stali aj pravdami nášho vzťahu k Bohu a etického správania a mali odraz na našom bytí. A to je možné iba vtedy, keď celý náš kresťanský náboženský život bude založený na trojičnej dynamike. Trojičné musí byť načúvanie Slovu a predovšetkým slávenie sviatostí. Trojičný musí byť pohľad na človeka, naša antropológia: „Človek je stvorený na obraz Boží (na obraz trojjediného Boha).“ V tom ako kresťania máme ešte veľkú slabinu, že vieru v trojjediného Boha nevzťahujeme na celý svoj život.

Je to tak dôsledok ako aj príčina. Je potrebné hneď na úvod si vyjasniť jednu otázku: Táto nedostatočne v praxi reflektovaná viera v Trojicu je vecou iba súčasnosti, alebo to bolo aj v minulosti, a ak, tak v akej miere a odkedy dokedy v minulosti? Bolo by vhodné vystopovať a explicitne definovať – pokiaľ je to možné – ako sa to riešilo v minulosti.³ Dnes – to „dnes“ musíme definovať v trochu dlhšom historickom období, približne od osvietenstva – však máme nové situácie, na ktorých riešenie sme neboli pripravení, a tak sme ich často pohodlne prebrali od striktných monoteistov, panteistov, alebo ateistov.⁴ A pre tieto nové situácie, ktoré sa neočakávané vyostřili pod vplyvom technického a technologického rozvoja posledných desaťročí a jeho hrozieb, je treba znovu hľadať ich **riešenie z trojičného hľadiska**, ktoré je jediné platné a človeka ako kresťana dôstojné.

Na druhej strane tento stav nie je zásadne nič nové, je to problém tiahnuci sa celými dejinami Cirkvi,⁵ pretože je nepopierateľnou pravdou, že v dejinách Cirkvi sa trojičná viera vždy odrážala a odráža – aj keď v rôznej intenzite – no súčasne musí byť tiež stále obnovovaná.

Trojičná viera sa pripodobňuje rôznym skutočnostiam a na jej vyjadrenie sa používajú rôzne obrazy: Niekedy sa používa obraz slnka, do ktorého nemôžeme hľadiť, ale ktoré vrhá svetlo na všetko, čo je okolo nás. Preto ho poznáme iba sprostredkovane a nie priamo. Ďalší používaný obraz trojičnej viery je voda, v ktorej plávame, alebo vzduch, ktorý dýchame, ale ktorý nedokážeme oddeliť od nášho bytia ako takého, pretože bez nich je život nepredstaviteľný.⁶

³ „Vyhnanstvo Trojice“, ako to nazval taliansky teológ Bruno Forte, trvá podľa neho už dobré tisícročie (Porov. R. KÖRNER, *Trojediný život*, Karmel, 4/2000).

⁴ Ide predovšetkým o riešenie sociálnych problémov, vzťahov k životnému prostrediu, k národným a rasovým otázkam, kde členovia Cirkvi, len pomaly a váhavo, ba často až s nevlou prijímali a prijímajú učenie Cirkvi. Príznačný je aj postoj značnej časti veriaci k encyklike Pavla VI. k sexuálnej etike *Humanae vitae*. Najlepšia obrana je útok. Liberálni aktivisti útočia na Cirkev za jej „spiatočnivosť“, keď sa vyjadruje k otázkam rodiny. Ale nikde tak ako v manželskom živote nie je potrebná aplikácia trojičného obrazu rodiny.

⁵ E. Schadel (vydáva spolu s H. Beckom knižnú edíciu nazvanú *Schriften zur Triadik und Ontodynamik v nakladateľstve* Peter Lang, Frankfurt/M. – Bern - New York - Paris) tvrdí, že pre súčasnú situáciu európskej o všeobecnej atlantickej civilizácie nie je určujúca ani tak Heideggerom diagnostikovaná „Seiens vergessenheit“, zabudnutie na bytie, ako skôr „Trinität vergessenheit“, zabudnutie na Trojicu. Podľa neho dali k takému vývoju hlavný popud tzv. sociálni, ktorí boli zásadnými odporcami Trojice a trinitárneho myslenia a pred tromi storočiami začali vydávať priliehavo nazvanú zvierku *Bibliotheca antitrinitariorum*.

⁶ Porov. R. KÖRNER, op. cit. str. 18.

2. Musím konštatovať hneď na úvod, že nezriedka na vysvetlenie tejto zásadnej skutočnosti na malej ploche niektorí autori boli nútení siahnúť k značnej redukcii problému, čo neprispieva k jasnosti a jednoznačnosti výkladu. Napríklad nerozlišuje sa vždy trojičná viera ako taká, lebo nie každá trojičná viera má rovnakú hodnotu. Na prvom mieste je potrebné ukázať na pravú trojičnú vieru, v čom spočíva, a až potom na dôsledky tejto viery. Vieme, že v počiatkoch kresťanstva táto trojičná viera prešla veľkými skúškami a spresňovaním, a ani dnes nie je každá trojičná viera krištáľovo čistá. A každá aj malá nečistota môže mať veľké praktické dôsledky. Arianizmus, monofyzitizmus, monoteletizmus a podobne, ani dnes nie sú cudzie mnohým našim veriacim. V našich časoch sa, žiaľ, už čistote trojičnej viery venuje malá, ba možno povedať, že skoro žiadna pozornosť.⁷ Odrecitujú sa formulky, a tým to končí. Málokto si ich chce prehliť, premeditovať... Ved' vo svojich dôsledkoch (aj keď nie vždy formuláciách) nie je ani trojičná viera protestantov, pravoslávnych a katolíkov rovnaká.

3. Z hľadiska trojičnej teológie sa často pracuje s niektorými pojmami dosť riskantne: hovorí sa napríklad o alterite v Trojici, teda o inakosti. Technicky presnejšie je hovoriť o odlišnosti. Učenie Cirkvi o Trojici, ktoré je učением 4. lateránskeho koncilu, sa ohľadom odlišnosti (alterity) vyjadruje slovami: „A teda iný je Otec, iný Syn a iný Duch Svätý, nie však niečo iné (Gregor Naziansky), to však, čo je Otec, je celkom to isté čo Syn a Duch Svätý“ (DS 805). Alterita a protikladnosť vzťahov (relatívna opozícia)⁸ je niečo celkom iné. Podľa klasickeho učenia Cirkvi, počnúc sv. Augustínom a končiac sv. Tomášom, to, čo v skutočnosti odlišuje jednotlivé osoby, sú vzťahy a nie tak pôvod, pochádzanie.⁹

4. Otázka vedenia univerzálneho dialógu sa dnes nastoľuje ako čosi veľmi aktuálne. S týmto termínom sa však pracuje dosť voľne a veľkoryso. Kto a s kým má viesť dialóg? Čo to vôbec znamená dialóg? Magistérium na to dáva jasnú odpoveď, ktorú si je užitočné z času na čas pripomenúť,¹⁰ aby sme sa nakoniec vyhlí neprijímnym dôsledkom.

⁷ C. Tresmontant píše: „Dnešní kresťania vo väčšine postrádajú výrazné teologické vzdelanie. Spon-tánne preto znovu vynachádzajú a objavujú herézy prvých storočí“ (C. TRESMONTANT, *Otázky našej doby*, Barrister&Principal, Brno 2004, 205-206).

⁸ Porov. J.-H. NICOLAS, *Boh v trojici. Syntéza dogmatickej teológie*, Krystal OP, 2003, str. 64.

⁹ *STh*. I. q. 39-40. Sv. Bonaventúra však považuje za rozhodujúce pochádzanie. Porov. BONAVENTÚRA, *Brevil.* I, IV, 6. K tomu tiež porov. G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995, str. 449.

¹⁰ „Cirkev má nadviazať dialóg s ľudskou spoločnosťou uprostred ktorej žije...“ (*Christus Dominus*, 13). Dokument Druhého vatikánskeho koncilu sa pritom odvoláva na encykliku Pavla VI., *Ecclesiam su-am*, z roku 1964. V nej pápež Pavol VI. definuje, čo je to dialóg, ako sa má prevádzať a k akým výsledkom má dospieť. Podľa tejto encykliky: „Dialóg je evanjelizácia (66), je to forma a prostriedok účinnej evanjelizácie, ktorá pripravuje srdce a nechce riešiť otázky“ (68). Teologickým obrazom dialógu je dialóg Boha s ľudstvom (73). Dialóg má byť „potenciálne univerzálny... ,okrem prípadu, že ho človek absolútne odmietne, alebo bude neúprimne predstierať jeho prijatie“ (78). „Dialóg“ je však len jednou z rôznych možností vzťahu Cirkvi k svetu, ktoré majú svoju oprávnenosť (80). Umenie apoštolátu dialógu je riskantné a nebezpečné v tom, že môže skĺznuť k oslabeniu pravdy, k pochybným kompromisom, irenizmu a synkretizmu. Iba ten, kto je celkom oddaný Kristovej náuke, môže byť účinným apoštolom. (90). A iba ten, kto žije v plnosti kresťanského povolania, môže byť odolný voči nákazke omylu, s ktorým prichádza (pri dialógu, pozn. autora) do styku (91).

V niektorých prácach sa stretávame s názorom, že: *Monoteisti nie sú schopní viesť dialóg a kresťania áno*. Je to v princípe pravda, ale nedá sa to zovšeobecniť. Lebo hneď musíme aj dodať: niektorí monoteisti predsa len sú schopní viesť dialóg, a niektorí kresťania nie sú. Z akého dôvodu? Niektorí monoteisti môžu byť totiž implicitnými kresťanmi, teda otvorenými na kresťanské pravdy, a niektorí kresťania zasa môžu byť implicitnými monoteistami. No trojičná viera ako taká vždy súvisí so schopnosťou viesť dialóg.

Predpokladom každého dialógu je základná jednota východísk a spoločný jazyk.¹¹ Dialóg je možné viesť s niekým, kto tento dialóg chce viesť. A čo s tým, kto dialóg nechce viesť? A nakoniec: dialóg má byť len prostriedok a nie cieľ. Aký je presný cieľ dialógu? Môžeme ho nejako definovať v pojmoch kresťanskej trojičnej viery? Vedie každý dialóg automaticky k univerzalizmu a ku katolicizmu? Na tieto otázky si každý musí nájsť odpoveď predtým, než sa do dialógu pustí, aby nebol predčasne sklamaný.

Schopnosť viesť dialóg a univerzalizmus sa u niektorých autorov používajú skoro ako synonymá, ale nimi v skutočnosti nie sú. Týkajú sa niečoho iného. Dialóg je metóda, spôsob prístupu k ľuďom, ktorí veria v niečo iné, ale predsa nie až natoľko iné, aby si nerozumeli, o čom hovoria. Dialóg znamená rozhovor. Dialóg je predovšetkým rozhovor medzi dvoma. Tam, kde je naraz viac náboženstiev a presvedčení, ktoré vychádzajú z úplne iných predpokladov pohľadov na svet (*Weltanschauung*), je možný ešte takto chápaný dialóg? Hovoríť sa dá vždy, ale dokázu si jednotlivé stránky porozumieť?

Pokiaľ sa vedie dialóg, je potrebné ho viesť predovšetkým s ľuďmi, a až potom hovoriť o ideách. S ideami sa dialóg nemôže viesť, idey sú mŕtve a dialóg sa vedie so živými. Je potrebné chápať ľudí, prečo veria v to, v čo veria, ale nie viesť dialóg s obsahovo inými pravdami než sami vyznávajú a o ktorých sme presvedčení. Pretože pravda je len jedna. Nemôže ich byť viac. To uznáva aj súčasná pluralitná kultúra svojím výrokom, že existuje len jedna pravda, a to, že žiadna pravda neexistuje, čo je logické protirečenie, a preto musí platiť opak: musí existovať jedna jediná pravda, aj keď existujú jej rozmanité vyjadrenia.¹² My sa vo vyznaní viery modlíme, že veríme v jedného Boha... že veríme v jednu Cirkev... Vôbec naše vyznanie viery je vyjadrením toho, že musí existovať (a tiež existuje) jedna pravda.

5. Kresťanstvo vo svojej katolíckej forme trojičnú pravdu aplikuje tak, že rozlišuje formu a obsah. Jeden obsah môže mať viac foriem. To mu umožňuje byť univerzálnym. Pretože tá istá pravda sa môže vyjadriť rozličným spôsobom. Sú rozličné kultúry, jazyky, vyznávajúce kresťanstvo, ktoré o tom svedčia.

Dialóg ako taký možno rozdeliť do štyroch okruhov: dialóg s ľudstvom ako takým, teda neveriacimi, dialóg s veriacimi v Boha, dialóg s odlúčenými bratmi a nakoniec dialóg v Cirkvi.

¹¹ Kardinál K. Lehmann, predseda nemeckej biskupskej konferencie, sa prednedávnom v decembri 2004 vyjadril v súvislosti s dialógom s islamom, že tento je nemožný, a to práve v dôsledku odlišných východných pozícií a predpokladov. Islam neuznáva rovnaké hodnoty a nemožňuje kresťanom to, čo majú a uznávajú kresťania.

¹² Na toto presvedčenie súčasnej kultúry poukazoval v decembri 2004 v jednom svojom európskom vystúpení v Miláne aj nedávno odstupujúci európsky komisár za Taliansko R. Buttiglione.

Striktňý monoteizmus obsah a formu nerozlišuje. Islam napríklad neuznáva možnosť preložiť Korán do iných rečí, ako je arabský originál, čo svedčí o tom, že pre neho forma a obsah sú totožné. Tak isto nedokáže rozlíšiť náboženstvo a štát tam, kde by štát mohol byť iba formálnym vyjadrením obsahu ich viery. To, čo nedokáže rozlíšiť obsah a formu, nemôže byť preto univerzálne, teda pre všetkých. Islam je teda nielen monoteistické náboženstvo, ale vo vzťahu k svetu je monistický. Kresťanstvo však, aby v skutočnosti bolo trojičné a nie dualistické, kde politika a náboženstvo sú oddelené, malo by sa aj pri zachovaní určitého odstupu od moci v spoločenskej oblasti viac angažovať.¹³ Teda ani úzke spojenie, ale ani nekomunikujúce oddelenie.

V dejinách myslenia vždy bojovali proti sebe dve koncepcie sveta: monistická a dualistická. Kresťanstvo má v sebe jednu i druhú, ale zároveň je niečím úplne iným.

Tajomstvo Najsvätejšej Trojice patrí medzi základné paradoxy kresťanstva, je jeho východiskom, prameňom, ale aj cieľom, kde sa všetky protiklady zmiernujú.¹⁴ V našom presvedčení vychádzame zo stvorenia, v ktorom sa nachádzajú základné triadické štruktúry a rytmy.¹⁵

Musíme si tu položiť otázku, či jednota v mnohosti – ako sa to u niektorých autorov nachádza - vyjadruje celé premietnutie stvorenia v Boží obraz. Trojica to nie je predovšetkým mnohosť. Je to niečo ešte viac. Všetko stvorenie odráža Stvoriteľa a zostáva vo vzťahu s ním ako svojím základom a cieľom. Podľa scholastickej teologickej tradície aj keď Boh Stvoriteľ je trojičný Boh, neukazuje sa navonok ako taký.¹⁶

V tejto súvislosti je vhodné zdôrazniť, že trojičná náuka Cirkvi nikdy nepredkladala absurdnú tézu, ktorá je jej vytykaná, a to ako keby 1 rovnalo sa 3.¹⁷ To by bolo pravdou vtedy, keby sa tvrdilo, že jedna osoba sa rovná trom, alebo že jedna božská podstata sa rovná trom podstatám, to znamená, keby sa tvrdilo, že v Bohu

¹³ „Právo, štát, politika a náboženstvo tvoria v islame jednotu. Rozdelenie na duchovné a svetské, náboženstvo a právo, náboženstvo a štát, náboženstvo a politiku by preto bolo celkom neislamské. (...) Nie sú snád všetky neresti Západu, zvlášť sexuálne (promiskuita, prostitúcia, homosexualita, potraty, nudizmus) dôsledkom depolitizácie náboženstva a desakralizácie politiky, skrátka – dôsledkom sekularizácie?“ (H.KÜNG – J. VAN ESS, *Kresťanství a islám*, Vyšehrad, Praha 1998, str. 79).

¹⁴ Priekopníkom hlásania protikladného charakteru viery je Blaise Pascal. Aj S. Kierkegaard môže priradiť k autorom, ktorí si pozorne všimajú protikladný aspekt skutočnosti. O paradoxoch v kresťanstve porov. H. DE LUBAC, *Nuovi paradossi*, Ed. Paoline, Roma 1964. Tejto skutočnosti je venovaná celá kapitola v práci: L. HUČKO, *Medzi vierou a rozumom*, Seminár sv. Karola Boromejského, Košice 2003, str. 55-65, v kapitole *Paradoxy ako spôsob poznávania*.

¹⁵ Triadickým štruktúram v prírode venoval pozornosť predovšetkým sv. Augustín, ale aj sv. Bazil a mnohí ďalší.

¹⁶ Podľa sv. Tomáša Akvinského platí: „Stvoriteľské pôsobenie je spoločné celej Trojici. Preto sa vzťahuje na jednu Božiu podstatu, nie však na osoby v ich odlišnosti.“ (*STh* I, 32, 1c). Ako dôsledok: „Pomocou prirodzeného rozumu je možné pochopiť to, čo patrí k jeho podstate, ale nie, čo patrí k odlišnosti osôb.“

¹⁷ Medzi tých, ktorí nesprávne pochopili túto skutočnosť, patrí okrem Kanta aj J.W. Goethe, ktorý hovorí: „Veril som v Boha a v prirodzenosť a vo víťazstvo toho, čo je ušľachtilé, nad tým, čo je zlé, ale to zbožným dušiam nestačilo, mal som tiež veriť, že traja sú vraj jeden a jeden sú traja; to však odporovalo zmyslu mojej duše pre pravdivosť, tiež mi nepripadalo, žeby mi to v najmenšom k niečomu pomohlo“ (cit. in R. Körner, op. cit.).

existuje jednota a trojičnosť z toho istého pohľadu. V trojičnom vyznaní sa tvrdí, že v Bohu je jedna podstata a tri osoby, alebo jednota podstaty v trojičnosti osôb. O jednom a o troch osobách sa teda hovorí z úplne iných hľadísk, čím sa vylučuje každé vnútorné protirečenie.¹⁸

Niektorí súčasní autori poukazujú na skutočnosť, že svet sa dostal do slepej uličky tým, že sa oddelil od pôvodnej unitárnej a súčasne trojično-personálnej štruktúry chápania sveta, ktorá bola nahradená vecne binárnou štruktúrou jedinou vyhovujúcou vedeckému chápaniu.¹⁹ Ak bol svet pôvodne ovládaný trojičnou logikou (hriech – trest – odpustenie), dnes je ovládaný iba westernovou logikou zločinu a trestu (pomsty). Odpustenie vypadlo, láska k nepriateľom odpadla, pokora sa stratila. Tieto prvky vo vede nemajú miesto, ony pochádzajú z vnútornej „logiky“ Trojice, ako ju zjavila Druhá božská osoba, a tou logikou je láska.

6. Nedávno sa v jednom článku objavil tento výrok: „Univerzalita je jednotou v mnohosti.“²⁰ To môžeme považovať za pravdu, ale nie je jasný vzťah tohto výroku s Trojediným Bohom. Môže sa to potom zdať dosť všeobecné, abstraktné a jednorovňové tvrdenie, ktoré sa dá v konkrétnych situáciách ťažko aplikovať. Nedá sa presne určiť, čo sa tým mieni. Možno to, že všetci si nakoniec budú rozumieť. Alebo že každá mnohosť nakoniec skončí v jednote? Odvoláva sa pritom na skutočnosť Turíc. No Turíce musíme považovať už za inú rovinu. Turíce to bol Duch Kristov, ktorý zostúpil, bol zoslaný, a umožnil spojiť vnútorné rozdelenie, rozdelenie „technické“, spôsobené ľudskou pýchou, babylonským zmätením jazykov. „Lebo litera zabíja, kým Duch oživuje“ (2Kor 3,6). Zoslaný Duch spojil, čo litera, svetský jazyk rozbil. Tu si treba uvedomiť, že mnohosť v Trojici nie je pojmovo to isté ako mnohosť vecí, ako sa vyskytuje vo svete, a jednota Božia nie je pojmovo to isté, ako určitý stupeň jednoty, ktorý nachádzame vo svete.²¹ Používa sa iba v zmysle analógie proporcionality.

Čoho sa potom univerzalizmus ako taký dotýka? Všetkého? Všetkého čo do počtu, alebo všetkého čo do kvality? Univerzalizmus sa potom neraz obracia predovšetkým k počtu.

V bežnej reči sa hovorí o niekom, že je univerzálny v tom zmysle, že sa vyzná vo všetkom, že je na všetko použiteľný. Cirkev však nie je možné zaradiť medzi použiteľné objekty pre nejaké účely. Ani pre „sväté“ účely.

Nikde sa v Písme netvrdí, že nakoniec budú všetci ľudia kresťania,²² aj keď sa to nevylučuje. Nehovorí sa o kvantitatívnom obrátení všetkých, ale o tom, že raz sa bude na celom svete hlásať evanjelium.²³ Skôr si Ježiš kladie otázku, či Syn

¹⁸ Porov. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana Brescia 1989.

¹⁹ Porov. D.-R. DUFOUR, *Le mystères de la Trinité*, Paris 1990.

²⁰ C.V. POSPIŠIL, *Trojice jako základ univerzality-katolicity cirkve*, Teologické texty (5/2004).

²¹ Sv. Augustín hovorí, že teológovia hovoria o troch „osobách“ iba preto, že „chceme mať pojem, ktorý by vyjadril, v akom zmysle máme chápať Trojicu, a nemlčať, keď sa nás pýtajú, kto sú títo Tri“ (*De Trin.* VII.6).

²² S týmto názorom je v súlade odpoveď, ktorú poskytol J. RATZINGER v knihe *Il sale delle terra*, San Paolo, Miláno 1997: „Stále viac sa dochádza k presvedčeniu, že pokrok je aj pokrok v prostriedkoch ničenia... Predstava, že ľudské záležitosti sa musia vždy nevyhnutne zlepšovať, nenachádza v kresťanstve žiadnu oporu“ (str.28).

²³ Porov. Mt 24,14.

človeka pri svojom druhom príchode ešte nájde vieru (Lk 18,8). Ide mu teda o kvalitu. Keď sa modlí k Otcovi o jednotu, modlí sa za svojich učeníkov, za svoju Cirkev, aby oni boli jedno. Z jeho slov jednoznačne nevyplýva, že by všetci ľudia mali alebo mohli byť nakoniec jedno. Tak to Cirkev nikdy nechápala, pretože by to v konečnom dôsledku znamenalo *apokatastázu*, ako ju hlásal Origenes, a ktorú Cirkev odmieta.²⁴ Ku svojmu vteleniu mu stačila v podstate jedna osoba, ktorá bola „kvalitatívne“ na výške. My presne nevieme, čo bude na konci. Koniec v tomto zmysle je otvorený, a to je pre nás dobré, to nás drží pri živote, to nás vedie k tomu, že sa snažíme o obrátenie všetkých, že vždy opäť začíname. Keby sme to vedeli, náš život by prestal mať zmysel. Všetko by skončilo! Pretože: „O tom dni a o tej hodine nevie nikto, ani anjeli, ani Syn, iba Otec“ (Mt 24,16).

7. „Boží Duch predsa pôsobí kde chce, a nenecháva sa obmedzovať hranicami viditeľnej Cirkvi.“ Aj s takýmito formuláciami sa môžeme stretnúť v renomovaných katolíckych teologických časopisoch. Je to síce na jednej strane pravda, ale táto pravda súčasne vyžaduje svoje vysvetlenie. Treba vždy zdôrazniť - aby nedošlo k nedorozumeniu -, že nie je to isté, ako pôsobí Duch v Cirkvi a ako pôsobí mimo nej. To sú dve odlišné pôsobenia. A ani v samej Cirkvi nepôsobí na každého rovnakým spôsobom. Iné je pôsobenie Ducha v predstaviteľoch Cirkvi, iné u biskupa, iné u kňaza a iné v jednotlivých veriacich; u každého pôsobí podľa jeho stavu (Každý má od Boha svoj vlastný dar: jeden tak, druhý inak: 1 Kor 7,7). Tieto pôsobenia sa preto nedajú jednoznačne stavať na jednu rovinu.

Nezriedka sú vedľa seba uvádzané výrazy „univerzalizmus, dialogičnosť, láska bez hraníc, pravá katolicita“, ktoré by sa na prvý pohľad mohli považovať za synonymá, ale nimi v skutočnosti nie sú. Ba majú tohto málo spoločného. Členom katolíckej Cirkvi sa môže stať každý, kto splní určité podmienky. To znamená, že Cirkev je katolícka, nikoho apriórne nevyklučuje, ale zasa nie je univerzálna v tom zmysle, že by bola otvorená pre všetkých bez toho, aby od nich niečo vyžadovala. Pripravenosť k dialógu znamená to, že Cirkev chce hovoriť so všetkými, ktorí majú dobrú vôľu, a láska bez hraníc všetkým odpúšťa, ide za všetkými, má podiel na bolesti všetkých ľudí.

8. V našom živote musí vystupovať jednoznačne do popredia spojitosť medzi vierou v Trojicu a apoštolátom, spojitosť medzi Trojicou a typicky kresťanským spôsobom apoštolátu, spočívajúcom v láske, spočívajúcom v tom, že sa ľudom vracia **živý vzťah s Bohom**. Dialóg je tohto iba predstupňom, je to úsilie o vzťah s ľudmi, medzi ľudmi. Keď v nás bude žiť Boh, tento náš vzťah s ľudmi sa včlení do nášho vzťahu s Bohom. To je to, čo je predpoklad každého plodného dialógu, čo máme dávať ostatným náboženstvám, čo tam máme vnášať.

Viera v Trojicu preto nie je v Cirkvi iba základom dialógu, ale aj základom a východiskom pre jej **misijné poslanie**. J. Ratzinger²⁵ vo svojej knihe to logicky

²⁴ Porov. Synoda konštantínopolskej cirkevnej provincie v roku 543: „Kto hovorí alebo verí, že trest zlých duchov a bezbožných ľudí je iba dočasný a že po určitom čase raz skončí a nastane návrat do pôvodného stavu a obnova (apokatastasis) zlých duchov a bezbožných ľudí, nech je vylúčený“ (9. kánon).

²⁵ J. RATZINGER, *Úvod do kresťanství*, Petrov, Brno 1991, str. 198.

odvzduje a načrtáva: „Malo by byť jasné, že apoštolské poslanie, služba človeku a vo svete sa preniká s jadrom kresťanskej mystiky a kresťanskej úcty ku krížu“.

9. Z politického hľadiska trojjediný Boh nemôže byť ani vzorom monarchie či totalitarizmu, ani základom a zdôvodnením „demokracie“. To je principiálne nepoužiteľný model, pretože to by bol pohľad počtu, teda kvantity. Trojičný Boh je Bohom lásky, a to hovorí za všetko. A potom je už jedno, či bude politický systém založený na monarchii alebo demokracii. Božia láska mení predovšetkým srdcia ľudí, a nie je vzorom pre ich štruktúry, ale pre vzťahy s osobami. Keď sa niekedy používa ako vzor, tak je to iba dôsledok, nie príčina. To by iste zavádzalo marxistickým prístupom, ktorý hovoril (ako sme sa to museli kedysi učiť v škole), že zmena vlastníckych pomerov, zmena formy nezávisle od obsahu, zmení aj samého človeka, teda jeho vnútro. Niekedy ho zmenila, ale väčšinou nie k dobrému. Častejšie k horšiemu. Tieto dve skutočnosti sa totiž nedajú oddeľovať a chápať nezávisle. Matéria nepodmieňuje ducha absolútne, ale dáva mu iba možnosť lepšie či horšie sa vyjadriť. Preto tvrdenie, ktoré sa nachádza v knihách niektorých teológov, predovšetkým teológov „oslobodenia“, že Božia Trojica je jednotou Božích osôb, Otca, Syna a Ducha Svätého, je správne, ale už nie natoľko jednoznačne správny je dôsledok, ktorý z toho vyvodzujú, že „toto dokonalé spoločstvo osôb odstraňuje predstavu univerzálneho monarchu, ktorý bol výsledkom ideologizácie totalitárnej a výlučnej moci“²⁶. To je skôr politická manipulácia, pretože v skutočnosti Najsvätejšia Trojica nie je – a svojou podstatou ani nemôže byť, ako sme to už povedali – výlučným vzorom pre monarchiu ani pre pluralitnú demokraciu. Pravé tajomstvo Trojice svojou skutočnosťou nekonečne presahuje naše obmedzené pokusy vytvoriť nebo na zemi.

Ako konštatujú mnohí teológovia, naša reč o Bohu je veľmi nedokonalá.²⁷ Napriek tomu je našou úlohou na tejto zemi vždy hlbšie prenikať do nevýslovného tajomstva a súčasne varovať sa toho, aby sme ho používali pre naše – i keď dobré, ale obmedzené – ciele. Pretože to by bola neprípustná a nemiestna objektivizácia a manipulácia²⁸ Objektivizáciou by sme ho položili mimo seba, čím by sa jeho skutočnosť značne posunula a deformovala. Už by sa nenachádzali v Bohu ako vo vode, v ktorej plávame, ani by sme už neboli v Bohu ako vo vzduchu, ktorý dýchame. Pre nás musí platiť: „V Bohu žijeme, hýbeme sa

²⁶ L BOFF, *Trinitá e società*, Citta della Editrice, Assis 1992, str. 33.

²⁷ J. Ratzinger v už citovanom diele *Úvod do kresťanství* píše, že „každý pokus spútať Boha do pojmu nášho chápania vedie k absurdnosti (...) Ani náuka o Najsvätejšej Trojici sa nemôže chváliť, že má pojem o Bohu. Je len hraničnou výpoveďou, gestom, ktoré poukazuje na nepomenovateľné, nie je to definícia, ktorá zaraduje nejakú vec do priehradky ľudského chápania, nie je to pojem, ktorý by vec vydal ľudskému chápaniu“ (str. 106.).

²⁸ O neprípustnosti objektivizácie Boha, ktorá z neho robí vec medzi vecami, objekt ľudského (vedeckého) skúmania, napríklad asto hovorí ruský náboženský filozof N Berdajev. (Porov. N BERDAJEV, *O otroctví a svobodě člověka*, Oikúmené, Praha 1997, str. 67: „Je treba náležite rozlišovať medzi Bohom a ľudskou ideou Boha, medzi Bohom ako bytosťou a Bohom ako objektom“.

a sme.“²⁹ Najdôležitejšie je, aby sme v tom stále zotrúvali. Ostatné príde „samo“, aj keď nie bez našej námahy a úsilia.³⁰

Článok preložil: Miroslav Adamčík

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 19 146.

Adresa autora: **J. E. Mons. doc. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc.**, Halštalské nám. 789/4, Staré Město, CZ - 110 00 Praha 1, tel. +420 221 778 498, e-mail: biskup@exarchat.cz

²⁹ Porov. Sk 17,28.

³⁰ Porov. Mt 6,33.

Autorita Opáta a Reguly v Pachomiovej Koinonii

Martin GNIP

Authority of the Abbot and of the Rule in the Pachomian Koinonia

The establishment of Christianity as a legal religion of the roman Empire by Constantine the Great, with the edict of Milan (313), led to a new decline in the ethical life of Christians. In reaction to this decline, many refused to accept any compromises and fled the world to become monastics.

Saint Pachomios of Egypt (d. 346) is the founder of the so-called "cenobitic" (from *Koinos bios*: communal life) monasticism. Pachomios started as an anchorite himself in the Thebaid, Upper Egypt. Later in that same place, he founded the first "monastery" in the modern sense of the term.

Key words: *Authority, Abbot, Rule, Monastic life, Pachomios*

Úvodom

Na prelome tretieho a štvrtého storočia sa podstatne mení obraz zabehnutého sveta. Dávno sa skončilo prenasledovanie, od vlády Konštantína, ktorý prijal kresťanstvo ako *religio licita*, oficiálne náboženstvo rímskej ríše, sa cirkev čoraz väčšmi stávala inštitucionálnou a formálnou¹. Hľadajú sa nové ideály, a mnohí kresťania ich nachádzajú v rýchlo sa rozvíjajúcom a čoraz lákavejšom asketickom spôsobe života. Veľké postavy eremitského hnutia a života v samote púšte priťahovali mnohých učeníkov. Avšak hneď od začiatkov sa popri ideáloch samoty a života Otcov púšte v odlúčení od sveta, objavuje aj iná cesta. Cesta spoločného života v spoločenstve bratov².

V nedávnom čase mnohí odborníci a učitelia boli pokúšaní vnímať evolúciu monasticizmu v priamej linii od eremitskej ku cenobitskej forme. Podľa tohto pohľadu sa prví hermiti utiahli do egyptskej púšte po nastolení mieru Konštantína

¹ Cisár Konštantín dal r. 313 cirkvi slobodu. Dôsledkom tejto slobody však bola cirkev sekularizovaná. Predtým, stať sa kresťanom neznamenal len prijať vieru v jedného Boha a jeho Syna Krista, ako istotu spásy, ale aj odmietnuť úctu pohanským modlám a zbožštenému cisárovi, čo viedlo k prenasledovaniu. Po Milánskom edikte vstupovali do cirkvi ľudia z oveľa pragmatickejších dôvodov, aby si hlavne zabezpečili a zachovali pokojný život v tieni cisárskej priazne. Náboženský život kresťanských spoločenstiev bol však nutne týmto veľmi poškodený.

Porovn.: NOVOTNÝ, J., *Basil Veliký a jeho doba*, Velehrad 1999, str. 36-38.

² Ján Kassián vo svojich *Collationes* píše o spoločenstvách, ktoré našiel v Delte, ktorých cesta spoločného života bola neprerušeným dedičstvom prvého spoločenstva v Jeruzaleme, kde učeníci po zoslaní Ducha Svätého „*mali všetko spoločné*“.

Porovn.: CHITTY, D., *The Desert a City*, New York 1977, str. 20.

nom, aby sa vyhlí, alebo „ušli“ pred „formalizmom“ Cirkvi. Potom, postupne narastajúc sa zhromaždili okolo charizmatického duchovného otca a vytvorili takto prvé semi-eremitské spoločenstvá. Pachomius ich ako prvý zorganizoval do protocenobitského spoločenstva, ktoré bolo nakoniec vyladené Bazilom. Takýto pohľad aj na základe nových zistení a dôkazov nie je správny. *Koinobitizmus* (*cenobitizmus*)³ – život v (často prísne) usporiadanom spoločenstve nie je len jednoduchým dôsledkom vývoja a rozšírenia eremitského hnutia. Od počiatkov šírenia asketických ideálov, tento spôsob života mal sebe vlastnú inšpiráciu a jasný cieľ, ktorým nebola len príprava adeptov na život v samote púšte. Nosnou myšlienkou hnutia bola spomienka na počiatky Cirkvi, na dobu, keď bolo vytvorené bratské spoločenstvo – idealisticky opísané v Skutkoch Apoštolov⁴.

Regula v mníšskej tradícii východu

Ideálom je teda život v bratskom spoločenstve, spoločný život „bratov jednej mysle“ v určitom priestore, v ktorom bratia „dýchajú jedným dychom“. Ako a akými prostriedkami však tento ideál dosiahnuť? Na základe takmer všeobecnej ľudskej skúsenosti by sa dalo povedať, že ľudia, ktorí sa chcú zjednotiť, si vytvoria určité pravidlá spoločného života. A čím je pravidlo v podrobnostiach určitejšie a konkrétnejšie, tým viac by sa malo dosiahnuť pevnejšie spojenie⁵.

Teda okrem idey spoločného života, aj ťažkosti a komplikácie takejto cesty, aj rôzne situácie disciplinárneho a liturgického charakteru, aj snaha o poriadok a organizáciu, viedli časom k zostaveniu a kompilácii usmernení a nariadení, ktorých cieľom bolo zjednotiť spoločenstvo, nasmerovať ho ku konkrétnemu cieľu

³Koinobitizmus – gr. *koinos bios*, „spoločný život“, život v spoločenstve. V prvotných mníšskych prameňoch sa termín *koinos bios* vzťahuje k viacerým skutočnostiam:

1. *Jednota priestoru* – mnísi síce ešte nebývali pod jednou strechou, ale od ostatných ich už oddeľoval múr s jedinou vstupnou bránou. Najdôležitejším prvkom života bola spoločná modlitba a spoločné stolovanie.
2. *Jednota veľkej rodiny* – spoločenstvo bolo „zastrešené“ jedným menom (názvom). Bolo to spoločenstvo stola, modlitby a práce.
3. *Uniformita* – mnísi nosili rovnaké šaty, čo sa týka kvality a množstva pokrmov, práce a povinností, žili všetci podľa rovnakých pravidiel.
4. *Život usporiadaný podľa jednej Reguly* – regule sa prisudzovala, podľa nebeského pôvodu, Božská autorita. Práve takéto vnímanie autority Reguly zabezpečovalo uniformitu života a rovnaké podmienky pre všetkých.
5. „*Obyčajný*“ život – život mnícha si volili obyčajní ľudia. Žili spoločne a obyčajne, nedochádzalo tam, aj vďaka umiernenosti a disciplíne, k žiadnym prepjatým asketickým praktikám, ako sa s tým stretávame v životoch *anachorétov* a samotárov. Kláštory boli otvorené každému „normálnemu“ kresťanovi, ktorý chcel vážne žiť podľa evanjelia.

Porovnn.: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského východu – Mnišství*, Velehrad 2004, str. 257-258.

⁴ Sk 4, 32-35.

⁵ Porovnn.: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita křesťanského východu – Mnišství*, Velehrad 2004, str. 262-263.

a vyhnúť sa nedorozumeniam⁶. Tak sa do popredia cenobitského života dostávajú zbierky nariadení a odporúčaní, tzv. *reguly*.

Niektoré *reguly* by sme mohli nazvať „*materskými regulami*“, pretože boli napísané pred všetkými a sú zároveň od ostatných nezávislé. *Reguly* napísané neskôr, sú viac-menej inšpirované práve týmito *regulami*⁷.

Poznáme tri „*materské reguly*“. Dve pochádzajú z Afriky. *Regula Pachomiova*⁸ z Egypta a *Regula Augustína z Hippo*⁹ zo severnej Afriky. Tretia, nesprávne nazývaná *Regula Bazilova*¹⁰ pochádza z Malej Ázie. Všetky ostatné *reguly* sú na nich závislé, sú „*dcérskými regulami*“ a pochádzajú zo západnej Európy, najviac z Galie.

Tieto tri *materské reguly* nepoužívajú slovo *mních*, sú určené pre cenobitov, a v terminológii týchto *regúl*, slovo „*mních*“ implikuje predovšetkým samotu. Preferovali slovo „*brat*“, pretože to boli muži, ktorí žili spoločný život ako bratia v spoločenstve. Slovo „*kláštor*“ („*monastérion*“) už v týchto raných textoch označovalo a určovalo miesto ich pobytu a spoločného života.

⁶ Kresťanská obec, ktorá sa usilovala o život „svätého spoločenstva“, sa musela na rozdiel od individuálneho eremitického spôsobu života a asketiky vyrovnat' s podstatnou zmenou. Rovnosť všetkých vylučovala individuálny asketický zápal aj rôzne bizarné asketické výkony. Poriadok v takomto spoločenstve sa nutne musel uspokojiť s priemernosťou, pretože ho museli dodržiavať všetci. Ak sa prikloníme na stranu individuálnych možností jednotlivca, malo to skôr pozitívnu stránku. Takýmto spôsobom bolo v spoločenstve rešpektované „*humanum*“.

Porovn.: FRANK, K. S., *Dějiny Křesťanského mnišství*, Praha 2003, str. 30.

⁷ BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - *The Monastic Rules*.

⁸ Zachoval sa Hieronymov preklad *Pachomiana Latina*, resp. Hieronym preložil texty, ktoré sa zachovali v kláštoroch pachómiovskej tradície v Egypte. Pri práci používal aj zachované Koptsko-Sahidické a Grécke fragmenty *reguly*. Faktom je, že materiál preložený Hieronymom sa skladá z niekoľkých zbierok, ktoré sa rozdeľujú podľa latinských názvov: *Praecepta, Praecepta et Instituta, Praecepta atque Iudicia, Praecepta ac Leges*.

Porovn.: FRY, T., O.S.B, ED., *The Rule of St. Benedict*, Collegeville Minnesota 1981, str. 29.

⁹ Čo sa týka autorstva, medzi odborníkmi neprevláda zhoda. Niekoľko textov mnišskej legislatívy nesie meno sv. Augustína. Tri najdôležitejšie a najkompaktnejšie texty sú: *Obiurgatio, Ordo monasterii, Praeceptum*. Dnes sa už všeobecne uznáva, že prinajmenšom dva texty: *Praeceptum* a *Regula ad servos Dei*, tvoria základ neskoršej *reguly* Augustína z Hippo, a sú jeho dielom.

Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, str. 61; tiež: VAN BAVEL, T., O.S.A., *Regula Augustina z Hippo*, Zvolen 1995, str. 9-10.

¹⁰ Ide o tzv. Bazilove mnišské pravidlá. Nie je to *regula* v pravom slova zmysle. Sú to skôr odpovede (zväčša samotného Bazila) na rôzne otázky, ktoré pokrývajú celú sféru a rôzne oblasti života v spoločenstve.

Porovn.: NOVOTNÝ, J., *Basil Veliký a jeho doba*, str. 58.

Čo sa týka neskoršieho vývoja hlavne na západe¹¹, je tu niečo dôležitejšie. V prvej generácii regúl západného mníšstva nachádzame vplyv Jána Kassiána a jeho *Institutiones*. Nie je to regula v tom pravom zmysle, ale opisuje cenobitom v Galii, pravidlá dodržiavania mníšskeho spôsobu života, ktoré sú inšpirované tradíciou východu - aj Pachomiovou regulou, aj Otcami púšte. V druhej generácii regúl nachádzame *Regulu Majstra*¹², dôležitú regulu hlavne pre svätého Benedikta - najväčšiu postavu západného mníšstva, pretože práve ňou sa vo veľkej miere inšpiroval.

Regula sv. Benedikta patrí do tretej generácie. Je veľmi závislá a inšpirovaná *Regulou Majstra*. Je závislá aj od *Institutiones* patriacich Jánovi Kassianovi a od tzv. *Reguly sv. Bazila*. Po regule sv. Benedikta, nasledujú ďalšie tri generácie regúl inšpirované hlavne Benediktovou regulou a pochádzajú hlavne z oblastí Galie a Talianska¹³.

Obsah týchto regúl je veľmi rozmanitý. Samotné tri „*materské reguly*“ ponúkajú zaujímavé príklady diverzity. To, čo nazývame *Regulou Pachomiovou* je v skutočnosti zbierka predpisov, pravdepodobne editovaných a naskladaných jeho žiakmi¹⁴. Sú tam tiež inštrukcie a zákazy, týkajúce sa života v komunite. Odvolávanie na Bibliu a duchovné dôvody, prečo to robiť, alebo nerobiť, tu nájdeme veľmi ťažko. Nachádzajú sa skôr v ďalších spirituálnejších dielach Pachomia a v dielach jeho žiakov. Regula je v podstate zbierkou praktických predpisov, často do detailu usporiadaného spoločného života¹⁵. Opakom je *Regula Bazilova*. Dôraz je na Evanjeliách, aj samotná regula je založená na evanjeliu, spiritualita v regule je hojne zastúpená. Predpisy napísané v regule pochádzajú z reflexii nad Bibliou a priam vychádzajú z Biblie. To je bohatstvo a prítlačivosť reguly Bazilovej, naozaj tu nachádzame skutočnú a hlbokú teológiu. Benedikt ju veľmi odporúčal čítať. Tretia z materských regúl, regula Augustínova, je presne uprostred. Kombinuje konkrétne predpisy a duchovné reflexie¹⁶.

¹¹ Niekoľko generácií „*dcérskeho regúl*“ môžeme rozoznávať podľa toho, že pochádzajú a skladajú sa z viac, alebo menej zo starších „*materských regúl*“, alebo sú spojkami medzi tromi materskými regulami.

Porovn.: BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, [www.csourmont.be/studium/bresard - The Monastic Rules](http://www.csourmont.be/studium/bresard-The Monastic Rules).

¹² REGULA MAGISTRI, angl. prekl.: EBERLE, L., *The Rule of the Master*, Kalamazoo Michigan 1977.

¹³ Tieto mníšske reguly sú rôznej dĺžky. Najdlhšou je Regula Majstrova. Bazilova by ho predbehla, ak rátame všetko, ak iba časť, ktorú, ako predpokladáme Benedikt poznal, tak je druhou najdlhšou. Treťou je regula Benediktova. Ostatné sú dĺžkou iba polovica z reguly Benediktovej.

Porovn.: BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - The Monastic Rules.

¹⁴ Porovn.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 129-131.

¹⁵ Porovn.: The Rule of Pachomius, www.monachos.net/library/Rule_of_Pachomius.

¹⁶ Porovn.: BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - The Monastic Rules.

Všetky reguly sa zaoberajú mníchmi, ktorí žijú v spoločenstve. Avšak, niektoré z nich sú poznačené pustovníckym spôsobom života v dolnom Egypte; čo znamená, že väčšina z nich je založená na vzťahu majster – učeník, a vzťahy medzi bratmi vo všeobecnosti zaberajú až druhé miesto. Mohlo by sa povedať, že rozvíjajú *vertikálny cenobitizmus*. To je prípad diel Jána Kassiána a *Reguly Majstra*.

Iné dávajú na prvé miesto bratské spoločenstvo, trvajú na živote v spoločenstve, na spoločnom vlastníctve a rovnosti osôb presne podľa ideálu, ktorý je načrtnutý v Skutkoch apoštolských. Takto zamerané reguly sa snažia zobrazit' *horizontálny cenobitizmus*. Príkladom sú *Regula Bazila* a *Regula Augustína z Hippo*¹⁷.

Regula Pachomiova

Ako je eremitský spôsob života tradíciou reprezentovaný menom Antona Veľkého - pustovníka, tak je so vznikom spoločného života v kláštore tradíciou spájané meno Egypt'ana Pachómia¹⁸. Pachómius sa narodil okolo roku 292 v egyptskej pohanskej rodine v *Sne*, Trochu na juh od Shenesetu (diecéza Dispolis Parva) v Hornom Egypte¹⁹. V detstve určite viedol bežný a jednoduchý život na vidieku, od malička vovádzaný do egyptskej náboženskej tradície a v prostredí nedotknutým vplyvmi gréckej a rímskej kultúry. V mladosti počas občianskej vojny medzi Licíniom a Maximinom bol zajatý a násilne uväznený s cieľom prinútiť ho slúžiť v rímskej armáde. Vo väzení sa stretol s ľuďmi, ktorí sa starali nielen o svojich priateľov a známych, ale o všetkých, ktorí boli s nimi uväznení. Priniesli aj jemu jedlo a teplý odev. Pachómius sa zaujímal o týchto láskavých ľudí, od ktorých sa

¹⁷ Dá sa povedať, že Benedikt bol konkrétne, ale spontánne ovplyvnený aj vertikálnym cenobitizmom Reguly Majstra aj horizontálnym cenobitizmom Augustína. V kapitole 73 jeho reguly po tom, ako spomína Otcov púšte, odporúča čítanie *Conferentiones* a *Institutiones* od Kassiána (vert. cenob.), rovnako ako aj diela Sv. Bazila (horiz. cenob.). Tento dôležitý prvok v jeho regule naznačuje rovnováhu, ktorá charakterizuje celú regulu, je rovnakom znakom jej rozvážnosti. Porovň.: BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - *The Monastic Rules*.

¹⁸ Dodnes sa nám v gréckom a koptskom preklade zachovali tri životopisy. Tri *Pachomian Vita*e bádateľia rozdeľujú na: *Vita prima* (Prvý grécky životopis), *Vita Bo* (zmiešaný Bohairický životopis) a *Vita Sa* (text napísaný v Sahidickom Koptskom dialekte).

Označenia sú podľa FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Introduction: Historical Orientation – The Origins of Monasticism in the Eastern Church, str. 26.

Medzi bádateľmi sa dodnes vedú spory, ktorý jazyk je jazykom originálu, grécky, alebo koptský. Rovnako autori týchto životopisov zostávajú neznámi, ale predpokladá sa, že to boli mnisi v Pachomiovej komunite a mali k nemu veľmi blízko.

Porovň.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 107 – 109.

¹⁹ Porovň.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Introduction: Historical Orientation – The Origins of Monasticism in the Eastern Church, str. 26.

mu dostalo konkrétnej pomoci a dozvedel sa, že sú kresťania²⁰. Od tejto chvíle sa mladý Pachómios rozhodol „slúžiť dňom i nocou, všetkým ľuďom“²¹. Po krátkom čase sa vojna skončila a Pachómios sa dal v dedinke Šenesť²² okolo rokov 312/313 pokrstiť. Radikálne pochopené nároky evanjelia ho priviedli k mništvu a na dlhé roky sa stal žiakom a učeníkom *Abba Palamóna*. Okolo roku 320 sa uchýlil do samoty v okolí opustenej dediny *Tabennésis* s túžbou a cieľom pokračovať vo svojom *anachórétskom* živote. Bolo to v roku 324, keď Pachomius začal prijímať učeníkov. Ich počet rapidne rástol, takže bol nútený založiť miesto spoločného života v *Phbow* na začiatku roka 329.

Tradícia hovorí, že v samote krátko predtým mal bolestivý zážitok - víziu, ktorá mu otvorila nový pohľad na Božiu vôľu a zámer s ním²³. O takmer sto rokov neskôr podáva o tejto udalosti Palladios príbeh, pravdepodobne založený na *Regule Pachomiovej*, ktorý v tradícii dostal názov *Regula ab Angelo Allata (Regula (od) Anjela)*²⁴:

„*Tabennésis*, tak sa nazýva miesto v *Thébaide*, kde žil istý *Pachomios*. *Patril* k mužom, ktorí žijú správne, takže bol obdarený prorockým darom a anjelskými videniami. Stal sa človekom nesmierne ľudumilým, s veľkou láskou k bratom. Keď raz prebýval v jaskyni, zjavil sa mu anjel a povedal mu: „Sám si už dosiahol dokonalej cnosti. Sediš tu v jaskyni zbytočne. Tak vylez von, zhromaždi všetkých mladých pustovníkov a usad' sa medzi nimi. Daj im zákony podľa vzoru, ktorý ti dávam.“ *A podal mu bronzovú tabuľku, na ktorej bolo napísané toto:*

„Dovoľuj každému, aby sa najedol a napil podľa svojich síl. Zveruj im prácu primeranú silám tých, ktorí jedia, a nebráň im ani v pôste, ani v jedle. Tak zveruj ťažké práce tým, ktorí sú silnejší a jedia, práce ľahké tým, ktorí sú slabší a žijú asketickejšie. Postav na nádvorí rôzne kelly, nech v každej kelle bývajú traja mníši. Stravovanie všetkých mníchov nech prebieha pod dohľadom v jednom dome.

Nech nespia ležmo, ale nech majú postavené sedadlá s operadlom trochu skloneným dozadu a tam nech si rozložia prikrývky a nech spia v sede. V noci nech majú na sebe prepásané ľanové šaty. Každý z nich nech si urobí plášť z kozej kože a nech nikdy nie je bez neho. Keď idú v sobotu a v nedeľu k prijímaniu, nech si rozviažu pásy, odložia kozací plášť a prichádzajú len

²⁰ Porovn.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 129-131.

²¹ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství 1. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 145.

²² V gréckom jazyku a označení: *Chenoboskeia*.

Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Introduction: Historical Orientation – The Origins of Monasticism in the Eastern Church, str. 26.

²³ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství 1. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 145.

²⁴ Porovn.: THOMAS, J., HERO, C., A., ed., *Byzantine Monastic Foundation Dokuments*, Dum-barton Oaks 2000, str. 37.

v kapucni. “Nariadil im, aby mali kapucne bez srsti, ako deti. Prikázal im, aby si na nich pomocou purpurového farbiva dávali znak v tvare kríža. ...”²⁵.

Tento určite neautenticky²⁶ opis udalostí nám hagiografickým štýlom chce priblížiť začiatok Pachomiovej novej cesty. Pochopil, že by mal vytvoriť priestor života pre druhých – *monastérion*²⁷. Tento priestor však nie je len jednoduchým sústredenie osôb na jedno miesto okolo duchovného vodcu²⁸, ale je ozajstným spoločným životom v spoločnom vlastníctve – *koinos bios*²⁹. Je to spoločenstvo bratov, ktorí smerujú k spoločnému cieľu – *koinónia*³⁰. Mníšske spoločenstvo

²⁵ PALLADIOS, *Historia Lausaica*, 32,1-12; (český prekl.: Pavlík, J., *Poučné príbehy pro komořího Lausa*, Praha 2002, str. 53-55.

²⁶ V tom čase menom *Tabemnesičania* označovali nielen Pachomiových mníchov, ale aj členov kláštorov, v ktorých používali Pachomiovú Regulu. A preto, ak historik rozpráva, že navštívil *Tabemnesičanov*, nemusi to vyslovene znamenať, že šiel tak ďaleko na juh, až ku kláštoru *Tabennesis*. Kassián pravdepodobne nikdy nenavštívil kláštor *Pachomiovej Koinónie* a Palládios sa nedostal ďalej ako do *Shminu* v Hornom Egypte. Táto skutočnosť nás môže doviesť k zaujímavému záveru, že opis Pachomiovej komunity v kapitolách Palladiovej *Historia Lausaica* nepochádza zo zdrojov a zapísaných príbehov úplne Pachomiovskej komunity, ako to dokázal René Draguet. *Regula Angeli*, ktorá sa stane takou populárnou v stredoveku je v jasnej kontradikcii s *Vitae Paconii*, aj s autentickou *Pachomiovou Regulou* sa nezhoduje a rozchádza v toľkých bodoch, že určite nepochádza z Pachomiovho prostredia (napr. V žiadnom autentickom dokumente o Pachomiovi, len v Palládiovom spise sa nachádza zoznam remesiel, ktoré sa vykonávali v kláštoroch, medzi ktorými je spomínané aj „garbiarstvo“).

Porovn.: VEILLEUX, A., *Monasticism and Gnosis in Egypt*, www.scourmont.be/wri/mon-gno-cng.pdf

²⁷ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství I. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 145.

²⁸ Armand Veilleux vo svojich štúdiách poukázal, že čistý *cenobitizmus*, ktorý bol v Egypte dosiahnutý iba u Pachomia, nie je v žiadnom slova zmysle dôsledkom akéhosi návratu a zanechania *anachorétskeho* spôsobu života, ale od začiatku je vnímateľný nezávislý vývoj. *Monastériá* v severnom Egypte sa vyvinuli zo *semi-anachorétskych* spoločenstiev a skupín, ktorých členovia neboli v pravom slova zmysle *cenobitmi*, ale viac menej väčšie zoskupenia *semi-anachoréto*v. Nezdiedali ideál spoločného života, ktorý je hlavným bodom Pachomiovej spirituality.

Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – *The abba in Egyptian cenobitism*, str. 337.

²⁹ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství I. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 146.

³⁰ Je potrebné poznamenať, že takmer všetky termíny a ich používanie vychádzajú zo Sv. Písma. Najčastejšie vo sv. Písme používa termín *koiónia* sv. Pavol. Týmto slovom Pavol označuje náboženské spoločenstvo. „*Účasť veriaceho na Kristovi*“ a kresťanských hodnotách a na označenie spoločenstva veriacich medzi sebou (Sk 2, 42). Kresťania sú povýšení na Kristových druhov. Vstupujú do mystického spoločenstva s Vyvýšeným. Ďalej je to označenie spoločenstva, ktoré vzniká pri večeri Pánovej (1 Kor 10, 16). Účastníci sa stávajú Kristovými druhmi. Je zároveň vyjadrením náboženského života, v ktorom sa nachádza kresťan (1 Jn 1,3). Slovo v sebe nesie aj tón najnútoťnejšieho, nábožensky založeného spoločenstva s jasným a jednotným cieľom. Byť kresťanom, znamená mať spoločenstvo s Bohom.

Porovn.: KITTEL, G., *Teologický slovník k Novej Zmluve III.-IV.*, Tranoscius Bratislava 1987, str.116-117; FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Introduction: Historical Orientation – The Origins of Monasticism in the Eastern Church, str. 25.

pod Pachomiovým vedením sa teda utvorilo pravdepodobne v rokoch 320/ 325 v *Tabennésis*, trocha neskôr v *Phbow*³¹. To bol začiatok veľkej série zakladania fundácií. Niektoré boli len jednoducho, ako príklad kláštor *Phbow*, výhonkami obľúbeného a populárneho kláštora (*Tabennesi*). V iných prípadoch, napríklad kláštor *Shmin*, založenie bolo odpoveďou na požiadavku biskupa, ktorý chcel mať kláštor vo svojej diecéze. A boli prípady, ako napríklad komunity v *Thmoushons* a *Thbew*, kde členovia komunity žiadali o začlenenie do *Pachomiovej koinónie*, ako aj prežívať život podľa *Pachómiovej Reguly* a pod jeho autoritou.

Založené kláštory môžeme rozdeliť do dvoch skupín: geograficky a pravdepodobne aj chronologicky, aj keď chronologické dáta *Vitae Pachomii* nie sú absolútne logické a súvislé. Prvé štyri kláštory, založené v roku 329 a v rokoch nasledujúcich, boli geograficky k sebe veľmi blízko a zdá sa, že samotný Pachomius si držal bezprostrednú osobnú autoritu nad nimi počas prvých rokov. Boli to, po *Tabennesi* a *Phbow*, kláštor *Sheneset* (trocha na západ od *Phbow*) a *Thmoushons* (trocha ďalej na druhom brehu Nílu, ale stále v tej istej diecéze). S kláštorom *Thbew* bola započatá druhá séria zakladania kláštorov, časovo pred koncom Pachomiovho života, medzi rokmi 340 – 345. Prvé tri z tejto skupiny boli relatívne blízko seba v regióne *Shmin*, štvrtý a posledný bol úplne iným smerom ďaleko na juhu od prvej skupiny, pri *Phnoum*. V úplných počiatkoch narastania Pachómiovej komunity zveril Pachomius, mužovi menom Petronios (ktorý spravoval kláštor *Thbew* predtým, než bol začlenený do *Koinónie*) úplnú zodpovednosť a autoritu nad všetkými kláštorami v regióne *Shmin*. Petronios bol aj nasledovníkom Pachomia po jeho smrti, ako hlavy *koinónie* v roku 346, ale iba na niekoľko mesiacov. Bol nahradený Horsiesiusom, ktorý po niekoľkých seriózných krízach autority, po piatich rokoch prinútil prevziať riadenie *koinónie* Theodora. Po Theodorovej smrti v roku 368, Horsiesius opäť nadobudol riadenie *Koinónie* až do svojej smrti okolo roku 380. V čase smrti Pachomia, *koinónia* pozostávala z 9 mužských kláštorov a z 2 ženských. Počet mníchom mohol dosahovať niekoľko tisíc. Ale bolo by prehánaním a zveličovaním, ak by sme povedali, že Pachomius dominoval celému mníštvu v regióne. Faktom je, že narastanie Pachómiovskej komunity v tom čase bolo na ústupe. Žiaden nový kláštor nebol založený počas riadenia *Koinónie* Horsiesiusom, od roku 346 do roku 350, a len dva mužské a jeden ženský kláštor bol založený počas 18 ročného spravovania komunity Theodorom v rokoch 350 – 368. Nasledujúca perióda je menej známa, ale nemáme žiadne indicie o nových fundáciách kláštorov v čase druhého, dvanásťročného mandátu Horsiesiusa³².

³¹ Toto miesto sa aj stalo hlavným z Pachomiových kláštorov. Tu svoje povolanie prežíval hlavný (generálny) opát všetkých kláštorov (Pachomius), aj hlavný (generálny) „ekonóm“ a Pachomiov nástupca Horsiesios.

Porovn.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 130 – 134.

³² Porovn.: VEILLEUX, A., *Monasticism and Gnosis in Egypt*, www.scourmont.be/wri/mon-gno-eng.pdf.

Samotné *monastérium* bolo obohané vysokým múrom za ktorým stáli domy jednotlivých remesiel a profesií. V každom z nich žilo od 20 do 40 mníchov pod vedením predstaveného a jeho pomocníka. Tri, až štyri domy tvorili „kmeň“, a takých kmeňov bolo v *monastériu* aj desať. To znamená, že v *monastériu* žilo viac ako 1000 mníchov³³. Na čele každého *monastéria* bol opát a jeden, alebo dvaja ekonómovia. Dohromady vytvárali rád na čele s „*generálnym opátom*“ (Pachomius) a generálnym ekonómom³⁴.

Pachomius vo svojej komunite zdôrazňoval hodnotu bratstva, bratskej lásky (charity) a vzájomnej asistencie, často a rád označoval svoje *monastéria* termínom *koinónia*. Tento koncept spoločenstva vychádza predovšetkým z jeho koncepcie kresťanských hodnôt a z jeho osobných reflexií nad Písmom, ktoré vždy bolo zdrojom jeho inšpirácie a skutočnou regulou aj pre jeho mníchov³⁵.

Vývoj v takomto, počtom obrovskom spoločenstve si priam vyžadoval ďalšie spresnenia reguly, ktorej základ napísal pravdepodobne samotný Pachomius a ktorý vychádzal z Písma. Pridávaním ďalších spresnení a príkazov vznikli písomne fixované pravidlá, ktoré poznáme ako *Regulu Pachomiovu*. Neskoršími úpravami a redakciami boli rozdelené do štyroch oddielov: *Nariadenia*, *Nariadenia a ustanovenia*, *Nariadenia a usudky*, *Nariadenia a zákony*³⁶. Aj keď tieto kánony pramena v Písme, nachádzame tu veľmi málo duchovnosti. Sú to jednoducho nariadenia a príkazy. Nie sú zoradené podľa nejakého systému. Každé spresnenie, či ustanovenie pridané do reguly odrážalo a reflektovalo riešenú situáciu, alebo problém jednotlivca v spoločenstve³⁷.

Mnísi Pachomiovských kláštorov boli klasickým príkladom dôvery, ktorú vkladali do spoločnej reguly. V počiatkoch vývoja spoločného života síce nebolo ľahké dosiahnuť pevné spojenie medzi bratmi. Sahidická verzia Pachómiovo

³³ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství I. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 146.

Treba dodať, že Palladius udáva počet 7000 mníchov ešte v „*jeho dňoch*“, z toho priamo v hlavnom Pachómiovom kláštore 3000.

Porovn.: CHITTY, D., *The Desert a City*, New York 1977, str. 25.

³⁴ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství I. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 146.

³⁵ Porovn.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 338 – 339.

³⁶ Porovn.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 130 – 134.

³⁷ Originál Reguly Pachomiovej je výsledkom ústnej tradície, ktorá sa udržiavala v ním založených kláštoroch. Len neskôr, pravdepodobne základný text mohol písať Pachomius, spolu s ostatnými členmi komunity. Bola napísaná v sahidicko-koptskom dialekte. Samotný Pachomius chápal, podľa meniacich sa okolností, že regulu bude treba modifikovať a rozširovať. Po jeho smrti, jeho nástupcovia, Horsiesios a Theodor pridali ďalšie nariadenia a adoptovali regulu na meniace sa nové podmienky, ale po celý čas si regula udržiavala a obsahovala étos a odkaz Pachómia.

Porovn.: DRAYTON, M., J., *Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, str. 129-131., Tiež.: BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - Pachomius.

života (*Vita Sa*) dokonca hovorí, že prví žiaci a nasledovníci v *Tabennésis* neboli ochotní žiť v „*dokonalnej komunite*“ a tak ich musel Pachomius vyhnat³⁸.

Preto mnohé nariadenia v Regule Pachomiovej počítali s určitým násilím, ktoré muselo vstúpiť do uskutočňovania ideálu kresťanskej dokonalosti. Formou bola takmer vojenská disciplína. Aj čo sa týka trestov, ktoré spočiatku boli prenechávané na rozhodnutie predstavenému, neskôr dostali podobu inštitucionálnu a boli pevne a do najmenších podrobností zakotvené v regule.

Opát v mníšskej tradícii východu

Najrannejšie používanie tohto termínu v monasticom slova zmysle nachádzame na gréckom papyruse nájdenom v Egypte, ktorý je datovaný do rokov 330 – 340. Objavuje sa pravidelne v *Apothegmatách* púštnych otcov (ktoré sice boli zozbierané a redigované neskôr, ale odrážajú a reflektujú starovekú ústnu tradíciu), čo môže implikovať ešte rannejšie používanie termínu až k úplným začiatkom Egyptského monasticizmu. Neskôr, v 4. stor. je používaný Palládiom a autorom *Historia Monachorum*, ako aj inými gréckymi spisovateľmi. Nenachádza sa však v *Živote sv. Antona*, ani v listoch, ktoré sú mu pripisované a ktoré s najväčšou pravdepodobnosťou sú aj autentické. Atanázius tento termín používa inde, v súvislosti s označením a titulom pre mnícha. Termín sa vôbec nepoužíval v Kappadócií. Sv. Bazil, ktorý nepoužíva dokonca ani termín mních, nazýva hlavu svojho bratstva *ho proestós* – ten, ktorý sa stará, čo Rufinus prekladá ako *qui praeest*³⁹.

V tradícii Egyptského mníšstva tento termín neoznačoval predstaveného komunity v zmysle, ako tomu rozumieme my, ale znamenal označenie pre „staršieho“, alebo „seniora“ pokročilého v múdrosti púšte a obdarovaného charizmou osvetľovať iných udeľovaním duchovnej rady - *logion*, alebo „slovo“. V Pachomiových prameňoch, aj v gréckych aj v koptských, podobne označuje predovšetkým starších, ale niekedy je termín používaný bez konkrétneho mena (Apa) a poukazuje na samotného Pachomia. Avšak proces ohraničenia termínu iba na predstaveného *coenobia* mohol začať už v Egypte, keďže skutočné používanie termínu „starší“ nás nesie späť do semi-eremitskej fázy Egyptského monasticizmu. Staršie používanie stále pretrváva v byzantskom svete, kým na západe termín „opát“ je rezervovaný len predstaveným inštitucionálneho spoločenstva⁴⁰.

Autorita opáta u Pachomia

Aj keď vyššie spomenuté hodnoty a ciele charakterizujú *monastérión* predovšetkým ako spoločenstvo a *koinóniu*, nedegraduje sa tým tradičné postavenie *apa* ako duchovného otca. Je evidentné, že úlohu bratského spoločenstva a úlohu du-

³⁸ Porovn.: ŠPIDLIK, T., *Spiritualita kresťanského východu – Mništví*, Velehrad 2004, str. 262-263.

³⁹ Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 323.

⁴⁰ Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 323

chovného otca (vodcu) v ňom, skombinoval a prepojil práve Pachomius. On bol prvým, a zároveň bol aj vzorom, zvlášť zakladateľom *cenobitského* života a spoločenstiev na západe⁴¹.

Pramene Pachomiovskej literatúry rozprávajú o osobe Pachomia v rovnakých intenciaciach ako *Apophthegmata* o „*starsích*“, otcov púšte. Je mu dávaný titul „*apa*“, „*abba*“, „*Boží muž*“, a hovoria o ňom, ako o „*požehnanom*“, či „*svätom*“. Na základe týchto vyjadrení môžeme Pachomia vnímať ako osobnosť obdarenú charizmou a darmi *pneumatophora*: pohrúženie sa do modlitby, dar rozoznávania duchov, ľudskosť, výnimočný asketizmus, dar videní a vízií, dar *kardiognózy*, moc nad démonmi, porozumenie a chápanie Písma. Zachované životopisy ho predstavujú ako muža tradície, muža Písma, modlitby, muža pokory, služby, muža zázrakov a vízií. Je to však spojené aj s novým elementom zakladateľa a propagátora novej, spoločnej cesty života s Bohom v *koinónii*⁴².

Z regulí a Pachomiových životopisov, či listov možno vystopovať základné rysy postavenia predstaveného (*Apa* – opáta) v jeho spoločenstvách. Autorita hlavy všetkých mníchov v *koinónii* pramenila z rovnakých základov, ako autorita u Otcov púšte. Aj spiritualita Pachomiovskej komunity stojí na základoch akejkoľvek inej formy mníšskeho spôsobu života v Egyptskej púšti: radikálne nasledovať Krista, dosiahnuť čo najväčšiu podobnosť s ním v osobnom živote. Osobná a vnútorná skúsenosť viedla Pachomia čoraz k väčšej istote, že tento cieľ možno dosiahnuť službou druhým. *Koinónia* bratov je priestorom, kde je možné prežívať lásku a vzájomne si pomáhať na ceste k dokonalosti⁴³.

Autorita *Apa*, teda predstaveného v pachomiovských spoločenstvách spočívala na rovnakých základoch ako autorita prežívaná v púšti medzi *Abba* a učeníkom. Teda autorita založená na slove a hlavne príklade. Pachomiovou hlavnou víziou a cieľom života v spoločenstve bola *diakonia*, služba ostatným. Službu ostatným vnímal predovšetkým v zmysle konkrétneho skutku kresťanskej lásky. On sám, „*podľa Písem*“, ale osobne slúžil ostatným: pripravoval jedlo, vital a prejavoval pozornosť návštevníkom, horlivo sa staral o chorých a slabých. Bol ostatným vzorom v „*oslobodzovaní sa*“ pre štúdium žalmov a iných častí Sv. Písma, zvlášť evanjelií, pri ktorom on sám zakúšal kontemplatívny pokoj (*anapausis*). Aj tu teda nachádzame známy koncept autority a učenia radšej príkladom, ako len slovom, či nariadením. Autorita bola dôsledkom a ovocím predovšetkým služby tým druhým, prežívania vzorného života v bratskom spoločenstve a ľudskosti. A tieto akcenty nemali prekonať žiadne osobné preferencie⁴⁴.

Pachomius rozumel jednoduchosťou Písma ako ceste života a chápal, že komunikovať túto múdrosť s ostatnými znamená jednoducho konať ako Ježiš. Jeho najväčšou starosťou bolo pritiahnúť duše, prehĺbiť náboženský život, zabezpečiť osobnostný rast každého mnicha. Vytvorenie disciplinárneho režimu bola idea

⁴¹ Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 339.

⁴² Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 339.

⁴³ Porovn.: VENTURA V., *Spiritualita Křesťanského mnišství I. – Od prapočátku po svatého Jana Zlatoústého*, Praha 2006, str. 147.

⁴⁴ Porovn.: FRY, T., O.S.B, ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 340.

úplne druhoradá. Jeho komunita však rapídne rástla a nutne muselo dôjsť k prerozdeleniu a organizovanosti. Bolo by nemožné riadiť takú obrovskú komunitu s vyššie stanovenými cieľmi a víziami. Preto na tejto ceste predstaveného spoločenstva Pachomius neostáva iba sám, ale zdieľa bremeno a záťaž duchovného otcovstva s inými skúsenými mníchmi zo spoločenstva⁴⁵. Vo výbere týchto „predstavených“ bol vedený jasným vedomím, že sú to „duchovní muži“ schopní viesť ostatných k rastu. Vytvára tak akési predstavenstvo (spoločenstvo predstavených – *apas*), jemu samotnému subordinovaných predstavených⁴⁶. Úloha týchto predstavených nemala len disciplinárny a administratívny charakter. Boli komunitou vnímaní ako skutoční duchovní otcovia, aj keď podriadení Pachomiovi a neskôr jeho nasledovníkom na čele celého spoločenstva⁴⁷.

Pachomius poučoval svojich mníchov *katechézami* na povinných konferenciách⁴⁸. V každom kláštore boli tri takéto katechézy týždenne: jedna od samotného Pachomia, dve v „*domoch*“, ktorú dávali subordinovaní predstavení⁴⁹. Prvotným a najdôležitejším zdrojom autority je Boh a jeho slovo – Písmo. Z tohto nevyčerpatelného prameňa čerpá autoritu regula a jej sú podriadení všetci: predstavení, aj podriadení. Teda autorita predstavených bola vnímateľná na príkladnej poslušnosti voči Božím príkazom a pozvaniu nachádzaným v Písme a zároveň príkladom ich poslušnosti voči regule⁵⁰. Samotná poslušnosť takto dostávala celokomunitný charakter, kde aj autorita predstaveného mníchov pachomiovskej tradície mala svoje jasne vymedzené sféry: predstavený by sa nemal opíť. Nemôže sedieť na najnižších (posledných) miestach. Nemôže byť smutný počas dňa, kedy nás Pán spasil. Mal by kontrolovať svoje telo podľa príkladu svätých. Nemal by nasledovať myšlienky svojho srdca, ale Boží zákon. Nemal by oponovať autoritám predstavených s pýchou. Nemal by sa rozčuľovať a byť netrpelivý so slabšími. Nemal by zanedbávať hriech svojej vlastnej duše. Nemal by podľahnúť zmyselnosti svojho tela. Nemal by sa báť smrti, ale Boha. Nemal by svojou sebeckosťou nikoho raniť. Mal by nenávidieť nespravodlivosť. Nemal by z pýchy odsúdiť nevinného. Nemal by sa zabávať s deťmi. Nemal by zanedbávať pravdu

⁴⁵ „Tu je tvoj otec po Bohu: všetko, čo ho uvidíš robiť, mal by si robiť tiež. Ak sa postí, postí sa s ním a konaj ako koná on. Ak sedí za stolom a požíva jedlo, sadni si vedľa neho a jedz tiež. Ak vstane, postav sa tiež. Bez neho nerob nič a nechod nikam bez jeho povolenia“ (*Vita sa 93*). Porovn.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 341.

⁴⁶ „Istých, medzi schopnými bratmi, označil, aby pomáhali ostatným dosiahnuť spásu ich duší“ (*Vita bo 26*). Porovn.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 341.

⁴⁷ Porovn.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 342.

⁴⁸ Pachomius nemal vyššie vzdelanie a podliehal tradičnej koptskej podozrievavosti voči gréckej klasickej vzdelanosti. Dokonca Origena vnímal ako arci-heretika.

Porovn.: FRY, T., O.S.B., ed., *The Rule of St. Benedict*, Appendix 2 – The Abbot, str. 340.

⁴⁹ „Predstavený udelí dve konferencie každý týždeň“.

Porovn.: [www.monachos.net/library/The Rule of Pachomius/Part 2, Qualities of the Chairman](http://www.monachos.net/library/The_Rule_of_Pachomius/Part_2_Qualities_of_the_Chairman).

⁵⁰ BRÉSARD, L., *A History of Monastic Spirituality*, www.csourmont.be/studium/bresard - Pachomius.

pod nadvládou strachu. Nemal by túžiť po nádhernom odevu. Ak súdi, mal by nasledovať príkazy starších a Boží zákon ohlasovaný celému svetu⁵¹.

Podľa Pachomiovej reguly prácu riadi predstavený. Bez požehnania predstaveného sa nemá robiť nič, ani len „*chvályhodné veci*“, ako napríklad zavádzanie viacerých a prísnejších asketických úkonov. Predstavený, ktorý vyučuje, musí aj dohliadať na hriešnikov a trestať ich. Predstavený kára spolubrata a určuje mu trest zvláštnej práce, aby neskôr on sám káral tých ostatných⁵².

Záverom

V čase, keď sa vývoj Pachomiovského cenobitizmu pozvoľna spomaľoval, na iných miestach v Egypte sa začal rapidne rozvíjať. Abba Amoun sa utiahol do Nitrie v roku 325 a koncom storočia počet mníchov, jeho nasledovníkov dosahoval 5000. V roku 330 Makarius Egyptský sa utiahol do Skétis, nasledovaný niekoľkými učeníkmi. Kellia bola založená v roku 338 a Palladius hovorí o 6000 mníchoch ešte v roku 390. Dokonca aj v Hornom Egypte neboli len Pachómiove kláštory. Palomon, Pachomiov majster mal niekoľkých učeníkov, a nie je dôvod predpokladať, že by nasledovali Pachomia. Jeho prvými učeníkmi boli koptskí pohania, bez nejakej predchádzajúcej monastickej skúsenosti. V regióne bolo pravdepodobne niekoľko mníšskych skupín podobných tej Palomónovej. Príkladom môže byť komunita v ktorej žil Theodor predtým, než prišiel do Tabenneš⁵³.

Napriek tomu, s Pachomiom sa zrodila originálna forma mníšstva – cenobitizmus. Aj keď sa po Pachomiovej smrti v roku 346 pomaly celé jeho dielo rúca, základný impulz zostáva a bude rozvíjaný v ďalších periódach dejín mníšstva.

Článok recenzoval: doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Počet znakov: 40 023.

Adresa autora: **Mgr. Martin Gnip**, doktorand FF UK, Ul. SNP 42, SK - 086 33 Zborov, tel. +421 (0)54 4798224, e-mail: mgd77@juno.com

⁵¹ Porovn.: [www.monachos.net/library/The Rule of Pachomius/Part 2](http://www.monachos.net/library/The_Rule_of_Pachomius/Part_2_), *Qualities of the Chairman*.

⁵² Porovn.: ŠPIDLÍK, T., *Spiritualita kresťanského východu – Mništví*, Velehrad 2004, str. 116.

⁵³ Kým niektoré skupiny sa pridali k Pachómiovi, väčšina spoločností nie. Pachomian Vitae často poukazujú na neho a jeho mníchov v kontakte s inými monastickými skupinami, niektorými ortodoxnými, niektorými nie. Vieme aj o existencii Melaciánskych mníchov v Hornom Egypte už od roku 334 a ich existencia pokračovala veľmi dlho. A Epiphanos potvrdzuje, že sa stretol s gnostickými skupinami v polovici štvrtého storočia, teda v tom istom čase.

Porovn.: VEILLEUX, A., *Monasticism and Gnosis in Egypt*, www.scourmont.be/wri/mon-gno-eng.pdf.

DRŠKA, V. – PICKOVÁ, D.: *Dějiny středověké Evropy*. Praha : Aleš Skřiva ml., 2004.

Miloslav Bakoš

Nedávno sa na slovenský trh dostala zaujímavá publikácia *Dějiny středověké Evropy*, vydaná malým nakladateľstvom, ktoré existuje v úzkej súčinnosti s Filozofickou fakultou (FF) Univerzity Karlovej v Prahe. Jej autori Václav Drška a Dana Picková pôsobia ako odborní asistenti v Ústave svetových dejín FF na Karlovej Univerzite.

Dějiny středověké Evropy sú rozdelené do 10 väčších celkov – kapitol, ktoré chronologicky rámujú skúmané obdobia a teritórium. Každá kapitola sa ďalej člení do podkapitol označených abecednými písmenami – v štruktúre: A – základná charakteristika, B – základná literatúra a nakoniec C – základné rysy vývoja politických dejín, periodizácie a čiastkových problémov.

V prvej kapitole sa PhDr. Drška zaoberá stručným náčrtom dejín európskeho stredoveku od začiatku piateho storočia do smrti najvýznamnejšieho ranostredovekého panovníka Karola I., kde píše o *Renovatio imperii*, počas ktorej sa ako franskí panovníci, tak aj východorímski cisári všemožne usilovali obnoviť zašlú slávu Rímskej ríše. Napriek určitej kontinuálnosti a peknej naratívности spracovania začiatkov stredoveku v tzv. germánskej Európe, nevyhol sa autor určitým obsahovo hodnotiacim nedostatkom. Predovšetkým pri interpretácii vzťahu pápeža Jána a byzantského panovníka Justina I. zjednodušuje, keď píše: „*Návšteva pápeža Jána I. na Bos pore mala nebezpečný kurz politiky východnej ríše zastaviť: zmenila sa však v manifestáciu sily jeho úradu. Cisár privítal rímskeho biskupa 12 míľ pred mestom, pokľakol na kolena a nechal sa opäť korunovať*“ (s. 17). Z ďalších častí však vôbec nie je jasné, ako Svätý Otec manifestoval „silu svojho úradu“. Autor pravdepodobne nepochopil gesto byzantského cisára a obrady korunovácie vladára za cisára Rímskej ríše. Okrem toho autor si vlastne protirečivo odpovedá, keď píše o zlom zaobchádzaní s pápežom ostrogótskym panovníkom Theoderichom, lebo po návrate do Itálie bol uväznený v Ravenne, kde zakrátko zomrel, čo ani vzdialene neprípomína manifestáciu sily pápežského úradu, skôr jeho politicko-vojenskú bezmocnosť.

V 2. kapitole sa Dana Picková venuje najdôležitejším udalostiam na kresťanskom východe, od 4. storočia až do roku 820, čo bol rok nástupu novej dynastie na byzantský cisársky trón. Autorka opisuje predovšetkým politicko-vojenský stav Byzantskej ríše a z tohto pohľadu hodnotí aj nepriateľov „východných“ kresťanov, Arabov, Bulharov alebo Peržanov.

V 3. kapitole s názvom *Hegemoniálne cisárstvo a Európa* opisuje opäť PhDr. Drška historicko-politickú situáciu v západnej Európe, a to od roku 814 až do smrti cisára Svätej ríše rímskej národa nemeckého (skratka SRRNN) Henricha III. v roku 1056. Autor sa v krátkosti venuje aj genéze reformy Katolíckej cirkvi v 10. a 11. storočí, ako aj exkurzu do počiatkov, priebehu a dôsledkom veľkej schizmy medzi západnou a východnou časťou Cirkvi. Autor v tejto časti vynechal, nevedno či zámerné alebo z neznalosti, dôležitý fakt, že v čase keď pápežskí legáti Humbert a Friedrich položili 16.6.1054 na oltár konštantínopolského chrámu Hagia Sofia exkomunikačnú bulu, ktorou vylúčili z Cirkvi patriarchu Michala Celulária a jeho prívržencov, pápež Lev IX. bol už niekoľko dní mŕtvvy. Tiež nemôžeme súhlasiť s hodnotením, že „*Rím a Konštantínopol predstavovali dve nezávislé a vnútorne veľmi odlišné cirkvi*“, kde na *postup pápežských vyslancov možno hľadiť ako na pokus o získanie prevahy nad Konštantínopolom*“ (s. 106). Ak odhliadneme od argumentu, že hlava Katolíckej cirkvi sa neusilovala v prvom rade o svetskú moc a nadobudnutie určitej mocensko-politickej prevahy, Lev IX. a jeho nástupcovia v sledovanom období mali toľko starostí a problémov, že o ovládnutí Konštantínopolu nemohlo byť ani reči.

5. kapitola sa zaoberá politickými dejinami Byzancie, Bulharska a Kyjevskej Rusi od roku 820 – 1150. Táto kapitola s názvom *Nepokojný Západ* sa snaží vystihnúť hlavné prúdy expanzie kresťanského sveta po smrti nemeckého cisára Henricha III. v roku 1056 až do roku 1250. Je to najrozsiahlejšia a najvydarenejšia časť, dotýkajúca sa problémov boja o investúru medzi pá-

Recenzie

pežmi a cisármi SRRNN, situáciou vo Francúzsku 11. a 12. storočia, bojmi medzi guelfami a ghibelinmi v Itálii a v Nemecku.

6. kapitola opisuje štyri najdôležitejšie križiacke výpravy do Svätej zeme od začiatkov až do dobytia Carihradu v roku 1204. Deficitom je vynechanie akejkolvek zmienky o ďalších troch križiackych výpravách (piatej 1228 – 1229 pod vedením Hohenštaufafa Fridricha II. Barbarosu, šiestu v rokoch 1248 – 1254 a tzv. francúzskej siednej v roku 1270), ktoré síce ani zďaleka nemali taký ohlas a úspech ako napr. prvá výprava, v rokoch 1096 – 1099, avšak zamestnávali dianie a politiku na najmä v západnej a strednej Európe. Okrem toho autorka zahrnula k *Expanzii kresťanskej Európy* aj nemecké a dánske ozbrojené výpravy, často spojené s vyhladzovaním pôvodného, či už germánskeho alebo slovanského obyvateľstva východne od Labe, čo však ťažko možno označiť a považovať za všeobecný trend rozširovania všetkých štátnych celkov s kresťanskou väčšinou. Dokonca ani kristianizácia ríš sledovaných nemeckých Otonov a Dánov v sledovanom období nebola ukončená, preto implikácie o výraznom podiele celého kresťanstva ako jedinej podpornej ideológie na ukrotých a aj pre stredovek mimoriadne krvavých vojnách proti pohanským Sasom, polabským Slovanom a baltským Prusom v 10. – 12. storočí je nepodložená vierohodnými písomnými prameňmi a dôkazmi a teda neúplná a úplne prekrútená. Takéto post marxistické historicko-dialektické deformované interpretácie so silným dešpektom nie sú žiaľ ojedinelé.

7. kapitola kladie dôraz na dynasticko-politické problémy severovýchodnej Európy od začiatku 12. storočia až do roku 1462, čo možno považovať za vydaterejší počin autorov, ktorí sa usilujú bez páťosu a čo najobjektívnejšie zistiť fundamentálne príčiny vpádu mongolsko-tureckých kmeňov do Európy a situáciu v strednej a východnej Európe po roku 1241 – 1242, keď došlo k všeobecnému úpadku spoločnosti.

Avšak 8. kapitola, ktorá sa zameriava na Európu národných monarchií od roku 1250 až do roku 1500, má odlišný charakter. Autor dal kapitole odvážny názov ako *Európa národných monarchií*, čím by len ťažko mohli súhlasiť historici novovekých (od roku 1648) alebo najnovších dejín, keď reálne dochádzalo ku skutočnému formovaniu národov a národností. Obsahovo sa PhDr. Drška pridrižiava opisu politicko-diplomatických situácií vo Francúzsku 13. a 14. storočia, bojov o cisársku korunu a zahraničnej politiky Luxemburgovcov do polovice 15. storočia. Autor mohol konkrétnejšie a pregnantnejšie pomenovať viaceré problémy epidémie moru 1346 – 1349, avignonského zajatia Cirkvi, ako aj trojpápežstva, ktoré traumatizovalo celé Európu a ktoré bolo odstránené Kostnickým koncilom 1414 – 1418.

9. kapitola opisuje juhovýchodnú Európu od križiackeho dobytia Konštantínopolu v roku 1204 až do moháčskej katastrofy v roku 1526. Doc. Picková sa sústreďuje na základné politické kroky posledných Palaiologovcov v Byzancii, na politiku balkánskych etnik – bosnianskych, srbských, čiernohorských, albánskych macedónskych a bulharských – no najmä na postupné obsadzovanie tohto priestoru osmanskými Turkmi.

Autorka poslednej 10. kapitoly svoj záujem sústreďuje na zápas o hegemoniu medzi Habsburgovcami, Luxemburgovcami a Jagellovcami na strane stredoeurópskych kresťanských monarchov a Osmanmi na strane moslimských panovníkov nad strednou a východnou Európu medzi rokmi 1437 – 1521, avšak predovšetkým komparuje politicko-diplomatické rokovania medzi Habsburgovcami a poslednými Rurikovcami v otázkach potenciálneho spoločenstva.

Na záver *Dejín stredovekej Európy* je chronologická tabuľka. Čiže však chýba prehľad západných cisárov, napr. od Karola Veľkého, byzantských panovníkov, či pápežov. K danej publikácii nie pripojená žiadna mapová alebo obrazová príloha, nenachádza sa v nej ani menný ani vecný register, ktorý by zlepšil orientáciu. Deficitom je aj neuzavretosť určitých tém, ktoré boli spomínané. Rovnako v takomto type publikácie, ktorá má ambíciu byť vysokoškolskou príručkou a zároveň úvodom pre študentov bakalárskeho stupňa filozofických fakúlt, najmä odboru Dejepis a podobných odborov, chýba hlbší ponor do problematiky sťahovania národov v rannom stredoveku, stredovekých dejín Britských ostrovov a škandinávskych krajín, ktoré mali v 8. – 11. storočí určujúci vplyv na históriu a chod mnohých civilizácií Európy. Takmer úplne absentujú udalosti, ranostredovekých dejín štátnych celkov strednej Európy (Veľkej Moravy, chorvátskeho, českého či poľského štátu) a reconquisty Pyrenejského polostrova 13. – 15.

Recenzie

storočia, pričom vrcholom nepresnosti je, inak sporadické uvedenie udalosti v záverečnej tabuľke, že „po sobášii Izabely Kastilskej a Ferdinanda Aragónskeho roku 1469, vzniklo v 1479 Španielsko.“ Autori *Dejín stredovekej Európy* sa nevyhli viacerým floskulám, ktoré majú pripomínať „historické hodnotenie“, ale nadobúdajú v niektorých prípadoch povahu málo hlbavého postkomunistického nálepkovania významných historických osobností, najmä pápežov (Ján I., Gregor VII., či Inocent III.), panovníkov (Justiniána, Karola I., Ota II., či Ľudovíta IX. Svätého) alebo konkrétnych historických faktov.

V modernej a postmodernej medievalistike sa viac presadzujú trendy lieuistickej analýzy prameňov, skúmania jednotlivých kultúr, malých sociálnych skupín, verejného ale najmä súkromného života jednotlivcov, vzdelania, religiozity, ekonomické, sociálne a medicínske faktory. Nič z toho predkladá príručka neponúka, no ak aj nebolo zámerom autorov dané témy a hľadiská zohľadniť, mohli sa vo viacerých smeroch lepšie zamerať na prvotný, ak nie výlučný (a to tiež nie úplne dokončený) cieľ, ktorým bol „výklad základných vývojových súvislostí, ktorými sa stredoveká Európa vyvíjala, rovnako ako základnú charakteristiku ideových koreňov politického usporiadania nášho kontinentu v tomto období a jeho premien“ (s. 7). Napriek spomínaným kritickým výhradám, ktoré znižujú kvalitu recenzovanej knihy, je potrebné oceniť snahu autorov, priblížiť viaceré problematické časti dejín stredoveku bez väčšej predpojatosti (napr. krízu pápežstva v 9. – 10. storočí, križiacke výpravy do svätej zeme, spor medzi Filipom IV. Pekným a Bonifácom VIII.). Pozitívne možno hodnotiť porovnanie vzťahov medzi západnými a východnými panovníkmi stredovekej Európy, napr. Karola Veľkého a Ireny, otomských monarchov a byzantských panovníkov ako osobností, ktoré napriek rozporom sa často rešpektovali a nadväzovali na myšlienku spojenia oboch častí Imperium Romanum, ktoré dočasne bolo prerušené smrťou Konštantína XI. posledného východorímskeho vládcu Konštantínopolu.

Oceniť je nutné samotný vydavateľský počin p. Aleša Skřivana ml. V súčasnosti totiž nejstuuje v slovenskom alebo českom jazyku porovnateľná príručka dejín stredoveku. Súčasne nie je registrovaná na žiadnej zo slovenských filozofických fakúlt, žeby sa aspoň pripravovalo vydanie skriptu, alebo iných druhov vysokoškolských učebníc a pomôcok, ktoré by zaplnili výraznú medzeru vo výučbe, v štúdiu, ale aj v analytickom skúmaní alebo v syntetickom chápaní medievalistiky Európy. Pre autorov sú európske „politické dejiny sú naozaj alfou a omegou historickej večy“ (s. 7), s čím možno iba súhlasiť. Ostáva teda faktom, že *Dejiny stredoveku* z Karlovej Univerzity sú, napriek viacerým chybám, prvým lepším dielom od napísania dávno rozobratých a dnes už klasicky takmer neprístupných *Dejín stredoveku* v šesťdesiatych rokoch minulého storočia.

TAROČKOVÁ, T.: *Životné straty a smútenie*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005, 72 s.

Stanislav Hvozdič

Recenzovaná publikácia patrí medzi tie, ktoré prinášajú nové témy z oblasti psychológie, ale predstavuje ponuku aj pre iné obory, ktoré sa zaoberajú človekom. Autorka z psychologického hľadiska sprístupňuje tému, s ktorou mohol mať skúsenosť každý. Napriek tomu je to téma, ktorá sa málo berie v úvahu a často je tabuizovaná.

Prínosom práce je komplexný pohľad na problém smútenia, ktorý autorka vymedzuje štyrmi cieľmi. Prvým je poukázať na stratu a smútenie ako širšieho javu, ktorý zahŕňa udalosti ako materiálne straty, vzťahové straty, intrapsychické straty, funkcionálne straty, rolové straty, systémove straty, ako súčasť udalosti, ktoré sa odohrávajú na celoživotnej ceste človeka. Autorka si ďalej kladie za cieľ objasniť akú úlohu má normálne smútenie v celoživotnom (biodynamálnom) vývine človeka. Osobitne cennou časťou publikácie je kapitola o vývinovej intervencii do tohto procesu smútenia, píše o novej oblasti psychologického poradenstva. Nakoniec posledným cieľom je prispieť k rozlíšeniu medzi normálnym smútením a patologickým smútením. Celá práca je kladne ovplyvnená práve procesovým pohľadom na smútenia ako na taký jav, ktorý je dynamický a môže kladne ovplyvniť vývin človeka. Pomáha takto zrealizovať pohľad na život, ktorý je

Recenzie

dnes značne skreslený postmodernou víziou života v ktorej prevláda predstava o živote ako hre a málo sa berie do úvahy, že život je nejako človeku aj uložený.

Autorka pri definovaní životných strát a smútenia hneď v úvode uvádza, že smútenie nie je choroba, ale „prirodzeným mechanizmom vyrovnávania sa so životnými stratami má hojivý účinok“ (s. 9). Je to proces mnohoraký, spojený s poznávaním, kognitívnu stránkou, s emóciami, vegetatívnu stránkou, prežívaním času, vzťahom k sebe, vlastnému obrazu o sebe a obrazu sveta. Píše, že životná strata je proces, ktorý sa odohráva na celoživotnej ceste človeka a súvisí s takými životnými udalosťami, ktoré sú charakterizované dlhodobým a nezvratným oddelením od nejakého objektu alebo funkcie, ku ktorej mal človek vzťah.

V druhej kapitole Genéza zármutku čitateľovi sprístupňuje tri psychologické teórie, ktoré popisujú proces ktorým človek utvára svoje pripútania na objekty, väzby na objekty, ktoré sú pre neho dôležité a to najmä personálne, vzťahové. Hneď v úvode píše, že „zdroje zármutku treba hľadať v protikladných potrebách vytvárať citové väzby k objektom a oddeľovať sa od nich, čo je nevyhnutné na udržanie jednotlivca a jeho vývinu“ (s. 10). Môžeme povedať, že metaforický je to vyjadrené v slovách evanjelia, že zmo musí zaniknúť aby mohlo vydať úrodu, alebo text o tom, že človek musí svoj život stratiť, aby ho našiel. V jadre psychologických interpretácií je skúsenosť človeka s oddeľovaním sa od objektov, napríklad od matky, ako predpoklad vývinu vlastnej identity a návratov k objektu v zrelejších reláciách. Je to spojené s diferencovanejším pohľad na objekt citového, významného napojenia, objavujúci v objekte lásky polarizáciu „dobrých a zlých stránok“ a je tu potrebná mentálna práca na novej syntéze.

V týchto procesoch strácania nachádzania už v rannom vývine sa môže človek naučiť konštruktívne odpovedať na straty, ak tento proces prebieha v bezpečnom kontakte s dôležitým objektom, osobou, aj keď jeho podoba, vnútorný psychický obraz objektu sa mení.

V tretej kapitole autorka pojednáva o type životných strát. Môžu byť primerané alebo neprimerané. Očakávané, ako vývinové normatívne udalosti, napríklad sobáš a strata pôvodného prostredia, ktorá je potrebná, aby nekonkurovalo potrebám nového vzťahu alebo úmrtie starého človeka. Pripomína, že straty môžu byť uvedomené a neuvedomené, neuvedomované alebo zle odsmútené straty môžu doznievať úzkosťou, ako nespracované môžu vyvolávať problémy vo vzťahoch. Rozlišuje materiálne straty, kam zaraďuje napríklad straty fyzických objektov alebo známeho prostredia.

Ďalej sú to vzťahové straty spojené s takými udalosťami ako je prestávanie, zmena zamestnania, zmena blízkych osôb. Samotné vzdialenie od významných osôb ešte neznáme, že strácajú na význame, vedomie existencie takýchto ľudí, ktorí sú existencionálne významní môže mať naďalej podporný význam. Intrapsychické straty. Napríklad zmena v sebaobrazu, sklamanie sa v niekom, sú ťažšie rozpoznateľné a doprevádzajú životné zmeny. Funkcionálne straty. Napríklad straty spojené s ochorením a oslabením, alebo celkovou stratou niektorých telesných funkcií. Rolové straty sú spojené so zmenou alebo stratou pozície jednotlivca v sociálnej sieti. Napríklad odchod do dôchodku, zmena postavenia, miesta pôsobiská a podobne. Nakoniec sú to systémové straty. Sociálne systémy produkujú isté významy, ktorých je človek súčasťou a zmena systému, alebo pozície človeka v systéme môže byť prežívaná ako strata. Treba ale povedať, že konštruktívny postoj k týmto stratám a ich odsmútenie je dostupný proces, ktorý ale ťažšie nastupuje pri závislosti na objekte, keď sa nevytvorila zdravá väzba na objekt.

V štvrtej, piatej a šiestej kapitole sa autorka zaoberá vzťahom životnej straty a smútenia, symptómami smútenia a priebehom procesu smútenia. Uvádza, že požiadavka uvoľniť väzbu na objekt môže byť rôzneho pôvodu a predstavuje rôzne udalosti. Môže byť napríklad vývinovo podmienená, alebo podmienená nejakými organizačnými zmenami, napríklad strata zamestnania, alebo stratou nejakej významnej osoby. Je tu celý repertoár rôznych udalostí na celoživotnej ceste človeka. Pripomína rôzne psychologické teórie, ktoré interpretujú stratu s dôrazom na rozličné aspekty. Z hľadiska symptómov smútenia, tieto zahŕňajú aspekty emocionálne, vegetatívne, poznávacie a poruchy správania životosprávy, ktoré môžu doprevádzať stratu.

Proces smútenia je nahliadaný ako určitá postupnosť javov spojených so stratou a autorka uvádza niekoľko prístupov, najznámejší štádiálny model E. Kubler-Rossovej, ktorý vychádza zo straty užšie chápanej špecificky na udalosť smrti. Pričom, ako uvádza, nemusí každý prejsť rov-

Recenzie

nako intenzívne všetkými štádiami, respektíve dosiahnuť konečné štádium vyrovnania sa so stratou. Štádiálny model E. Kubler-Rossovej zahŕňa štádiá ako: 1. popieranie skutočnosti straty, 2. hnev, vzbura. 3. vyjednávanie, pokusy zjednať vnútorné hroziacu stratu, 4. depresia, pasivita, 5. zmierenie, súhlas so stratou. V pohľade iného autora J. Bowlbyho proces smútenia prebieha v podobných štádiách: 1. štádium šoku, 2. štádium protestu, 3. štádium zúfalstva, 4. štádium zmierenia.

Autorka uvádza ešte iný model J. Schneidera, ktorý berie do úvahy širší model životnej straty. Zahŕňa štádiá: 1. začiatkové uvedenie si straty, 2. pokusy limitovať začiatkové uvedenie si straty, 3. uvedenie si straty v plnom rozsahu, 4. získavanie perspektívy, 5. vyriešenie, integrácia straty, 6. preformulovanie straty, 7. transformácia straty.

V kapitole siedmej a ôsmej autorka popisuje všeobecné charakteristiky smútenia a význam transcendentie pri prekonávaní straty. V najvšeobecnejšom zmysle transcendentia pomáha k hlbšiemu porozumeniu životu, a tak k odstupu od straty, čo je doprevádzané procesom smútenia, ktoré môže mať hojivý účinok a cez ktorý je možné človeka doprevádzať. V tomto zmysle autorka v deviatej kapitole píše o smútkovom poradenstve. Smútkové poradenstvo sa týka aj procesu patologického smútenia. Rozlišuje sa smútenie a depresia a smútenie oproti patologickému smúteniu. Podieľajú sa na ňom ako uvádza vzťahové faktory, situačné faktory, faktory životnej histórie, osobnostné faktory, sociálne faktory. Ku komplikovaným smútkovým reakciám patrí: chronická smútková reakcia, odložená smútková reakcia zveličená smútková reakcia, maskovaná smútková reakcia, kedy si klient neuvedomuje vzťah symptómov k nejakej strate.

Publikácia napriek tomu, že pojednáva o téme smútku, syntetizuje poznatky k problematike nie deficitne, klinicky, ale poradensky, ako možnosť stabilizovať človeka po strate a otvoriť ho novým vývinovým možnostiam. Kvalifikovane ponúka poznatky ako predísť komplikovaným formám smútenia. Výskumy, ktoré autorka cituje naznačujú, že pri normálnom smútení jednotlivci spájajú prežitú námahu a smútenie ako proces, ktorý pomohol osobnostnému rastu. V publikácii autorka uvádza, že podmienkami pre takúto interpretáciu u smútiaceho sú javy, ktoré by mali nastať, ako: Významná zmena obrazu seba a sveta. Vnímanie lepšej pripravenosti pre stretnutie sa s prípadnými traumami. Transformovanie straty do hodnotnejšej prítomnosti a budúcnosti. Vedomie jednotlivca, že to bol on, ktorý pretrpel a prepracoval sa k zmenám, že to je jeho proces. Aj smútkové poradenstvo potom pomáha klientovi od bez moci k seba pomoci.

Pre liečivé naštartovanie smútenia je potrebné uznať realitu straty a čas potrebný na odsútenie, reagovať na oddelenie sa do objektu, prežívať bolesť, identifikovať sa a smútiť za sekundárnymi stratami, spomínať na stratený objekt a znovu prežívať vzťah k nemu, vzdať sa starých väzieb k objektu, tvoriť nové a vzdať sa zaužívaných predpokladov o svete. Revidovať svoje predpoklady o svete, vytvoriť si nový vzťah stratenému objektu, osvojiť si nové spôsoby bytia vo svete. Emocionálne investovať do nových vzťahov.

V publikácii je veľa relevantných poznatkov z teórie o procese smútenia a pomáhajúcej intervencii. Publikácia je vhodná pre každého kto sa stretáva s ľuďmi, ktorý prechádzajú nejakými podobami strát, ale môže prispieť k optimalizácii vývoja každého človeka, pretože straty a osobnostný rast spolu súvisia. Publikácia je prínosom do spisby nie len psychologickéj vedy, osobitne poradenskej psychológie, ale všetkých pomáhajúcich disciplín.

BUTTIHOVÁ, ANNE-MÁRIA: *Řecko 776 až 338 př. n. l.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002, ISBN 80-7106-566-8, 261 s.

Štefan Lenčíš

Milovníci starovekých dejín s radosťou privítali na našom knižnom trhu útlu, ale obsahovo bohatú publikáciu francúzskej historičky Anne – Márie Buttinovej s názvom *Řecko 776 až 338 př. n. l.*, ktoré vyšlo v českom preklade v Prahe. Vydavateľstvo, ktoré vydalo túto knihu je známe už viacerými hodnotnými dielami z obdobia starovekých dejín, ako napr.: Klasická Čína, Rím, Stredoveká Francie, Mezopotámie a Osmanská ríše. Svoju vydavateľskú adíciu po-

Recenzie

stupne ponúka čitateľom spoznávať na základe najnovších historických bádání históriu najstarších civilizácií ľudstva.

Historička Buttinová svoju knihu o Grécku rozdelila do dvoch hlavných tém, v ktorých svoj výskum zamerala na samotné dejiny starovekého Grécka (Dejiny) a na človeka v ňom žijúceho (Grécky človek). Prvú tému tvoria štyri kapitoly s názvami: dejiny, Atény, mesta a kolónie, politické a spoločenské usporiadanie a hospodársky život. Obsah jednotlivých uvedených kapitol tvorí niekoľko podkapitol, ktoré veľmi konkrétne, jasne a vecne podávajú výklad predkladárodných tém. Druhú tému (Řecký človek) tvorí šesť kapitol s názvami: čas, náboženstvo, literatúra, umenie, voľný čas a súkromný život. V závere knihy sa nachádza aj stručný slovník významných osobností a tiež je ponúknutá orientačná bibliografia zostavená podľa vecných celkov.

Autorka tejto práce ponúka čitateľovi jasným a pritom prístupným odborným štýlom dejiny starovekého Grécka, ktoré svojou bohatou kultúrou v sebe skrývajú ešte aj dodnes mnohé neobjavené skutočnosti. Práca písaná v encyklopedickej forme je veľmi prehľadná, čím umožňuje ľahké vyhľadávanie príslušných tém, ktoré čitateľa zvlášť, alebo výlučne zaujmajú. Hodnotu tejto práce zvyšujú aj prehľadné tabuľky, mapky, plány a obrázky. Praktická veľkosť formátu knihy a celá grafická úprava dotvárajú celú hodnotu tejto publikácie.

Pozorný čitateľ sa štúdiom tejto knihy môže dozvedieť veľmi veľa dôležitých informácií z histórie Grécka a tak si vytvorí veľmi obsahovo kvalitný obraz o tejto krajine. Okrem iného sa dozvie, v akej širokej oblasti ovplyvnila Grécka civilizácia aj súčasný svet a to hlavne v oblasti: demokracie, olympijských hier, mincovníctva, architektúry, historiografie, sochárstva, diavla, matematiky, geometrie, filozofie, literatúry, školstva, gymnastiky, vinárstva a olivového oleja.

Táto kniha bude iste prijatá s uznaním v kruhu pedagógov a študentov starovekých dejín, ale tiež aj medzi milovníkmi histórie. Autorka tejto publikácie v jej úvode napísala: „*Řecko. Už samo to slovo vybičí k šíreniu...*“ Chcela tým len povzbudiť čitateľa, aby túto knihu prečítal až dokonca? Iste nie len to. Chcela pozvať čitateľa na postupne objavovanie bohatej kultúry, umenia, filozofie a celých dejín Grécka so všetkým s čím boli spojené, predovšetkým s veľkým duchom gréckeho človeka.

Knihy sú dobré len vtedy, ak čitateľa svojim obsahom obohatia, rozšíria jeho poznanie a zároveň v ňom vyvolajú túžbu siahnúť po ďalšej hodnotnej knihe. Publikácia *Řecko 776 až 338 pr. n. l.* od historičky A. M. Buttinovej iste patrí do tejto skupiny kníh.

CHOVANEC, J. – DRONZEK, J. – BAJUS, E.: *Kostol Navštívenia blahoslavenej Panny Márie v Trebišove*. Trebišov : Excel enterprise, s.r.o., 2004, 78 s. ISBN 80-969142-4-3.

Štefan Lenčíš

Nielen ľudia a ich činy majú svoju zaujímavú históriu, ale majú ju aj starobylé chrámy. Potvrdzuje to aj nová publikácia s názvom „*Kostol Navštívenia blahoslavenej Panny Márie v Trebišove*“. Dôvod jej vydania je uvedený v nej samej, kde okrem iného čítame: „*Trebišovský Kostol navštívenia blahoslavenej Panny Márie s pavlinským kláštorom patril v minulosti v Uhorsku k najznámejším a najslávnejším. Preto je i našou povinnosťou pripomínať si jeho význam v cirkevných a zaskvelých dejinách mesta i celej krajiny*“. Ak túto históriu odkrytie citlivý odborník v čo možno v najobjektívnejšom svetle, napr. v knižnej podobe, pomohol osvetliť dávnu minulosť v jej kráse i nedostatok.

Trebišovčania sa môžu tešiť, že svojou novou publikáciou o svojom farskom kostole Navštívenia Panny Márie sa zaskvela dávna história ich chrámu a zároveň aj ich predkov. Kniha vyšla pri príležitosti 600 rokov stavby gotického kostola Preblahoslavenej P. Márie a 500 rokov pavlínkeho kláštora.

V tiráži tejto práci sú uvedení traja autori, a keď podstatná a najhlavnejšia časť patrí PhDr. Jánovi Chovancovi, PhD., preto v ďalšej časti ho budeme uvádzať a chápať ako autora knihy.

Uvedený autor sa pokúsil predstaviť históriu dnešného farského kostola v Trebišove. Práca je rozdelená do niekoľkých hlavných častí, ktoré na seba časovo a vecne nadväzujú a tak vykršľujú pre čitateľa plastický obraz chrámu a tých, ktorí v ňom pôsobili. Svoju prácu začína

Recenzie

prvými archeologickými nálezmi, ktoré datujú počiatky histórie Trebišova do obdobia druhej polovice 1. tisícročia, v čase osídľovania nášho územia slovanskými predkami. Je poukázané na ďalšie významné nálezy, vysvetlený pôvod názvu mesta, prvé písomné zmienky, ďalšie dôležité medzníky v histórii mesta, do ktorých patrili prví zemepáni, farári, vojenské udalosti a pod. V ďalšej časti sa autor sústredil na založenie pavlínskeho kláštora (1502) a kostola (1504). Pre čitateľa je krátko a veľmi jasne predstavený rád pavlínov a ich rehoľný život v širokom kontexte s ich pastoračnou prácou až do roku 1786 v úzkom spojení so svojimi zemepánmi.

V ďalšej časti sa autor sústredil na stavebný vývoj kostola a predstavenie jeho interiéru a exteriéru. Podstatná časť je venovaná krásnym nástenným rokokovým maľbám v gotickej sieťovej klenbe. Do pozornosti dáva aj maľby v kostolnej klenbe, kde sú zobrazení niektorí svätci a najväčšia časť je venovaná výjavom zo života sv. Pavla Pustovníka. Jednotlivé maľby autor popisným spôsobom predstavuje čitateľovi.

Na nasledujúcich stranách je predstavené ďalšie vnútorné zariadenie, predovšetkým hlavný oltár, kazateľnica, bočné oltáre, krstiteľnica, trón rakúskeho cisára a uhorského kráľa Františka Jozefa I., chrámový poklad, okenné vitráže, orgán, zvony a iné cennosti chrámu.

Táto kniha v najzákladnejších bodoch predstavuje históriu dnešné farského kostola v Trebišove a jeho umeleckú krásu. Obsahová hodnotu práce dotvára aj jej veľmi pekné farebné grafické spracovanie, fotografie a citáty z dobových listín. Autorovi sa podarilo so znalosťou problematiky a poctivým štúdiom vytvoriť veľmi pekné knižné dielo, po ktorom iste radi siahnu predovšetkým Trebišovčania, ale aj tí, ktorí majú radi históriu a hodnotné knihy o nej.

Táto publikácia si nepochybne vyžadovala niekoľko ročnú bádateľskú prácu autora. Podarilo sa mu hodnotne vyplniť veľkú medzeru v oblasti bádania cirkevnej histórii. Nech sa toto dielo stane povzbudením pre ďalšie bádanie, ktoré odkryje ešte nepoznané časti z náboženského i umeleckého o života v Trebišove, ale aj ostatných kútov nášho východného Slovenska.

PUTNA, Martin C.: *Órigenés z Alexandrie*. Praha : Torst, 2001, ISBN 80-7215-151-7.

Juraj Pigula

Kniha M. C. Putnu, českého literárneho historika patrí medzi ojedinelé diela v českom jazyku o Origenovi. O Slovensku hádam netreba rozvádzať, že z Origenovho diela a o jeho osobnosti nebolo publikované ešte nič. V roku 2000 autor vydal preklad a komentár ku Origenovej knihe Pieseň Piesní (Órigenés: O Písni písní. Výbor, studie a komentář M. C. Putna. Překlad M. C. Putna, J. Sitár. Herrmann a synové, Praha 2000).

Alexandrijčan patrí spolu s Augustínom medzi kresťanských mysliteľov, ktorí najviac ovplyvnili rané kresťanstvo a kontroverzie okolo ich spisov aj dnes majú svojich vášnivých zástancov a odporcov.

Autor nám už na začiatku (s. 15) naznačuje, že v jeho prípade nepôjde o skúmanie Origena z čisto teologicko-filozofického hľadiska. Za základnú interpretačnú rovinnu si dáva literáru a kultúrnu históriu, aj keď si uvedomuje, že náboženské a filozofické témy budú a sú neoddeliteľnou súčasťou aj jeho interpretácie Alexandrijčana.

Autor delí knihu na dve základné časti: *pars interpretativa* a *pars descriptiva*. Prvá časť začína popisovaním sociologických fenoménov v prvých storočiach sledujúc výrok Doddsa o veku úzkosti. Autor dobre charakterizuje dobu, v ktorej sa potreba po spásе prejavuje v hľadaní religiozity. Ukazuje sa ako dobrý rozprávač, keď spája rozprávanie o tradícii kultu u rímskych cisárov s Origenom, ktorý vysvetľuje kresťanskú náuku cisárovne Lulii Mammee v roku 222.

Potom autor pristupuje k popisu Alexandrie ako mesta kultúry, filozofie a náboženstiev. Priporúča nám aké prostredie a kultúrnu tradíciu nachádza Origenes, keď začína účinkovať a aké teda sú korene jeho kultúry. Filón a židovská tradícia, gnosticí, Corpus Hermeticum, Ammonius Sakka, Plotinus a novoplatonizmus. V neposlednom rade sa zmieňuje o kresťanskej tradícii v Alexandrii, ktorá chce ako zakladateľ a evanjelista sv. Marka.

Recenzie

Putna zvažuje a prikláňa sa k názoru, že Origenes poznal Klementa Alexandrijského a bol jeho žiakom. Dnes medzi odborníkmi v matérii nikto nepochybuje, že Origenes poznal spisy Klementa, ale že bol jeho žiakom je však stále diskutabilné.

Na s. 59 a nasl. autor prejavuje nedostatočnú dokumentáciu vzhľadom na spor Origena s biskupom Demetriom. To, že Origenes nemal problémy len s cirkevnou autoritou naznačuje vo svojom *Komentári k Jánovmu evanjeliu* 10, 30, 187 odkiaľ vieme že ho k odchodu z Alexandrie priviedli aj jeho teologické špekulácie.

Časť origenovskej kontroverzie nazvaná „Origenov kríž“ prezrádza dobré spracovanie a zatriedenie materiálu, ktorý autor mal k dispozícii. Chýba tam však na prekvapenie (ako aj v schéme na konci knihy s.222-223) jedna dôležitá postava, ktorou je Teofil z Alexandrie. Tento alexandrijský biskup sa stal úhlavným nepriateľom Origena, aj keď ho denne čítaval. Teofil rozpútal „vo jnu“ proti mníchom poznačeným origenovou spiritualitou. Môžeme sa o tom dočítať v *Dialógoch s Jánom Chrizostomom* od Palladia. Medzi inými, ďalším dôležitým dokumentom je *List 92* z Hieronymovho epistolára, kde sa uvádza *Veľkonočný list* biskupa Teofila z roku 400, v ktorom nachádzame desať heretických téz Origenovho učenia, ktoré odsudzuje.

Po kontroverzii v antike končiacej posmrtným odsúdením Origena v Konštantinopole v roku 553, autor sleduje historické pokračovanie zatracovaného a obraňovaného Origena až po súčasnosť.

K osobnosti a učeniu Origena autor pristupuje bližšie v časti *pars descriptiva*. Vodcovským motívom pre Putnu v osobe Origena je vášeň – nemiernosť s akou Origenes smeruje celou silou svojej duše k tomu čo chápe ako dobro (s. 99). Putna opisuje tri pre Origena najcharakterickejšie vášne: vášeň k Logosu, k učiteľstvu a k Cirkvi.

Autor prezentuje Origenesa a jeho teologickú metódu. Práca Alexandričana teológa sa pohybuje od teologických *dogmatikós* po *gymnastikós*, cvičenia - hypotézy pre pravdy, ktoré ešte v Cirkvi neboli definované.

Potom Putna prezentuje Origenovu alegóriu, nevenuje sa tipológii tak hojne používanej Origenom. Kritériá Origenovej alegorickej metódy mohol azda viac prehliť a lepšie vysvetliť. Keď sa venuje panoráme exegetických diel často používa komentár na *Pieseň piesní*, ktorý na najlepšie pozná.

Vášeň Origena ako pedagóga Putna dokazuje pozorným rozobratím jedného z najdôležitejších dokumentov o Origenovom pedagogickom účinkovaní: *Ďakovná a oslavná reč* Gregora Thaumaturga.

V závere rozoberá Origenovu vášeň k Cirkvi. Alexandričan nadovšetko miloval Cirkev, aj keď bol z pozície niektorých jej predstaviteľov už za života považovaný za nepohodlného.

Škoda, že autor nepozná dobre literatúru, ktorá sa v posledných 40-tich rokoch objavila v Taliansku. Dnes sa prof. Simonetti môže chváliť svojou školou, ktorá vyprodukovala ako jediná na svete *Slovník Origena* (Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere. Città Nuova, Roma 2000) s najdôležitejšími informáciami a slovami, ktoré Adamantius používa vo svojich dielach. Ďalej autor nemá prehľad o patristických konferenciách, ktoré sa venujú celosvetovému bádaniu Origenových spisov tzv. *Colloquium Origenianum* (doposiaľ sa uskutočnilo deväť konferencií).

Putna privileguje cestu pochopenia autora cez jeho osobnosť tzv. personalistický prístup čo sa mu aj darí. Úspešne prepája a porovnáva Origena s mnohými osobnosťami, či historickými prvkami v dejinách. Tak sa kniha stáva veľmi dobre čitateľnou aj pre neodborníkov. *Origenés z Alexandrie* sa zaraďuje medzi knihy, ktoré sa snažia sčasti Origena očistiť od mnohých predsudkov, ktoré sa mu nalepili v cirkevných dejinách. Je to kniha, ktorú by mal poznať každý kto sa zaoberá patrológiou, či ranou kresťanskou literatúrou na Slovensku.

BEKE, Margit: *Esztergomi érsek 1001–2003*. Budapest : Szent István társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 2003, 480 s. ISBN 963-361-472-4.

Peter Zubko

Od našich južných susedov si z ich vzťahu k dejinám môžeme brať príklad. Ich publikačná činnosť o tom len svedčí. Okrem starších i mladších už „klasických“ diel, mnohokrát vydaných v reprintoch alebo na CD-nosičoch, vznikajú aj súčasnosti kritické vedecké práce, ktoré sú súčasťou našej spoločnej histórie. Jednou z takýchto skvelých nových publikácií je kniha zostavená Margitou Beke s názvom Ostrihomskí arcibiskupi. Zostavovateľka spolu s kolektívom ďalších 33 ľudí urobila hodnotnú prácu.

Práca je inšpirovaná podobnou knihou o jágerských biskupoch, vydaná však 19 rokov skôr v tom istom vydavateľstve (SUGÁR, István: *Az egeri püspökök története*. Budapest : Szent István társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1984, 460 s. ISBN 963-360-392-7), v rovnakom formáte B5 a v približne rovnakom počte strán, s rovnako stavaných grafickým vzorom. Maďari teda nadväzujú na svoje nedávne tradície.

Práca je metodologicky stavaná biograficko-chronologicky, od najstaršieho biskupa až po súčasného. Celkovo má potom kniha 83 kapitol, pretože toľko biskupov sa za tisíc rokov vystriedalo na poste uhorského a maďarského prímasa. Vovedenie do knihy napísal sám terajší ostrihomský kardinál Péter Erdő (s. 5 – 6), predslov ostrihomský starosta Tamás Meggyes (s. 7 – 8). Prácu dopĺňa zoznam arcibiskupov od samého začiatku dodnes, ale aj apoštolských administrátorov, s časovým vymedzením ich pôsobenia na ostrihomskom arcibiskupskom stolci (s. 411 – 413). Prácu dopĺňa veľmi hodnotný obrazový materiál, pozostávajúci zo známych portrétov ostrihomských arcibiskupov, vyobrazení ich erbov a pečatí (s. 415 – 455). Jednotlivé heslá sa nevenujú bežným biografickým údajom, ktoré sú známe z inej literatúry, ale prísne sa venujú len ich pôsobeniu na ostrihomskom biskupskom stolci, neodbiehajú od témy.

Práci by však bolo možné vytknúť nevenovanie väčšej pozornosti dnešnému územiu Slovenska, celková schéma preferuje orientáciu na dnešné Maďarsko, čo však nemožno vyčítať, pretože kniha je určená predovšetkým maďarskému čitateľovi. Pred našimi cirkevnými historikmi zrejme stojí obdobná duplicitná úloha, akú vykonali autori diel o uhorských kráľoch (BERTÉNYI, Iván – DIÓSZEGI, István – HORVÁTH, Jenő – KALMÁR, János – SZABÓ, Péter: *Királyok könyve. Magyarország és Erdély királyai, királynői, fejedelmelmei és kormányzói*. Budapest : Magyar Könyvklub, ⁶1999, 224 s. ISBN 963-548-580-8. — *Kniha kráľov. Panovníci v dejinách Slovenska a Slovákov*. SEGEŠ, Vladimír – VIŠVÁDER, František (zost.). Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, ¹1998, 304 s. ISBN 80-967862-0-2; SEGEŠ, Vladimír a kol.: *Kniha kráľov. Panovníci v dejinách Slovenska a Slovákov*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo ²2003, 304 s. ISBN 80-10-00324-7), pretože aj v týchto prácach je zjavný odlišný prístup. Košickí historici tak čiastočne urobili (SEDLÁK, Peter: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804)*. Prešov : VMV, 2004, 303 s. ISBN 80-7165-466-3), západoslovenských historikov to ešte len čaká. Napokon, aj v Maďarsku tento trend postupuje z východu na západ.

Práca je prínosom aj pre našu históriu, pretože Ostrihomská arcidiecéza kedysi pokrývala takmer celé územie Slovenska a jej hranice boli na Čerhovských, neskôr Levočských vrchoch, prechádzali východnou časťou Slovenského Rudohoria, takže len Abov a Zemplín a svojho času len časť Šariša nepatrila formálne pod ostrihomských biskupov.

VESELÝ, Daniel: *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2004, 383 s. ISBN 80-7140-221-4.

Peter Zubko

Na slovenský knižný trh sa dostala klasická učebnica evanjelických cirkevných dejín od Daniela Veselého (práca sa predtým používala ako skriptum od roku 1996 na evanjelickej bohosloveckej fakulte), ktorá je takto holdom práci evanjelického už nebohého historika. Na toto dieľo dokonca prispelo Ministerstvo kultúry SR vydavateľstvu dotáciou vo výške 100 tisíc korún. Ide teda o pekný počín nezabudnúť na významnú osobnosť. Doc. ThDr. Daniel Štefan Veselý

Recenzie

(26.12.1929 Martin – 21.9.2000 Bratislava) bol vedúcim Katedry cirkevných dejín EBF UK v Bratislave.

Schéma knihy v 13 kapitolách je totožná podobnými inými evanjelickými prácami. Prvá kapitola je venovaná dejinám kresťanstva u nás do roku 1400. Druhá kapitola sa zaoberá tzv. pred-reformačným obdobím (1403 – 1520), sústredeným na pôsobenie údajných valdencov (autor ich na Slovensku skôr chce vidieť, než by tu iste boli – porov. s. 44 – 45), husitov a bratříkov na Slovensku, ktorí boli z katolíckeho hľadiska schizmatikmi, ale aj z hľadiska pokomunistickej bibliografie sa na nich nepozerala ako na hrdinov, ktorí predbehli česko-slovenské vzťahy (v práci častejšie badať pročeskoslovenské ladenie poplatné dobe, v ktorej zrejme vznikala, napr. na s. 19, 47, 271, 339) a socializmus, ale otvorene sa o nich píše ako o rebelantoch. Zdá sa, že evanjelické hľadisko je tu ešte tradične konzervatívne, lebo hodnotí všetko protikatolícke spred reformácie za svoje dedičstvo, aj keď priamo s evanjelickou cirkvou to nesúvisí a z ich vtedajšieho hľadiska nešlo ani o reformu spoločnosti. Tvrdenie, že „husitstvo [...] posilnilo slovenskú národnosť a pripravilo prijatie reformácie“ (s. 43) je minimálne diskutabilné, pretože o tom píše sám autor napr. na s. 54, chýba však kritická syntéza. Aj na iných miestach sa venuje zvláštna pozornosť tým, ktorí kritizovali katolicizmus (napr. s. 261).

Niektorá problematika je predstavená cez dejiny konfesiónalnej elity (6. kapitola – 1. pol. 17. storočia; 10. kapitola – 2. pol. 19. storočia; 12. kapitola – obdobie prvej ČSR). Košičskí mučeníci sú obvinení z nekalého boja proti kalvínom (s. 154), iní katolícki hrdinovia boli *trýznení* (s. 189), kým protestanti boli *neľudsky mučení* (s. 186).

Práca je napísaná fundamentalisticko-predekumenickým štýlom, aj keď v jemnom ladení (napr. na s. 21 – podriadenie sa pápeža franskej hierarchii v 9. storočí; s. 60 – nelogické nekritické preberanie tradovaných predsudkov, že štolárne poplatky sú totožné s desiatkami; s. 68 – nepravostí spôsobené evanjelikmi sú spochybnené časťou „vraj“: bardejovskí augustiniáni boli *vraj* vyhnaní Lutherovým prívržencom W. Schustelom; s. 109 – 110: za tradičných rekatolizátorov sú považovaní len jezuiti, kým takými boli aj domáci pavlíni, ale aj františkáni). Chýbajú jej totiž niektoré dokladovania dôkazov, ktoré sa v knihe všeobecne konštatujú, ale ako staré klišé vyznievajú ako predsudok, ktorý sa trauje a budí dojem svätosvätej pravdy, pod ktorým si možno subjektívne predstaviť hocičo. Keď napr. katolícky duchovný prichádza k umierajúcemu, nie je to preto, aby ho „presvedčil“ (ako je to na s. 219, porov. aj na s. 229), ale aby ho vypovedal a hriechy sú predmetom spovedného tajomstva.

Trinásta kapitola (Po druhej svetovej vojne) už len informatívne vypočítava niektoré udalosti, žiadalo by sa urobiť komplexnejšie hodnotenie komunistickej éry našich dejín.

Text je písaný pútavým štýlom, čo vyplýva iste nielen z kázateľského povolania, ale aj z pedagogického talentu autora. V knihe je však množstvo gramatických a grafických chýb, ktoré by sa žiadalo opraviť, lebo rušia celkový dojem, takisto sa v nej nachádza relatívne dosť archaizmov (napr. na s. 207: povstanie *Fraňa* II. Rákociho). Za niektorými odsekmi sa nachádzajú odvolávky na citovanú literatúru, ktorá je vymenovaná za každou kapitolou; niektoré odvolávky však sú bezcenné, lebo neprešli kontrolou (napr. s. 47).

Celkovo dielo je dobrou syntézou nedávneho výkladu evanjelických dejín, dnes už však sú prekonané, prinajmenšom z dôvodu budovania ekumenizmu. Katolíci k vlastným dejinám pristúpili už pred niekoľkými desaťročiami, niekde dokonca pred 70 rokmi veľmi konštruktívne kriticky, otvorene a ekumenicky objektívnejšie než kedykoľvek predtým. To môže byť povzbudením i protestantským cirkvám, aby otvorene hovorili o svojich pochybeniach (násilná reformácia, súvisiace vzbury či rebélie), ale oveľa jasnejšie aj o silných pozitívach (hľadanie pravdy podľa svedomia, upevnenie a zveladenie slovenského etnika), príp. o obchádzaných skutočnostiach (dejiny liturgického kalendára, ktorý ešte v 19. storočí bol skoro totožný s katolíckym). V súčasnosti totiž nehrozí ani asimilácia ani prenasledovanie evanjelikov katolikmi, časy naboženskej slobody sú príležitosťou na nový, viac teologický (napr. nakoľko sa dobové vierovyznania odlišujú od katolíckeho učenia a sú novou protestantskou teológiou?), kritický, a teda moderný pohľad na vlastné dejiny, najmä ak svojho času boli evanjelici motorom mnohého kultúrneho diania u nás.