

VERBA THEOLOGICA

FACULTATIS THEOLOGICAE
UNIVERSITATIS CATHOLICAE

Miscellanea

A. Baczyński, M. Čižmár, I. Degro, P. Dráb, J. Duda,
S. Hvozdič, J. Jurko, Š. Lenčič, J. Marčín, P. Tavel, P. Zubko



Cassoviae / Košice

VT 8 / ročník IV (2005), mimoriadne číslo

OBSAH

Editoriál.....	(3)
Hranice ľudskej slobody v tvorivej činnosti / Imrich Degro.....	(4)
Súlady vedy a viery u Tomáša Akvinského / Peter Zubko.....	(10)
Vyhlásenie Dominus Iesus a jeho recepcia / Pavol Dráb.....	(18)
Sociálna náuka Cirkvi pred a po Druhom vatikánskom koncile / Jozef Jurko.....	(30)
Farári a kapláni / Ján Duda.....	(37)
Náuka o krste v kresťanských nekatolíckych cirkvách a cirkevných spoločenstvách na Slovensku / Juraj Marčín.....	(45)
Reformácia na panstve Drugetovcov v Zemplínskej stolici / Štefan Lenčiš.....	(55)
Anton Székely (1899 – 1981) – kňaz a historik / Marián Čižmár.....	(61)
Wartości chrześcijańskie drogą humanizacji mediów / Andrzej Baczyński.....	(67)
Postmoderná spoločnosť a náboženský rozmer v človeku / Stanislav Hvozdič.....	(76)
Psychologické pohľady na svedomie / Peter Tavel.....	(86)

Recenzie:

Schematismus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie. Prešov 2004 / Marián Čižmár (94); Misál, S.: *Život a dielo Mons. ThDr. Štefana Nahálku*. Levoča 2004 / Marián Čižmár (95); Čižmár, M.: *Pastier, ktorý dal život za ovce. Pohľad na kňazský život Štefana Bečavera (1913 – 1945)*. Košice 2004 / Peter Zubko (96); Steinhübel, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava 2004 / Peter Zubko (97); Sedlák, P.: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804)*. Prešov 2004 / Peter Zubko (97); Glassner, J. J.: *Mezopotámie 34. storočia pŕ. n. l. až 539 pŕ. n. l.* Praha 2002 / Štefan Lenčiš (98); Jurko, J.: *Náš pán doktor Emil Stach*. Kapušany 2004 / Štefan Lenčiš (98); Konečný, A.: *Mariánska úcta v Katolíckej cirkvi z dogmatického pohľadu – jej antropologický a biblický základ a liturgická interpretácia*. Košice 2004 / Pavol Dráb (99)

Editoriál

Latinský termín *miscellanea* znamená súbor niečoho miešaného, v našom prípade zbierku článkov z rôznych oblastí teologickej vedy, ktorá je sama o sebe veľmi široká a v takomto pestrom svetle je reprezentovaná aj v tomto mimoriadnom čísle *Verba theologica*. Mimoriadnosť tohto čísla spočíva v tom, že v zimnom semestri budúceho akademického roka 2005/2006 vyjde riadne druhé číslo *Verba theologica*, kým toto číslo *Verba theologica* je tento kalendárny rok vydané navyše; a potom viacerí autori z Teologickej fakulty a z Košíc ponúkli na publikovanie vlastné príspevky, ktoré je škoda odložiť do šuflíka alebo čakať na časovo vzdialenú príležitosť zverejnenia. Niektoré príspevky vznikli pri istých príležitostiach, ako je to pri nich uvedené.

S potešením môžeme konštatovať, že založenie vedeckého časopisu *Verba theologica* na našom vedeckom pracovisku mnohých motivuje vedecky tvoriť. Už dávno máme za sebou periódu počiatkov a nekonečných provizórií, keď sa teológia na východe Slovenska začala budovať takmer na zelenej lúke. Viacerí kňazi i laici začiatkom 90. rokov 20. storočia získali akademické hodnosti v zahraničí i doma a niektorí z nich prednášajú na Teologickej fakulte v Košiciach a Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule. Teologická veda sa však nesmie obmedziť len na reprodukovanie už spracovaných poznatkov, ale musí sa rozvíjať a napredovať. Mnohí autori už prekročili hranicu narácie a tradovania v teológii a píšú syntetické alebo i pôvodné práce. Ostáva len dúfať, že tento trend bude pokračovať aj ďalej a čoskoro prideme do ďalšej fázy, v ktorej autori budú prezentovať vlastné teologické názory, čím obohatia tento vedný odbor. To sa stane vtedy, keď sa budú do hĺbky špecializovať a stanú sa nielen znalcami svojej problematiky, ale aj uznávanými vedeckými autoritami.

Je historickým faktom, že čím viac ideme na východ, tým máme k dispozícii menej materiálov. Táto doba je príležitosťou prekonať „staré časy“ a začleniť aj východné končiny našej krajiny do víru vedeckej civilizácie. V Prešove sa o to snažia evanjelici, gréckokatolíci a pravoslávni vlastnými časopismi a ročenkami, v Košiciach rímskokatolíci. Nech sú *miscellanea* v tomto čísle *Verba theologica* povzbudením k tvorivej vedeckej práci.

Peter Zubko

Hranice ľudskej slobody v tvorivej činnosti

Imrich DEGRO

Limits of the Human Freedom in a Creative Work

The category of beauty, based on the beauty of reality, determines limits of the human freedom in a creative work setting its analogical actualization in the intentional order. This category is open to creativity, which is not a copying because of the inexhaustibility of possibilities of an artist. The art follow the nature and fill its gaps. This is the reason, why from the realization's point of view is important a correct recognition of minuses of the specific nature of an being, which is intentionally getting developed by an artist. If it improves the real world we can speak about the art, if not, we speak about the anti-art.

Keywords: beauty, mimesis, art, anti-art

Jednou zo tyroch hlavných oblasti kultúry je sféra tvorivej innosti (ποιησις).¹ Túto oblasť nazývame aj umením, čím oznaujeme samotnú tvorivú innosť, alebo výsledok tejto činnosti. Podľa klasického chápania do tejto sféry patrí aj technika i remesla. Cieľom je vytváranie vonkajšieho diela, ide o dokonalosť vytvoreného predmetu.

Keďže podmetom tejto činnosti je človek, je namieste otázka existencie hraníc ľudskej slobody v tejto oblasti. Pri riešení tohto problému najprv definujeme samotnú hranicu ľudskej slobody v tejto sfére, a potom poukážeme na aspekt realizácie.

Krása ako hranica

Pri definovaní hraníc ľudskej slobody v tvorivej činnosti sa odvolávame na prvotnú jednotu poznania i vôle v kontakte s reálnym bytím. Následkom každej poznávacej formy, ktorá jestvuje v človeku, je inklinácia „k“ alebo „od“ danej veci, ktorá je prezentovaná v poznaní. Preto intelektuálne poznanie i paralelná nutná reakcia rozumnej žiadostivosti tvoria dve ramena našej psychiky, pomocou ktorých intencionálne i úplne „uchopujeme“ obklopujúcu realitu.² Ide o dvojaký pohyb: prvý sa realizuje v aktoch poznania, v ktorých sa svet intencionálne spája s človekom v ňom samom; druhý je vlastný žiadostivým aktom vôle, ktorá túži po reálnom spojení s chceným predmetom. Ak lovek je pevnou psychofyzickou jednotou, tak aj akty vlastné človeku ako človeku sú vnútorne jednotné. To znamená, že v momente keď človek poznáva nejaké bytie, tak to hneď v ňom vyvoláva aj inklináciu „k“ alebo „od“ seba. A práve túto celkovú poznávacoz-žiadostivú reakciu človeka nazývame prežívaním krásy.³ Táto analýza nám teda ukazuje, že krása je spojená s poznávacoz-žiadostivými aktami (intencionálny vzťah medzi reálne jestvujúcim svetom a naším intelektom i rozumovou žiadostivosťou).⁴

¹ Pojmovo rozlišujeme stvorenie (povolanie k bytiu cez Absolútne) od tvorenia. V tvorivej činnosti zase rozlišujeme: tvorenie z prirodzenosti (napr. lovek rodí človeka), akcidentálnu tvorivosť (vzniknutá vec nebola cieľom činnosti) a tvorivosť vďaka umeniu. H. KIEREŠ, *Sztuka wobec natury*, Radom 2001, s. 229-230.

² Oddeľovanie týchto aktov je formálne, kvôli pochopeniu celého poznavacoz-žiadostivého procesu.

³ Pozri A. M. KRAPIEC, *Metafyzika*, Zarys teorii bytu, Dzieła VII, Lublin 1995, s. 170-172.

⁴ Pozri A. M. KRAPIEC, *Metafyzika*, s. 169.

Krása nám teda ukazuje transcendentálne vzťahy medzi bytím i osobou. Bytie svojou existenciou i obsahom aktualizuje poznávaciu-žiadostivú schopnosť človeka, teda uvádza ich z možnosti do aktu, odsúva z nich nedostatok poznania i lásky, vyplňuje ich sebou i podriaďuje si ich. Takže všetko, čo sa nachádza v zmysloch i v rozume pochádza z bytia, lebo ono je prvotne inteligibilné i amabilné: bytie je pravdou, a preto ho človek môže poznávať; bytie je dobrom, a preto ho môže človek milovať.⁵ Teda ľudské poznanie i ľudská láska sa prebúdzajú kontaktom z reálnym bytím, a až druhotne odpoveďou na tento kontakt je tzv. *tvorivé nasledovanie* (μίμησις) v rovine celej tvorivej činnosti.⁶ Teda celý rozumný poriadok ľudského života je *mimézou* reálne jestvujúcej reality uskutočňujúcej sa na spôsob bytia. Takže krása tvorivej činnosti je zakorenená v krásе reality, i stanovuje jej analogickú aktualizáciu v intencionálnom poriadku.

To znamená, že nasledovanie z jednej strany v sebe zahŕňa vzťah voči zloženej i spotencionalizovanej realite, a z druhej zase otvára pole pre rôzne aktualizácie nachádzajúce sa v dispozícií umelca. Takže umenie nie je jednoznačnou kópiou reality, ale ani *creatio ex nihilo*. Umelec totiž ako človek ponorený v danej realite nemôže sa od tejto reality úplne „očistiť“. Jeho schopnosti poznania i lásky sú vždy spojené s realitou. Štruktúra reality je zase poddajná intencionálnym i tvorivým aktom, ktorých efektom je nové umelecké dielo. Preto nasledovanie je tvorivosťou a nie kopírovaním, či stvoriteľskou činnosťou.⁷

Toto nasledovanie reality nie je bezúčelne, ale ako hovorí Tomáš: „Ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit“.⁸

Umenie tým, že nasleduje prirodzenosť i dopĺňa v nej to, čo chýba, zdokonaľuje svet. Robí to vo svetle poznania aké má človek o svete. Poznanie spočíva v „uchopení“ daného bytia a jeho prirodzenosti v tzv. všeobecnom pojme, čo je základom pre rozpoznanie eventualitych nedostatkov v iných konkrétnych bytiach, ktoré patria do toho istého rodu i druhu (majú spoločnú prirodzenosť). Príčinou nedostatkov je „odpor“ formovanej matérie cez formu, ako aj vplyv činiteľov podieľajúcich sa na vzniku bytia. Z tohto vyplýva, že prirodzenosť nevytvára nedostatky, a preto môže byť nasledovaná umením. Nasledovanie spočíva v cieľovom vytváraní niečoho. Tento fakt je dôležitým momentom v umení, lebo hovorí o tom, že kritériom cieľovosti v umení je cieľovosť prirodzenosti. To znamená, že umenie je povinné odbúravať nedostatky, ktoré sú presne a nie zdanlivo rozpoznané, lebo ináč by nie odbúraval, ale ešte rozmnožovalo nedostatky vo svete.⁹ Preto také umelecké dielo, ktoré zdokonaľuje svet je krásnym, a jeho krása je kvalifikovanou krásou vzhľadom na samotný svet.

Predmetom pretvárania môže byť prakticky všetko, čo človek vo svete spredmetni: neživá i živá príroda, ako aj jeho duchovný život.¹⁰

V prípade remesiel i techniky ide o koreláciu užitočnosti s krásou. Z pohľadu odberateľa je podstatný rozmer tzv. užívateľnosti. Pri krásе ako krásе láska je nasmerovaná na obzeranie predmetu a nie na to, čo sa s predmetom robí. Utilitárny predmet nie je cieľom samým v sebe, je prostriedkom, a ako prostriedok je nutne nasmerovaný k nejakému cieľu. Najprv je potrebné rozpoznať krásu na rovine cieľa v sebe, vtedy sa objaví úžitková krása, nakoľko sa vzťahuje k tomuto cieľu. Odtrhnúť prostriedok od cieľa, alebo ho postaviť namiesto cieľa, znamená dehumanizovať kultúru. V tomto zmysle stojí krása akoby na stráží správnosti

⁵ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 97.

⁶ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno czy wartość?*, V: *Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, *Zadania współczesnej metafizyki 1*, A. MARYNIARCZYK (red.), Lublin 1999, s. 185-186.

⁷ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dzieł sztuki*, V: *Osoba i realizm w filozofii*, *Zadania współczesnej metafizyki 3/4*, A. MARYNIARCZYK (red.), Lublin 2002, s. 248.

⁸ Sent. IV, 42, 2, 1c.

⁹ Pozri H. KIEREŚ, *Slużyć kulturze*, Lublin 1998, s. 87-88.

¹⁰ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 53.

vz'ahu medzi prostriedkom a cieľom, a to nielen v tvorivej rovine, ale v celej kultúre. Vidíme, že tu nastupuje osobitná transcendencia krásy voči utilitárnosti, a to z aspektu samotného podmetu, ako i cieľa.¹¹

Krása zakorenená v bytí je analogickou krásou i umožňuje, aby sa nachádzala vo všetkých oblastiach kultúry, a nielen v umení. Angažuje poznávacie, volitívne i emocionálne schopnosti človeka. Je otvorená na tvorivosť, ktorá nie je kopírovaním. Tvorivé možnosti umelca sú nevyčerpatel'né. Analogická krása je teda na jednej strane ponorená v realite, na druhej otvorená na to, čo je nekonečné, na Absolútne. Otvára pred ľudským duchom perspektívy zjednotenia s krásou Absolútna i z absolútnou Krásou.¹² Tu sa však končí kompetencia filozofie a otvára sa priestor pre humanitné vedy, ktorých cieľom je opísanie, interpretovanie i vysvetľovanie umeleckých diel videných z aspektu cieľovosti i stupňa realizácie krásy v konkrétnych vytvorených dielach.¹³

Realizácia krásy

Z aspektu realizácie krásy v tvorivej činnosti môžeme hovoriť o jej akceptovaní alebo neakceptovaní. Podľa toho potom konkrétne vytvorené dielo je, alebo nie je intencionálnym zdokonalením reálneho sveta. Ak zdokonaľuje reálny svet, hovoríme o umení, ak nie, hovoríme o antiumení.

Umenie

Tomáš definuje umenie ako „*recta ratio factibilium*“.¹⁴

Recta ratio sa predovšetkým dotýka adekvátne uspôsobeného rozumu, ktorý disponuje správnym pojmom o danej veci, ktorá má byť vytvorená. Druhotne označuje cieľ, formu, plán tvorenia, materiál, nástroje. Toto všetko sú tzv. štrukturálne elementy umenia, o ktorých rozhoduje rozum. Preto rozum je podmetom umenia.¹⁵

Slovo *factibilium* označuje všetko, čo je umením vytvárané, a taktiež čo slúži k vytváraní. Zároveň však označuje aj samotný rozum, ktorý nielenže riadi, ale je aj riadený, vďaka čomu podlieha zdokonaľovaniu.¹⁶

Cieľom umenia je dopĺňovanie nedostatkov v prirodzenosti, teda zdokonalenie sveta, a v konečnom dôsledku človeka, lebo svojim obsahovým zložením rozširuje i prehĺbuje oblasť podmetovo-poznávacej skúsenosti človeka, a tým reálne obohacuje i formuje jeho ducha. Realizuje sa to formálne aj materiálne vtedy, keď v základe umenia stojí pravdivé poznanie o svete. Ak vychádza z falošného poznania deteriorizuje človeka, aj napriek tomu, že človek má novú skúsenosť.¹⁷

Takže človek je podmetom zákonov tvorivosti, ale mierou týchto zákonov je reálne jestvujúca skutočnosť, lebo umenie je reálnym konaním vyvolávajúcim reálne skutky. Za tieto skutky človek nesie zodpovednosť, lebo pretvárajúc obsah buduje nové svety, a spájajúc rôzne obsahy medzi sebou odhaľuje seba ako slobodného tvorca zásad vlastného umenia.¹⁸ Táto podmetovosť i sloboda človeka sa prejavuje v troch rozmeroch cieľového konania:

¹¹ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dziedziny poiesis*, s. 248-249.

¹² Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno czy wartość?*, s. 186-187.

¹³ Pozri H. KIEREŚ, *Służyc kulturze*, s. 88.

¹⁴ STh II-I, q. 57 a. 4, resp.

¹⁵ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 230.

¹⁶ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 232.

¹⁷ Pozri H. KIEREŚ, *Służyc kulturze*, s. 90.

¹⁸ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 53.

v dobrovoľnom výbere motívu konania, spôsobe i poriadku konania a v reálnom akte konania.¹⁹

Podmetovosť sa prejavuje vo výbere motívu konania, čo rozhoduje o jeho ciele, i v samotnom fakte konania, ktoré je slobodné a môže alebo nemusí vzniknúť v závislosti od samotného konajúceho podmetu.

Slobodný výber sa dotýka dobra, ktoré má vzniknúť. Aktuálne – potencionálne bytie totiž otvára pole pre nasledovanie, kde prvou odpoveďou umelca je aktualizácia potencionálnosti i zdokonalenie, ktoré smeruje k racionálne odčítanému cieľu v rámci neaktualizovaných potencionálnosti bytia. Avšak umelec v rámci rôznych potencionálnosti nachádzajúcich sa v realite môže si slobodne vybrať kritérium – cieľ, ktorému podriadi tvorivosť.²⁰ Teda ľudská sloboda je aktom rozumného, cieľového výberu podmieneného poznaním o svete. Toto poznanie môže byť zhodné so svetom, teda pravdivé, alebo nezhodné, teda falošné. Ak poznanie je pravdivé, umenie má objektívnu garanciu cieľovosti a bude zdokonaľovať prirodzenosť. Ak je poznanie falošné, túto vlastnosť zdedí aj umenie a jeho diela. Preto autor berie na seba zodpovednosť za správne rozpoznanie dobra, ako aj jeho realizáciu v zhode so zásadami umenia.²¹

Pri tvorení umeleckého diela však nie všetko úplne závisí na slobode umelca. Autor musí rátať s objektívnou štruktúrou vytváraného diela, ktoré akoby z vonku nanucuje svoje pravidla konania. Rozum musí byť usmerňovaný v konaní štruktúrou svojho výtvoru, ktorý sa môže realizovať v rôznych materiáloch: zvuku, pohybu, farbe, plastike, architektonickej stavbe či slovnej štruktúre. Teda autor je závislý vo svojom konaní od svojho objektu. To znamená, že nejestvuje úplná dobrovoľnosť v procese tvorenia, lebo dielo nám nanucuje svoje predmetové pravidla. Táto predmetová determinácia je dielom podmetového odčítania štruktúry produkovaného diela, teda dokonalosti intelektu usmerňujúceho proces vykonávania. Nie je tu síce dobrovoľnosť, ale jednak sa tu prejavuje schopnosť odčítania samotnej štruktúry predmetu. Túto schopnosť je možné rozvíjať i zdokonaľovať, čo sa aj deje v rôznych školách a umeleckých i technických akadémiách.²²

Antiumenie

Súčasnú umenie radikálne odmieta zásady nasledovania, alebo reprezentácie. Je antikalistické i antiestetické. Bazuje na kreatívnosti namiesto krásy, a na slobode bez pravidiel. Neviaže umelca zo žiadnym privilegovaným materiálom či tematikou, technikou či úmyslom, lebo všetko môže byť materiálom, tematikou, technikou, všetky možnosti sú prípustné.²³ V tomto zmysle môže byť teda každý umelcom, lebo umenie prestalo byť záležitosťou štúdia i práce, a stalo sa doménou slobody, ktorá je vyjadrená kreatívnosťou a novosťou.²⁴ Dôsledkom toho je fakt, že väčšina diel je úplne nezrozumiteľná a nemá žiadny súvis so svetom.²⁵

¹⁹ Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, Dzieła XVIII, Lublin 2000 s. 195.

²⁰ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dziedziny poiesis*, s. 250.

²¹ Pozri H. KIEREŚ, *Służyc kulturze*, s. 89-90.

²² Pozri A. M. KRAPIEC, *Ludzka wolność i jej granice*, s. 196.

²³ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 14-15.

²⁴ KIEREŚ, H., *Sztuka wobec natury*, s. 44.

²⁵ Napríklad: M. Duchamp v r. 1917 v Spoločnosti slobodných umelcov vystavoval pisoár a nazval ho fontánou. R. Rauschenberg zase v r. 1953 vystavoval dielo „Erased de Kooning drawing“ – vymazaný obraz cez Rauschenberga, ktorí namaľoval jeho kolega Koonig. V r. 1966 Ad Reinhard vystavuje v New Yorku expozíciu dvadsiatich plátien, ktoré sú zamaľované na čierne, a nazýva ich tzv. čistými obrazmi. Ďalším príkladom je tzv. „destructions events“, ktorá spočíva na ničení predovšetkým hudobných nástrojov. Ešte iným príkladom je používanie drastických prostriedkov. V happeningu organizovanom v r. 1968 vo Viedni O. Muhl, G. Brus, P. Wiebel i O. Wiener používajú samokaličenie sa,

V rámci antiumenia je aj samotná krása detronizovaná. Je interpretovaná len ako jedná z estetických kategórií i objavuje sa ako rovnocenná so škaredosťou. Považuje sa len za historickú paradigmu závažnú v západnej kultúre a nie za nadcivilizačnú hodnotu.²⁶

Interpretácia krásy ako hodnoty zapríčiňuje zároveň odtrhnutie umenia od reality i od mimetických vzťahov. Umenie už nenasleduje realitu a jej krásu, ale tvorí nové svety i novú krásu, a preto je len tvorivosťou. Takúto formu má abstraktné umenie, ako aj rôzne obmeny turpizmu. Ide tu predovšetkým o ničenie vzťahov s realitou, alebo o zožyzdenie reality.²⁷ Teda antiumenie popiera tzv. figúru, ktorá je prirodzeným základom ľudského poznania.²⁸

Ničí svojim abstrakcionizmom prirodzenú percepciu sveta i dezintegruje ľudské kultúrne konanie. Je spojené s expresiou, má vyjadrovať osobné prežívanie autora (umelca) a nie objektívnu krásu. Výrazne prívolaáva gnostický základ myslenia a je poznačené relativizmom.²⁹

V tejto oblasti sa presadzujú predovšetkým dve koncepcie: manicko- expresívna a eidetická. V manicko- expresívnej prirodzenosť vystupuje v mytologickom aspekte ako vôľa bohov či múz, alebo ako kozmická *vis cognitiva*. Prvým atribútom je sloboda, cieľom je spojenie sa s prirodzenosťou a rozpoznanie v nej seba samého i uznanie premeny. V eidetickej koncepcii je prirodzenosť chápaná ako idea a cieľom je zmyslové predstavenie toho, čo je ideálne. Ide o racionálnu a slobodnú projekciu zmyslov.³⁰

V základe vyššie spomenutých teórií umenia stojí filozofický pohľad na svet tzv. voluntarizmus³¹. Naturálnou konzekvenciou voluntarizmu v umení je iracionalizmus, programový antiracionalizmus a svojský mimorozumový intuicionizmus.³²

Jedným z hlavných dôvodov, prečo je tomu tak, je kríza klasickej metafyziky, ktorá bola nahradená epistemológiou alebo ontológiou. V obidvoch prípadoch filozofia prestala tlmočiť realitu a stala sa kritickou analýzou poznania (epistemológia), alebo konštrukciou možného modelu reality (ontológia). Preto estetika ako filozofia krásna je ovocím epistemologicko-ontologického prístupu k realite.³³

Je tu ešte jeden dôvod deformácie, a to utilitarizmus, ktorý dominuje nad cieľom samým v sebe i nad podmetom. Kult prostriedkov na úkor podmetu i cieľa je charakteristický pre

píjú moč, vyprazdňujú sa a natierajú svoje tela exkrementami a pod.

²⁶ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dziedziny poiesis*, s. 246.

²⁷ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno czy wartość?*, s. 185.

²⁸ Figura patrí do kategórie kvality bytia: každé reálne i aktuálne jestvujúce bytie je nejaké – má rôzny obsah i tvar. Figura v zmyslovom poznaní je odrazom substanciálnej formy veci, teda jej podstaty „uchopenej“ vo všeobecnom pojme (napr.: strom, kôň, človek). Preto popieranie figúry je popieraním samotnej reality, je elimináciou racionalnosti bytia, čo súčasne paralizuje i znemožňuje ľudské poznanie. Preto figura je nenarušiteľným základom ľudského poznávania i hranicou tvorivého hľadania v umení. H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 158-159.

²⁹ Pozri H. KIEREŚ, *Służyc kulturze*, s. 76-77.

³⁰ Pozri H. KIEREŚ, *Sztuka wobec natury*, s. 54-55.

³¹ Pozvoľný a postupný proces odklonu od klasickej koncepcie umenia je charakterizovaný v dvoch smeroch. Po prvé v presune logiky a matematiky k vedeckým disciplinám, čo sa prejavilo v ich uznaní za tzv. racionálny skelet a kritérium vedeckého poznania. Po druhé v rozlišovaní medzi tzv. užitočným umením (remesla) a krásnym umením (poézia, maliarstvo, muzika). Tento proces priniesol zredukovanie pojmu umenia len na pojem krásneho umenia a spôsobil výrazne akcentovanie tvorivosti a kreativity, a tým otvoril cestu voluntarizmu v umení. H. KIEREŚ, *Wolność w sztuce*, V: *Wolność we współczesnej kulturze*, Materiały V. Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, Z. J. ZDYBICKA (red), Lublin 1997, s. 617-618.

³² Pozri H. KIEREŚ, *Służyc kulturze*, s. 75.

³³ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dziedziny poiesis*, s. 246.

konzumnú civilizáciu. Preto krása musí byť v utilitárnych dielach nie len cez ich tzv. estetizáciu, ale predovšetkým preto, aby sa zachovala ich podstata, teda to, že sú prostriedkami pochádzajúcimi od podmetu a smerujúcimi k cieľu samému v sebe. A v tomto zmysle krása je dôvodom *poiesis* vo vzťahu aj k remeslám aj technike.³⁴ Lebo cieľom krásy je formovanie človeka ako osoby, aby bol citlivý na materiálnu i duchovnú krásu. Z tohto dôvodu je možné hovoriť o nemorálnosti takých diel, ktoré propagujú psychologický falš, deformujú integrálny obraz človeka, provokujú agresivnosť i nenávisť, propagujú zvierací sexualizmus, ničia svedomie, narušujú dôstojnosť ľudskej osoby a pod.³⁵

Záver

V tvorivej činnosti hranicu ľudskej slobody určuje kategória krásy, ktorá je zakorenená v kráse reality i stanovuje jej analogickú aktualizáciu v intencionálnom poriadku. Preto sa môže nachádzať vo všetkých oblastiach kultúry, a nie len v umení. Môže byť otvorená na tvorivosť, ktorá nie je kopírovaním, lebo možnosti umelca sú nevyčerpatel'né. Zároveň môže byť otvorená na Absolútno, ale to už patrí do oblasti náboženského života človeka. Pre jej adekvátne realizovanie v umení je dôležité správne rozpoznanie nedostatkov v konkrétnej prirodzenosti nejakého bytia, ktoré umelec chce intencionálne zdokonaľiť práve odstránením daných nedostatkov.

Adresa autora: **PhDr. Imrich Degro**

Katedra filozofie, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 042 03 Košice 1

tel.: +421 (0)55 6836 371, e-mail: degro@kftkc.sk

³⁴ Pozri P. JAROSZYŃSKI, *Piękno jako ratio cognitionis poeticae i podstawa dziedziny poiesis*, s. 249-250.

³⁵ Pozri S. KOWALCZYK, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 140.

Súlrad vedy a viery u Tomáša Akvinského¹

Peter ZUBKO

The Accord of Faith and Reason in Thomas Aquinas

The article analyzes the writing of St. Thomas Aquinas „Sixteen advices to conquer the treasure of science“. Author by sequel explains Thomas's understanding of the relationship between faith and reason (science). This uncovers great inner riches of the angel's doctor and invites to follow such a brilliant doctor of Church, whose scholarly and spiritual message is actual also after 750 years.

Keywords: St. Thomas Aquinas, Sixteen advices to conquer the treasure of science, relationship between faith and reason

Môže nás aj dnes oslovit' sv. Tomáš z Akvinu ako náš brat vo viere, ako katolícky kňaz a kazateľ Božieho kráľovstva, ako príkladný kresťan? Možno to je provokatívna otázka, a to z niekoľkých dôvodov: Tomášova doba je časovo priveľmi vzdialená našej, rovnako spoločensko-politická situácia bola úplne iná, konfesiónálne zloženie Európy sa odlišovalo od dnešného, ale našli by sme aj niekoľko psychologických rozdielností – my sa hlásime k modernej dobe, sme jej deťmi, či si to priznáme alebo nie, radi si vystačíme sami; ďalej každoročné pripomínanie si sv. Tomáša môže viesť k otupenosti a fádnej všednosti a napokon – v našej krajine nemá tradíciu žiadne kresťanské či katolícke univerzitné školstvo a nededíme ani tradície, ktoré by nadväzovali na sv. Tomáša, ak odmyslíme tých pár dominikánov okolo nás. A predsa nájdeme jeden most, ktorý nás môže spojiť so sv. Tomášom. Je to to isté, čo nás spája s toľkými ľuďmi minulosti i budúcnosti, našich končín i tých, kde sme nikdy neboli ani nebudeme – tým mostom, ktorý nás spája, je Ježiš Kristus. Ako univerzitní učitelia a študenti, ako kresťania-katolíci a veriaci ľudia sme rovnakí ako Tomáš z Akvinu a sme na tom podobne ako on.

Tomáš sa naučil pravdu nielen hľadať a reprodukovat', ale aj rozvíjať. Pochopil, že jeho súčasníci potrebujú vedieť jednoducho, ale presne pomenovať realitu. Pomohol si veľmi neoriginálne, keď Aristotela v podstate urobil prakresťanom. Druhá najcitovanejšia osobnosť v jeho diele je sv. Augustín (prvého cituje 2000x, druhého asi 1000x). Ako príklad inšpirácie a „odpisovania“ poviem len toto: kým napr. Augustín hovorí o malých zárodkoch, semenách, z ktorých vyrastie čosi veľké a vznešené, Tomáš hovorí o potencii, o možnosti, ktorá je neviditeľná, kým sa nestane. Tomáš miloval intelektuálne naplnenie. Neviedlo ho to však k pýche. Ako bol ohromne rozumovo šikovný, bol aj ohromne skromný. Skromnosť bola dvojčat'om jeho osobnej zbožnosti.

Ako Tomáš chápal prepojenie medzi zbožnosťou, vierou a poznaním, vedou? Ani tento prístup sv. Tomáša nebol originálny. Uvedomoval si, že medzi vedou a vierou nemôže byť rozpor, ale jednota, lebo oboje pochádza od Boha. Kto iný, ako práve najvyšší Boh, nám môže našepkať správne odpovede? A kde nájdeme také odpovede? – Vo sv. Písme a celkom osobitne v Evanjeliu.

¹ Táto prednáška odznela na Tomášovskej akadémii v Seminárskom kostol sv. Antona Paduánskeho v Košiciach 23. januára 2005 o 17.30 hod. (pozn. red.).

Tomáš chápal používanie rozumu za veľmi dobrú cestu k viere. Svätý Otec Ján Pavol II. v tomášovskom duchu v úvode encykliky *Fides et ratio* napísal: „Viera a rozum sú ako dve krídla, ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii a pravde.“

Stručný životopis

Tomáš z Akvinu (1225 – 1274) je pokladaný za zakladateľa klasickej scholastiky. Šľachtický pôvod ho predurčoval na skvelú svetskú kariéru, nie do kláštora, kam vstúpil v oseemnástich rokoch života. V Paríži bol veľmi dobrým žiakom sv. Alberta, nasledoval ho v rokoch 1248 – 1252 do Kolína. Nejavil sa nijak výraznou osobnosťou, bol však nesmierne nadaný a talentovaný, čo jeho učiteľ komentoval slovami: „Tento nemý vôl raz zaryčí tak, že to bude počuť celý svet.“ Študoval v Paríži (1252 – 1259), Boloni (1259 – 1268), bol profesorom v Paríži (1268 – 1272) a napokon v Neapole (1272 – 1274). Zomrel počas cesty na Druhý lyonský snem 7. marca 1274 v cisterciatskom kláštore Fossanuova pri Terracine južne od Ríma. Kanonizovaný bol pápežom Jánom XXII. v roku 1323. Pápež Pius V. ho v roku 1567 povýšil za učiteľa Cirkvi a Lev XIII. ho v roku 1880 menoval za patróna všetkých katolíckych vysokých škôl,² preto ho treba pokladať aj za nášho patróna.

Dielo sv. Tomáša

Dielo sv. Tomáša Akvinského možno rozdeliť na šesť častí:

1. Filozofické komentáre k dôležitejším Aristotelovým spisom.
2. Biblické komentáre k Starému i Novému zákonu.
3. Teologické komentáre prác Boethia, Pseudo-Dionýza, Petra Lombardského.
4. Diela teologickej syntézy: *Summa contra gentiles* (začal ju písať v Paríži roku 1258 a dokončil za pápeža Urbana IV. (1261 – 1264)), *Summa theologica*.
5. Teologické dišputy (*Quaestiones disputate*, *Quaestiones quodlibetales*).
6. Drobné príležitostné diela z filozofie, teológie, apologetiky, na obranu pôsobenia žobravých reholí na univerzite; liturgické, kánonické a homiletické diela.³

Toto bolo stručné predstavenie stredovekého človeka, ktorého mnohí považujú za génia. Skutočne, zaradil sa medzi velikánov ducha popri sv. Augustínovi, najväčšom géniovi kresťanského staroveku. Dokážeme však načerpať z bohatstva jeho múdrostí? Povieme si, že Tomáš nás predčí vo všetkých vedomostiach a prístupe k problémom, ich pomenovaní a v majstrovských záveroch. Áno, veď taký je Tomáš. Na tomto mužovi je však fascinujúce ešte čosi, a to jeho špiritualita – nie dominikánska, ale jeho osobná.

Tomáša mnohí obdivovali už za jeho života. Raz sa ho jeho spolubrat menom Ján opýtal, čo má robiť, aby aj on vnikol do pokladnice poznania (vedy)? Tomáš vtedy napísal zopár riadkov, ktoré sú len a len jeho, sú teda originálne a poodhaľujú nám nielen jeho metodológiu prístupu k vede, ale aj čosi viac. Aj keď je týchto niekoľko riadkov dieťaťom svojej doby, teraz sfúkne dobový nános prachu a vysvetlíme si, ako Tomáš Akvinský vnímal svet, ako rozumel vedeckému prístupu, aký bol u neho pomer medzi vedou a vierou. Možno sa nedozvieme nič nové, a možno predsa.

² BECK, Hans-Georg a kol.: *Handbuch der Kirchengeschichte III/2. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*. JEDIN, Hubert (red.). Herder, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 327; SCHAUBER, Vera – SCHINDLER, Hanns Michael: *Rok se svatými*. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1997, s. 42 – 43.

³ BECK, Hans-Georg a kol.: *Handbuch der Kirchengeschichte III/2. Vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation*. JEDIN, Hubert (red.). Herder, Freiburg – Basel – Wien 1999, s. 327.

Sexdecim monita sancti Thomae de Aquino pro acquirendo sciaentiae thesauro⁴
Šestnásť rád sv. Tomáša z Akvinu na dobytie pokladu vedy

Dielko patrí do šiestej skupiny malých a príležitostných prác. Vzniklo spontánne, nie ako výsledok systematického prístupu, preto je o to cennejšie.

Introductio. Úvod.

Quia quaesivisti a me, in Christo mihi carissime Joannes, qualiter te studere oporteat in thesauro sciaentiae acquirendo, tale a me tibi super hoc traditur consilium.

Pretože si sa ma spýtal, v mojom Kristovi najmilovanejší Ján, ako sa máš náležite učiť, aby si získal poklad vedy, takéto sú mnou tebe o tom dávané rady.

Poznanie má vždy nádych tajomnosti a starobylosti. Mnohokrát si myslíme, že sme objavili čosi nové. Nie je to tak celkom pravda, pretože zvyčajne len nadväzujeme na to, čo nám odovzdali iní alebo poznávame to, čo už existuje. Aj vynález sám o sebe je „len“ spojením už známych poznatkov do šťastného stretu zvaného vynález.

Veľa múdrostí, poznatkov a vedomostí sa skrýva v knižniciach a archívoch. Sú našim dedičstvom, našim pokladom. Už v šiestom storočí sa v Cirkvi a potom aj v do Cirkvi prichádzajúcich národoch stalo prestížou mať napísané vlastné dejiny a poznať. Kto mal dejiny, mal právo na isté územie, mal právo byť autoritou, mal právo na existenciu.

Cirkev bola vždy nositeľkou kultúry a kultúrnosti. My sme jej synmi a dcérami, aj my si máme vážiť nielen hmotné, ale aj duchovné dedičstvo. Nasledujúce rady sú súčasťou nášho pokladu vedy i viery.

I. Ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire: quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire. Haec est ergo monitio mea, et instructio tua.

Ako cez potôčiky, nie naraz, máš vojsť do mora, skrze ľahšie veci sa dá prísť k ťažším. Toto je moja rada a tvoje usmernenie.

Tomáš pokladá celý svet za objekt poznania. Tento svet tu nie je len na obdiv, ale aj na to, aby sme ho poznávali, skúmali, aby sme poznávali pravdu o svete a teda aj o nás a našom bytí, ktoré je zasadené do tohto sveta. To je more vedomostí, ktoré vzbudzuje obdiv a úctu. Je to nevyčerpatel'ná studnica múdrosti, do ktorej máme vojsť. Všetko toto nás totiž privádza k prameňu všetkej múdrosti – k Bohu.

V porovnaní s ohromnosťou mora a oceánu sme veľmi maličkí.

My totiž neraz nedokonale spoznávame svet a preto sa aj nevemie dopátrať pravdy o svete. Vysvetľujeme mnohé veci mytologicky – to sú výpovede typu: „zdá sa mi“, „cítim to takto“, „vidí sa nám“... Alebo chápeme veci nebezpečne gnosticky a potom sú naše výpovede takéto: „takto je to najlepšie“, „keď toto splníš, staneš sa kňazom“. Robíme zo seba privilegovanú elitu, ktorá nekriticky zo seba urobí nadradenú triedu (por. FR 36 – 37). Tomáš nás vyzýva veci presne pomenovať. Kto to nedokáže, neobstojí v serióznej dišpute. ...a neobstál by ani v stredovekých Tomášových časoch.

II. Tardiloquum te esse jubeo et tarde ad locutorium accedentem.

V rozprávaní buď opatrný.

Tomáš nás učí nevyslovovať svoje myšlienky, názory, postrehy bez kritického preverenia. Opatrnosť je naozaj na mieste, lebo prílišná horlivosť, alebo aj opak, nekonanie a tiché obchádzanie problémov, nie je opatrnosťou. Kristus nás vyzýva k opatrnosti, akú majú hady.

⁴ *Modlitwy Świątego Tomasza z Akwinu przetłómaczyła Eleonora Reicher. Przedmową opatrzył Ksiądz Profesor Wilhelm Michalski Congr. Mis. Koło Studjów Katolickich, Warszawa M.CM.XXVIII [1928], s. 98 – 105.*

Had sám o sebe zvyčajne nie je sympatickým zvierat'om, nikdy však bezdôvodne neublíži, práve naopak, je veľmi plachý.

Opatrnosť teda nie je vtieravosť názorov a výsledkov svojho bádania, treba preverovať výsledky svojej práce.

Keď sa však veda nerozvíja, pretože ju netvoríme, je to znamenie jednak našej lenivosti, ale aj veľkej bojzlivosti, že niečo pokazíme. Kto však hľadá pravdu, nebojí sa ani omylov, pretože veľký duch dokáže prijať aj konštruktívnu kritiku a podľa potreby dokáže výsledky svojej práce poopraviť.

III. Conscientiae puritatem amplectere.

Zachovaj čistotu svedomia.

Tu celkom viditeľne možno u sv. Tomáša vnímať prepojenosť poznávania na svedomie. Toto je silná morálna a teologická rada. Vidno, že Tomášovi prekážal v spokojnom skúmaní hriech, pretože ho znepokojoval. Čistota duše a spokojné svedomie boli dôležitejšie, pretože od toho závisí ešte čosi oveľa dôležitejšie než len radostné bádanie – a to každodenný bežný život a naša spása.

IV. Orationi vacare non desinas.

Neustávaj v premýšľaní.

Vo svätých chvíľach v prítomnosti sviatostného Spasiteľa možno prísť na mnohé veci, na riešenia problémov. O Tomášovi je známe, že keď si nevedel rady, často kládol hlavu na oltárnu menzu a prosil Boha o vnuknutie.

Poznáme Tomášove modlitby, ktorými môžeme prepletať sv. omšu. Slúžia na prehĺbenie zbožnosti a presným pomenovaním diania nás privádzajú pred dvere Božích tajomstiev. Tajomstvá sa ťažko spoznajú bezprostredne alebo rýchlo. Potrebujú čas, aby dozreli v nás samých. Potrebujú časté preberanie v modlitbe a rozjímaní, v tichu a samote.

Premýšľanie nad čímkoľvek je v Tomášovom premýšľaní chvályhodné, pretože má ďaleko od zaháľania a teda aj hriechu.

V. Cellam frequenter diligas, si vis in Cellam vinariam introduci.

Čím častejšie prebývaj v cele, ak chceš vojsť do nebeskej Cely.

Požehnaným miestom rehoľníkovho požehnanja je kláštorná cela. Je to celý svet, ktorý mu bol prepožičaný na dobu jeho pozemského pobytu, kým si ho Pán života a smrti nepovolá do nebeskej Cely.

Tomáš o sebe prezradil, čo vlastne v skrytosti robieval v cele – že svoj pobyt v nej využil nielen na vedeckú tvorbu, ale aj na modlitbu, na teologické bádanie a osvojovanie si odhalených Božích tajomstiev. Preto sa tam cítil tak dobre, že si to v nebi nevedel predstaviť inak.

Aj my sa radi vraciame tam, kde sme doma, k rodičom, do noviciátu, k miestam stretnutia s Bohom, k ľuďom, s ktorými nám bolo ako v nebi.

Miestom nášho posvätenia má byť aj pracovný stôl, osobný počítač, školská lavica a katedra, knižnica, archív, laboratórium, porada, konzultácia, skúška, otázka a odpoveď.

VI. Omnibus te amabilem exhibe.

Pre všetkých buď taký, aby ťa milovali.

Tomáš nezanedbáva ani ľudský rozmer života.

Pri vedeckej práci možno naraziť na protivníkov s úplne opačnými postojmi. Konkurencia však nie je na rozčulovanie, ale na zdravý rozvoj poznania. Pracovná rivalita nemôže viesť k osobným sporom. Práve naopak. Čím viac názorov, tým sme všetci bližšie ku skutočnej objektívnej pravde, ktorú hľadáme všetci.

Tomáš hovorí, že pasívne sa neprotivíť ešte nestačí – treba byť aktívny a aj osobne sa po-snažiť o to, aby sme boli milovaní. Treba teda vyvinúť istú námahu. To, čo milujeme na iných, je ich ľudský prístup, o ich srdce, že majú aj pri svojej pracovnej zaneprázdnenosti na nás čas. Nie sme totiž ostrovom samým pre seba, ale sme tu navzájom aj pre iných a aj za nich máme pred Bohom zodpovednosť, či ich povzbudíme alebo odpudíme.

VII. Nihil quaere penitus de factis aliorum.

Nepohrdaj prácou iných ľudí.

Okrem intelektuálnej práce, keď používame najmä sivú mozgovú kôru, je tento svet preplnený mnohorakou inorakou prácou. Tomáš si ju vážil všetku, lebo v kolektívnej ľudskej spoločnosti existuje deľba práce a preto sme neraz jeden na druhom závislí.

Povyšovanie intelektuálnej práce nad inú síce môže mať svoje opodstatnenie, život však na tom nesmie stáť, nesmie to nikto pocítiť v bežnom živote.

Aj v starovekom pohanskom Grécku platila zásada, že najprv sa treba dobre najesť a až potom budeme filozofovať. A chlieb musí upiecť pekáč, na vymiesenie cesta treba múku a mlynára, na pomletie treba obilie a roľníka.

VIII. Nemini te multum familiarem ostendas: quia nimia familiaritas parit contemptum, et subtractionis a studio materiam subministrat.

Nikomu nebud' príliš blízky, pretože prílišná familiárnosť rodí pohrdanie a sliži vzdial'ovaniu sa od vedy.

Tomáš si bol vedomý záľudnosť citového sveta. Viacerých v jeho okolí zvedla telesná láska od lásky k vede a k poznaniu pravdy. Tomáš bral službu (teologickej a filozofickej) vede ako rehoľu, ako svoje milované povolanie, ktoré je rovné tomu citovému.

V Božom chráme dodnes platí právo azylu. Keď sa modlíme, všetci to rešpektujú a nevyrušujú nás. Vtedy sme zdanlivo sami, vzdialení od ľudí, a predsa sme tak bytostne spätí s Bohom. To je ten najfilimiárnejší vzťah, aký máme vypestovať, v akom máme dozrieť.

Tomáš vo svojej sentencii myslí vyslovene na vzťahy s inými ľuďmi, najmä opačného pohľavia. Asi poznáte epizódku z jeho životopisu, keď mu príbuzní po rozhodnutí vstúpiť do kláštora dali do komnaty ľahkú dámu, aby ho zvedla. Tomáš vyhral, keď ju horiacim polenom vyhnal ako diabla do pekla.

IX. De verbis et factis secularium nullatenus te intromittas.

Nenechaj sa vtiahnuť do reči a skutkov svetských ľudí.

Za kostolným oknom sú len svetskí ľudia. Tí posvätení a posvätní sa pozerajú z tejto strany. Myslíme si však, že sa máme pozerat' len z tejto strany, že tu si môžeme povedať všetko, ale za týmto oknom nepovieme nič, sme ticho, hanbíme sa za seba, mlčíme, keď nás napádajú. Komunistický režim zatlačil kresťanov do kostolných múrov, aby ich zdanlivo nebolo. Dnes sa celkom dobrovoľne nechávame uzatvárať liberalizmom.

My však sme zo sveta a vo svete máme vydať svedectvo pravde. Náš kresťanský život nemôže končiť tu; práve naopak, má pokračovať aj za tou masívnou kostolnou bránou. A má to platiť nielen pre laikov, ale aj pre klérus, ktorý ich sprevádza týmto svetom.

Svetskí ľudia sú zo sveta a majú svetské zmýšľanie, reči, názory, skutky. Tie sú neraz nízke a prízemné, stále sa akoby plazili pomedzi pozemské stvorenia.

Duchovní ľudia sú svetlom postaveným na vysokej merici, ktorá má svietiť vo tme ako paškál počas veľkonočnej vigílie. Pán Boh postavil laťku síce vysoko, ale tak, aby na ňu každý videl. My sme povolani takto svedčiť o Bohu.

Vtáka spoznáš po perí a človeka po reči.

Svätý Otec Pavol VI. pri príležitosti 700. výročia od úmrtia anjelského učiteľa pripomenul: „Tomáš mal nepochybne v najvyššom stupni odvahu k pravde, slobodu ducha čeliť

novým problémom, intelektuálnu poctivosť toho, kto neprípúšťa zlučovanie kresťanstva so svetskou filozofiou, ale ani jej apriórne odmietanie. Preto vošiel do dejín kresťanského myslenia ako priekopník novej cesty filozofie a všeobecnej kultúry. Ústredným bodom a akoby jadrom riešenia, ktoré geniálnosťou svojho prorockého ostrovtipu našiel pre problém novej konfrontácie medzi rozumom a vierou, bolo zmierenie medzi sekulárnosťou sveta a radikálnosťou evanjelia, ktorým sa tak vyhol neprirodzenej tendencii odmietat' svet a jeho hodnoty, ale bez oslabenia najvyšších a nemeniteľných požiadaviek nadprirodzeného rázu.“ (Fides et ratio 43, Apoštolský list Pavla VI. Lumen Ecclesiae 8).

X. Discursus super omnia fugias.

Nadovšetko unikaj pred prázdnyimi dišputami (o všetkom).

Sú ľudia, o ktorých povieme, že nie sú schpní ničoho alebo sú schopní absolútne všetkého. Jedna i druhá výpoveď znie rovnako strašne. Debaty takéhoto typu sú naozaj zbytočné. Tomáš ich priam neznášal, pretože boli stratou času a vykoľajovali ho z duchovnej a rozumovej rovnováhy. Aj apoštol Pavol zahrnul do zoznamu hriechov hlúposť.

Prínosné debaty budujú vedu, rozvíjajú ju. Najcennejšie sú tie, ktoré nasýtia nielen rozum, ale aj dušu. Svätý Otec Lev XIII. napísal: „Svätý Tomáš v tech istej chvíli, v ktorej, ako sa patrí, dokonale rozlišuje vieru od rozumu, spája obidve putami vzájomného priateľstva; každej z nich zachováva jej práva a chráni ich dôstojnosť.“ (Fides et ratio 57, Encyklika Leva XIII. Aeterni Patris, 109).

Musíme si ale dať pozor na zneužívanie, keď občas našu ľudskú neschopnosť skrývame za Božie pôsobenie a naopak. Magistérium sa pridrižiava pravidla, že nadprirodzené predpokladá prirodzené. Preto máme prirodzené potreby a túžby, prínos a vedecký rozvoj oceniť prirodzenými náležitosťami; až za rozvoj nadprirodzených vecí máme dúfať nebeskú odmenu.

XI. Sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas.

Neopúšťaj sa nasledovania príkladov svätých a dobrých ľudí.

Čo je výrečnejšie než osobné stretnutie s kresťanom! – Teda stretnutie s človekom, ktorý nasleduje Krista. Blahoslavený biskup Peter Pavol Gojdič je už oslávený v nebi a nám tu na zemi zostalo jeho telo, ktoré nenávideli jeho väzňatelia a mučitelia. Aj keď je tento muž mŕtv, osobné stretnutie s ním stále ohlasuje Evanjelium (por. Fides et ratio 38). Kto z nás takto ohlásil Krista? – Ešte nikto.

My sme povolaní takisto vydat' svedectvo. Ved' doslova Kristovo „Budete mi svedkami“ znamená: „Budete mi mučeníkmi.“

Tomáš tu naráža na inú než intelektuálnu múdrosť. Ide o biblickú alebo životnú múdrosť ľudí so zdravým zmysľaním. Na životných príkladoch svätcov a dobrých ľudí môžeme vidieť, že mnohé veci sú možné, sú dobré a chvályhodné.

Na praktickom príklade vidno veľa. Zo života možno definovať múdrosť. Múdrosť sa ihrala pred Božou tvárou dávno pred stvorením sveta. A múdrosť, ak je skutočná, sa dá spôsobne žiť.

Treba sa však vyhnúť extrému kopírovania príkladov iných ľudí. Oni sú len jednou možnosťou. Koľko je ľudí, toľko je ciest do neba, a preto nikoho neslobodno odsudzovať, že žil svoj život tak, ako ho žil (niektorí napr. Vojtaššákovi spôsob konania po druhej svetovej vojne považujú za normatívny pre všetkých biskupov). Všetci sme totiž slobodní. Jediný vzor v ľudskom tele, v ktorého šľapajach máme vyslovene kráčať, je Ježiš Kristus.

XII. Non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoria recommenda.

Nepozerať na osobu hovoriaceho, ale čokoľvek dobré sa rozpráva, zachovaj v pamäti.

Neraz máme predsudky a mnohé dobré veci odsunieme zo stola skôr, než by sme si ich vôbec vypočuli, lebo pochádzajú od nám nesympatického človeka.

V každom človekovi je čosi dobré, pretože všetci sme stvorení na Boží obraz, podobáme sa Bohu a pohrdaním iným človekom pohrdáme Bohom a rúhavo pripúšťame, že sa pomýlil, keď ich takých stvoril.

Treba zatvoriť oči a počúvať. Známa pieseň z dielne sv. Tomáša hovorí: „Zrak môj i chuť chceli by ma oklamať, ale sluch ma učí pevnú vieru mať.“ A sv. Pavol zdôrazňuje vznešenosť sluchu, keď píše, že viera je z počutia. To posledné, čo vníma umierajúci človek, sú slová, možno práve slová rozhršenia a plnomocných odpustkov.

Tomáš nás pozitívne povzbudzuje, aby sme si čokoľvek dobré pamätali na celý život. Zlé si netreba pamätať. Tomáš nehovorí ani tak o pamätaní si presných výrokov, ale o dobrom dojme, ktorý je v každom človeku a ktorý z času na čas zakúšame. V takých chvíľach sme totiž kľúčovou dierkou nahliadli do nebeských slastí. Ten, kto skrze seba zanechal najväčší dojem, bol Ježiš Kristus, keď povedal: „Ja som brána...“

XIII. Ea quae legis et audis, fac ut intelligas.

Urob, aby si porozumel to, čo čítaš a počúvaš.

Celé tajomstvo poznania skúmaného a osvojenie si vedomostí spočíva vo vytrvalosti a v neúnavnej snahe porozumieť. Neraz sa človek vzdáva príliš skoro. Akoby sme sa báli, že skutočne budeme mať mozole na zadku.

Trpezlivosť je zvláštne duchovné rozpoloženie, keď sa otvárajú nielen brány poznania, ale aj pamäte.

Tomáš často šiel neúnavne za poznávaním, aby chápal.

Poznáme klasické axiómy: *credo ut intellegam a intellego ut credam*. Nový zákon nás privádza k poznaniu skutočnej múdrosti, ktorá nie je z tohto sveta – aj keď je poznávaná na tomto svete – a je ňou Ježiš Kristus, Božia Múdrost'. Keď v neho veríme, prideme k poznaniu Božej Múdrosti; a nevádi, že Ježiš Kristus bol historickou osobnosťou, pretože jeho vykupiteľská smrť na kríži a jeho zmŕtvychvstanie presahujú dejinné skutočnosti; Písmo to nazýva múdrosť kríža (FR 23).

Aristoteles v Metafyzike napísal, že všetci ľudia túžia vedieť, pričom predmetom tejto túžby je pravda (FR 25). Poznávanie nás môže priviesť k poznaniu Boha a k viere – poznáme päť ciest k Bohu práve podľa sv. Tomáša.

XIV. De dubiis te certifica.

V neistých veciach sa uisťuj.

V smrti máme najväčšiu istotu – veď len sa na to pozrime, čo z nás zostane.

Pochybnosti sú normálnou súčasťou života. Ba i povolania; aj keď sa už pevne rozhodneme, stále nás prenasledujú. Netreba sa ich však báť, ale vyjasniť si ich.

XV. Et quidquid poteris, in armariolo mentis reponere satage, sicut cupiens vas implere.

A čokoľvek môžeš, uchovávaj v úkryte (škafuľke) svojej mysle ako v nábove, ktorú túžiš naplniť.

Pamäť je veľká vzácnosť, lebo z pamäte sa dá veľa vytiahnuť nielen na povzbudenie, ale aj na riešenie problémov a napredovanie v rozvoji poznania.

Tomáš napísal, že svetlo rozumu i svetlo viery pochádzajú od Boha, a preto si navzájom nemôžu odporovať. Viera sa nebojí rozumu, ale ho hľadá a dôveruje mu. Rozum človeka sa neznehodnocuje, ani sa neznižuje tým, že dáva súhlas k obsahu viery. Preto Cirkev oprávne ne považuje sv. Tomáša za učiteľa myslenia a vzor správneho prístupu k teológii (FR 43).

XVI. Altiora te ne quasieris.

Nepúšťaj sa do toho, čo ťa prerastá.

Keď mal na konci svojho života sv. Tomáš mystický zážitok, chcel zničiť všetko, čo napísal, pretože to pokladal len za slabý odvar a za nič v porovnaní so vznešenosťou Božej, a teda objektívnej pravdy, do ktorej mu bolo umožnené nahliadnuť. Už nenapísal ani riadok, preto je *Summa theologica* nedokončená. Nedokončil ju zo zásady a logického princípu.

Keď predstavený redemptoristov nariadil Jánovi Mastiliakovi, inak kandidátovi na oltár, aby zapísal spomienky na ponižujúce komunistické väzenie, urobil to z poslušnosti a v Tomášovom duchu tak, že napísal, že bachari si len konali svoju povinnosť a s konkrétnosťami nechce nikoho zatážovať. Stál totiž otvorene zoči-voči tajomstvu utrpenia a vydávania svedectva, keď mal milovať Boha nielen celou myslou, slovom a skutkom, ale aj telom.

Sú veci, ktoré nás prerastajú. Ak však bude Božia vôľa taká, že ich máme zdolať, dostaneme aj potrebnú silu. Nejde tu však o prirodzené schopnosti, ale o nadprirodzené milosti. Sú skutočnosti, kde my, ako ľudia končíme, a kde už v plnej krásy vyuiká len a len Boh, aj keď možno skrze nás.

Conclusio. Záver.

Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vinea Domini Sabaoth utiles, quamdiu vitam habueris, proferes ac produces. Haec si sectatus fueris, ad it attingere poteris, quod affectas. Vale.

Sledujúc túto cestu v priebehu života prinesieš ovocie a plody. Takto postupujúc dôjdeš tam, kam dôjsť túžiš. Ahoj.

Vážení kolegovia, dúfam, že sme trošku hlbšie spoznali sv. Tomáša a uvedomili si, že jeho prínos je možné mnoho razy uskutočniť aj dnes, aj tu u nás.

Sv. Tomáš Akvinský, oroduj za nás!

Úprimne vám všetkým ďakujem za pozornosť.

Adresa autora: **Doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**

Katedra cirkevných dejín, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 042 03 Košice I

tel.: +421 (0)55 6836 338, e-mail: zubko@ktfkc.sk

Vyhlásenie *Dominus Iesus* a jeho recepcia

Pavol DRÁB

Declaration Dominus Iesus and its Acceptance

Declaration Dominus Iesus expresses the authentic faith of Church about the Lord Jesus Christ an his Church. This declaration was approved, ratified and confirmed by apostolic authority of the pope John Paul II. and 6th of August 2000 undersigned by Cardinal Ratzinger Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. This study provides a commentary to this declaration adding a survey about its acceptance in Slovakia and abroad as well.

Keywords: catholic faith, declaration Dominus Iesus, John Paul II., faith in Slovakia

Situácia viery provokujúca *Vyhlásenie*

V Cirkvi sa prenáša poklad viery z generácie na generáciu. V dejinách, obyčajne vtedy, keď sa ozývali hlasy, ktoré spochybňovali niektorú pravdu viery, magistérium Cirkvi celkom jasne pripomínalo to, čo je v súlade s vierou Cirkvi a čo je proti jej viere.

Na konci 2. tisícročia ozývali sa vo svete veriacich v Boha tie hlasy, ktoré chceli zaradiť Pána Ježiša Krista do radu zakladateľov náboženstva a spochybňovali jeho Božie synovstvo a tajomstvo jeho vtelenia.

Katolícka cirkev, ktorá vedie dialóg s inými cirkvami a v tomto dialógu prejavuje úctu voči každej cirkvi, zachytila aj vanutie škodlivého ducha, ducha falošnosti, ktorý všetky cirkvi dáva do jednej roviny a podceňuje úsilie hľadať plnosť Kristovej predstavy o Cirkvi.

Čo bolo dôvodom *Vyhlásenia*? – J. Ratzinger, autor *Vyhlásenia*, uvádza slávnostný dôvod: V Jubilejnom roku slávnostne sa priznať k Pánu Ježišovi Kristovi a jeho Cirkvi.

Nemecký arcibiskup Braun upozorňuje na dôvod, ktorý sa týka najmä náuky o Cirkvi. Pozoruje vzťah cirkví vo Svetovej rade cirkví a hovorí: „Téma Cirkve na naliehanie ortodoxných cirkví bola nastolená aj na Rade cirkví. Doteraz toto bolo „tabu“. Najväčšia ortodoxná cirkev, cirkev rusko-ortodoxná, vyhlásila, že Ekumenickú radu cirkví opustí, ak v najbližších rokoch sa záväzne nestanoví, čo cirkev cirkvou robí. Dialóg medzi katolíkmi a luteránmi 1999 dosiahol jednotu o základných pravdách ospravedlnenia, teda o klasickej luteránskej téme. Klasická fundamentálna téma, téma o Cirkvi, bola vyslovená vo všetkých ekumenických rozhovoroch len čiastočne. Téma o úrade biskupov a pápeža sa najčastejšie odkladá nabok. (...) Súhlasím s biskupom Pavlom Wernerom Schelle, ktorý povedal: „Často zažívame, že radosť nad tým, čo nás spája, sa badateľne stráca, keď sa spomenú dve biblické mená: Mária a Peter. Podľa textov Biblie sú dôležité pre spasné konanie Boha. Nakoniec musíme v ekumene o tom hovoriť, čo to pre Cirkev znamená. (...) Jednota s Katolíckou cirkvou nastane len vtedy, keď cirkvám reformácie, ktoré úrad biskupa od šestnásteho storočia stratili alebo zavrhlí, sa podarí ho získať“¹.

Hrst' talianskych katechéto, ktorí majú byť v kresťanskom spoločenstve nositeľmi čistoty pravdy viery, je toho názoru, že všetky náboženstvá obsahujú časť pravdy a môžu viesť ku spásu, preto ani príslušníkov iných náboženstiev netreba evanjelizovať. A teda ani jedno náboženstvo neobsahuje úplnú pravdu, vrátane zjavenia Ježiša Krista.

¹ DIAN, D.: Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná. In: *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10, preklad z nemčiny, SSV Trnava, s.453-4.

John Hick a Paul Knitter a ich žiaci písali v 80. rokoch 20. storočia o mýte vtelenia Boha a o mýte jediného kresťanského náboženstva. Podľa nich Ježiš je len jedným z mnohých náboženských spasiteľov.

Aj pre S. J. Samartha, riaditeľa programu Svetovej rady cirkví v Ženeve, Ježiš nie je jediným Božím Mesiášom².

Pre tieto dôvody Kongregácia pre náuku viery 6. augusta 2000 vydala *Vyhlásenie Dominus Iesus*. Za krátko vyhlásenie vyšlo v mnohých národných rečiach. Aj na Slovensku. Tu ho vydala Konferencia biskupov Slovenska v SSV Trnava.

Vyhlásenie sústreďuje pozornosť najprv na Ježiša Krista, ktorý je plnosťou a konečnou platnosťou zjavenia. Vyjadruje zároveň aj vzťah medzi vteleným Logosom a Duchom Svätým v diele spásy. Táto prvá časť vrcholí vo vyjadrení o jedinečnosti a všeobecnosti spôsobného tajomstva Ježiša Krista.

Druhá časť sústreďuje pozornosť na Cirkev.

Deklarácia Dominus Iesus si zaslúži pozornosť, ide o dokument veľmi dôležitý a zároveň aktuálny. Nahliadnime tu do jeho obsahu.

Úvodné články *Vyhlásenia*

Dokument sa začína konštatovaním, že Pán Ježiš pred svojim nanebovstúpením dal učeníkom príkaz: „Chodte do celého sveta a hlásajte evanjelium všetkému stvoreniu“ (Mk 16, 15-16; porov. Mt 28, 18-20; Lk 24, 46-48; Jn 17, 18; 20,21; Sk 1,8). Cirkev je poslušná voči tomuto Kristovmu príkazu a ohlasuje tajomstvo Trojjediného Boha, tajomstvo Božieho synovstva a jeho vtelenia a základné pravdy kresťanskej viery (Kréda)³.

V druhom článku úvodu s odvolaním na slová Jána Pavla II., sa hovorí, že Cirkev už dve tisícročia evanjelizuje svet svedectvom života a slova, ale aj „na konci druhého tisícročia je toto poslanie ešte ďaleko od svojho zavŕšenia“.⁴ Dokument pripomína, že evanjelizovať prostredie je úlohou každého kresťana. Sv. Pavol tu hovorí o povinnosti: „Beda mi, keby som evanjelium nehlásal“ 1 Kor 9,16. Bohatstvo života, ktoré odovzdal Kristus svojej Cirkvi, nemôže byť skryté, treba ho dať k dispozícii všetkým. K tomu dnes slúži dialóg medzi náboženstvami.⁵

Medzináboženský dialóg stáva sa prostredím a zároveň novou formou ohlasovania Ježiša Krista, teda nesie v sebe misijný prvok. Takéto rozhovory s náboženstvami vedú sa v duchu opravdivej slobody. Ide o vzájomné predstavenie sa náboženstiev. Naša reč o kresťanstve je rečou o Ježišovi Kristovi, o ktorom veríme, že je Božím Synom, naším Vykupiteľom, daroval nám svojho Ducha; o tomto bohatstve a dare hovoríme aj iným, aby si mohli privlastniť Dar. A ako hovorí *Vyhlásenie*, dialóg „vedie k postoju porozumenia, a ku vzťahu vzájomného poznávania a obojstranného obohacovania, a to v poslušnosti k pravde, v úcte k slobode“.⁶

Dokument vyjadruje pravdu o Ježišovi Kristovi, a to „s úmyslom potvrdiť pravdy, ktoré tvoria súčasť dedičstva Cirkvi“.⁷

V úvode štúdie sme už uviedli niekoľko faktov, ktoré vyvolali vydanie *Vyhlásenia*. Samotný text *Vyhlásenia* hovorí, že dôvodom sú súčasné relativistické teórie, „ktoré sa usilujú zdôvodniť náboženský pluralizmus nielen *de facto*, ale aj *de iure* (alebo *principiálne*). V dô-

² Porov. : ŠKODA, F.: *Vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery „Dominus Iesus“*. In... *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10, s. 457.

³ PRVÝ CARIHRADSKÝ KONCIL, *Symbolum Constantinopolitanum*, DS 150.

⁴ Kongregácie pre náuku viery: *Dominus Iesus*, číslo 2, KBS, SSV Trnava 2000; porov. JÁN PAVOL II.: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 1; AAS 83 (1991) 249-300.

⁵ DI 2.

⁶ DI 2.

⁷ DI 3

sledku toho pokladajú za prekonané niektoré pravdy, ako napríklad konečný a úplný charakter zjavenia Ježiša Krista, povahu kresťanskej viery vo vzťahu k vnútornému presvedčeniu v iných náboženstvách, inšpirovaný charakter kníh Svätého písma, osobnú jednotu večného Slova a Ježiša z Nazareta.⁴⁸

Posledný článok úvodnej časti *Vyhlásenia* uvádza aj korene tých teórií, ktoré spochybňujú pravdy viery Cirkvi. K nim patrí: „relativistický postoj k pravde, podľa ktorého to, čo je pravdou pre jedného, pre druhých nemusí byť, radikálny protiklad, ktorý existuje medzi logickým západným zmysľaním a symbolickým východným zmysľaním, subjektivismus tých, ktorí pokladajú rozum za jediný prameň poznania“ atď.

Oto Mádr hovorí o dvojakom ohrození: je ním „v západnom myslení postmoderný relativizmus, vo východných náboženstvách azijská redukcia náboženstva na sebastrednú kontempláciu“⁴⁹.

Prvá časť dokumentu

Kristologická časť dokumentu venuje sa týmto aspektom: 1. Plnosť a konečná platnosť zjavenia Ježiša Krista (články 5-8), 2. Vtelené Slovo (Logos) a Duch Svätý v diele spásy (články 9-12), 3. Jedinečnosť a všeobecnosť spásonosného tajomstva Ježiša Krista (články 13-15).

Ježiš Kristus – plnosť zjavenia.

V Ježišovi Kristovi prišiel k nám Boh.

Definitívny a úplný charakter zjavenia Ježiša Krista odvodzuje sa z výrokov Písma. Ježiš sám hovorí: „Ja som cesta, pravda a život“ Jn 14,6; „Kto mňa vidí, vidí Otca“ Jn 14,9; „Boha nikto nikdy nevidel. Jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca, ten o ňom priniesol zvest“ (Jn 1, 18); v Kristovi „telesne prebýva celá plnosť božstva“ Kol 2, 9.

V Ježišovi Kristovi je celá pravda o Bohu, on je „Pravda“, lebo je Bohom. A práve preto je aj jediným Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi.

Cirkev, ktorá je obdarená zjavenou pravdou, má túto pravdu ohlasovať národom. Fakt zjavenia je dôvodom misie Cirkvi¹⁰.

Nekresťanské náboženstvá vraj dopĺňajú Kristovo zjavenie. Ale táto hypotéza neobstoí, pretože Kristus nám zjavil všetko, čo ľudia potrebujú k spásu. Ježiš výslovne pripomína, že ten, kto uverí (čo on zjavil) a dá sa na cestu viery, dosiahne spásu (porov. Mk 16, 16). Ježiš – Boží Syn zjavil nám celú a úplnú pravdu o Bohu¹¹, pravdu o Najsvätejšej Trojici, o vtelení Syna a vykúpení človeka.

Vyhlásenie pripomína: „Primeranou odpoveďou na Božie zjavenie je *poslušnosť viery*“ a „viera je predovšetkým osobným primknutím sa človeka k Bohu“¹².

Dokument poukazuje na rozlíšenie Jána Pavla II. medzi vierou a vnútorným náboženským presvedčením: „Mať vieru znamená pod vplyvom milosti prijímať zjavenú pravdu, ktorá umožňuje preniknúť do vnútra tajomstva, a jeho chápanie primeraným spôsobom podporuje, kým mať vnútorné presvedčenie v iných náboženstvách znamená prijímať celok skúseností a názorov, ktorý tvoria ľudské poklady múdrosti a nábožnosti, ktoré človek pri hľadaní pravdy vytvoril a uplatnil vo svojom vzťahu k božskému a absolútnemu“¹³.

⁸ DI 4

⁹ MÁDR, O.: Vlnobití kolem „Dominus Iesus“. In: *Teologické texty*, číslo4, roč. 11ú2000, Praha 2000, s. 164.

¹⁰ Porov.: DI 5.

¹¹ Porov.: DI 6.

¹² Porov.: DI 7; porov.: KKC 144.

¹³ Porov.: DI 7;porov.: JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.

Teologická viera je prijímanie pravdy, ktorú zjavil jediný a trojosobný Boh, vnútorné náboženské presvedčenie „je náboženskou skúsenosťou zatiaľ len hľadajúcou absolútnu pravdu“¹⁴.

Aj k „inšpirovanej hodnote posvätných textov iných náboženstiev“¹⁵ treba zdôrazniť podobné rozlíšenie: Boží Syn je zárukou inšpirovania kníh Starého a Nového zákona; a teda, ak sa v knihách iných náboženstiev nachádzajú výroky, ktoré sú myšlienkovy zhodné alebo podobné textu kníh Biblie, sú tými semienkami Slova, ktoré padli z Božej ruky aj na pôdu iných náboženstiev (okrem židovského a kresťanského) a sú tými prvkami dobra a pravdy, ktoré treba pokladať za prípravu na prijatie evanjelia. „Nezriedka odzrkadľujú lúč tej Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí“¹⁶.

Logos a Duch Svätý v diele spásy

Súčasná teologická úvahy chcú vidieť Ježiša z Nazareta ako jedného z postáv, ktoré sa počas dejín zjavili s darom spásy, a teda podľa nich Ježiš z Nazareta je jednou z mnohých postáv histórie, v ktorých sa zjavilo tajomstvo Boha, „jednou z mnohých tvárí, ktoré si Slovo v priebehu dejín vzalo, aby ľudstvu sprostredkovalo spásu“¹⁷. Podľa nich spásonosný poriadok večného Slova by mal „byť všeobecnejší ako spásonosný poriadok vteleného Slova, ktorý sa obmedzuje len na kresťanov, i keď by bola v ňom prítomnosť Boha plnšia“¹⁸.

Čo k tomu hovorí kresťanská viera? – *Vyhlásenie* prináša odpoveď v 10. článku. Opiera sa o slovo Písma: To isté Slovo, ktoré: „bolo na počiatku u Boha“ Jn 1,2, „sa stalo telom“ Jn 1,14. V Ježišovi „telesne prebýva celá plnosť božstva“ Mt 16,16. On je „jednorodný Boh, ktorý je v lone Otca“ Jn 1,18; je „milovaným Synom, v ktorom máme vykúpenie“ Kol 1, 13.

K tomu koncily: Prvý nicejský koncil vyhlásil svoju vieru v „Ježiša Krista, Božieho Syna, jednorodného, zrodého z Otca,...jednej podstaty s Otcom... Pre našu spásu zostúpil z nebies“.

Chalcedonský koncil: „Ježiš Kristus... skutočne Boh a skutočne človek“.

Druhý vatikánsky koncil: „Kristus... *obraz neviditeľného Boha* Kol 1,15 ... nevinný Baránok, zaslúžil nám život svojou vlastnou krvou“.

Ján Pavol II.: „Ježiš je vtelené Slovo, jedna a nerozdeliteľná osoba,... je Božie Slovo, ktoré sa stalo človekom pre spásu všetkých“¹⁹.

12. článok hovorí, že domnienka o rozdielnom poriadku spásy u Ježiša Krista a u Ducha Svätého protirečí kresťanskej viere, lebo vtelenie Božieho Syna, vykúpenie a posvätenie ľudstva je trojičnou udalosťou. Aj „dielo budovania Cirkvi zo strany Ježiša Krista... sa javí ako podujatie, ktoré koná spoločne so svojim Duchom“²⁰.

Pravdu o jedinom božskom spásonosnom poriadku *Vyhlásenie* vyjadruje takto: „Vzkriesený Kristus účinkuje v srdciach ľudí silou svojho Ducha... Duch Svätý rozosieva „semená Slova“, ktoré sú v obradoch a kultúrach, a pripravuje ich na dozretie v Kristovi“²¹.

K tomuto vzťahu *Vyhlásenie* uvádza: „Tento Duch je ten istý, ktorý pôsobil pri vtelení, v živote, smrti a vzkriesení Ježiša a pôsobí v Cirkvi. Nie je teda alternatívou Krista, ani nevyplňuje dajaký druh prázdna, o ktorom sa daktorí domnievajú, že existuje medzi Kristom a

¹⁴ DI 7.

¹⁵ Porov.: DI 8.

¹⁶ Porov. DI 8; porov.: *Nostra aetate* 2; porov. *Ad gentes* 9; porov.: *Lumen gentium* 16.

¹⁷ Porov.: DI 9.

¹⁸ Porov.: DI 9.

¹⁹ Porov.: DI 10.

²⁰ Porov.: DI 12.

²¹ JÁN PAVOL II: *Encyklika Redemptoris missio*, č. 28.

Slovom. To, čo Duch Svätý koná v srdciach ľudí a v dejinách národov, v kultúrach a náboženstvách, má za cieľ prípravu na evanjelium a deje sa so zameraním na Krista, na Slovo, ktoré sa pôsobením Ducha Svätého stalo telom, „aby on, dokonálny človek, uskutočnil spásu všetkých a všetko zjednotil v sebe“²².

Jediný Spasiteľ všetkých Ježiš Kristus

O jedinom a jedinečnom spásonosnom poslaní Ježiša Krista hovoria texty Písma: „Otec poslal Syna za Spasiteľa sveta“ 1 Jn 4,14; „V nikom inom niet spásy, lebo niet pod nebom iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení“ (Sk 4,12); „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi – človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých“ (1 Tim 2, 4-6). A k tomu možno dodať slovo Druhého vatikánskeho koncilu: „Samo Slovo Božie, ktorým povstalo všetko, stalo sa telom, aby ako dokonálny človek všetkých spasilo a všetko v sebe zjednotilo.“²³

Titul Prostredník vyjadruje Ježišovu funkciu pri budovaní vzťahov medzi Bohom a ľuďmi.

Prostredník je ten, kto uskutočňuje dohodu medzi dvoma osobami alebo skupinami. Túto úlohu môže zastávať ten, kto má vzťah k obom. V Starom zákone sa pripisovala úloha prostredníka anjelom, ale aj ľuďom ako bol Mojžiš.

Ježiš vyniká nad všetkých. Je jedinečný, pretože priamo v jeho bytosti je spojené božstvo i človečenstvo. Sv. Pavol Timotejovi o tom píše takto: „Jeden je Boh a jeden prostredník medzi Bohom a ľuďmi - človek Kristus Ježiš, ktorý vydal seba samého ako výkupné za všetkých“ 1 Tim 2,5-6.

Ježiš Kristus, pravý Boh a pravý človek, je prostredníkom v najvlastnejšom slova zmysle. Svoje prostredníctvo Ježiš prežíval po celý život. Pred ľuďmi sa predstavuje ako Boh: Hovorí ako Boh, ponúka kráľovstvo, spásu a dáva sa z lásky. Pred Bohom sa realizuje ako človek: všetko prijíma od Otca a poslúcha Otca. S týmito myšlienkami začína svoju teologickú úvahu o prostredníkovi Gerard Rossé a cituje aj Waltera Kaspera, ktorý hovorí: „Ježiš vo svojej osobe je súčasne výzvou Boha k človekovi a odpoveďou človeka Bohu. Vo svojej poslušnosti naplno vychádza z Boha a naplno sa k nemu vracia... Vzhľadom k nám úplne sa nám dáva a nás zastupuje. Je dvojnásobne prostredníkom medzi Bohom a človekom“.

V celom živote bolo jeho prostredníctvo orientované k vrcholu, ktorým je Veľkonočná udalosť (kríž a vzkriesenie). A stále je úplne na strane Božej a súčasne úplne na strane človeka, radikálne je solidárny s Bohom a súčasne radikálne solidárny s ľuďmi.

V totálnej otvorenosti voči Bohu a voči ľuďom, ktorú prežíva na kríži, do svojej „priezračnosti“, ktorá je čistou láskou – láskou až do krajnosti, Ježiš sa stáva „cestou“ Boha k človekovi a „cestou“ človeka k Bohu. Tu na kríži, v Ježišovi ukrižovanom je priama komunikácia medzi Bohom a človekom.

Téma o Kristovom prostredníctve je najviac rozvinutá v liste Hebrejom.

V Ježišovom človečenstve sa môže človek spojiť s Bohom. Ale práve preto Ježišovo človečenstvo muselo byť najprv najvyšším spôsobom spojené s Bohom, muselo byť oživené Duchom Svätým, stať sa „duchovným“, nie podrobené pozemským obmedzeniam. K tomu Boh použil utrpenie, ktoré mu spôsobujú ľudia. Vždy poslušný vôli Božej prijíma utrpenie a smrť. „Hoci bol Synom, z toho, čo vytrpel, naučil sa poslušnosti, a keď dosiahol dokonalosť, stal sa pôvodcom večnej spásy pre všetkých, ktorí ho poslúchajú, keď ho Boh vyhlásil za veľkňaza podľa radu Melchizedecha“ (Hebr 5,8-10).

Keď Ježiš prijal utrpenie, otvoril sa Božiemu premieňajúcemu pôsobeniu a urobil zo svojej smrti sebaobetovanie Bohu. A obeť chápeme spontánne ako prostriedok, ktorým chceme

²² DI 12, porov. JP II., enc. *Redemptoris missio*, č. 28-29.

²³ GS 45.

urobit' niečo bohumilé a aby sme prijali Božie dobrodenie. Snažíme sa dosiahnuť, aby Boh zmenil svoje správanie voči nám. Ale tu sme dospeli práve k opačnému hľadisku: obeta musí omnoho skôr zmeniť toho kto obetuje, než toho komu sa obetuje. Platí to aj o našich obetách. Kristus je naozaj schopný doviest' k spásе tých, ktorí sa ním nechajú viesť (porov. Hebr. 2,10; 5,9; 6,20), on sa stal v pravom slova zmysle Prostredníkom.

Autor listu Hebrejom našiel na túto skutočnosť zrozumiteľný titul: Ježiš sa stal dokonalým Veľkňazom. Má všetko, čo treba, aby ním bol; je vo svojom bytí premenený navždy, je u Boha a zároveň je solidárny so všetkými ľuďmi. Je schopný ich chápať a za nich v ich každej situácii sa prihovárať. (Porov.: Hebr 2,16-17)

Oslávený Ježiš môže všetkým dávať Božieho Ducha. Duch Svätý je veľkým darom Zmŕtvychvstalého, je to jeho Duch. Keď Ježiš dáva ľuďom Ducha, dáva im tú najnútornejšiu realitu svojho „JA“.

Ježiš, ktorý nie je obmedzený pozemskými hranicami, je v každom človekovi prítomný ako univerzálny Prostredník. Duch, ktorého dal oslávený Kristus, môže veriaceho človeka zjednotiť s Ježišovým človečenstvom a môže spôsobiť, aby Ježiš bol v každom prítomný a tak človeka včleniť do synovského vzťahu k Bohu, do života najsvätejšej Trojice. Človek má teda prístup k Otcovi skrze Krista v Duchu Svätom.²⁴

Náuka o plnosti a konečnej platnosti zjavenia Ježiša Krista, o jedinečnosti a všeobecnosti spásonosného tajomstva Ježiša Krista je zakotvená v Slove – v Logose. Všetky kresťanské spoločenstvá, kresťanské cirkvi, teda všetci kresťania jednotne vyznávajú, že Ježiš Kristus je jediným Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Zvestujú túto pravdu celému svetu, náboženstvám, kultúram i všetkým ľuďom dobrej vôle, že Ježiša Krista nepripísali do dlhého radu zakladateľov náboženstiev. Ježiš Kristus má tu výnimočné, jedinečné miesto. Je neporovnateľný: On jediný je Boh, ostatní sú ľuďmi tejto zeme a patrí im len prívlastok: nábožní, mysliteľia a im podobné atribúty. - Ježiš je večný Boh, ktorý prišiel na tento svet a stal sa človekom. Zakladatelia náboženstiev rozjímali a učili o Bohu. V Ježišovi Kristovi prišiel k nám nielen Boží posol, Ježiš Kristus je Bohom, ktorý zostúpil medzi ľuďmi. On, ktorý spojil človeka s Bohom, ponúka každému človekovi spásu. A ľudia v takej miere majú ho aj nasledovať, v akej miere sú schopní ho spoznať. Každý kto Krista nasleduje, preberá dar spásy: slobodu od hriechov a posvätenie života. Tí, ktorí z najrozličnejších dôvodov nedostali sa ku Kristovi, tiež majú pripravený dar spásy. Kto nenesie v sebe vinu za to, že nepozná Ježiša Krista, prijme dar ospravedlnenia. U takýchto ľudí chýba síce poznanie Krista, ale v mravnom zmysle nahrádza ho „áno“ hlasu svedomia, ktorý je blízkou normou mravnosti a ozvenou hlasu toho Boha (Krista), ktorého nepoznajú.

Na záver tejto prvej časti urobme malú parafrázu titulu Vyhlásenia *Dominus Iesus*. Tento titul môžeme čítať v parafráze od konca: IESUS EST DOMUNUS. Toto je posolstvo aj obsah *Vyhlásenia*: JEŽIŠ JE PÁN, a to vo význame gréckeho Kyrios a hebrejského Adonaj, teda Ježiš má naozaj jedinečné postavenie v náboženstvách: On jediný je Pán, on jediný je náš Boh.

²⁴ Porov.: *Gesù mediatore*, in: Autori vari: *Gesù Cristo*, Città Nuova (Roma 1984), str. 131-135.

Druhá časť Vyhlásenia

Druhá časť *Vyhlásenia* má nasledujúci obsah: 1. Jedinečnosť a jednota Cirkvi (články 16-17), 2. Cirkve, Božie kráľovstvo a kráľovstvo Kristovo (články 18-19) a 3. Cirkve a náboženstvá vo vzťahu k spásu (články 20-22).

4.1. „Jedinečnosť a jednota Cirkvi“

S poukázaním na náuku koncilu v dokumente sa hovorí: „Ježiš Kristus pokračuje vo svojej prítomnosti a vo svojom diele spásy v Cirkvi a prostredníctvom Cirkvi“²⁵. Kristus je teda darcom spásy, ale aj Cirkve pre svoje spojenie s Kristom je spoločenstvom, ktoré prináša ľuďom spásu.

A dokument hneď pokračuje: „Ako hlava a údy živého tela nie sú síce totožné, ale sú neoddeliteľné, ani Krista a Cirkve nemožno navzájom zamieňať, ale ani oddeľovať, lebo spolu tvoria jediného „celého Krista“²⁶. Jedna hlava, jedno telo; jeden Kristus, „jedno jeho telo, jedna jeho nevesta, jediná Katolícka a apoštolská cirkve“²⁷.

Ježiš Kristus, ktorý je Božím Synom a naším Vykupiteľom, je zároveň Hlavou mystického svojho tela Cirkvi. Dokument nás vedie k poznaniu, že uprostred cirkvi je Katolícka cirkve tým spoločenstvom, v ktorom naplno pokračuje Kristom založená Cirkve. Vyhlásením Cirkve nič nového nepovedala, len zdôrazňuje pravdu, ktorá v Katolíckej cirkvi vždycky platila. A tu s radosťou môžeme citovať protestanta Dušana Jauru: „Byť pravdivý v tomto prípade znamená, že napriek hlbokej túžbe po jednote sa nebudeme tváriť, že všetko je o tom istom. Nie je a v tomto je dokument poctivý. *Dominus Iesus* sa pomerne obsiahlo venuje postoju Katolíckej cirkvi k iným nekresťanským náboženstvám. Svoj postoj premeriava pravdou, ktorá je podľa viery Cirkvi zjavená v biblickom kánone. Slovo „kánon“ pôvodne znamenalo trstinu, ktorou sa meralo. Kánon Biblie je mierkou, ktorá normatívne hovorí „odkiaľ po kiaľ“, je mierkou, ktorá hodnotí a interpretuje skutočnosť (...) V dokumente Katolícka cirkve bráni svoje právo používať pri hodnotení skutočnosti normu, o ktorej verí, že jej bola zjavená. Odmieťa relativistické teórie, ktoré sa prirýchlo vyrovnávajú s jednotou buď vďaka neznalosti (...), alebo absencii viery, pre ktorú je nekonfliktný vzťah tou najvyššou metou (...). Cirkve hovorí o pravde zjavenej v podobe bohočloveka Ježiša Krista a táto historická udalosť jej poskytuje komunikačný kód“. Cituje pritom Vyhlásenie: „Pravda o Bohu ... zostane jedinou, celou a úplnou, lebo ten, ktorý hovorí a koná, je vtelený Boží Syn“²⁸. Autor článku pripomína, že dokument sa vyznačuje „poslušnosťou k pravde“, a chváli tento postoj, lebo „inak bude výsledkom prázdnota a myšlienková sterilita“ a „necizmus“ - pojem patentovaný českým teológom Tomášom Halíkom, vo význame: „něco asi je“, postoj, ktorý je celkom blízko ateizmu.²⁹ Cirkve, ktorú Kristus založil, aj zveril na starosť Petrovi, a jeho s ostatnými apoštolmi poveril, aby ju šírili; ona je v tomto svete „stĺp a opora pravdy“ (1 Tim 3,15). Ona aj pretrváva (subsistit) v Katolíckej cirkvi, ktorú vedie nástupca apoštola Petra s nástupníckym zborom apoštolov.

Dokument tu hovorí: „Ako je len jeden Kristus, tak je len jedno jeho telo, jedna jeho nevesta. (...) Veriaci majú vyznávať, že existuje historická spojitosť – zakotvená v apoštolskom nástupníctve – medzi Cirkvou založenou Kristom a Katolíckou cirkvou. (...) Kristova Cirkve, napriek rozdeleniam kresťanov, pokračuje plne len v Katolíckej cirkvi, na druhej strane, (...) „viaceré prvky posväcovania a pravdy sa nachádzajú aj mimo jej zväzku“³⁰.

²⁵ DI 16; porov.: LG 14, Kol 1,24-27; 1Kor 12,12-13.27; Kol 1,18.

²⁶ DI 16; porov.: SV. AUGUSTÍN, *Enarrat. in Psalmos*, Ž 90, *Sermo* 2, J: CCL 39, 1266.

²⁷ Porov.: DI 16.

²⁸ Porov.: JAURA, D.: *Rozpaky z ekumeny?*, in: *Dominofórum*, č. 42.

²⁹ Porov.: Tamtiež.

³⁰ DI 16; porov.: LG 20.

Z čoho môže vychádzať takéto vyhlásenie o Katolíckej cirkvi? – Kristova cirkev ma charakteristické črty, a to v oblasti symbolu, sviatostí a hierarchie. Teda Krédo, sviatosti a biskupský úrad cirkvi sú podstatné konštitutívne elementy Cirkvi, ktoré jej dal sám Ježiš Kristus. Aj Druhý vatikánsky koncil, podľa hesla „progredi est regredi“, rozhodol sa vo svojej snahe obnoviť tvár Cirkvi učiť sa z toho, čo bolo na počiatku. Príkladom je tu koncilová liturgická Konštitúcia *Sacrosanctum concilium*, ktorá určila úlohy v liturgickej obnove: všetko viesť k jednoduchosti a k prehĺbeniu prvku tajomstva.

Ak porovnáваме Katolícku cirkev s inými kresťanskými cirkvami, vidíme, že prvok symbolu nás v mnohom zjednocuje. Prvok sviatostí nás vedie k jednote s východnými ortodoxnými cirkvami. Protestantské cirkvi si zo sviatostí nechali len krst a Večeru Pána. A hierarchický prvok: ortodoxia neprijíma rímskeho pápeža za spoločnú hlavu Cirkvi a v protestantských cirkvách chýba apoštolská postupnosť. To sú len v hrubých rysoch vyjadrené rozdielnosti a odlišnosti medzi cirkvami. Vyhlásenie tu uvádza: „Cirkevné spoločenstvá, ktoré si neuchovali platný episkopát a pravú, plnú podstatu eucharistického tajomstva, nie sú cirkvami v pravom zmysle slova. Jednako však pokrstení v týchto spoločenstvách sú krstom začlenení do Krista, a preto sú v určitom, i keď nedokonalom spoločenstve s Cirkvou“³¹. Prvé tisícročie kresťanstva môže byť v tomto prípade povzbudením aj orientáciou. Volá všetkých k návratu do tohto obdobia Cirkvi, v ktorom bola jednotná aj na Východe aj na Západe.

Všetci túžime po jednote Kristovej cirkvi. Ale jednota nie je súhnom odlišných cirkví a cirkevných spoločenstiev. Na ceste k jednote nemožno zbaviť Cirkvev jej charakteristík, ktoré jej dal Ježiš Kristus.

Všetci sme poverení úlohou budovať jednotu. Jedna z cirkví musí byť tou pravou, Kristovými znakmi ozdobenou cirkvou. Katolícka cirkev – napriek nedostatkom a hriechom svojich členov, ktoré poškodili jej tvár počas dejín - má odvahu aj právo povedať o sebe, že má všetky znaky Kristom založenej Cirkvi: bola tu od počiatku, v prvom aj v druhom tisícročí, vykročila do tretieho. Ortodoxným cirkvám Východu tu chýba len „Peter“.

Teológ Fernando Ocariz tu vysvetľuje: „Deklarácia sa zaoberá učením 2. vatikánskeho koncilu a predkladá jeho presnú interpretáciu: jediná Cirkev „subsistuje“ v Katolíckej cirkvi, ktorej predseda Petrov nástupca a ostatní biskupi. Týmto tvrdením chcel 2. vatikánsky koncil povedať, že jediná Cirkev Ježiša Krista pokračuje v existencii i napriek rozdeleniam medzi kresťanmi; a ešte presnejšie, že iba v Katolíckej cirkvi subsistuje Kristova cirkev v celej svojej plnosti, zatiaľ čo mimo jej viditeľné ústrojenstvo existujú „prvky posvätenia a pravdy“ vlastné samotnej Cirkvi“³². V tomto bode text *Dominus Iesus* pripomína, že niektoré kresťanské nekatolícke spoločenstvá uchovávajú medzi onými „prvkami posvätenia a pravdy“ platný episkopát a platnú eucharistiu, a preto sú to partikulárne cirkvi, teda časti jediného Božieho ľudu, v ktorom „je prítomná a pôsobí jedna, svätá, katolícka a apoštolská Cirkev“³³, ako tomu je v prípade ortodoxných cirkví. Existuje teda jedna jediná Cirkev (subsistujúca, uskutočňujúca sa v Katolíckej cirkvi) a zároveň existujú pravé partikulárne cirkvi katolícke i nekatolícke. Nejde o paradox: existuje jedna jediná Cirkev, ktorej časťami sú všetky partikulárne cirkvi, napriek tomu, že v niektorých z nich (tých nekatolíckych) nie je cirkevná plnosť, pretože ich spojenie s celkom nie je dokonalé. Táto nedokonalosť je kvôli chýbajúcemu plnému spoločenstvu s tým, kto je podľa vôle Pána zdrojom a základom jednoty episkopátu a celej Cirkvi (rímsky biskup, nástupca Petra: porov. LG 23)³⁴. – Teda „veriaci si nemôžu pred-

³¹ DI 17; porov.: II.VATIKÁNSKY KONCIL, *Dekrét UR 22*.

³² Porov.: DI 17.

³³ Porov.: ChD 11.

³⁴ OCÁRIZ, F.: *Ekleziologický obsah DI*, in: *Mezinárodní katolická revue Communio*, roč. 4, 2000, č. 3-4, Vydáva: Sdružení Communio, Praha, Česká republika, s. 394-395.

stavovať Kristovu cirkev ako súhrn cirkví a cirkevných spoločenstiev. A nemôžu si ani myslieť, že Kristova cirkev dnes už nikde neexistuje, ale má byť len predmetom hľadania³⁵.

Evanjelický teológ Karl Barth kedysi hlásal exkluzívny model pre cestu spásy: „Všetky náboženstvá okrem kresťanstva sa rúhajú a uctieajú modly“; pluralistický model niektorých súčasných teológov (evanjelických aj katolíckych) hovorí: „Všetky náboženstvá sú rovnako pravé a sú rovnakou cestou k Bohu“; Druhý vatikánsky koncil hlása inkluzívny model: „V Ježišovi Kristovi je plnosť pravdy. Iné náboženstvá a svetonázory majú na tejto plnosti odstupňovanú účasť“³⁶.

Inkluzívny model platí aj pre náuku o Cirkvi: V Katolíckej cirkvi je plnosť Bohom pre svoju cirkev požadovaných elementov viditeľná („subsistit). Iné cirkvi a cirkevné spoločenstvá majú na tejto plnosti odstupňovanú účasť“³⁷.

Vyhlasenie o nekatolíckych cirkvách nie je súdom nad osobným kresťanstvom kresťanov. Boh ponúka spásu každému človekovi.

Výroky *Vyhlasenia* o cirkvách pozýva všetky cirkvi na cestu k tej jednote Cirkvi, ktorá do rozkolu vyznávala, ale aj uskutočňovala Nicejsko-Carihradské krédo: „unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam“.

„Cirkev, Božie kráľovstvo a kráľovstvo Kristovo“

Katolícka cirkev naplno nesie v sebe znaky zakladateľa Ježiša Krista a najvýraznejšie ho sprítomňuje medzi kresťanmi. Práve preto je sviatosťou pre kresťanské cirkvi. Viditeľné spoločenstvo je znakom neviditeľne prítomného Krista. Dokument hovorí: „Cirkev je „sviatioťou, čiže znakom a nástrojom dôverného zjednotenia s Bohom a jednoty celého ľudského pokolenia“; preto je znakom a nástrojom pre kráľovstvo: povolaná hlásať ho a zakladať. Z druhej strany je Cirkev „ľud zhromaždený jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého“; preto je „Kristovým kráľovstvom, už teraz tajomne prítomným“; a je jeho zárodkom a počiatkom“³⁸.

Ježiš Kristus hlásal a budoval Božie kráľovstvo na zemi. S Ním prišlo Božie kráľovstvo do ľudských srdca a medzi ľuďmi. Je to teda jeho kráľovstvo. A keďže Cirkev je dejinami kráča- júci Kristus, je ona aj Božím a Kristovým kráľovstvom na ceste. K svojmu zavŕšeniu sa dostane až na konci dejín, teda vo večnosti. Ten istý Duch Svätý, ktorý urobil zázrak počatia Ježiša Krista pod srdcom jeho Matky, pôsobí aj zrod Cirkvi a kresťanov, ale aj ich rast.

„Cirkev a náboženstvá vo vzťahu k spásu“

O vzťahu Cirkvi k ľuďom celého sveta dokument hovorí: „Cirkev je „všeobecná sviatosť spásy“, lebo vždy tajomne spojená a podriadená Ježišovi Kristovi Spasiteľovi, svojej Hlave, má v Božom pláne nevyhnutný vzťah k spásu každého človeka“³⁹.

Uprostred Cirkvi rodia sa vždy noví kresťania a napredujú na ceste spásy. V nej sa totiž ľudia sveta môžu stretnúť s Kristom a v nej môžu nájsť i dostať ovocie vykúpenia. Ba dokonca i tí, ktorí nevedia o Kristovi, ale žijú podľa svedomia, dostávajú dar spásy, ktorý pripravil všetkým ľuďom Ježiš Kristus svojou obetou na kríži. Tak ako Kristus je jediným Prostrední-

³⁵ Porov.: DI 17.

³⁶ Porov.: DIAN, D.: Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná, in: Duchovný pastier, roč. LXXXI., 2000, č. 10, preklad z nemčiny, SSV Trnava, s.455.

³⁷ Porov.: DIAN, D.: Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná, in: Duchovný pastier, roč. LXXXI., 2000, č. 10, preklad z nemčiny, SSV Trnava, s.455.

³⁸ DI 18; porov.: LG 3.

³⁹ DI 20; porov. SV.CYPRIÁN, *De Catholicae Ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254.

kom spásy všetkých ľudí, či o tom vedia alebo nie, tak aj Cirkev, ktorá je Kristovým telom, je prostrednicou a cestou k spásu aj pre tých, ktorí žijú mimo Cirkvi, v náboženstvách a kultúrach, a teda aj pre „ľudí dobrej vôle“.

Rozličné náboženstvá ponúkajú „prvky nábožnosti, ktoré pochádzajú od Boha“⁴⁰. K tým prvkom patrí modlitba a obrady iných náboženstiev a tie „môžu byť prípravou na prijatie evanjelia“⁴¹. Ale nebol by to úplný pohľad, keby sme si nevšimli to, čo pripomína *Vyhlásenie*: „Iné obrady, pokiaľ sú závislé od povier (porov.: 1 Kor 10, 20-21), sú skôr prekážkou pre spásu“⁴².

Boh chcel, aby Kristova cirkev „bola nástrojom pre spásu celého ľudstva (porov. *Sk* 17, 30-31)“⁴³.

O výhode, ale aj zodpovednosti kresťanov za Božiu milosť v porovnaní so situáciou členov iných náboženstiev *Vyhlásenie* hovorí: „Ak je pravda, že príslušníci iných náboženstiev môžu prijať Božiu milosť, rovnako je pravda aj to, že sa nachádzajú objektívne vo veľmi nevýhodnej situácii, ak ju porovnáваме so situáciou tých, čo majú v Cirkvi plnosť spásonosných prostriedkov. Predsa však treba pripomenúť „všetkým synom a dcéram Cirkvi, aby nezabúdali, že svoje jedinečné postavenie nemajú pripisovať svojim zásluhám, ale majú za ne vďačiť osobitnej Kristovej milosti, s ktorou ak nebudú v súlade naše myšlienky, slová a skutky, nielenže sa nespasíme, ale navyše budeme prísnejšie súdení“⁴⁴. Boh chce všetkých ľudí spasiť, preto im posielá zvesť pravdy, aby ju mohli poznať a podľa nej žiť (porov.: 1 Tim 2, 4). V tomto Božom zámere je skrytá misijná úloha Cirkvi, úloha viesť dialóg. Pri dialógu však častokrát sa zdôrazňuje rovnosť. O tejto ale treba vedieť: „Rovnosť, ktorá je predpokladom dialógu, sa vzťahuje na rovnakú osobnú dôstojnosť partnerov, nie na náukový obsah, a tým menej na Ježiša Krista, Božieho Syna, ktorý sa stal človekom, na rozdiel od zakladateľov iných náboženstiev“⁴⁵. To značí, že pred Bohom majú rovnakú dôstojnosť kresťan, moslim, žid atď., ale kresťanské, židovské a islamské učenie nie je to isté. A nadovšetko: Krista nemožno zrovnávať s Mohamedom, Budhom a inými. Treba teda stále hlásať Krista ako vrchol Božieho zjavenia a jediného Prostredníka medzi Bohom a ľuďmi, a tých, ktorí uveria, zhromažďovať do jednej rodiny, ktorou je Kristova Cirkev.

Záver *Vyhlásenia*

Vyhlásenie sledovalo zámer, ktorý dávno vyjadril sv. Pavol: „Odovzdal som vám predovšetkým to, čo som aj ja prijal“ (1 Kor 15, 3); apoštol prijal a odovzdal Pravdu, ktorou je sám Ježiš Kristus; a „Kristovo zjavenie bude i naďalej v dejinách „opravdivou orientačnou hviezdou“ celého ľudstva“⁴⁶. Až potom, keď sa v cirkvách, náboženstvách a kultúrach skryjeme a takpovediac „sa stratíme“ v Kristovi, padnú „múry rozdelenia“ a uskutoční sa zjednotenie s Kristom a v Kristovi⁴⁷.

Na ceste k jednote sa netreba báť pravdy. O pravdách viery, aj o pravde, ktorá sa týka Kristovej Cirkvi, treba viesť dialóg, a to vo viere, že ten istý Pán, ku ktorému sa kresťania vo všetkých kresťanských cirkvách hlásia, dá svojho Ducha a dá potrebné svetlo k tomu, aby sme spoločne dozreli k plnosti pravdy aj o Cirkvi.

⁴⁰ Porov.: *Ad gentes* 11, *Nostra aetate* 2.

⁴¹ Porov.: 21.

⁴² Porov.: DI 21; porov.: JÁN PAVOL II. Encyklika *Redemptoris missio* 55.

⁴³ Porov.: DI 22; porov.: LG 17; Enc. *Redemptoris missio* 11.

⁴⁴ DI 22, porov.: II.VATIKÁNSKY KONCIL, dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 14.

⁴⁵ DI 22.

⁴⁶ Porov.: DI 22.

⁴⁷ Porov.: *Tamtiež*.

Recepcia Vyhlásenia

Recepcia v zahraničí

O tomto vyhlásení objavilo sa v tlači niekoľko článkov. České *Teologické texty* priniesli referát v 4. čísle. Piate číslo *Teologických textov* prinieslo článok „*Dominus Iesus*“ a *christologie*. Tri články k tejto téme priniesla česká verzia časopisu *Mezinárodní katolická revue Communio*, č.3.-4., roč. 4., 2000; autori článkov: J. Ratzinger, A. Amato, F. Ocáriz.

Za obsah *Vyhlásenia* horlí nemecký arcibiskup Braun, s ktorým viedli rozhovor noviny *Die Tagespost*. Slovenskú verziu rozhovoru priniesol *Duchovný pastier*. Arcibiskup v jednej odpovedi uvádza: „Som vďačný Kongregácii za náuku viery o jedinstvi a univerzálnom význame Ježiša Krista pre ľudstvo a za to, že to Kongregácia znova pripomenula so všetkou jasnosťou. V tomto bode, ako myslím, nezmýšľa inak ani Evanjelická cirkev v Nemecku“⁴⁸.

Oto Mádr zhromaždil v *Teologických textoch* tieto ohlasy:

- Ján Pavol II. potvrdil *Vyhlásenie*. Tento pápežov súhlas je vyjadrený výslovne za textom *Vyhlásenia*. Jasne vyjadriť podstatu viery nie je odvolaním ekumenického dialógu. Dialóg je nezvratný – povedal Ján Pavol II. 1. 10. 2000 po modlitbe Angelus a zástupcom Svetového zväzu reformovaných cirkví.
- Kardinál Ratzinger vyslovil poľutovanie, že dokument nebol pochopený ako slávnostné priznanie sa k Pánu Ježišovi Kristovi vo Svätom roku.
- Kardinál Ruini, predseda Talianskej biskupskej konferencie vidí v dokumente pomoc proti relativizmu, ktorý sa v súčasnosti rozšíril v Taliansku.
- Biskup a teológ K. Lehmann súhlasí s dokumentom a odmieta dnes eucharistické spoločenstvo, ktoré „nepatrí na začiatok, ale na koniec ekumenického snaženia“.
- R. Schwager SJ, dekan Teologickej fakulty v Innsbrucku, obhajuje *Vyhlásenie*. Spolu s Buchelom konštatuje, že dokument je v línii Druhého vatikánskeho koncilu a svojou čestnosťou a jasnosťou skôr podporuje dialóg. Škodu prinášajú tí, ktorí zakrývajú základné presvedčenie Cirkvi.
- R. Schwager sa ozval proti reakcii niektorých indických jezuitov, z ktorých napr. I. Raj povedal o dokumente, že je fundamentalistický, arogantný a imperialistický.
- P. Thomas Kuriakose, SJ, hovorí, že dokument uráža kresťanov, ktorí sa angažujú v dialógu.
- L. Boff, J. Sobrino a H. K“ung tvrdia, že dokument uráža veriacich iných náboženstiev.
- Niektorí nespokojní azijskí katolícki teológovia misijných krajín uprednostňujú inkulturáciu a dialóg s nekresťanmi pred misijnou prácou Katolíckej cirkvi.
- Peter H“unermann, profesor v T“ubingene, tvrdí, že dokumentu chýba moderný štýl výkladu.
- Nekatolíckym kresťanom sa v dokumente páči jasná reč o Kristovi, ale sú nespokojní s rozlišovaním medzi cirkvami⁴⁹.
- Evanjelický profesor U. K“ortner sa pohoršuje, že podľa dokumentu sa evanjelické cirkvi nepovažujú za cirkvi⁵⁰.

Recepcia doma

Na Slovensku zareagovali, a to pozitívne, dvaja evanjelickí teológovia: Dušan Javra v *Domínofórum*, číslo 42, a Dr. Július Filo starší, emeritný biskup, v časopise *Evanjelický posol spod Tatier*, číslo 49, rok 2000. V tom istom evanjelickom časopise (číslo 1, rok 2001) obja-

⁴⁸ DIAN, D.: Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná, in: *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10, preklad z nemčiny, SSV Trnava, s.453.

⁴⁹ Porov.: MÁDR, O.: Vlnobití kolem „*Dominus Iesus*“. In: *Teologické texty*, Praha 2000, s. 164.

⁵⁰ Porov. : ŠKODA, F.: Vyhlásenie Kongregácie pre náuku viery „*Dominus Iesus*“. In... *Duchovný pastier*, roč. LXXXI., 2000, č. 10, s. 459.

vili sa reakcie piatich evanjelických farárov a faráriek ako protest na uvedený článok emeritného biskupa Filu.

V katolíckom *Duchovnom pastieri* číslo 10, v redakčnej úprave Daniela Diana je z nemčiny prebraný rozhovor o *Vyhlásení* s arcibiskupom Braunom pod titulom: *Čestný dialóg vyjadruje podmienky, za ktorých je jednota s Rímom možná* (strana 452-456). V tom istom časopise *Duchovný pastier* František Škoda sústredil pozornosť na dokument v článku: *Vyhlásenie kongregácie pre náuku viery Dominus Iesus* (str. 457 – 460).

Stručné vyjadrenie katolíckej viery o Ježišovi Kristovi a o Cirkvi Pravda viery o Ježišovi Kristovi

Ježiš Kristus je Druhá božská osoba, večný Boží Syn, ktorý sa stal človekom (incarnatus Filius Dei).

Biblický základ pravdy: „Slovo sa stalo telom a prebývalo medzi nami“ Jn 1, 14. – Večné Božie Slovo vzalo na seba ľudskú prirodzenosť. Ježiš Kristus je teda Boh a človek, má božskú i ľudskú prirodzenosť, ktoré sú spojené v jednej osobe Večného Božieho Syna.

„Ja a Otec sme jedno“, Židia mu vytýkali rúhanie: „ty, človek, robíš sa Bohom“ Jn 10,30-34; má božské poznanie: „Nikto nepozná Syna, iba Otec, ani Otca nikto nepozná, iba Syn a komu to Syn bude chcieť zjaviť“ Mt 11, 27; koná zázraky a odpúšťa hriechy Mt 9, 1-8; je pánom soboty Mk 2, 28; pred veľradou dosvedčuje svoje mesiášske poslanie a svoje božstvo a dá za to svoj život Jn 19,7; božstvo Ježiša Krista veril a vyznal: Peter: Mt 16,16; Tomáš: Jn 20,28.

Mimobiblická tradícia: Apoštolské vyznanie viery, Nicejský, Efezský a Chalcedonský (451) koncil: „Všetci súhlasne učíme vyznávať jedného a toho istého Syna a Pána nášho Ježiša Krista, pravého Boha a pravého človeka, toho istého Syna v dvoch prirodzenostiach: nezmiešane, nezmeniteľne, neoddelene, nerozlučiteľne“ D 148.

Ignác Antiochijský: Kristus je „v tele jestvujúci Boh“; Plínius Mladší píše Trajanovi o Kristovi, ktorého si kresťania „ctia ako Boha“.

Tajomstvo Cirkvi

Ježiš hovorí o podstate Cirkvi rečou podobenstva o viniči a ratolestiach: „Ja som pravý vinič a môj Otec je vinohradník“ Jn 15, 1 – Ježiš je v Cirkvi a Cirkev je v ňom; sv. Pavol ponúka teológiu mystického tela: „Ako telo je jedno a má mnoho údov, ale všetky údy tela tvoria jedno telo, hoci je ich mnoho, tak aj Kristus“ 1 Kor 12,12 – Cirkev je Kristovým telom.⁵¹

Záverčné slovo

Vyhlásenie *Dominus Iesus* pomáha prehĺbiť a upevniť vieru v Krista a v jeho Cirkev. Prehĺbiť vieru značí priblížiť sa ku Kristovi a zamilovať si Cirkev takú, akú ju predstavil Kristus, tajomná Hlava Cirkvi. Táto viera je našou odpoveďou na slovo Písma.

Vyhlásenie zároveň nás varuje pred kompromismi a relativizmom, ktorý sa prispôsobuje iným aj za cenu pravdy.

Adresa autora: **Doc. ThDr. Pavol Dráb, PhD.**

Katedra dogmatickej teológie, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 042 03 Košice 1

tel.: +421 (0)55 6836 111, e-mail: pavoldrab@pobox.sk

⁵¹ JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov 2000, s. 47.

Sociálna náuka Cirkvi pred a po Druhom vatikánskom koncile

Jozef JURKO

The Social Doctrine of the Church before and after the Second Vatican Council

The article shortly presents history of the social doctrine of the Church till today. It analyzes particularly an approach of single documents of the Second Vatican Council as well as those of John Paul II. to social issues.

Keywords: social doctrine of the Church, Second Vatican Council, John Paul II.

Základným cieľom misie Cirkvi je preukázanie života Božej lásky. K mnohým parciálnym podnetom, týkajúcich sa človeka a dejín v ich usilovaní o transcendentnosť a spásu, je potrebné zaradiť tento leitmotív, ktorý je na začiatku všetkého a dáva všetkému teologický zmysel. „Cirkev,“ hovorí koncil. ...poslal Kristus prejavovať a prinášať Božiu lásku všetkým ľuďom a národom (II. Vatikánsky koncil: AG 10). Misia je uskutočňovanie kráľovstva, čiže spásanosná Božia prítomnosť uprostred svojho ľudu. Je to nevýslovná iniciatíva Najsvätejšej Trojice: Otca, ktorý daruje Syna; Syna, ktorý sa odovzdáva a Ducha, ktorý je darovaný pre spásu ľudstva. Evanjelium je dobrá zvesť, ktorú majú vyslaní učeníci zvestovať, „*hlásať Božie kráľovstvo a uzdravovať chorých*“ (Lk 9,1), prinášať slová i skutky milosrdenstva. „*Ktokoľvek oslovený milosťou môže byť stavbárom Božieho kráľovstva. Dobré skutky - skutky vykonané z lásky sú vyjadrením osobného mravného angažovania jednotlivca. Morálne kategórie Božieho kráľovstva Ježiš vyjadril v Reči na vrchu*“.¹ Misionári, ktorých ustanovil Ježiš a rozoslal do celého sveta, majú byť služobníkmi bratov a sestier napodobňovaním svojho Pána. Všetko, čo tvorí Cirkev pre jej misiu jej dal Pán na to, aby bola „znakom a nástrojom“ jeho nekonečnej lásky. Cirkev verná svojmu Majstrovi musí kráčať v ústrety tým, ktorí potrebujú jej službu pomoci, „*lebo ani Syn človeka neprišiel, aby sa dal obsluhovať, ale aby slúžil a položil svoj život ako výkupné za mnohých*“ (Mk 10,45).²

Každá služba v Cirkvi sa má považovať za pravú službu a každý, kto vykonáva takúto službu má sa pokladať za služobníka. Je to vyjadrené v príkaze lásky k bližnému, ktorý je postavený na rovinu lásky k Bohu. Misia Cirkvi je aj v rovine sociálnej. V šľapajach svojho Pána kráčali apoštoli, ktorí sa tiež starali o tých, ktorí boli zaradení na marginálach života. Skutky apoštolov svedčia, že „*všetci... boli pospolu a všetko mali spoločné. Predávali pozemky a majetky a rozdeľovali ich všetkým, podľa toho, ako kto potreboval*“ (Sk 2,44-45). Sociálnu starostlivosť prejavovali aj voči vdovám, ktoré po smrti svojich mužov prišli o zdroj obživy. Apoštoli na výkon tohto sociálneho účelu si zvolili pomocníkov - diakonov (porov. Sk 6,2-6). Celá táto činnosť v Cirkvi sa preukazovala od počiatku v diakonii - v službe tých, ktorí potrebovali pomoc.

Sociálny charakter Cirkvi je viditeľný v celých dejinách Cirkvi. Mnohí nasledovníci Krista rozdávali svoj majetok chudobným. Sv. Anton, pustovník, počul výzvu evanjelia k nasledovaniu Krista, ako to čítame v Liturgii posvätenie času 17. januára. Všetok hnutelný

¹ DRÁB, P.: *Evanjeliové výroky o blízkosti konca*. In: Perspektívy nádeje. Zborník prednášok zo seminára o eschatológii. RKCMBF UK Bratislava 1999, str. 24.

² Porov. FIETTA, P.: *Cirkev, diakonia spásy*. VMV, Prešov 2001.

majetok predal a veľa peňazí, čo zaň získal, rozdelil chudobným a niečo nechal pre svoju sestru. A naďalej sa živil prácou a časť zárobku rozdával bedárom. O takúto službu sociálne slabým sa starali mnohí nasledovníci Krista. Môžeme spomenúť aspoň tých, ktorí nám svojim sociálnym cítením sú výzvou aj dnes. Sv. Alžbeta Durínska nielen rozdávala svoj majetok, ale ošetrovala aj chorých. Oblúbeným svätcom je sv. Martin Turský, ktorý ukázal veľké srdce k núdznemu žobrákovi. Charitatívnej činnosti sa venovali mnohé rehole, ktoré sa v stredoveku starali o útulky pre biednych, invalidov a chorých. Veľké sociálne cítenie mali trinitári, ktorí vykupovali otrokov. Neskôr Milosrdní bratia, ktorí sa venovali opatere chorých v špitáloch. Milosrdné sestry sv. Vincenta z Pauly prejavovali svoju nezištnú pomoc chorým. Peter Claver sa venoval obrane černochoch. V misijných nemocniciach sa misionári usilovali organizovať život na základe kresťanských sociálnych predstáv, kde uplatňovali princíp solidarity a subsidiarity, vzájomnej pomoci pri rôznych nešťastiach a prírodných pohromách.

Celé obdobia stredoveku je Cirkev svojimi praktikami, ktoré vychádzajú z príkazu lásky k blížnemu vo všetkých oblastiach života, najmä v sociálnej a charitatívnej oblasti veľmi viditeľná. Možno vidieť, že stredoveké mestá nemali len svoje dominantné chrámy, ale malo aj svoj špitál, blízko mestskej brány, v ktorom sa staralo o chorých, chudobných. V rôznych bratstvách bol zohľadnený aj sociálny moment. Vychádzal o princíp solidarity. Pamätalo sa na vdovy, siroty, podporu v starobe, chorobe i invalidite. Cechy mali pravidlá, ktorými boli predchodcami dnešných odborov a pracovali na princípe kresťanskej lásky a spravodlivosti. Stredoveká spoločnosť žila ako jedna rodina, v ktorej každý pociťoval zodpovednosť za blížneho, aj keď ho k nemu nepúťali priame rodinné, či rodové zväzky.

Novoveký vývoj priniesol podstatné zmeny, ktoré našli svoj odraz aj v sociálnej oblasti. Štát sa usiloval presadiť svoju moc a preberal na seba aj mnohé sociálne funkcie, ktoré vykonávala Cirkev. Štát zasahoval nielen do sociálnej, charitatívnej oblasti, ale tiež aj hygienickej, vzdelanostnej, ba odvážil sa zasahovať aj do náboženskej oblasti najmä za čias Veľkej francúzskej revolúcie. Po nej Cirkev strácala svoje postavenie v spoločnosti a liberálne a antiklerikálne prúdy spôsobili rozvrat sociálnych väzieb a štruktúr. V období priemyselnej revolúcie sa začali šíriť marxistické myšlienky triednej nenávisťi, ktoré boli živnou pôdou sociálnej demagógie. Cirkev, ktorá po celé storočia viedla spoločnosť, sa zrazu dostala do obranných pozícií. Najvýznamnejšia osobnosť bol biskup Emanuel Ketteler, ktorý sa snažil bojovať proti presile kapitálu nad robotníkmi zakladaním sociálne orientovaných katolíckych spolkov, ktoré boli silnou konkurenciou proti socialistickým spolkom a združeniam. Veľmi sa osvedčila charitatívna cesta, ktorá bola v Cirkvi cestou tradičou a našla svoje uplatnenie. Nemocnice a starobince v starostlivosti rehole a kongregácie priniesli v sociálnej oblasti svoje naplnenie. Na mnohých miestach sa podarilo vytvoriť spolky na ochranu robotníckej mládeže.

Azda najúčinnějšía bola cesta organizovania svojpomoci. Keď sa ukázalo, že charitatívna cesta nemôže byť rozhodujúcou pri riešení sociálnych otázok, ale že sociálnu pomoc je potrebné organizovať, začali sa hľadať nové iniciatívy. Vyrastá v tomto období Kolpingovo dielo cez tovarišské spolky a združenia. Oni sa stali základom katolíckeho robotníckeho hnutia.

Ďalšia možnosť sa presadzovala v pastoračnej ceste, ktorá spočívala v pastoračnej starostlivosti kňazov o robotníkov. Táto cesta priniesla svoje plody v rekrutácii. Bola nevyhnutná na zavŕšenie ostatných ciest.

V týchto súvislostiach možno povedať, že oficiálne stanovisko Cirkvi k sociálnemu hnutiu prišlo žiaľ veľmi oneskorene. Mnohé robotnícke spolky a združenia, ktoré medzi tým vznikli, sa dostali pod vplyv marxizmu a komunizmu. Robotnícke hnutia prenikli socialistickými ideami a stali sa masovým hnutím včítane aj s proticirkevným, ateistickým a materialistickým zameraním. Historický nájdeme mnohé dôvody, prečo sa odsúvalo riešenie sociálnych

otázok až do roku 1891, ale robotnícka trieda sa dostala pod silný vplyv marxistického učenia.

Rerum novarum (LEV XIII., Rím 1891) znamená zásadný prelom v riešení sociálnych otázok Cirkvi. Cirkev spoznáva a analyzuje situáciu svetového kapitalizmu a proletariátu a jasne sa ujíma obrany práv robotníkov a zamestnancov.³

Encyklika poukázala na negatívne javy tohto vývoja a odmietla revolučný marxizmus, triedny boj a násilnú likvidáciu súkromného majetku, taktiež požadovala spoluprácu medzi podnikateľmi a robotníkmi, spravodlivú mzdu, ktorá by stačila na obživu pre celú rodinu a napokon obraňovala súkromné vlastníctvo. Popri tomto konkrétnom a praktickom obsahu - obrane práv robotníkov - encyklika znamenala aj začiatok systematickej a normatívnej sociálnej náuky Cirkvi. Na základe sociálnych princípov napomáha organizovať spravodlivý spoločenský poriadok. Základom a cieľom sociálnej náuky je dôstojnosť človeka a jeho práva. Katolícke sociálne učenie usiluje o sociálne dobro človeka, stvoreného na Boží obraz a vykúpeného Kristom.

Na 40. výročie sociálnej encykliky Rerum novarum je vydaná nová encyklika Quadragesimo anno (PIUS XI., Rím 1913), v ktorej prehľbuje katolícku sociálnu náuku. Pápež tu jasne povedal, že socializmus, či už ako učenie alebo dejinný jav, alebo ako hnutie je nezlučiteľný s katolíckym učením, lebo zostáva ľahostajný k vznešenému cieľu tak človeka, ako aj spoločnosti a posúvajú spoločnosť len na účelové zariadenie a tiež ako výskum a vzdelávacie hnutie je proti kresťanským zásadám.

Pápež Ján XXIII. vybadal, že katolícke sociálne učenie je potrebné orientovať na novú zmenenú situáciu. Sociálna otázka sa už nedotýkala len robotníkov a tento pápež vedel, čítať znamenie čias, lebo sociálna otázka zasiahla všetky vrstvy obyvateľstva, všetky národy, ba celú ľudskú rodinu.

Pápež dobroty využil príležitosť a vydal encykliku Mater et magistra (JÁN XXIII., Rím 1861), ktorá znamenala krok vpred v sociálnom učení Cirkvi. Vzhľadom na obnovu hospodárstva, ktoré bolo zničené vojnou, presadzuje princíp subsidiarity. Vystavuje požiadavku, aby s technickým pokrokom napredoval i sociálny pokrok - zlepšiť situáciu zanedbaných oblastí. V časti o celosvetovej situácii ukazuje na disproporcie medzi rozvinutými i nerozvinutými krajinami. Prihovára sa za účinnú pomoc rozvojovým krajinám. Je potrebný rešpekt pred zvláštnosťami, tradíciou a ľudskými hodnotami v rozvojových krajinách.

V roku 1963 vydáva ďalšiu encykliku Pacem in Terris (JÁN XIII., Rím 1963). Reaguje v nej na hroziace nebezpečenstvo atómovej vojny. Chce v nej porovnať orientovanosť na vzácne hodnoty, medziľudské vzťahy. Pápež tu vidí zaistenie pokoja vo svete.

Znaky čias, ktoré si Cirkev v optike Jána XXIII. začala všímať, našli odozvu na Druhom vatikánskom koncile, ktorý venoval osobitnú pozornosť spoločenským zmenám a sociálnym otázkam. Koncil zvolaný v roku 1962 Jánom XXIII. sa usiloval priniesť „aggiornamento“ Cirkvi v jej poslaní diakonie a charity pre svet.⁴

Cirkev sa zjavne cez Druhý vatikánsky koncil otvára svetu a svet od nej očakával odpoveď na závažné spoločenské zmeny so svojimi sociálnymi problémami. Tlak týchto otázok, ktoré hýbali svetom ležal na srdci koncilových otcov a hlavne v asistencií Ducha Svätého vyznieval plod koncilu, ktorý ešte v príprave a v začiatkoch nebol možno predpovedať ani tušiť, tobôž nie očakávať. Takýto zrod mala pastorálna konštitúcia „Gaudium et Spes“. V tomto dokumente sa podáva dynamické chápanie človeka a spoločnosti. Človek je tu kladený do stredu pozornosti, čím sa koncil zamerával aj na *antropologické oblasti* s prihliadnutím na

³ porov. CHALUPECKÝ, I.: *Cirkev a sociálna oblasť vo svetových dejinách*. In: Viera a život, 1997, roč. 7, č. 4, str. 345-351.; porov. OCKENFELS, W.: *Katolícka sociálna nauka*. ZVON, Praha 1994.

⁴ Porov. VRAGAŠ, Š.: *V službe Ducha*. Lúč, Bratislava 2001.; porov. PASTRŇÁK, M.: *Úvod do sociálnej náuky Cirkve*. In: Sociálna nauka Cirkve. Olomouc 1992.

materiálne potreby rovnako ako aj na ľudský život v oblasti duchovnej, mravnej a náboženskej. A nielen v tomto dokumente, ale v celom koncilovom chápaní sa človek stáva akoby východiskovým bodom.

Človek je členom Božieho ľudu a tiež súčasťou spoločenstva veriacich, čo samo o sebe prízvukuje jeho sociálny charakter. V sociálnom a ekonomickom živote človek má mať prvé miesto, má byť subjektom a cieľom všetkých úsilí. Rétorika koncilovej konštitúcie „Gadium et Spes” sa točí okolo človeka, hovorí o hospodárskom, kultúrnom a sociálnom živote a prehľbuje hlavné zásady sociálnej náuky Cirkvi. Je to vôbec prvý raz v celej histórii ekumenických koncilov, čo Cirkev zaujala postoj k časovým otázkam denného a kresťanský chápaného života v spoločenskej oblasti. Cirkev takto nadviazala konkrétny dialóg so svetom a jeho životným prostredím. Konštitúcia „Gaudium et Spes” zvýraznila a podčiarkla zodpovednosť človeka za svet, totiž napomáhať jeho zjednocovanie a budovať ho na princípoch spravodlivosti a pravdy. Sociálna spravodlivosť sa musí stať objektívnou normou života a musí vytvárať také sociálne podmienky, ktoré umožnia všestranný rozvoj ľudskej osobnosti. Podľa koncilovej konštitúcie sa sociálna spravodlivosť nedosiahne bez súčinnosti lásky.⁵

Nielen jeden koncilový dokument sa venoval sociálnym otázkam, ale nájdeme aj v ostatných nielen zriedkavé stopy týchto otázok a problémov, ale mnohé odseky, ktorými sú koncilové dokumenty popretkávané sociálnou náukou.

Všimnime si aspoň jedno miesto v jednotlivých dokumentoch vidieť túto červenú niť sociálnej oblasti Cirkvi. Biskupi v dekrétu „Christus Dominus” sú vyzvaní primeranejšie sa starať o dobrá veriacich... poznať ich potreby a spoločenské podmienky, v ktorých žijú... a využiť sociálny výskum... Majú brať ohľad na duchovné, mravné, ale aj sociálne demografické a hospodárske podmienky ľudí, aby účinnejšie a úspešnejšie zúžitkovali sociálno-náboženské výskumy prostredníctvom služieb pastorálnej sociológie k dosiahnutiu vyváženého apoštolátu.⁶

Další dokument pripomína, že spoločenské komunikatívne prostriedky majú sprítomniť ľuďom kultúrne a duchovné bohatstvo v užšom kontakte, ale aj v celosvetovom dianí a živote.⁷ Samotný dokument o spoločenských komunikatívnych prostriedkoch venuje pozornosť v prvom a druhom článku, kde vyzýva využitie a otvorenie cesty pre celú ľudskú spoločnosť týmito vymoženosťami doby.⁸ Rozhodne aj ďalšie články tohto dokumentu sú apelom na apoštolskú hodnotu týchto prostriedkov, ale aj na zodpovedné využitie pre všeobecné dobro i dobro samého človeka.⁹

Na organizovanie rozvetvenej spolupráce na sociálnom poli vyzýva ďalší dokument.¹⁰ Je tu adresovanie výzvy k rehoľným inštitúciám, aby sa zúčastnili na živote Cirkvi svojimi vlastným charakterom aj v sociálnej oblasti.¹¹

Laici sú vyzývaní, aby ochotne poskytovali rozvojovým národom spoluprácu na hospodársko-sociálnom poli.¹² K laikom sa obracia ďalší dokument, aby sa ako občania tohto sveta usilovali spolupracovať na výstavbe a správe časného poriadku, kde majú v rodinnom,

⁵ Porov. PESCHKE, K. H.: *Křesťanská etika*. Vyšehrad, Praha 1999.; porov. HRDLIČKA, J.: *Sociální učení Církve*. In: Sociální učení Církve. Olomouc 1992.

⁶ Porov. Druhý vatikánsky koncil: ChD 16-17.

⁷ Porov. Druhý vatikánsky koncil: GE 4.

⁸ Porov. Druhý vatikánsky koncil: IM 1 a 2.

⁹ Porov. Druhý vatikánsky koncil: IM 3.

¹⁰ Porov. Druhý vatikánsky koncil: UR 12.

¹¹ Druhý vatikánsky koncil: PC 2.

¹² Porov. Druhý vatikánsky koncil: AG 41.

profesionálnom, kultúrnom a spoločenskom živote sledovať vo svetle viery vyššie pohnútky konania a príležitosti oboznamovať s nimi aj iných.¹³

V dogmatickej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu „Lumen Gentium” je výzva, aby všetci ľudia, ktorých dnes užšie spájajú rozličné spoločenské, technické a kultúrne otázky dosiahli aj plnú jednotu v Kristovi.¹⁴ Aj kňazom sa pripomína, že v meniacom svete sa, kde sa menia hospodárske a spoločenské podmienky, aby prihliadali na znmú stupnicu hodnôt a vhodnými prostriedkami pomáhali prekonávať prekážky, ktoré sa stavajú do cesty.¹⁵

Tento Vatikánsky koncil vyzýva všetkých, najmä tých, čo majú na starosti výchovu iných, aby sa usilovali vychovať ľudí majúcich v úcte mravný poriadok a s pocitom zodpovednosti a ochotnej spolupráci pričiniť sa o uskutočnenie všetkého pravdivého a spravodlivého.¹⁶ Aj liturgická konštitúcia, ktorá sa venuje pravej oslave Boha, hovorí, že sa treba pričiniť, aby prevládalo vedomie farskej spolupatričnosti.¹⁷ Vzhľadom na modernú spoločnosť aj dekrét o kňazskej výchove pripomína, že aby sa mladšie duchovenstvo zasväcovalo do života po intelektuálnej, duchovnej a pastorálnej stránke.¹⁸ Cirkev má skúmať postoj ku nekresťanským náboženstvám a všimáť si predovšetkým to, čo je ľudom spoločné, čo ich vedie k vzájomnému spolunažívaniu.¹⁹ Výzva k spolupráci, k vzájomnému spoznávaní, ale i k bohatej úcte voči ustanoveniam i osobám je predmetom aj ďalšieho dokumentu.²⁰ K výchove vo spravodlivosti vyzýva aj dogmatická konštitúcia o Božom zjavení.²¹

Naozaj nie je možné tu použiť všetky aspekty sociálneho učenia, ale aj na tejto vzorke vybraných častí môžeme vidieť, že antropologické prvky sú Cirkvi vlastné a chce nimi byť osožná v aplikácii do života sveta. Jej poslanie v oblasti diakónie voči svetu je jednou z priorít, ktoré boli po koncile rozpracované v nasledovných pápežských dokumentoch.²²

Pavol VI. pokračoval v prehĺbení katolíckej sociológie aj po koncile. K novým dobovým problémom zaujíma postoj v encyklike *Poepulorum progresio* (PAVOL VI., Rím 1967). Pápež sa zamýšľal vo svetle evanjelia nad nesmiernou biedou v rozvojových krajinách. Poukazuje, že rozvoj v krajinách tretieho sveta je nielen ekonomickou otázkou, ale vyžaduje aj rozvoj duchovných hodnôt spoločnosti. Pavol VI. vyslovuje požiadavku celosvetovej solidarity, aby sa odstránili disproporcie medzi bohatými a chudobnými krajinami. Apeluje na možnosť dať každému človeku plný ľudský rozvoj. Pozemské dobrá majú slúžiť všetkým, nielen privilegovanej vrstve, lebo Boh ich určil pre všetkých. O štyri roky neskôr Pavol VI. v apoštolskom liste „*Octogesimo Adveniens*” (PAVOL VI., Rím 1971) pri príležitosti 80. výročia encykliky *Rerum novarum* sa venuje spoločensko-sociálnym problémom a rezolútne sa zasadzuje za angažovanie sa veriacich na sociálnom poli.

Už v prvej encyklike súčasného pápeža Jána Pavla II. „*Redemptor Hominis*” nájdeme mnoho myšlienok o dôstojnosti človeka a jeho právach. Osobitne sa venuje sociálnej otázke v encyklike *Laborem Exercens* (JÁN PAVOL II., Rím 1981), v ktorej vzhľadom na meniace sa pracovné a spoločenské podmienky je potrebné venovať pozornosť aj znečisťovaniu prírody, otázky energií a surovín. Osobitne sa venuje dôsledkom napredovania techniky, kde tech-

¹³ Porov. Druhý vatikánsky koncil: AA 16.

¹⁴ Porov. Druhý vatikánsky koncil: LG 1.

¹⁵ Porov. Druhý vatikánsky koncil: PO 22.

¹⁶ Porov. Druhý vatikánsky koncil: DH 8.

¹⁷ Porov. Druhý vatikánsky koncil: SC 42.

¹⁸ Porov. Druhý vatikánsky koncil: OT 22.

¹⁹ Porov. Druhý vatikánsky koncil: NA 1.

²⁰ Porov. Druhý vatikánsky koncil: OE 24.

²¹ Porov. Druhý vatikánsky koncil: DV 11.

²² Porov. PESCHKE, K. H.: *Kresťanský pohľad na hospodárstvo*. Lúč, Bratislava 1993.; porov. VYMĚTALÍK, B.: *Sociální učení Církve a naše odpovědnost*. In: *Sociální učení Církve*, Olomouc 1992.

nika síce uľahčuje prácu, ale vedie k nadvláde ekonomiky a ostatné oblasti sú zatlačené do úzadia. Pápež vyzdvihuje ľudskú prácu nad kapitál, ale práca má slúžiť na posilnenie ľudskej dôstojnosti bratstva a slobody. V druhej encyklike *Sollicitudo rei socialis* (JÁN PAVOL II., Rím 1987) venuje pozornosť prehlbeniu biedy chudobných krajín. Príčinu tohto javu vidí Ján Pavol II. v zisku a moci priemyselných krajín voči krajinami tretieho sveta. Pomôcť týmto chudobným krajinám možno na náboženských princípoch a kategóriách a v odpustení dlhov. Solidarita by mala pomáhať človekovi presadzovať zmysľanie pomoci a vyrovnania rozdielov, čo naráža na rôzne postoje.²³

Osobitnú pozornosť si zasluhuje tretia sociálna encyklika *Centesimus Annus* (JÁN PAVOL II., Rím 1991), kde sústreďuje pozornosť na súčasnú situáciu. Dve svetové vojny priniesli veľa mravného i materiálneho zla, nespravodlivosti a nerovnosti. Ani v povojnové roky sa nepodarilo odstrániť zlo zo sveta. V osobitnej kapitole Ján Pavol II. sa venuje roku 1989, keď padali totalitné systémy, ktoré priniesli veľa krívd, nenávisť a nespravodlivosti do života. Ján Pavol II. vyzýva k solidárnej spolupráci európskych krajín, bráni závažné ľudské právo na súkromné vlastníctvo, rešpektuje demokratický systém vládnutia no vyžaduje od štátu garanciu ľudských práv, ako sú právo na život, vzdelanie, prácu, rodinu, náboženskú slobodu. Pápež vyzýva ku opravdivej kultúre. V závere obracia svoju pozornosť na človeka. Cirkev inšpirovaná evanjeliom i v sociálnej oblasti si je vedomá zodpovednosti za človeka vykúpeného Kristom. Tento človek je pravou cestou Cirkvi.²⁴

Katolícke sociálne učenie napomáha evanjelizačné poslanie Cirkvi, je súčasťou novej evanjelizácie. Poslaním Cirkvi je ohlasovať ľuďom Božiu lásku a v Kristovi získať spásu. O spáse človeka sa rozhoduje v pozemskom živote, a preto Cirkev poskytuje človekovi mravnú orientáciu pre každodenný život na ceste k večnému cieľu.²⁵

Pre človeka, ktorý verí v Krista, vzhľadom na bonum commune Cirkev zaujíma prvé miesto. Cirkev je pre veriacich podstatnou zložkou spoločného dobra. Náboženstvo tvorí podstatnú časť celkovej formácie človeka a nie je privátnou záležitosťou, ale je verejnou vecou, a tak to štát má rešpektovať, chrániť i podporovať. Druhý vatikánsky koncil hovorí: „... pretože vzájomná závislosť neprestajne vzrastá a pomaly sa šíri na celom svete, [...] stáva sa preto aj spoločné dobro čoraz univerzálnejším, zahŕňa práva a povinnosti, týkajúce sa celého ľudského pokolenia.“²⁶ Boh sa stal človekom preto, lebo solidarizoval s ľuďmi a chce, aby sme aj my jeden druhého ľudsky prijali, veď preto niesol za nás kríž a zomrel na ňom, aby sme aj my jeden druhému pomáhali k dôstojnému životu. „Čokoľvek bolo zjavené v Písme, nemá za cieľ uspokojiť zvedavosť nášho rozumu, všetko má viesť k spoločenstvu ľudí s Bohom, ktorý je spoločenstvom Trojice.“²⁷ Je to práve solidarita, ktorá pramení v láske k Bohu a k blížnym.²⁸

Človek si je vedomý svojej zodpovednosti za iných a usiluje sa nadviazať s nimi kontakt, aby sa spolu s nimi v duchu kresťanskej lásky mohol angažovať za dobro spoločnosti a každodenný život k tomu ponúka veľa príležitostí. Nasledovanie Krista vyžaduje diakonia lásky voči svetu: „Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Ako som ja miloval

²³ Porov. PASTRŇÁK, M.: *Úvod do sociálnej teológie Cirkve*. In: Sociálna teológia Cirkve. Olomouc 1992.; porov. HRDLÍČKA, J.: *Sociálna teológia Cirkve*. In: Sociálna teológia Cirkve. Olomouc 1992.

²⁴ Porov. LEHMANN, K.: *Politika a morálka*. Verbum, Košice 1994.

²⁵ Porov. VRAGAŠ, Š.: *Význam a dôležitosť katolíckeho sociálneho učenia*. In: ACTA facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis, Bratislava 2001.

²⁶ Porov. Druhý vatikánsky koncil: GS 26.

²⁷ DRÁB, P.: *Otec - Prvá osoba Trojice*. In: Boh - Trojica - Stvorenie. Zborník prednášok zo seminára dogmatickej teológie. Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka. Spišské Podhradie - Spišská Kapitula 1999, str. 16.

²⁸ Porov. PESCHKE, K. H.: *Kresťanský pohľad na hospodárstvo*. Lúč, Bratislava 1993.

vás, aby ste sa aj vy vzájomne milovali” (Jn 13,34). Cirkev od počiatku až pokiaľ Pán nepríde vo svojej sláve, ohlasuje spásu so sociálnym apoštolátom, aby pomáhali budovať spravodlivejšiu ľudskú spoločnosťou. Uskutočnením sociálneho učenia Cirkvi v praktickom živote možno vytvárať sociálny poriadok a riešenie sociálnych otázok v dnešnom svete. Možno len dúfať, že výzva Jána Pavla II. k hlbšiemu štúdiu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu pomôže lepšie poznať sociálne učenie, aby mohlo aplikovať do riešenia problémov súčasnosti.

A dresa autora: Doc. PhDr. PaedDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.

Katedra dogmatickej teológie, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 042 03 Košice 1
tel.: +421 (0)55 6836 111, e-mail: jurkoj@rimkat.sk

Farári a kapláni¹

Ján DUDA

Parishpriests and Curates

The present study was former conference for parishpriests who have curates. Author, first historically and then according to the codex of canon law, explains relationships between parishpriests and curates in pastoral life. If parishpriests and curates will understand properly their role, they will be able to perform duties very well, not only for a profit and salvation of community, but for their own as well.

Keywords: codex of canon law 1983, parishpriest, curate, catholic priest, life of pastoral priest in a parish

Úvod

Otec biskup ma požiadal, aby som sa k vám dnes prihovril. Téma mi nebola stanovená, ale pochopiteľne vyplýva zo skutočnosti, že je to stretnutie farárov a správcov farností, ktorí majú kaplánov. Prosím, aby ste moje slová chápali, ako moju „víziu“ veci, ktorá nie je neomylná, ale ktorá chce skôr prispieť k dialógu na tému, ktorú nám určuje naše stretnutie.

1. Krátky náučný exkurz k téme farárov

1.1. *Obdobie po Druhom vatikánskom koncile*

1/ Po druhom vatikánskom koncile v oficiálnych dokumentoch Cirkvi (určitou výnimkou je Kódex kánonického práva, ale k tomu sa ešte vrátíme) čoraz menej sa hovorí o farároch a ešte menej o kaplánoch a uprednostňuje sa téma „kňazov“ bez ich bližšej špecifikácie alebo pojem pastieri, ktorým prináleží *cura animarum*.² Nechcem v tejto chvíli hľadať hlbšie dôvody tejto skutočnosti a myslím si, že tu nie je na to ani časový priestor. Dovolím si len vysloviť dôsledok tejto skutočnosti, ktorou je, podľa môjho názoru, nedostatok rozvíjania teológie farára, aj keď farár nie je inštitúciou, ktorá vznikla z božieho ustanovenia, ale iba inštitúciou cirkevného ustanovenia.

2/ Na Druhom vatikánskom koncile a po ňom nastúpili v Cirkvi nové veľké témy (biskupi, všeobecné a hierarchické kňazstvo, laici a nové skutočnosti, ktoré narušili pevné postavenie farára určené Tridentským koncilom, ktoré trvalo až do Druhého vatikánskeho koncilu akými sú globalizácia, migrácia obyvateľstva, urbanizácia a vyludňovanie vidieka, in-

¹ Prednáška farárom Spišskej diecézy, ktorí majú kaplánov, prednesená v Spišskej Kapitule v pondelok 31. januára 2005 (pozn. red.).

² Aby som uviedol niektoré konkrétne príklady. Napr. Apoštolský list Jána Pavla II. k roku Eucharistie *Mane nobiscum Domine* (7.10.2004) je adresovaný biskupom, kňazom a veriacim. Pojem „farár“ alebo „kaplán“ v liste nebol použitý ani raz. Bol použitý výraz, ale aj to veľmi zriedka, „duchovný pastier“ (napr. s. 18), „farské spoločenstvá“ (napr. str. 19) a „kresťanské spoločenstvá“ – JÁN PAVOL II., Apošt. list *Mane nobiscum Domine* (7.10.2004), SSV Trnava 2004. Iný príklad: V roku 1996 Libreria Editrice Vaticana vydala knihu Jána Pavla II. pri príležitosti jeho 50. výročia kňazskej vysviacky pod názvom „Dar a tajomstvo“. Kniha vyšla i v slovenskom preklade vo vydavateľstve Nové mesto v roku 1997. V tejto knihe nikde nenájdete tému, v ktorej by sa Ján Pavol II. zamerl na poslanie farára. Tieto ukážky však nemajú zámer navodiť dojem, že sa „farár“ a „kaplán“ v oficiálnej cirkevnej spisbe nenachádzajú vôbec. Rovnako by sme našli zmienku o farároch v Dekréte o službe biskupov *Christus Dominus* 30 (tu sa osobitným spôsobom vyzdvihuje pôsobenie farára vo farnosti) a v dekrétach *Presbyterorum Ordinis a Optatam Totius*, ale aj v iných pokoncilových dokumentoch Magistéria.

dustrializácia a s ňou súvisiaci fenomén pracovných pobytov mimo farnosti akými sú týždňovky alebo iné pracovné časové turnusy alebo dokonca sťahovanie sa za prácou. Tieto skutočnosti narušili viaceré tradičné i pevné inštitúcie a niektoré i božieho ustanovenia akými sú manželstvo a rodina, identita služobného kňazstva a pod.). Nastúpili aj nové formy pastoraácie, medzi ktoré patrí aj vznik personálnych farností a personálnych kňazov majúcich *cura animarum*.³

1.2. Disciplinárne predpisy Tridentského koncilu

3/ Pre hlbšie myšlienky o farároch nám treba siahnúť napr. po dokumentoch Tridentského koncilu a nemusíme sa obávať, že sú príliš takmer pol tisícročia staré, pretože ak ich čítame, neubránime sa pocitu, že sú v rôznych oblastiach aj dnes ešte aktuálne. Dovolím si citovať jednu vetu z 24. sesie, kán. 18: „*Veľmi prospieva dobrú nesmrteľných duší, ak ich spravujú farári, ktorí sú schopní a čestní. Iní však pre svoj škandalózny život skôr rúcajú ako budujú. Preto biskupi tým farárom, ktorým chýba vzdelanie alebo spôsobilosť viesť farnosť, ale vyznačujú sa čestným životom, môžu dať koadjutorov alebo dočasných farských vikárov, prideliac im dobrá pre slušné živobytie*“.⁴ Tu sa teda stretávame s farármi a kaplánmi, ako i dôvodmi, pre ktoré môže biskup dať farárovi kaplána ako pomocníka (koadjutora) alebo ako vikára (zástupcu).

Z nariadenia Tridentského koncilu bol vydaný *Katechizmus pre farárov*, ktorý je v istom zmysle náučným, ale aj disciplinárnym manuálom farára.⁵ Treba však povedať, že inštitúcia farára v minulosti bola úzko spätá s inštitúciou benefícií. Ustanovenie farára bolo podmienené existenciou benefícia, ktoré zaručovalo jeho živobytie. To isté platí aj o inštitúcii kaplána.⁶ Donedávna mal farár pevné postavenie nielen v štruktúrach Cirkvi, ale požíval dôveru aj občianskej spoločnosti a mal na jej život niekedy výrazný vplyv. Tento vplyv výstižne opisuje napr. nositeľ Nobelovej ceny za literatúru a presvedčený katolík Francúz Francois Mauriac v poviedke z roku 1923, pod názvom *Bozk malomocnému*, ktorý dokonca kombinoval a dával dohromady manželstvá, ba dokonca vedel v manželskom zväzku spojiť i nespojiteľné (prípád manželstva Noemi a Jeana).⁷

³ Tieto problémy jasne opisuje G. GILSON v knihe *Diecézny kňaz v pastoračnej službe*, Spišské Podhradie 2000, ale podobné problémy spomínajú aj iní diecézni biskupi, medzi inými kardinál Tarcisio Bertone, arcibiskup Janova vo svojich príhovoroch kňazom.

⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1991, s. 770.

⁵ *Catechismo Tridentino ad uso dei parroci* (trad. italiana), Siena 1981. Prvé vydanie vyšlo z nariadenia pápeža Pia V. v Ríme v roku 1566 v latinčine. V roku 1583 (Gregor XIII.) vyšlo druhé vydanie katechizmu a za Klementa XIII. V roku 1761 tretie vydanie. Potom nasledovali ďalšie vydania. Lev XIII. Ho nazýva „zlatou knihou“ a Pius X. pripomína kléru povinnosť si touto vzácnou knihou poslážiť v pastoraácii. Tridentský katechizmus pre farárov je rozdelený na 4 časti. Prvú časť tvorí Vyznanie viery, druhú časť Sviatosti, tretiu časť Dekalóg a štvrtú časť Modlitba, kde sa vysvetľuje modlitba Pána (Otčenáš). Názov „farár“ sa v katechizme opakuje veľmi často, napr. „farár nesmie zabudnúť pripomínať svojim duchovným deťom...“; „farár nech vysvetľuje...“ „farár nech vyučuje...“.

⁶ Napr. moja súčasná markušovská farnosť je starobyľou farnosťou s kaplánskym miestom z toho dôvodu, že gróf Mikuláš Máriássy v roku 1486 pristavil k markušovskému kostolu kaplnku Kozmu a Damiána, ktorá je dnes severnou bočnou loďou kostola, a jej správcovi určil benefícium osady Lieskovany, čím vlastne umožnil v Markušovciach zriadiť kaplánske miesto. Dodnes sa severná bočná loď markušovského kostola nazýva Lieskovanskou.

⁷ Porov. F. MAURIAE, *Bozk malomocnému*, Slovenský spisovateľ Bratislava 1969, s. 210: „Farár vie, vďaka Bohu, rozprávať aj sám, vie nepretržite kázať. Hoci je gul'atý a nízky, nielo v ňom za necht žoviálnosti. Aj keď je tučný, preráža vnútorná prísnosť. Deputátnici ho málo chápu, ale je celkom obľúbený v mestečku, kde viacero duší pod jeho vedením postupuje do výšok i do šírky v duchovnom živote. Je sama láskavosť, samá skrušenosť, ale jeho ohybná vôľa sa nikdy nepodlomí. Od nedel'

1.3. Má inštitúcia farára ešte budúcnosť?

Avšak ani v súčasnosti netreba vidieť budúcnosť tradičnej a starobylej inštitúcie farára v čiernych farbách, hoci treba priznať sa často uprednostňujú iné formy pastorácie, ako napr. personálna pastorácia mládeže, rodín, hnutí a podobne, ktoré sú podľa názoru niektorých biskupov, kňazov i laikov, viac moderné a viac účinné formy pastorácie. Nádejne a v prospech farnosti a farárov zazneli slová Svätého Otca Jána Pavla II., ktoré povedal členom Konferencie biskupov Slovenska dňa 1. júla 1995 v Šaštíne: „Ohlasovanie evanjelia má svoje ťažisko v miestnej cirkvi a vo farnosti. Preto treba aj vo vašej krajine vynaložiť všetko úsilie na to, aby starobylá a dôstojná inštitúcia, akou farnosť je, bola podnietená k rozhodujúcej obnove“.⁸ V roku 2002 vydala Kongregácia pre klérus inštrukciu pod názvom „Kňaz, pastier a vodca farskej komunity“, avšak toho kňaza v nadpise nenazvala farárom.⁹

2. Teologicko-kánonické ponímanie farára a kaplána

2.1. Kódex kánonického práva z roku 1917

4/ Kódex kánonického práva z roku 1917 sa zaoberá témou farára v kánonoch 451-470¹⁰ a témou kaplána v kánonoch 471-478.¹¹ Definícia farára je iba praktická a nemá podľa názoru nijaký teologický základ: farárom je kňaz alebo morálna osoba, ktorej prináleží starať sa o duše farnosti pod autoritou miestneho ordinára (kán. 451, § 1 CIC 1917). Z práva boli postavení na roveň farárovi kvázifarár (mal na starosti komunitu veriacich v misijných územiach); kaplán, ktorý nadobudol vo výnimočných prípadoch vo farnosti právomoc starať sa o duše (to bol napr. kaplán ekonóm, ktorý spravoval farnosť počas sede vacante); a napokon vojenský duchovný (kán. 451, § 2 CIC 1917).¹²

Čo sa týka kaplánov, CIC 1917 pozná viacero typov kaplánov: a/ *vicarius actualis* nazývaný tiež *vicarius curatus* (bol to kňaz, ktorý sa o farnosť staral v prípade, ak bola starosť o duše zverená morálnej osobe – kláštora, kapitule kanonikov, atď); b/ *vicarius oeconomus* (bol to kaplán ustanovený biskupom, ktorý v mene biskupa sa o farnosť staral potom, ako nastalo sede vacante); c/ *vicarius substitutus* (kňaz, ktorý sa staral o farnosť v čase, keď bol farár na dovolenke alebo pre iné legitímne dôvody vzdialený z farnosti viac ako týždeň); d/ *vicarius adiutor* (kaplán, ktorý pomáhal farárovi, ak bol chorý alebo starý a už si nemohol plne a niekedy už vôbec nemohol vykonávať svoje farárske povinnosti); e/ *vicarius cooperator* (bol to kaplán, ktorý pomáhal zdravému a fungujúcemu farárovi, lebo pomoc potreboval z dôvodov teritoriálnej rozľahlosti farnosti alebo množstva veriacich).

5/ Ku kódexu 1917 chcem uviesť dve poznámky.

Po prvé. Kán. 476, § 3 stanovoval, že kaplána kooperátora (jedného alebo viacerých podľa potreby) menoval dekrétom miestny ordinár potom ako si vypočul k tomu stanovisko príslušného farára. V 20 rokoch minulého storočia sa však v Chorvátsku v Záhrebskej arcidiecéze zaužívala prax, že miestny ordinár menoval kaplána bez toho, aby sa opýtal na mienku

ného bálu odradí najkrajšie dievčatá a pokrytecky sa stavia na odpor ľúbostným podujatiam mládenčov; vôbec sa nevie o tom, že manželku správcu pošty zachránil na pokraji cudzoložstva. A takisto on rozhodol, že nie je dobré, aby Jean Péloueyre žil sám; tomu duchovnému pastierovi ide najmä o to, aby jedného dňa Péloueyrovie dom nepremeniť sa na dom Cazenavovcov; aby sa vlk neskryl v košiari“.

⁸ Pápež Ján Pavol II. na Slovensku (30.6.-3.7.1995): *Príhovory a homílie*, Nové mesto, Bratislava 1995, s. 46.

⁹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Instr. *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* (4.8.2002), Libretia editrice Vaticana 2002.

¹⁰ CIC 1917, Lib. II (De Personis), pars I (De Clericis), caput IX (De Parochis).

¹¹ CIC 1917, Lib. II (De Personis), pars I (De Clericis), caput X (De vicariis paroczialibus).

¹² Porov. I. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 311.

farára. Vznikol z toho spor, ktorý sa dostal až na Kongregáciu koncilu v Ríme, ktorá dňa 13.11.1920 rozhodla takto: „*Standum ergo dispositioni Codicis*“.¹³

Po druhé. Ako sme mohli postrehnúť, kódex 1917 vôbec nepoznal inštitúciu správcu farnosti. Inštitúcia správcu farnosti bola zavedená až novým kódexom v roku 1983. Napriek tomu sa tento pojem používal aj pred rokom 1983 iba na územiach bývalého Uhorska (teda aj na Slovensku). Totiž *vicarius oeconomus*, čiže kaplán, ktorý spravoval farnosť počas *sede vacante* sa v Uhorsku nazýval *administrator*¹⁴ (alebo v skrátke *adstor*, čo nachádzame vo farských matrikách). Aby som sa vyslovil jasne: do roku 1983, kto spravoval farnosť ako administrátor, bol vlastne kaplánom.

2.2. Kódex kánonického práva 1983

6/ V roku 1997 vyšla v Libreria editrice Vaticana kniha pod názvom *La parrocchia*.¹⁵ Ide o celkovú štúdiu o živote a inštitúciách vo farnosti, ktorú napísali viacerí poprední svetoví cirkevní právnici (Stickler, Arrieta, Gauthier, Marcuzzi, Cocopalmerio, Daneels, Longhitano, Grocholewski, De Paolis, Furst, Berlingo). Štúdia kardinála Grocholewského existuje aj v slovenskom preklade pod názvom *Procedúra pri prekladaní a odvolávaní farárov* a vyšla vo vydavateľstve Serafin v roku 1999.

2.2.1. Farár

7/ Nový kódex dal definícii farára hlboký biblický a teologický rozmer, keď definoval farára ako „vlastného pastiera farskej komunity veriacich, ktorú spravuje *sub auctoritate episcopi dioecesaní*“ (porov. kán. 519). Zákonodarca vybral a aplikoval na farára biblický obraz Krista ako dobrého pastiera (Jn 10,1-18), čo teologický znamená, že farár vždy má čerpať teologickú reflexiu svojho povolania a vykonávania pastoračnej služby z obrazu Krista dobrého pastiera, v ktorom má vidieť vždy svoj vzor. Dôležitosť úradu farára podčiarkuje aj skutočnosť, že okrem úradu biskupa, nijaký iný úrad iba úrad farára si vyžaduje k platnosti nielen listinu vymenovania, ale aj zaujatie, obsadenie úradu, aby sa farnosť stala *sede plena*. Ak farnosť nemá farára, iba správcu farnosti, ide vždy o *sede vacante*, čo znamená, že farská komunita veriacich nemá svojho vlastného pastiera, lebo tým je iba riadne ustanovený farár.¹⁶

2.2.2. Správca farnosti (lat. administrátor)

8/ V kán. 539 sa uvádza, že diecézny biskup má vo farnosti ustanoviť *quam primum správcu farnosti* (lat. *administrator paroecialis*) vtedy, ak sa farnosť stala vakantnou alebo ak je farár vo svojej službe hatený uväznením, vypovedaním, vyhnanstvom, slabým zdravím alebo iným dôvodom. To znamená, že správcu farnosti môže diecézny biskup do farnosti ustanoviť nielen v prípade *sede vacante*, ale aj v prípade *sede plena* (napr. ak pre starobu alebo chorobu alebo pre iné dôvody farár je vo svojej službe hatený).

Problémom sa tu ukazujú dve záležitosti:

- čo sa skrýva za slovom *iné dôvody* (farár je hatený v službe ... iným dôvodom). Adolfo Longhitano sa pýta, či sa to má chápať v tom zmysle, že taxatívne vymenované prípady, ale o otvorenosť aj pre ďalšie alebo o určitú novú kategóriu prekážok, napr. ak farár nehodne (škandalózne, nezodpovedne, neschopne) spravuje farnosť? On sa prikláňa k prvému názoru, lebo

¹³ Porov. I. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 327.

¹⁴ „(Vicarius oeconomus) in Hungaria appellabatur huiusque administrator“ - I. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 325.

¹⁵ KOLEKTÍV AUTOROV, *La parrocchia* (studi giuridici 43), Libreria editrice Vaticana 1997.

¹⁶ K tejto téme podrobnejšie pozri napr. J. DUDA, *Náčrt právnej ekleziológie*, Spišské Podhradie 2002, s. 236-248.

v prípade neúčinného pastoračného pôsobenia (tým menej škodlivého), diecézny biskup má povinnosť farára z farnosti odvolať (porov. kán. 1740).

- druhým problémom je čas, po uplynutí ktorého diecézny biskup, má ustanoviť správcu farnosti, ak je farár hatený. Hoci kán. 539 čas neuvádza, ale hovorí *quam primum*, v rámci kodifikácie sa okolo problému rozvíjala čulá diskusia. Tvorcovia nového kódexu zdôrazňovali dobu 1 roka.¹⁷ To by znamenalo, že ak je farnosť hatená (alebo farár je mimo farnosti) počas doby jedného roka, je to dôvod na ustanovenie správcu farnosti.

9/ Aj keď v novom kódexe správca farnosti, resp. administrátor už nie je postavený na úrovni kaplána, ako to bolo v starom kódexe, napriek tomu ide o dočasnú provizórnu autoritu, ktorá nemôže farára vo farnosti nahradiť, iba zastúpiť (v prípade *sede vacante* alebo ak je farár z farnosti vzdialený alebo ak je úplne hatený).¹⁸

2.2.3. Kaplán

10/ Aj v novom kódexe kaplán ostal pomocníkom farára. Kán. 545, § 1 ho definuje ako ko-operátora (čo by sa dalo preložiť skôr ako spolupracovníka), ktorý vykonáva pastoračnú činnosť vo farnosti prostredníctvom aktivít a činností, ktoré spoločne s farárom naplánujú a vykonávať ich pod autoritou farára. Kaplána alebo kaplánov prideliť diecézny biskup, ak si to vyžaduje pastoračná starostlivosť o farnosť (kán. 545, § 1).

Kán. 533, § 3 ešte nepriamo predpokladá kaplána, ktorý by mal nahradiť farára vo farnosti počas farárovej dovolenky alebo, ak sa na základe iných legitímnych dôvodov vzdialil z farnosti. Čas i spôsob zabezpečenia farnosti ponecháva zákonodarca na diecézneho biskupa a na partikulárne právo. Autori sú toho názoru, že ustanoviť zastupujúceho kaplána, treba v prípade, ak farár odíde z farnosti na viac ako 1 týždeň.¹⁹

3. Spoločný život farára a kaplána (kán. 550, § 2 CIC 1983, ako aj kán. 280)

11/ „Miestny ordinár sa má starať aby tam kde je to možné sa medzi farárom a kaplánmi podporoval na fare istý spôsob spoločného života“ (kán. 550, § 2). Keďže kódex tento „istý spôsob spoločného života“ bližšie nedefinuje, musíme sa obrátiť iné cirkevné dokumenty a na názory odborníkov.

3.1. V čom spočíva „spoločný život farára a jeho kaplánov“

12/ Adolfo Longhitano uvádza, že sa tu nejedná o spoločný život podobný spoločnému životu rehoľníkov alebo členov spoločnosti apoštolského života, ale na spolubývanie pod jednou strechou a spoločným stolovaním pričom sa odvoláva na starobylý predpis, ktorý sa nachádza ešte v Dekréte Jána Gratiana z roku 1140 a opakovaný neskôr v ďalších nariadeniach a disciplinárnych predpisoch.²⁰

13/ Domenico Mogavero síce bližšie nešpecifikuje, v čom spočíva „spoločný život“ farára a kaplánov, o ktorom hovorí kán. 550, § 2, avšak uvádza, že ich spoločný život má byť vyjadrením ich spoluúčasti na tom istom poslaní.²¹

¹⁷ Porov. *Communications* 13 (1981) 290.

¹⁸ „Amministratore parrocchiale riveste ruolo temporaneo di supplenza...“ - D. MOGAVERO, *Il parroco e sacerdoti collaboratori*, v: *Il Codice del Vaticano II: La parrocchia*, Bologna 1987, s. 143

¹⁹ KOLEKTÍV AUTOROV, *La parrocchia* (studi giuridici 43), Libreria editrice Vaticana 1997, s. 195 (Adolfo Longhitano).

²⁰ Tamtiež, s. 193.

²¹ D. MOGAVERO, *Il parroco e sacerdoti collaboratori*, v: *Il Codice del Vaticano II: La parrocchia*, Bologna 1987, s. 145.

14/ Luigi Chiappetta nepodáva vlastný výklad kánona 550, § 2, ale sa pritom odvoláva na predpis kán. 280, ktorý má totožný obsah, ale hovorí o kňazoch. Chiappetta tu cituje koncilový dekrét *Christus Dominus*: „*Spoločný život kňazov treba úprimne odporúčať, pretože to nielen napomáha ich apoštolskej činnosti, ale veriacim takto dávajú príklad lásky a jednoty*“ (*Christus Dominus*, 30). Bližšie spoločný život kňazov určuje *Presbyterorum Ordinis* 8, kde sa píše: „*Spoločný život môže mať rôzne formy podľa rôznych osobných a pastoračných potrieb: bývanie pod jednou strechou, kde je to možné alebo spoločné stolovanie alebo aspoň časté a pravidelné stretnutia*“.

15/ To znamená, že aj koncilové dokumenty, ako aj autori zdôrazňujú to, čo sa už nachádza v dekréte Jána Gratiána v roku 1140: život pod jednou strechou a spoločné stolovanie alebo aspoň pravidelné stretnutia. Zdá sa, že tieto dve formy tvoriace obsah spoločného života farárov a kaplánov (ako aj diecéznych kňazov vôbec) už prinajmenšom tisíc rokov a stali sa takto už starobyľou tradíciou spôsobu spoločného života diecézneho kléru.

3.2. Je „spoločná modlitba“ povinnou súčasťou spoločného života farára a kaplánov?

16/ Nikto nemôže pochybovať, že modlitba a iné prostriedky svätosti, o ktorých sa píše v kán. 276 kódexu a týka sa každého kňaza (vrátane farára a kaplána). Sú to: 1/ verne a neohrozene plniť svoje pastoračné poslanie; 2/ čítanie Písma svätého, sv. prijímanie a odporúča sa každodenné slúženie sv. omše; 3/ modlitba breviára; 4/ účasť na duchovných obnovách a duchovných cvičeniach podľa predpisov partikulárneho práva;²² 5/ pravidelná meditácia, pravidelná spoveď, úcta k P. Márii a iné prostriedky sebaopšvčovania.

Otázku, ktorú som si postavil nie tak, či je napr. modlitba je povinnou (to samozrejme je!), ale tak, či farár s kaplánmi sú povinní ju vykonávať spoločne! Či spoločne praktizovaná modlitba farára s kaplánmi je povinná, resp. či zapadá do rámca toho, čo kán. 550 definuje ako „spoločný život farára s kaplánmi“?

17/ Spoločná modlitba je typickou črtou rehoľných komunít. V dejinách Cirkvi nechýbali pokusy diecézny klérus v čo maximálne možnej miere pripodobniť životu rehoľníkov. Tak tiež v minulosti sa často zdôrazňovalo, že rehoľníci žijú svätejším životom, než diecézni kňazi.

V súčasnosti čoraz viac autori zastávajú presvedčenie bez toho, aby zdôrazňovali, ktorý spôsob života je svätejší, že ide o dva druhy života zasväteného Bohu v Cirkvi: zasvätený život diecéznych kňazov vyplýva z ich vysviacky a rehoľníkov z ich rehoľných sľubov.²³

18/ Adolfo Longhitano uvádza, že diskusia o spoločnej modlitbe kňazov, ktorí majú pestovať určitý spoločný spôsob života bola predmetom diskusie pri tvorbe kán. 280 (spoločný život kňazov) a kán. 550 (spoločný život farára a jeho kaplánov). Píše: „Ak je historicky dokázateľné, že boli pokusy transformovať spoločný život diecéznych kňazov na akýsi druh rehoľného spôsobu života rovnako sú dokázateľné zásahy Svätej Stolicy za účelom zachovať obidve formy a neklásť svetským kňazom ako povinnosť to, čo je iba odporúčaním“.²⁴ Žiada sa dodať, že rehoľníci berú na seba rehoľné pravidlá, ktoré sa pre nich stávajú „povinnosťou“ (vrátane spoločných modlitieb), avšak diecézni kňazi, ktorí neprijímajú na seba rehoľné

²² V Spišskej diecéze platí predpis, že diecézny kňaz má absolvovať duchovné cvičenia 1 ráz za 3 roky. Vlastne ide o predpis CIC 1917, kán. 126, ktorý toto časové rozpätie výslovne stanovuje.

²³ Túto problematiku pekne opisuje G. GILSON, *Diecézny kňaz v pastoračnej službe*, Spišské Podhradie 2002.

²⁴ KOLEKTÍV AUTOROV, *La parrocchia* (studi giuridici 43), Libreria editrice Vaticana 1997, s. 193 (Adolfo Longhitano).

pravidlá vykonaním rehoľných sľubov, preto ani spoločná modlitba nie je pre nich povinnosťou, iba odporúčaním v rámci možností. Avšak nijaký farár nemôže z vlastnej vôle stanoviť pre kaplánov spoločnú modlitbu ako niečo, čo je ich povinnosť, avšak môže im to len odporúčať.

19/ Použijem aj príklad z doby pred Druhého vatikánskeho koncilu. Známy cirkevný právnik Ištván Šipos najprv píše o celibáte klerikov (o tom, aké ženy môžu na fare bývať a aké nie: bývať na fare môžu iba ženy, ktoré sú mimo akéhokoľvek podozrenia: matka, sestra alebo iná blízka pokrvná príbuzná alebo vekom omnoho staršia od kňaza) a potom dodáva:

„Vhodným nástrojom pre zachovanie celibátu je „spoločný život kňazov“, čo je zvykom, ktorý chváli a odporúča aj kódex“ (kán. 134 CIC 1917).²⁵ Potom upresňuje: „Pod spoločným životom sa tu chápe nielen to, že farár s kaplánmi bývajú v jednom dome a jedia pri jednom stole, ale, že vytvárajú spoločenstvo, ktorým napodobňujú život rehoľníkov „sine votis“, o ktorých sa píše v kánn. 673-681 CIC 1917 (v novom kódexe sa rehoľné komunity „sine votis“ nazývajú „spoločnosťami apoštolského života“).²⁶ CIC 1917 v kánonoch 673-691 píše o spoločnostiach „sine votis“, ktorí zaväzujú zachovávať ich konštitúcie, v ktorých medzi povinnosťami patrí aj povinná spoločná modlitba (Šipos výslovne spomína Bamabitov, ktorí aj dnes sú Spoločnosťou apoštolského života a ich povinnosťou je žiť a viesť spoločný život (vrátane povinnej spoločnej modlitby).

Šipos uvádza koncepciu spoločného života farára s kaplánmi, ako je to jasne vidieť, na báze napodobňovania rehoľného spôsobu života.

20/ Conclusio. Súčasná koncepcia chápania spoločného života farára s kaplánmi odmieta skutočnosť, žeby diecézni kňazi mali napodobňovať rehoľníkov a imitovať určitú formu „rehoľného života“ sine votis. Skôr možno povedať, že kódex i náuka *Christus Dominus*, ako aj *Presbyterorum Ordinis* 8, ako aj súčasní autori, sa opierajú o starobylú klasickú zásadu Jána Gratiána: spoločná strecha nad hlavou a spoločný stôl! Toto tvorí obsah „vita comune“ farára s kaplánmi. V rámci tohto života sa nájde miesto aj pre spoločnú modlitbu (pred stolovaním, na sviatky alebo v čase, keď je to pre iné povinnosti možné, aj modlitba breviára, sv. Ruženca a i.), ale iba ako odporúčanie, ale nie ako povinnosť. Toto uznáva aj Šipos keď píše: „*Ubi autem nondum viget, ab Ordinario imponi nequit*“.²⁷

Záver

Na záver mi dovoľte citovať tri významné cirkevné autority, ktoré zodpovedne „lokalizujú“ život súčasných farárov a kaplánov. Prvým je bývalý milánsky arcibiskup kardinál Carlo

²⁵ Predpis kán. 134 CIC 1917 vlastne len deklaruje už spomínanú klasickú zásadu z Dekréty Jána Gratiána v roku 1140 o spoločnej streche nad hlavou a spoločného stola: „*Consuetudo vitae communis inter clericos laudanda et suadenda est, eaque, ubi viget, quantum fieri potest, servanda*“. V poznámke, kde sa uvádza prameň tohto kánonického predpisu sa uvádza Dekrét Jána Gratiána – D XXXII, c. 6 (*De vitae et honestate clericorum*).

²⁶ „*Ad castitatem servandum aptum medium est etiam vita communis clericorum, quam consuetudinem vitae communis inter clericos laudat et suadet Codex, eamque, ubi viget, quantum fieri potest, servandam declarat*“. Šipos sa však neuspokojil s týmto konštatovaním, ale cituje iného autora istého Leitnera, ktorý uvádza: „*Intelligitur non solum communis vita cooperatorum cum parochis in eadem domo cum communi mensa, sed societates tales quoque, in quibus clerici vivendi rationem religiosorum imitantur, sine votis tamen, de quibus societatibus agunt cann. 673-81. Talem vitam introducere satagebat Bartholomaeus Holzhauser Servus Dei (1613-58), qui Bartholomitas fundavit*“ - I. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 127.

²⁷ I. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, s. 127, pozn. č. 25.

Maria Martini, ktorý napísal tieto slová: „*Ako mám vyjadriť problematiku viery našich kresťanských spoločností? Už nie je, ako niektoré iné komunity na svete, vystavená priamej perzekúcii, v rámci ktorej kňaz stojí na prvom mieste a znáša veľké riziká, ba i riziko straty života, za svoje rozhodnutia a za svoju slobodu. Avšak naše spoločnosti sú vystavené širokému a neustálemu protináboženskému tlaku, ktorý poškodzuje priamo korene našej viery. A tak sa rodí kríza viery, ale nie hocijaká okrajová alebo o tom alebo inom článku viery, ale celková, všeobecná, taká, ktorá spochybňuje samotný zmysel a význam viery.*“²⁸

Kardinál Tarcisio Bertone, arcibiskup Janova, v roku 2002 na jednom kongrese v Ríme povedal priam „kruté“ slová na adresu niektorých manželstiev a rodín: „*Manželstvo a rodina súčasnosti už nevychováva k viere, ale k ľahostajnosti a často priam k odporu voči náboženstvu*“.²⁹

V takýchto neľahkých situáciách pre Cirkev a pre kňazov mi prichádzajú na um slová, ktoré adresoval Pán Ježiš Petrovi: „*A ty keď sa ráz obrátiš, utvrďuj svojich bratov*“. Myslím však, že to nie je len úloha Svätého Otca, ale všetkých členov Cirkvi: všetci máme úlohu modliť sa a utvrďovať jeden druhého vo viere, aby sme neklesali na duchu. Bez povznesenej mysle a bez určitej dávky optimizmu bude naša práca v Pánovej vinici skôr živorením a trýznou pre nás i našich kaplánov, než skutočným ohlasovaním radostnej blahozvesti spásy.

Adresa autora: **Prof. PaedDr. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.**

Katedra kánonického práva, Teologický inštitút TF KU, Spišská Kapitula 12, SK - 053 04 Spišské Podhradie 1
tel.: +421 (0)53 4194177, e-mail: tribunal@spiskap.sk

²⁸ C. M. MARTINI, *L'Eucaristia, forma permanente di vita presbiterale e sorgente di attenzione ai problemi esistenziali del clero*, v: CEI, *La Spiritualità del Prete Diocesano*, Milano 1979-89, s. 369.

²⁹ P. RIGON, Inaugurazione dell'anno giudiziario 2004 (relazione del vicario giudiziale), v: <http://www.tribunaleecclesiastico.it/relazionedirigon2004.htm> (12.1.2005). Súdny vikár regionálneho cirkevného tribunálu Ligúrie spomína slová kardinála T. Bertoneho vo svojom inauguračnom príhovore.

Náuka o krste v kresťanských nekatolíckych cirkvách a cirkevných spoločenstvách na Slovensku

Jozef MARČIN

The Doctrine about Baptism in Christian Non-Catholic Churches and Church Communities in Slovakia

Obviously parents, who baptised their children in non-catholic church community, are surprised by request of the conditional baptism, when their child is joining to the catholic church. It is not easy to explain it, but is important to remind, that as was undersigned agreement about acknowledgement of baptism between Roman Catholic church and Evangelic church a.v., the same is needed for other church communities. Author presents baptismal doctrine in ten church communities in Slovakia with special focus on a validity of baptism from the point of view of the catholic church.

Keywords: validity of baptism, churches in Slovakia, ecumenism, canon law

Nejeden kňaz z vlastnej skúsenosti môže potvrdiť, že rodičia, ktorí dali svoje dieťa pre rozličné príčiny pokrstiť v inom cirkevnom spoločenstve, pri prijímaní ich dieťaťa do katolíckej Cirkvi napr. pred prvým sv. prijímaním, sa s počudovaním pozastavia nad tým, prečo ich dieťa má byť podmiennečne pokrstené, keď už raz krst prijalo napr. v reformovanej cirkvi a oni ešte k tomu donesú aj potvrdenie o krste. A keďže nie je ľahké tento problém vysvetľovať, je treba zdôrazniť, že tak ako bola podpísaná dohoda o uznaní sviatosti krstu medzi Rímskokatolíckou Cirkvou a Evanjelickou cirkvou a. v., tak je potrebné pracovať aj na dohode o platnosti krstu aj s ostatnými cirkevnými spoločenstvami.¹ Je veľmi jednoduché konštatovať daný stav a povedať, že katolícka Cirkev neuznáva za platný krst v inom cirkevnom spoločenstve, ale je treba z našej strany pre uznanie sviatosti krstu v iných cirkevných spoločenstvách aj čosi urobiť, i keď to stojí istú námahu.

V nasledujúcom článku sa pokúsím podať náuku o krste v jednotlivých cirkevných spoločenstvách na Slovensku – je ich desať, ak rátame nad 500 veriacich² – s prihliadnutím na posúdenie platnosti ich krstu z pohľadu katolíckej Cirkvi.

1. Kresťanské cirkvi, v ktorých pokladáme krst za platný

V katolíckej cirkvi na Slovensku (rímskokatolíckej a gréckokatolíckej) a priori pokladáme krst za platný.³

O platnosti krstu vo východných cirkvách / nezjednotených s Rímom / a podľa článku 99 a, Direktória o ekumenizme z 1993 roku, netreba pochybovať, lebo v týchto cirkvách krst pokladáme za platný, lebo majú platné sviatosti. Teda i cirkev pravoslávna na Slovensku.

Zdá sa mi, že ak uznávame apoštolskú postupnosť u starokatolíkov, teda majú platne vysvätených kňazov /platné sviatosti/, potom aj sviatosť krstu by mala byť v tejto cirkvi platná.

¹ JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia, *Cirkev v Európe*, Trnava 2004, 31

² Porov.: POLAČIK, Š./red/: *Atlas cirkvi, náboženských spoločností a religiozity Slovenska*, Bratislava 2000, s. 62

³ Porov.: DRÁB, P.: *Kresťanská iniciácia*. Košice 2002, s. 113 – 114.

2. Platnosť krstu podľa liturgických kníh

V článku 99,b Direktória o ekumenizme z 1993 r. je spomenuté, že v prípade skúmania platnosti krstu kresťanov z inej cirkvi, alebo cirkevného spoločenstva / okrem východného / je potrebné sa presvedčiť, či jestvuje dohoda o platnosti krstu a či krst bol vyslužený podľa tejto dohody. Tu treba pripomenúť, že dohody medzi katolíckou cirkvou na Slovensku a spomínanými cirkvami, či cirkevnými spoločenstvami okrem Ev. cirkvi a. v. zatiaľ nemáme. *“Momentálne katolícka Cirkev na Slovensku nemá istotu, či iné cirkevné spoločenstva dodržiavajú materiú a formu pri vysluhovaní sviatosti krstu. Tým nechce tvrdiť, že krst je neplatný, ale má pochybnosti.”*⁴ Pri prijímaní členov týchto cirkvi do katolíckej cirkvi keďže nemáme istotu o platnosti krstu v týchto spoločenstvách, vysluhujeme na Slovensku podmienený krst⁵. Pri udeľovaní povolenia k vysluženiu miešaného manželstva /kán.1124 a 1125 / na Slovensku sa dopisuje poznámka, že, toto dovoľenie je zároveň aj dišpenzom od prekážky disparitas cultus / kán. 1086 § 1 / ad cautelam⁶, ak by krst veriaceho v inom cirkevnom spoločenstve bol neplatný. *„Ev.cirkev a.v. problémy s platnosťou krstu iných cirkvi nemá. Niektoré evanjelické Cirkvi, tieto problémy majú., lebo neuznávajú krst detí. Niektoré Cirkvi neuznávajú materiálny krst, ale iba krst Duchom Svätým.”*⁷

Ažda návrh, ako riešiť daný problém, by spočíval v tom, že je treba urobiť dohodu o uznaní krstu medzi KBS a miestnymi kompetentnými orgánmi iných cirkevných spoločenstiev. K tomu je však potrebné:

1. preskúmať liturgické knihy ohľadne krstu v týchto cirkvách
2. všimnúť so samotnú prax vysluhovanie týchto sviatosti v jednotlivých cirkevných spoločenstvách, či sa ona koná podľa predpísaných usmernení.

Po preskúmaní týchto skutočností môže sa pristúpiť k dialógu a na jeho základe aj k uznaniu či neuznaniu platnosti krstu vysluhovaného v jednotlivých cirkevných spoločenstvách na Slovensku.

Na tomto mieste sa zameriame predovšetkým na vysluhovanie krstu ako o ňom hovoria liturgické knihy iných cirkevných spoločenstiev na Slovensku. Doteraz krst v iných cirkevných spoločenstiev na Slovensku podľa ich liturgických kníh v takomto rozsahu nebol publikovaný. Prax vysluhovania krstu v týchto cirkevných spoločenstvách ponecháme viac-menej nateraz bokom.

2.1. Slovenská evanjelická cirkev a. v.

I keď už bola podpísaná dohoda o vzájomnom uznaní krstu medzi Rímskokatolíckou cirkvou a Evanjelickou cirkvou a. v., predsa však nezaškodí sa pozrieť na niektoré momenty z minulosti, tj. čo predchádzalo podpísaniu vzájomnej dohody.

V zázname z 1. zasadania komisie KBS pre napomáhanie jednoty kresťanov z 15. 4. 1993 konanom v Bratislave sa síce spomína, že sa hovorilo o vzájomnom uznaní krstu medzi predstaviteľmi katolíckej cirkvi /KBS/ a predstaviteľmi Evanjelickej cirkvi a. v., ale táto záležitosť nebola dotiahnutá do konca⁸. Najnovšia liturgická kniha Ev. cirkvi a. v. na Slovensku

⁴ Vyjadrenie spišského pomocného biskupa Andreja Imricha pri osobnom rozhovore s autorom.

⁵ Ako príklad možno uviesť odpoveď ABÚ v Košiciach č.j. 487/98 Ng, zo dňa 27. 4. 1998 na žiadosť Rím.-kat. farského úradu v Košiciach-Barci č.j. 58/98 zo dňa 27. 4. 1998 prijat' do katolíckej Cirkvi evanjelika a. v., pred podpísaním, dohody o uznaní sviatosti krstu.

⁶ Udelenie povolenia asistovať pri vyslužení miešaného manželstva, ktoré bolo udelené ABÚ v Košiciach pod prot. č. 396 /99 na základe žiadosti Rím.-kat. farského úradu v Košiciach-Barci zo dňa 8. 4. 1999 pod číslom 37 / 99 pred podpísaním dohody o uznaní platnosti sviatosti krstu.

⁷ Vyjadrenie spišského pomocného biskupa Andreja Imricha pri osobnom rozhovore s autorom.

⁸ Porov.:Materiály komisie KBS pre napomáhanie jednotu kresťanov, Bratislava 1993, s 115.

“Agenda” z r. 1996⁹. obsahuje obrad krstu, ktorý možno pokladať za platný, nakoľko sa zhoduje s kán. 854, ktorý hovorí, že krst sa ma vysluhovať buď ponorením, alebo poliatím¹⁰.

1. Formula obsahuje doslovne tento text: Z rozkazu Pána Ježiša Krista krstíš Ťa, N, v meno trojjediného Boha: Otca +, Syna + a Ducha Svätého +.”

2. čo je veľmi dôležité v poznámke kurzívou je napísané: “*Pokrstenie sa koná trojnásobným poliatím hlavy dieťaťa vodou. Kňaz naberá vodu rukou z krstiteľnice a pri každom poliatí urobí kríž na čelo dieťaťa. Podmienkou je, aby voda tiekla.*”

Oficiálna liturgická kniha vytvorila predpoklady k posunu stanoviska zo strany katolíckej Cirkvi, avšak ako bolo spomenuté vyššie až 4. 6. 2001, bola podpísaná dohoda o uznaní platnosti sviatosti krstu.¹¹ Je vhodné si všimnúť 5 bod textu dohody, kde sa hovorí: „*Spoločne veríme, že raz udelený krst neodvolateľne spája pokrsteného s Kristom na celý život.. Preto nekrstíme tých, ktorí už raz boli platne pokrstení.*“¹² Jeden zo súčasných, v strednej a východnej Európe v cirkevných kruhoch uznávaných, cirkevných právnikov sa k tejto téme sa v minulosti vyjadril takto: “*Je to svetová rarita, že na Slovensku nie je katolíckou cirkvou uznávaný krst evanjelikov a. v.*“¹³

Dr. Július Filo ml. ev. a. v. k tejto otázke povedal toto: “*Základné znaky ekumenizmu by mali byť vo vzájomnom uznaní kvality Božieho diela v druhom človeku.. Hoci aj pochádza z inej cirkvi. Najdôležitejšie je získať správny vnútorný postoj, voči ostatným kresťanom, ktorý však prirodzene majú sprevádzať aj vonkajšie prejavy... Ešte stále máme isté medzery. Napríklad aj vo vzťahu k rímskokatolíckej cirkvi. KBS tvrdí, že v ničom nie je problém, predsa ešte stále nedošlo k podpisu spoločnej dohody o vzájomnom uznaní krstu..... Stále o tom hovoríme, keď sa stretieme, ale strokotávame na “nedostatku” času. Zdá sa mi, že tu nie je dôvod, aby sme tieto veci nedotiahli do konca. Myslím si, že ekumenizmus sa musí od vnútorného postoja k druhým prejsť aj určitými deklaratívnymi rozhodnutiami.*“¹⁴

Bol tu však problém, pretože nie všetci vysluhovatelia krstu v Ev. cirkvi a. v. dodržiavali postup uvádzaný v Agende. Evanjelici prijímali aj kropenie¹⁵, hoci nová Agenda ho vôbec nespomína. Tu nebola potom istota o platnosti krstu¹⁶.

V poznámka v DVPNE z r 1993 k čl.95 sa doslovne hovorí toto: “S ohľadom na všetkých kresťanov, treba brať do úvahy riziko neplatnosti, ak sa krst udeľuje pokropením, najmä pri viacerých krstencoch.”¹⁷

⁹ FILO, J. ml. a kol.: *Agenda Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania na Slovensku*, Liptovský Mikuláš 1996, s. 138.

¹⁰ Porov.: MARČIN, J.: *Opakovaný krst?*, In: Zrno – hlas, roč. X, Prešov 1999, č. 21, s.20; Tenže: *Ekumenický pohľad na sviatosť krstu*, Duchovný pastier, revue pre teológiu a duchovný život, č. 8, Bratislava 1999, s. 366.

¹¹ Porov.: *Text dohody o sv. krste*. In: [Http://www.rcc.sk/dokumenty/spol](http://www.rcc.sk/dokumenty/spol).

¹² Tamže

¹³ Vyjadrenie J. R. Treteru pri osobnom rozhovore s autorom, ešte pred podpísaním dohody o uznaní sviatosti krstu.

¹⁴ FILO, J. ml.: *Duch tlačí k spolupráci*, In: Zrno – hlas, ročník X, Prešov 1999, č. 37, s. 18. / Filo J. ml. je generálny biskup evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku, je predsedom Ekumenickej rady cirkvi a viceprezidentom Svetového luteránskeho zväzu. Je synom Filo J. st. tiež biskupa v Ev. cirkvi a. v./

¹⁵ Por. Filo J. st. /Ev. a. v./: *Ekumenický dialóg*, Prešov 1997, s. 104. Tato štúdia bola napísaná v r. 1987, teda pred vydaním “Agendy” r. 1996. Pri osobnom rozhovore biskup Filo J. st. autorovi povedal: “Výraz “pokropenie” u Ev. a.v. na Slovensku nie je práve najšťastnejší. Nemáme kropeničku, skôr tu ide o množstvo vody, ktoré krstiaci naberie z krstiteľnice rukou či prstami”. Samozrejme, že ak je oprávnená pochybnosť o platnosti krstu treba rešpektovať kán. 869 § 1.

¹⁶ Dr. Filo st. sa autorovi vyjadril aj takto: “Aj v Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku za nezachovanie spôsobov pri krste chápe ako porušenie disciplíny.” A dodal, že jeho osobne rozdelenie medzi kresťanmi bytostne trápi.

„V prítomnosti prebiehajú intenzívne rozhovory medzi vedením Ev. a. v. Cirkvi na čele s Doc. Júliusom Filom a katolíckou Cirkvou ktorú reprezentuje teologická komisia pri KBS na čele s biskupom Františkom Tondrom. Tieto rozhovory ešte nevyústili do podpísania spoločného dokumentu o vzájomnom uznaní krstu, pre isté váhanie katolíckej Cirkvi. Tieto váhania pramenia v tom, že katolícka cirkev veľmi úzkostlivo dbá na dodržiavanie matérie a formy pri sviatosti krstu, čo vyplýva z našej katolíckej viery a nášho presvedčenia.“¹⁸

Na KBS v máji r. 2000 Biskup Tondra dostal poverenie dopracovať definitívny text dohody o uznaní platnosti krstu z Ev. a. v. Po vypracovaní definitívneho textu bude dohoda o vzájomnom uznaní krstu ponúknutá aj iným cirkvám zoskupeným v ekumenickej rade Cirkvi na Slovensku.¹⁹

Až nakoniec na Turičný pondelok v r. 2001 predstavitelia KBS s predstaviteľmi Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku podpísali dohodu o vzájomnom uznaní krstu.

2.2. Reformovaná kresťanská cirkev na Slovensku

Reformovanú kresťanskú cirkev na Slovensku do nedávna používala Agendu z r. 1927²⁰. Krstná formula tam znela: NN ja ťa krstím do mena /vo meno/ Otca, Syna i Ducha Svätého. Amen. Reformovaná cirkev vychádza gréckeho prekladu /eis to onome/, kým katolícka z latinského /in nomine/. Agenda na str. 49 hovorí doslovne “Duchovný pastier..., nech začne liať vodu na hlavu dieťaťa, ale tak, aby voda nemohla tiecť na šiju, alebo do oči a pri liatí vody hovorí krstnú formulu. M, ja ťa krstím do mena Otca i Syna i Ducha Svätého. Veľmi dôležité je, aby sa krstná formula hovorila podľa Mt 28,16, podľa slov ktoré sú v nerevidovanom preklade Károliho čiže “do mena” a nie “v mene Otca....”, čo nakoniec na veci nič nemení²¹. Najnovšia agenda reformovanej cirkvi na Slovensku²² preberá formulu krstu z predchádzajúcej agendy. “...Duchovný leje vodu na hlavu dieťaťa a hovorí slová: M. ja ťa krstím do mena Otca, Syna i Ducha Svätého.” Každý duchovný si obrady krstu preloží do slovenčiny²³.

2.3. Evanjelická metodistická cirkev, slovenska oblasť

Najvyšším orgánom ECM je Generálna konferencia v USA. Potom sú centrálné konferencie, ktoré majú právomoc v niekoľkých štátoch /Slovensko patrí pod Švajčiarsku centrálnu konferenciu pre strednú a východnú európu, ktorá má sídlo v Zürichu/. Nasledujú výročné konferencie /v štátoch ČR a SR spolu/. Potom sú to oblastné konferencie /napr. v SR/.

Na Slovensku sa používa liturgická kniha pod názvom “Liturgia”, ktorá vyšla v Prahe 1987 a bola schválená výročnou konferenciou /ČR a SR/. Vyšla v češtine a bola preložená do slovenčiny. Dôležitým dokumentom pre ECM je Kirchenornunnug der Evangelisch-methodistischen Kirche, Gesamttherstellung: CVB Buch + Druch, Zürich 1991 a v rámci Slovenska je to “Cirkevný poriadok”, ktorý vydalo vydavateľstvo ECM v Bratislave 1993 roku.

¹⁷ Je tu ale otázka, či azda za istých okolností nemohol by byť uznaný aj krst pokropením a to vtedy, keď by voda po pokrstenom pri kropení stekala. /poz. autora/.

¹⁸ Vyjadrenie spišského pomocného biskupa Andreja Imricha autorovi, Spišská Kapitula 24. 8. 2000.

¹⁹ Porov.: Zápisnica z 33. plenárneho zasadania KBS na Donovaloch z 2.-3. mája 2000.

²⁰ Porov.: RAVASZ, L.: *Agenda a Magyar reformatus Egyház liturgiás Konyve* Budapest 1927.

²¹ Po priamej reči poznámka autora.

²² Porov.: CSIHA, K.: *A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása*. Budapest 1997, str. 44.

²³ Z rozhovoru autora s duchovným Ref. cirkvi na Slovensku v Košiciach-Barci Jánom Pallaiom, ktorému je autor vďačný za poskytnutie staršej i novej agendy Ref. cirkvi na Slovensku.

“V cirkvi sa v zásade odmieta prekrstzenie. Cirkev nemá problém s uznaním krstu v inej cirkvi. Krstom sa dieťa stáva prípravným členom cirkvi a plné členstvo dosiahne až osobným prejavom viery / zhruba okolo 18. roku života /. Kropenie pri krste treba chápať v tom zmysle, že kým pri poliatí kazateľ leje vodu na hlavu krstenca bez prerušenia, pri kropení leje vodu na hlavu tri krát / trojica /to znamená, že dvakrát preruší²⁴.”

V praxi sa koná krst v Evanjelickej cirkvi metodistickej pokropením, poliatím alebo ponorením. Krstení sú dospelí i deti. Krst sa koná zásadne v zbere a je neopakovateľný. Príanie dospelého, ktorý bol pokrstený ako dieťa, aby bol pokrstený ešte raz treba vidieť v súvislosti s jeho túžbou po vnútornom prežívaní spásy. To nemôže byť cirkvou sprostredkované, iba vyprosené od Boha.

Pri krst dospelých sa predpokladá, že ten, kto chce byť pokrstený, už prijal dar viery, takže pri krste už môže svoju vieru vyznať. V tejto krstnej praxi, ktorá má svoj vzor v skutkoch apoštolov, sú vyjadrené tri rozmery:

1. jednanie Božie,
2. jednanie Cirkvi,
3. jednanie krstenca

Božie jednanie má tu, ako vždy, prioritu. Je to On, ktorý krstenca skrze darovanú vieru stavia do oblasti panstva a spasenia Ukrižovaného a berie ho do silového pôsobenia Ducha Svätého.

Cirkev koná krst, ako plnomocné zvestovanie spásy. Krstencovo jednanie je v tom, že s vďačnou poslušnosťou prijíma cirkvou zvestované a Bohom spôsobené spasenie, že svoj život verejne podriadi Bohu a že sa zaraďuje do cirkevného spoločenstva.

Základom krstu deti je zaslúbenie a ponuka zmluvy Božej. Krst je znamením Božieho povolania. Boh v Ježišovi Kristovi povoláva všetkých a krst ako znamenie tohoto povolania platí nielen tým, ktorí na toto povolanie odpovedali, ale aj ich deťom, ktoré vyrastajú v spoločenstve Božieho povolania a pôsobenia. Na tomto základe môže byť vyslužený krst tam, kde rodičia sú Kristovými učeníkmi a chcú deti viesť svojimi modlitbami, poučovaním a príkladom ku Kristovi. Kde tieto podmienky sú splnené, má byť na zodpovednosť rodičov vyslužený krst²⁵.

Krstná formula znie takto: *“/Meno a priezvisko/.....krstím ťa v meno Otca i Syna i Ducha Svätého²⁶”. Amiň.*

Keď sa krstí “vo meno”, akoby krstiaca osoba išla do úzadia a do popredia sa dostáva najsv. Trojica. Keď sa krstí “v mene” do popredia sa dostáva krstiaci²⁷.

2.4. Bratská jednota baptistov

V tomto cirkevnom spoločenstve sa krst ma umožňovať len na základe osobného rozhodnutia sa pre Krista a Jeho kráľovstvo, na vlastné vyznanie viery a to ponorením / gr. baptisma - krst, znamená ponorenie / Len tak je možné poslušne plniť nariadenie

Pánovo o krste, s jeho hlbokým významom smrti starého a povstaním nového človeka / Rím. 6,3-11/.

Zásadne krstia len po predbežnom pohovore a prijatí za člena zboru na osobitnom zborovom zhromaždení, keď žiadateľ o krst sám dobrovoľne oň prejavil záujem. Keďže krstom berieme na seba aj rôzne záväzky spojené s učeníctvom svojho majstra voči zboru i pred svetom, neodporúčajú prijímať za členov a krstiť mladistvých.

²⁴ Bassano, J., duchovný ECM v Jenkovciach, pri osobnom rozhovore s autorom.

²⁵ Porov. EVROPSKÁ TEOLOGICKÁ KOMISIA PRI CENTRÁLNYCH KONFERENCIÁCH ECM: *Křest v Evangelické cirkve metodistické*, preklad J.Červeňak, Protivín: 1992.

²⁶ Porov.: Liturgia, Praha 1987, s 2.1.1. a 2.1.2. / Takéto číslovanie strán obsahuje Liturgia. /

²⁷ Toto nezvyklé vysvetlenie podal J. Bassano autorovi, pri osobnom rozhovore.

Nemajú presne stanovenú liturgiu na uskutočnenie samotného krstu. Koná sa obyčajne v modlitebni v rámci pravidelného zhromaždenia, ktoré týmto významným a posvätným úkonom dostáva slávnostnejší raz.. Kde nie je na tento účel krstiteľnica /bazén/, krst sa koná v prírode v rieke, alebo v jazere. Je potrebné, aby sa zachovala patričná dôstojnosť.

Priebeh krstu býva spravidla takýto: Pred vstupom do vody krstenci oblečení v bieleho rúchu spoločne / alebo jednotlivo v bazéne pred ponorením/ vyznajú svoju vieru a to tak, že na otázky, ktoré sa ich opýta kazateľ, odpovedia: Veríme /verím/. V podstate ide o odpoveď na tieto tri otázky: Veríte v Pána Ježiša ako v Syna Božieho? Veríte, že zásluhou Jeho obete sú Vám odpustené hriechy? Veríte, že Ježiš Kristus je i Vaším Spasiteľom? Po krátkej modlitbe krstenci po jednom vstupujú do vody a kazateľ ich krstí úplným ponorením v meno Otca i Syna i Ducha Svätého.

Po krste, keď sa krstenci preoblečú, starší bratia sa modlia s krstencami tak, že pri modlitbe skladajú na nich ruky. Potom krstencov uvítajú do bratského zväzku zboru aj s vhodným veršom z Písma pre každú osobu osobitne ²⁸.

Pri posudzovaní krstu BJB ťažko hovoriť o forme nakoľko nemajú presne stanovenú liturgiu, hoci snaha po trojičnej formule tu je. ale zdá sa že takýto spôsob zo strany katolíckej cirkvi bez presne stanovenej formuly nie je možné zatiaľ prijať.

2.5. Cirkev bratská

Vyznanie viery a vnútro - cirkevný poriadok Cirkvi bratskej je oficiálnou knihou, podľa ktorej sa vysluhuje sviatosť krstu v tejto cirkvi. V prvej časti, V. kapitole a potom štvrtej časti, I. a II. kapitole sa hovorí o krste. V štvrtej časti pod názvom Formuláre a dodatky, sa v prvej kapitole / Krst dospelých / hovorí toto: *“Po vyznaní a sľube krstného nasleduje vlastný úkon krstu so slovami všeobecnej kresťanskej formuly: / Pavol /, na základe tvojho vyznania a sľubu ťa krstím v meno Boha Otca i Syna i Ducha Svätého. Pokoj Boží nech je s tebou! Amen ²⁹.“*

V štvrtej časti, druhej kapitole pod názvom požehnanie dieťaťa a spôsob krstu sa hovorí toto: *“Ak má byť dieťa pokrstené, tak to nasleduje teraz. Dieťa sa pokrstí pokropením alebo poliatím hlavy vodou. Pri požehnaní dieťaťa kazateľ vezme dieťa do náručia alebo mu položí ruku na hlavu. Pri krste a pri požehnaní osloví kazateľ dieťa jeho krstným menom.*

Príklad: a, Pri krste: / Pavol /, krstím ťa v meno Boha Otca i Syna i Ducha Svätého. Amen.

b, Pri požehnaní: / Mária /, nech ťa požehná Hospodin zo Siona, aby si videla dobré veci po všetky dni svojho života. Amen ³⁰.“

V prvej časti, V. kapitole pod názvom Krst, večera Pánova a požehnanie sa v bode 3 hovorí toto: *“Cirkev bratská dáva veriacim rodičom i povereným služobníkom, ktorí krstia, slobodu v otázke krstu detí alebo dospelých veriacich, ako aj pre spôsob, ktorým krst vykonávajú / pokropením, poliatím ponorením/. Dieťa možno pokrstiť len v prípade, keď aspoň jeden z rodičov je plnoprávnym členom cirkvi³¹.“* Vo všeobecnosti krstia dospelých, ale za istých okolností aj deti³². V bode 4 prvej časti V. kapitoly sa hovorí toto: *“Cirkev bratská uznáva krst v meno Otca i Syna i Ducha Svätého vykonaný v iných kresťanských cirkvách. ³³*

²⁸ Porov.: TEOLOGICKÁ KOMISIA BJB: *Príručka pro sborové služby*. Praha 1989, s.46-47.

²⁹ Vyznanie viery a vnútrocirkevný poriadok Cirkvi bratskej SR, Kežmarok 1995, s.50.

³⁰ Tamže s. 50-51.

³¹ Tamže s. 18.

³² Vyjadrenie Halžu, duchovného Cirkvi bratskej v Košiciach, autorovi.

³³ Vyznanie viery a vnútrocirkevný poriadok Cirkvi bratskej SR, Kežmarok 1995, s. 18.

Krst vyslužený v cirkvi bratskej obsahuje trojičnú formulu. V spôsobe sa krst Cirkvi bratskej t.j. poliatie a ponorenie zhoduje s CIC 1983, avšak tu prichádza problém s pokropením ako už bolo spomenuté vyššie /napr. Ev. a.v./.

2.6. Cirkev adventistov siedmeho dňa

Podľa náuky Adventistov siedmeho dňa krst možno opakovať a to vtedy, keď ide o prehĺbenie náboženského života a na znak zmeny / vnútornej premeny / môžu sa dať pokrstiť³⁴. Obrad krstu sa v jednotlivých cirkvách vykonáva rôzne. V niektorých cirkevných spoločenstvách sú veriaci celkom ponorení do vody. V iných vodou kropia a v niektorých polievajú. Grécky výraz baptizo pochádza zo slova bapto, čo znamená "ponoriť do, alebo pod". V slovese baptizo ide o predstavu ponorenia alebo pohrúženia človeka pod vodu.

V novej zmluve sa sloveso "krstiť" používa

1. na označenie krstu vodou
2. ako určitá metafora Kristovho utrpenia a smrti
3. na označenie príchodu Ducha Svätého
4. konečne pomenúva obradné umytie rúk

Toto štvrté použitie slovesa "krstiť" jednoducho označuje umývanie na očistenie od ceremoniálnych nečistôt a nelegitímne krst poliatím. Toto cirkevné spoločenstvo uznáva iba krst ponorením /Ján 3,23/. Len ponorenie vyžaduje mnoho vody. Nemajú presne určený obrad krstu.

Predpoklady krstu v tomto spoločenstve sú viera a pokánie. Tí čo chcú prijať krst musia vyznať vieru a kajať sa. Keď sa človek stáva členom cirkvi, predpokladá sa, že urobí určitý duchovný krok.

Keďže novorodenci nemôžu prežívať obrátenie, nie sú pre krst spôsobilí. Ak rodičia súhlasia, aby boli deti pokrstené v mladšom veku, musia prijať zodpovednosť za ich duchovný rast a povahový rozvoj.

Nakoľko ani toto spoločenstvo nemá presný obrad krstu i keď ponorenie je v zhode s učením katolíckej cirkvi, predsa nemožno akceptovať formu, ktorá prakticky nejestvuje /nemajú formulu krstu/, Jedine, čo je isté, tak to je istota ponorenia.

2.7. Apoštolská cirkev

V ústave Apoštolskej cirkvi je napísané toto: *"Veríme, že všetci, ktorí robili pokánie a uverili, majú sa dať pokrstiť vo vode ponorením. Týmto vyznávajú svetu, že zomreli s Kristom a boli s Ním vzkriesení, aby žili novým životom"*³⁵.

*"Veríme, že krst Duchom Svätým je zmocnením veriaceho k životu a k službe pre Krista. Táto skúsenosť je odlišná od znovuzrodenia a nasleduje po ňom. Je zaslúbený všetkým znovuzrozeným. Je prijímaný vierou a je doprevádzaný počiatočným prejavom hovorenia inými jazykmi, tak ako dáva Duch vysloviť sa"*³⁶.

Nekrstia deti, iba dospelých. Deti na základe písma / Sv. Jozef s Máriou prinášajú dieťa Ježiša do chrámu /, prinášajú do chrámu, aby za ne ďakovali, požehnávali, aby raz boli ochotné uveriť a prijať vieru v Ježiša. Rodičia dostávajú požehnanie, aby ich viedol Duch Svätý vo výchove, ktorá má viesť k prijatiu viery u dieťaťa.

Ten, kto chce byť pokrstený, mal by sa zúčastňovať na seminároch na ktorých sa oboznamuje s náukou apoštolskej cirkvi. Krst je potrebný pre spásu: *"Kto uverí a dá sa pokrstiť bude spasený!"* Vstup do cirkvi, je po krste, keď sa pre neho dospelý slobodne rozhodne. Na základe vyznania viery, ktoré musí predchádzať krst, kazateľ /krstiaci/ povie formulu zo Sv.

³⁴ *Adventisti siedmeho dňa veria....*, biblický výklad základných vieroučných výrokov, Advent - Orion s.r.o., Šafáriková 9, Vrútky 1995, s.191 poznámka č.6.

³⁵ *Ústava Apoštolskej cirkvi na Slovensku*, Vierouka, bod 7.

³⁶ Tamže, bod 9.

Písma Z príkazu nášho P. Ježiša a tvojho vyznania viery krstím ťa vo meno Otca i Syna i Du-cha Svätého. Krstia výlučne ponorením. V minulosti používali Roháčkov /doslovný/ preklad Písma, teraz používajú ekumenický preklad. Presne liturgickú knihu nemajú, tvrdia, že im ide o ducha písma /Letničné hnutie/ , ako o striktné formulky³⁷.

Pri posúdení ich krstu z pohľadu katolíckej cirkvi, treba povedať, že nekrstia deti, nemajú presnú formulu krstu, odvolávajú sa na PS.

2.8. Kresťanské zbory

Dôležitým dokumentom kresťanských zborov na Slovensku je "Biblické poznanie a vnútorný poriadok kresťanských zborov na Slovensku" z r. 1992. Neuvádza sa tam miesto vydania. Na strane 4 sa píše: "Veriaci v Kresťanských zboroch uznávajú iba biblický krst znovuzrodených ľudí úplným ponorením krsteného do vody.

Vykonávajú ho takto podľa učenia Nového zákona, príkladu prvotnej Cirkvi a významu samotného slova i obrazného úkonu / R 6,3-11; Sk 8,26-39- grécke "baptisma" = ponorenie, pohrúženie/.

2.9. Cirkev Československá husitská na Slovensku

Rovnako ako cirkev katolícka aj cirkev československá husitská ma sedem sviatosti i keď niektoré vykladá inak. Ona sama sa pokladá za "stred medzi Rímskokatolíckou substanciou /bohoslužba na klasickej základe západnej a východnej liturgie v materinskom jazyku a sedem sviatosti/ a reformačným princípom Duch Kristov ako najvyššia norma a cirkevní řady založené na obecném kněžstvi všech věřících"³⁸.

Na základe dohody medzi Cirkvou Československou husitskou a Cirkvou Rímskokatolíckou v Čechách zo dňa 25. 1. 1994 došlo k vzájomnému uznaniu krstu³⁹, čo na Slovensku do dnešného dňa ešte nebolo uskutočnené.

Podľa náuky CČSH sa majú kresťania k prijatiu sviatosti svedomito pripravovať a prístupovať k ním s úprimnou vierou a túžbou po Bohu. Prijímajú krstnú formulu, ktorá je zachytená v evanjeliu podľa Matúša /28,19/ : "Id'te... a krstíte ich v mene Otca i Syna i Duchu Svätého a naučte ich zachovávať všetko čo som Vám prikázal." Táto cirkev pri prijatí nového člena z niektorej kresťanskej cirkvi, nekrstí ho znova⁴⁰.

Ku krstu sa používa čistá voda, krst nemožno konať len palcom namočeným vo vode, ale skutočným polievaním hlavy krstenca, v miere miernej a opatme⁴¹. Agenda /liturgická kniha/ rozlišuje krst dieťaťa, krst staršieho dieťaťa a krst dospelého človeka.

Vonkajší úkon krstu náleží v liati vody na temeno hlavy a v slovách: "Ja ťa krstím v mene Otca i Syna i Duchu Svätého"⁴².

Pri posudzovaní platnosti krstu ako sa on vysluhuje v CČSH na Slovensku treba povedať, že poliatie vodou, ktoré je spojené s trojičnou formulou, ba dokonca použitie slov "v mene" sa zhoduje aj s náukou katolíckej cirkvi.

Treba iste preskúmať, či sa aj v praxi stanovené podmienky krstu uplatňujú. Avšak tu treba pripomenúť, ako už bolo vyššie spomenuté, že v Čechách existuje dohoda medzi Rímskokatolíckou cirkvou a CČSH o vzájomnom uznaní krstu / tam je CČSH druhou najväčšou

³⁷ Z rozhovoru LIBU, pastora zboru Apoštolskej cirkvi v Košiciach, s autorom.

³⁸ Porov.: ŠPAK, J, patriarcha CČSH, list pre Bohuslava Kamana v Košiciach.

³⁹ Porov.: *Cirkev československá husitská*. In: Katolícky týdeník, Ročník IX, 1998, č.16, s. 5.

⁴⁰ Porov.: DRTINA, V.: *Agenda cirkve československé*. Praha: Blahoslav, 1951, s. 7.

⁴¹ Porov.: Tenže: c. d., 50 s. 8.

⁴² Porov.: HORSKÝ, R.: *Cesta*. Praha: Blahoslav, 1980, s. 33-34.

nekatolíckou cirkvou /. Zdá sa, že ani na Slovensku by v tejto oblasti nemal byť problém uznania platnosti krstu v tejto Cirkvi.

2.10. Českobratrská evanjelická cirkev

Agendu českobratrskej cirkve evangelické Bohoslužobná kniha Diel prvý, vydala Synoda českobratrskej cirkve evangelické v Praha 1993. Ona sa používa aj na Slovensku. Na str. 72 v bode 3 sa píše toto.: Krstná formula znie takto: "N.N., *krstím ťa vo meno Otca i Syna i Duchu Svätého.*" N.N. znamená krstné meno a priezvisko. Krstný akt, ktorý sa ešte v reformačnej dobe dial, konal ponorením, sa obvykle koná trojnásobným poliatím hlavy dieťaťa vodou. Inak - pri krste dospelého, ktorý pokľakne, - sa krstiaci trikrát dotkne namočenými prstami krstencovho čela. Táto cirkev jestvuje na Slovensku ako štátom neuznaná⁴³.

Formula krstu je trojičná. U deti by tu nemal byť problém s uznaním platnosti krstu v tomto spoločenstve, nakoľko krst sa tu vysluhuje poliatím, kým pri dospelých dotknutie namočeným prstom čela k platnosti krstu nestačí. Azda ekumenické rozhovory by tu mohli pomôcť ujednotiť spôsob vysluhovania tejto sviatosti a to tak ako sa ona vysluhuje pri krste deti.

V Čechách bola podpísaná dohoda o uznaní krstu medzi Rím.kat. cirkvou a Českobratrskou evanjelickou cirkvou. Táto cirkev sa v spôsobe krstu obmedzila na ponorenie a poliatie.⁴⁴

3. Dôsledky neuznania platnosti krstu v iných cirkevných spoločenstvách na Slovensku

Hneď na začiatku si tu treba položiť otázku: "V ktorých cirkevných spoločenstvách na Slovensku možno pokladať krst, podľa chápania katolíckej cirkvi, za platný?" Pre veriacich v cirkevných spoločenstvách, kde možno hovoriť o platnosti krstu, je vytvorený základ, aby pri ich prijímaní do katolíckej Cirkvi nemusel sa im vysluhovať podmienený krst a aby títo veriaci z iných cirkevných spoločenstiev mohli v súvislosti s kán. 844 KKP, prijímať sviatosť pomazania nemocných, sviatosť pokánia a Eucharistie v katolíckej cirkvi.

Otázka platnosti krstu v iných cirkevných spoločenstvách je natoľko závažná, že je potrebné aby sa k nej vyjadřila aj KBS tak, ako to bolo urobené vo vzťahu k Ev. cirkvi a. v., kde bola podpísaná dohoda o uznaní platnosti krstu medzi Rím.kat. cirkvou a Ev. cirkvou a. v. na Slovensku. Kým dohody o uznaní platnosti krstu nebudú podpísané, dovtedy bude potrebné vyslúžiť podmienený krst a to v prípadoch:

1. pri prijímaní členov týchto cirkevných spoločenstiev do Rím.kat. cirkvi,
2. ale aj po splnení podmienok kán. 844 KKP k prijatiu Eucharistie, sviatosti pokánia a sviatosti pomazania nemocných.

Tu treba povedať, že pri rozhovoroch kompetentných cirkevných autorít z katolíckej strany s predstaviteľmi iných cirkevných spoločenstiev by sa dalo veľa vyriešiť. Ak by aj nebola ochota uspôsobiť krst podľa náuky katolíckej cirkvi – v opačnom prípade, by ani tu nebol problém s uznaním ich krstu – vzájomný dialóg môže aspoň naznačiť ďalší smer spolupráce.⁴⁵ Som presvedčený, že aj v tejto taj dôležitej oblasti ak sa začne rokovať a o problémoch hovoriť, vykryštalizujú sa mnohé postoje a zároveň sa ukážu aj možnosti, či nemožnosti ako tieto otázky riešiť.

Otázka platnosti krstu - "sviatostného puta jednoty" a "základu spoločenstva medzi všetkými kresťanmi"⁴⁶ - je vždy veľmi dôležitá, nakoľko platnosť krstu je základným pilierom ekumenizmu vo vlastnom slova zmysle. V opačnom prípade tu budeme hovoriť o ekumeniz-

⁴³ Porov.: POLAČIK, Š.: *Atlas cirkvi, náboženských spoločnosti a religiozity Slovenska*. Bratislava 2000, s. 62.

⁴⁴ Porov.: DRÁB, P.: *Dohoda o krste*. In: *Jednota v krste, Iniciačné sviatosti*, Košice 2000, s. 57.

⁴⁵ Porov.: DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov 1998, s. 175.

⁴⁶ Porov.: DRUHÝ Vatikánsky koncil : *Unitas reintegratio*, 11.

me v nevlastnom slova zmysle, alebo jasnejšie povedané o medzináboženskom dialógu a v tom prípade sme vo vzájomnom zblížovaní o krok späť.

Adresa autora: ICDr. PaedDr. Jozef Marčín, PhD.

Abovská 20, SK - 040 17 Košice-Barca

tel.: +421 (0)55 6855398, e-mail: fkb@stonline.sk

Reformácia na panstve Drugetovcov v Zemplínskej stolici

Štefan LENČIŠ

Reformation in Lordship of Drughets in Zemplin Country

The family Drugeth was the biggest owner of land and vassals not only in region of Zemplin, but also in the whole Ugria. In the 16th century they converted to reformation and all area was professed to the new faith. At the beginning of 17th century they were first in recatholization by founding jesuit's college in Humenne. This time was one of the hardest period in slovak history.

Keywords: reformation, recatholization, Zemplin, history of Slovakia, family Drugeth, Humenné

Myšlienky reformácie sa v Nemecku, ale aj u nás, šírili podľa vtedy platnej zásady – „*Cuius regio, eius religio*“. Malo to súvis aj s patronátnym právom,¹ ktoré v Uhorsku malo svoju veľmi starú platnosť. Podľa tejto zásady mal každý zemepán, alebo mesto ako patrón, moc dosadiť do farnosti farára, akého uznali za vhodného. „*Vierovyznanie farára i zemepána mali nasledovať podľa starých feudálnych princípov všetci ich poddaní alebo mešťania. Mnohí ich nasledovali z osobného presvedčenia. Mnohí nemali imí možnosť, len sa prisôbobiť. Pretože nebolo iného duchovného, ktorý by bol ich deti pokrstil, ktorý by ich pochoval atď.*“ Táto zásada platila až do roku 1647, keď zákonný článok č. 7 dovolil aj sedliakom voliť si vlastného farára, ak je zemepán iného náboženstva. Pritom zostalo v platnosti patronátne právo, čím mohli patróni naďalej obsadzovať fary podľa svojej vôle, ale poddaní už nemuseli rešpektovať túto voľbu.²

V Zemplínskej stolici sa už v roku 1530 spomínajú reformovaní veriaci s väčšou slobodou. Zásluhu na tom mali zemplínski šľachtici Gašpar Grágffi a Peter Perényi.³ Reformáčne myšlienky sa v tejto stolici začali šíriť z juhu už v prvej polovici 16. storočia a jej strediskom sa stal Sárospatak (Blatný Potok). V päťdesiatych rokoch 16. storočia bola reformácia už rozšírená v strednom Zemplíne a pod Vihorlatom v Užskej župe medzi Slovákmi.⁴ Do severného Zemplína sa reformné hnutie dostalo až v druhej polovici 16. storočia. Zasiaholo údolie rieky Ondavy až do oblasti Veľkej Domaše a Stropkova, tiež aj údolie rieky Labor-

¹ Patronátne právo sa podľa cirkevných zákonov chápalo vtedy, ak boli splnené tri podmienky: dos, aedificatio, dotatio. V praxi to znamenalo: fundatio, constructio a dotatio. – BOLEŠ, D.: *Dr. Štefan Hések – farár v Udavskom (1918 – 1939)*. In: Lenčiš, Š. (zost.): *Dr. Štefan Hések – 50. výročie úmrtia*. Prešov 2003, s. 25.

² CHALUPECKÝ, I.: *K rekatolizácii na Spiši*. In: *Verbum*, roč. V. č. 1, Košice 1994, s. 21-23.

³ RÉZ, L.: *A Drugetek és Homonna reformátója*. Sátorajújhely 1899, s. 68 - 69. Aj zo Zemplínskej stolice študovali mnohí študenti vo Wittembergu, kde sa pod vplyvom Martina Luthera stali protestantmi. Medzi nimi boli aj šľachtici: Štefan Gálzéchy (zo Sečoviec) a Imrich Azary (z Ozoroviec). – SZIRMAY, A.: *Notitia historica comitatus Zempléniensis*. Budae 1804, s. 56 - 58. Ďalej len: *Notitia historica*.

⁴ VARSIK, B.: *Vznik a vývin Slovenských kalvínov na východnom Slovensku*. In: *Historický časopis* 2, 1991, s. 130; KARÁCSONYI, I. - KOLLÁNYI, F.: *Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia IV*. Budapestini 1909, s. 6 - 7; BUNYITAY, V. - RAPAICS, R.: *Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia II*. Budapestini 1904, s. 276 - 277.

ca a dostalo sa až do oblasti Zbudského Dlhého. Na tomto území boli len poddanské mestá, a preto sa v nich reformácia šírila z iniciatívy samotných šľachticov.⁵

Prvými a najvplyvnejšími prívržencami a rozširovatel'mi reformácie v humenskom panstve boli jeho majitelia – Drugetovci. Tradičná zásada feudálneho práva, že zemepán (šľachtic) je svetským patrónom farností, na panstve, ktoré mu patrí, uplatnili aj Drugetovci.⁶

Myšlienky reformácie sa šírili aj v Zemplínskej župe pomaly a nebadane. Vytvárali spoločenskú klímu, čím sa reformačné myšlienky posúvali neustále dopredu a ovplyvnili postupne celú šľachtu a s nimi aj ich poddaných. Tomuto trendu sa nevyhli ani bohatí a vplyvní Drugetovci. Pomaly sa pridávali k reformácii. S istotou môžeme tvrdiť, že v 70. rokoch 16. storočia už mali na svojom panstve v Zemplínskej stolici reformovaných kazateľ'ov, ktorých povolávali do svojich farností a odovzdávali im fary a školy.

Najvýznamnejšími šľachticmi v Zemplínskej stolici boli Peter z Perína a jeho syn Gabriel, ktorým patrili panstvá Sečovce, Trebišov a Stropkov, potom Juraj Bátori ako zemepán vranovského panstva a Juraj III. Druget ako vlastník panstva Humenné a od roku 1567 aj panstiev Trebišov a Sečovce. Jurajovi III. Drugetovi a Mikulášovi Esterházymu z Galanty sa sobášmi podarilo v prvej štvrtine 17. storočia získať aj panstva Čičva, Vranov a Skrabské. V druhej polovici tohto storočia už patrili výlučne Drugetovcom.⁷ Títo a ostatní šľachtici v podstatnej miere ovplyvnili na ďalšie desaťročia, (v niektorých prípadoch až dodnes), náboženský život v tejto stolici. Oni určovali smer, ale aj vývoj náboženského orientovania svojich poddaných.

Na území Zemplínskej stolice k najstarším písomne doložením luteránskym farnostiam sa zaradilo mestečko Trebišov v roku 1530, mestečko Sečovce v roku 1560 a Vranov v roku 1570. Proces prechodu na nové náboženstvo sa dial pomaly a dochádzalo takmer výlučne v rímskokatolíckych farnostiach od začiatku druhej štvrtiny 16. storočia.⁸

Na panstve grófov Drugetovcov začali postupne vznikať evanjelické farnosti až v 70. rokoch 16. storočia, ako o tom svedčia písomné záznamy. Túto problematiku nám najlepšie priblížil historik J. Zoványi, ktorý spracoval desiatkový register evanjelických kazateľ'ov v jednotlivých zemplínskych farnostiach od začiatku druhej polovice 16. storočia. K tým prvým farnostiam na spomínanom panstve Drugetovcov, pánov z Humenného, sa zaradili v roku 1579 Humenné, Lieskovec, Lubiša, Ondavské Matiašovce, Sopkovec a Udavské.⁹

Postupne začali vznikať ďalšie evanjelické farnosti. V nasledujúcich 80. rokoch sú nám už známe nové farnosti: v roku 1582 to bola farnosť v Strážskom a Somotore¹⁰ a v roku 1584 v Koškovciach.¹¹

⁵ Na územie Zemplínskej župy sa reformácia šírila aj zo Šariša, kde boli slobodné kráľovské mestá (Bardejov, Prešov a Sabinov), v ktorých boli Lutherovi príslušníci najviac rozšírení. V Bardejove v roku 1581 a 1612 vyšli tlačené Lutherove katechizmy, ktoré sa potom dostávali tiež do Zemplínskej a Užskej stolice. - VARSIK, B.: c. d., s. 130, 132.

⁶ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. až 18. storočí*. In: ULIČNÝ, F. zost.: *Reformácia na východnom Slovensku v 16. až 18. storočí*. Prešov 1998, s. 139. Ďalej len: ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici v 16. až 18. storočí*.

⁷ ULIČNÝ, F.: *Panstvá Čičva a Vranov v 13.-17. storočí*. In: Michnovič, I. (zost.): *Dejiny Vranova nad Topľou*. Vranou nad Topľou 1992, s. 87.

⁸ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 140.

⁹ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek nyugtatványai régi tizedjégyzékek mellett*. In: Magyar protestáns egyháztörténeti adattár, XIII. Budapešť, 1929, s. 125, 130, 134, 140, 135, 138. Ďalej len: ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*.

¹⁰ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 132, 135.

¹¹ HARASZY, K.: *Az Ugni református egyházmege*. Nagy Kapos 1931, s. 41-42.

Podstatne väčší počet farností vznikol na konci 90. rokov. K nim patrili v roku 1598 tieto farnosti: Čaklov, Cejkov, Hlinné, Jankovce, Merník, Veľké Ozorovce, Vranovské Dlhé, Vyšný Žipov, Zemplín, Zemplínska Teplica a Zemplínske Hradište. V nasledujúcom roku 1599 to boli: Benkovce, Jastrabie nad Topľou, Kamenica nad Cirochou, Ohradzany, Zámutov a Žalobín.¹² Do konca 16. storočia mali už páni z Humenného na svojich panstvách 26 evanjelických farností aj s kazateľmi. To predstavovalo najväčší nárast vzniku nových farností, pretože v nastávajúcom 17. storočí pribudlo už len 16 nových farností.

Na začiatku 17. storočia vznikli ďalšie farnosti. Už v roku 1601: Dlhé nad Cirochou,¹³ Sačurov,¹⁴ Sečovská Polianka,¹⁵ Snina¹⁶ a Topoľovka.¹⁷ V roku 1605: Komárany a Sol'.¹⁸ V roku 1619: Hudcovce.¹⁹ V roku 1621: Baškovce. V roku 1622: Sedliská. V roku 1626: Modra. V roku 1628 Sukov.²⁰ 1629 Kvakovce, Slovenská Kajňa.²¹ 1644 Tovarné,²² 1666 Lomnica.²³ K farnostiam na Drugetovskom panstve neskôr, ako sme to uviedli vyššie, pribudli aj farnosti: Trebišov, Sečovce, Vranov a Skrabské.

Drugetovci v roku 1579 už boli s istotou protestanti. V Humennom odovzdali farský kostol a farskú budovu svojmu kazateľovi. Táto udalosť mala pochopiteľne odozvu postupne v celom ich panstve.²⁴ Zostáva ešte otázka, čo bolo s františkánskym kostolom na okraji mesta a s jeho kláštorom. Mienky autorov sa tu rozchádzajú. Isté je, že Katzianove vojsko v roku 1529 zničilo tieto objekty, ale až po roku 1531 sa udáva, že kláštor bol opustený.²⁵ Jeho veľká oprava sa uskutočnila až na začiatku 17. storočia.²⁶ Je pravdepodobné, že aj tieto stavby patrili protestantom,²⁷ ale pre ich poškodenie ich nepoužívali. Podľa J. Machalu nielenže protestanti kostol poškodili, ale ho dokonca premenili na maštal'.²⁸

¹² ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s.123, 120, 126, 129, 121, 139, 136, 140, 134, 138, 121, 136, 131, 125, 123, 132.

¹³ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 113.

¹⁴ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 127.

¹⁵ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 134.

¹⁶ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 129.

¹⁷ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 132.

¹⁸ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 123.

¹⁹ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 138; HÖRK, J.: *A sáros – zemléni ev. esperesség története*. Kassa 1885, s. 296.

²⁰ ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 124, 137, 130, 136.

²¹ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 119, 129.

²² ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 141.

²³ HÖRK, J.: c. d., s. 290.

²⁴ Z desiatkových súpisov sa zachovali potvrdenky o sumách, ktoré platili protestantskí farári. Z nich môžeme vytvoriť zoznam kňazov, ktorí pôsobili v Humennom. V rokoch 1579 - 1629 sa uvádzajú títo siedmi kňazi: Ján Szobránci - jún 1579; Lucius Lörinc - 28. september, 25 október 1599; Juraj Debreceni - 22. november 1608, 25. jún 1609, 27. november 1610, 1. december 1611; Juraj Szobránci - 27. september, 21. október 1620; Ján Klaudius Kecskeméti - 16. september 1621; Ján Hajenus - jún, august, september 1622, jún 1623, júl 1625, 5. august, október 1626; Mikuláš Izdenci - august 1629. – ZOVÁNYI, J.: *Protestáns lelkészek*, s. 125.

²⁵ KOVÁCS, B.: *Az Egri egyházmegye története 1596-ig*. Eger 1987, s. 111.

²⁶ *Súpis pamiatok na Slovensku I*. Bratislava 1967, s. 469.

²⁷ POLLA, B.: *Z najstarších dejín Humenného*, In: Pamätnica gymnázia v Humennom 1945-70. Humenné 1970, s. 23.

²⁸ MACIALA, J.: *Die Jesuiten in der Ostslowakei zur Zeit der Gerenreformaticus*. Innsbruck 1937. Ide o dizertačnú prácu autora. Z tejto práce sme mali k dispozícii len časť práce, ktorá bola bez označenia strán.

Z vyššie uvedených poznatkov a výskumu sa ukazujú ako smerodajné nasledujúce fakty. V slovenskej časti Zemplínskej stolice od druhej štvrtiny 16. storočia do polovice 17. storočia vzniklo spolu 136 evanjelických farností. Na samotnom panstve rodiny Drugetovcov to bolo 46 farností. So vznikom spomínaných evanjelických farností súvisia štyri charakteristické prvky: náboženský, sociálny, národnostný a zemepisný.

Z náboženského hľadiska sa reformačné myšlienky šírili predovšetkým v rímsko-katolíckej cirkvi. Rímskokatolícke kostoly a fary boli postupne obsadzované nadšencami a neskôr aj presvedčenými evanjelickými kazateľmi. Do pravoslávneho prostredia sa reformácia takmer nedostala. V Zemplínskej župe sa na krátky čas dotkla len filií farnosti Ohradzany a Zbudského Dlhého.

Zo sociálneho pohľadu sa evanjelické myšlienky ujali medzi šľachtou, mešťanmi a poddaným obyvateľstvom. Reformácia nebola prijatá medzi valašským obyvateľstvom.

Z hľadiska národnostného sa reformácia týkala Slovákov a Maďarov. Spomínaní Rusíni boli spočiatku len pravoslávneho vyznania, preto sa ich nové vyznanie dotklo len vo veľmi malom počte, a to v spomenutých dedinách pri Ohradzanych a Zbudskom Dlhom.²⁹

Do začiatku 17. storočia vzniklo v celej Zemplínskej župe 88 evanjelických farností. Pri sledovaní daňového registra Zemplínskej stolice sa ukazuje, že v roku 1601 bolo zdanených 59 evanjelických farárov a kaplánov, ktorí pôsobili v 58 farnostiach. Na samotnom panstve Drugetovcov to bolo 22 farností: Cejkov, Čaklov, Dlhé nad Cirochou, Hlinné, Jankovce, Kamenica nad Cirochou, Lieskovec, Ľubiša, Oborín, Ohradzany, Ondavské Matiašovce, Sačurov, Sečovce, Snina, Strážske, Topoľovka, Trebišov, Udavské, Vyšný Žipov, Zemplín, Zemplínska Teplica, Žalobín. Rozdiel medzi 88 vzniknutými farnosťami a 58 existujúcich v roku 1601 sa dá podľa Ferdinanda Uličného vysvetliť tým, že chýbajúcich 30 evanjelických farností nemalo vlastných kazateľov, farnosti boli prázdne. To poukazuje na nedostatok evanjelických kazateľov. Dá sa s určitosťou predpokladať, že do neobsadených farností chodili pomáhať okolití kazatelia. Začiatkom 17. storočia bol už stredný a južný Zemplín takmer evanjelický. Jednou výnimkou bola rímskokatolícka farnosť Drahňov, v ktorej sa v roku 1601 spomína neznámy mních.³⁰

V severnom Zemplíne existovalo aj 35 pravoslávnych farností, ktorých sa reformácia priam nedotkla. K týmto farnostiam, nachádzajúcich sa na panstve Drugetovcov, venujeme osobitnú kapitolu v ďalšej časti.

Myšlienky reformácie sa v Zemplínskej župe šírili v dvoch smeroch. Prvým bola náuka Martina Luthera, ktorí sa nazývali evanjelici augsburského vyznania (luteráni) a k druhej forme reformácie, prísnejšej, patrili nadšenci Jána Kalvína – kalvíni.³¹ Aký smer reformácie v druhej polovici 16. storočia prijali jednotlivé farnosti sa nedá zistiť. Jasné sa to dá určiť až v 17. – 18. storočí. Na základe poznatkov, získaných zo 17. storočia, môžeme spätne určiť, ku ktorým zo spomenutých dvoch smerov reformácie patrili jednotlivé farnosti. Na panstve Drugetovcov mali evanjelici augsburského vyznania (luteráni) 30 svojich farností a filií z celkových 50 v Zemplínskej župe: Benkovce, Čaklov, Čemerné, Čierne nad Topľou, Dobra nad Ondavou, Hencovce, Hlinné, Hrubov, Hudcovce, Jankovce, Jastrabie nad Topľou, Karná, Komárany, Kvakovce, Lieskovec, Lomnica, Merník, Ohradzany, Ondavské Matiašovce, Sačurov, Sečovská Polianka, Skrabské, Sol', Topoľovka, Tovarné, Vranov, Vranovské Dlhé, Vyšný Žipov, Zámuto, Žalobín. Tieto luteránske farnosti so svojimi filiami neexistovali vždy súčasne. V značnej miere to ovplyvňovala rekatolizácia a s tým súvisiaci postoj zemeľpánov.

²⁹ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 141.

³⁰ ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 141-142.

³¹ DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi III.. Obdobie reforiem*. Bratislava 1995, s. 140 – 186.

Zemplínske evanjelické a. v. farnosti spolu s ich obyvateľmi a kazateľmi patrili od roku 1614 podľa rozhodnutia synody v Spišskom Podhradí do dištriktu superintendanta piatich miest. Aj napriek tomu, že nemáme priame doklady o farárskych združeníach, môžeme s veľkou pravdepodobnosťou konštatovať, že od druhej polovice 16. storočia existovali. V polovici 17. storočia v Zemplínskej stolici evanjelické farnosti a. v. patrili do seniorátu evanjelickej reformovanej cirkvi. Dôvodom tohto javu bolo, že evanjelici a. v. vyznania začali strácať svojich zemeľpánov, patrónov. Tento stav trval do roku 1663. V tom istom roku došlo k spojeniu šarišských a zemplínskych ev. a. v. farností a zborov do nového, Šariško – zemplínskeho evanjelického a. v. seniorátu.³²

V Zemplínskej stolici pôsobili evanjelici a. v. kazatelia hlavne v strednom Zemplíne. Pochádzali predovšetkým zo stredného Slovenska, ale aj zo západného Slovenska, Čiech, Sliezska a iných krajín. Časť z nich študovala na univerzite vo Wittenbergu.

Druhým význačným reformačným hnutím v Zemplínskej župe, predovšetkým rozšírené na južnom a čiastočne na strednom Zemplíne, bolo učenie J. Kalvína. Kalvíni v druhej polovici 16. a 17. storočia mali v tejto župe spolu 90 svojich farností. Z nich na panstve Drugetovcov boli nasledujúce farnosti a filie: Cejkov, Dlhé nad Cirochou, Humenné, Kamenica nad Cirochou, Koškovce, Lubiša, Modra, Oborín, Sečovce, Sedliská, Slovenská Kajňa, Snina, Trebišov, Udavské, Veľaty, Veľké Ozorovce, Zemplín, Zemplínska Teplica, Zemplínske Hradište. Spolu ich bolo 19 farností a filií. Niektoré farnosti počas svojej existencie vymenili svojich kazateľov buď z luteránskeho alebo kalvínskeho smeru. Najväčší vplyv v tomto smere mali už spomínaní zemeľpáni.

Zemplínske evanjelické reformované farnosti (kalvíni) vytvorili už v druhej polovici 16. storočia jednu skupinu slovenských ev. ref. farností. Tieto farnosti, na rozdiel od južno-zemplínskych, dávali do popredia slovenský jazyk, nakoľko boli Slováci. Preto aj vyžadovali, aby ich kazatelia používali slovenčinu. Zemplínski kalvíni, nachádzajúci sa prevažne na južnom Zemplíne, boli prevažne Maďari. Slovenská časť tým bola v menšine a nevýhode.

Vo farnostiach ev. ref. cirkvi v južnom Zemplíne pôsobili kazatelia prevažne pochádzajúci z maďarského prostredia. Vo farnostiach v strednom Zemplíne pôsobili predovšetkým kazatelia pochádzajúci zo slovenského prostredia.

Pri každom väčšom katolíckom kostole nechýbala škola, v ktorej sa žiaci (chlapci) učili základným pravdám z náboženstva a najpotrebnejšiemu čítaniu, písaniu a liturgickému spevu. Žiakov učil kňaz, ale spravidla to bol učiteľ, ktorý bol zároveň aj kantorom. Osobitný dôraz na školu kladli protestanti, pretože škola sa stávala súčasťou náboženského a cirkevného života evanjelických farností. Evanjelické školy vznikali súčasne so vznikom evanjelickej farnosti, alebo následne po prijatí evanjelického učiteľa. Škola s farským kostolom tvorili sídlo farnosti. Založením školy sa ľahšie šírila evanjelická náuka. V Zemplínskej stolici boli známe protestantské školy v Sečovciach (najstaršia r. 1533), Pozdišovciach,³³ Vranove (1570 - 1616), Hanušovciach (1630 - 1721) a v Blatnom Potoku.³⁴ Protestantská škola nechýbala ani v Humennom, v sídle Drugetovcov. O jej existencii máme len dve stručné správy, ktoré však nepochybne potvrdzujú jej jestvovanie. V prvej je spomínaný Matej Plorantius, ktorý bol povolán do humenskej školy za rektora medzi rokmi 1587-88. Toto pozvanie však odmietol kvôli lepšej ponuke, ktorú dostal do Prahy.³⁵ V druhej správe sa dozvedáme, že Baltazár Pe-

³² ULIČNÝ, F.: *Reformácia v Zemplínskej stolici*, s. 143-144.

³³ Protestantskú školu v Pozdišovciach založil šľachtic Peter Szirmay. Prvýkrát sa spomína roku 1647 a predpokladá sa, že zanikla koncom storočia. - JÁGER, M.: *Pozdišovce*. Pozdišovce 1995.

³⁴ MACHALA, J.: *Die Jesuiten in der Ostslowakei zur Zeit der Gerenreformaticus*. Innsbruck 1937. Ide o dizertačnú prácu autora. Z tejto práce sme mali k dispozícii len časť práce, ktorá bola bez označenia strán.

³⁵ PRÓNAY, D.: *Monumenta historica evangelicorum in Hungaria*. Budapestini 1905, s. 110.

rinna sa z Košíc dostal do humenskej školy, kde študoval približne jeden rok. Pri tomto druhom údaji nepoznáme dátum. Viac o protestantskej škole v Humennom nevieme nič.³⁶

Kazatelia, ktorí boli dosadzovaní zemepánmi na rímskokatolícke fary, získavali zároveň aj farský majetok a tiež aj plat od patróna. V samotnom mestečku Humenné, ktoré bolo domíniom Drugetovcov, zisťujeme, že v roku 1598, za súpisu domov v Uhorsku, malo 100 domov, čo predstavuje okolo 700 - 800 ľudí.³⁷ Po obsadení kostola a farskej budovy protestantským kňazom prešiel aj celý farský majetok pod jeho správu. K tomu ešte dostával aj plat od patrónov, ktorý iste nebol zanedbateľný.³⁸ Na jeho príjem poukazuje aj skutočnosť v roku 1598, že dedina Papfalva (Popina) mala 10 poddaných, ktorí patrili humenskej fare.³⁹

Obdobie 16. a 17. storočia prinieslo do života Katolíckej cirkvi ťažké obdobie. Nevyhla sa tomu ani Zemplínska župa. Pri spätnom hodnotení tohto obdobia sa len potvrdzuje známa pravda: „*Ecclesia semper reformanda*“. Len úprimné a verné žitie podľa evanjelia bude pretvárať Cirkev na spoločenstvo pravdy, dobra, lásky a pokoja. Úprimné pokánie každého veriaceho zabráni rozbijaniu a triešteniu Ježišovho spoločenstva, za ktoré bola vyliata nevinná krv.

Adresa autora: PhDr. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Katedra cirkevných dejín, Teologická fakulta KU, Hlavná 89, SK - 042 03 Košice 1

tcl.: +421 (0)55 6991387, e-mail: lcncis.s@stonline.sk

³⁶ PRÓNAY, D.: c. d.: s. 140.

³⁷ Magyar Országos Levéltár Budapest. – MOL E 158, s. 511; BEŇKO, J.: *Stropkov*. Stropkov 1994, s. 58 - 59. Za tento súpis v Zemplínskej stolici bol zodpovedný podžupan Žigmund Kértvélesy.

³⁸ RÉZ, L.: c. d., s. 71 - 72.

³⁹ NAGY, Gy.: *Zemplén vármegye népessége az 1598. évi kamarai adólajstromok szerint III*. In: Adalékok Zemplén vármegye történetéhez 11, 1898, s. 338 - 340.

Anton Székely (1899 – 1981) – kňaz a historik

Marián ČIŽMÁR

Anton Székely (1899 – 1981) – the Priest and the Historian

Anton Székely, catholic priest, was member of diocese Košice. Along with his pastoral work he devote himself to the local history of diocese Košice. He wrote couple of short but highly learned writings.

Keywords: Anton Székely, history of archdiocese Košice, history of Slovakia

V reprezentačnej publikácii *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, ktorú vydalo vydavateľstvo Lúč Bratislava v roku 2000, je uvedené v niekoľkých riadkoch aj heslo: *Székely, Anton – historik*.¹ Zámerom nasledujúceho príspevku je obšírnejšie priblížiť túto významnú kňazskú osobnosť Košickej diecézy.

Anton Székely pochádzal zo Solivaru (dnes časť Prešova), kde sa narodil dňa 15. 3. 1899. Gymnaziálne štúdiá absolvoval v Prešove, kde v roku 1919 zmaturoval.² Po maturite bol prijatý za bohoslovca kňazského seminára v Košiciach. Dňa 6. 4. 1920 prijal tonzuru, a v nasledujúce dni, 7. a 8. apríla 1920 od košického biskupa ThDr. Augustína Fischera-Colbrieho prijal nižšie rády.³ Na túto udalosť si Anton Székely uchoval túto spomienku: „Keď sme dostávali nižšie rády, (biskup) Fischer mal omšu, pri ktorej až pri prijímaní zbadal, že slúžil ju len s vodou. Aulisti do oboch strieborných konvičiek naliali mu iba vodu. Musel od obetovania omšu znovu opakovať. Keď sme po omši dovedli ho do biskupskej sakristie, jeho prvé slová boli k aulistom: „Páni, keď ste tak roztržití, postarám sa pre vás o pohodlné kaplácky, aby ste si tam dali nervy do poriadku.“⁴

Po absolvovaní seminárskej prípravy a teologického štúdia prijal subdiakonát dňa 17. júna 1923, a dňa 24. júna 1923 diakonát. Za diakona ho vysvätil spišský pomocný biskup a prepošt Spišskej kapituly Martin Kheberich, keďže biskup Augustín Fischer-Colbrie birmoval na území Satmarskej diecézy.⁵ Za kňaza ho vysvätil košický biskup ThDr. Augustín Fischer-Colbrie v košickej katedrále dňa 29. júna 1923.⁶

Ako kaplán pôsobil vo farnostiach Ľubiša (1923 – 1924), Svinia, Humenné (1924 – 1925), Solivar (1925 – 1927), Sabinov (1927 – 1928), Michalovce (1928 – 1932). V roku 1932 vykonával funkciu dočasného správcu farnosti Michalovce a následne v tom istom roku bol menovaný za správcu farnosti v Ľubiši. Okrem funkcie správcu farnosti bol biskupom Jo-

¹ HIŠEM, C.: *Székely, Anton – historik*. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava 2000, s. 1295.

² SZÉKELY, A.: *Dr. Fischer-Colbrie Augustín*. Rkp. Humenné 1976, s. 3. In: Archív autora príspevku.

³ Porov. *Collatio S. Ordinum*. In: AACass, *Circulares* II/1920, s.5, nr. 974/1920.

⁴ SZÉKELY, A.: *Dr. Fischer-Colbrie Augustín*. Rkp. Humenné 1976, s. 2. In: Archív autora článku. Citované miesta z rukopisných prác Antona Székelya uvádzame tak, ako ich on napísal, i napriek tomu, že jeho slovenčina je príliš pozančená šarišským nárečím, v ktorom v bežnom styku s ľuďmi i v príhovoroch a katechézach komunikoval.

⁵ Porov. AACass, *Circulares* VI/1923, nr.1908/1923, s.23.

⁶ Tamtiež.

zefom Čárskym poverený aj úlohou moderátora katolíckej akcie mládeže v Humenskom dekanáte. Od roku 1939 vykonával aj funkciu dištriktuálneho notára. Riadnym farárom farnosti Lubiša sa stal v roku 1942. Bol členom aj Pápežského diela pre šírenie viery v rámci misijných aktivít na území Apoštolskej administratúry, ďalej členom Komisie penzijného fondu na podporu kňazov na dôchodku.⁷

Od roku 1944 vykonával funkciu dištriktuálneho dekana Humenského dekanátu. Po druhej svetovej vojne, v roku 1946, ho biskup Jozef Čársky ustanovil za farára do Michaloviec, a zároveň bol menovaný aj za člena Komisie pre disciplínu v kňazskom seminári.⁸

Po nástupe komunistického režimu musel opustiť farnosť Michalovce a bola mu zverená duchovná správa lokálnej kapelánie v Kamenici nad Cirochou. Tu pôsobil až do núteného odchodu do dôchodku v roku 1973. Aj z Kamenice nad Cirochou ho vtedajší mocipáni poslali na nútený dôchodok. Kapitulný vikár Štefan Onderko mu oznámil, že k 1. 11. 1973 by malo dôjsť k výmene kňaza v Kamenici nad Cirochou. Ako stojí v tomto liste, „zatiaľ sa nedalo ináč robiť. Ľudia sa musia uspokojiť a treba im to tak povedať... Uznali sme to za potrebné tak to riešiť.“⁹

Antona Székelya sa táto správa nemilo dotkla a preto hneď reagoval. Okrem iného v ňom kapitulnému vikárovi píše: „Čo sa týka môjho odchodu z Kamenice, musím pripomenúť, že za 50 rokov môjho kňazského života prežil som veľa prekvapení, ale na také, aké prežívam teraz som nikdy nepomyslel, že bez mojej žiadosti budem penzionovaný. Ved' ešte aj sv. Otec žiada od 75 ročných biskupov, aby podali žiadosť o uvoľnenie...“¹⁰

Celú záležitosť uzavrel kapitulný vikár Štefan Onderko listom Antonovi Székelymu z dňa 12. 11. 1973, v ktorom okrem iného píše: „Vysokodôstojný pán p. Anton Székely, dekan m.s., r.kat. farár, Kamenica n.Cir. Tunajší Ordinariát prosí Vašu Vysokodôstojnosť, aby vzhľadom na doriešenie niektorých cirkevných záležitostí v okrese Humenné, sa 15. novembra 1973 považovala aj farnosť Kamenica n. Cir. za uvoľnenú. Týmto dňom prevedú sa potrebné personálne presuny v okrese Humenné... Mnohokrasy v živote podrobili ste sa božej vôli, som presvedčený, že aj teraz je to len božia vôľa (pozn. Autora: Anton Székely perom na tomto mieste pripísal: vôľa ONV v Humennom), aby sa veci tak riešili ako sa ony riešia...“¹¹

Po tomto liste Anton Székely urobil potrebné kroky k tomu, aby sa mohol presťahovať do bytu, ktorý si zaobstaral v Humennom. Až do svojej smrti žil na dôchodku v Humennom. Tam aj zomrel dňa 18. 12. 1981. Pochovaný bol na cintoríne v Humennom dňa 21. 12. 1981.¹²

Popri svojich pastoračných povinnostiach venoval sa aj histórii. Často citoval výrok svojho princípaľa z kaplánskych čias v Michalovciach Alexandra Opitza. Ten keď vybadal

⁷ Porov. *Schematismus venerabilis cleri Dioeceseos Cassoviensis anno reparatae salutis 1938*, Košice 1938, s. 234; *Schematismus venerabilis cleri Administrationum Apostolicarum Cassoviensis, Rosnaviensis et Satmariensis in Slovachia anno reparatae salutis 1943*. Prešov 1943, s. 28, 31 - 32; 252.

⁸ Porov. HIŠEM, C.: *Székely, Anton*. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*, s. 1295; *Schematismus venerabilis cleri Administrationum Apostolicarum Cassoviensis et Satmariensis in Cecoslovachia anno reparatae salutis 1948*. Košice 1948, s. 13.

⁹ *List Biskupského úradu v Košiciach*, č.986/73 z dňa 22.10.1973. In: *Pamätná kniha (farnosti Kamenica nad Cirochou)*. In: Archív RKFÚ Kamenica nad Cirochou.

¹⁰ *List RKFÚ Kamenica nad Cirochou*, č.72/7973 z dňa 26.10.1973. Kópia listu v archíve autora článku, a tiež v *Pamätnej knihe farnosti Kamenica nad Cirochou*.

¹¹ *List Biskupského úradu v Košiciach*, č. 986/1973 z dňa 12.11.1973. In: *Pamätná kniha (farnosti Kamenica nad Cirochou)*.

¹² Porov. *Schématizmus slovenských katolíckych diecéz 1971*. Trnava – Bratislava 1971, s. 107; *Schématizmus Košickej diecézy. Rok 1990*. Košice 1990, s. 112.

u svojho kaplána sklony k histórii, takto ho upozornil: „Zapamätajte si, že, čo je napísané v historických knihách, polovica je nepravda, a druhá polovica nie tak sa stala ako je tam napísané.“¹³ Preto Anton Székely vo svojich prácach z histórie sa usiloval byť prísne vedecký. V jednej zo svojich štúdií na túto tému napísal: „Možno že Vás napadne, že o nebohom pánu biskupovi (Augustínovi Fischerovi-Colbriem) nepíšem vždy „zlatou tintou“, ale niekedy aj obyčajnou. Viem o tom, že „de mortuis nisi bene“. Ja sa však pri historických pisačkách pridržiavam tej druhej axiomy: „De mortuis nisi verum vel nihil.“¹⁴

Pripravoval viaceré príspevky z dejín farnosti a osobností náboženského života Košickej diecézy. Viaceré z ich odznali na kňazských rekolekciách, no väčšina z jeho prác zostala v rukopisoch. Tlačou vyšli len niektoré jeho príspevky, a to historická štúdia *Košické biskupstvo a Košickí biskupi*.¹⁵

Z jeho prác, ktoré zostali v rukopisoch, je treba uviesť nasledujúce: *Jezuiti v Humennom*. Humenné 1976; *Traja košickí mučeníci*. Humenné 1976; *Dr. Fischer-Colbrie Augustín*. Humenné 1976; *Stánky Slovenského učeného tovarišstva na území Košického biskupstva*. Humenné 1977; *Kňazi, členovia Učeného tovarišstva v Humennom dekanáte*. Humenné 1977¹⁶; *Historia parochiae in Nižný Hrušov*. Humenné 1977¹⁷; *Dekani humenského dekanátu od založenia košického biskupstva 1804*¹⁸; *Ivanovits Martinus*. Kamenica nad Cirochou 1972¹⁹; *Zemplínsky archidiakonát*²⁰; *Frater Georgius 1734 - 1751*²¹.

Pútavosť jeho prác spočívala nielen vo vernom podávaní historických faktov, ale tie sa snažil podať v duchu známeho *ridendo dicere verum*. Preto pri opisovaní historických udalostí i osobností vedel podať aj úsmevné príhody z ich života. Tak napr. zo života košického biskupa ThDr. Augustína Fischera-Colbrieho, ktorý bol známy nielen veľkou učenosťou ale aj svätosťou života, zaznačil viaceré aj úsmevné príhody. Z nich uvedieme niektoré. Robíme to zámerne aj preto, aby sme si aj týmto spôsobom pripomenuli dve významné výročia v súvislosti práve s týmto košickým biskupom. Dňa 12.3. 2005 je presne 100 rokov od biskupskej vysviacky ThDr. Augustína Fischera-Colbrieho. Dňa 12. 3. 1905 v jezuitskom kostole vo Viedni za biskupa ho vysvätil apoštolský nuncius mons. Januarius Granito di Belmonte Pignatelli.²² Druhým významným výročím je smrť biskupa Augustína Fischera-Colbrieho, ktorá ho vytrhla zo života dňa 17. 5. 1925, teda pred 80. rokmi.²³

Anton Székely vo svojich rukopisných prácach si na biskupa ThDr. Augustína Fischera-Colbrieho spomína takto: „Keď (biskupa Augustína Fischera-Colbrieho) navštívil niektorý

¹³ SZÉKELY, A.: *Stánky Slovenského učeného Tovarišstva na území Košického biskupstva*. Rkp. Humenné 1977, s. 4.

¹⁴ SZÉKELY, A.: *Dr. Fischer-Colbrie Augustín*, s. 3.

¹⁵ [SZÉKELY, A.]: *Košické biskupstvo; Košickí biskupi*. In: ZDRUŽENIE KATOLÍCKEHO DUCHOVENSTVA PACEM IN TERRIS VO VÝCHODOSLOVENSKOM KRAJI: *Bulletin*. Roč. I., č. 1/1977, s. 17-23.

¹⁶ Uvedené rukopisy prác vlastní autor tohoto príspevku.

¹⁷ Túto prácu Antona Székelya uvádza ZUBKO, P.: *Dejiny Košickej kapituly 1804 – 2001*. Prešov 2003, s. 272.

¹⁸ LENČIŠ, Š.: *Vybraní čestní košickí kanonici*. In: Kapituly kanonikov. Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín. Košice 13.marca 2003. Katedra cirkevných dejín TF KU Košice 2003, s. 21, porov. pozn. 61

¹⁹ LENČIŠ, Š.: *Čestný jágerský kanonik Juraj Frater*. In: Kapituly kanonikov, s. 44, pozn. č. 210.

²⁰ Tamtiež, s. 45, pozn. č. 214, 215.

²¹ Tamtiež, s. 48, pozn. č. 231, 233.

²² Porov. ČIŽMÁR, M.: *Hlásal radostní zvest' chudobným.Náčrt spirituality biskupa ThDr. Augustína Fischera-Colbrieho 1863 – 1925*. Levoča 1998, s. 55.

²³ Tamtiež, s. 83.

farár rád sa pýtaval: „Ako sa má váš sused?“ A čo sused povedal on i najbezvznamnejšie slová si zapamätal a príležitostne to zase susedovi povedal. Môj bývalý princípal michalovský farár Oppitz mi raz hovoril, že bol u Fischera a ten mu veľa vyprával o škodlivosti alkoholizmu a o tom, že koľko kňazov doplatilo na to, že sa stali alkoholikmi. Oppitzovi celý rozhovor bol nápadný a na koniec sa opýtal biskupa: „A prečo mi to hovoríte vaša excelencia?“ – „Ta len preto, lebo minule som sa dopočul, že vaším heslom je: Boha veriť a dobré víno piť, a bude ti dobre aj na tomto aj na druhom svete.“

Podobný prípad mi vyprával aj Lukáč farár zo Strážskeho. Medzi rozhovorom Fischer mu obšírne začal vyprávať o rezidencii, že ako je to nemilé pre farníkov, keď prídu na faru a farára nenájdu doma. I on sa opýtal, že prečo mu to hovorí. Na čo biskup mu vravel: „Minule bol tu váš sused zo Starého a pýtal som sa ho ako sa máte, a on mi odpovedal, že nevie, lebo koľko raz vás navštívi nikdy vás doma nenájde. Načo nazlostený Lukáč odvetil: „Prosím vaša excelencia kol'koraz on mňa doma nenašiel, ani on nebol vtedy doma.“

Bol vždy vážnym a vždy a všade bol si vedomý toho, že je biskupom. Ale aj pre humor mal zmysel. Raz išiel na birmovku do Sabinova, pravda vtedy ešte na kočiari, pri ňom sedel prešovský prelát-farár Zaborovský. Keď dochádzali k mestu biskup naraz sa ozve a maďarský hovorí prelátovi: – No itt halakat fognak adni (Tu budú ryby dávať). Prečo? Ved' dnes nie je piatok – odpovedá prelát. No uvidíte. – Prídu do kostola kde ich vítal miestny farár – prepošt Harčar (Peter) po maďarsky. Začal vítanie so slovami: Halakat adunk a Mindenhatónak. Čo v slovenčine znamenalo: Ryby dávame Všemohúcemu. Harčar (Peter) študoval za Bachovej éry po nemecky a maďarčinu hoci ovládal, ale vyslovoval ju po šarišsky a na také maličkosti ako dlžeň ohľad nebral. Mal totiž hovoriť: Hálákat adunk a Mindenhatónak (Vďaky vzdávame Všemohúcemu). Keď sa ho potom Zaborovský pýtal, že ako vedel dopredu, že tak ho bude vítať, odpovedal: „Ved' vždy ma tak víta.“

Neopustil ho humor ani na smrteľnej posteli. Keď mu lekári nariadili, že musí používať víno, aby bol silnejší, vravel: „To je pomsta alkoholu; celý život som bojoval proti nemu ako proti otrave a teraz mi chce dokázať, že on je vlastne liekom.“²⁴

Počas svojho pôsobenia v Kamenici nad Cirochou Anton Székely začal písať kroniku miestnej kapelánie, ktorá sa zachovala pod názvom *Pamätná kniha*. V nej zachytil významné udalosti v čase pôsobenia v tejto obci. Aj tu pri písaní tejto kroniky, písanej latinsky a slovensky, dokonca aj v šarišskom dialekte, cítiť jeho typicky humor. Tak napr. v tejto kronike je aj tento záznam: „Dňa 7-ho februára (1961), keď som prišiel do kostola, kurátor Štefan Koščo prekvapil ma so slovami: „Ďakujem za kurátorstvo, on mi nechce nič pomáhať (kostolník). A ja pre kostol nezdochnem.“ – Ako zaujímavosť píšem, že 20. apríla 1965 ten istý ako pracovník JRD na traktore ako závozník viezol hnoj, spadol z traktora a na mieste bol mŕtvy. Tak zahynul nie pre kostol, ale pre hnoj na JRD.“²⁵

K jeho pôsobeniu v Kamenici nad Cirochou sa viaže aj udalosť, ktorá má súvis s jeho láskou k histórii. Zaznačil ju v jednej zo svojich prednášok, ktoré odzneli počas kňazských rekolekcií v Humenskom dekanáte: „Keď som (v Kamenici n/Cir.) dával novú strechu na maštal' z povaly do nákladného auta hádzali smetie. Boli pomáhať aj študenti. Pozrúc cez okno vidím, že každý chlapec má v ruke knižku a ju pozerá. Opýtal som sa ich, že čo to čítajú; odpovedali mi, že tie knižky našli na pôjde. Boli to osobné doklady p. Macáka. Keď som sa študentov opýtal či už voľajakú knihu do auta hodili, odpovedali že áno, ale bola už veľmi stará. Dal som ju zo smetiska vytiahnuť a vtedy som zistil, že kniha rukou písaná obsahuje dištriktuálne protokoly napísané zo schôdzok, ktoré od r. 1749 sa konávali v humenskom,

²⁴ SZÉKELY, A.: *Dr. Fischer-Colbrie Augustín*.

²⁵ Porov. *Pamätná kniha (farnosti Kamenica nad Cirochou)*.

v tom čase ešte ako horno-zemplínskom dekanáte. Keď prídem o 10 minút pozdejšie ku autáku, knihu odvezú do Cirochy, zasypú a viac by ju ľudské oko nevidelo...“²⁶

V roku 1973 ho poslali na dôchodok. Farári z okolitých farností Humenského dekanátu ho pozývali na výpomoc, a tak starý pán rád prijímal takéto pozvania. Správca farnosti z Janoviec, kde v tom čase patrilo až 8 obcí, ho často pozýval na pastoračnú výpomoc, a stávalo sa, že v nedeľu mu dal slúžiť i tri sv. omše. Keď sa vrátil unavený z takejto pastoračnej činnosti vravieval: „Ja som prežil celý kňazský život, a nikdy som neslúžil v jeden deň viac ako dve sv. omše. A teraz, keď som na dôchodku, a mal by som odpočívať, slúžim aj tri. Nuž, kto dlho žije, všeličoho sa dožije.“²⁷

Vždy si zachoval kňazský profil a nekolaboroval s komunistickým režimom. Preto musel opustiť v päťdesiatych rokoch významné miesto farára a dekana v Michalovciach a presťahovať sa ani nie na faru, ale len na lokálnu kapelániu. V 70-tych rokoch, keď začínalo svoju činnosť Združenie katolíckych duchovných *Pacem in terris*, Anton Székely bez rešpektu pri jednej príležitosti povedal vtedajšiemu jeho predsedovi vo Východoslovenskom kraji Dr. Andrejovi Marinkovi: „*Vy pacaci* (členovia ZKD PIT) ste imelo na strome Cirkvi.“²⁸

Rád sa stretával s mladými kňazmi, a to nielen preto, že v ich spoločnosti mohol navštíviť starších kňazov Košickej diecézy, ale aj preto, aby ich pobádal k láske k Cirkvi a tiež povzbudil k uchovaniu náboženských tradícií, a v nemalej miere aj preto, lebo ako hovorieval: „Od vás mladých sa i ja veľa dozviem, čo sa deje v cirkvi.“ Ale aj ostatných kňazov nabádal k tomu, aby venovali pozornosť farským archívom a knižniciam. V úvode svojho príspevku na tému *O kňazoch, členoch Učeného tovarišstva v humenskom dekanáte* - ktorý predniesol na kňazských rekolekciách v Humennom, povzbudzoval kňazov práve k tejto starostlivosti o historické pamiatky: „Viem dobre, že mnohí aj kňazi nemajú citu k histórii. Všetko každého nemusí zaujímať. Ani veľké knižnice nemusia urobiť ich majiteľov za vedcov. Bol jeden mních, mal veľa kníh, a neznal nič z nich – hovorí porekadlo. Ale pravdivé sú slová aj toho francúzskeho spisovateľa, ktorý napísal, že v dome, kde nevidí knihy ma dojem, že je v jaskyni pračloveka. Venujme väčšiu pozornosť archívom a farským knižniciam. Sú to majetky cirkevné, ktoré chrániť nariaďuje nielen cirkevný kódex, ale aj biskupské obežníky dekanom to nariaďujú. Ale i to je pravda, že za môjho 50 ročného účinkovania nikdy ani jeden dekan sa ma neopýtal, či mám archív a v akom je stave. Ba mnohoro ani dekanské archívy nie sú v takom stave, žeby mohli byť ostatným kňazom predkladané ako vzor. Nedávno som počul o mladom kňazovi, že keď prišiel na faru, dal spáliť celý archív, vraj podľa neho bola to zásobárňa bacilov; že za takú „kultúrnu činnosť“ akú odmenu by si zaslužil každému je jasné. Obávam sa však, že nie je ojedinelý, ktorý o farských archívoch takto zmýšľa.“²⁹

Postava cirkevného historika Antona Székelya je jednou z tých kňazských osobností Košickej diecézy, ktorí svoju lásku k Cirkvi dokazovali nielen svojou vernou kňazskou službou vo farnostiach, ale popri tejto službe usilovali sa urobiť ešte aj niečo navyiac: odkryť z minulosti aspoň niečo v bohatej tradícii duchovného a kresťanského života našich predkov a tak poukázať na duchovné bohatstvo jej života. Aj Anton Székely naplnil to, čo v našich časoch znovu vyzdvihuje Cirkev aj v dokumente Pápežskej komisie pre kultúrne dedičstvo Cirkvi z 2.2.1997. Zachovanie historického dedičstva, ktoré je svedectvom života viery našich predkov, je totiž požiadavka spravodlivosti voči tým, ktorí žili svoju vieru pred nami. Nezájum o túto históriu je – ako sa konštatuje v uvedenom dokumente „urážkou našich

²⁶ SZÉKELY, A.: *O kňazoch, členoch Slovenského učeného tovarišstva v Košickom biskupstve*. Rkp. Humenné 1977, s. 1. In: Archív autora článku.

²⁷ Porov. ČIŽMÁR, M.: *Poznámky z výrokov Antona Székelya*. In: Archív autora príspevku.

²⁸ Tamtiež.

²⁹ SZÉKELY, A.: *O kňazoch, členoch Slovenského učeného tovarišstva v Košickom biskupstve*, s.

predkov a ich pamiatke.³⁰ Žiaľ, žil v časoch, keď nemal veľa možností a príležitostí publikovať výsledky svojej práce. Ale i to, čo nám zanechal, tvorí cenný príspevok k mozaike dejín nášho Košického arcibiskupstva. Preto je vecou spravodlivosti, aby pamiatka na jeho meno a prácu bola uchovaná v análoch Košickej arcidiecézy.

Adresa autora: **ThDr. Marián Čižmár, PhD.**

Rímskokatolícky farský úrad, Vyšný Hrušov 1, SK - 067 32 Vyšný Hrušov
tel.: +421 (0)57 7796628, e-mail: mcizmar@stonline.sk

³⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE PER I BENI CULTURALI DELLA CHIESA: *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici*. Città del Vaticano 1997, s. 29

Wartości chrześcijańskie drogą humanizacji mediów

Andrzej BACZYŃSKI

Christian Virtues – the Way to the Humanization of Media

Christianity acknowledges the acceptance of objective values and moral norms as the base of social life. Their consolidation in social consciousness has character of emergent task because of contemporary chaos in a moral behaviour. One of signs of this chaos is recall to so called situation's ethic, which based not on morality. Author writes about a place of christian values in recent audio-visual facilities, especially in television.

Keywords: media, secularization, morality

Rola wartości chrześcijańskich w życiu indywidualnym i społecznym

Z badań przeprowadzonych na temat tego, jakie wartości współczesny człowiek ceni, jakimi się motywuje i kieruje, wynika, że nie ma wielkich różnic w preferencjach pewnych wartości. Ludzie cenią wciąż: szczęście, rodzinę, miłość, przyjaźń, wiedzę, mądrość, wolność itp., czyli właśnie te wartości, które mieszczą się w zbiorze wartości ogólnoludzkich¹. Wartości te, akceptowane są również w perspektywie chrześcijańskiej aksjologii. Istnieje więc pewne istotne zespolenie treści pojęcia *wartości chrześcijańskie* z wartościami ogólnoludzkimi, bez których niemożliwe jest funkcjonowanie zdrowego moralnie społeczeństwa. Wystarczy wspomnieć o chrześcijańskich korzeniach takich podstawowych dla życia indywidualnego i społecznego wartości jak: godność osoby ludzkiej, nienaruszalność życia, wolność, sprawiedliwość, równość, braterstwo.

Rozumując w kategoriach społecznych, można stwierdzić, że wartości ogólnoludzkie stanowią swoiste minimum aksjologiczne. Gdy człowiek jest obojętny na te wartości, wówczas zyskuje wolność, ale jest to wolność *do nikąd*. Nie mając potrzeb, na które odpowiedzią są wartości, osiąga nihilistyczny stan negacji, szybko prowadzący do degeneracji własnej osobowości, a poprzez życie społeczne – do degeneracji społecznej.

W dokumencie biskupów polskich o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu, który ukazał się w czasie społecznej debaty o respektowaniu tychże wartości w polskich środkach społecznego przekazu, autorzy podkreślają, iż troszcząc się o wartości chrześcijańskie, chcą chronić „zarówno podstawowe wartości ogólnoludzkie, jak i wartości chrześcijańskie ukazane w ziemskiej misji Chrystusa objawiającej nam rolę miłości i poświęcenia, pracy i modlitwy, wolności i prawdy, samotności i współcierpienia z innymi”². Nie należy jednak traktować tej troski jako sposobu uprzywilejowania Kościoła katolickiego, przede wszystkim z tego powodu, że prawda objawiona przez Jezusa Chrystusa oraz osobowa więź z Nim stanowią wspólną wartość dla wszystkich wyznań chrześcijańskich, a jej niepowtarzalną wielkość uznaje także wielu przyjmujących niechrześcijańskie wersje humanizmu³. Kon-

¹ K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, Gdańsk 1994, s. 19 – 20.

² *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, dz. cyt., s. 5.

³ Jako przykład może posłużyć Mahatma Gandi, który żyjąc poza kręgiem kultury chrześcijańskiej wyrażał swoje uznanie dla wartości zapisanych w Ewangelii. Znane są jego słowa obrazujące fascynację osobą Jezusa – „Nowina Jezusa, tak jak ją pojmuję, jest zawarta w Jego Kazaniu na Górze. Właśnie to Kazanie zadecydowało o moim umiłowaniu Jezusa”, [za:] *Biskupi polscy o wartościach chrześcija-*

stacja jest zatem taka, że troska o wartości chrześcijańskie „przekazane w duchowym dziedzictwie Chrystusa jest w swej istocie troską o to, aby uchronić ludzkość przed nihilizmem i chaosem moralnym, które towarzyszyły dotychczas próbom odrzucania etycznych zasad Ewangelii”⁴. Kościół strzegąc dziedzictwa Ewangelii wyraża nadzieję, że pozwoli to doprowadzić w przyszłości do wzrostu Królestwa Chrystusowego „w nękaney konfliktami rodzinie ludzkiej”⁵. Chrześcijanin, wezwany mocą wiary do świadczenia o Królestwie świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju, nie może być obojętny na świat wartości, które wyznaczają kierunek ludzkiemu pielgrzymowaniu do *nowych niebios i nowej ziemi*⁶.

Chrześcijaństwo uznaje, iż za fundament życia społecznego trzeba przyjąć obiektywne wartości i normy moralne istniejące niezależnie zarówno od subiektywnych nastawień jednostek, jak też od uwarunkowań społeczno-historycznych. Te wartości i normy, oparte na prawie naturalnym, nazywane są uniwersalnymi. Dla człowieka wierzącego, ich ostatecznym odniesieniem i źródłem pozostaje Bóg. Utrwalenie tych wartości w świadomości społecznej nabiera charakteru pilnej potrzeby, w związku z tym, iż współczesność znamionuje swoisty chaos w zakresie poglądów i postaw moralnych. „Jego przejawem jest m.in. dążność do odwoływania się do tzw. etyki sytuacyjnej, opartej nie na prawie moralnym i kodeksie uniwersalnych wartości, ale na ocenach zależnych od zmieniających się sytuacji i subiektywnych odczuć”⁷. Konsekwencją takiego działania, jest zacieranie różnic między dobrem a złem oraz traktowanie doraźnej praktyki jako ostatecznej podstawy moralności.

Jan Paweł II o roli wartościach chrześcijańskich w mediach

Pośród zasad kształtujących międzyludzkie relacje, szczególną rolę odgrywa Dekalog. Instytucje demokratycznego państwa powinny respektować ten podstawowy kodeks moralności i tworzyć prawodawstwo niesprzeczne z zakładanymi w nim wartościami⁸. Powinność ta dotyczy również tzw. młodych demokracji, budowanych na zgliszczach totalitarnych systemów. Przypomniał o tym Jan Paweł II - rzecznik ideowej niesprzeczności pomiędzy wartościami chrześcijańskich i ogólnoludzkimi - w czasie pielgrzymki do Polski w 1991 r. „Kościół jest w sposób szczególnie świadom miejsca, które mu przypada w duchowej i ludzkiej odnowie *starego kontynentu*. Pragnie być świadkiem nadziei, ale i nieustępliwym rzecznikiem tych wartości i tradycji, które ukształtowały kiedyś Europę i które zdolne są dziś ją jednoczyć. Kościół nie może zrezygnować z głoszenia prawdy o integralnym charakterze podstawowych ludzkich wartości, których selektywne traktowanie podkopać może fundamenty porządku społecznego”⁹. Nie oznacza to odejścia od zasady neutralności wyznaniowej państwa, lecz podkreśla, że zasady tej nie można sprowadzić do poziomu neutralności aksjologicznej, w której państwo nie okazywałoby troski o żadne wartości. Służąc dobru wspólnemu i obejmując troską zasady humanizmu, państwo powinno także otaczać opieką podzbiór wartości, które przyjmowane są również w tradycji chrześcijańskiej.

Przemówienie Jana Pawła II w Parlamencie Europejskim w Strasburgu nie pozostawiło żadnej wątpliwości w tej sprawie. „Moją powinnością jest – mówił papież – stanowcze głoszenie prawdy, że gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało

ńskich w życiu społeczeństwa i narodu, dz. cyt., s. 5.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Ap 21, 1.

⁷ *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, dz. cyt., s. 5.

⁸ Tamże, 14.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego w Warszawie* (8 VI 1991), [w:] *Bogu dziękujecie – ducha nie gaście. Czwarta pielgrzymka do Ojczyzny*, Kraków 1991, s. 217.

pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństw, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości mieszkańców Europy. I to wszystkich – wierzących i niewierzących¹⁰. Myśl Jan Pawła II o miejscu wartości chrześcijańskich w dziele budowy nowej Europy wyrasta nie tylko z szacunku dla historii, ale i z głębokiego przekonania o nierozdzielnym związku pomiędzy tym, co duchowe i tym, co materialne¹¹. Wartości duchowe, szczególnie religijno–moralne i ich respektowanie w postaci poszanowania dla ładu moralnego, który „łączy się przede wszystkim z uznaniem powszechnie obowiązującego autorytetu prawa moralnego, prawa Bożego”¹², leży u podstaw zachowania i powszechnego uznania godności osoby ludzkiej.

Jan Paweł II, któremu bliska jest koncepcja hierarchii wartości M. Schelera¹³ przedmiotem troski uczynił przede wszystkim człowieka rozumianego integralnie, tzn. „w całej pełni i w całym wszechstronnym bogactwie jego duchowej i materialnej egzystencji”¹⁴. Papież nie tylko stwierdza, że człowiek żyje jednocześnie w świecie wartości materialnych i duchowych, ale domaga się ich dla człowieka. W ramach wartości materialnych domaga się np. uznania świętości życia ludzkiego i jego nienaruszalności, godziwych warunków życia, pewnego minimum dóbr, mieszkania, wyżywienia¹⁵. W sferze wartości duchowych, Jan Paweł II odwołuje się przede wszystkim do wolności religijnej i prawa człowieka do niej, a także do moralności i kultury¹⁶. Mówiąc o kulturze jako domenie wartości, papież podkreśla, że zarówno kultura, jak i ludzie kultury wraz z instytucjami będącymi wytworami kultury (szkoły, uniwersytety, organizacje kulturalne), są dobrami „odpowiadającymi duchowemu wymiarowi człowieka”¹⁷, prowadzącymi do integralnego jego rozwoju. „Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej *jest*”¹⁸. Człowiek – zdaniem Jana Pawła II – nie może się obejść bez kultury. „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania”¹⁹.

Jan Paweł II głosząc prymat wartości duchowych, wyraża przekonanie, że pozwoli to pokierować rozwój materialny, techniczny i cywilizacyjny tak, by służył temu wszystkiemu, „co kształtuje człowieka, tzn. temu, co umożliwi mu dostęp do prawdy, rozwój moralny, pełne korzystanie z całego dziedzictwa dóbr kulturalnych i pomnażania ich przez własną twórczo-

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim w Strasburgu* (11 XI 1988), [za:] *Bogu dziękujecie – ducha nie gościę*, dz. cyt., s. 217.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ* (2 X 1979), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978 – 1979*, t. 2, Warszawa 1982, s. 317.

¹² Jan Paweł II, *Na ziemi polskiej*, Watykan 1979, s. 119.

¹³ W hierarchii tej człowiek i jego godność zajmują pierwsze miejsce. Wartość ludzką - Scheler rozumie jako to, co sprzyja integralnemu doskonaleniu człowieka jako istoty duchowo-cieleśnej. Karol Wojtyła jako teolog pozostawał pod wpływem teorii M. Schelera, a jego rozprawa habilitacyjna nosi tytuł „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera”.

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, dz. cyt., s. 308.

¹⁵ Tamże, s. 14 i 17 – 18 ; Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli Organizacji Państw Amerykańskich w Waszyngtonie* (6 X 1979), [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, t.II, Warszawa 1982, s. 361.

¹⁶ RH 17; Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju* (1981), [w:] *Orędzia Jana Pawła II*, t.1, Kraków 1998, s. 18 – 19; Jan Paweł II, *Do ludu Bożego*, Watykan 1979, s.28.

¹⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na sesji XXXIV Zgromadzenia ONZ*, dz. cyt., s. 16; por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO* (2 VI 1980), [w:] *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, red. J. Kowalski, Częstochowa 1983, s.196 - 213.

¹⁸ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 200.

¹⁹ Tamże, s. 199.

ść”²⁰. Zagubienie priorytetu tego, co duchowe w świecie wartości prowadzi nieuchronnie do zagrożeń dla prawdziwego rozwoju człowieka. „Rozwój będzie jednostronny i pozbawiony cech ludzkich, jeżeli materializm, motyw zysku, egoistyczny cel bogacenia się lub posiadania władzy zajmie miejsce wartości takich, jak stała troska o innych, solidarność i dostrzeganie obecności Bożej w całym życiu”²¹.

Nauczanie Jan Pawła II daje podstawy do ukazania wspólnej przestrzeni pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a obiektywnymi i trwałymi wartościami ogólnoludzkimi. Przestrzeń tę wypełnia przede wszystkim człowiek i troska o jego dobro, a także o środowisko w którym ów człowiek żyje i działa, chodzi więc również o pewien ład moralny i społeczny. Mając to na uwadze należy zaznaczyć, że szacunek dla wartości chrześcijańskich w środowach społecznego przekazu nie oznacza bynajmniej narzucania wszystkim tego, co wybrali niektórzy (np. katolicy), ale raczej budowanie dialogu na bazie wartości ogólnoludzkich z poszanowaniem wolności religijnej i tego, co wniosło w kulturę świata chrześcijaństwo, łącznie z prawem człowieka do poznania prawdy o sobie, również w tym wymiarze, który nadał mu Chrystus.

Środki społecznego przekazu wciąż poszerzają pola swoich oddziaływań na człowieka i środowisko jego życia. Mają one szczególną możliwość wzmocnienia lub niszczenia tradycyjnych i sprawdzonych wartości w sferze etyki, kultury i religii, życia rodzinnego i małżeńskiego. Nie sposób przecenić ich roli w upowszechnianiu właściwych wzorców i ideałów życiowych. Nie jest zatem obojętne, na jakim fundamencie aksjologicznym działają, jakie wartości lub antywartości i wzorce promują i propagują. „Kościół, który w mocy Ducha Świętego przyjmuje i głosi Ewangelię – pisze Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* – staje się wspólnotą ewangelizowaną i ewangelizującą i dlatego jest sługą ludzi”²². Służba ta wyrasta – twierdzi papież – z podstawowego faktu, iż Syn Boży przez swoje wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem²³. To zbawcze w swych skutkach wydarzenie prowadzi do wyznaczenia jedynej drogi, po której winien kroczyć Kościół, by mógł wypełnić swoje posłannictwo, nakreślone przez Chrystusa. Tą drogą może być tylko człowiek, widziany przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia²⁴. Z tych też względów, poszanowanie dla wartości chrześcijańskich w mediach nabiera dla Kościoła fundamentalnego znaczenia, chodzi bowiem o dobro człowieka, jego godność, jego prawa i jego integralny rozwój.

W przemówieniu do artystów i dziennikarzy w Monachium (1980), Jan Paweł II zaznaczył, że Kościół wszedł w nowy etap stosunku do kultury i do sztuki, wyraża się to w tym, że Kościół pragnie być partnerem w trosce o godność człowieka w świecie, który został zachwiany w swoich fundamentach²⁵. „Kiedy to mówimy, nie chodzi nam o utajone jakoby przywłaszczenie sobie sztuki i artystów, środków przekazu i publicystów ze strony chrześcijaństwa i Kościoła; chodzi raczej o rozpoznanie wartości tego wszystkiego z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, o pełne szacunku, akceptacji i uznania rozpoznanie wartości”²⁶. Podstawowy problem, który niejako od wewnątrz niszczy współczesne mass media polega na niewłaściwym podejściu do człowieka, który jest głównym tematem mediów. We wspomnianym wyżej przemówieniu Jan Paweł II podkreślił wzajemne powiązania i różnice pomi-

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie na XXXIV sesji Zgromadzenia ONZ*, dz. cyt., 14 – 15.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nairobi*, „Życie i Myśl” 1980, nr 10, s. 34.

²² ChL 36.

²³ ChL 36; KDK 22.

²⁴ RH 14.

²⁵ Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje sztuki. Czy sztuka potrzebuje Kościoła?*, [w:] *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, red. J. Kowalski, Częstochowa 1983, s.224.

²⁶ Tamże.

ędzy Kościołem a mass mediami w obrębie tematu, którym jest człowiek, „obraz człowieka, prawda o człowieku, owo *ecce homo*, do którego należy i ludzki świat, i historia, i środowisko człowieka, jak również jego kontekst społeczny, ekonomiczny i polityczny”²⁷. Kościół jako głosiciel orędzia wiary chrześcijańskiej, zawsze będzie przypominał, że nie można całościowo opisać rzeczywistości człowieka nie uwzględniając jego duchowego wymiaru, zapominając, iż człowiek jest stworzeniem domagającym się dopełnienia, że życie ludzkie jest darem, a człowiek nieustannie poszukuje jego sensu, pyta o zbawienie i odkupienie²⁸. Mając to na uwadze, Kościół przypomina, że zapobiec zagrożeniom, jakie niesie współczesna, coraz bogatsza technicznie telewizja, jak i inne mass media, można tylko w jeden sposób - kiedy człowiek w przekazach medialnych będzie widziany jako to, czym rzeczywiście jest: jako cel i podmiot, nigdy zaś jako środek, przedmiot; kiedy będzie widziany jako istota, wobec której jedyną właściwą postawą jest bezwarunkowy szacunek, wynikający z jego godności. Szacunek dla człowieka powinien też stać się najistotniejszym kryterium oceny wszelkiego rodzaju przekazu w mass mediach²⁹.

Miejsce wartości chrześcijańskich w mediach audiowizualnych

Czy jest miejsce dla wartości chrześcijańskich we współczesnych mediach audiowizualnych, zwłaszcza telewizji? Refleksja nad specyfiką telewizyjnego przekazu, wzbogacona nauczaniem Kościoła, a zwłaszcza medialne doświadczenia pontyfikatu Jana Pawła II oraz analiza oferty programowej telewizji polskiej wskazują, że wartości chrześcijańskie nie stoją w opozycji wobec telewizji, a wprost przeciwnie, mogą w decydujący sposób ubogacić telewizyjny przekaz, przywracając prawdziwie ludzki wymiar treściom i elementom wziętym z codzienności, broniąc człowieka przed degradacją i sprowadzaniem jego życia do bezdusznej konsumpcji, egoistycznej przyjemności, prymitywnej rozrywki, chroniąc go przed apoteozą nieograniczonej niczym, zanarchizowanej wolności, kultem przemocy, akceptacją kłamstwa i chęcią dominacji nad innymi.

Po przyjrzeniu się strukturze programowej wybranych stacji telewizyjnych w Polsce (głównie TVP 1 i TVP 2 oraz kanałów komercyjnych - Polsatu i TVN) należy stwierdzić, że ujawniają one podwójne oblicze, z jednej strony dążą do osiągnięcia najwyższych standardów profesjonalizmu w technice przekazu i zarazem oferują szerokim rzeszom odbiorców wiele ambitnych, mądrych i interesujących filmów i programów (informacyjnych, edukacyjnych, religijnych, rozrywkowych/, z drugiej natomiast – ulegając zachodnim modom, przeschzczepiają na polski grunt obce kulturowo, o wątpliwej wartości artystycznej i moralnej widowiska i programy, np. typu *reality show*, niektóre telenowele). Ponadto zasady wolnego rynku, silna konkurencja sprawiają, że nadawcy dążą do zwiększenia poziomu oglądalności swoich programów za wszelką cenę, a efektem tego jest rosnący w ofercie programowej odsetek filmów o znacznym ładunku przemocy i brutalności oraz erotyzmu, graniczącego niekiedy z pornografią. Konkurencja nie omija telewizji publicznej, która z tego powodu traci najwięcej, bowiem częściowo rezygnuje z pełnienia swojej misji społecznej na rzecz komercjalizacji oferty programowej. Trzeba jednak dodać, iż mimo znacznej komercjalizacji telewizja publiczna i tak poświęca najwięcej czasu antenowego na programy edukacyjne, artystyczne (np. Teatr Telewizji), publicystykę, audycje religijne i popularno-naukowe.

Współczesna telewizja jest więc wysoce zantagonizowana - dbałość o dobre wyniki ekonomiczne i jakość techniczną programów nie przekłada się na troskę o ich treść i walory moralne. Dostrzec można także wyraźne zagubienie w określaniu adresata programów - coraz częściej są one kierowane do zhomogenizowanej, uśrednionej widowni, co powoduje auto-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Jan Paweł II, *Człowiek pomiędzy nadzieją a zagrożeniem*. Przemówienie do laureatów nagrody Nobla (22 XII 1980), [w:] *Poznać człowieka w Chrystusie*, red. J. Kowalski, dz. cyt., s.235.

matyczne obniżenie ich poziomu i rezygnację z trudniejszych w odbiorze form na rzecz rozrywki i schlebiana najniższym gustom (świadczą o tym programy typu *Big Brother*, *Bar*, *Gladiatorzy*, *Łysi i blondynki*). Wszystko to sprawia, że telewizja w pewnej mierze rezygnuje z roli środka upowszechniania prawdziwie ludzkich wartości, sprzyjających rozwojowi osoby we wszystkich wymiarach, a promuje (świadomie lub nieświadomie) to, co zyskuje akceptację części widowni, chociaż zalicza się do antywartości, takich jak np. przemoc, agresja, wulgarność, obsceniczność, pogarda, nienawiść do innych, kłamstwo, akceptacja wszelkiego rodzaju uzależnień (narkotyki, alkohol, nikotyna).

Zjawiskiem pozytywnym są różnorodne inicjatywy mające na celu przywrócenie fundamentalnego ładu moralnego w audiowizualnych środkach przekazu. Ich przejawem są m.in. kodeksy deontologii dziennikarskiej, np. Karta Etyczna Mediów, Zasady etyczne dziennikarstwa w telewizji publicznej, czy też akcja „Przyjazne media”, do której przystąpili najwięksi nadawcy telewizyjni, publiczni i komercyjni. Do tego rodzaju działań trzeba zaliczyć także krytyczne analizy programów emitowanych przez telewizję publiczną i prywatną (np. raporty o telewizji) dokonywane przez dziennikarzy; ich wyniki każą zastanowić się nad rolą telewizji w kształtowaniu życia i świata wartości współczesnego człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że społeczeństwo obarczone doświadczeniem totalitarnego systemu, krzywdy i niesprawiedliwości, ideologicznej i politycznej cenzury w środkach przekazu, w dobie wolności słowa chętnie chłonie wszelkie dobre i złe wzorce płynące głównie z zachodnich mediów, ale równocześnie potrzebuje poczucia ładu i nadziei, nie tylko nadziei wyjścia z kryzysu ekonomicznego, ale przede wszystkim nadziei godnego życia. Telewizja ze względu na swoją siłę oddziaływania, może ten ład, istotny dla normalnego funkcjonowania życia społecznego niszczyć lub budować, podobnie i nadzieję - w decydującej mierze zależy to od upowszechnianych przez nią wartości. Jan Paweł II w swoim nauczaniu wyraźnie podkreśla, że prawdziwy ład społeczny może być umacniany przez mass media tylko wówczas, gdy będą one służyły takim wartościom jak prawda, sprawiedliwość, wolność i miłość, czyli temu, co pozwala na autentyczny rozwój i budzi nadzieję³⁰.

W obronie godności człowieka

Wartości chrześcijańskie odwołują się do powszechnie akceptowanej zasady podmiotowości osoby, są więc naturalnym sprzymierzeńcem człowieka na drodze jego rozwoju. Dla wierzących wyznaczają pewien ideał chrześcijańskiego życia, dla niewierzących mogą stanowić propozycję życia w przestrzeni przejrzystej hierarchii wartości, która określa, jakim wartościom należy dać prymat ze względu na rozwój moralny jednostki, a jakim ze względu na ład moralny społeczeństwa. Wartości te stanowią najbardziej charakterystyczny dorobek intelektualny i duchowy, który ukształtował tożsamość europejską na przestrzeni wieków, i należą do skarbcza kultury ludzkiej. Dotyczą one najistotniejszych spraw życia indywidualnego i społecznego: godności osoby; świętości życia ludzkiego; centralnej roli rodziny opartej na małżeństwie; wagi wykształcenia; wolności myśli, słowa oraz swobody głoszenia własnych poglądów i wyznawania religii; ochrony prawnej jednostek i grup; współpracy wszystkich na rzecz wspólnego dobra; pracy pojmowanej jako dobro osobiste i społeczne; władzy politycznej pojmowanej jako służba, podporządkowanej prawu i rozumowi, a ograniczonej przez prawa osoby i narodów³¹.

³⁰ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie prawdziwego pokoju w świetle encykliki „Pacem in terris”*, L'Osservatore Romano" 2003 (wyd. polskie), nr 3, s. 9.

³¹ Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie fundamentem Europy. Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego - „Ku konstytucji europejskiej”* (20 VI 2002), L'Osservatore Romano" 2002 (wyd. polskie), nr 10 – 11, s. 32.

Zgoda na obecność wartości chrześcijańskich w telewizji to zasadniczo zgoda na prawdziwie ludzki sposób życia, to zgoda na prezentację życia ludzkiego w całym jego cielesno-duchowym bogactwie, to afirmacja godności człowieka i jego praw, a także głęboka troska o jego rozwój. To również przeciwstawienie się schematom, w których absolutyzuje się sukces, zaś za największe zalety człowieka uznaje się bogactwo, urodę czy popularność. Wyjątkowa godność człowieka w świecie stworzeń sprawia, że nie może on być traktowany w telewizyjnym przekazie jako przedmiot czy instrument, nie można też sprowadzać go do roli niewolnika przyjemności kreowanej przez pornografię, narkotyki i alkohol³². Trzeba dodać, że telewizja, zwłaszcza publiczna i komercyjna nie może rezygnować z promowania wartości sprzyjających integralnemu rozwojowi człowieka, ponieważ jej celem i sensem istnienia (jaki i wszystkich pozostałych mass mediów) jest to, co wyraża się w pojęciu - służba człowiekowi. W pojęciu tym mieszczą się wszelkie działania na polu mediów zmierzające do obrony godności człowieka.

Prawda o godności osoby ludzkiej stanowi fundament nauki Kościoła o środkach społecznego przekazu. Troska Kościoła o respektowanie obiektywnych wartości i norm moralnych w mediach ze względu na dobro człowieka, znajdowała konsekwentny wyraz w nauczaniu papieży minionego stulecia, zwłaszcza Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. Troski tej nie można uważać za ingerowanie Kościoła w sprawy świeckie, ponieważ jest on ze swej natury strażnikiem ładu moralnego w każdym wymiarze życia ludzkiego i społecznego, nie wyłączając tej rzeczywistości, jaką są mass media. Analiza nauczania Kościoła w tej dziedzinie uwydatnia jasne przesłanie, mówiące, że nieuproszczona wizja człowieka, widzenie życia ludzkiego w całej jego złożoności jest swoistym kluczem do respektowania wartości chrześcijańskich w telewizji. Wobec charakterystycznego dla współczesnej telewizji zjawiska mieszania różnych, niekiedy sprzecznych ze sobą systemów wartości, wyróżnienie jasnych kryteriów kształtowania przekazów po to, by służyły dobru człowieka, a nie destrukcji jego podmiotowości, wydaje się rozsądną propozycją, która powinna znaleźć odbicie w praktyce. W tym kontekście przyjęcie zasady szacunku dla wartości chrześcijańskich w przekazie telewizyjnym nie może być sprowadzane do narzucania nowej formy cenzury, ani też ograniczania czyichkolwiek praw; winno natomiast być rozumiane jako zachęta do podjęcia większej odpowiedzialności za dobro wspólne i integralny rozwój osoby ludzkiej. W wymiarze obowiązków państwa oznacza to stworzenie takich instrumentów kontroli działalności telewizji, które ochronią środowisko odbiorców (zwłaszcza dzieci i młodzież) przed demoralizacją z jej strony, przed uwłaczaniem godności człowieka i ośmieszaniem wartości fundamentalnych dla życia ludzkiego. Trzeba zaznaczyć, że działania legislacyjne oraz instytucjonalna kontrola jakości programów telewizyjnych nie mogą być jedyną formą ochrony interesów odbiorców, działania te bowiem wymagają wsparcia ze strony nadawców, właścicieli, twórców, dziennikarzy i innych pracowników mediów. Wola służenia innym, poczucie odpowiedzialności, właściwie uformowane sumienie, wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka, odpowiednia formacja zawodowa i etyczna – to tylko niektóre z cech pożądaných w szeroko rozumianym środowisku nadawców. Niezbędna jest również aktywna współpraca odbiorców, krytyczny odbiór programów telewizyjnych, publiczne wyrażanie sprzeciwu wobec przekazów rażąco podważających godność człowieka, siejących nienawiść, propagujących przemoc i inne formy znieważania osoby.

W służbie integralnej wizji człowieka

Respektowanie wartości chrześcijańskich i ogólnoludzkich w przekazie telewizyjnym powinno w praktyce oznaczać zwiększenie troski o poziom prezentowanych programów i filmów, uważne konstruowanie ramówki programowej, niekiedy wręcz rezygnację z filmów o dużym

³² *Biskupi polscy o wartościach chrześcijańskich w życiu społeczeństwa i narodu*, dz. cyt., s. 3, 13.

ładunku agresji i brutalności czy erotyzmu, szukanie dobrej rozrywki, interesujących programów edukacyjnych, unikanie wszelkich form manipulacji informacją i prawdą w przekazie. Poświęcenia szczególnej uwagi wymaga program telewizji publicznej, która niestety coraz bardziej zmierza w stronę podporządkowywania się regułom wolnego rynku, zapominając o swej misji wobec społeczeństwa. Wysoki stopień komercjalizacji telewizji publicznej nie sprzyja upowszechnianiu wartości w sferze edukacji, wychowania, a tym bardziej w sferze duchowości i religijności człowieka. Telewizja publiczna chcąc sprostać stawianym przed nią zadaniom winna przede wszystkim promować takie formy przekazu, które będą służyły dobru odbiorców, a nie pogoni za sensacją i schlebianiu prymitywnym gustom. Natomiast obecność wartości specyficznie chrześcijańskich, których źródłem jest Ewangelia, takich jak podejmowanie krzyża, zwyciężanie zła dobrem, miłość nieprzyjaciół, składanie daru z siebie - może stworzyć znakomitą przestrzeń dialogu i ukazać heroiczny ideał życia, który podejmowali wielcy święci Kościoła, podziwiani nie tylko przez wspólnoty chrześcijańskie. Trzeba dodać, że otwarcie na wartości specyficznie chrześcijańskie powinno stać się codziennym elementem funkcjonowania telewizji katolickiej i znakiem wyróżniającym tego rodzaju nadawców.

Jak już wspomniano, respektowanie wartości chrześcijańskich w telewizji publicznej i komercyjnej oznacza postrzeganie człowieka w całej jego pełni, a więc także w jego duchowej i religijnej głębi. W wielu przypadkach telewizja (zarówno komercyjna, jak i publiczna) winna dokonać swoistego rachunku sumienia, aby uzyskać bardziej krytyczną świadomość własnych uprzedzeń lub braku szacunku dla przekonań religijnych i moralnych ludzi³³. Telewizja jest bowiem jedną z istotnych przyczyn upowszechniania i utrwalania pozareligijnej wizji świata, w której na szczycie przyjmowanej w niej hierarchii wartości staje on sam i jego materialne, a nie duchowe wytwory. Wizję tę pogłębia fragmentaryczny z natury przekaz rzeczywistości i instrumentalizacja ludzkich potrzeb, ograniczanych do sfery materialnej, czemu sprzyja ideologia konsumpcji, mocno osadzona zwłaszcza w przestrzeni reklamowej współczesnych mass mediów. Należy podkreślić, że funkcjonowanie w strukturach organizacyjnych telewizji publicznej redakcji programów katolickich i obecność w ramówce telewizyjnej specjalnych pasm emisji programów katolickich nie może być traktowane jako okazja do zwolnienia w pozostałych audycjach z odpowiedzialności za ukazywanie prawdy o człowieku, także w wymiarze jego życia duchowego. Kreowanie świata bez odniesienia do Boga, bez odniesienia do bogactwa ludzkiej religijności, należy uznać za jedną z form manipulacji, fałszowania fundamentalnej prawdy o życiu człowieka i jego przeznaczeniu.

Programy religijne (zwłaszcza transmisje Mszy św. z udziałem Ojca św. i relacje z jego pielgrzymek) spełniają ważną rolę, zwłaszcza w życiu ludzi chorych, starszych; ukazują równocześnie w medialny sposób jedność Kościoła, potrzebę ludzkiej solidarności i braterstwa, a dla samej telewizji przynoszą wymierną korzyść (transmisje z pielgrzymek Ojca św. cieszą się niezmiennie wysokimi wskaźnikami oglądalności). W nauczaniu Kościoła na temat mass mediów uwidacznia się mocne przekonanie, że może on wnieść w kruchy, niestabilny świat mediów bogactwo niezmiennych wartości Ewangelii, a także wartości opartych na przemysłeniach i doświadczeniach wspólnoty religijnej. Przekonanie to szczególnie wyraźnie zaznacza się w wypowiedziach Jana Pawła II. Kultura pamięci – głosi Papież - charakterystyczna dla kultury Kościoła, może uchronić kulturę mediów, skupioną na informacji o przemijającym znaczeniu, od skłonności do zapominania, która niszczy nadzieję. Kultura mądrości – właściwa Kościołowi, może uchronić medialną kulturę informacji przed stanieniem się bezsensownym gromadzeniem faktów i wreszcie kultura radości, cechująca Kościół, może

³³ Jan Paweł II, *Głosić Chrystusa na progu nowego tysiąclecia*. Orędzie Jana Pawła II na XXXIV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (2000), „L'Osservatore Romano” 2000 (wyd. polskie), nr 3, s. 10.

przyczynić się do tego, że kultura rozrywki w mass mediach nie stanie się bezduszną ucieczką od prawdy i odpowiedzialności.

W dobie jednoczenia się narodów Europy, w czasie w którym środki przekazu przekroczyły próg globalizacji, pytanie o charakter wartości propagowanych w programach telewizyjnych jest jednym z zasadniczych przejawów troski o człowieka. Toteż Jan Paweł II za pilne i konieczne uważa pokazanie – „przy pomocy mocnych, przekonujących argumentów i pociągających przykładów – że budowanie Europy, opartej na wartościach, które ją kształtowały na przestrzeni dziejów, a które zakorzenione są w tradycji chrześcijańskiej, jest korzystne dla wszystkich, niezależnie od tego, do jakiej tradycji filozoficznej i duchowej należą, i stanowi solidny fundament bardziej ludzkiego i bardziej pokojowego współżycia, odznaczającego się większym szacunkiem dla wszystkich ludzi i każdego człowieka”³⁴. W działaniach tych rola telewizji, jako najbardziej wpływowego ze współczesnych środków przekazu jest nie do przecenienia.

Adresa autora: ks dr hab Andrzej Baczyński
Ul. Warszawska 1a/5, PL - 31-155 Kraków
tel.: +48 12 421 1463, e-mail: abaczynski@diccecja.krakow.pl

Postmoderná spoločnosť a náboženský rozmer v človeku

Stanislav HVOZDÍK

Postmodern Society and Religious Dimension of the Human

The european society loses in contemporary global chaos its inner identity, which was basically religious. Author analyzes this topic from the point of view of psychology. Living christian religion by silent, but effective work makes a lot for restoration of society. The natural source of development of society is the human person with the sense for supernatural, which not supress this natural but uplifts it by the power of grace.

Keywords: secularization, globalization, spiritual roots of Europe, reevangelization

Žijeme v období, keď môžeme pozorovať, že európska spoločnosť akoby hľadala názov samu pre seba, vlastné sebahpomenovanie. Odmieťa sa kresťanské sebahpomenovanie, uznanie významu kresťanstva v európskom vývoji. Pripomeniem niektoré názvy: Industriálna spoločnosť, datujúca začiatok modernej doby. Človek konštruuje systémy s vlastnou racionalitou, vznikajú silné systémy so slabým človekom, medzi iným aj preto, že normy a štandardy týchto systémov sa postupne predraďujú hodnotám. Hodnoty sa začínajú relativizovať. To je spojené s nárastom byrokracie. Na jednej strane pozorujeme intenzívny záujem o paradigmy vývinu a na druhej strane sa jeho obsahy vnímajú stále viac mimo príčinnivosť človeka a stále viac sú pochybné kritéria týchto vývojov. Chýba ich hierarchické určenie, a preto ak sa premietajú do spoločenského a ľudského života, spôsobujú jeho vykrivenie. Vývoj systémov a technológií, ktoré ich rozvíjajú, sa stávajú silou, ktorá sa chce zabezpečiť do budúcnosti silou. Tieto systémy neznášajú osobnosť a ľudský subjekt ako osobu. Udržiava sa mentalita človeka premýšľajúceho pre potreby systémov a vyžívajúcom sa v ich prepožičanej sile. Tak na jednej strane sú obeť a na druhej zlé činy, vojny, kataklizmy. Títo ľudia zašli tak ďaleko, že nie sú schopní korekcie. Metanoja je ale sebaregulačný proces, ktorý sa opiera o hodnoty.

Zrelativizované hodnoty a touto relativizáciou postihnutý človek nemá záujem robiť potrebné výbery medzi svojimi cieľmi. Za hnací motor spoločnosti preto uznáva rivalizáciu. To, čo koriguje, je na báze sebazáchovy. K vývoju ako k histórii môžeme pristupovať chronologický ukladajúc jej udalosti v časovom slede, alebo z analýzy blízkych, alebo prítomných skutočností. Ak by sme mali postupovať od súčasnosti, tak je to problém kritérií vývinu, najmä spoločnosti, a finality tohto vývinu, a to aj v súvislosti so životom jednotlivca. Ak by sme viac brali v úvahu mravné aspekty ľudského vývinu, zmysluplnosť života, praktizovaný náboženský život, potom aj história by sa posudzovala ináč v mnohých ohľadoch. Javila by sa ináč ako doteraz. Napríklad v súvislosti s jubileom košickej diecézy, ospravedlnenie sa jágerského arcibiskupa za príkoria, ktoré Slováci prežívali v Uhorsku a v okupovaných Košiciach za II. svetovej vojny, je prejavom mravnej sily, prejavom takéhoto nového vhl'adu. Obnovujeme takto nádej ako kresťanskú kvalitu v spolupráci. Ľuďmi epochy sa stanú tí, ktorí sú podobní ľuďom z evanjelia. Poslední sa môžu stať prvými, pretože prví objavili skutočnú podobu svojho vývinu.

Ďalej je to postindustriálna spoločnosť s dôrazom na poznatok v pozitivistickom chápaní, ktorý prispel k tomu, že sa oddelilo konanie od ľudského bytia, a k tomu, že zmysel života sa

začal hľadať mimo človeka, iba v produktoch jeho činnosti. Človek sa zatvára svojmu vnútornému životu, a tak aj otvorenie sa vonkajšiemu životu nie je plne zmysluplné.

V tejto súvislosti I. Mucha /2000/ uvádza, že moderný systém spoločnosti zužuje horizont ako konateľ. Konštatuje ďalej, že dôsledkom toho je riziko straty etického základu osobnej a sociálnej integrity človeka. Mení sa samotné poňatie ľudského subjektu ako osoby, chápanie toho, čo je skutočnosť. Chápanie určenia človeka. V tejto súvislosti I. Mucha /2000/ poukazuje napríklad na rozdiely medzi eticko-hodnotovým a eticko-normatívnym. Eticko-hodnotové je dvojrozmerné, zahŕňa aj transcendentno, eticko-hodnotový človek má šancu byť múdry. Kým eticko-normatívne je jednorozmerné, zúžené na rešpektovanie noriem ako pravidiel správania v momentálne závažnej situácii. Človek sa stáva iba vychytralý, uniká mu podstata života /s. 22/.

Konanie spoluvytvára verejný priestor. Konanie je stále menej utvárané témami ľudskej osoby, ktoré majú univerzálnu platnosť. Prepracováva ich kresťanský humanizmus. Napríklad vzťahy transedencie a imanecie, slobody, lásky, viery, nádeje. Problém dobrého a zlého. Problém existencionálnych finalít života a finalít prakticko-pragmatických. Problém vzťahu bytia a konania. Genézu vzťahu konania a bytia prebádal M. Blondel. /Š. Polakovič 1947, K. Říha, 1993/. V kontextoch túžby človeka po nekonečne, ktorá nie je indiferentná k tomu ako a čo človek koná, človek môže objavovať stále viac súvislosti konania s bytím.

Tieto a ďalšie témy ľudskej osoby sú vytlačané z verejného priestoru individualizmom a hrubým prakticismom. Do verejného priestoru sa, ale vracajú ako problémy, napríklad ako demografický problém, starnutie populácie v zmysle jej vymierania. Chybné pochopenými finalitami, ako je napríklad problém eutanázie. V našich podmienkach sa vracajú utrpením veľkého množstva nezamestnaných. dramatickými situáciami zadržovania mzdy a jej neoprávneným krátením. Vynucovanou poslušnosťou pod hrozbou straty zamestnania. A ďalšie negatívne javy transformácie. Oproti tomu žité náboženstvo, kresťanstvo, pomáha človeku udržať si v týchto situáciách dôstojnosť, založenú na povahy ľudskej osoby /JURKO, J.: *O dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. Bardejov 2000, s. 84; JURKO, J.: *Cirkev v Katechizme Katolíckej cirkvi*. Bardejov 1997, s. 129 – 131/.

Postmoderný svet ponúka sublimáciu hrou, odreagovanie cez mediálny svet, zábavu, ponúka možnosť stať sa individuom, ktorého nádejou je stať sa funkčný ako súčiastka v nejakej veľkej lego-skladačke, ktorá hľadá pre seba pomenovanie.

Do toho verejného priestoru sa vracia problém aj cez deformovaný vzťah k vlastníctvu, pretože sú tu deformované ľudské potreby. Hovoril som s jedným novinárom, ktorý pracoval na jednej luxusnej výletnej lodi, ako čašník. Zarazilo ho množstvo rituálov, napríklad pri stolovaní, ale celý deň bol takto štrukturovaný, akoby sa do jeho skladby nemala už vmestiť žiadna pochybnosť. Tieto cesty okolo sveta sú vlastne hľadaním spirituality, transcendentná, ktoré sa už v každodennom živote neozýva. Motivácia takých ciest môže byť aj taká, že sa hľadá nejaké zabudnuté miesto na zemi, ktoré pomôže evokovať transcendentno, spirituálnosť akoby ona bola záležitosťou vonkajších vecí. Nevdojak napádajú tu človeka slová Evanjelia „čo má človek z toho keď celý svet získa a dušu stratí“. Ak sa ozve v človeku spirituálnosť a trascendentno, je to dar, ktorého zdrojom je milosť Božia. Tragické je nerozpoznať to a považovať tento zážitok ďalej iba ako štýl vlastného života a lákať tak na tieto spôsoby života v ktorých sa stráca v každodennom živote spirituálnosť a trascendentno, aj iných.

Postmoderno chápe človeka ako takého, ktorému je život daný a prehliada, že človeku je život aj uložený. Na aký spôsob môžeme poznať už z najstarších biblických príbehov. Napríklad Mojžiš a desatoro Božích prikázaní. To nie je iba sumarizácia ľudských skúseností ale ľudskej skúsenosti neodporujúce zjavenie Božej vôle. Aj spiritualitu môže postmoderna chápať ako niečo iba dané k užívaniu a nie ako niečo človeku uložené, napríklad aj na spôsob modlitby.

V tejto situácii môžeme rozpoznať aj postmoderného človeka. Jeho tendenciou je meniť význam takých kategórií, ktoré súvisia s religijným životom človeka. Mení sa význam samotného chápania slova ako takého. Slovo ako niečo, čo patrí iba k sociálnej konštrukcii, odosobňuje človeka, depersonalizujúce a robíace ho iba neosobnou súčasťou sociálneho konštruktú. Stráca sa význam a zmysel pre symboly. Je to však náboženstvo a cirkvi, ktoré udržiavajú význam symbolov, personalizačný význam slova. Pastoračné návštevy Sv. Otca a množstvo veriacich sú dôkazom, že je tu aj iná skutočnosť. Skutočnosť vteleného Slova. Množstvo ľudí prežíva túto skutočnosť. Utrpenie mnohých kresťanov má eschatologický význam. Postmoderna mení chápanie transcendentu, stáva sa neimmanentné, smeruje k hmote a k jej najelementárnejšej časti, ktorú už nemožno rozložiť. Návraty k bezprostrednostiam života sú materializované. Mení sa samotná povaha konania, jeho mierou sa stáva iba vonkajší svet. Je snaha chápať konanie bez vzťahu k bytiu. Mení sa chápanie vedomia. Ideálom je totálne informačné vedomie a parciálne vedomie človeka. Zlyháva právne vedomie a morálne vedomie sa úplne vytráca.

Postmoderná spoločnosť mení život človeka v jeho kultúre v eticko-morálnych stanoviskách. Taliensky sociológ G. Morra /*Ďačok, 2000*/ hovorí o štyroch typoch človeka. Prvý je antický človek, druhý kresťanský človek, tretí moderný človek a štvrtý postmoderný človek.

Jeho charakteristiky uvádza J. Ďačok /*2000*. Nechápe sám seba ako osobu, ale iba ako individuum, svoju prirodzenosť chápe ako dobrú a ňou sa ospravedľňuje, neverí v metafyzický poriadok bytia. Charakterizuje ho relativizmus. Preferuje pôžitok, zážitkom nabitú chvíľu pred cnosťou. Uprednostňuje dohody a nie zákony. Nemá historickú pamäť. Dôležitá je poznámka, že chaos tohto človeka môže vyústiť do extrémov na úrovni teórií, legislatívy i každodenného života.

Človek sa zhromažďuje okolo technológií ako kurča okolo umelej liahne. Popiera svoje zúfalstvo a vydáva ho za hrdinstvo. Distorzia, prekrútenie významov, je v programe médií. Mení sa aj predstava o svete, v ktorom má Boh svoje miesto, a je nahradená v pozitívizme predstavou sveta ako dokonale fungujúcom stroji či fungujúcom systéme. Prehliada sa ľudský subjekt, pretože sa postupne normy a štandardy systémov predradzujú hodnotám, ktoré sa relativizujú. Aj v týchto podmienkach modernej doby pôsobenie náboženských organizácií, cirkví, náboženská prax zmierňujú aj tieto trendy a chránia aj etický rozmer ľudskej osoby, jej integritu. Tento technologický svet napriek svojej sile prežíva krízu. Vymiera. Oživený záujem o spiritualitu neznamená ešte potrebnú zmenu mentality človeka.

V súčasnosti pozorujeme pokusy pomenovať európsku spoločnosť ako učiacu sa spoločnosť, alebo informačnú spoločnosť. Tento trend by bolo možné pochopiť aj ako snahu pomenovať sa podľa dominantného javu, keby sme však nepozorovali s týmto procesom aj relativizáciu hodnôt. Napokon niektorí autori, napríklad Piontek /*2000*/, uvádzajú, že dochádza k transformácii spoločnosti, ktorá sa ešte v nejakej miere opiera o hodnoty na spoločnosť informačnú ale iba s relativizovanými hodnotami. Čo má ďalekosiahle dôsledky a nikto nevie, kde sa to skončí.

Ak hovoríme o náboženskom rozmere človeka, máme na mysli aj komplexnejšie poznanie, ktoré zahŕňa celú existenciu človeka.

V tejto súvislosti treba pripomenúť D. Bonhoffera /*J. Ligoš, 1993*/, ktorý pripomína drahú a lacnú milosť. To súvisí s náboženským rozmerom človeka. Na tomto vývoji sa v nejakej miere môže podieľať aj lacná milosť, teda nezáväzná viera v Boha, a to iba ako myšlienková informácia, ktorá pomáha stavu vecí. Napriek tomu v drahej milosti človek nežije iba zo svojich síl, ale aj z Božej moci.

Modernizmus a postmoderna pripomínajú akoby snahu človeka ospravedlniť sa vlastnými výkonmi. Popierajú tým nepriamo potrebu ospravedlnenia z milosti. Zjavenia sv. Faustíny a Božie Milosrdenstvo sú výzvami v tejto dobe.

V tradícii európskeho poznávania český filozof Ján Patočka /1990/ v knihe s príznačným názvom Európa a doba poeurópska uvádza, že sú tu dve tradície európskeho poznávania. Demokritovská a platónska. Demokritovská vníma duševný život človeka ako taký, ktorý je determinovaný úlohou skúmať, objavovať vopred dané zákonitosti prírody a tomu podriaďuje duševný život a platónska tradícia, ktorá duševný život chápe v súvislosti s ideami a sebaformovaním. Tá prvá sa ustalať ako náhľad do týchto vopred daných zákonitostí prírody a tá druhá súvisí s hľadaním mravných náhľadov. V európskom živote J. Patočka konštatuje, že sa venuje väčšinou iba tomu prvému náhľadu. To ovplyvňuje aj podoby konania. Poukazuje na to, že vývoj môže smerovať k novým mimo európskym spoločenstvám ako k hľadaniu nových príležitostí prejavu mravný náhľad. Dokonca uvádza, že v európskom kontexte sa vždy viacej hovorilo o poznávaní a málo o konaní a jeho dôsledkoch. Patočka /1990/ konštatuje, že medzi týmito dvomi tradíciami je veľké napätie a že iba metafyzika, a má na mysli kresťanskú metafyziku, je spôsobilá toto napätie upraviť.

Prakticky to znamená, že náboženstvo tu môže zohrávať pozitívnu funkciu v osobnom živote ľudí. Medzi dôležité funkcie náboženstva v osobnom živote človeka Chlewinsky /M. Stríženec, 2000/ uvádza:

- Náboženstvo odpovedá na základné existencionálne otázky a uspokojuje základnú ľudskú potrebu po transcencii. Umožňuje prijať skrytý zmysel udalostí. Ťažkosti, ba aj nešťastia, ktorým človek v danej chvíli nemôže porozumieť.
- Kladnou funkciou náboženstva je systém morálnych hodnôt, a tak aj kritérií pri výbere a uskutočňovaní alternatív a cieľov. Takto náboženstvo aj pre ľudský výkon prináša kritériá, ktoré môžu eliminovať také zisky, napríklad v ekonomike, ktoré v konečnom dôsledku poškodzujú človeka a spoločnosť.
- Bezpečnosť a dôvera súvisia s potrebou zachovania života, chránia identitu a psychickú integritu.
- Náboženstvo ako vnútorný rozmer človeka umožňuje odpovedať na otázku: „Kto som“ a pomáha sebaidentifikácii človeka.
- Pri uspokojovaní sociálnych potrieb ľudí, ktoré je možné iba v skupinovom živote, pomáha vytvárať spoločenstvá a v týchto spoločenstvách základ pre skupinovú jednotu, ktorej dôležitou zložkou je rozmer transcendentna.
- Nakoniec pomáha človeku k sebapomoci. Náboženstvo, dávajúc človeku zmysel života pomáha odstraňovať zdroje neurotických napätí, pomáha rozlišovať progres od regresu, podstatné od nepodstatného. Pomáha človeku vyrovnávať sa s vinou.

Ďalší vnútorný rozmer náboženského života človeka je možné vidieť v modlitbe, aj v psychologickom význame modlitby. V psychologickom zmysle modlitba pomáha /J. Makselon, 1995/: Uvedomovať si nejaké potreby a významy niečoho. Dáva určitú perspektívu riešenia problémov. Vyjasňuje ciele, ktoré chce človek dosiahnuť a koncentruje sily na ich dosiahnutie. Vzbudzuje vieru, nádej, pokoj, čo pôsobí na zníženie strachu, napätia, zlosti a iných negatívnych citov. Vedie k potrebnej ľútosťi, prináša pocity prepáčenia a učí, že sebestačnosť je sebahľadáním. Dáva človeku psychickú energiu cez kontakt s Božstvom. Robí človeka citlivým na potreby iných ľudí. Potvrďuje našu hodnotu a pripravuje človeka na prijatie udalostí, ktoré sa prihodia.

Náboženský rozmer človeka môžeme vnímať ako nomotetický, teda ako prítomnosť všeobecných predpokladov u každého človeka. Z psychologického hľadiska V. E. Frankl /K. Popielski, 1994/ uvádza, že religio je človeku vrodene a že jeho potlačanie môže vyvolať no-neurózu. Ale je tu aj druhý rozmer, môžeme povedať ideografický, teda osobno-individuálny, ako viera v osobného Boha ovplyvňuje život človeka, jeho správanie, ako je každodenným regulátorom správania, ktorým je svedomie a to v kritických situáciách. Tento osobný rozmer náboženstva ostane vždy do istej miery tajomstvom vzťahu človeka a Boha, čo je

treba rešpektovať. V tomto zmysle aj M. Stríženec /2001/ uvádza, že psychológia náboženstva nemôže vyčerpávajúco odpovedať na všetky náboženské javy, najmä v súvislosti s transcenciou, milosťou.

Treba tu povedať, že psychológia vo vzťahu k viere, náboženstvu môže veľa získať pri poznávaní človeka a jeho možnosti.

Pre ilustráciu môžeme uviesť výsledky niektorých výskumov, ktoré majú dokumentačný charakter v náboženskom rozmere človeka. Sme si vedomí toho, že Biblia, Evanjelium dávajú dostatok kritérií spolu s pastoračnou praxou pre rozvoj tohto dôležitého rozmeru v živote človeka. Myslím, že je významné hovoriť o náboženskom rozmere človeka, pretože sa na toto zabúda. Napríklad v novších teóriách rodiny sa už nehovorí o náboženskej funkcii rodiny, hoci ona je vo veľkom počte rodín prítomná.

Dôležitá pre náboženský život je aplikácia morálnych princípov v živote.

Vo výskume J. Gráca /2003/ na súbore maturantov /355/ sa zisťovalo, ako vedia aplikovať eticko-morálne uvažovanie v životných situáciách. Zisťovalo sa, či maturanti majú vedomie morálnych princípov. Či vedia na základe nich posúdiť úmysly a motivácie k rôznym dilemovým situáciám, a či vedia posúdiť dôsledky správania podľa morálnych princípov.

Výsledky ukázali, že maturanti majú vedomie morálnych princípov, rozlišujúce medzi dobrým a zlým, ale ťažkosti nastávajú už pri posúdení motivácie konania ľudí. Jedna pätina mala ťažkosti posúdiť udalosť, príbeh z hľadiska morálneho usudzovania. Ale už vyše polovica z nich nevedela posúdiť dôsledky morálne dilemového správania sa podľa morálnych princípov. Problémy teda nie sú ani tak v neznalosti noriem morálnosti, ale v neznalosti ich aplikácie. Závery sa ukazujú byť dôležité aj pre vyučovanie náboženstva. Ukazuje sa, že je dôležité, aby sme žiakov v záujme rozvoja správneho morálneho usudzovania, najmä v spleťosti etických súvislostí, naučili rozlišovať, čo je relevantné a čo nie, čo je progresom a čo regresom. Teda pracovať s príkladmi, modelovými situáciami. Prakticky to znamená viacej využívať indukčný didaktický prístup, vychádzajúci od konkrétneho k všeobecnému. Napríklad od konkrétneho príbehu, udalosti cez objaviteľskú činnosť pri generalizovaní, objavovaní morálnych princípov v spleťosti rôznych situácií. Využívať tlač, noviny, médiá, učiť hodnotiť, robiť výbery a objavovať zmysel, kritické myslenie k negatívnym javom.

Je tu ešte jeden efekt takéhoto prístupu, a to naučiť žiakov naplňať voľný čas, nielen hrou a zábavou. Postmoderná doba zaplavuje voľný čas ľudí zábavou, hrou a pohlcuje tú časť voľného času, ktorá môže slúžiť rozhovoru, vzťahom. Zasepa / 2003 / uvádza, že voľný čas má svoje korene v Biblii, napríklad rozhovory s Bohom, na ktoré Biblia je bohatá, a tak formovala integritu ľudského vedomia po stáročia, a to cez prácu so svedomím. Ale aj v antickom Grécku napríklad rozhovory na aropágu. Hra má významné miesto ako potreba v živote človeka, ale jej hodnota je o to väčšia, ak ostáva voľný čas aj pre duchovný život. Aj spoločenské sály mesta by nemali byť iba priestorom pre zábavu. Málo podpory sa dostáva náboženským spolkom, ich kultúrnym iniciatívam.

Postmoderna vychádza z predstáv psychoanalýzy, že hra sublimuje pudové napätia a má preventívnu hodnotu, podobne ako názor, že agresivitu môže eliminovať pozeranie akčných filmov. Je to skreslený pohľad na človeka, ktorý berie v úvahu iba rozmer biologický, kde homeostáza je dôležitá, ale neberie sa do úvahy, že psychologický a najmä duchovný rozmer je založený na čínorodosti, ktorá aktualizuje bytie človeka. V tomto mylnom aplikovaní psychoanalytickej koncepcie človeka do životnej praxe sa namiesto hodnôt preferujú človeku iba sociotechniky, technológie na účelové ovplyvňovanie človeka a výchovné aspekty sa bagatelizujú. J. Maritain /1947/ uvádza, že ak je človek utváraný iba prostriedkami technickými, po určitom období, až sa vyčerpá stará istina kresťanstva, človek dospeje k pýche na výrobu, produkciu, zisk. Ocítá sa v zovretí sveta, ktorý si sám stvoril a ktorý v mnohých revoltách búra. Na tento problém poukazuje aj C. S. Bartnik /2000/, keď konštatuje, že koniec II. tisícro-

čia je krízou, ktorá sa prejavuje subjektivismom, iracionalizmom, jednostranným dôrazom na emocionalizáciu, dekadenciou, bezduchým technicizmom a liberalizmom. Píše, že prakseológia každodenného života je tým poznačená. C. S. Bartnik /2000/ poukazuje na jej teórie:

- Psychoanalýzu, ktorá zredukovala človeka do neosobného a zmyslového Id – Ono bez súcna.

- Smer hermeneutický a lingvistický viedol človeka iba do jazyka, do systému znakov.

- Scientivizmus ohraničil človeka do poznatkov o ňom a technizoval pohľad na neho. Človek sa javí iba ako ďalšia komputerovalá generácia.

Bartnik poukazuje na to, že táto kríza môže byť vyriešená iba cez silný systém personalizmu.

Psychológia v súvislosti s potrebou riešiť antropologický pohľad na človeka ako celistvú bytosť, nanovo objavuje význam bytia, jeho vzťah ku konaniu. Napríklad v logoteórii, v pohľade na človeka ako bytosti biopsychoduchovnej. Dynamika biologického života je založená na homeostáze, dynamika psychického života okrem toho potrebuje aj aktivitu, a dynamika duchovného života je založená na činorodosti, konaní prepojenom na bytie. Takto sa pre psychologické porozumenie človeku stáva nanovo dôležitý jeho rozmer intencionálny, rozmer cieľovosti ľudského života, zmyslu života a transcendentna.

S náboženským životom súvisí aj modlitba. K. Leech /1989/ uvádza, že modlitba a meditácia nie sú iba prejavom nejakej osobnej hygieny, ktorou sa človek chce izolovať od situácií. Naša osoba sa cez tieto zápasy podieľa na udržaní života ako celku.

Rôznosť modlitby môže závisieť aj od typológie človeka, aj keď religijnou zrelosťou sa typové rozdiely majú tendenciu strácať, byť menej významné. J. Makselon /1995/ uvádza pomocné delenie: 1. Typ intelektuálny, religijnosť prežíva ako problém pravdy. 2. Typ volitívny. Náboženstvo je chápané ako hodnota, ktorej sa má človek odovzdať vôľou. 3. Typ afektívny, ktorý zosobňuje náboženský život cez bohatstvo citov. 4. Typ harmonický, v ktorom je náboženský život skôr žitý ako osobitne uvedomovaný.

V našom výskume S. Hvozdík /2003/ sme skúmali sémantický význam pojmu modlitba u gymnazistov cirkevnej a štátnej školy. Ukázalo sa, že modlitba zohráva významne väčšiu úlohu u žiakov cirkevnej školy. Ukazuje sa, že modlitba sa stáva významnejšou s výskytom existencionálne vyhrotených situácií. V triede, v ktorej tragicky zomrel spolužiak, sa ukázali lepšie kvality modlitby ako u žiakov paralelných tried cirkevného gymnázia.

Skúmali sme tiež vzťah modlitby k naplnenosti existencie zmyslom života u týchto gymnazistov. Z výsledkov vyplýva, že žiaci s lepšie naplnenou existenciou zmyslom vnímajú modlitbu priaznivejšie. Z Längleho testu /2001/, ktorý zisťuje naplnenosť existencie zmyslom vyplýva, že modlitba je lepšia u žiakov, ktorí majú lepšiu naplnenosť existencie zmyslom. V subtestoch tohto testu sa ukazujú byť lepší v sebapresahu, sebaodstupe v kontakte s existencionálnymi situáciami, čo znamená v intenciách tohto testu, že vedia lepšie pracovať sami so sebou.

V polarizáciách modlitby, ako sú polarity: príjemná – nepríjemná, oslobodzujúca – obmedzujúca, aktívna – pasívna, hlboká – plytká, vrelá – studená, účinná – neúčinná vykazovali žiaci s lepšou naplnenosťou existencie zmyslom významne lepšie výsledky ako žiaci s horšou úrovňou naplnenosti existencie zmyslom.

Zaujímali sme sa aj o to, či modlitba nenahrádza sociálne aktívnejšie správanie, ale z preferencií navrhovaných riešení k problémom, ktoré sme prezentovali, sa ukazuje že tí, ktorí sa modlia, nie sú menej produktívni v navrhovaných riešeniach.

Vplyv viery v osobného Boha na sebaregulujuce správanie skúmal E. Komárik /1999/. Vychádzal z názoru, ktorý sa potvrdil, že sú viaceré regulačné úrovne a že sú hierarchicky usporiadané, nižšia je zahrnutá vo vyššej. Výskum predpokladal, že osobné náboženstvo je jedným z rozhodujúcich činiteľov mravného konania. Predpokladalo sa, že hraničné situácie

to môžu preveriť, pretože v týchto situáciách sa človek môže menej správať cez algoritmus zabehnutého správania. V súbore bolo 160 vysokoškolákov.

Zistenia ukázali, že pokiaľ ide o religiozitu, nie je závislá od pohlavia. Rozlišovala sa skupina bez náboženskej príslušnosti, skupina s hľadajúcou religiozitou a skupina veriacich. Vplyv náboženskej výchovy ukázal, že sa v tejto súvislosti významne zvyšuje počet veriacich, a zase viacej bolo bez náboženstva a hľadajúcich v skupine probantov, ktorá nebola nábožensky vedená.

Pokiaľ ide o intenzitu náboženského života, viacej veriacich vykazovalo nízku intenzitu. To znamená, že zakotvenie spôsobom „som veriaci“ ešte nemusí znamenať osobné náboženské zakotvenie a plný náboženský život.

Skúmala sa tiež reakcia veriacich a neveriacich na myšlienku novej blízkej smrti. Ukázalo sa, že modlitba bola významne viacej preferovaná u veriacich. Teda predstava existenciálnej krízy vyvoláva iné riešenia u veriacich ako u neveriacich. Napríklad postoj „užiť ešte života“ bol významne viacej preferovaný u neveriacich ako u veriacich. Zažiť niečo pekné bolo vyrovnané u jednej, aj druhej skupiny. Vplyv krízy na ďalší život v zmysle kladnom sa ukazoval väčší u veriacich ako u neveriacich.

Náboženský rozmer života dáva isté poznávacie štruktúry, pomocou ktorých sa človek ľahšie vyrovnáva s krízou, alebo s ultimatívnyimi okolnosťami života a zrejme aj vo vzťahu k postmoderným vplyvom si veriaci zachováva viacej personálnych kvalít, napríklad cez noodynamický obsah v modlitbe, ktorou rieši aj polarizáciu medzi tým čo je, čo by malo byť.

Novoveký človek v postoji k tomuto svetu má tendenciu stavať iba na tých svojich schopnostiach, ktoré mu umožňujú sebaumocniť sa k novým a novým výkonom smerom k vonkajšiemu svetu, a degradujú sa predpoklady človeka pracovať so svojim vnútorným duševným životom. G. Marcel /Grulkowski, 1998/ v úvahe o postojoch „Byť“ a „Mat“ píše, že nimi človek mimo iného chce odpovedať na otázku: Kto som. Človek v postoji „byť“ zisťuje, že jeho bytie je mu dané cez väčšiu silu, ako je on sám. Postoj byť odokrýva v človeku možnosti rozvoja.

Postoj „mat“ orientuje človeka, aby vnímal iných ako prekážku, súperil s nimi o prevahu. Má neustálu potrebu potvrdzovať sa novými a novými úspechmi a zakladá tak neistý vzťah k sebe. Potrebuje stále nové a nové uznanie, slávu, obdiv, a ak sa tento reťazec preruší, dostáva sa do krízy. Ideologizácia konkurencie ako všelieku môže mať aj tu svoje korene.

Súvisí to s preceňovaním prvej tradície európskeho poznávania, nekritická dôvera v technológiu, aj sociotechniku oslabuje osobnosť, relativizuje hodnoty. Prvá tradícia európskeho poznávania, môžeme povedať „demokritovská“, prerazila a upevnila sa ako pozitivizmus, moderna. Preferovala konanie obrátené iba k vonkajšiemu svetu. Človek akoby strácal odvahu k vlastnému bytiu. P. Tillich v knihe Odvaha k bytiu, píše, že odvaha je etickým činom, v ktorom človek potvrdzuje svoje bytie, a to aj napriek tým elementom, ktoré sú nepriaznivé.

Môžeme povedať, že dnešný človek sa obracia na vedu s nesprávnou motiváciou, ktorá je charakterizovaná jeho bezhraničnou dôverou v možnosti ľudského poznania riešiť aj problémy jeho vnútorného sveta, jeho osobného šťastia, a preto sme svedkami, ako často býva sklamaný, stráca optimizmus a často aj dôveru v seba.. Chce prilnúť k tej či onej teórii, aby žila v ňom a za neho. V tom zmysle sa vzdáva aj svojej individuálnej slobody vyjadriť sa k hodnote danej teórie, ako ju prežíva. Nakoniec v mene teórie, ktorú si neosvojil, ale ktorej podľahol si nárokuje zmocniť sa svedomia iných ľudí.

Postmoderný spôsob myslenia, ako odpoveď na modernu, s jej ambíciami, dôverou v konečný a pozitivistický chápaný poznatok, konštituuujúci v celku neosobný vývoj, bol už predznačený v moderne jej limitami. Minimalizovanie subjektu, malo v pozitivizme svoj dôvod v obavách aj pred jeho zlyhaním. Dôsledkom toho bolo, že pozícia poznatku bola indiferentná k morálnej polarizácii. Je zrejme, že náboženský rozmer človeka s jeho náboženskými

potrebami nebol braný v úvahu. Snaha o neosobný, objektivizovaný vývoj mala znížiť toto riziko zlyhania, ale vyznelo to ako inštrumentalizácia človeka. Iba bezprostredne practicistic-ky.

Grondlin /1993/ rozlišuje radikálny postmodernizmus, ktorý nadväzuje na Nitscheho, ktorý aplikoval Darwinovu teóriu na človeka takým spôsobom, že očakáva niekedy v budúcnosti nadčloveka.

Umiernený postmodernizmus, napríklad Habermasa /J. Grondlin,1993/, chce zachrániť význam vysvetľovania a poznatku ako hodnoty tým, že ho chce kontrolovať cez dialóg. Na riziko poukazuje J. Patočka /1990/, keď konštatuje, že neustály rozhovor, ak nemá vopred stanovené ciele, hrozí otriasť všetkými samozrejmyimi istotami.

L. Hanus /1997/ poukazuje na dve finality, civilizačné, ktoré sú charakterizované prakticisticky, konkrétne užitkovosťou a kultúrne finality charakterizované existencionálne. Adorno a Hokenheimr /J. Grondlin,1993/ poukazujú v súvislosti s jednostrannosťami pozitívizmu na panracionalizmus a s ním súvisiaci rozpad sveta prežívaného s dôsledkami dvoch totalít minulého storočia, fašizmom a komunizmom.

Neide iba o abstraktné problémy. Môžeme poukázať na niektoré. Odmietnutie uviesť v európskej ústave odkaz na kresťanstvo ako dôležitý zdroj európskej kultúry poukazuje na to, že prevláda človek jednej finality, finality užitkovosti, practicizmu, úzko chápaného ekonomického zisku, ktorý má ťažkosti vyjadriť mentálno-duchovné a jeho podiel na tvorivom akte, a taktó nedoceňuje finalitu existencie. Opakuje v človeku iba dynamiku biologickú a psychologickú s dôrazom na homeostázu, a tak sa preferuje pohodlie, hedonizmus, konzumentstvo.

Človek iba practicistický, užitkových finalít, alebo človek postmoderny nie je pripravený riešiť problémy, ktoré sú časťou jeho skutočnosti. Komárik /1999/ pripomína, že existencionálna psychológia položila otázku, čo je vlastne vonkajším prostredím človeka, voči ktorému sa musí správať, a v ktorom sú aj ultimatívne skutočnosti. V tejto súvislosti sa pripomína Binswager, ktorý formuloval koncept troch fenomenálnych svetov. Prvý Umwelt – svet prírody a fyzickej existencie človeka. Mitwelt – svet vzťahov k druhým ľudským bytostiam a svet Eigenwelt – fenomenálny svet, ktorého prostredím je sám človek. V kontexte tejto existencionálnej psychológie sa pozorujú javy, ktoré súvisia s defenzívnym vyrovnávaním sa pri stretávaní sa s ultimátnymi skutočnosťami svojho života. Náboženstvo poskytuje človeku kognitívnu, poznávaciu štruktúru, ktorá mu pomáha vyrovnáť sa s nedefenzívnym spôsobom s takými ultimátnymi skutočnosťami života, akými je konečnosť, sloboda, pocity samoty, alebo otázka zmyslu života či zmysluprázdnosť.

Yalom /R. May, 1995/ uvádza typické defenzívne obrany. Môžeme pozorovať ich bezmála epidemiologický výskyt. Defenzívnou obranou voči vlastnej konečnosti, tabuizácii smrti, môže byť pracovná hyperaktivita, workholizmus, narcizmus, nadmerná potreba sily a nadmerná potreba kontroly iných ľudí. Dôvera v služby, že nech sa stane čokoľvek záchrana z týchto zdrojov príde.

Defenzívita pred slobodou a s ňou súvisiacou zodpovednosťou môže mať podobu snahy splynutia s inými, potrebu davu a byť v dave, aby sa nemuseli robiť rozhodnutia a výbery. Potreba byť manipulovaný.

Defenzívnym obranným mechanizmom pred samotou môže byť konfúzia, snaha byť potvrdený cez pohľady iných, ľudia sa stávajú fúziou iných. Kompulzívne sexuálne správanie je ďalšou podobou tejto defenzívnej obrany.

Obranný, defenzívny mechanizmus zo zmysluprázdna, absencie zmyslu života môžu mať podobu zahľadania sa do peňazí, sily, môže to byť nihilizmus s ničením zdrojov zmyslu života iných ľudí.

Z výskumov, ako ich uvádza M. Stríženec /2001/, J. Krivohlavý /2000/ vyplýva, že náboženstvo praktizujúci ľudia menej podliehajú neurózam. Existujú dôkazy, že normálne sa vyvíjajúca religiozita, zrelá religiozita kladne vplyva na zdravie.

Kresťanský rozmer človeka napomáha funkčnému vzťahu medzi finalitami kultúry a civilizácie, pretože je ich metafyzickým základom a oni sa v procese svojej diferenciacie v ňom nachádzajú ako vo svojom prazáklade. Ak sa v Európe presadilo, že v európskom dokumente, ústave, nie je zmienka o kresťanstve, poukazuje to na to, že je to dielo ľudí iba jednej finality, úžitkovosti, prakticismu, úzko chápaného ekonomického zisku, ktorý málo berie do úvahy tento prazáklad. Tento postoj pripomína panracionizmus, nadmernú dôveru v technológiu. Virtualita technológií môže začať nahrádzať svet prežívaný.

Náš život je silne ovplyvňovaný procesmi globalizácie tak v kladnom ako v zápornom zmysle. Za pozornosť stojí všimnúť si rozdiel medzi procesmi trvalo udržateľného rozvoja a procesmi globalizácie /F. Piontek, B. Pioteková, 2003/.

Tu nachádzame zaujímavé porovnanie vývoja rovnomerného a trvalého s globalizáciou. Napríklad rozdielna pozícia človeka v globálnom trvalo udržateľnom rozvoji je daná nadradenosťou človeka vo vzťahu ku kapitálu ekonomickému a prírodnému. V procese globalizácie hodnota človeka závisí od jeho ekonomickej užitočnosti. Ľudia, ktorých ekonomická užitočnosť je malá sú ponechaní sami na seba.

Podobne hodnota existencie v rovnomernom globálnom vývoji má vplyv na proporcie medzi kapitálom ľudským, prírodným a ekonomickým. V procese globalizácie sa existencia stotožňuje s ekonomickým blahobytom. To môže vyvolávať existencionálne krízy. Relativizáciu hodnôt.

Pokiaľ ide o časový horizont, globálny a trvalo udržateľný vývoj berie do úvahy súčasné a budúce generácie, globalizačný proces zohľadňuje prevažne súčasné globálne elity. Úloha trhu v globálnom rovnomernom rozvoji smeruje k spravodlivému trhu. V globálnom procese je tendencia ideologizovať konkurenciu s negatívnymi dopadmi, napríklad nárastom agresivity v spoločnosti, znižovaním fungovania inštitúcií. Ideologizovaná konkurencia mení prirodzenú súťaživosť na zápas s pudom sebazáchovy, ktorý málo súvisí s tvorivosťou potrebnou pre spoločnosť. Ekonomizmus môže deformovať pohľad ľudí na záležitosti, ktoré s náboženstvom, kresťanstvom súvisia, môže meniť pohľad na Stvoriteľa. Nebolo by to v dejinách prvýkrát. Už J. Maritain /1947/ píše, že v dobách keď si človek začal uvedomovať svoje reflexie a technologické možnosti, predtým než sa zriekol Boha, bral ho ako ručiteľa svojho vývoja, aby ho neskôr chápal ako prekážku. Tu sa stratili kritériá v ľudskom vývoji.

Žité kresťanské náboženstvo robí veľa pre obnovu spoločnosti tichou, ale účinnou pastoračnou prácou. Prírodným zdrojom rozvoja spoločnosti je ľudská osoba so zmyslom pre nadprirodzené, ktoré toto prirodzené nepotláča, ale povyšuje /J. Kočík, 1999/ zo zdrojov milosti.

Literatúra

Bartnik, C. S.: Personalizmus, KUL, Lublin, 2000.

Ďačok, J.: Postmoderný človek a trpiaci kresťan, in Nová evanjelizácia, Bratislava, 2000.

Grác, J.: Etické uvažovanie maturantov v psychologicko – empirických analýzach. in Autoregulácia normami morálnosti v realizovaných psychologických výskumoch I. FHTU, Trnava, 2003.

Grulkowski, B.: Być i mięć w filozofii. Studia psychologica w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, TOM, 9, 1998.

Grondlin, J.: Racjonalizacja świata przymianego u Habermasa. in Świat przeżywany. PIW, Warszawa, 1993.

Hanus, L.: Človek a kultúra, Lúč, 1997.

- Hvozdík, S.: Náboženský pojem modlitba a jeho vzťah k noodynamickým procesom in Zborník Kováč, D. (ed.): Spiritualita ako dimenzia človeka na prelome tisícročí. Ústav experimentálnej psychológie SAV, Bratislava, 2003.
- Kočík, J.: Filozofický a teologický pohľad na Dynamickú psychológiu. Vydavateľstvo, M. Vaška, Prešov, 1999.
- Komárik, E.: Zakotvenie osobnosti ako činiteľ psychickej regulácie mravného konania. In Psychická regulácia a edukácia mravného správania. FHTU, Trnava, 1999.
- Křivohlavý, J.: Pastorální péče. Evangelikální teologický seminář, Praha, 2000.
- Leech, K.: Spirituality and Pastoral care Cowley Publications, Cambridge, 1989.
- Ligoš, J.: Víra a teologie D. Bohoffera, ECM, Bratislava, 1996.
- Maritain, J.: Kresťanský humanizmus, Univerzum, Praha, 1947.
- Makselon, J.: Psychologia dla teologów, Papieszka Academia, Krakow, 1995.
- May, R.: O istocie czlowieka, Dom Wydawniczy, Rebis, Poznan, 1995.
- Mucha, I.: Symboly jednaní, Karolinum, Praha, 2001.
- Patočka, J.: Evropa a doba poevropska, Lidové noviny, 1990.
- Polakovoč, Š.: Úvod do Blondelizmu. Filozofický zborník, r. II č. 1, Matica slovenská, Martin, 1943.
- Piontek, F., Pionteková, B.: K Ekonomii Mienedzskiej, Katowice, 2003.
- Popielski, K.: Noetyczny Wymiar Osobowosci, KUL, Lublin, 1994.
- Říha, K.: Filosofie konání. Matice Cyrilomětodejská, Olomouc, 1993.
- Zasępa, T.: Média v čase globalizácie, Lúč, 2002.

Adresa autora: **Doc. PhDr. Stanislav Hvozdík, CSc.**
Jedľová 6, SK - 040 01 Košice
tel.: +421 (0)55 6836 111

Psychologické pohľady na svedomie

Peter TAVEL

Psychological Views on the Conscience

The psychology of personality seeks to provide conception of the conscience as an institution of personality, which is the source of an moral evaluating and distinction. The psychology of religion analyzes the conscience in regard to a religious feeling, lifestyle and human norms, and deals with a function, structure and maturity of the conscience. Author looks on the conscience from the point of view of Freud, Jung, Frankl and contemporary psychology.

Keywords: psychology of conscience, Freud, Jung, Frankl

Vývoj pohľadu na svedomie

Pohľad na svedomie sa v priebehu stáročí menil. U Homéra je blízkym pojmom svedomia hanba a stud.¹ Prvým, ktorý sa zaoberá svedomím je Sokrates, ktorý chápe svedomie ako vnútorné božstvo, ktoré posudzuje iba budúce konanie. Cicero nazýva svedomie slovom „*conscientia*“ čiže spoluvedenie, súčasné uvedomovanie si. Pre ľudí v staroveku predstavuje svedomie (nie pod týmto názvom) osobitný jav vyhradený ľudskému ja.²

Od 1. storočia pred Kristom je pokus svedomie teoreticky popísať pojmami ako „*samozákonnosť a čistota*.“³ V súčasnej kresťanskej teológii je svedomie, v širšom slova zmysle, chápané ako schopnosť ľudského ducha spoznať etické hodnoty, prikázania a zákazy. V Starom zákone pojem svedomia chýba. V Novom zákone chýba tento pojem tiež, ale funkciu svedomia nahrádza v semitskom ponímaní srdce ako centrum osoby a Pavol apoštol myslí pod týmto pojmom zákon vpísaný do srdc ľudí, ktorý je kontrolnou inštanciou a konkrétnou normou, ktorá je v súlade so zákonmi Božimi.⁴ Cirkevný otec Origenes nazýva svedomie „*duchom*“ („*pneuma*“). Podľa Augustína je svedomie to najvnútornejšie v človeku, kde človek pravdivo spoznáva Božiu vôľu a kde človek počuje božie výzvy. Tomáš Akvinský rozlišuje medzi aktom svedomia a schopnosťou svedomia („*conscientia*“ a „*synderesis*“), čo je prijímané v etike dodnes.⁵

V katolíckej teológii sa v minulosti chápalo svedomie iba ako záležitosť rozumu. Súčasná katolícka teológia zastáva celostný názor na svedomie a považuje ho za miesto stretávania Boha s človekom, ako zvláštnu inštitúciu, poslednú záväznú normu, ktorá však vyžaduje stálu

¹ U Homéra (napr. v *Íliade*) nie je otázka viny známa, jej miesto zastupuje hanba alebo verejnú pohoršenie. „*Archaická spoločnosť neproblematizuje ani otázku, čo je dobré a zlé. Človek sa svojimi adekvátnymi reakciami začleňuje do štandardného rámca sociálneho správania. Bojazlivý a neúspešný je jednoducho zlý; ten, pri kom stoja bohovia, dobrý. Jedine na vôľu bohov závisí, ktorému človeku pridelia dobré a ktorému zlé.*“ (PORUBJAK, M. Niekoľko poznámok k oddeleniu teoretického a praktického. In *K diferencii teoretického a praktického I.* (ed. V. Suvák). Prešov: FF Prešovskej univerzity, 2002, s. 137).

² Porov. STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*. 1. vyd. Bratislava: IRIS, 2001, s. 46.

³ „...*Eigenständigkeit und Reinheit*...“ BISER, E. - HAHN, F. - LANGER, M. *Der Glaube der Christen. Band 2: Ein ökumenisches Wörterbuch*. München-Stuttgart: Pattloch-Calwer Verlag, 1999, s. 165.

⁴ Porov. LÉON-DUFOUR X. a kol. *Slovník biblickej teológie*. Prel. J. Dieška a kol. Bratislava: Dobra kniha, 1990, s. 1253-1257.

⁵ Porov. BISER *Der Glaube der Christen*, s. 165.

komunikáciu s prostredím a je odkázaná na Božie vedenie. V súvislosti s výchovou svedomia sa diskutuje o otázkach pochybnosti a omylov svedomia. Svedomím a autoritou v katolíckej cirkvi sa zaoberal Cascales, ktorý venoval osobitnú pozornosť otázke spoľahlivosti svedomia.⁶

Problémy súvisiace so svedomím

Vo viacerých náboženských systémoch sa vnútorný hlas svedomia považuje za hlas Boha, a preto aj za spoľahlivé vodidlo správania a za poslednú a najvyššiu normu.⁷ Svedomie sa však môže aj myliť. Vyplýva to z toho, že u rozličných ľudí, v rámci tej istej spoločnosti, je často odlišné a jednotlivci uznávajú, popri spoločnosťou uznávanom pravidle, rôzne výnimky. Zlyhanie svedomia v zložitých morálnych otázkach môže byť aj dôsledkom nedostatku poznatkov umožňujúcich rozhodnúť o optimálnej alternatíve výberu. V morálnej teológii sa hovorí aj o bezradnom a o bludnom (zmätenom, úzkostnom a laxnom) svedomí. So svedomím úzko súvisí napríklad kriminalita. Gareis pri skúmaní vzťahu religiozity a kriminality zistil, že z väzňov je len 4 % praktizujúcich veriacich. Pri mladistvých delikventoch nemalo 65 % z nich v rodine žiadnu náboženskú výchovu alebo malo len vlašnú (chýbal najmä náboženský vzor otca). U väzňov bol silne narušený proces socializácie (2/3 z nich vychovávali cudzí ľudia) a u 80 % sa dokázali vývinové poruchy vo včasnom detstve, čo viedlo k absencii pocitu viny. Deprivácia svedomia sa prejavuje v zníženom pociťovaní zodpovednosti za iných a v nekritickom sledovaní egoistických pudových impulzov.⁸

Podľa intuicionizmu je svedomie vrodenu, intuitívnou schopnosťou určujúcou posudzovanie dobrého a zlého. Empirizmus považuje svedomie za kumulatívne, subjektívne vyvozené z minulej skúsenosti a dávajúce smer budúcemu správaniu.⁹ Hartl hovorí, že hoci bolo svedomie pôvodne stotožňované s hlasom božím a chápané ako súčasť ľudskej prirodzenosti, súčasná psychológia považuje svedomie za kultúrne a sociálne podmienenú zložku osobnosti, osvojenú učením.¹⁰ Komorovský hovorí, že svedomie muselo byť dané človeku s jeho ľudskou prirodzenosťou a nemohlo vzniknúť sociálnym stykom, lebo bez rozlišovania medzi mravne dobrým a mravne zlým sa nemôžu sformovať spoločenské normy správania.¹¹ Extrémne názory o vrodenej, respektíve výlučnej vplyve výchovy, sú dnes už neudržateľné a presadzuje sa názor o určitých vlohách, ktoré sa aktivizujú výchovou.¹²

⁶ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 46-47.

⁷ So svedomím úzko súvisí sloboda človeka, ktorá je dôležitá pri prijímaní alebo opúšťaní náboženského systému. Problém je v tom, do akej miery náboženstvo viaže svedomie človeka a či morálne požiadavky náboženského systému, ktoré sa nezhodujú so svedomím, sú pre človeka závažné. (Porov. POSPÍŠIL, J. *Filosofické a teologické aspekty problematiky náboženskej svobody*. In *Paidagogos: časopis pro pedagogiku a s ní související vědy*. [online] 2001, I., 6. [akt. 2001-05-11], [cit. 2004-12-14]. Dostupné na internetu: <<http://www.paidagogos.net>>). Na svedomie má vplyv aj stupeň náboženského rozvoja. (Porov. DRÍMAL, L. *Katecheze jako výchova víry*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 2002, s. 17-20; JURKO, J.: *Druhý vatikánsky koncil a Slovensko*. Bardejov 1999, s. 193).

⁸ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 47.

⁹ Porov. *ibid.*

¹⁰ Porov. HARTL, P. - HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*. 1. vyd. Praha: Portál, 2000, s. 577.

¹¹ Porov. HALAMA, P. *Problém svedomia v existenciálnej analýze a logoterapii V. E. Frankla*. *Filozofia*, 2002, roč. 57, č. 3, s. 206-212 [2006].

¹² Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 47.

Svedomie v psychoanalýze a u Freuda

Psychoanalýza je založená na technike odhaľovania a uvedomovania nevedomých psychických komplexov.¹³ Hartl hovorí, že svedomie je podľa Freuda charakterizované ako súčasť superega, ktoré prevádza príkazy a výčitky na ego.¹⁴ Komorovský tiež hovorí, že Freudova psychoanalýza dáva svedomie do súvislosti so superegom, najvyššou zložkou osobnosti, vyformovanou rodičovskými odmenami alebo trestami.¹⁵ Halama píše, že u Freuda má superego za úlohu pomáhať ego tlmieť pudovú energiu nevedomia a vnucovať človeku morálne ciele a že pôvod superega vidí Freud v detstve človeka. Dieťa si zvnútorňuje rodičovské hodnoty a spoločenské normy, ktoré sa cez tresty a odmeny stávajú vnútornými hodnotami a ideálmi. Svedomie je teda výsledkom procesu preberania rodičovských a spoločenských hodnôt, je výsledkom minulého pôsobenia autorít a funguje na princípe trestu (strach a pocit viny) a odmeňovania (pocit spokojnosti).¹⁶

Freud sám hovorí, že svedomie je spolu so sebazporozovaním a funkciou ideálu súčasťou superega. Človek cíti, že by rád urobil niečo, čo by mu mohlo spôsobiť slasť, ale neurobí to s odôvodnením, že mu to nedovoľuje svedomie. Alebo v očakávaní slasti urobí niečo, od čoho ho svedomie odrádza a po čine ho trestá svedomie výčitkami. Svedomie nie je v človeku od úplného začiatku života (opakom je sexualita, ktorá od začiatku je). Dieťa je amorálne, nemá vnútorné zábrany, ktoré by tlmili jeho vlastné popudy smerujúce k slasti. Autorita rodiča prejavuje lásku alebo trestá. Trest vyvoláva u dieťaťa strach a ukazuje mu, že stratilo lásku rodiča. Táto reálna úzkosť je predchodkyňou neskoršej úzkosti z výčítiek svedomia. Pokiaľ vládne táto reálna úzkosť, nie je potrebné hovoriť ani o superegu, ani o svedomí. Až neskoršie sa vytvára druhotná situácia, ktorá spočíva v tom, že vonkajšie zabraňovanie je zvnútornené, keď namiesto rodičovskej inštancie nastupuje superego. Superego tak preberá moc, funkciu a metódy rodičovskej inštancie. To, čím sa superego od rodičovskej inštancie odlišuje, je, že superego obsahuje jednostranne iba tvrdosť a prísnosť rodičov, a nie ich láskavú starostlivosť.¹⁷

Freud ďalej hovorí, že systém odmien a trestov, spočívajúcich v prejavoch lásky a trestov pestuje v dieťati vedomie jeho sociálnych povinností, poučá ho, že jeho životná bezpečnosť závisí od toho, aby ho rodičia a potom aj ostatní ľudia milovali a mohli veriť v jeho lásku k nim. Všetky tieto pomery prenáša potom človek bezo zmeny do náboženstva. Zákazy a požiadavky rodičov žijú ďalej v jeho srdci ako svedomie – rovnakým systémom odmeny a trestu riadi ľudský svet Boh a podľa toho, ako ktorý jednotlivec plní etické požiadavky, dostáva sa mu v odpovedajúcej miere ochrany a šťastia. Na jeho láske k Bohu a na vedomí, že ho Boh miluje, sa zakladá aj istota, ktorou sa človek obrňuje proti nebezpečenstvám vonkajšieho sveta. Modlitba mu zaisťuje priamy vplyv na božskú vôľu, a tým aj určitú účasť na Božej všemohúcnosti.¹⁸

Podľa Rycrofta by sa svedomie nemalo so superegom zamieňať. Svedomie sa od superega líši tým, že: 1. superego je čiastočne nevedomé, 2. superego obsahuje imperatívy, ktorým sa jedinec nepodriaduje vedome, 3. príkazy a definície, ktoré zo superega vychádzajú, sú odvodené z minulosti a môžu byť v konflikte so súčasnými hodnotami jedinca, 4. pojmy patria u Freuda do rozličných referenčných rámcov - superego patrí do metapsychológie a svedomie

¹³ Porov. JANOUŠEK, J. - HOSKOVEC, J. - ŠTIKAR, J. *Psychologický výkladový atlas*. Praha: Vydavateľství UK Karolínum a Academia, 1993, s. 255.

¹⁴ Porov. HARTL - HARTLOVÁ *Psychologický slovník*, s.577.

¹⁵ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 47.

¹⁶ Porov. HALAMA *Problém svedomia. Filozofia*, s. 207.

¹⁷ Porov. FREUD, S. *Sebrané spisy Sigmunda Freuda. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy. Patnáctá kniha*. 1. vyd. Přel. E. Wišňovský a J. Pechar. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1997, s. 51-56.

¹⁸ Porov. *ibid.*, s. 134-135.

patrí do etiky. Svedomie je potom definované buď ako osobný systém hodnôt, alebo tá časť osoby, ktorú človek prežíva ako hlas morálnych hodnôt. Svedomie vyjadruje iba vedomé hodnoty.¹⁹

Freud v knihe *Totem a tabu* vysvetľuje povahu a pôvod svedomia a vysvetlenie pojmu svedomia spája s pojmom tabu.²⁰ Pochopenie tabu osvetľuje povahu a pôvod svedomia. Tabu-svedomie je pravdepodobne najstaršou formou svedomia, s ktorou sa stretávame. Svedomie je vnútorné vedomie o zavrhnuteľnosti istých našich prianí. Dôraz je však v tom, že sa toto zavrhovanie nemusí na nič iné odvolávať, že si je isté sebou samým. Ešte zreteľnejšie je to pri vedomí viny, keď si uvedomujeme vnútorné odsúdenie činu, ktorým sme uskutočnili isté túžby. „*Tabu je príkaz svedomia, ktorého prestúpenie vyvoláva hrozivý pocit viny, ktorý je tak samozrejmý, ako aj záhadný.*“²¹ Keďže sa tabu prejavuje prevažne v zákazoch, možno vyvodzovať, že jeho základom je istá žiadostivosť. Nie je potrebné zakazovať to, čo nikto netúži robiť. Táto žiadostivosť sa môže objavovať vo vedomí, aj v podvedomí. Napríklad v súvislosti s prikázaním „*Nezabiješ!*“ vyvoláva prestúpenie vo vedomí pohoršenie, ale psychoanalýza zdravých ľudí poukazuje na to, že v podvedomí je pokušenie zabíjať. Tak tabu, ako aj mravný zákaz sú teda psychologicky potrebné. Zákaz tabu a mravný zákaz sú v podstate totožné, psychologicky sa ale môžu líšiť.²²

Svedomie u Junga

V analytickej psychológii vniesol Jung do systému psychológie osobnosti koncepciu kolektívneho nevedomia. Kolektívne nevedomie (archetypy) obsahuje „*vrodené myšlienky alebo tendencie triediť prežitky podľa vrodených determinovaných vzorcov*“²³ - motívy, symboly, obrazy a pravzory ľudského myslenia a konania. Archetypy nie sú konkrétne spomienky, nemajú obsah - nejde o zdedenú predstavu, ale vzorec. Archetypy dávajú len formu, možnosť istého typu vnímania a správania. V archetypoch vidí Jung okrem iného aj zdroj religiozity -

¹⁹ Porov. RYCROFT, CH. *Kritický slovník psychoanalýzy*. Přel. P. Votýpková. 1. vyd. Edice Psychoterapie sv. 5. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993, s. 130-131.

²⁰ U Freuda sa tabu rozumie na jednej strane ako niečo posvätné a na druhej strane ako niečo hrozivé, nebezpečné, zakázané a nečisté. „*Tabu je teda spojené s predstavou zdržanlivosti a prejavuje sa tiež predovšetkým v zákazoch a obmedzeniach. Obmedzenia tabu sú čímsi iným, ako náboženskými alebo mravnými zákazmi. Neodvodzujú sa od prikazov boha, ale zakazujú sa sami sebou. Od mravných zákazov ich odlišuje to, že nie sú včlenené do systému, ktorý všeobecne hlása a zdôvodňuje nutnosť obmedzenia. Zákazom tabu akékoľvek zdôvodnenie chýba, ich pôvod nepoznáme. Hoci sa nám tieto zákazy zdajú nepochopiteľné, sú samozrejme tým, ktorí sú im podrobení.*“ Ciele tabu sú rozličné: majú zaisťovať ochranu významných a slabých osôb (náčelníci, kňazi, ženy, deti), ochranu pred nebezpečenstvom (z dotyku mŕtvol, z požívania istých jedál), ochranu nenarodených, ochranu osobného majetku a podobne. Trest za prestúpenie tabu sa necháva vnútornému, samočinne pôsobiacemu zariadeniu. Porušené tabu sa pomstí samo. Ak k tomu pristúpi ešte predstava bohov a démonov, s ktorými sa nadväzuje vzťah, čaká sa od božskej moci automatické potrestanie. V iných prípadoch, pravdepodobne po ďalšom vývoji pojmu, preberá spoločnosť potrestanie opovážlivca, ktorého počínanie uvrhlo jeho druhov do nebezpečenstva. Za zdroj tabu sa pokladá zvláštna magická sila, ktorá lipne na osobách a démonoch, z ktorých sa môže prenášať prostredníctvom neživých predmetov. Ako tabu možno označiť osoby, miesta a stavy. (Porov. FREUD, S. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Ungekürzt. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1973, s. 26-30. V českom jazyku je tento titul súčasťou knihy: FREUD, S. *Totem a tabu. Vtip (teoretická časť)*. 2. vyd. Přel. L. Hošek. Praha: PRÁH, 1991, s.22-24).

²¹ „...*das Tabu ist ein Gewissensgebot, seine Verletzung läßt ein entsetzliches Schuldgefühl entstehen, welches ebenso selbstverständlich wie nach seiner Herkunft unbekannt ist...*“ *Ibid*, s. 74 (s. 52).

²² Porov. *ibid*, s. 74-77 (s. 52-54).

²³ Porov. RYCROFT *Kritický slovník psychoanalýzy*, s. 29.

archetypy nabádajú človeka správať sa religiózne.²⁴ S archetypmi, ktoré sú zdrojom spoločnej ľudskej múdrosti a skúsenosti, spája Jung aj svedomie, lebo sú pre nás vodidlom a pomocou aj v morálnom uvažovaní a hodnotení a ich ignorancia môže spôsobovať narušenie našich životov.²⁵ Otázku zodpovednosti svedomia transcendentnej autorite pokladá Jung za otvorenú.²⁶

Svedomie u Frankla

Frankl hovorí o svedomí v súvislosti s hľadaním zmyslu života.²⁷ Hovorí, že svedomie je schopnosť odhaliť zmysel. „*Musí existovať možnosť nájdania zmyslu. V hľadaní zmyslu vedie človeka jeho svedomie. Svedomie je orgánom zmyslu a možno ho definovať ako schopnosť odhaliť jedinečný a neopakovateľný zmysel, skrytý v každej situácii,*“²⁸ schopnosť percipovať zmyslové tvary v konkrétnych životných situáciách.²⁹ Svedomie nabáda človeka, aby čelil osudu za všetkých okolností a podmienok, žiada od neho, aby svoj osud vytváral, aby konal, aby zobral osud do svojich rúk tam, kde je to len možné, a aby bol pripravený, keď je to nutné, znášať utrpenie svojho života.³⁰

Frankl hovorí, že strach zo svedomia sa nevzťahuje len na skutky konania, ale aj na všetky premárnené príležitosti a šance, ktoré človek v živote zahodil. Vôľa ku zmyslu ľutuje zmeškané príležitosti, ktoré boli ponúknuté na uskutočnenie.³¹ Svedomie je intuitívna schopnosť a patrí k špecificky ľudským fenoménom. Neoddeliteľne patrí k človeku, lebo sa podieľa na jeho ľudskom postavení a je podrobené jeho konečnosti a omylnosti. I napriek tejto neistote má mať človek odvahu svedomie poslúchať.³² Svedomie môže človeka viesť tiež nesprávne. Ba čo viac, až do posledného okamihu svojho života človek nevie, či naplnil zmysel svojho života, alebo sa mýlil.³³ Nevie, či jeho svedomie nepodľahlo klamu, alebo či

²⁴ Porov. JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*. Přel. L. Menšíková a J. Kocourek. 1. vyd. Edice Psychoterapie sv. 2. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1992, s. 22-27.

²⁵ Porov. HALAMA Problém svedomia. *Filozofia*, s. 207.

²⁶ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 46.

²⁷ Súvislosť medzi svedomím a hľadaním zmyslu je širšie vysvetlená v tézach o zmysle života u Frankla. (TAVEL, P. *Potreba zmyslu života. Tězy k pojmu „Wille zum Sinn“ u Viktora E. Frankla*. *Filozofia*, 2004, roč. 59, č. 8, s. 571-579).

²⁸ „*Sinn muß aber nicht nur, sondern kann auch gefunden werden, und auf der Suche nach ihm leitet den Menschen das Gewissen. Mit einem Wort, das Gewissen ist ein Sinn-Organ. Es ließe sich definieren als die Fähigkeit, den einmaligen und einzigartigen Sinn, der in jeder Situation verborgen ist, aufzuspüren.*“ FRANKL, V. E. *Der unbewußte Gott. Psychoterapie und Religion*. 7. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co., 1988, s. 71.

²⁹ Porov. FRANKL, V. E. *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*. Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber, 1972, s. 26. (Čes. vyd.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii. S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*. Přel. V. Jochman. Brno: Cesta, 1994, s. 17).

³⁰ Porov. FRANKL, V. E. *Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. 185 s. Herderbücherei. Bd. 387, s. 55. (Čes. vyd.: *Psychotherapie pro laiky*. Přel. V. Směkal. Brno: Cesta, 1998, s. 53-54).

³¹ Porov. FRANKL, V. E. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1979, s. 103.

³² Porov. FRANKL, V. E. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Ungekürzt. Aus. Wien: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1985, s. 56 (Čes. vyd.: *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Přel. V. Jochman. [2. vyd.] Brno: Cesta, 1994, s. 58).

³³ Hargašová hovorí, že počas života sa poznanie zmyslu života stále prehľbuje. Zmysel života totiž predstavuje syntézu dvoch stránok ľudskej existencie, zjednotenie subjektu a objektu, zjednotenie ja a svet. V priebehu života môže človek dosiahnuť rozličné stupne tejto integrácie. Ich predpokladom je

svedomie druhého človeka nemohlo mať pravdu. Možnosť, že sa svedomie mohlo myliť, neznamená, že žiadna pravda neexistuje. Môže existovať iba jedna pravda, hoci nikto nemôže vedieť, či je to on a nie iný, kto ju pozná.³⁴ K tejto neistote patrí pokora, pokračuje Frankl, s ktorou je spojená tolerancia.³⁵ Tolerancia ale neznamená indiferenciu, lebo rešpektovať vieru niekoho, kto verí niečomu inému, ešte neznamená identifikovať sa s ňou.³⁶

Frankl hovorí, že svedomie je potrebné pestovať, aby malo schopnosť odhaliť požiadavky, ktoré kladie každá situácia. V každej situácii je človek konfrontovaný s novým „*prikazom*“³⁷, ktorý by mal byť schopný prijať. Potom sa mu javí život zmysluplným.³⁸ Úlohou výchovy je sprostredkovať poznanie k zúšľacht'ovaniu svedomia, aby človek v každej situácii dostatočne jasne počul požiadavku, ktorá je v nej obsiahnutá.³⁹ Ďalšou úlohou je *výchova k zodpovednosti*⁴⁰, pričom byť zodpovedný znamená byť schopný výberu. Dnešný človek žije presýtený podnetmi a potrebuje sa učiť rozlišovať, „*čo je a nie je pre neho podstatné, čo má a čo nemá pre neho zmysel, za čo má a za čo nemá niesť zodpovednosť.*“⁴¹ Človek je zodpovedný za to, aby film, rozhlas, kniha, časopis a všetko, čo vplýva na masy, neboli iba symptómami dnešnej chorej doby, ale aby boli liečebným prostriedkom.⁴²

pochopenie seba a okolitého sveta, čo neprebíha oddelene. Seba človek poznáva cez okolitý svet a okolitý svet cez seba. Postupná integrácia seba a sveta vedie k uvedomovaniu si významu života pre seba a seba pre život. (Porov. KUDLÁČOVÁ, B. Mladý človek a jeho hľadanie zmyslu života. *Vychovávateľ*, 1999, roč. 42, č. 5–6, s. 19–22 [19]).

³⁴ Porov. FRANKL *Der unbewußte Gott*, s. 71–72.

³⁵ Toleranciu, v súvislosti s pokorou, chápe Frankl ako ochotu konfrontovať vlastné presvedčenie s odlišným presvedčením iného človeka, s uznaním nie iba vlastnej dôstojnosti, ale tiež dôstojnosti iného, schopnosti nie iba druhých znášať, ale aj ich pochopiť a byť ústretový k životným koncepciám druhých. Frankl uplatňuje prístup k človeku z hľadiska práv osoby, a nie z hľadiska „práva na pravdu“.

³⁶ Porov. FRANKL *Ärztliche Seelsorge*, s. 56 (čes. vyd.: s. 58). Hlavatý hovorí, že ťažké riešenie dnešných náboženských pnutí, ako aj národnostných a rasových sporov predpokladá skutočné vyrovnanie sa s pluralitou. Toto vyrovnanie nemôže mať podobu straty vlastnej identity. (Porov. HLAVATÝ, P. Smysl dneška - přemítání s Viktorem Franklem. Recenze na Viktor E. Frankl: *Vůle ke smyslu. Prostor*, 1994, roč. 8, č. 29, s. 171–173 [173]).

³⁷ „...Gebote...“ FRANKL *Psychotherapie für den Laien*, s. 183 (čes. vyd.: s. 19).

³⁸ Porov. *ibid.*, s. 182 (s. 19).

³⁹ Porov. FRANKL *Der Wille zum Sinn*, s. 27 (čes. vyd.: s. 17–18).

⁴⁰ „...Erziehung zur Verantwortung...“ FRANKL *Psychotherapie für den Laien*, s. 183 (čes. vyd.: s. 19).

⁴¹ „...was wesentlich ist und was nicht, was Sinn hat und was nicht, was sich verantworten läßt und was nicht.“ *Ibid.*, s. 183 (s. 20).

⁴² Porov. *ibid.*, s. 20 (s. 26). Príkladom je priester pre výchovu k zodpovednosti v oblasti sexuality u mladých ľudí alebo prípadného nechceného tehotenstva. V roku 1993 bol robený v Olomouci výskum postoja k miniinterrupcii u 1645 respondentov vo veku od 16 do 18 rokov. Závety ukázali, že až 45% mladých ľudí nemá k potratu vyhranený postoj, čo je však paradoxné vzhľadom na ich sexuálnu aktivitu. (Porov. TAVEL, P. - BOSÁKOVÁ, E. Postoj mladých ľudí k miniinterrupcii. In *Varia psychologica 31-1995*, Olomouc: UP, 1995, s. 55–67). Je treba dodať, že pri výchove svedomia zohráva prvoradú úlohu matka a otec. Napríklad Ďuricová pri výskume prežívania zmyslu života u adolescentov s poruchami sociálneho správania zistila, že pre prežívanie zmyslu života je pre adolescentov dôležitá existencia matky a pre adolescentky dôležitá existencia otca. (Porov. ĎURICOVÁ, Z. Prežívanie zmyslu života u adolescentov s poruchami sociálneho správania. Diplomová práca pod vedením E. Klčovanskej. Trnava: FH TU, 2000/2001. In ČMÁRIKOVÁ, J. a kol. *Logoterapia. Psychotherapia pre tretie tisícročie*. Zborník z konferencie. Trnava: TU, 2003, s. 3.)

Svedomie v súčasnej psychológii

Súčasná psychológia reflektuje problém svedomia, pretože svedomie má veľmi významnú úlohu v myslení a rozhodovaní človeka a je dôležitým faktorom v determinácii jeho správania. Hartl hovorí, že svedomie je forma prežívania, morálneho hodnotenia vlastných činov, motívov a citov.⁴³ Stríženec hovorí, že svedomie je intuitívna (nevedomá) schopnosť, ktorá vedie človeka pri riešení životných problémov a pri cítení zodpovednosti za vlastný život, je hlasom transcencie, je vnútorné posudzovanie hodnoty vlastných činov človeka, záväzne chápaný systém hodnôt či noriem, ktorých plnenie alebo neplnenie vedie k „sebaodmeňovaniu“ alebo „sebatrestaniu“ (výčitkám svedomia, prežívaniu pocitu viny). Ide o posudzovanie morálnej kvality vlastných úmyslov a činov, o zmysel pre dobro a zlo. Z vývinovo-psychologického hľadiska je svedomie výsledkom procesu znútorňovania vonkajších hodnôt a zameraní, ovplyvňovaného smerovaním a štýlom výchovy, ako aj citovou klímou v rodine, sociálnymi životnými podmienkami a spoločenskými normami.⁴⁴ Behaviorizmus, ktorého filozofickým základom je mechanistický materializmus, má svoju teóriu založenú na Watsonovej schéme podnet - reakcia⁴⁵ s dôrazom na proces učenia, ktorý formuje spôsoby reagovania a odpovedí na podnety. Svedomie sa potom chápe ako súbor naučených odpovedí na určité sociálne podnety.⁴⁶

Psychológia osobnosti sa snaží poskytnúť chápanie svedomia ako inštitúcie osobnosti, ktorá je zdrojom morálneho hodnotenia a rozlišovania. Psychológia náboženstva analyzuje svedomie vzhľadom k náboženskému prežívaniu, životnému štýlu a normám človeka a rozoberá funkciu, štruktúru a zrelosť svedomia. Komorovský poukazuje na imanentnosť a transcendentnosť svedomia.⁴⁷ Weber rozlišuje tri zložky svedomia: obsah (vedomosť o dobre a zle a citové hodnotenie), uplatnenie (aplikácia morálnych princípov) a zážitok (prežívanie varovania, výčitek, niečoho, čoho sa nemôžeme zbaviť). Ďalej rozlišuje svedomie predchádzajúce (nabáda alebo varuje) a následné (schvaľuje alebo odsudzuje). Trýznivé sebavýčitky predstavujú zážitok svedomia s maximálnou intenzitou. Piaget a Kohlberg hovoria o svedomí v súvislosti s vývinom „morálneho úsudku“. Všeobecne uznávaná definícia svedomia v psychológii, ako hovorí Stríženec, však chýba.⁴⁸

Literatúra

- BISER, E. - HAHN, F. - LANGER, M. *Der Glaube der Christen. Band 2: Ein ökumenisches Wörterbuch*. München-Stuttgart: Pattloch-Calwer Verlag, 1999. 570 s. ISBN 37668-3658-7.
- DRŽÍMAL, L. *Katecheze jako výchova víry*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská s.r.o., 2002. 43 s. ISBN 80-7266-122-1.
- LÉON-DUFOUR X. a kol. *Slovník biblickej teológie*. Prel. J. Dieška a kol. Bratislava: Dobra kniha, 1990. Prel. z Vocabulaire de théologie biblique. 1632 s.
- ĐURICOVÁ, Z. Prežívanie zmyslu života u adolescentov s poruchami sociálneho správania. Diplomová práca pod vedením E. Klčovanskej. Trnava: FH TU, 2000/2001. In ČMÁRIKOVÁ, J. a kol. *Logoterapia. Psychoterapia pre tretie tisícročie*. Zborník z konferencie. Trnava: TU, 2003. 9 s.
- FRANKL, V. E. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Ungekürzt. Aus. Wien: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1985. 268 s. 1480-ISBN-3-596-42157-8. (Čes. vyd.: *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Přel. V. Jochman. [2. vyd.] Brno: Cesta, 1994. 237 s. ISBN 80-85319-39-X.)

⁴³ Porov. HARTL - HARTLOVÁ *Psychologický slovník*, s. 577.

⁴⁴ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 47.

⁴⁵ Porov. JANOUŠEK, J. - HOSKOVEC, J. - ŠTIKAR, J. *Psychologický výkladový atlas*. Praha: Vydavatelství UK Karolínium a Academia, 1993, s. 252.

⁴⁶ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 47.

⁴⁷ Porov. HALAMA *Problém svedomia. Filozofia*, s. 206.

⁴⁸ Porov. STRÍŽENEC *Súčasná psychológia náboženstva*, s. 46-47.

- FRANKL, V. E. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1979. 311 s. ISBN 3-492-02492-0.
- FRANKL, V. E. *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. 7. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co., 1988. 130 s. ISBN 3-466-20302-3.
- FRANKL, V. E. *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*. Bern-Stuttgart-Wien: Verlag Hans Huber, 1972. 294 s. ISBN 3-456-30526-5. (Čes. vyd.: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii. S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*. Přel. V. Jochman. Brno: Cesta, 1994. 212 s. ISBN 80-85139-29-2.)
- FRANKL, V. E. *Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971. 185 s. Herderbücherei. Bd. 387. (Čes. vyd.: *Psychotherapie pro laiky*. Přel. V. Smékal. Brno: Cesta, 1998. 158 s. ISBN 80-85319-80-2.)
- FREUD, S. *Sebrané spisy Sigmunda Freuda. Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy. Patnáctá kniha*. 1. vyd. Přel. E. Wišňovský a J. Pechar. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1997. 157 s. Přel. z: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (G. W. B. 15). ISBN 80-86123-00-6.
- FREUD, S. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Ungekürzt. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, 1973. 170 s. ISBN 3 436 01139 8. (V českém jazyku tento titul súčasťou knihy: FREUD, S. *Totem a tabu. Vtip (teoretická část)*. 2. vyd. Přel. L. Hošek. Praha: PRÁH, 1991. 181 s. ISBN 80-900835-1-X.)
- HALAMA, P. Problém svedomia v existenciálnej analýze a logoterapii V. E. Frankla. *Filozofia*, 2002, roč. 57, č. 3, s. 206-212.
- HARTL, P. - HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*. 1. vyd. Praha: Portál, 2000. 776 s. ISBN 80-7178-303-X.
- HLAVATÝ, P. Smysl dneška - přemítání s Viktorem Franklem. Recenze na Viktor E. Frankl: *Vůle ke smyslu. Prostor*, 1994, roč. 8, č. 29, s. 171-173.
- JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*. Přel. L. Menšíková a J. Kocourek. 1. vyd. Edice Psychotherapie sv. 2. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1992. 79 s. Přel. z: Die Psychologie von C. G. Jung.
- JANOŮSEK, J. - HOSKOVEC, J. - ŠTIKAR, J. *Psychologický výkladový atlas*. Praha: Vydavatelství UK Karolínium a Academia, 1993. 281 s. ISBN 80-7066-716-8
- KUDLÁČOVÁ, B. Mladý člověk a jeho hledání zmyslu života. *Vychovávateľ*, 1999, roč. 42, č. 5-6, s. 19-22.
- PORUBJAK, M. Niekoľko poznámok k oddeleniu teoretického a praktického. In *K diferencií teoretického a praktického I*. (ed. V. Suvák). Prešov: FF Prešovskej univerzity, 2002, s. 126 - 138.
- POSPÍŠIL, J. Filosofické a teologické aspekty problematiky náboženské svobody. In *Paidagogos: časopis pro pedagogiku a s ní související vědy*. [online] 2001, I., 6. [akt. 2001-05-11], [cit. 2004-12-14]. Dostupné na internetu: <<http://www.paidagogos.net>>
- RYCROFT, CH. *Kritický slovník psychoanalýzy*. Přel. P. Votýpková. 1. vyd. Edice Psychotherapie sv. 5. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993. 156 s. Přel. z: A Critical Dictionary of Psychoanalysis. ISBN 80-901601-1-5.
- STRÍŽENEC, M. *Súčasná psychológia náboženstva*. 1. vyd. Bratislava: IRIS, 2001. 237 s. ISBN 80-88778-33-6.
- TAVEL, P. Potreba zmyslu života. Tézý k pojmu „Wille zum Sinn“ u Viktora E. Frankla. *Filozofia*, 2004, roč. 59, č. 8, s. 571-579.
- TAVEL, P. - BOSÁKOVÁ, E. Postoj mladých ľudí k miniinterrupcii. In *Varia psychologica 31-1995*, Olomouc: UP, 1995. 67 s. ISBN 80-7067-565-9. s. 55-67

Adresa autora: Ing. Mgr. Peter Tavel, PhD.
CMTF Univerzity Palackého, Univerzitní 22, CZ - 771 00 Olomouc
e-mail: petertavel@scznam.cz

Recenzie

***Schematismus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, ISBN 80-967218-3-6, 330 s.**

Marián Čižmár

Je netradičné písať recenzie na schematizmy, ktoré vydávajú biskupské úrady. No *Schematismus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004*, ktorý vydalo Gréckokatolícke biskupstvo v Prešove v roku 2004 vo Vydavateľstve Michala Vaška v Prešove, si zaslúži pozornosť nielen katolíckej verejnosti na Slovensku z viacerých dôvodov.

Už na prvý pohľad a dotyk čitateľ, ktorý túži po základných informáciách o reáliách života veriacich Gréckokatolíckej prešovskej eparchie, je milo prekvapený vzhľadom, vkusným vzhľadom, no čo je najpodstatnejšie prehľadným spracovaním dôležitých údajov zo života veriacich Gréckokatolíckej eparchie. Na 330 stranách čitateľ má možnosť komplexnejšie nahliadnuť postupne do histórie i súčasnosti Prešovskej eparchie. Tá je písaná na kvalitnom kriedovom papieri a s množstvom farebných fotografií tak osobnosti, ako aj cirkevných objektov.

Hneď v úvode pred zrakom čitateľa defilujú najvyšší cirkevní hierarchovia počnúc Svätým Otcom Jánom Pavlom II., ďalej je to prefekt Kongregácie pre východné cirkvi Ignác Moussa I. kardinál Daoud emeritný patriarcha; apoštolský nuncius na Slovensku Mons. Henryk Józef Nowacki, a napokon i terajší prešovský eparcha Mons. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD. Nasleduje popis erbov Prešovskej eparchie a prešovského eparchu Jána Babjaka, SJ. Na jednej celej strane je farebné faksimile menovacieho dekrétu pápeža Jána Pavla II., ktorým vymenoval Mons. Jána Babjaka, SJ za prešovského eparchu.

Na ďalších stránkach sú farebné fotografie prešovskej biskupskej rezidencie a exteriér ako aj interiér katedrálneho chrámu Sv. Jána Krstiteľa s prezentáciou bočných kaplniek, v ktorých sú uložené relikvie dvoch blahoslavených prešovských biskupov Petra Pavla Gojdiča, OSBM a ThDr. Vasiľa Hopka. Na prvých stránkach Schematismu je uvedená aj krátka história vzniku Gréckokatolíckej eparchie, ktorej súčasťou je aj faksimile buly pápeža Pia VII. *Relata semper*, ktorou dňa 22.9.1818 erigoval Prešovské biskupstvo východného obradu.

Čitateľ sa ďalej môže zoznámiť so základnými biografickými údajmi prešovských biskupov od prvého, Gregora Tarkoviča (1821 – 1841) až po súčasného eparchu Mons. ThDr. Jána Babjaka, SJ, PhD.

V prezentácii biskupskej kúrie je pozoruhodné aj miesto oficiálneho exorcistu eparchie. Je to azda nateraz jediný prípad, čo táto služba je aj oficiálne ustanovená diecéznym biskupom na území Slovenska, a na túto úlohu bol menovaný konkrétny kňaz eparchie v osobe ICLic Jozefa Maretta.

Jadrom celej publikácie je prezentácia jednotlivých farností, ktoré sú zadelené v abecednom zozname 16-tich protopresbyterátov. Každý protopresbyterát je prezentovaný vlastným erbom. Pod ním topografické zobrazenie protopresbyterátu s vyznačením hraníc jednotlivých farností, a v dolnej časti situácia celého protopresbyterátu na mape Slovenskej republiky. Popis konkrétnych farností sa začína uvedením adresy, telefónneho čísla farského úradu, popis farského chrámu, počet obyvateľov a počet gréckokatolíkov vo farskej obci, vzdialenosť farskej obce od katedrálneho chrámu v kilometroch. Ďalej nasleduje meno farára, kaplána a výpomocných duchovných (ak takí sú vo farnosti). Nasleduje stručný popis jednotlivých filiálok s údajmi o chráme (ak takýto je na filiálke) s udaním vzdialenosti v kilometroch od farskej obce. Nasleduje celkový počet gréckokatolíkov vo farnosti. Popis farnosti zakončuje menoslov kňazov, ktorí pôsobili vo farnosti spolu s rokmi ich služby až po súčasného farára. Tento popis farností skvalitňuje aj farebné fotografie farského kostola, a niekde aj filiálneho, tak exteriéru ako aj interiéru.

Priehľadná je aj prezentácia desiatich novoerigovaných farností v rokoch 2003 – 2004, ako aj prezentácia tridsaťjeden farností, ktoré boli v roku 2004 zrušené a pričlenené ako filiálne obce k najbližším väčším farnostiam.

Taktiež nosnou časťou Schematismu je aj prezentácia jednotlivých kňazov v abecednom zozname, počnúc terajším otcom eparchom Mons. ThDr. Jánom Babjakom, SJ, PhD a emeritným prešovským biskupom Jánom Hirkom. Popri základných biografických údajoch o jednotlivých kňazoch originálna je aj obrazová prezentácia všetkých kňazov eparchie, keďže pri mene každého z nich je čiernobiela fotografia. Aj tento fakt robí túto publikáciu nielen zaujímavou ale aj originálnou, a o to viac prítiažli-

vejšou. Okrem týchto faktov, pre historiografiu cirkvi na Slovensku je dôležitá aj kapitola, ktorá podáva nekrológ kňazov Prešovskej eparchie od roku 1968 až po 1. október 2004, kde je uvedený dátum narodenia, kňazskej vysviacky, smrti a miesto, kde bol ten-ktorý kňaz pochovaný.

V závere tejto publikácie čitateľ sa má možnosť oboznámiť so základnými informáciami o Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove, ako aj o Gréckokatolíckom kňazskom seminári blahoslaveného biskupa Petra Pavla Gojdiča, OSBM, kde je uvedený zoznam seminaristov jednotlivých ročníkov pre akademický rok 2004/05.

V Schematizme čitateľ sa dozvie aj o cirkevných školách, mužských a ženských rehoľných rádoch a kongregáciách a Gréckokatolíckej diecéznej charite.

V závere sú prezentované aj významné pútnické miesta Prešovskej eparchie s opisom ich histórie.

Publikácia *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004* je prekvapením pre mnohých. No je to prekvapenie veľmi milé. V posledných rokoch sa Gréckokatolícka cirkev na Slovensku zapísala do povedomia verejnosti predovšetkým hrdinstvom mučeníkov ako boli bl. Pavol Gojdič, OSBM, Vasil' Hopko a Dominik Metod Trčka, C.Ss.R. Je treba jasne pripomenúť, že bohatstvo duchovného života Gréckokatolíckej cirkvi *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004* výrazne prezentuje nielen katolíckej verejnosti, ale všetkým ľuďom dobrej vôle na Slovensku. Zaiste, zostavovatelia tejto publikácie vynaložili veľa úsilia. No stojí to zato, pretože ešte nikdy predtým nebola tak komplexne a v takom rozsahu prezentovaná krása sakrálnej architektúry byzantského obradu ako práve teraz touto publikáciou. Ktosi múdry kedysi dávno povedal: *Verba volant, scripta manent*. Áno, to čo sa vypovie to často a rýchlo upadne do zabudnutia. No to, čo je napísané, zdokumentované, to pretrvá aj stáročia. Tie krásne chrámy s nádhernými ikonostasmi, ktoré sa mihajú pred očami pozorného čitateľa publikácie, tie budú hovoriť o viere božieho ľudu aj po mnohých rokoch. Rovnako aj portréty kňazov sa uchovávajú pre budúce generácie. Spomínam si na chvíľu, keď som v jednej knihe, ktorá bola vydaná v roku 1902 objavil fotografiu farára mojej rodnej farnosti. Bola to pre mňa chvíľa, kedy som objavil veľký poklad. Azda podobný pocit budú mať tí, ktorí o sto i viac rokov otvoria túto publikáciu a nájdu v nej portrét kňaza, ktorý pred mnohými rokmi šíril Božie kráľovstvo v dušiach predkov.

Som presvedčený, že aj *Schematizmus Gréckokatolíckej prešovskej eparchie 2004* prinesie požehnané ovocie vo forme prehĺbenia náboženského života veriacich, a pre historickú vedu predovšetkým na Slovensku sa stane veľmi dôležitých pramenným materiálom, po ktorom siahnu všetci tí, ktorí sa odhodlajú písať práce, články, prednášky a i. z dejín Cirkvi na Slovensku.

MISÁL, S.: *Život a dielo Mons. ThDr. Štefana Náhaluku*. Levoča : Vydavateľstvo MTM, 2004, ISBN-80-89187-00-5, 152 s.

Marián Čizmar

Je dobré, že v posledných rokoch sa častejšie objavujú publikácie, ktoré čitateľovi približujú život a dielo významných osobností národných i cirkevných dejín Slovenska. V nich významné miesto nesporme má aj postava katolíckeho kňaza Spišskej diecézy Mons. ThDr. Štefana Náhaluku. Vďaka Stanislavovi Misálovi uzrela svetlo sveta monografia o tomto vynikajúcom kňazovi. Autor jej dal prostý názov *Život a dielo Mons. ThDr. Štefana Náhaluku*. V nej v ôsmich kapitolách na 150 stranách čitateľa zoznamuje s cestou života jedného z tých kňazských osobností, ktorí pred komunistickou totalitou boli nútení zanechať rodný kraj a pracovať pre slovenskú vec za hranicami vlasti. Autor stručne no jasne a výstižne približuje rodinné prostredie, roky štúdiá, kňazskej formácie, kňazského učinkovania v pastoračii a v kňazskom seminári na Spišskej Kapitule až po obdobie, keď komunistickí mocipáni udreli pastiera Spišskej diecézy a spolu s ním zajali, trýznili a väznili mnohých verných synov Cirkvi. Piata kapitola publikácie nesie jednoduchý názov: *Prenasledovanie*. Autor v nej najprv uvádza čitateľa do atmosféry doby, približuje stav v Spišskej diecéze po internácii biskupa Jána Vojtaššáka, dosadenie komunistickému režimu lojalného kňaza do čele diecézy. Keďže Štefan Náhaluka nedal sa na stranu tých, ktorí súhlasili s novým poriadkom aký nastolila komunistická diktatúra, musel počítať s tým, že skôr-neskôr i jeho stihne údol mnohých kňazov, ktorí za svoju vernosť Bohu a Cirkvi i kňazskému povolaniu zaplatili slobodou, boli uväznení a odsúdení na roky väzenia alebo na život mimo verejnej pastoračnej činnosti. Preto Štefan Náhaluka využil možnosť odísť z tejto situácie do zahraničia, kde sa mu naskytla možnosť pracovať pre svoju domovinu. Šiesta kapitola, ktorá taktiež má krátky názov, vyjad-

rený jediným slovom *Útek* približuje strastiplnú a riskantnú cestu na západ, ktorá napokon ho priviedla do Ríma. V siedmej kapitole autor podáva základné údaje o podstate činnosti Mons. ThDr. Štefana Náhaluku v Ríme. Tá spočívala v publikovaní kníh pre Slovákov, v apoštoláte medzi Slovákami vo svete. Podstatná činnosť Štefana Náhaluku spočívala v práci na výstavbe Slovenského ústavu Sv. Cyrila a Metoda v Ríme, v ktorom po jeho výstavbe vykonával funkciu rektora až do roku 1973. V závere tejto časti autor približuje posledné obdobie jeho života, ktorý bol poznačený chorobou, ktorá ho priviedla k smrti. Zomrel dňa 6.3.1975 v Ústave Sv. Cyrila a Metoda v Ríme.

Ôsma kapitola zaujímavej publikácie pojednáva o literárnej činnosti Štefana Náhaluku. Autor v nej uvádza súpis bibliografie, ktorú tvorí 179 literárnych prác. V závere knihy je pomerne bohatá obrazová príloha. Cenné fotografie, ktoré sa vzťahujú k životu a činnosti Štefana Náhaluku sú nielen v prílohe, ale aj v texte celej knihy a tak dodávajú na príťažlivosti a aj vizuálnej informovanosti čitateľa, robia ju tak hodnotnejšou.

V texte publikácie je množstvo poznámkového materiálu. Viaceré z poznámok sú však veľmi rozsiahle a neraz obsérne vysvetľujú problematiku, ktorá je pertraktovaná v mnohých iných známych publikáciách. Tieto obsérne poznámky môžu odpútať pozornosť čitateľa. Zrejme autor sa usiloval poskytnúť čitateľovi čo najviac informácií o náboženskom živote a situácii v Spišskej diecéze v 20.storočí.

Kniha je cenným príspevkom k dejinám Cirkvi na Slovensku i k dejinám Slovákov v zahraničí. Jej význam spočíva predovšetkým v tom, že výstižne približuje cennú prácu jedného z významných slovenských kňazov mimo vlasti v čase, keď na Slovensku boli snahy redukovať náboženský život a jeho prejavy na minimum, ba dokonca snahy o jeho elimináciu. Kniha je veľmi užitočná pre každého, kto seriózne sa zaujíma o novodobé cirkevné dejiny Cirkvi na Slovensku a dejiny náboženského života Slovákov v zahraničí v druhej polovici 20.storočia.

ČIZMÁR, Marián: *Pastier, ktorý dal život za ovce. Pohľad na kňazský život Štefana Bečavera (1913 – 1945)*. Košice : [bez vyd.], 2004, ISBN 80-89089-23-2, 84 s.

Peter Zubko

Autor koná v duchu výzvy Svätého Otca Jána Pavla II., aby svedectvo mučeníkov neupadlo do zabudnutia (TMA, 37). Za osobnosť, ktorá heroicky z lásky obetovala svoj život za blížnych, je kňaz košického presbytéria Štefan Bečaver. Narodil sa v Lipanoch 29. apríla 1913 a zomrel 7. februára 1945 vo Svinici ako tamojší prvý samostatný duchovný správca.

Autor knihu rozdelil na tri hlavné kapitoly. Prvá kapitola má názov *Pohľad na život Štefana Bečavera* (s. 11 – 17), kde je predstavené rodisko, pôvod, školské a bohoslovecké roky Štefana Bečavera. Druhá kapitola *Kňazský život Štefana Bečavera* (s. 18 – 49) podáva biografický prehľad o jeho kňazskom pôsobení. Ako kaplán pôsobil na štyroch miestach (Nižný Hrušov, Ražňany, Sečovce a Humenné) a ako prvý duchovný správca miestnej kapelánie vo Svinici; tu je predstavená aj jeho pastoračná služba a osobitne konic života, ktorý ho dodnes vyzdvihuje do popredia našej pozornosti – ako jediný zo Svinice sa stal o týfusom nakazených rumunských vojakov po prechode frontu, pričom sa sám nakazil a zomrel. Veľmi cennou je tretia kapitola *Spiritualita Štefana Bečavera* (s. 50 – 57), ktorá dokazuje, že celý kňazský i osobný život Štefana Bečavera má hlbokú špiritualitu, ktorá síce zapadá do duchovného kontextu doby, no bola hlboko žitá. Po závere nasledujú tri prílohy, ktoré dopĺňajú pohľad na Štefana Bečavera, bibliografia, zoznam skratiek, zhrnutie v angličtine a nemčine, miestny a menný register.

Kniha je veľmi cennou sondou do života a duše kňaza, je spracovaná z archívnych materiálov Arcibiskupského úradu v Košiciach, jednotlivých farností, kde pôsobil, čerpá aj z osobných spomienok farníkov, rodiny i spolubratov kňazov, ako o tom svedčí poznámkový aparát (130 poznámok) a bibliografia. Treba si len želať, aby podobných prác bolo viac, pretože bolo viac podobne obetavých kňazov.

STEINHÜBEL, Ján: *Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého Slovenska. Rozprávanie o dejinách nášho územia a okolitých krajín od sťahovania národov do začiatku 12. storočia.* Bratislava : Veda – Rak, 2004, ISBN 80-224-0812-3, 576 s.

Peter Zubko

Štyridsaťosemročný historik Ján Steinhübel po rokoch historického výskumu napísal rozsiahlu monografiu k počiatočným dejinám nášho územia a národa, pričom svoj výskum končí začiatkom 12. storočia, keď sa naplno užitvnila uhorská štátnosť. Kniha začína úvodom (s. 9 – 10), v ktorom je vyslovená otázka, či máme historické Slovensko, či máme podobné korene, ako ich majú vyspelé európske národy a krajiny. Od tohto bodu sa odvíja nasledujúcich 16 kapitol (s. 11 – 328), počnúc Kvádmi a Svémami, formovaním istých historických reálií v predslovanskom období, ktoré pretrvali až do 11. storočia. Autor sa snaží lokalizovať jednotlivé historické osídlenia na podklade písomných i archeologických prameňov. Na základe porovnaní s dianím v blízkom stredoeurópskom kontexte interpretuje dianie na našom území. Prvýkrát sa komplexne predstavujú podrobné dejiny nielen Veľkej Moravy a jej predstaviteľov. Nasledujú kapitoly o príchode Maďarov, povelkomoravskom období a následnom formovaní uhorskej štátnosti, v rámci ktorej osobitné postavenie zohrávalo Nitrianske kniežatstvo.

Veľkým prínosom je kritická interpretácia aj naratívnych kronikárskych príbehov, ktoré neraz skrývajú pravdivé jadro, ktoré autor odhaľuje a podrobuje drobnohľadu na základe komparácie s ďalšími súdobými prameňmi. V rámci tohto poznávania je náležitá pozornosť venovaná aj kresťanstvu, ba dokonca staré cirkevné hranice pomáhajú objasňovať profánne dejiny; najmä v ranostredovekom období je poznanie cirkevnej časti dejín strategické. Autor dokonca vytyčuje hranice Nitrianska a lokalizuje ho až po západné hranice neskoršieho Zemplína. Kniha končí záverom (s. 329 – 336) s konštatovaním, že Slováci majú svoju autochtónnosť, dejiny a bohatú minulosť, kým sa otvorene sami nenazývajú Slovákmi.

Kniha je napísaná hlboko erudovaným štýlom, poznámky sú zaradené na koniec práce (s. 337 – 495) a je ich 1900, rovnako zoznam prameňov a literatúry (s. 497 – 557), no napriek tomu sa číta veľmi ľahko a na jeden dúšok. Práca obsahuje množstvo priamych citátov, tabuliek, máp, nákrasov a obrázkov. Prácu dopĺňa výberový menný (s. 559 – 567) a miestny register (s. 568 – 571).

Prácu tohto typu možno označiť za prvú svojho druhu aj o predmetnom období u nás, za prácu prehladnú, napísanú objavne, zrozumiteľne a vyčerpávajúco. Mala by byť klasickým dielom v knižnici každého záujemcu o naše národné dejiny.

SEDLÁK, Peter: *Kresťanstvo na území Košického arcibiskupstva (od počiatkov do roku 1804).* Prešov : Vydavateľstvo Michal Vaška, 2004, ISBN 80-7165-466-3, 303 s.

Peter Zubko

Cirkevný historik Peter Sedlák sa už niekoľko rokov venuje cirkevným dejinám terajšieho územia Košickej arcidiecézy. Vyvrcholením tohto jeho výskumu je recenzovaná práca, v ktorej autor predstavuje svoju erudíciu a fakty do vzniku Košickej diecézy v roku 1804. Práca vyšla tlačou ako tretí diel edície *Dejiny Košického arcibiskupstva*, ktorej redakčnej rade autor predsedá. Dielo je venované 200. výročiu založenia Košickej diecézy, ako na to upozorňuje predslov arcibiskupa Mons. Alojza Tkáča (s. 9) a úvod (s. 11).

Práca má osem kapitol: *Religiozita a kresťanstvo do 11. storočia* (s. 13 – 26), *Inštituovanie miestnej Cirkvi v 11. – 13. storočí* (s. 27 – 48), *Rozkvet miestnej Cirkvi v 14. storočí* (s. 49 – 72), *Nové pomery v 15. a 16. storočí* (s. 73 – 119), *Obnova Katolíckej cirkvi po Tridentskom koncile* (s. 121 – 125), *Cirkev počas stavovských povstaní v 17. storočí* (s. 127 – 161), *Vzťahy s Východnou cirkvou a záver 17. storočia* (s. 163 – 181), *Katolícka reforma v 18. storočí* (s. 183 – 243). V závere (s. 245) autor tieto udalosti prirovnáva Starému zákonu; ten Nový sa začal erigovaním Košickej diecézy. Prácu dopĺňajú prílohy, bibliografia, cudzojazyčné zhrnutia a registre.

Samotná kniha je napísaná odborným štýlom, ktorého náročnosť „zjemňuje“ množstvo čiernobielych a farebných obrázkov, máp a plánov. Autor vyčerpал dostupnú literatúru, ale poznatky doplnil aj množstvom archívnych materiálov (kniha má 1044 poznámok). Kniha je prvá svojho druhu, pretože

naše stredoveké i novšie cirkevné dejiny sa doposiaľ sústredovali na západnú časť Slovenska, príp. „končili“ na Spiši, ktorý do roku 1776 formálne patrilo do Ostrihomskej arcidiecézy.

GLASSNER, Jean Jacques: *Mezopotámie 34. storočie pr. n. l. až 539 pr. n. l.* Praha : Nakladateľství Lidové noviny, 2002, ISBN 80-7106-664-8, 309 s.

Štefan Lenčič

Na knižný trh sa v roku 2002 dostala veľmi zaujímavá kniha od francúzskeho historika J.J. Glassnera s názvom *Mezopotámie 34. storočie pr. n. l. až 539 pr. n. l.* Svojim jasným a prehľadným spracovaním zaujme predovšetkým čitateľa, ktorý sa zaujíma o staroveké dejiny.

Autor v tejto publikácii sa usiluje veľmi konkrétne a podľa dobrej pripravenej schémy predstaviť čitateľovi v najpodstatnejších bodoch dejiny Mezopotámie, ktorá počas svojej existencie predstavovala sumerská, babylonská a asýrska kultúra. Tieto kultúry mali veľa odlišných prvkov, ale zároveň boli veľmi blízke. Mezopotámia (medziriečie) sa nachádzala medzi dvoma významnými riekami Eufrat a Tigris. So svojimi ríšami patrí medzi prvé civilizácie ľudstva. Jej kultúra prispela ako prvá k vynájdeniu písma, ktoré dostalo pomenovanie – klínové písmo. Tiež nádherná architektúra, predovšetkým zikkuraty, záhrady, zavlažovacie kanály, vynájdenie kolesa, objavy v matematike, astronómii a iné ju zaradzujú k obdivovaným kultúram. V Mezopotámii nachádzame aj mesta, ktoré sú spojené s knihou kníh – Bibliou: mesto Ur, ktoré je známe ako rodisko Abraháma, asýrske hlavné mesto Ninive a mesto Babylon so svojou vežou a nádhernými záhradami pripisované kráľovnej Semíramide, považované za jeden zo siedmich divov sveta. V neposlednom rade tvorilo medziriečie riek Eufratu a Tigrisu biblickú rajskú záhradu Eden.

Autor svoju prácu rozdelil do desiatich hlavných okruhov, ktoré tvoria tieto témy: Dejiny, Zem a rozvoj miest, Politické a spoločenské usporiadanie, Hospodársky život, Priestor a čas, Náboženstvo, Písomníctvo a vedenie, Umenie, Voľný čas a Súkromný život. Jednotlivé témy v podstatných bodoch odkrývajú dávny staroveký svet a tak čitateľ môže získať najdôležitejšie informácie o tejto prvej civilizácii ľudstva. Na jednotlivých spoločenských, politických, kultúrnych, právnych a náboženských skutočnostiach autor vykresľuje myslenie a celý život ľudí žijúcich na území úrodného polmesiacu.

Autor knihy poukazuje aj na skutočnosť, že Mezopotámia už neskrýva v sebe toľko tajomstiev ako to bolo pred rokom 1857, keď sa podarilo rozlúštiť klínové písmo a jej obsah otvoril bádateľom široký priestor pre spoznávanie dávnej histórie, ktorú mohli dovtedy skúmať len prostredníctvom archeologických vykopávkov. Objav veľkých knižníc a archívov v podobe hlinených tabuliek si vyžaduje ešte veľa práce, štúdiá a následného zhodnotenia bádania, ktoré nám pomôže viac pochopiť životnú filozofiu a celú kultúru obyvateľov starovekej Mezopotámie.

Glassnerova kniha o Mezopotámii je veľmi vhodná pre študentov starovekých dejín, pedagógov, ale aj širokej verejnosti, pretože je písaná zaujímavým štýlom, zrozumiteľne a jej obsah dopĺňa aj obrázková a mapová príloha.

JURKO, Jozef: *Náš pán doktor Emil Stach. Kapašany* : Bens, 2004, ISBN 80-88998-54-9, 292 s.

Štefan Lenčič

Z pera Mons. doc. Dr. Jozefa Jurka vyšla cenná publikácia o vzácnom kňazovi košickej diecézy Dr. Emilovi Stachovi. Ako udáva sám autor, kniha vyšla pri príležitosti 90 – tého výročia jeho narodenia a 35-tom výročí jeho odchodu na večnosť.

Čo tvorí obsah tejto knihy? Autor jej obsah rozdelil do dvoch hlavných častí. Prvá má pomenovanie: „*Životná cesta Emila Stacha*“. V tejto kapitole je predstavené rodisko a rodinné zázemie Emila Stacha v Hertníku. Pokračuje jeho štúdiami a končí kňazskou vysviackou. Podkapitola „*Kňazská cesta Emila Stacha*“ tvorí opis jeho šiestich kaplánskych miest kde spôsobil: Brestov, Trhovište, Terňa, Bardejov, Široke a posledná kaplánska stanica Vranov nad Topľou. Ďalšia podkapitola pod názvom „*Kňazská služba Emila Stacha v Obišovciach*“ opisuje už samostatnú kňazskú prácu ako administrátora miestnej kaplánskej v Obišovciach od roku 1942 až do jeho smrti v roku 1968. Autor osobitne predstavuje dvadsaťsedem rokov kňazskej práce a obetavého života tohto kňaza v samotných Obišovciach. Každý rok je samostatne spracovaný.

Druhá časť práce s názvom „*Tvorivá činnosť Emila Stacha*“ je venovaná jeho dizertačnej práci *Celibát Katolíckej cirkvi v prvých piatich storočiach* (r. 1941) a bohatej publikačnej činnosti od roku 1940 – 1949. Autor opäť jednotlivito po rokoch predstavuje publikačnú činnosť tohto kňaza. Záver knihy tvoria aj nepublikované články, kázne, kňazské exercície a recenzie kníh.

Mons. Jozefovi Jurkovi sa podarilo na základe veľkého množstva archívnych a publikovaných materiálov zostaviť tak podrobný životopis Dr. Emila Stacha, že čitateľa to uvádza až do údivu. Rok po roku môže čitateľ veľmi podrobne sledovať kňazskú a publikačnú prácu tohto kňaza.

Čitateľovi autor ponúka aj historický pohľad na jednotlivé farnosti, v ktorých pôsobil Dr. Stach. Má tak čitateľovi pomôcť lepšie pochopiť celú atmosféru jeho pastoračných miest. Práca je obohatená aj výpismi z matrik farnosti, v ktorých sa nachádzajú tí, ktorých Dr. Stach pokrstil, zosobášil a pochoval.

Veľmi cennými sú aj zhodnotenia jeho kázni, článkov a exercícií. Hodnotu práce zvyšuje aj textová a obrázková príloha. Obsahuje napr. zábery z krstnej matriky, vysvedčenia, fotografie a pod.

Autorovým cieľom bolo predstaviť osobnosť Dr. Emila Stacha ako horlivého, zbožného a príkladného kňaza, ktorý svoje kňazstvo chápal ako službu Bohu a ľuďom. Horlivosť tohto kňaza nezostala len pri pastoračnej práci, či v službu exercitátora, ale prejavila sa aj v publikačnej oblasti a prednáškami pre študentov teológie v Košickom seminári z predmetov dogmatiky a katechetiky.

Predstaviť v knižnej podobe život kňazskej osobnosti Dr. Emila Stacha si vyžadovalo dlhú, systematickú a odbornú prácu. Nie je ľahké písať o kňazovi s veľkým kňazským srdcom a rozhladeným intelektom. Potvrdzuje to aj jedno zo svedectiev jeho súčasníkov: „*Jeho život bol veľmi skromný, aj napriek jeho veľkému duchu*“. O takýchto ľuďoch sa naozaj ťažko píše... Vyplatí sa siahnuť po tejto knihe, pretože ešte aj dnes platí, že príklady tiahnú. Život a neúnavná práca Dr. Emila Stacha je nepochybne silným príkladom. Kiežby by sme ich mali čo najviac.

KONEČNÝ, Anton: *Mariánska úcta v Katolíckej cirkvi z dogmatického pohľadu – jej antropologický a biblický základ a liturgická interpretácia*. Štúdia uverejnená v: *Hľadanie v pravde a láske. Medzinárodné teologické a ekumenické sympóziium. Zborník*. Košice : Teologická fakulta KU v Ružomberku, 2004.

Pavol Dráb

Štúdia má štyri časti. Po úvode, v ktorom je vyjadrený zámer: upozorniť a zdôrazniť dnes často vo svete degradované hodnoty ženskosti a materstva, v ich súvisi s Máriou, Ježišovou matkou, autor prechádza k 1. časti pod názvom: *Antropologický pohľad na ženu, materstvo a Panu Máriu*. Poukazuje na to, že tak muž ako aj žena sú stvorení Bohom a na tom stojí ich rovnocennosť a rovnaká dôstojnosť.

K stvoreniu nového človeka sú pozvaní dvaja: muž a žena, predsa len žena „platí“ viac v úlohe rodičovstva aj pred narodením dieťaťa aj po jeho narodení. Tento fakt výrazne ovplyvňuje osobnosť ženy. Pre svoj veľký vklad do „nového človeka“ je aj spätne natoľko ovplyvnená, že má svojský prístup nielen k vlastným deťom, ale ku každému človekovi. Je to jednoducho prístup matky. Autor, s odvolaním sa na Jána Pavla II., to vyjadril slovami: „Materstvo je rozmer, v ktorom sa uskutočňuje ženská osobnosť“. A spája svoj hlas s odborníkmi, ktorí charakterizujú matku v jej vzťahu k deťom: Je to vzťah „vrúcnejší, hlbší a silnejší“.

Veľmi jasne zaznievajú slová o Božom požehnaní: „Boh žehná (benedixit – dobrorečí) skrze materstvo ženy“. To najväčšie požehnanie nám Boh prejavil tým, že nám poslal Syna. Poslal nám ho tak, že sa stal synom Márie. Ona je preto „požehnaná medzi ženami“. – A odkedy prišiel na svet „Boží Syn i Syn človeka“, „nemožno robiť teológiu, beztoho, aby sme nerobili antropológiu“, hovorí sa v štúdiu.

Druhá časť nesie názov: *Biblia a matka Mesáša*.

Písmo, dejiny Cirkvi, jej náuka i liturgia má vo svojom strede Krista, a práve preto „nemôže sa nedotýkať aj jeho matky“, uvádza autor hneď na začiatku. A predkladá stručný pohľad do Starého i Nového zákona, a to na miesta, ktoré hovoria o matke Mesiáša. V Novom zákone vidí Máriu ako matku Krista, jej život spojený so životom Božieho a jej Syna; vidí ju pod krížom aj uprostred učeníkov po Ježišom vzkriesení a oslávení, a to vždy ako ženu, ktorá počúva a uskutočňuje Božie slovo.

Tretia časť: *Vývoj vzťahu ku Kristovej matke v Katolíckej cirkvi*.

Duch Svätý „hovoril ústami prorokov“. Vrcholom zjavenia je Ježiš Kristus. On od Otca zoslal Du-cha Svätého, ktorý dal apoštolom múdrosť vo vyučovaní. A neprestajne obdarúva Kristovu cirkev. V Jeho múdrosti a sile preniká Boží ľud do Kristovho tajomstva. Stále sa tak prehlbuje poznanie viery. Predmetom ohlasovania a teologickej reflexie je Kristus: Ukrižovaný a Zmŕtvychvstaly, Osoby Najsvätejšej Trojice; vo 4. storočí Otcovia Cirkvi sa sústreďujú aj na Máriu. Bohatstvo viery sa od počiatku spája s liturgiou krstu. Tu autor štúdie uvádza: „Viera nás presahuje“, aj nás „spája s nekonečným Bohom“. Vyznanie viery je v gréčtine Symbol, a gr. symbolein značí spájať, spojiť dve časti, ktoré patria spolu. Aj Boh a človek patria spolu, ako Stvoriteľ a stvorenie, ale aj ako partneri dialógu, v ktorom sa Boh zjavuje a človek vierou odpovedá na Božie zjavenie. Po krátkom poukázaní na *Symbols* autor sa dostáva aj k osobe Panny Márie, ku ktorej si Boží ľud pestoval vzťah a dostala sa aj do Kréda, ktoré kresťania oddávna vyznávali aj počas bohoslužby.

V preberanej tretej časti nachádza sa aj krátky obsah mariánskych dogiem, teologický pohľad Ludovíta Márie Grigniona z Montfortu na úctu k Panne Márii, ale vrcholne aj slovo Magistéria, vyjadrené na Druhom vatikánskom koncile a vo *Vyhlasení Dominus Iesus*. V Cirkvi má Mária najvyššie a pritom nám najbližšie miesto po Kristovi, uvádza autor na konci tejto časti štúdie.

Štvrtá časť nesie nadpis: *Liturgia a liturgia ku Kristovi a o jeho Matke Márii*

Liturgiu vidí autor ako miesto ekumenického zblíženia aj v oblasti mariánskej úcty. „Oficiálna mariánska liturgia je teocentrická a kristocentrická. Je zakotvená v Biblii a v prastarej tradícii.... Liturgia je k Otcovi, skrze Krista a v Duchu Svätom“. Mariánska omšová liturgia je vždy omšou „o Panne Márii“, nie „k Panne Márii“, ňou chválime Boha v súvisi s jeho dielom, a tým je Mária.

Viera Cirkvi kráča ruka v ruke s liturgiou a Bibliou, stručne to vyjadruje axióm: *Lex orandi – lex credendi*.

Ľudové pobožnosti sa obracajú na Božiu Matku Máriu priamo, sú ale „nezáväznými“ praktikami.

Sviatky sú svedectvom toho, že celý liturgický rok je slávením tajomstiev spásy, sviatky svätých sú na druhom mieste. V nich, a najmä v Márii, Cirkev obdivuje, čo Boh vie urobiť v ľudskej duši.

Na konci štvrtej časti autor akcentuje liturgiu aj v ekumenickom vzťahu a cituje aspoň ukážkovo pravoslávneho a evanjelického teológa. Florovský hovorí: „Cirkev je predovšetkým bohoslužbu konajúce spoločenstvo“. A Filo ml. okrem iného píše: „Bohoslužobný život má svoju prepojenosť na celý život človeka a spoločnosti“.

Záver štúdie treba nazvať ekumenickým. Autor konštatuje zblížovanie aj katolíkov a protestantov v tak náročnej téme, akou je Mária. Tu okrem iného uvádza: „V mariánskej úcte máme spoločný základ a veľkú časť hostórie, vyjadrenú najmä v *Apoštolskom* a v *Nicejsko-Carihradskom* vyznaní viery. Protestantské *Confessio Augustana* sa nevyjadruje k dogmám, ktoré boli vyhlásené neskôr.“ A cituje aj evanjelického teológa Filu st., ktorý hovorí vo svojej knihe *Ekumenický dialóg*, že kult Panny Márie a najmä jeho praktické dôsledky pomáhajú pri budovaní kresťanských rodín, pri výchove detí a pri obohatení cirkevného spoločenstva.

V štúdií sú odvolania na koncily a iné vyjadrenia Magistéria. Z autorov cituje: K. Rahnera, Schmausa, Ratzingera, Clerca, ale aj mladších a súčasných.

Práca je hodnotným prínosom pre ekumenizmus, mariológiu a liturgiku. Nech čitateľov povzbudí a posilní vo viere, a nech nás všetkých zorientuje v prehlbovaní úcty voči tej, na ktorú v Písme ukázal sám Pán.