

PREDSLOV

Niekoľko myšlienok k smutnému 70. výročiu zásahu proti Katolíckej bohosloveckej fakulte v Bratislave v roku 1950

Emília Hrabovec

Každá politická autorita, ktorá chcela Slovákom vnútiť svoju politickú vôľu a ideologické krédo, vnímala historicky silný vplyv Cirkvi v slovenskom prostredí a prepojenie medzi náboženskou a národnou dimenziou slovenskej identity, a preto sa usilovala kontrolovať a inštrumentalizovať nábožensko-cirkevný priestor Slovákov, redukovať alebo zamedziť ich samostatný styk so Svätou stolicou, vymenúvať provládnych či prorežimných cirkevných hodnostárov a oslabiť alebo zničiť puto medzi kresťanskou a národnou identitou národa, či už posilnením uhorskej/maďarskej či „československej“ dimenzie zmýšľania slovenského kléru a katolíkov alebo sekularizáciou slovenského prostredia. K tejto dlhodobo pretrvávajúcej skutočnosti, ktorá existovala tak v uhorskom, ako aj v československom štáte, sa po roku 1945 pridružil zásadný protikatolícky odpor nastupujúceho komunistického režimu, ktorý si uvedomoval, že totálnu vládu nad štátom a spoločnosťou, nad myslením i svedomím ľudí získa iba vtedy, keď odstráni Katolícku cirkev, v ktorej videl nielen najsilnejšieho ideologického odporcu a posledný od režimu a jeho ideológie nezávislý morálny a intelektuálny priestor, ale aj tradičný fundament identity a kultúry slovenského národa, a teda dvojnásobnú prekážku na ceste k vytvoreniu „československej socialistickej“ identity. Za osobitne nebezpečnú inštitúciu považoval režim bohosloveckú fakultu a diecézne vysoké školy teologické, ktoré boli vnímané ako intelektuálne a duchovné ohniská slovenskej spoločnosti a semeniská budúcich generácií katolíckych kňazov a katolíckeho myslenia, ktoré bolo potrebné zničiť, resp. pretvoriť na nástroj na ovládanie Cirkvi i národa.

Po prvých bolestných dotykoch s nastupujúcou komunistickou realitou v roku 1945, keď fakulta bola vylúčená zo zväzku Slovenskej univerzity, rektor seminára biskup Michal Buzalka bol po prvýkrát zatknutý a keď prestali vychádzať slovenské katolícke vedecké periodiká, dopadli na fakultu najtvrdšie údery po definitívnom prevzatí moci komunistami a spustení protikatolíckej ofenzívy

režimu v rokoch 1949 – 1950. Jej súčasťou bolo aj smutnoznáme vládne nariadenie č. 112 zo 14. júla 1950, ktoré zrušilo všetky diecézne semináre a vysoké školy bohoslovecké na Slovensku a ponechalo iba bratislavskú teologickú fakultu a pri nej ústredný seminár. Fakulta (v máji 1950 vylúčená i z pôsobnosti rezortu školstva) bola podriadená novovytvorenému Štátnemu úradu pre veci cirkevné, ktorý odvtedy rozhodoval o všetkých oblastiach života fakulty, a zásadným spôsobom obsahovo i personálne zreformovaná.

Jedným z najbolestnejších zásahov bolo, že z fakulty boli násilne odstránení intelektuálne i mravne najlepší profesori na vrchole svojich kreatívnych síl. Fakultu musel opustiť Jozef Búda, profesor Starého zákona, polyglot a obľúbený univerzitný učiteľ, ktorého knižku *Semah Jahveh* v roku 1939 vydal prestížny Pápežský biblický inštitút v Ríme. Spolu s profesorom biblického štúdia Nového zákona a biblickým filológom Štefanom Zlatošom, absolventom Viedenskej univerzity, Búda sprostredkoval študentom biblické vzdelanie, ktoré – ako neskôr dosvedčil vtedajší bohoslovec, dnes kardinál Jozef Tomko – prevyšovalo i nároky Lateránskej univerzity. Obaja stáli aj pri zrode tretieho úplného slovenského vydania Svätého písma Starého i Nového zákona s bohatými komentármi, ktoré v priebehu štyridsiatych rokov 20. storočia pripravil biblický odbor Spolku svätého Vojtecha.

Fakultu musel opustiť aj mladý filozof Ján Bubán, prvý doktor katolíckej teológie promován na fakulte a od 18. storočia aj celkovo na Slovensku. O význame udalosti svedčila aj skutočnosť, že slávnostnú promóciu v aule fakulty, ktorá sa uskutočnila 8. mája 1939, v priamom prenose pre poslucháčov vysielal aj Slovenský rozhlas. Vo svojej dizertácii a neskôr v monografii *Najhlbší koreň vlastníctva* (1942), prvých prácach svojho druhu na Slovensku, riešil Bubán sociálne a morálne záväzky vlastníctva, a opierajúc sa o katolícku sociálnu náuku rozvíjal tézu, že sociálna spravodlivosť a kresťanská láska si vyžadujú aktívnu úlohu štátu i ďalších spoločenských pri sociálnej regulácii vlastníctva. Štát v jeho koncepcii teda nemal byť iba „nočným strážnikom“ dozerajúcim na ochranu súkromného vlastníctva, ako ho ponímalo liberálne myslenie, ale aktívnym nástrojom zabezpečujúcim spoločné dobro. Podobne i v medzinárodnom rámci Bubán navrhoval vytvoriť univerzálne spoločenstvo upravujúce rozdelenie vlastníctva medzi národmi, a tak predchádzať ekonomickej nerovnováhe a vojnovým konfliktom. Bubán bol tiež autorom najrozsiahlejšej práce na tému slobody v dejinách slovenského filozofického myslenia, nesúcej názov *Filozofie slobody* (1944), v ktorej rozvinul koncepciu slobody ako smerovanie človeka k dokonalosti v zmysle naplňovania Božieho zámeru.

K intelektuálnej a duchovnej elite, ktorú v roku 1950 vyhnaní z fakulty, patril aj profesor cirkevných dejín a cirkevnej hudby Jozef Šátek, absolvent univerzity vo francúzskom Strassburgu, a tiež profesor fundamentálnej teológie Anton Šurjanský, absolvent Pápežského lateránskeho atenea (neskôr univerzity)

a Pápežského biblického inštitútu v Ríme, kým biblista a historik Štefan Zlatoš na fakulte po štátnych zásahoch odmietol ďalej pôsobiť. V roku 1953 bol napokon z fakulty prepustený aj profesor pastorálnej teológie Štefan Faith, doktor Viedenskej univerzity. Faith ako prvý slovenský teológ z dogmatického i pastoračného hľadiska systematicky reflektoval problémy a hranice angažovania sa katolíckych laikov vo verejnom priestore i v laickom apoštoláte, teda v slovenskom teologickom diskurze otvoril otázky, ktoré sa o desaťročie neskôr stali nosnou témou v talianskej a francúzskej teologickej diskusii osobností ako Yves Congar, Pietro Pavan či Gérard Philipps. Zamýšľal sa aj nad vzťahom katolicizmu a národnej kultúry, predbiehajúc niektoré myšlienky vyslovené o desaťročia neskôr Karolom Wojtyłom – pápežom Jánom Pavlom II.

Pre mnohých profesorov sa však prenasledovanie neskončilo ich prepustením z fakulty. Jánovi Bubánovi boli odňaté akademické tituly a spolu so spišským historikom Jozefom Špirkom, autorom prvých moderných, kritickou metódou napísaných viacväzkových slovenských cirkevných dejín, ktorý občas prednášal aj v Bratislave, a so Štefanom Zlatošom bol internovaný v koncentračnom tábore pre „reakčných kňazov“ v Mučeníkoch. Špirko sa za odmietnutie krivého svedectva proti biskupovi Jánovi Vojaššákovi dostal do väzenia a po jeho prepustení krátko nato zomrel; tri roky strávil vo väzení aj Jozef Búda. Bolesťou a utrpením bolo pre postihnutých aj to, že na vrchole svojich intelektuálnych síl boli odsunutí z akademického i vedeckého života, museli sa iba nečinne prizerať, ako sa likviduje ich intelektuálne a duchovné dielo na fakulte, a pokiaľ aj neboli uväznení, smeli pôsobiť iba v pastorácii v malých zapadnutých dedinkách a ich meno sa nikdy nesmelozjaviť vo verejnom priestore.

Nový pedagogický zbor fakulty nezostavili slovenskí biskupi, ktorí boli v tom čase už vo väzení alebo v izolácii v domácom prostredí, ale najvyššie stranické orgány. Popri niektorých starších profesoroch, ktorí sa rozhodli pre pragmatické zotrvanie a isté prispôbenie sa novým podmienkam, tvorili nový pedagogický zbor najmä „vlasteneckí“, teda prorežimní kňazi, viacerí z nich postihnutí exkomunikáciou.

Tvrдый zásah komunistického režimu proti fakulte tak radikálne ukončil asi poldruhadesaťročné obdobie rozkvetu mladej, iba v roku 1936 založenej a v roku 1939 do zväzku Slovenskej univerzity prijatej inštitúcie, charakterizované bohatou vedeckou a publikačnou činnosťou, interdisciplinárnou spoluprácou a aktívnou prítomnosťou teológov v národných vedeckých inštitúciách, akými boli novozaložená Slovenská akadémia vied a umení, Slovenská učená spoločnosť či Katolícka akadémia. Na fakulte pôsobili aj profesori z iných fakúlt, medzi nimi boli také osobnosti ako zakladateľ modernej slovenskej slavistiky, profesor Ján Stanislav, či známy ruský emigrant a náboženský filozof Nikolaj Onufrijevič Losskij, zakladateľ intuitívneho realizmu, ktorý po opätovnej emigrácii v roku 1945 prednášal v Paríži a na Svätovladimírskjej duchovnej akadémii v New

Yorku. Fakulta ako jedna z prvých v strednej Európe realizovala v duchu apoštolskej konštitúcie *Deus scientiarum Dominus* z roku 1931 nový študijný model teologických fakúlt, zvýšila nároky na štúdium predĺžením filozofického kurzu a zavedením moderných predmetov ako misiológia či kresťanská sociológia, ktorú prednášal absolvent parížskej *École des sciences sociales* Michal Salatňay, a špecifických predmetov ako porovnávacía dogmatika, zacielená predovšetkým na východnú kresťanskú teológiu a unionizmus, ktorú prednášal člen ľvovskej i budapeštianskej učenej teologickej spoločnosti, profesor Michal Russnák, či starosloviencina, ktorú učil profesor Ján Stanislav. Silná generácia profesorov tak svojím veľkým nádyhom nielen kládla základy modernej slovenskej teologickej vedy, ale vytvorila to, po čom predtým túžili celé generácie Slovákov: vedecké a kultúrne ohnisko schopné klásť si otázky, hľadať vlastné a reflektovať cudzie odpovede a intelektuálne i morálne vyžarovať do celej slovenskej spoločnosti, presahujúc i jej konfesiónálne a ideové hranice. Tento sľubný rozmach sa pod ťarchou komunistických zásahov náhle zastavil. Fakulta, izolovaná od najvyššej cirkevnej autority i od celého akademického a vedeckého sveta, pozbavená funkcií svojich najlepších osobností, prístupu k vedeckej literatúre a možnostiam vedeckého dialógu, dusená v strachu pred represáliami a vzájomnou nedôverou, nemohla nezačať zakrpatievať.

Úder proti fakulte však neznamenal iba personálnu a intelektuálnu amputáciu, ale aj dokaličenie dovtedy aj v európskom porovnaní excelentného študijného kurikula. Teologické štúdium bolo skrátene z piatich na štyri roky, formácia budúcich kňazov zreformovaná v „socialisticko-budovateľskom“ duchu, ktorý sa odrážal aj v novom, pre všetky ročníky povinnom predmete s priehľadným „spoločenskovedným“ pomenovaním, ktorý prednášali Štátnym úradom pre veci cirkevné vymenovaní laici bojovne ateistického zmýšľania a ktorého skutočným obsahom bol marxizmus a politická propaganda, obsahovo detailne stanovená Štátnym úradom pre veci cirkevné v Prahe. K jej predpísaným témam patrili napríklad „Stalin: otázky leninizmu, správa o činnosti ÚV VKSb na XVII. zjazde strany“ alebo „Vít'azstvo ľudovej demokracie v Číne ako najvýznamnejšie posilnenie socialistického tábora po druhej svetovej vojne“.

Kádrovaním a čistkami prešli v lete 1950 aj študenti. Mnohí z nich boli zo štúdiá vylúčení a poslaní do smutne známych PTP, ďalší zo solidarity so spolužiakmi a z nedôvery voči zmenenej fakulte v štúdiu odmietli pokračovať, takže na jeseň 1950 sa počet bohoslovcov „scvrkol“ z pôvodných vyše 300 na 42 v rámci celého Slovenska.

Režim považoval túto situáciu za politicky neúnosnú, preto inicioval náborovú akciu na získanie nových študentov, ktorých v súlade so svojimi prioritami regrutoval hlavne z radov mladých mužov, ktorí by za normálnych okolností na fakultu nikdy neboli prijatí, pretože im často chýbala i maturita a iná adekvátna príprava. To si potichu uvedomoval aj režim, preto pre nich v roku 1952 otvoril

osobitný prípravný kurz. O úrovni niektorých jeho frekventantov vypovedá posudok vystavený v roku 1966 dekanom Michalom Krovinom istému frekventantovi s trvalým pobytom v Liberci: „Na Vašu písomnú žiadosť potvrdzujem, že ste v čase od 1.10.1952 do 16.6.1966 (!) navštevovali 1. ročník prípravného kurzu pri R.-kat. CM bohosloveckej fakulte v Bratislave. Z ďalšieho štúdia ste boli vylúčený pre neprospech.“

V polovici päťdesiatych rokov sa režim rozhodol zmeniť taktiku, ukončiť náboje i prípravné kurzy a nahradiť ich striktným numerom clausom, ktorý výber kandidátov nielen početne limitoval, ale aj podriaďoval rozhodnutiu straníckych orgánov, vylučujúc tak najlepších kandidátov a vytvárajúc naprogramovaný nedostatok kňazov. Komunistický režim fakultu obotkal hustou sieťou rôznych kontrolných mechanizmov – od laického tajomníka fakulty, ktorého miesto nemalo žiadne oprávnenie v štruktúre bohosloveckej fakulty, až po sieť agentov a informátorov, ktorí o dianí na fakulte podávali podrobné hlásenia. Štátna bezpečnosť rozsievala na fakulte strach a nedôveru a potenciálnych odporcov sa neštila i priamo na jej pôde zatýkať. Fakulta prežívala roky svojho najväčšieho poníženia.

Napriek najväčšiemu tlaku sa však režimu nikdy nepodarilo fakultu úplne zotročiť. Kým v umení či literatúre prekvital socialistický realizmus a socialistická veda neurobila ani krok bez odvolania sa na marxizmus ako najvyšší zdroj poznania, komunistickému režimu sa nikdy nepodarilo stvoriť „socialistickú teológiu“. Teológia zostávala svojou najhlbšou podstatou v diametrálnej opozícii k marxizmu a teologická fakulta priestorom potenciálneho či reálneho odporu, ktorý citlivo reagoval na najjemnejšie atmosférické zmeny v štáte a spoločnosti, konkrétne na „ducha Ženevy“, ktorý v polovici päťdesiatych rokov viedol na fakulte ku kritickým diskusiám a k disciplinárnym trestom; na udalosti v roku 1968, keď fakulta obnovila svoj profesorský zbor a na rozdiel od mnohých socialisticko-reformných kruhov ponúkla skutočnú alternatívu ku komunizmu; či na vývoj v ostatných dvoch desaťročiach komunistického systému, keď sa aj v radoch bohoslovcov začala zreteľne zrkadliť tá špecifická atmosféra, ktorá sa vytvárala v signifikantnej časti slovenskej mládeže druhej polovice sedemdesiatych a osemdesiatych rokov: živá nábožnosť, solidarita s prenasledovanými a odvaha verejne vystúpiť, prihlásiť sa k svojej viere a dožadovať sa svojich práv, formálne zaručených zákonmi či medzinárodnými záväzkami republiky. Plodom tejto atmosféry bola aj známa „veľká hladovka“ bratislavských bohoslovcov v novembri 1980, namierená proti zasahovaniu prorežimného Združenia katolíckeho duchovenstva *Pacem in terris* do života fakulty a formácie bohoslovcov.

Keď 16. novembra 1989 do bratislavských ulíc vykročili slovenskí študenti, aby spustili posledný akt udalostí, ktoré viedli k pádu komunistického režimu v Československu, pridali sa k nim krátko nato spontánne aj tri stovky bratislavských bohoslovcov, ktorí sa 21. novembra na obed zišli pri soche národného

buditeľa a katolíckeho kňaza Jána Hollého a spoločne sa modlili ruženec a spievali národné piesne. Veľký kancelár fakulty, arcibiskup Ján Sokol, hodnotil na druhý deň ich akciu ako prirodzenú „odozvu svedomia“. Na slávnosť Krista Kráľa, ktorá v tom roku pripadla na 26. novembra, vydali slovenskí bohoslovci osobitné Stanovisko, v ktorom sa prihovorili všetkým spoluobčanom. Nadšene sa v ňom solidarizovali s najnovším politickým vývojom, nezabudli však pripomenúť, že skutočným Pánom dejín nie je tá či oná politická strana alebo svetová mocnosť, ale Ježiš Kristus, a skutočná nová spravodlivosť môže pochádzať iba od neho a od jeho kríža. Svoje Stanovisko zavŕšili slovami: „Plne si vedomí hĺbky slov ‚Za Boha a za národ.‘ V modlitbách s Vami spojení Vaši bohoslovci.“ Ako povedal kardinál Jozef Tomko pri vysviacke spišského biskupa mons. Františka Tondru 9. septembra 1989 v Spišskej Kapitule prežiaranej jesenným slnkom: Nad Tatrami začínalo sviatať.

MIMORIADNY OBRAD SLÁVENIA SVÄTEJ OMŠE Z POHLADU ČNOSTI NÁBOŽNOSTI

Vladimír Thurzo

Abstrakt:

V roku 2007 vydal pápež Benedikt XVI. apoštolský list motu proprio Summorum pontificum a sprievodný list Con grande fiducia o používaní rímskej liturgie, ktorá predchádzala liturgickej reforme z roku 1970. Rítus podľa Rímskeho misála z roku 1962 bol ustanovený ako mimoriadna forma slávenia svätej omše popri riadnej forme, ktorou je slávenie podľa Rímskeho misála vyhláseného sv. Pavlom VI. Čnosť nábožnosti je jedinečná morálna čnosť, ktorá vedie človeka, aby správnym spôsobom oslavoval Boha. Jej ovocím je duchovný úžitok, ktorý prináša bohopocta veriacemu človeku. Čnostný spôsob liturgického slávenia je taký, ktorý rešpektuje ustanovenia cirkevných predpisov, a to nielen podľa striktnej litery zákona, ale najmä v duchu zákona, čiže podľa úmyslu zákonodarcu.

KLúčové slová: čnosť nábožnosti – liturgické slávenie – Boží kult.

ÚVOD

Uctievanie Boha je požiadavka vyplývajúca z ľudskej prirodzenosti. Človek je tvor prirodzene náboženský a liturgický. Prirodzene cíti potrebu obracať sa na Boha, a to formou, ktorá je spojená s istou obradnosťou, čiže prostredníctvom liturgického kultu. Ak človek nemá v živote naplnenú túto vnútornú potrebu, nachádza náhradu v rôznych pseudonáboženských formách.

Prvý a najvyšší cieľ stvorenia obdareného rozumom je oslava Boha *ad extra*. Boh sám zjavil ľuďom vo svojich dielach *ad extra* svoju svätosť, svoju veľkosť, svoje meno. Po tom, čo sa k nám priblížil v Kristovi, žiada od nás láskyplné klaňanie sa jeho svätosti. V Kristovi dostalo stvorenie najvyššieho veľkňaza, aby sme sa skrze neho mohli klaňať Najsvätejšej Trojici. Kresťania posvätení Duchom Svätým a včlenení do Kristovho kňazstva môžu a musia vidieť svoju najväčšiu česť a najsvätejšiu úlohu v oslave Boha.

1. ČNOSŤ NÁBOŽNOSTI PODĽA SV. TOMÁŠA

Podľa sv. Tomáša Akvinského všade, kde existuje nejaké špecifické dobro, musí jestvovať tomu zodpovedajúca čnosť, ktorá sa na toto dobro zameriava. Dobro, na ktoré sa orientuje čnosť nábožnosti, je oslava Boha, ktorá mu prináleží zo samotnej podstaty jeho jestvovania. Keďže Bohu náleží úcta *par excellence*, ktorá všetko prevyšuje a ktorá nemá obdobu medzi stvoreniami, z princípu musí existovať jedinečná čnosť, ktorá sa zameriava len na toto dobro a jej predmet je odlišný od všetkých ostatných čností. Je to čnosť nábožnosti, ktorá je špecificky odlišená (práve na základe predmetu) od všetkých ostatných čností.¹

Čnosť nábožnosti je súčasťou, „podmnožinou“, čnosti spravodlivosti. Ak spravodlivosť chápeme ako „morálnu čnosť, ktorá spočíva v stálej a pevnej vôli dať Bohu a bližnému to, čo im patrí“², tak potom čnosť nábožnosti je spôsobom vyjadrenia spravodlivosti voči Bohu. Je to stála a pevná vôľa dať Bohu to, čo mu patrí. Hovoriť *strictu senso* o spravodlivosti vo vzťahu voči Bohu možno však len jednostranne, a to zo strany človeka. Ide o špecifický druh spravodlivosti, ktorá na rozdiel od kardinálnej čnosti, ktorou sa riadia vzťahy medzi ľuďmi, vyjadruje úplne asymetrický vzťah medzi Bohom a človekom. Zo samotnej povahy veci vyplýva, že predmet čnosti nábožnosti, čiže oslava Boha, je zo strany človeka povinným dobrom. Človek je povinný vzdať Bohu slávu a úctu, ale *strictu senso* si voči Bohu nemôže nárokovať nič. Ide o priamy dôsledok jestvovania človeka ako stvorenia, ktoré vzišlo z Božej ruky. Podľa tradičného delenia je čnosť nábožnosti morálna čnosť, podobne ako čnosť spravodlivosti, ktorej je súčasťou.

2. ČNOSŤ NÁBOŽNOSTI A TEOLOGÁLNE ČNOSTI

Čnosť nábožnosti veľmi úzko súvisí s teologálnymi čnosťami, vierou, nádejou a láskou, ale zároveň je od nich odlišná, čo sa týka predmetu, spôsobu nadobúdania i rastu. Teologálne čnosti vlieva Boh, človek sám ich vlastným úsilím nadobudnúť nemôže, iba sa na ich prijatie pripravuje. Predmetom božských čností je samotný Boh. Vierou veríme v Boha a vo všetko, čo nám povedal a zjavil, a k čomu nás svätá Cirkev pobáda veriť, pretože Boh je Pravda sama.³ S nádejou „túžime po nebeskom kráľovstve a po večnom živote ako po svojom šťastí, pričom vkladáme svoju dôveru do Kristových prisľúbení a nespoliehame

¹ D'AQUINO, T. *La Somma Teologica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014, II.-II., q. 81, a 4.

² *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999, č. 1807.

³ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1814.

sa na svoje sily, ale na pomoc milosti Ducha Svätého“.⁴ Láskou „milujeme Boha nadovšetko pre neho samého a svojho blížneho z lásky k Bohu ako seba samých“.⁵

Na rozdiel od teologálnych čností, predmetom čnosti nábožnosti nie je samotný Boh, nestvorený a posledný cieľ človeka, ale stvorená skutočnosť alebo presnejšie skutočnosť spojená s človekom, Božím stvorením. Sú to úkony, ktorými sa Bohu klaniame a vzdávame mu patričnú úctu. Teologálne čnosti by sa však nemohli náležite rozvíjať, keby nejestvoval spôsob ich vyjadrenia prostredníctvom úkonov čnosti nábožnosti. Na druhej strane teologálne čnosti dávajú život a stvárnajú čnosť nábožnosti. Bez viery, nádeje a lásky by bol náboženský život bez duše a čnosť nábožnosti by nebola možná. Ježišove prísne výhrady voči farizejom sa týkali práve tohto aspektu nábožnosti (napr. Lk 11, 38 – 52). Ich gestá sa navonok javili ako náboženské skutky, ale ich vnútorný postoj srdca bol od Boha vzdialený. Ježišov zápas o čistotu viery jeho súčasníkov sa prioritne zameriaval na to, aby vonkajšie náboženské skutky boli vyjadrením živej viery v pravého Boha.

Sv. Tomáš uvádza, že čnosťou nábožnosti človek vzdáva Bohu povinnú úctu a je potrebné pri nej brať do úvahy dve veci: predmet čnosti, čiže úkony kultu, ktorý sa Bohu vzdáva; a samotného Boha, ktorému sa kult vzdáva. Úkony kultu, ktorými sa vzdáva Bohu patričná úcta, nemajú Boha za (materiálny) predmet ako v prípade viery, nádeje a lásky, kde úkony týchto čností dosahujú Boha priamo. Vo vzťahu k čnosti nábožnosti Boh nie je predmet, ale cieľ.⁶ Z toho priamo vyplýva, že Bohu možno zdať primeranú úctu iba takými úkonmi, ktoré sú na to vhodné, čiže ktorých formálny predmet zodpovedá čnosti. Je zrejmé, že nie každý ľudský skutok smerujúci k Bohu je čnostným skutkom, pretože človek môže gestami, ktoré k Nemu smerujú, Boha aj urážať. Čnostnými skutkami budú teda iba tie, ktoré sú vhodné a primerané na Boží kult. Toto konštatovanie, ktoré možno na prvý pohľad vyznieva mierne tautologicky, je dôležité najmä z jedného pohľadu: Kto alebo čo určí, či je nejaký skutok vhodný a primeraný na Boží kult alebo nie?

Ak sa vrátíme k porovnaniu čnosti nábožnosti a teologálnych čností, vyplýva z neho podstatná skutočnosť. Na jednej strane sú teologálne čnosti a nábožnosť veľmi úzko prepojené, na strane druhej sú od seba odlišné, napríklad aj z pohľadu previnení. Všeobecne vzaté sa proti morálnym čnostiam možno previniť *per defectum* alebo *per excessum*. V prípade teologálnych čností však nemôže dôjsť k previneniam *per excessum*, iba *per defectum*. Človek ako subjekt teologálnych čností nikdy nebude veriť, dúfať alebo milovať príliš. Môže sa

⁴ Katechizmus Katolíckej cirkvi, č. 1817.

⁵ Katechizmus Katolíckej cirkvi, č. 1822.

⁶ D'AQUINO, La Somma Theologica, II.-II. q. 81, a 5.

teda previniť výlučne nedostatkom viery, nádeje a lásky. Na druhej strane práve preto, že čnosť nábožnosti je morálna a nie teologálna čnosť, možno sa proti nej previniť tak *per defectum*, ako aj *per excessum*. Keďže materiálным predmetom čnosti nábožnosti nie je priamo Boh, ale stvorené skutočnosti, čiže gestá, ktoré dosahujú Boha ako cieľ, dôležitý je jej formálny predmet, teda to, čo z týchto úkonov robí úkony bohopocty. Formálnym predmetom nábožnosti je vznešenosť a dôstojnosť daných skutkov.

Boží príkaz „Pánovi, svojmu Bohu, sa budeš klaňať“ (Mt 4, 10) je morálnou povinnosťou, ktorá vyplýva zo samotnej ľudskej prirodzenosti. Medzi základné úkony čnosti nábožnosti patrí klaňať sa Bohu, modliť sa k nemu, vzdávať mu pravý kult, plniť prisľúbenia a sľuby, ktoré mu boli dané.⁷ Medzi skutky čnosti nábožnosti patria *par excellence* liturgické úkony.

3. PRIMERANOSŤ ÚKONOV K BOŽIEMU KULTU

Vzdávať Bohu povinnú úctu patrí k jednej zo základných existenciálnych povinností človeka. Na konštatovanie, že človek je tvor prirodzene náboženský, nie je potrebný žiadny výskum, je to fakt zrejmý z jednoduchého pozorovania rôznych kultúr. Zaujímavý fenomén, ktorý potvrdzuje toto tvrdenie, je prítomnosť rôznych paraliturgických prejavov v krajinách a kultúrach, v ktorých sa úmyselne (napr. vplyvom diktatúry) alebo podvedome (vplyvom sekularizácie) vytratil spoločenský ráz náboženského života. Židovsko-kresťanská tradícia je z pohľadu liturgie zvláštna tým, že ide o zjavujúceho sa Boha, a teda aj liturgia má ráz „danej zhora“. V Starom zákone je kultová prítomnosť pochopiteľná a daná tým, že bolo potrebné oddeliť toto prísne monoteistické náboženstvo od poškvrenia okolitými pohanskými kultúrami.

Sv. Tomáš Akvinský o čnosti nábožnosti hovorí: „*Deo non exhibetur aliquid propter eius utilitatem, sed propter eius gloriam, nostram autem utilitatem.*“⁸ Úloha liturgických úkonov sa teda naplňa v dvoch rovinách – oslava Boha a úžitok veriacich. Je zrejmé, že prvá z nich bude mať priamy dôsledok na druhú a druhá nemôže byť naplnená bez prvej. Čo alebo kto zaručí, aby nejaký liturgický úkon splňal podmienku užitočnosti pre veriacich? Vynechajme subjektívnu stránku, čiže osobné prežívanie, pretože nie je predmetom našich úvah. Podstatná je teraz otázka, kto zaručí, že nejaký skutok bude splňať vyššie uvedenú dvojitú podmienku? Je to výsledok subjektívnej voľby alebo rozhodnutia nejakej autority? Je zrejmé, že v úkonoch nábožnosti, ktoré nazývame mimoliturgické alebo prvky osobnej či ľudovej zbožnosti, to vo veľkej miere pramení zo slobodného

⁷ Katechizmus Katolíckej cirkvi, č. 2135.

⁸ D'AQUINO, La Somma Teologica, II-II, q. 81, a 6.

výberu samotného subjektu, ktorý sa nechá viesť Duchom Svätým. Je pri tom vhodné, aby sledoval aj usmernenia a odporúčania autorít, najmä kanonizovaných svätých. Čo sa však týka liturgie, tam nie je priestor pre svojvôľu.

Podľa kardinála Ratzingera v kresťanskej liturgii dochádza k takému formovaniu liturgických rítov, čo zároveň napovedá o jej kľúčovej a nadmieru dôležitej charakteristike, že sa vymaňujú spod vplyvu konkrétnej osoby, jednotlivého spoločenstva či časti Cirkvi. „Absencia priestoru pre svojvoľnosť je ich podstatnou stránkou. V týchto rítoch sa vyjadruje fakt, že tu nejde o mňa – o to, čo robím ja, ale o to, že vstupujem do čohosi väčšieho, čo má svoj pôvod v Zjavení.“⁹

Ak by sme sa vrátili k čnosti nábožnosti, typickou charakteristikou morálnych čností je *virtus stat in medio*. To znamená, že čnostný človek sa v nábožnosti drží v „zlatom strede“, t. j. ani nezanedbáva svoje náboženské povinnosti, ani sa nedopúšťa náboženských excesov, ktoré môžu mať rôzne formy. V prípade katolíka túto zlatú strednú cestu, inak povedané, čnostný náboženský život prejavujúci sa v správnej a úctivej bohopocte, garantuje poslušnosť liturgickým predpisom tak, ako boli ustanovené autoritou Cirkvi. Poslušnosť autorite v oblasti liturgie je nielen garanciou správnosti, ale zároveň aj povinnosťou vyplývajúcou z príslušnosti ku Katolíckej cirkvi. Nejde pritom o servilnú či otrockú poslušnosť, ale o radostnú spolupatričnosť k jednej rodine veriacich, ktorá sa, prirodzene, prejavuje v jednote kultu.

Je zrejme, že do tejto oblasti zásadným spôsobom vstupuje Učiteľský úrad Cirkvi v jeho rôznych formách a stupňoch. Kardinál Ratzinger o tom veľmi jasne hovorí v súvislosti s vývojom po Druhom vatikánskom koncile. Koncil novým spôsobom vymedzuje a zdôrazňuje úlohu biskupov v oblasti liturgie. Čo sa týka pápeža, podľa Ratzingera jeho úloha je v pokoncilovej liturgii jasnejšia v tom, že nie je v pozícii absolútneho monarchu, ale je garantom, zárukou poslušnosti Slovu. Pápeža do úlohy absolútneho vládcu nepasoval podľa Ratzingera ani Prvý vatikánsky koncil, hoci si to niekto môže tak nesprávne vykladať. Jeho právomoc sa viaže skôr na vernosť tradícii viery a konkrétne v oblasti liturgie: „Právomoc pápeža nie je bez hraníc; stojí v službe posvätnéj tradície“¹⁰, a tiež „pápež má byť z hľadiska správneho vývoja a pretrvávajúcej integrity či identity len pokorným služobníkom“¹¹.

Výnimočnú pozíciu, čo sa týka dôležitosti i prísnosti formy, zaujímajú v katolíckej liturgii gestá a symboly, ktoré sa viažu na sviatosť. Sviatosťnosť v Katolíckej cirkvi poukazuje na viditeľný znak, ktorý naznačuje a sprostredkuje neviditeľnú skutočnosť – Božiu milosť. Účelom týchto znakov je priblížiť tajomstvo, ktoré je neviditeľné zmyslami, ale človek ho môže vnímať „očami

⁹ RATZINGER, J. *Duch liturgie*. Trnava: Dobrá kniha, 2005, s. 134.

¹⁰ RATZINGER, *Duch liturgie*, s. 135.

¹¹ RATZINGER, *Duch liturgie*, s. 134.

viery“. Cieľom týchto znakov je pomocou zmyslového poznania, spôsobom primeraným ľudskému rozumu, priblížiť Božie tajomstvá. Ich spoločným menovateľom je, že vychádzajú z každodenného života a sú jednoducho interpretovateľné, aby ich pochopenie bolo prístupné aj širokým masám veriacich (napríklad liatie vody pri krste). Aj z pohľadu dejín liturgie je zrejmé, že Cirkev vedená Duchom Svätým prispôbovala tieto viditeľné znaky tak, aby dostatočne zrozumiteľne vyjadrovali Božie tajomstvo, zároveň však prísne dbajúc na to, aby sa tým obsahovo nevyprázdnil.

4. MOTU PROPRIO *SUMMORUM PONTIFICUM* A LIST *CON GRANDE FIDUCIA*

Dňa 7. júla 2007, v treťom roku svojho pontifikátu, vydal pápež Benedikt XVI. *motu proprio Summorum pontificum* (ďalej aj iba SP) o používaní rímskej liturgie, ktorá predchádzala reforme uskutočnenej v roku 1970. Jeho úmyslom (ako najvyššieho veľkňaza) bolo stanoviť niektoré liturgické princípy tak, aby zostala zachovaná najhlbšia finalita liturgie, čiže oslava Boha, a zároveň, aby boli na úžitok svätej Cirkvi.¹²

Benedikt XVI. v dokumente výslovne prepája správnu formu liturgie s rastom veriacich v čnosti nábožnosti: „Je známe, že latinská liturgia Cirkvi v jej rôznych formách v každom storočí kresťanskej éry podnecovala početných svätých k duchovnému životu a posilňovala mnohé národy v čnosti nábožnosti a ich nábožnosť robila plodnou.“¹³ Vyjadrenie „*tot populos in religionis virtute roborasse*“ poukazuje na podstatný cieľ liturgie, ktorým je posilňovať a upevňovať čnosť nábožnosti tak, aby veriacim prinášala duchovné ovocie. Ide o vnútorné, čiže podstatné vzájomné prepojenie medzi božskými čnosťami – vierou, nádejou a láskou – a ich vonkajším vyjadrením prostredníctvom liturgických úkonov. Aby vonkajší náboženský život veriacich (v zmysle liturgických prejavov) bol plodný, musí byť životodarným vyjadrením viery, nádeje a lásky. Benedikt XVI. vyjadril túžbu zaradiť sa medzi tých rímskych veľkňazov, ktorí sa v priebehu stáročí osobitnou starostlivosťou zaslúžili o to, aby posvätná liturgia čo najúčinnejšie plnila túto úlohu. To je, pochopiteľne, i cieľom *motu proprio Summorum pontificum*.

¹² BENEDIKT XVI. *Summorum pontificum*, apoštolský list *motu proprio* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>

¹³ BENEDIKT XVI. *Summorum pontificum* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>

Cirkev vedená Božím Duchom dospela na Druhom vatikánskom koncile ku konštitúcii o posvätnéj liturgii *Sacrosanctum concilium* (ďalej aj iba SC), ktorá našla svoju praktickú aplikáciu v Rímskom misáli vyhlásenom Pavlom VI. Tento misál je v pokoncilovom období riadnym vyjadrením *lex orandi* Katolíckej cirkvi latinského obradu. Tak to uvádza aj SP s tým, že „Rímsky misál vyhlásený sv. Piom V. a znovu vydaný bl. Jánom XXIII. treba považovať za mimoriadne vyjadrenie *lex orandi* Cirkvi“.¹⁴ Slávenie svätej omše podľa „Misála 1962“¹⁵ je podľa SP dovolené ako mimoriadna forma liturgie, tzv. „*formam extraordinariam Liturgiae Ecclesiae*“. *Extraordinarius* jednoznačne znamená nie bežný, teda mimo zvyčajného, zaužívaného poriadku.

Zmyslom každého ľudského zákona je, aby sa jeho dodržiavaním dosiahol najvnútornejší cieľ, na ktorý bol vydaný. Inak môže ísť o prejav právneho pozitivizmu, ktorý síce rešpektuje literu, ale nedáva priestor vanutiu Ducha. Zvlášť sa tomuto nebezpečenstvu treba vyhnúť v prípade liturgických predpisov, kde pod rúškom rigoristického odvolávania sa na predpisy môže dochádzať k udúšaniu Ducha Svätého (2 Kor 3, 6). V prípade SP je teda dôležité pochopiť, aký je duch zákona a aká je motivácia zákonodarcu, inak môže ísť naozaj o pozitivistické zneužívanie, ktoré nebude ani na oslavu Boha, ani neprinesie duchovné ovocie veriacim, a skôr sa môže zvrhnúť na oslavu vlastnej osoby celebrujúceho kňaza.

Pri hľadaní motivácie, čo viedlo autora k vydaniu *Summorum pontificum*, nám môže pomôcť nielen samotné *motu proprio*, ale aj sprievodný list *Con grande fiducia*. Predovšetkým sa ako kľúčová javí otázka: Pre koho je potrebná alebo vhodná táto mimoriadna forma? Do množiny tých, ktorým by bola na úžitok za predpokladu, že je splnená prvá podmienka, ktorou je oslava Boha, možno zahrnúť nasledujúce skupiny veriacich:

1. Podľa Benedikta XVI. ostalo dosť osôb, ktoré sú aj naďalej silne pripútané k tejto forme rítu, pretože im bola od detstva dôverne známou. Podobne aj v SP sa hovorí o veriacich, ktorých kultúru a ducha tak hlboko prenikli predchádzajúce liturgické formy, že k nim priľnuli a stále na nich lipnú s láskou a citom. V SP sú spomínané farnosti, v ktorých nepretržite jestvuje skupina veriacich, ktorá sa pridŕža predošlej liturgickej tradície.
2. Mnohé osoby, ktoré jasne uznali záväzný charakter Druhého vatikánskeho koncilu a ktoré boli verné pápežovi a biskupom, si želali opätovný návrat tejto formy posvätnéj liturgie. V tomto prípade ide však o reakciu na zneužitia, ktorých sa dopustili služobníci oltára pri riadnej forme slávenia: „Došlo

¹⁴ BENEDIKT XVI. *Summorum pontificum* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>

¹⁵ Budeme ho ďalej označovať aj ako Misál 1962, pretože toto označenie používa Benedikt XVI. a zaužívalo sa aj v odbornej literatúre.

k tomu predovšetkým preto, lebo na mnohých miestach sa pri slávení verne nedodržiavali predpisy nového misála, alebo bol dokonca chápaný ako schválenie, ba povinnosť pristupovať k liturgii kreatívne, čo viedlo často k jej deformáciám na hranici únosnosti.¹⁶

3. Jednou z hlavných motivácií bola aj snaha pomôcť Bratstvu sv. Pia X., aby znovu našlo plnú jednotu s Petrovým nástupcom. Ide o proces začatý sv. Jánom Pavlom II., ktorý však ani v čase Benedikta XVI. nebol ešte úspešne dovŕšený.
4. Nakoniec ide o mladých ľudí, ktorí objavujú túto formu liturgie, priťahuje ich a nachádzajú v nej pre seba osobitne vhodný spôsob, ako sa stretať s tajomstvom Najsvätejšej Eucharistie.

Z *motu proprio Summorum pontificum* i listu *Con grande fiducia* je zrejmé, že pri písaní týchto dokumentov mal Benedikt XVI. pred očami určité konkrétne skupiny osôb, ktoré ale nemusia byť všetky explicitne vymenované. Pápež vonkoncom nevnímal tieto svoje kroky ako zaradenie „spiatocky“ v živote Cirkvi, ale práve naopak. Primárnou úlohou bolo, aby ako dobrý pastier pozval a zahrnul do stáda aj tie ovečky, ktoré sa cítia oddelené alebo sa vlastnou vinou od stáda oddelili. Úlohou *Summorum pontificum* je zdôrazniť zápas o jednotu Cirkvi a nie jej fragmentáciu. Už aj samotný názov *Summorum pontificum* evokuje, že pápež chce byť naozaj pontifex, ktorý zjednocuje a stavia mosty, nie prináša rozdelenie. Ak niekto v praxi aplikuje *Summorum pontificum* tak, že spôsobuje fragmentáciu Cirkvi a vnáša nejednotu do farnosti alebo ho nebudaj interpretuje spôsobom, ktorý vyvoláva dojem návratu k predkoncilovej liturgickej praxi, určite nie je verný jeho posolstvu.

Treba zdôrazniť, a podľa nášho názoru to z pápežových vyjadrení vyplýva dosť jasne, že tu ide o prejav blahosklonnosti a úľavy zo strany Cirkvi, keď chce vyjsť v ústrety tým veriacim, ktorí z nejakého dôvodu cítia väčšiu afinitu k sláveniu mimoriadnou formou a problém môže vychádzať ani nie tak zo samotnej riadnej formy, ako skôr z jej nedodržiavania zo strany sláviaceho kňaza, ktorý pristupuje k liturgii s neprípustnou kreativitou.

¹⁶ BENEDIKT XVI. *Con grande fiducia, list Benedikta XVI. biskupom pri príležitosti uverejnenia apoštolského listu motu proprio Summorum pontificum o používaní rímskej liturgie, ktorá predchádzala reforme uskutočnenej roku 1970* [online]. 2007. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

5. SLÁVENIE SVÄTEJ OMŠE PODĽA MIMORIADNEJ FORMY A KONCILOVÁ OBNOVA

Ak sa kňaz rozhoduje pre mimoriadnu formu slávenia, mal by si úprimne, vo svetle uvedených usmernení, zvážiť, či sa ocitá v niektorej z tých situácií, o ktorých hovoria spomínané dokumenty. Je pravda, že „ktorýkoľvek katolícky kňaz latinského obradu, či už svetský alebo rehoľný, môže pri omšiach slávených bez účasti ľudu v akýkoľvek deň okrem Veľkonočného trojdňa“ používať Misál 1962.¹⁷ Toto povolenie však (uvádzané v SP) smeruje k tomu, aby na takéto slávenie nemusel žiadať povolenie od príslušnej autority, ktorou je vo väčšine prípadov vlastný ordinár. Pápež Benedikt teda nemal snahu vytvoriť alternatívu k riadnej forme ani povýšiť mimoriadnu formu, ale iba uľahčiť prax v prípade, že si to situácia vyžaduje.

V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť jednu skutočnosť, ktorá sa najmä s odstupom času javí ako veľmi dôležitá. V ekleziológii Druhého vatikánskeho koncilu je zjavná väčšia liturgická kompetencia diecéznych biskupov, než to bolo predtým.¹⁸ Na tento rozmer poukazuje Benedikt XVI. aj v sprievodnom liste *Con grande fiducia*: „Na záver, drahí spolubratia, mi leží na srdci potreba zdôrazniť, že tieto nové predpisy v žiadnom prípade neumenšujú vašu autoritu a zodpovednosť ani pokiaľ ide o liturgiu, ani s ohľadom na pastoráciu vašich veriacich. Každý biskup je v skutočnosti moderátorom liturgie vo vlastnej diecéze.“¹⁹ Inak by to bol návrat do predkoncilovej teológie, kde sa biskupi nachádzali oveľa viac v pozícii vykonávateľov princípov pevne stanovených Apoštolskou stolicou.²⁰

Žiaľ, v praxi sme svedkami, že osoby, ktoré sa zasadzujú o rozšírenie mimoriadnej formy aj tam, kde nenastáva žiadna zo situácií, ktoré si to vyžadujú, interpretujú pápežský dokument ako náhradu kompetencie diecézneho biskupa. V liste *Con grande fiducia* spomína pápež obavu, že by SP „mohlo podlomiť autoritu Druhého vatikánskeho koncilu a že bude spochybnené jedno z jeho základných rozhodnutí – liturgická reforma“. Túto obavu však považuje za neopodstatnenú. Joseph Ratzinger, jeden z najvýznamnejších teológov koncilu, by určite nenariadil nič, čím by sa oklieštila právomoc biskupov v liturgickej

¹⁷ BENEDIKT XVI. *Summorum pontificum*, čl. 2 [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>.

¹⁸ DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Sacrosanctum concilium*, konštitúcia o posvätnéj liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 22.

¹⁹ BENEDIKT XVI. *Con grande fiducia* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

²⁰ FAGGIOLI, M. *True reform: liturgy and ecclesiology in Sacrosanctum concilium*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2012, s. 86-87.

oblasti, a tak sa naštrbila koncilová ekleziologická koncepcia. Ak by v praxi malo dôjsť k tomu, že by kňaz, odvolávajúc sa na pápežský dokument, konal proti vôli biskupa, je zrejmé, že pôjde o zneužitie normy a nie jej správnu aplikáciu. V takom prípade by sa *Summorum pontificum* stalo nástrojom v rukách kňaza proti vlastnému biskupovi. Stačí aj úsudok zdravého rozumu, aby sme zhodnotili, že takéto konanie by viedlo ku „kráľovstvu vnútorne rozdelenému“ (Mt 12, 25), k nejednote medzi biskupom a kňazmi a následne aj medzi kňazmi navzájom. Jednoznačne však takéto konanie ide proti duchu Druhého vatikánskeho koncilu. Dve formy slávenia svätej omše nemôžu stáť na rozličných ekleziologických koncepciách: ekleziológii koncilovej, ktorá by zodpovedala riadnej forme, a ekleziológii „nekoncilovej“ v prípade mimoriadnej formy. Navyše, ako sme už uviedli vyššie, samotný autor *motu proprio* niekoľko rokov predtým napísal, že v liturgii „pápež má byť z hľadiska správneho vývoja a pretrvávajúcej integrity či identity len pokorným služobníkom“.²¹ Takže vkladať mu do úst koncepcie, ktoré nie sú v jednej línii s jeho dovtedajším myslením, by bolo minimálne opovážlivé.

Každý, kto z akýchkoľvek dôvodov preferuje „tradičnú“ liturgiu podľa Rímskeho misála 1962, by si mal uvedomiť dôležitý moment, že koncilová liturgická obnova sa vonkoncom netýka len omšových modlitieb a rubriík, ale radikálne sa dotkla aj bohoslužby slova. Lekcionár k svätej omši podľa Misála 1962 obsahoval spolu 138 úryvkov zo Svätého písma. Nový „pokoncilový“ lekciónár ich obsahuje 529. Je to zmena, ktorá ide presne v intenciách Koncilu, ktorý si želal, „aby sa veriacim pripravil čím bohatší stôl Božieho slova, majú sa im štedrejšie otvoriť poklady Biblie tak, aby sa za stanovený počet rokov prečítali ľudu dôležitejšie časti Svätého písma“.²² Ak je cieľom liturgie oslava Boha a taktiež *participatio fructuosa* Božieho ľudu, nemožno vynechať taký podstatný rozmer, akým je bohoslužba slova. Prax, žiaľ, ukazuje, že obzvlášť v dnešnej uponáhľanej a hektickej dobe je pre väčšinu veriacich svätá omša prakticky jediným kontaktom s Božím slovom. Túto skutočnosť môžeme ešte smutnejšie vnímať u nás na Slovensku, kde počas bývalého režimu bol akútny nedostatok výtlačkov Svätého písma a dnes, keď ho môže mať k dispozícii každý a v rôznych vydaniach a prekladoch, nemá miesto v našom živote, ktoré by si zaslúžilo. Pastier vedený pastoračnou múdrosťou sa má snažiť urobiť všetko pre to, aby čo najviac umožnil veriacim priblížiť sa k stolu Božieho slova. Ide o naliehavé volanie Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý tak v teológii, ako aj vo všetkých ostatných oblastiach života Cirkvi zdôraznil potrebu biblického základu. Pokoncilová liturgia teda ponúka zo stola Božieho slova určite viac, než to bolo predtým.

²¹ RATZINGER, Duch liturgie, s. 134.

²² DRUHÝ Vatikánsky koncil, Sacrosanctum concilium, č. 51.

Cirkev žije svojím vlastným životom tak, ako ju vedie Duch Boží. Ani liturgia nie je technika, mŕtvy súbor predpisov a rubriek, ale dá sa skôr prirovnať k niečomu organickému, teda k niečomu, čo rastie, čo má svoje zákony rastu a čo určuje ďalšie možnosti vývoja.²³ Liturgický rítus je podľa Josepha Ratzingera „sformovaným prejavom ekleziálnosti liturgickej modlitby a liturgického diania a prejavom, ktorým sa vyjadruje spoločenský ráz takejto modlitby a diania, pričom ráz spoločenstva siaha ponad samotné dejiny, prekračuje ich. Prostredníctvom rítu sa konkretizuje väzba liturgie na živý subjekt Cirkvi, ktorý svojou väzbou na apoštolské ohlasovanie nadobudol istú zrelosť vo viere.“²⁴ Liturgia teda vonkoncom nie je niečo autonómne, ale, samozrejme, viaže sa na Cirkev, subjekt, ktorý je živý a nie ustrnutý v čase a priestore. „Božská liturgia (ako ju Východ nazýva) sa formuje v súlade s dejinnosťou Božieho konania, podobne ako písané slovo dostáva svoj konečný význam až prostredníctvom človeka a jeho vnímavosti.“²⁵ Ide o dôležité, ba kľúčové vyjadrenie, že liturgia je živé dielo Božie, ktoré sa formuje v súzvuku s Božím konaním v živote Cirkvi.

Liturgický rítus je konkrétnym, čas a priestor presahujúcim spoločenským stvárnením spôsobu poklony spoločenstva – poklony, ktorá bola vyvolaná samotnou vierou a ktorá do seba včleňuje celú životnú prax.²⁶ Ak vnímame odpoveď Koncilu na volanie po obnove liturgie ako výsledok pôsobenia Božieho Ducha, a ako veriaci katolíci ho ani nemáme vnímať inak, tak forma, ktorá je aktuálne uzákonená v Rímskom misáli, je konkrétnym vyjadrením Božieho konania, ktoré korešponduje s aktuálnym dejinným vývojom Cirkvi, Božieho ľudu.

Cirkev ako živé dielo Božieho Ducha má svoj dejinný vývoj. Aj v dejinách liturgie musí byť kontinuita, rast a vývoj, ale nemôžu v ňom byť trhliny, zlomy a rozkoly.²⁷ Ak sa predsa len vyskytujú, sú to rany na Kristovom mystickom tele. Preto aj *Summorum pontificum* nesmieme chápať ako diskontinuitu, trhlinu, krok späť či nebudaj spiatocku v oblasti liturgie. Zdanie trhlín a prerušenia plynulého vývoja treba radikálne odmietnuť. Mons. Albert Malcolm Ranjith, sekretár Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí, v čase publikovania *motu proprio* v jednom rozhovore potvrdil, že ak by sa niekto domnieval, že tento dokument bude znamenať prerušenie liturgickej tradície, určite to tak nie je. Presne naopak, podľa neho išlo zo strany Benedikta XVI. o korekciu tendencie,

²³ RATZINGER, Duch liturgie, s. 134.

²⁴ RATZINGER, Duch liturgie, s. 135.

²⁵ RATZINGER, Duch liturgie, s. 135.

²⁶ RATZINGER, Duch liturgie, s. 130.

²⁷ BENEDIKT XVI., *Con grande fiducia* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

ktorú videl v určitých kruhoch, nazerať na Druhý vatikánsky koncil ako na prerušenie vývoja, trhlinu v spojení s minulosťou a snahu o úplne nový začiatok.²⁸

Benedikt XVI. v SP hovorí o vzájomnom obohatení riadneho a mimoriadneho rítu. Obohatenie jedného ale nemôže zároveň znamenať ochudobnenie druhého, čiže riadneho rítu. Ak aj vnímame *motu proprio* ako úľavu, počín pastiera, ktorý chce prinavrátiť späť do košiara Cirkvi ovečky, ktoré sa vzd'ávajú, a bezpochyby toto bola aj jedna z motivácií pápeža, nebezpečím by bolo predstavovať ho v duchu falošného irenizmu, teda ako úsilie o lacné zmierenie za cenu liturgických ústupkov.²⁹ Takýto úmysel hádam nepripíšeme vynikajúcemu teológovi Ratzingerovi, ktorý by určite nedopustil ignorovanie množstva dobrej teologickej i praktickej práce na liturgickej reforme, ktorá sa už vykonala. A určite nemožno *Summorum pontificum* a uzákonenie mimoriadnej formy považovať z jeho strany za prejav nostalgie za stratenou formou slávenia.

6. SVIATOSTNOSŤ BOŽIE TAJOMSTVO NEVZŤAĽUJE, ALE PRIBLIŽUJE

Jedným z argumentov, s ktorým sa možno stretnúť u priaznivcov mimoriadnej formy, je, že mimoriadna forma slávenia Eucharistie lepšie sprostredkuje veľké tajomstvo, ktorým je svätá omša. Liturgia vzhľadom na to, že nám umožňuje kontakt so samotným tajomstvom Ježiša Krista, ktorý prebýva v našich srdciach skrze vieru (Ef 3, 17), by vraj nemala byť v prvom rade zrozumiteľná, ale naopak, mala by si ponechať určitú nepriehľadnosť (v angličtine sa na to používa výraz *opacity*), aby uľahčila skúsenosť s „božským“, ktorú má potom človek prejaviť skrze vieru a praktický život.³⁰

Svätá omša je bezpochyby to najväčšie tajomstvo, s ktorým sa môže veriaci stretnúť. *Mysterium eucharisticum* je miesto, kde sa rodí a obnovuje Cirkev. Rodí sa z veľkonočného tajomstva, z otvoreného Ježišovho boku. „Práve preto sa Eucharistia, ktorá je sviatosťou veľkonočného tajomstva par excellence, stáva

²⁸ BRUNK, T. M. *Summorum pontificum* and fragmentation in the Roman Catholic Church. In: *Worship*. 2015, roč. 89, č. 2, s. 151.

²⁹ Takéto zjednodušujúce interpretácie *Summorum pontificum*, žiaľ, nie sú zriedkavé (Liturgy, Christianity, Roman Catholic Liturgy. In: HELMER, C., MCKENZIE, S. L., RÖMER, T., SCHRÖTER, J., DOV WALFISH, B., ZIOLKOWSKI, E. L. *Encyclopedia of the Bible and its Reception* [online]. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. Dostupné na internete: https://db.degruyter.com/view/EBR/MainLemma_16128?pi=0&moduleId=common-word-wheel&db-JumpTo=liturgy, s. 921-926.)

³⁰ AILLET, M. *The Old Mass and the New: Explaining the Motu Proprio Summorum Pontificum of Pope Benedict XVI*. San Francisco: Ignatius, 2010 cit. In: BRUNK, *Summorum pontificum* and fragmentation in the Roman Catholic Church, s. 154.

stredobodom cirkevného života.³¹ *Mysterium paschale* sa sprítomňuje prostredníctvom *mysterium eucharisticum*. „Počas eucharistického slávenia zrak duše sa zameriava na Veľkonočné trojdnie: na to, čo sa udialo na Zelený štvrtok pri Poslednej večeri a potom po nej. Ustanovenie Eucharistie sviatostne anticipovalo udalosti, ktoré sa uskutočnili po Poslednej večeri, počnúc getsemanskou agóniou. Opäť vidíme Ježiša, ako vychádza z Večeradla, zostupuje s učeníkmi, aby prešiel potokom Cedron a prišiel do Olivovej záhrady.“³² Zo slávenia Eucharistie Cirkev už po dvetisíc rokov čerpá životodarnú silu. Zvolanie kňaza „Hľa, tajomstvo viery!“, nasledujúce po Premenení, dokonale vyjadruje to, čoho sa on sám a veriaci slávici s ním práve stali svedkami.

Ako píše Ratzinger, „*oratio* vychádzajúce v mene Cirkvi v ústrety Pánovi a rozhovor s osobou Ježiša Krista, ktorý predstavuje jadro tejto *oratio* (eucharistickej modlitby) – to sa môže uskutočniť len z moci sviatosti“.³³ Podstata sviatosti (*mysterium*) vychádza z toho, že tajomné a úžasné konanie Boha v prospech človeka sa stáva človeku prístupným a dosiahnuteľným skrze sviatosť. Vonkajšia obeta je sviatosť, čiže posvätné znamenie toho, čo je sväté a neviditeľné. Sviatosť (*sacramentum*, grécky *mysterion*) neslúži na ukrytie, ale na zjavenie, priblíženie toho, čo je skryté, tajomné, neviditeľné.³⁴ Opačný pohyb, teda od skrytého k ešte viac skrytému, ťažko možno považovať za správny a čnostný. Úlohou sviatosti nie je Božie konanie zahaľovať v záujme domnejšej ochrany tajomnosti, ale naopak, zjavovať ho a približovať človeku čo možno najzrozumiteľnejším spôsobom.

Len očami viery je človek schopný preniknúť za závoj viditeľných vecí, za ktorým sa skrýva tajomstvo Neviditeľného. Sviatosť, čiže podstatná vlastnosť sviatostí, je prostriedok, ktorý má zabezpečiť, aby človek, vidiac viditeľné, sa dokázal priblížiť k tajomstvu Neviditeľného, Boha, ktorý sa dáva človeku. Bez asistencie Ducha Svätého by v Cirkvi sviatosti nevznikli. Vďaka Duchu viditeľné materiálne skutočnosti nielen sprostredkujú Božie milosti, ale skrze svetlo viery aj naznačujú hlboké pravdy. Ide v podstate o pokračovanie princípu Vtelenia, keď Boh veľmi jednoduchým spôsobom vstupuje do ľudskej histórie, aby bol k človeku čo možno najbližšie. Tam, kde pôsobí Boží Duch, je tento princíp zachovaný. Pomocou vecí na prvý pohľad jednoduchých môže človek preniknúť do veľkej duchovnej hĺbky, pretože Božím cieľom je priblížiť sa k človeku.

Z tohto pohľadu, logicky uvažujúc, nie je pochopiteľné, prečo by mala latinská mimoriadna forma lepšie sprostredkovať tajomstvo svätej omše. Podľa zástancov

³¹ JÁN PAVOL II. *Ecclesia de Eucharistia*. 2003, č. 3.

³² JÁN PAVOL II. *Ecclesia de Eucharistia*, č. 3.

³³ RATZINGER, Duch liturgie, s. 141.

³⁴ D' AQUINO, *La Somma Teologica*, č. II-II, q. 81, a 7.

mimoriadnej formy práve určitá nepriehľadnosť umožňuje človeku dokonalejšie stretnutie s božským rozmerom liturgie a uľahčuje mu postoj rešpektu a úcty. Ak sa však pozrieme na vyjadrenia Koncilu, nikde sa nehovorí o tom, že liturgické texty a gestá by mali byť primitívne alebo banálne. V každom prípade nie je jasné, ako sa dá tento názor zosúladiť s tým, čo Koncil výslovne žiada: „Pri tejto obnove treba texty a obrady usporiadať tak, aby jasnejšie vyjadrovali sväte veci, ktoré naznačujú, aby ich kresťanský ľud, nakoľko je to možné, mohol ľahko chápať a mal na nich účasť plným, aktívnym a spoločným slávením.“³⁵

Mimoriadna forma nie je ani podľa úmyslu zákonodarcu určená pre všetkých a kohokoľvek. Ako čítame v liste *Con grande fiducia*: „Používanie starého misála predpokladá istú mieru liturgickej formácie a ovládanie latinského jazyka; tak jedno, ako aj druhé, nie je veľmi časté. Už z týchto konkrétnych predpokladov jasne vidno, že nový misál určite i naďalej ostane riadnou formou rímskeho rítu, a to nielen z dôvodu právneho nariadenia, ale aj na základe reálnej situácie, v akej sa nachádzajú spoločnosti veriacich.“³⁶ Jednou z motivácií vydania *Summorum pontificum*, ako uvádza samotný pápež, bola snaha vyjsť v ústrety osobám, ktoré sa aj naďalej cítili pripútané „k tejto forme rímskeho rítu, ktorá sa im od detstva stala dôverne známou“. Išlo najmä o osoby, ktorým je táto forma dôverne známa (v talianskej verzii: „*era per loro diventato familiare*“), čiže sa v nej cítia „doma“. Z týchto vyjadrení je zrejmé, že nejde o zahaľovanie tajomstva, ale presný opak, t. j. ponechanie liturgickej formy tým, ktorí sa v nej cítia komfortne a pomáha im na ceste k Bohu. Musí byť zachovaný princíp, že liturgia je prostriedok, ktorý posúva človeka na ceste bližšie k Bohu, sprostredkuje mu hlboké tajomstvo viery pochopiteľným a blízkym spôsobom. Toto bola v konečnom dôsledku hlavná idea koncilovej liturgickej reformy. Pri tzv. zahaľovaní tajomstva by sme sa tak opäť dostali do opačného smeru, než Duch Svätý vedie Cirkev, a teda aj do rozporu s Druhým vatikánskym koncilom.

Neznalosť latinského jazyka u veriacich vraj možno pomerne jednoducho vyriešiť pomocou príručky, ktorá by poskytla texty v latinčine aj v rodnom jazyku. Sú známe podobné príručky pre turistov, ktoré ponúkajú veriacim možnosť aspoň čiastočne porozumieť svätej omši, ktorá sa slávi v cudzej krajine a v jazyku, ktorý neovládajú. Treba zdôrazniť, že ide o pomôcku pre veriacich, ktorí sa ocitnú v mimoriadnej situácii. Potom je namieste otázka: čo má byť zmyslom liturgie a čo viac pomôže, aby ju Boží ľud „mohol ľahko chápať a mal

³⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Sacrosanctum concilium, č. 21.

³⁶ BENEDIKT XVI. *Con grande fiducia* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

na nej účasť plným, aktívnym a spoločným slávením³⁷ – sledovať dvojjazyčný preklad alebo sa modliť v jazyku, ktorému rozumie? Odpoveď je zrejmä.

Na záver je potrebné pristaviť sa aj pri úlohe sláviaceho kňaza. Joseph Ratzinger sa v knihe *Duch liturgie* zamýšľa nad jeho úlohou pri slávení svätej omše. Zámerne uvediem tento trochu dlhší text, aby sa nestratil jeho hlboký význam:

„Ľudské konanie musí úplne prestať vo chvíli, keď nastáva to, čo je v liturgii tým osobitným: *oratio*. A musí byť jasné, že iba táto *oratio* v nej predstavuje to najpodstatnejšie a že je dôležitá práve preto, že dáva priestor Božiemu konaniu. Kto toto pochopil, ľahko dospeje k názoru, že tu vôbec nejde o nejaké hľadanie, pozeranie na kňaza, ale len o to, aby sme spoločne hľadeli na Pána a išli mu v ústrety. Takmer teatrálny nástup rozličných aktérov, ba až hercov, ktorý dnes môžeme sledovať práve pri príprave darov, úplne prehliada podstatu. Ak sa za liturgickú podstatu považuje konkrétne vonkajšie konanie (nie je ho veľa, len sa umelo hromadí) a to sa zvrhne do konania všetkých zúčastnených, v tom prípade sa minie zmysel a vlastná liturgia *teodráma* sa zmení na paródiu. Skutočná liturgická výchova nemôže pozostávať v priučaní sa a zaúčaní do vonkajších aktivít. Môže byť len poukázaním na tú najpodstatnejšiu *actio*, vytvárajúcu liturgiu – na premieňajúcu Božiu silu, ktorá chce prostredníctvom tohto liturgického diania zmeniť nás a okolitý svet.“³⁸

Z tohto textu vystupuje do popredia myšlienka, že pri slávení svätej omše má byť kňaz skutočne služobníkom oltára. Kňaz je služobník, ktorý, povedané so svätým Jánom, sa musí umenšovať, aby Kristus mohol rásť. Služobník je ten, ktorý je poslušný a verný tomu, čo od neho žiada Cirkev. Text bol zrejme napísaný ako reakcia na neprípustnú a nenáležitú kreativitu kňazov pri slávení svätej omše. Vieme, že existovali a žiaľ, stále existujú zneužitia v oblasti liturgie. Bolo možné pozorovať rôzne aberácie najmä v rokoch, ktoré bezprostredne nasledovali po Druhom vatikánskom koncile. Bola to však typicky ľudská a asi aj čiastočne očakávaná reakcia. Harmónia a vyváženosť sú atribúty Ducha Svätého. Človek sa nechá ovplyvniť rôznymi tendenciami, hriechom a náklonnosťami a neraz sklzne do nevyvážených pozícií, ktoré môžeme eufemisticky nazvať limitné. Vďaka tomu, že na Slovensku sme mali ešte dvadsaťpäť rokov po Koncile štátnu politiku, ktorá praktizovaniu viery nepriala, boli sme uchránení od podobnej skúsenosti, akou si prešla väčšina západných krajín. Kňazi boli radi, že dostali štátny súhlas, že im vôbec bolo dovolené sláviť omše a nemali túžbu po liturgickej kreativite, ktorou by na seba zbytočne priťahovali pozornosť. Ovocie tejto „liturgickej poslušnosti“ možno pozorovať aj dnes a v porovnaní s krajinami západnej Európy je u nás skôr zriedkavé nájsť liturgické výstrelky

³⁷ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Sacrosanctum concilium*, č. 21.

³⁸ RATZINGER, *Duch liturgie*, s. 142.

v zmysle nedovolenej liturgickej kreativity. Stále častejšie sa však stretávame s rozširovaním opačnej limitnej pozície príklonom k predkoncilovej liturgii.

Skutočnosť, že mladí kňazi a neraz i laici siahajú po liturgii, ktorú vo svojej dobe nezažili, je bezpochyby výzvou a dôvodom na zamyslenie. Čo upúta na slávení v jazyku, ktorý je mu cudzejší než materinský jazyk? Zdá sa mu, že lepšie vyjadruje tajomstvo, ktoré obeta svätej omše sprostredkuje? Toto určite nie je pravý zmysel a správny význam sviatostnosti. Rozhodne to nie je v súlade s výzvou pápeža Františka, že Cirkev má ísť na periférie a pastier má páchnuť po ovciach. Ide skôr o vytváranie periférií v tom zmysle, že sa nevychádza v ústrety tým, ktorí sa na periférii ocitli, ale skôr sa vytvárajú elitné uzavreté komunity, ktoré sa vydeľujú z farnosti a sú skôr zdrojom nejednoty než zjednocovania v spoločnosti, ktorá je už i tak napadnutá fragmentáciou a individualizmom. *Summorum pontificum* sa v čl. 4 a 5 obracia najmä na tých kňazov, ktorí sa stretnú s požiadavkou samotných veriacich sláviť omšu mimoriadnou formou. To je duch dokumentu. Kreovať takéto skupiny svojvoľne, zo strany kňaza, nie je v súlade s týmto duchom.

Je na hlbšie zamyslenie, aký by bol na Slovensku legitímny dôvod pre rozširovanie mimoriadnej formy, ktorý by našiel oporu v *Summorum pontificum* a bol v duchu jeho pastierskeho hľadania stratených ovečiek. Taktiež je dobré položiť si otázku, ktorý kňaz si pri zachovaní príslušných predpisov, najmä kán. 905 § 1 a § 2 Kódexu kánonického práva, môže dovoliť sláviť pravidelne vo farnosti svätú omšu mimoriadnou formou? Bude to skutočne na väčší duchovný úžitok veriacich?

ZÁVER

Podľa sv. Tomáša Akvinského *religio est praecipua inter virtutes morales*, teda čnosť nábožnosti vyniká a je prvá medzi morálnymi čnosťami. Pre kresťana katolíka liturgické úkony sú základnými výrazovými prostriedkami čnosti. Uctievanie Boha ako čnosť aj ako úkon pochádza z božských čností, predovšetkým z lásky k Bohu. Kto vo viere pozná slávu a svätosť trojjediného Boha, od neho dúfa a očakáva vlastnú plnosť, kto mu v láske dáva seba samého z lásky, cíti sa pobádaný uctievať ho a klaňať sa mu. Bez uctievania Boha by tri božské čnosti boli nedokonale, nemohli by sa vyvinúť ako treba a ich pevnosť by bola dokonca vystavená nebezpečenstvu.³⁹

Základné náboženské vnútorné postoje adorácie a modlitby musia byť externalizované, vyjadrené navonok skrze liturgické úkony. Človek je tvor prirodzene liturgický. V liturgických úkonoch sa človek môže previniť *per excessum*, čo

³⁹ GÜNTHER, A. *Morálna teológia II/b*. Rím: SÚSCM, 1991, č. 315.

nemusí ísť o prílišnú nábožnosť, ale povedomie, že Boha uctieva lepšie ako druhí. Aby človek neskĺzol do tejto pozície a držal sa v zlatom strede, ako ho k tomu vedie morálna čnosť nábožnosti, je potrebné rešpektovať liturgické predpisy, a to nielen dodržiavaním litery zákona, ale najmä podriadením sa norme v jej duchu, čiže v najhlbšom význame. Správnou mierou je tá, ktorú určí kompetentná autorita. Pri liturgii musíme mať stále na mysli, že uctievanie Boha má charakter dialógu, v ktorom Boh hovorí a človek odpovedá. Človek vždy hľadá správny spôsob bohopocty, čiže formu modlitby a spoločného kultu, ktorá by sa páčila samotnému Bohu a zodpovedala jeho podstate.⁴⁰ Zvlášť pri katolíckej liturgii si uvedomujeme veľký význam, ktorý je zároveň jej podstatnou vlastnosťou, a tou je komunitný charakter slávenia. ňou sa vyjadruje jednota Božieho ľudu, ktorá je aj jedným z cieľov a hlavných plodov liturgického slávenia.

Motiváciou Benedikta XVI. pri písaní *motu proprio Summorum pontificum* bolo dosiahnuť vnútorné zmierenie v lone Cirkvi a spraviť tak jasné a viditeľné kroky v prospech jej jednoty.⁴¹ Rešpektovanie pápežského dokumentu by teda malo viesť k väčšej jednote veriacich i kléru, pretože ona je jej bezprostredným ovocím a správnym spôsobom oslavy Boha. Žiaľ, v praxi sa stretávame s presne opačným výsledkom, keď sa presadzovanie mimoriadnej formy podľa Misála 1962 stáva zdrojom rozdelenia medzi kňazmi, medzi veriacimi a kňazom a neraz je príčinou nejednoty s vlastným ordinárom.

Presadzovanie a vyvyšovanie mimoriadnej formy na úkor riadnej, i keď sa to môže javiť ako snaha o záchranu správneho ducha liturgie, v konečnom dôsledku môže byť vyjadrením pochybností o „hodnote a posvätnosti novej formy obradu“.⁴² Ak ide o trvalé liturgické „nastavenie“, nevyhnutne sa to prejaví v nesúlade medzi smerovaním Cirkvi a vlastným konaním. Liturgická reforma Druhého vatikánskeho koncilu je vyjadrením života Cirkvi, ktorú vedie Boží Duch. Kto vníma mimoriadnu formu ako vhodnejšiu na slávenie, čiže tú, ktorá lepšie spĺňa požiadavku byť prostriedkom oslavy Boha, začne vnímať koncilovú reformu ako trhlinu v liturgickom dejinnom vývoji, ako krok Cirkvi vedľa. Sme svedkami, že skôr či neskôr je výsledkom takéhoto postoja spochybňovanie, ba až popieranie, či už praktické alebo náukové, výsledkov samotného Koncilu. Tento spôsob myslenia a konania už určite nemožno nazvať čnostným a objektívne ide o matériu previnenia proti božskej čnosti viery a mravnej čnosti nábožnosti.

⁴⁰ RATZINGER, Duch liturgie, s. 129.

⁴¹ BENEDIKT XVI. Con grande fiducia [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>.

⁴² BENEDIKT XVI. Con grande fiducia [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

Presadzovaním svätej omše v mimoriadnom ríte sa môžeme pokúšať o znovuzrodenie predkoncilovej liturgie, ale nezmení to svet, do ktorého sa kňaz vráti od oltára. V praxi sa možno stretnúť s tým, že sa považuje za dokonalejšie také slávenie, pri ktorom sa používajú texty, ktoré čo najviac korešpondujú s predkoncilovou liturgiou (napríklad slávenie svätej omše takmer výlučne, čiže aj vo všedné dni, s použitím Rímskeho kánonu). Tento postoj môže byť vyjadrením istej túžby po starom ríte. Stálo by za hlbšiu analýzu, čo je príčinou takejto praxe. Ide o útek pred súčasnou kultúrou a pred sekularizáciou? Alebo je to len prejav nostalgie a snaha zachrániť odchádzajúci svet, v ktorom bolo viac miesta pre okázalejšie prejavy v liturgii?

Joseph Ratzinger v knihe *Duch liturgie* preukazuje obdivuhodnú pokoru, s akou sa vyjadruje nielen o úlohe kňaza, ale i pápeža v oblasti liturgie. Ako píše, ani právomoc pápeža nie je v liturgii bez hraníc, nie je svojvoľná, ale stojí v službe posvätnéj tradície: „O to ťažšie možno zjednotiť svojvoľnú, všeobecne preferovanú ‚slobodu‘ konania s podstatou viery a liturgie. Veľkosť liturgie spočíva práve v jej nesvojvoľnosti.“⁴³ Práve čnostné konanie vedené morálnou čnosťou nábožnosti vedie človeka k správnej forme oslavy Boha a drží ho na uzde, aby nepodľahol pokušeniu svojvoľnosti. Paradoxne však snaha o šírenie mimoriadnej liturgickej formy a jej vyvyšovanie na úkor riadnej, i keď zdanlivo vedená s dobrým úmyslom, je prejavom svojvoľnosti, ktorá spočíva, napriek zrejmému vanutiu Božieho Ducha, v neuznaní aktuálnej formy liturgie a v snahe za každú cenu presadiť formu, ktorú už ale Cirkev nevníma ako lepšie zodpovedajúcu jej životu tu a teraz.

Zoznam použitej literatúry

AILLET, Marc. *The Old Mass and the New: Explaining the Motu Proprio Summorum Pontificum of Pope Benedict XVI*. San Francisco: Ignatius, 2010.

BENEDIKT XVI. *Con grande fiducia, list Benedikta XVI. biskupom pri príležitosti uverejnenia apoštolského listu motu proprio Summorum pontificum o používaní rímskej liturgie, ktorá predchádzala reforme uskutočnenej roku 1970* [online]. 2007. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-summorum-pontificum>

BENEDIKT XVI. *Summorum pontificum, apoštolský list motu proprio* [online]. [cit. 30.01.2020]. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>

BRUNK, Timothy M. *Summorum pontificum and fragmentation in the Roman Catholic Church*. In: *Worship*, 2015, roč. 89, č. 2, s. 146-165. ISSN 0043-941X.

D'AQUINO, Tommaso. *La Somma Teologica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014. ISBN 978-88-7094-850-9.

⁴³ RATZINGER, *Duch liturgie*, s. 135.

DRUHÝ Vatikánsky koncil. Sacrosanctum concilium, konštitúcia o posvätej liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 159-202. ISBN 978-80-7162-738-8.

FAGGIOLI, Massimo. *True reform: liturgy and ecclesiology in Sacrosanctum concilium*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2012. ISBN 978-0-8146-6238-0.

GÜNTHÖR, Anzelm. *Morálna teológia II/b*. Rím: SÚSCM, 1991.

HELMER, Christine, MCKENZIE, Steven L., RÖMER, Thomas, SCHRÖTER, Jens, DOV WALFISH, Barry, ZIOLKOWSKI, Eric J. *Encyclopedia of the Bible and its Reception* [online]. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. Dostupné na internete: https://db.degruyter.com/view/EBR/MainLemma_16128?pi=0&moduleId=common-word-wheel&dbJumpTo=liturgy

JÁN PAVOL II. *Ecclesia de Eucharistia, encyklika* [online]. 2003. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/jan-pavol-ii>

Katechizmus Katolíckej cirkvi. 2. vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-259-1.

RATZINGER, Joseph. *Duch liturgie*. Trnava: Dobrá kniha, 2005. ISBN 80-7141-477-8.

The extraordinary celebration of the Holy Mass from the perspective of the virtue of religiousness

Summary:

In 2007, Pope Benedict XVI issued the apostolic letter motu proprio Summorum pontificum and the accompanying letter Con grande fiducia on the use of the Roman liturgy, which preceded the liturgical reform of 1970. The rite according to the Roman Missal of 1962 was established as an extraordinary form of the celebration of the Holy Mass in addition to the proper form, which is the celebration according to the Roman Missal proclaimed by St. Paul VI. The virtue of religiousness is a unique moral virtue that leads man to glorify God in the right way. Its fruit is the spiritual benefit that godliness brings to a believer. The virtuous way of liturgical celebration is that which respects the provisions of ecclesiastical regulations, not only according to the strict letter of the law, but especially in the spirit of the law, that is, according to the intention of the legislator.

Key-words: *the virtue of religiousness – liturgical celebration – Divine Worship.*

ThDr. Ing. Vladimír Thurzo, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Moral Theology

PEDAGOGIKA DOSPELÝCH

ALEBO ANDRAGOGIKA

Emília Fulková

Abstrakt:

V rámci štúdie zameriavame pozornosť na postupne sa formujúce názory na pedagogiku dospelých, jej teoretické východiská a jej neskoršiu transformáciu na andragogiku ako samostatnú vedu vrátane napätia medzi týmito oboma koncepciami.

Kľúčové slová: *pedagogika dospelých – andragogika – výchova a vzdelávanie dospelých – adultná edukácia – metódy vo výchove a vzdelávaní dospelých – sebazvedľávanie – pedagóg dospelých.*

ÚVOD

Súčasná spoločnosť predpokladá a vyžaduje variabilitu organizačných foriem vzdelávania, či už na úrovni predškolskej, školskej, ale i celoživotnej vo vzdelávaní dospelých.

Implementácia informačných a komunikačných technológií do edukačného procesu podnecuje zmeny vo vyučovacích metódach, v obsahu i organizačných formách vzdelávania. Hodnota informácií nadobúda v dnešnom svete mimoriadny význam, pretože ich vyhľadávanie, príjem a spracovávanie a vyhodnocovanie sa dotýka každého z nás. Informačné a komunikačné technológie majú svoj vplyv na kultúru, sociálno-ekonomickú sféru i na získavanie kvalifikácie a vzdelania. Hovoríme o výchove a vzdelávaní pre informačnú spoločnosť. Táto spoločnosť vyžaduje od človeka širšie poznatky, schopnosť kooperácie a komunikácie, spôsobilosť adaptácie na meniace sa prostredie a schopnosť učiť sa po celý život. Kapitálom budúcnosti sa stanú vedomosti a schopnosť ich využitia v čo najširšej miere.

Rozvoj informačnej spoločnosti podľa Reimera umožňuje vznik nových, elektronických foriem podnikania, umožňuje elektronické publikovanie, šírenie

videa na požiadanie, prácu na diaľku, elektronické riadenie dopravy, elektronické vzdelávanie a pod. Dnes už niet pochýb o tom, že informačné a komunikačné technológie budú rozhodujúcimi technológiami 21. storočia.¹

Je potrebné si uvedomiť, že vzdelávanie dospelých aj andragogika má charakter celoživotného aspektu, ktorý sleduje: rozšírenie ďalšieho vzdelávania (vzdelávania dospelých) pre potreby tých, ktorí už odišli zo školy, ale aj transformáciu tradičnej školy. Úloha školy sa v súčasnosti musí zmeniť, čiže namiesto odovzdávania a sprostredkovania určitého množstva vedomostí musí budovať základy pre samostatné celoživotné vzdelávanie. Musí poskytovať určité nástroje, ale najmä motiváciu, musí sa zmeniť celá atmosféra školy tak, aby podnecovala aktivitu, tvorivosť a zodpovednosť žiakov.

Celý moderný pedagogický svet hľadá riešenia ako zlepšiť výchovu a vzdelávanie človeka, ako ho pripraviť na nepredvídateľné zmeny nového tisícročia. Vzťahuje sa to aj na výchovu a vzdelávanie dospelých, či už v rámci pedagogiky dospelých ako pedagogickej disciplíny alebo andragogiky ako samostatnej vedy.

1. PEDAGOGIKA DOSPELÝCH

Pedagogika dospelých je pedagogická disciplína, ktorej predmetom skúmania je výchova a vzdelávanie dospelých. Táto vedecká disciplína sa skonštitovala približne v 50. rokoch minulého storočia, pričom už J. A. Komenský vyslovil kontinuitnosť výchovy človeka vo svojej koncepcii celoživotného vzdelávania. V jeho koncepcii jednotlivé stupne výchovy (detí, mládeže, dospelých i starších ľudí) na seba organicky nadväzujú a zároveň sa kvalitatívne prekonávajú.

Toto poznanie viedlo pedagogických odborníkov u nás i v iných európskych krajinách k sformulovaniu a rozpracovaniu pedagogiky ako vedy o výchove človeka prebiehajúcej počas celoživotného cyklu. V uvedenom chápaní sa pedagogika dospelých tvorivo rozvíjala ako súčasť všeobecnej teórie výchovy – pedagogiky.

Z našich pedagógov, ako uvádza Prusáková², sa najmä Paška pridržiava termínu pedagogika dospelých, pretože má na mysli najmä pedagogickú koncepciu výchovy a vzdelávania dospelých a zdôvodňuje to tým, že z lona všeobecnej pedagogiky sa postupne utvárajú špecifické pedagogické disciplíny, medzi

¹ REIMER, T. Možnosti využitia informačno-komunikačných technológií vo vyučovacom procese. In: *Inovácie v ekonomickom vzdelávaní. Recenzovaný zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Katedry pedagogiky NHF EU v Bratislave* [CD-ROM]. Bratislava: NHF EU, 2014, s. 138.

² PRUSÁKOVÁ, V. *Základy andragogiky I*. Bratislava: Gerlach Print, 2005, s. 7.

ktoré sa podľa neho plnoprávne zaraďuje aj pedagogika dospelých. Splňa všetky vedecké atribúty vednej disciplíny, pretože mala a má:

- a) svoju históriu (s bohatým dedičstvom vzdelávacích spolkov a inštitúcií i moderných vzdelávacích programov pre dospelých);
- b) metodologický systém (s rozsiahlou teoretickou a odbornou publicistikou a vedeckým výskumom výchovy a vzdelávania dospelých);
- c) aktívny vzťah k iným vedám (k pedagogickej psychológii, sociológii, biológii a fyziológii, ekonómii, knihovede a vedeckým informáciám, kulturológii, etnológii a iným);
- d) *špecifický a životaschopný systém vzdelávacích inštitúcií, organizácií a zariadení.*

Pedagogika dospelých ako pomerne mladá a nová vedecká disciplína si utvára aj svoj vlastný a špecifický pojmoslovný aparát, ktorý vymedzuje a vyjadruje jednotlivé činnosti a ich vzťahy.

Výchova a vzdelávanie dospelých má v tomto smere mimoriadne zložené postavenie, lebo teóriu výchovy a vzdelávania dospelých neposúvajú dopredu ako vednú disciplínu len pedagógovia, ale mnoho odborníkov z iných, niekedy aj relatívne vzdialených odborov. Výchova a vzdelávanie dospelých sa tak veľmi dynamicky obohacuje o poznatky z iných vied. V zložitom interakčnom boji – diferenciaciou, systematizáciou, štruktúrovaním, klasifikovaním a rozširovaním aplikačných možností – má výchova a vzdelávanie dospelých nesmierne šance rozvinúť sa do nebývalej šírky, adekvátnej spoločenskej potreby a nevyhnutnosti (ako sme to uviedli už v úvode).

Až do r. 1990 bola výchova a vzdelávanie dospelých – rovnako ako celá spoločenskovedná oblasť – poznačená ideologickými prioritami i deformáciami. Od r. 1990 sa zaviedol pre teóriu výchovy a vzdelávania dospelých aj termín andragogika a ako učebný predmet sa prednáša aj na niektorých univerzitách.³

Každá veda v súlade s vymedzením svojho predmetu má aj svoj terminologický pojmový aparát. Terminológia tvorí základ každej vedeckej disciplíny, vyjadruje najvšeobecnejšie stránky a podstatu objektívnej skutočnosti. Vedecké pomenovania – pojmy jednotlivých vedných disciplín – sú viac-menej tvorené odvodeninami pojmov, obyčajne z gréckej, latinskej alebo aj inej terminológie (v súčasnosti z anglickej, nemeckej, francúzskej), a nakoniec je to otázka kompromisu (napr. andragogika), resp. vysvetlenia obsahu (napr. pedagogika dospelých), chápania toho-ktorého pojmu – vedeckého termínu. Samotná pedagogická terminológia je veľmi obsiahla a vďaka rozsiahlym pedagogickým výskumom sa stále rozširuje o nové pojmy.

³ FULKOVÁ, E. Pedagogika dospelých – vzdelávanie dospelých – andragogika. In: *PAEDAGOGICA SPECIALIS XXIII*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007, s. 269.

Dovoľujeme si konštatovať, že slovenská pedagogická a andragogická terminológia nie je usústavená, presná a ustálená. V kontexte s anglickými ekvivalentmi vlastne ešte ani nie je rozvinutá, keďže v tejto oblasti sa doteraz veľmi málo prekladalo.

V ďalšom texte uvedieme niekoľko základných pojmov, ktoré môžeme pokladať za synonymá pedagogiky dospelých a andragogiky.⁴ Sú to: výchova a vzdelávanie dospelých, andragogika, adult education, celoživotné vzdelávanie a permanentné vzdelávanie.

Čo sa týka pojmu výchova a vzdelávanie dospelých (výchovu a vzdelávanie treba vždy chápať v spojitosti so spoločenským, intelektuálnym, morálnym, psychickým a fyzickým rozvojom jednotlivca), ide o formujúcu a pretrvávajúcu možnosť dospelého človeka, založenú na funkcii štruktúr spoločenského prostredia a samotnej ľudskej aktivity. Človek ako objekt spoločenských vplyvov (zámerných a nezámerných) sa prostredníctvom činnosti vykonávanej v spoločnosti mení na subjekt (interiorizačná schopnosť pomocou výchovy a sebvýchovy).

V súčasnosti sú prijateľné tieto zovšeobecnenia:

- a) Dospelý človek je schopný učiť sa, zmeniť svoje osobnostné črty, osobné vlastnosti a svoje správanie, ak má na to dostatočný dôvod; rozhodujúcim faktorom je teda motivácia.
- b) Zvýšením účasti na vzdelávaní, resp. zvyšovaním študijných úspechov si dospelý jedinec uvedomí zvýšené požiadavky na vzdelávanie; to možno zabezpečiť len cieľavedomou a zámernou výchovnou činnosťou prostredníctvom obsahu výchovy a vzdelávania, ako aj celou aktivizačnou škálou zložiek výchovy.
- c) Efektívnosť výchovy bude závisieť aj od toho, ako sa budú vo výchovnom procese zvyšovať pozitívne vplyvy prostredia a zároveň, ako sa bude znižovať úloha rušivých momentov a faktorov vo výchove a vzdelávaní dospelého človeka.

Pojem andragogika je ponímaný u rôznych autorov odlišne:

- Je to odbor pedagogiky, ktorej predmetom je vzdelávanie dospelých.
- Je to samostatná spoločenskovedná disciplína o vzdelávaní, učení, výchove a starostlivosti o dospelého človeka, ktorá rešpektuje zvláštnosti a osobitosti dospeléj populácie. Zaoberá sa ich personalizáciou, socializáciou, ako aj ich inkulturáciou.
- Je to vysokoškolský študijný odbor, ktorý pripravuje odborníkov na prácu v oblasti vzdelávania, výchovy a starostlivosti o dospelú populáciu.

Termín andragogika sa začal u nás používať po roku 1990. My však vieme, že medzi pedagógmi bol známy už omnoho skôr.

⁴ FULKOVÁ, Pedagogika dospelých – vzdelávanie dospelých – andragogika, s. 267-285.

Výchovu a vzdelávanie dospelých, ako sme poznamenali, zahrnul do svojej koncepcie už učiteľ národov J. A. Komenský, pričom vo svojich dielach sa približoval pojmu celoživotné vzdelávanie v zmysle výchovy a vzdelávania dospelých.

Nemecko spoločne s Rakúskom môžeme považovať za kolísku pojmu andragogika. Dôslednejšie presadzovanie tohto pojmu však začalo až v prvých desaťročiach 20. storočia (viac v kap. 2).

Pojem adult education (vzdelávanie, výchova a výcvik dospelých, z angl. – adultná edukácia) je systematicky organizovaný rozvoj vedomostí, schopností, hodnotových postojov, záujmov, potrieb, aspirácií a iných osobných vlastností potrebných na plnohodnotný, sociálny život v práci a v mimopracovných aktivitách (občana, rodiča, účastníka sociokultúrnych a iných životných aktivít) a na mnohostranný osobný sebarozvoj. V niektorých anglofónnych krajinách sa chápe užšie, napr. vo Veľkej Británii ako všeobecné vzdelávanie dospelých na neprofesijné účely, v iných širšie, napr. v Austrálii ako každé súvislé vzdelávanie nasledujúce po svojom iniciálnom cykle. Zahŕňa tzv. druhošancové vzdelávanie v škole popri zamestnaní, t. j. pokračovacie vzdelávanie, odborné rekvalifikačné vzdelávanie, sociokultúrne vzdelávanie prameniace zo záľuby vo voľnom čase, občianske vzdelávanie.

Definovanie medzinárodného pojmu adultná edukácia, resp. výchova a vzdelávanie dospelých, prijatého a schváleného predstaviteľmi 142 členských krajín na 19. zasadnutí Všeobecnej konferencie UNESCO v Nairobi (26. novembra 1976) označuje celý súbor organizovaných procesov vzdelávania akéhokoľvek obsahu a stupňa a akejkolvek formy, a to či už formálneho alebo iného vzdelávania poskytnutého na základných, stredných alebo vysokých školách, pomocou ktorého osoby považované za dospelých spoločnosťou, ku ktorej patria, si rozvíjajú schopnosti, obohacujú poznatky, zdokonaľujú odborné alebo profesijné spôsobilosti, alebo im dávajú nové zameranie a menia si svoje postoje alebo správanie v dvojitej perspektíve, a to aj plného osobného rozvoja, aj účasti na vyváženom a nezávislom sociálnom, ekonomickom a kultúrnom vývine.

Pojem celoživotné vzdelávanie (angl. lifelong education, nem. Lebensbildung) súvisí s modernou koncepciou vzdelávania, ktorá si kladie fundamentálne ciele:

- celospoločenské ciele (orientujú sa na komplexný rozvoj ľudských zdrojov);
- individuálne ciele (sú zamerané na rozvoj osobnosti, na splnenie úloh a potrieb jednotlivca v ekonomickej a sociálnej rovine v súvislosti s uspokojovaním sociálnych, ekonomických, politických, kultúrnych, edukačných a duchovných potrieb spoločnosti).

Cieľom celoživotného vzdelávania je vytvoriť také sociálne, politické a ekonomické prostredie, ktoré umožní každému človeku bez výnimky

v plnom rozsahu rozvinúť svoj talent a umožní mu, aby realizoval svoj tvorivý potenciál s výrazným akcentovaním na vlastný život a dosiahnutie vlastných cieľov.

Pojem permanentné vzdelávanie, niekedy aj nepretržité vzdelávanie (z lat. *permanens* = pretvárajúci; angl. *permanent education*; nem. *permanente Bildung*; fr. *éducation permanente*) sa udomácnil najmä vo francúzskej odbornej literatúre a je blízky termínu celoživotné vzdelávanie.

V súčasnom období je nevyhnutné sa permanentne vzdelávať. Národné hospodárstvo potrebuje neustále sofistikovanejšie pracovné sily. Vedecké poznanie a technická úroveň exponenciálne stúpa a vyvoláva rozsiahlu modernizáciu a inováciu výrobných i obslužných procesov.

Medzi činitele rozvoja spoločnosti patria:

a) Internet

- zmenila sa dostupnosť informácií, nastala rozsiahla informatizácia spoločnosti;
- možnosť získania informácií v nekonečných kvantách, všetky sú prakticky okamžite dostupné;
- internetové spravodajstvo cez elektronické vysielanie tisícok periodík, okamžité zasielanie korešpondencie, fotografií, bezproblémové telefonovanie, komunikácia s ľuďmi z celého sveta;
- možnosť rýchlej aktualizácie informácií, okamžitý prístup k informáciám, možnosť kombinácie textovej, obrazovej, zvukovej i video informácie, využívanie elektronickej pošty, prenos správ v reálnom čase, úspora času a finančných prostriedkov atď.

b) Teleworking

- tzv. zamestnanie na diaľku;
- umožňuje zamestnanie vykonávať doma (*home office*), napr. prostredníctvom pripojenia na internet;
- pracovný čas môže byť flexibilný, ušetrený čas je možné venovať intenzívnemu sebarozvoju a záujmom zamestnancov;
- výrazné zefektívnenie práce tých zamestnancov, ktorí nepotrebujú priamy kontakt s výrobkom alebo výrobným procesom;
- nové pracovné miesta pre hendikepovaných a nemobilných občanov.

c) Nové objavy – nové kurikulum

- nové objavy a informačné systémy kladú neobvykle vysoké požiadavky na prípravu ľudí;
- závažným problémom je ako koncipovať obsah, ale najmä rozsah vzdelávania;
- modernizácia obsahu vzdelávania sa musí realizovať permanentne;

- častá je rekvalifikácia, a preto predchádzajúca príprava pracovníkov musí byť oveľa flexibilnejšia a univerzálnejšia;
- musí nastať istá progresívna selekcia obsahu vzdelávania, aby bolo možné v novej konfigurácii vytvoriť vždy konzistentný obsah učiva v logickom vzťahu s ostatnými poznatkami;
- od moderného človeka sa vyžaduje spôsob komplexného hodnotenia faktov, javov, myšlienok a procesov, pripravenosť, schopnosť selektívne vnímať, interiorizovať a tvorivo prehodnocovať tie poznatky, ktoré mu pomôžu kvalifikovane plniť občianske povinnosti a pracovné úlohy.

Význam permanentného vzdelávania možno zhrnúť nasledovne:

- je motívom sebarealizácie na trhu práce;
- existencia rozsiahlej siete školských a mimoškolských zariadení umožňuje dosiahnuť želané formy vzdelania;
- umožňuje človeku chápať v širokých súvislostiach celospoločenský vývoj, trendy vývoja a jeho smerovanie;
- človek si pomocou neho utvára vlastný hodnotový systém, orientuje sa vo svojom kariérnom rozvoji a profesijnej sebarealizácii, rastie jeho sociálna komunikácia a sociálna orientácia;
- musí byť aj kontinuálnym vzdelávaním, pretože nadväzuje na predchádzajúce formy, spôsoby a gradusy vzdelania;
- výrazným znakom je obsahová kontinuita, aktuálna potreba, perspektívna využiteľnosť, didaktická prístupnosť, cieľová významnosť, finančná dostupnosť, primeraná prítťažnosť;
- musí byť orientované smerom dopredu, s primeraným časovým predstihom spoločenskej potreby;
- nie je orientované len na obsiahnutie zmien vo vlastnej profesionálnej rovine, ale aj na premenu samotného človeka v dimenziách jeho osobnosti.

Meradlom kvality a vyspelosti spoločnosti je miera starostlivosti o vzdelávanie občanov.

Čím je spoločnosť na vyššej kultúrnej a ekonomickej úrovni, tým viac pociťuje potrebu po vzdelaní, pretože národné hospodárstvo potrebuje čoraz vzdelanejšie pracovné sily. Rozsiahla informatizácia spoločnosti do dôsledkov zmenila aj dostupnosť informácií (telefón, internet a pod.). Dynamika zmien je taká rýchla, že modernizácia obsahu vzdelávania a jeho zameranie sa musí realizovať permanentne. Vzdelanostná úroveň ľudí musí rýchlo stúpať, pretože trh naliehavo vyžaduje v súčasnom období len veľmi výkonných ľudí.

Z týchto dôvodov stúpa význam motívu sebarealizácie človeka na trhu práce.

2. K ĎALŠÍM TEORETICKÝM ZÁKLADOM PEDAGOGIKY DOSPELÝCH

Každá vedná disciplína má svoju teóriu, ktorá ju vymedzuje. Ide konkrétne o základné pojmy, predmet skúmania, ciele, princípy, organizačné formy a prostriedky, metódy, ako aj o jej metodológiu. Základným pojmom pedagogiky dospelých sme sa venovali v predchádzajúcej kapitole.

Predmetom pedagogiky dospelých je v prvom rade skúmanie výchovy a vzdelávania dospelých, ich fyzickej a duševnej zrelosti, spoločenskej samostatnosti a spolu so subsidiárnymi vedeckými disciplínami (všeobecná pedagogika, psychológia, biológia, sociológia, právo, etika, informatika a pod.) napokon formulovať závery, ktoré zodpovedajú súčasným podmienkam výchovy a vzdelávania dospelých.

Ciele výchovy a vzdelávania dospelých sú:

- determinujúcim štruktúrnym prvkom v systéme výchovy a vzdelávania dospelých;
- východiskovou kategóriou, podľa ktorej a z ktorej sa určujú ďalšie kategórie a pojmy, ako aj formy, metódy a prostriedky realizácie procesu výchovy a vzdelávania dospelých;
- myšlienkovou anticipáciou (pohľadom do budúcnosti) výsledku, ktorý sa má dosiahnuť v procese výchovy a sebvýchovy, vzdelávania i sebvzdelávania dospelého jednotlivca.

Pri rozvíjaní osobnosti dospelého človeka vychádzame z perspektívneho cieľa, ktorý nazývame aj spoločenským cieľom, výchovným ideálom tej-ktorej spoločnosti.⁵ V podmienkach demokratickej spoločnosti ide o výchovu demokraticky zmýšľajúceho človeka, humánneho a tolerantného, ktorý sleduje jednak vlastný osobný rozvoj, jednak rozvoj svojho národa a vlasti, v širšom poňatí aj rozvoj a pokrok ľudskej civilizácie. Pri projektovaní výchovného cieľa vychádzame z individuálnych potrieb človeka a jeho genézy.

Z hľadiska subjektu výchovy rozoznávame autonómne a heteronómne ciele výchovy. Pod autonómnym cieľom výchovy a vzdelávania dospelých rozumieme taký cieľ, ktorý si stanoví sám jednotlivec (získanie istej pracovnej kvalifikácie, jazykových znalostí a pod.). Heteronómne ciele výchovy a vzdelávania dospelých sú určené inými činiteľmi (inštitúciami, ústavmi, zamestnaneckými organizáciami a pod.).

Z hľadiska časovej dimenzie sú ciele perspektívne a blízke. Cieľ je ideálna predstava, vedecky stanovená na základe možností daných objektívnou realitou. Ľudia si vytvárajú ideály na základe existujúcich spoločenských vzťahov a na

⁵ FULKOVÁ, E. *Prehľad pedagogiky. Kľúčové oblasti*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2019, s. 55-56.

základe ich postavenia v spoločnosti. Výchovné ciele je možné ľubovoľne stanoviť, ale nie je možné stanoviť ich raz a navždy, majú totiž historický charakter.⁶ Ich dynamická povaha vyplýva zo skutočnosti, že vzhľadom na rozvoj spoločnosti je potrebné ich permanentne upravovať, pretože sa zvyšujú požiadavky v danej etape na celé skupiny ľudí i na jednotlivcov. Výchova sa ako nepretržitý proces stala celoživotnou záležitosťou, preto formulácia výchovných cieľov musí rešpektovať nielen vekové a iné osobitosti jednotlivca, ale tiež jeho budúce, prípadne už existujúce profesijné zameranie. Treba tiež zdôrazniť význam hodnotového systému spoločnosti zameranej na vytýčenie a realizáciu výchovných cieľov.

Súčasná transformujúca sa spoločnosť, obrazne povedané, sa nachádza na križovatke protikladných hodnôt a tendencií bohatstva a chudoby, morálky a amorálnosti, humánosti a nehumánosti, rovnosti a nerovnosti, spravodlivosti a nespravodlivosti, bezpečnosti a ohrozenia demokracie a vlády peňazí. Musíme mať na zreteli, že v týchto rozporuplných podmienkach sa formuje a rozvíja naša mládež. Je potrebné spomenúť ešte ďalšie skutočnosti, ktoré ohrozujú vývoj spoločnosti, ktorý potom bezprostredne vplyva aj na výchovu a utváranie hodnotovej orientácie mládeže. Sú to najmä nedostatky vo výchove postojov a hodnôt, nedostatky v zdravotnej starostlivosti, ale aj vo výchove a vzdelávaní vo všeobecnosti (stály problém nedostatku financií, časté reformy školstva atď.).

Podľa súčasnej hodnotovej orientácie Zelina⁷ uvádza nasledujúce životné typy človeka:

- Teoretický človek – usiluje sa o prehĺbenie poznatkov, vedomostí, o poznanie pravdy, podstaty sveta a jeho zákonitostí.
- Ekonomický človek – je zameraný na užitočnosť a zisk. Je to egocentrický človek, ktorý myslí len na vlastné blaho. Jeho hlavnou hodnotou je vlastný prospech alebo prospech jeho rodiny a jemu blízkej skupiny. Tento človek sa najlepšie cíti v trhových a obchodných vzťahoch.
- Estetický človek – usiluje sa predovšetkým o estetické zážitky a dojmy a o možnosti estetického sebvýjadrenia. Všetko vníma ako krásne alebo škaredé, harmonické alebo disharmonické. Uprednostňuje farby, zvuky, estetické prostredie. Tento typ človeka sa najlepšie cíti na kultúrnych akciách (divadlo, koncert, výstava a pod.).
- Sociálny typ človeka – vyznačuje sa prosociálnym cítením a správaním, hľadá seba v druhých ľuďoch a usiluje sa získať si ich priazeň a priateľstvo. Vyhľadá-

⁶ FULKOVÁ, E. *Prehľad pedagogiky. Kľúčové oblasti*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2012, s. 12-23.

⁷ ZELINA, M. Otvorená občianska spoločnosť a celoživotné učenie. In: *Vzdelávanie dospelých*, 2001, roč. VI, č. 4, s. 10.

va ľudí, rád im pomáha a snaží sa byť im užitočný. Rovnaké správanie očakáva ale aj od iných. Najlepšie sa cíti v družnom rozhovore s ľuďmi, ktorí oceňujú jeho vlastnosti.

- Mocenský človek – presadzuje seba, svoje názory, presvedčenia, svoje postavenie a moc v mene ideálov a vyšších princípov. K upevneniu svojho postavenia moci používa fyzické i psychické násilie, manipulovanie s ľuďmi, ale tiež aj sociálne a právne normy. Tento typ človeka sa najlepšie cíti ako vedúci pracovník, funkcionár, poslanec, rečník, obhajca svojich názorov v masmédiách a pod.
- Náboženský (filozofický) človek – hľadá zmysel života pomocou viery v Boha. Takýto typ človeka je zameraný predovšetkým na objasnenie podstaty zmyslu života, existencie človeka na Zemi, ako aj existencie ľudstva. Najlepšie sa cíti pri rozjímaní, premýšľaní a pri rozhovoroch na tému: kto je človek, prečo je tu, kam smeruje a pod.

Uvedené typy ľudí vznikli, samozrejme, na základe analýzy a syntézy a v reálnom živote ich v takej čistej forme nenachádzame. Obyčajne sa u jednotlivcov vyskytujú viaceré rysy, pretože každodenný život je omnoho pestrejší a variabilnejší ako akékoľvek teoretické uvažovanie.

Objektívne vytýčenie výchovných cieľov môže vzniknúť len v náročnej tvorivej činnosti. Ich vymedzenie závisí od kvality poznania spoločenských potrieb.

Súčasný ciele výchovy⁸ sú zamerané na plnohodnotný rozvoj jednotlivca ako aktívnej osobnosti so schopnosťami rýchleho a pružného rozhodovania a ďalšieho sebarozvoja, na rozvoj celej civilizácie formou riešenia problémov ľudstva (ako sú život v mieri, v zdravom životnom prostredí s dostatočnými zdrojmi surovín, potravín, energie a pod.).

Rozvoj jednotlivca, ktorý smeruje k uplatneniu svojich schopností, k podpore svojho sebavedomia, svojej individuality a schopnosti presadiť sa v živote musí byť v súlade s jeho výchovou k ľudskosti, tolerancii, spolupráci, zodpovednosti, schopnosti uvedomelo sa podriaďovať daným podmienkam, k účasti na pokroku a stabilizácii spoločnosti a jej ďalšom kultúrnom a hospodárskom rozvoji.

Nová spoločensko-politická situácia, kvalitatívne nové duchovné a kultúrne pomery vyvolávajú nutnosť sformovať nové smery a ciele výchovy, ktoré by zodpovedali princípom pluralitnej demokracii.

Cieľom výchovy dospelých jedincov v najvšeobecnejšom ponímaní je podľa nášho názoru výchova demokratického človeka, rozvoj jeho duchovného, morálneho aj výkonnostného potenciálu.

V súčasnosti, na rozdiel od nedávnej minulosti, keď centrálny riadený systém stanovil šablóny a hranice, v ktorých sa jednotlivci mohli pohybovať (ako

⁸ FULKOVÁ, E. 2008. *Kapitoly zo všeobecnej didaktiky*. Bratislava: INFOPRESS, 2008, s. 24-26.

napr. uprednostňovanie záujmov štátu a spoločnosti pred záujmami jednotlivca), v demokratickej spoločnosti podmienky života dávajú priestor názorovej ideovej a hodnotovej diferenciacii ľudí. Dôraz na osobnosť znamená vychovať slobodného a kultúrneho človeka so zreteľom na jeho charakter, vrodené dispozície, postoje a hodnoty. Výchova tu nekladie jednoznačné ideály, ale vyznačuje sa uplatnením rôznych záujmov jednotlivcov. Vedľa individuálnych a občianskych slobôd je v rovnakej miere nevyhnutná osobná zodpovednosť správania sa jednotlivca k všeobecne platným záujmom spoločnosti. To zároveň umožní aj bezprostredný individualizovaný vzťah k všeľudským hodnotám, ako je pravda, láska, dobro, harmónia a pod.

Takáto výchova nemá formulovať všeobecné, abstraktné a absolútne ciele do budúcnosti, ale ciele konkrétne, ktoré sú schopné vyvolať bezprostredný záujem vychovávaného. Súčasnú výchovu musí vychovávaný jednotliviec prežívať ako pomoc v jeho osobnom rozvoji, musí aktivizovať jeho prirodzenú túžbu slobodne myslieť a rozhodovať sa. Celý výchovný systém si musí vytvoriť hierarchiu výchovných cieľov, vrcholom ktorej bude výchova človeka s vysokými duchovnými, mravnými a občianskymi hodnotami.

Pri formulovaní cieľov výchovy sa zdôrazňuje potreba formovať plnohodnotnú osobnosť.

Plnohodnotná osobnosť je bytosť autentická, tvorivá, slobodná, zodpovedná, totálna a celistvá.

- Autentická osobnosť, t. j. pravá, skutočná, je tá, ktorá chápe poriadok prírody, civilizácie, kultúry v sebe i mimo seba. Je múdra i mravná, vzdelaná a vychovaná, berie život ako šancu i úlohu.
- Tvorivá osobnosť je taká, ktorá pasívne neprijíma to, čo je dané, ale prekračuje skutočnosť, pretvára ju v mene hodnôt, ktoré uznáva. Poľudšťuje svet a chce ho urobiť stále ľudskejším.
- Slobodná je taká bytosť, ktorá poznáva nutnosť, ale hlavne si uvedomuje a realizuje možnosti, v ktorých by prekročila daný stav – prítomnosť. Je relatívne nezávislá.
- Zodpovedná je taká bytosť, ktorá zodpovedá za seba, za svoje činy pred sebou a pred spoločnosťou, neprenáša túto zodpovednosť na niekoho iného. Zodpovednosť je úcta k ľudskému životu i k cudziemu, k jeho rozvoju, k minulosti i budúcnosti.
- Totálna je taká bytosť, ktorá sa rozvíja v úplnosti zmyslových, intelektuálnych a motorických schopností, v úplnosti poznávacích, pretvárajúcich a hodnotových vzťahov.
- Celistvá je taká osobnosť, ktorá je vyrovnaná, harmonická, s vnútornou integritou. Je v rovnováhe so svetom, má odstup od sveta, je schopná objektívneho pohľadu na seba, vie zaujať pozíciu druhého. Ide o integrovanú osobnosť, ktorá sa môže zmýliť, zakolísť, zlyhať, ale dokáže prevziať zodpovednosť, uznať

svoju vinu a prejavíť ľútosť, osobnosť, ktorá vždy samu seba nájde, a preto jej možno dôverovať.

Zelina⁹ v koncepcii tvorivo humanistickej výchovy rozpracoval mimopoznávaciu oblasť výchovy do systému KEMSAK, t. j. do šiestich oblastí nonkognitívnych funkcií a procesov, ktoré sú entitami osobnosti, ale zároveň cieľmi výchovy, ku ktorým by malo smerovať každé výchovné pôsobenie. Ide o tieto ciele:

- Kognitivizácia človeka: Cieľom tejto oblasti je naučiť človeka myslieť, rozmyšľať a riešiť problémy vo všeobecnej rovine aplikovanej na ktorúkoľvek konkrétnu oblasť.
- Emocionalizácia osobnosti: Ide o rozvíjanie citov človeka, jeho prežívanie v afektívnej oblasti.
- Motivácia a aktivizácia osobnosti: Ide najmä o rozvíjanie potrieb, záujmov, túžob, želaní, hodnôt, ideálov človeka.
- Socializácia a komunikácia: Cieľom je naučiť človeka prosociálnemu správaniu a komunikácii, ale bez toho, aby stratil alebo minimalizoval svoju autenticitu ako predpoklad identity osobnosti.
- Axiologizácia človeka (má dva súbežné znaky a dva ciele): Naučiť človeka hodnotiť, zhodnocovať, rozhodovať sa v progresívnom všeľudskom smere a rozvíjať schopnosť interiorizácie progresívnych hodnôt do imanentnej štruktúry osobnosti.
- Kreativizácia osobnosti: Naučiť človeka tvorivému prístupu k životu, k sebe, k práci, k iným ľuďom.

Primeranosť a reálnosť vytýčeného výchovného cieľa závisí od vystihnúť správneho vzťahu medzi potrebami a súčasnými možnosťami spoločnosti, sociálnych skupín jednotlivcov.

Neprimeraná náročnosť výchovného cieľa narúša samotnú podstatu výchovného procesu. Príliš vysoké požiadavky sa stávajú pre jednotlivca nesplniteľné a podlamujú jeho sebadôveru a výkonnosť. Príliš nízko postavený cieľ zase spomaľuje vývin osobnosti, neaktivizuje všetky možnosti jeho rozvoja a často pôsobí demobilizačne.

K vlastnostiam osobnosti žijúcej v dnešnej spoločnosti patrí napríklad schopnosť aktívneho prístupu k životu, vytváranie správnych postojov a hodnôt, primeraná sebadôvera, zodpovednosť za vlastné zdravie, schopnosť a ochota stále sa učiť.

K vlastnostiam potrebným na úspešné vykonávanie práce patrí napríklad zodpovednosť, samostatnosť, tvorivosť, manažérska schopnosť, schopnosť riešiť konflikty, schopnosť spolupracovať.

⁹ ZELINA, M. *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava: IRIS, 1996, s. 45-46.

Pojmom výchovné princípy rozumieme základné a najvšeobecnejšie požiadavky, pravidlá, ktoré je potrebné pri výchove a vzdelávaní dodržiavať. Sú východiskom pri voľbe vhodných foriem, metód a prostriedkov výchovného pôsobenia.¹⁰

Sú to určité zákonitosti výchovného procesu, bez ktorých nemožno dosiahnuť efektívnosť vo výchovnej práci ani v práci pedagóga dospelých: napríklad princíp názorového pluralizmu, princíp mravnosti a tolerancie, princíp cieľavedomosti a cieľavedomého činnostného zamerania a aktivity, princíp demokracie a humanizmu alebo vo výchove a vzdelávaní dospelých často uplatňovaný princíp dobrovoľnosti, princíp sociálneho konsenzu a ďalšie.

- Princíp názorového pluralizmu – pluralitou rozumieme existenciu i možnosti uplatnenia viacerých názorov, existenciu viacerých politických strán, záujmových skupín a zoskupení i viacerých výchovných činiteľov podieľajúcich sa na rozvoji osobnosti. Pedagóg dospelých má rešpektovať rôznorodosť názorov, prístupov k výchovným otázkam, ale aj názorov na život a prácu. Uplatňovanie tohto princípu predpokladá objektivitu a nezaujatosť.
- Princíp mravnosti a tolerancie – veľmi úzko súvisí s predchádzajúcim princípom. Jeho dodržiavanie predpokladá rešpektovať cudzie presvedčenie, iný názor. Vysoký stupeň mravnosti sa má uplatňovať aj v práci pedagóga dospelých. Jeho pôsobenie má smerovať k mravnému zdokonaľovaniu vychovávaných jedincov, k úsiliu jednoty slova a činu, vyžaduje pochopiť vychovávaných, ale aj im pomôcť. Mravnosti a tolerancii je potrebné sa učiť v každodennom živote. Tolerancia sa prejaví v uplatňovaní a podnecovaní slobodného myslenia, rešpektovaní práva a názoru toho druhého, v rozvíjaní empatie, úprimných vzťahov.
- Princíp cieľavedomosti a cieľavedomého činnostného zamerania a aktivity – cieľavedomosť je základným východiskom vo výchove, vylučuje živelnosť. Konkretizuje sa v obsahu výchovy, v jednotlivých čiastkových cieľoch – zložkách výchovy.
- Princíp demokracie a humanizmu – patrí k základným princípom humánnej a demokratickej výchovy a vzdelávania. Demokracia predstavuje slobodu, ale aj zodpovednosť za vlastné slová a skutky. Demokratický, humánný a slobodný môže byť človek, pokiaľ je disciplinovaný a koná v mene spoločnosti podľa svojich možností.
- Princíp dobrovoľnosti – je zameraný najmä na rôzne aktivity výchovného charakteru vo voľnom čase, pričom je potrebné ponechať priestor na vnútornú aktivitu, sebarozvoj, sebavýchovu dospelého jedinca.

¹⁰ FULKOVÁ, E. – OBERUČ, J. 2004. *Teória výchovy. Základné problémy*. Nitra: SPU, 2004, s. 62-66.

- Princíp sociálneho konsenzu – predpokladá vzájomnú dohodu, súhlas všetkých zúčastnených, schopnosť dohodnúť sa a prijatie (aspoň v duchu) sociálnej roly iného človeka. V morálnom vývoji aj dospelého jedinca ide o dôležitú etapu súvisiacu s tvorbou morálnych hodnôt.

V otázke výchovných princípov majú autori možnosť použiť aj iné členenie.

- a) Organizačné formy a prostriedky výchovnej práce v pedagogike dospelých sa navzájom prelínajú.¹¹ Poznáme organizačné formy výchovnej práce, ktoré sa využívajú vo výchovno-vzdelávacom procese (exkurzia, vychádzka do prírody, návšteva výstavy, dokumentárny film a pod.), či formy výchovnej práce zamerané na výchovné pôsobenie (beseda, záujmový krúžok, športové súťaže a pod.).

V pedagogike dospelých sú veľmi frekventovanými organizačnými formami výchovno-vzdelávacej činnosti akadémie vzdelávania, univerzita tretieho veku a pod. (tieto však neposkytujú ucelené stredoškolské alebo vysokoškolské vzdelanie). Za špeciálnu skupinu organizačných foriem v pedagogike dospelých môžeme považovať kluby, súbory a besedy, literárny večer, tematický večer, pásmo poézie a hudby či dramatických útvarov, večer začínajúcich autorov, estráda, výchovný koncert, spoločenský večer, ples, karneval, diskotéka, videotéka, kvízový večer, návšteva výstavy a ďalšie.

Najbežnejšou organizačnou formou v systémoch ďalšieho vzdelávania dospelých u nás i v ďalších krajinách je nesporne kurz (z lat. *cursus* – beh). V našom prostredí na pod týmto pojmom rozumie organizačná forma vzdelávania zložená z viacerých výučbových jednotiek, ktoré na seba bezprostredne nadväzujú alebo sa periodicky opakujú, pričom môžu byť i tematicky rozmanité (školenie, kurz, seminár). Využívajú sa najmä v ďalšom profesijnom vzdelávaní pracovníkov, ako je napríklad riadené individuálne štúdium, konzultácia, korešpondenčné, kontaktné a dištančné štúdium.

Podľa cieľových funkcií poznáme niekoľko druhov kurzov: aktualizácie, doškoloňovacie, funkčné, špecializačné, inovačné, kvalifikačné, rekvalifikačné, prípravné, postgraduálne, pomaturitné, odborné, korešpondenčné, dištančné, open kurzy a iné.

V súvislosti s ďalším zvyšovaním kvalifikačnej úrovne lekárov, pracovníkov vysokých škôl a vedeckých pracovísk sú to tieto formy: atestácia, rigorózne konanie, doktorandské štúdium, habilitačné konanie, inaugurač-

¹¹ FULKOVÁ, E. – GNOTH, M. *Pedagogika I pre neformálnych edukátorov*. Bratislava: Združenie pre neformálnych edukátorov, 1996, s. 29-30.

né konanie (na získanie vyššej kvalifikácie alebo vedecko-pedagogickej hodnosti).

Ako ďalšie organizačné formy môžeme uviesť konferencie, kongresy, sympóziá, workshopy a iné.

Z časového hľadiska sú to typy krátkodobé, dlhodobé, cyklické, permanentné, letné, večerné a pod. V typologizácii možno, samozrejme, pokračovať, napr. podľa prevažujúcej miery uplatnených médií môžeme hovoriť o internete, o kurzoch televíznych, rozhlasových a pod.

Sebavzdelávanie je v súčasnosti jednou z mimoriadne žiaducich, ale už i aplikovaných organizačných foriem. Ide o formu riadeného, samostatného, respektíve individuálneho štúdia.¹² Sebavzdelávanie je vlastne plodom sebavýchovy, dlhodobej a cieľavedomej práce na sebe samom. Možno ho vymedziť ako špecifický pedagogický proces zameraný na zdokonaľovanie konkrétnych profesijných vedomostí a návykov, pričom sa subjekt (dospelý jedinec) sám vzdeláva na základe plánu rozpracovaného v spolupráci s pedagógom dospelých (lektorom, konzultantom, školiteľom a pod.). Ide teda o plánovitý, zámerný a cieľavedomý proces. Plán obsahuje zvyčajne finálne, ale najmä čiastkové, etapové ciele, určuje konkrétnu obsahovú bázu a nevyhnutný časový rozvrh. Zahŕňa tiež metodickú pomoc a spôsob priebežného a záverečného hodnotenia zo strany pedagóga dospelých.

Pri dištančnom štúdiu ide prevažne o samostatnú študijnú prácu vykonávanú na základe študijných textov a ďalších študijných materiálov.

- b) Prostriedky výchovno-vzdelávacej práce chápeme širšie¹³, zahŕňame sem metódy aj organizačné formy výchovy a vzdelávania a pôsobenie jednotlivých výchovných činiteľov. Výchovným prostriedkom sa môže stať každá vonkajšia a vnútorná podmienka výchovy, ak ju možno v danej situácii využiť na dosiahnutie vytýčených výchovno-vzdelávacích cieľov dospelých jedincov.

Sústavu výchovno-vzdelávacích prostriedkov vo vzdelávaní dospelých tvoria najmä najrozmanitejšie výchovne využívané životné zážitky, činnosti, ale aj celé životné situácie jednotlivcov, v ktorých sa môžu ich cieľové vlastnosti čo najúčinnejšie rozvíjať: učenie, rozličné druhy prác, spoločenská činnosť, hry, zábavy, záujmové činnosti vo voľnom čase a iné. Výchovno-vzdelávacie prostriedky členíme na hmotné a nehmotné.

¹² FULKOVÁ, E. Podstata sebavýchovy. In: *Acta Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. XII, č. 1/2015, s. 60-72.

¹³ FULKOVÁ, E. *Kapitoly zo všeobecnej didaktiky*. Bratislava: INFOPRESS, 2006, s. 98-114.

Medzi hmotné prostriedky zaradujeme:

- učebné pomôcky,
- technické prostriedky,
- budovy a ich vybavenie.

Nehmotné prostriedky tvoria:

- výchovno-vzdelávací obsah,
- výchovno-vzdelávacie princípy,
- výchovno-vzdelávacie organizačné formy,
- výchovno-vzdelávacie metódy.

Využitie hmotných prostriedkov je do značnej miery limitované úrovňou materiálo-technického vybavenia a finančného zabezpečenia konkrétnej výchovno-vzdelávacej inštitúcie. Informačno-komunikačné technológie (počítače a internet) sú v dnešnej dobe významným a žiadaným didaktickým prostriedkom, ktorý zvyšuje aj nároky na technickú a metodickú prípravu pedagógov dospelých.

Uplatnenie nehmotných didaktických prostriedkov výchovy a vzdelávania je determinované predovšetkým pedagogickým taktom a metodickými schopnosťami pedagóga dospelých pri ich uplatňovaní vo vzdelávaní dospelých.

- c) Výchovno-vzdelávacia metóda je pojem, ktorý je v práci pedagóga dospelých veľmi významným a dôležitým nástrojom.¹⁴ Rozumieme pod ním nehmotný didaktický prostriedok, pri ktorom pedagóg v interakcii pedagóg dospelých (lektor) – účastník (dospelý jedinec) sprostredkováva informácie a zároveň účastníkom stanoví stratégiu na dosiahnutie cieľa – zvládnutia učiva.

V pedagogickej literatúre sa uvádzajú rôzne klasifikácie výchovno-vzdelávacích metód. Medzi najznámejšie patrí tá, pomocou ktorej rozdeľujeme metódy podľa toho, na ktorú zo zložiek osobnosti (racionálnu, emocionálnu, vegetatívnu) primárne pôsobia.

Metódu v pedagogike dospelých charakterizujeme ako cieľavedomý, koordinovaný a zámerný postup, ktorým sa podľa najvšeobecnejších princíпов pedagogickej vedy realizuje výchovný i vzdelávací proces orientovaný na dosiahnutie vytýčeného a definovaného cieľa vo vzdelávaní dospelého človeka. Možno ich členiť na:

- Metódy pôsobiace na intelekt – využíva sa pri nich najmä verbálne (slovné) pôsobenie. Medzi ne patria:
 - Prednášky – predstavujú mimoriadne náročnú a vhodnú metódu v pedagogike dospelých. Predpokladajú schopnosť dospelého je-

¹⁴ FULKOVÁ – GNOTH, Pedagogika I pre neformálnych edukátorov, s. 9-18.

- dinca koncentrovať svoju pozornosť na prezentáciu daného obsahu výučby. Pre prednášky je charakteristická vedeckosť obsahu, zameranosť na riešenie zásadných otázok, pričom majú zahŕňať analýzu obsahových prvkov a ich komparáciu.
- Etická beseda – je špecifickou metódou vzdelávania najmä v mravnej výchove. Ide vlastne o rozhovor (dialóg) na témy súvisiace s morálkou, mravnosťou. Uplatnenie tejto metódy vyžaduje vytvorenie atmosféry vzájomnej dôvery medzi lektorom a účastníkmi. Bez takejto atmosféry nemožno očakávať, že dospelí jedinci budú schopní otvorene a bez zábran hovoriť o neraz páľivých až intímnych témach (drogy, násilie, sexuálna promiskuita a pod.).
 - Vysvetľovanie – vysvetľovanie je náročnejšie na abstraktnú činnosť účastníkov. Jeho cieľom je objasniť podstatu požiadaviek, ktoré sa na účastníkov kladú alebo budú klásť. Táto metóda sa uplatňuje hlavne pri osvojovaní si vedomostí pojmovej povahy, pri vyvodzovaní zovšeobecňujúcich záverov. Umožňuje účinne rozvíjať myšlienkové procesy, ktorými sa vo vedomí dospelých spracúva obsah poznania na vlastné vedomosti.
 - Presvedčovanie (persuázia) – pri uplatňovaní tejto metódy je potrebné dodržiavať nasledujúce požiadavky: mať jasný cieľ, presvedčať by mal ten, kto je o veci sám presvedčený, nestačí účastníkom povedať, čo od nich požadujeme, ale je potrebné ukázať im aj cestu, spôsob, ako môžu určený cieľ dosiahnuť. Možno konštatovať, že úroveň persuázie je významným faktorom pri úlohe akejkoľvek sociálnej profesie. Je dôležitá taktiež zdôrazniť, že nepresvedčivý lektor musí na dosiahnutie cieľa vynaložiť neefektívne množstvo úsilia.
 - Metódy povzbudzovania – sú založené na pozitívnej motivácii. Dospelý jedinec, ktorý je niečím povzbudený, má tendenciu svoje konanie zopakovať. Povzbudzovať môžeme:
 - vyjadrením súhlasu (či už verbálne alebo neverbálne),
 - prejavom dôvery, pričom sa vychádza z princípu spájania úcty s náročnosťou voči účastníkovi,
 - individuálnou pochvalou pred členmi skupiny,
 - verejnou pochvalou, ktorú zaraďujeme medzi najvyššiu formu povzbudenia.
 - Metódy pôsobiace na vôľu – metódy cvičenia a navykania – cieľom ich využitia je formovanie pozitívnych návykov a zvykov mravného konania a správania. Ich podstatou je opakovanie činnosti, na základe čoho vznikajú tzv. dynamické stereotypy, ktoré predstavujú určitý súbor automatizovaných činností. Zaraďujeme medzi ne všetky tréningové metódy (od mentálneho tréningu až po športový tréning), metódy prevažne

slovné, metódy prevažne názorné a metódy prevažne činnosťno-praktické. Slovo „prevažne“ zdôrazňuje fakt, že „čisté“ metódy neexistujú. Vo výchovno-vzdelávacom procese ide vždy o kombináciu výchovných metód. Celoživotné vzdelávanie dáva možnosť revidovať metódy vzdelávania, aby boli adekvátne pre dospelých jedincov bez ohľadu na to, či budú zamestnaní alebo nezamestnaní, alebo budú v dôchodku.

Z novších metód, často označovaných ako metódy inovatívne a aktivizujúce, je dôležité spomenúť metódy diskusné, heuristické – metódy riešenia problémov, inscenačné, situačné, simulačné a didaktické hry.¹⁵

Čo sa týka metodológie, ide o aplikovanú vedu o metódach vedeckej práce v určitom vednom odbore, ktorej predmetom sú pracovné postupy, súbor používaných výskumných metód pri riešení konkrétnych vedeckých problémov. Metodológia pracuje s výskumnými metódami, ako sú napríklad pozorovanie, interview, dotazník, experiment, sociometrická metóda, štatistické metódy a pod. Cieľom metodológie je vedecky zdôvodniť určité javy, skutočnosti, na základe výskumných metód ich spracovať a formulovať závery, ktoré majú objektívnu platnosť.¹⁶

- d) Napokon je potrebné zmieniť sa o odbornej a metodologickej kompetencii pedagóga dospelých. V pedagogike dospelých je pedagóg dospelých¹⁷ pojmom pre riadiaceho činiteľa výchovno-vzdelávacieho procesu, teda pre učiteľa teórie, konzultanta, lektora, trénera či patróna. Účinnosť práce pedagóga dospelých je priamoúmerná jeho didakticko-psychologickej pripravenosti a spôsobilosti. Z jeho funkcie riadiaceho činiteľa výučby vyplýva zabezpečovanie pôsobenia výchovnej a vzdelávacej zložky vo výchovno-vzdelávacom procese dospelých, a preto by mali byť naňho kladené isté požiadavky, minimálne v takej miere ako na ostatných riadiacich pracovníkov, zdôrazňujúc pritom nutnosť neustáleho ďalšieho vzdelávania.

Základnou požiadavkou zostáva potreba zodpovedajúcej odbornosti z oblasti príslušnej vednej disciplíny alebo z daného druhu činnosti, kde dominujú najmä:

- miera teoretických vedomostí,
- ich kvalitatívna úroveň (novosť, aktuálnosť, porovnateľnosť, napr. s európskou špičkou atď.).

¹⁵ FULKOVÁ, E. – REIMER, T. *Aktivizujúce vyučovacie metódy v teórii a praxi náboženskej výchovy*. Bratislava: DON BOSCO, 2016, s. 49-66.

¹⁶ FULKOVÁ, Prehľad pedagogiky. Kľúčové oblasti, s. 84-89.

¹⁷ FULKOVÁ, E. – BALÁČKOVÁ, E. *Základy vzdelávania dospelých*. Nitra: SP, 2004, s. 111-113.

Sekundárnou, nie menej dôležitou požiadavkou na pedagóga dospelých, je pedagogicko-psychologická spôsobilosť, pri ktorej je nutné:

- vedomosti logicky utriediť do istého didaktického systému;
- vyselektovať základné a doplňujúce informácie, a to najmä vzhľadom na ciele výučby konkrétneho vzdelávacieho podujatia, ale i vzhľadom na vedomostnú úroveň účastníkov;
- vedomosti aplikovať do praktickej sféry;
- riadiť a organizovať učebný proces s účastníkmi tak, aby im čo najprístupnejšou cestou – metódou učivo odovzdal, a to v prijateľnom časovom limite a v celkovej tvorivej atmosfére, s použitím efektívnych didaktických prostriedkov a v postavení partnerského vzťahu voči nim.

Ďalej je potrebné uviesť nasledujúce požiadavky na:

- etický profil,
- pedagogický takt,
- sebadisciplínu,
- vzťah medzi mladým pedagógom dospelých a staršími účastníkmi,
- metodickú erudíciu vrátane komunikatívnosti,
- schopnosť poznávať, pozorovať a chápať objekty svojho pôsobenia.

Pedagóg dospelých odovzdáva učivo vrátane praktických zručností s pomocou istých metodických postupov, pričom dosahovanie optimálnej účinnosti by bolo možné si len ťažko predstaviť bez uplatnenia ďalších základných princípov, akými sú:

- cieľovosť,
- tvorivosť a aplikácia,
- odbornosť a vedeckosť,
- dobrovoľnosť a pozitívna motivácia,
- prístupnosť a primeranosť,
- systémovosť a kontinuálnosť,
- názornosť.

Z uvedeného výkladu vyplýva, že pojem pedagóg dospelých je nepochybne veľmi významným činiteľom vo výchovno-vzdelávacom procese dospelých.

3. ANDRAGOGIKA

Andragogiku možno vo všeobecnosti definovať ako samostatnú vedeckú disciplínu, ktorej predmetom skúmania je problematika výchovy a vzdelávania dospelých. Etymologický pôvod slova vychádza z gréckych slov anér = dospelý muž a agóge = viesť, čo v prenesenom význame možno preložiť aj ako vzdelávanie alebo vedenie dospelých.

Po prvýkrát tento pojem použil nemecký pedagóg Kapp v roku 1833, ktorý poukázal na potrebu vyčleniť andragogiku z pedagogiky a začleniť ju do systému samostatných vied o výchove. Ďalším z významných predstaviteľov andragogiky bol Hanselmann, ktorý podľa Határa¹⁸ zdôrazňoval andragogiku predovšetkým na úrovni pomoci dospelým v ich dobrovoľnom (seba)vzdelávaní a (seba) výchove v rôznych životných situáciách počas ich životnej cesty. Z uvedeného prístupu je zrejmý dôraz na význam aktivity učiaceho sa dospelého.

Andragogiku možno považovať za relatívne mladú vedu. Z tohto dôvodu existuje istá názorová rozmanitosť aj v chápaní jej obsahu samotnými andragógmi. Na presnú interpretáciu obsahu andragogiky ako vedy existuje viacero názorov.

Z hľadiska ďalšieho vymedzenia andragogiky možno za kľúčové považovať Jochmannove¹⁹ prevažne sociologizujúce poňatie integrálnej andragogiky, do ktorej začleňuje:

- širokú oblasť vzdelávania dospelých,
- ešte širšiu oblasť edukácie – politická a občianska výchova, kultúrna výchova, propagácia a reklama, prevencia a výchovná práca v oblasti sociálno-patologických javov, telesná výchova a pod.,
- oblasť kultúrnej, personálnej a sociálnej starostlivosti, gerontológie, poradenstva, voľného času,
- funkcionálne pôsobenie – masovokomunikačné prostriedky, pôsobenie prostredia a pod.

Z Jochmannovho konceptu vychádzajú aj Fulková²⁰ a Prusáková²¹, ktoré andragogiku vnímajú ako vedu o zámernej socializácii dospelého človeka prostredníctvom procesov výchovy a vzdelávania vo všetkých oblastiach jeho života.

Šimek²² taktiež vychádza z koncepcie integrálnej andragogiky a andragogiku vníma ako aplikovanú vedu o mobilizácii ľudského kapitálu v prostredí sociálnej zmeny. Fulková²³ dodáva, že základnou úlohou andragogiky je skúmať a koncipovať spôsoby ako uľahčiť dospelému človeku vyrovať sa s týmito zmenami.

Iný prístup k definovaniu andragogiky preferuje Nakonečný²⁴, ktorý andragogiku chápe ako inštitucionalizovaný proces vnútorného duševného utvárania

¹⁸ HATÁR, C. *Sociálna pedagogika, sociálna andragogika a sociálna práca*. Nitra: PF UKF, 2006, s. 59.

¹⁹ JOCHMANN, V. Integrální andragogika. In: *Andragogika: Sborník z teoretického semináře k pojetí andragogiky v Olomouci*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. s. 15-21.

²⁰ FULKOVÁ, E. Andragogika ako sociálna mobilizácia. In: *Národná osveta*, 20/94, s. 23.

²¹ PRUSÁKOVÁ, A. *Základy andragogiky I*. Bratislava: Gerlach Print, 2005, s. 19.

²² ŠIMEK, D. Andragogika na pokraji vědy. In: *S-Obzor*, 1995, roč. 4, č. 2-3, s. 97-99.

²³ FULKOVÁ, E. Andragogika ako sociálna mobilizácia, s. 23-24.

²⁴ NAKONEČNÝ, M. Andragogika a personální řízení. In: *Sociální politika*, 1993, roč. 19, č. 5, s. 10-11.

človeka, založený na interakcii vlastných snáh a vonkajšej pomoci vzdelávacích organizácií a ich programov.

Pri definovaní obsahu andragogiky niektorí autori poukazujú na potrebu vnímať andragogiku ako praktickú disciplínu vychádzajúcu z problémov spoločnosti. V rámci tohto konceptu Fulková²⁵ v súvislosti s vymedzením pojmu zdôrazňuje koncepciu sociálnej mobilizácie, to znamená, že andragogika má učiť ako pomôcť mobilizovať ľudí, je otvoreným procesom rozširujúcim sa o ďalšie vedy a vedné disciplíny. Túto koncepciu si podľa nej vyžiadala spoločenská prax a užšia potreba špecifického riešenia problému dospelého človeka v kontexte ucelených služieb celoživotného vzdelávania. Jej naplnenie, podstatu prinášajú reálne skutočnosti: ľudia prichádzajú o prácu, sú nezamestnaní, užívajú drogy, zvyšuje sa intolerancia, agresivita, narastá kriminalita, zaniká miestna kultúra atď. Je to jedna zo stránok sociálnych problémov, ktorým treba čeliť. A práve spôsob, ako sa im brániť, charakterizuje sociálna mobilizácia ľudí. Pomaly je verejným tajomstvom, že mnohé inštitúcie či vlády jednotlivých krajín nemajú vždy správnu reagicu, sú ťažkopádne a neúčinné pri riešení aktuálnych sociálnych problémov i vďaka vysokému stupňu vlastnej byrokracie. Sociálna mobilizácia využíva, pokiaľ možno v najväčšej miere, miestne rozvojové zdroje. Spomenutý model predpokladá využívanie poznatkovej bázy iných disciplín, čím je podmienený aj ďalší rozvoj andragogiky ako vedy. Medzi najvýznamnejšie takéto disciplíny môžeme zaradiť predovšetkým psychológiu (najmä psychológiu učenia, psychológiu výchovy, vývinovú a sociálnu psychológiu), sociológiu (najmä filozofiu výchovy) a ďalšie. Možno teda hovoriť o vede interdisciplinárneho charakteru.

4. OD PEDAGOGIKY DOSPELÝCH K ANDRAGOGIKE

Nie je možné celkom jednoznačne povedať, kedy nastal prelom smerom k vzdelávaniu dospelých v podobe, v akej ho poznáme dnes. Ak budeme za takúto hranicu považovať inštitucionálne podchytenie vzdelávania dospelých a snahu o jej sprístupnenie širokým masám, tak tým medzníkom z nášho pohľadu bude zrejme prijatie osvetových zákonov za 1. Československej republiky. Konkrétne išlo o zákony č. 67 zo 7. februára 1917 o organizácii kurzov občianskej výchovy a č. 430 z 22. júla 1919 o verejných obecných knižniciach. Už z názvov uvedených zákonov vyplýva, že záujem o vzdelávanie dospelých má v danom období jednoznačne osvetový charakter. Prvý z uvedených zákonov mal predovšetkým zvyšovať úroveň politického a kultúrneho povedomia občanov a čiastočne aj upevňovať ich mravnú zdatnosť. Kurzy zaradované do tohto zákona mali 7 častí

²⁵ FULKOVÁ, Andragogika ako sociálna mobilizácia, s. 23-24.

a okrem iného sa sústreďovali na témy ako štátne zriadenie, kompetencie verejných úradov, práva a povinnosti občana, základná orientácia v národohospodárstve, v histórii štátu a pod. Druhý spomenutý zákon sa o pozdvihnutie vzdelanostnej úrovne obyvateľstva usiloval masovým sprístupnením literatúry vo verejných knižniciach obcí. Najmä v druhom zákone je citeľný dôraz na podporu aktívneho sebazvdelávania občanov.

Za ďalší medzník z hľadiska vzdelávania dospelých možno považovať rok 1952, ktorý je na našom území spojený s masovým zakladaním osvetových domov a s rozvojom osvetových izieb. Podľa Fulkovej²⁶ toto osvetové ponímanie výchovy a vzdelávania dospelých nebolo zamerané na jednotlivca, ale prevažne na masu. Spomínané obdobie je taktiež spájané s politizáciou osvetového vzdelávania a jeho podriaďovaním sa štátnym záujmom.

Počiatky andragogiky ako vedy sú spájané s pedagogikou, z ktorej historicky výchova a vzdelávanie dospelých vznikli. Formulovanie potreby zamerať sa vo vzdelávaní na dospelého človeka bolo dlhodobým procesom, ktorý bol podmienený rozvojom teórie a praxe pedagogiky a príbuzných vied o človeku a taktiež zvyšujúcim sa záujmom spoločnosti o oblasť výchovy a vzdelávania dospelého človeka v rôznych oblastiach jeho života.

V praxi tak možno identifikovať dva fenomény. Časť pedagógov pod tlakom uvedených okolností a nových spoločenských výziev začala upúšťať od klasického konceptu pedagogiky ako vedy, ktorá dovtedy pracovala takmer výlučne s deťmi a mládežou, a začali v pedagogike hľadať priestor pre prácu s dospelými a utvrdzovať tak pozíciu pedagogiky ako univerzálnej vedy o výchove a vzdelávaní. Skalka²⁷ podporuje takéto tvrdenie, keď uvádza, že v súlade s rozpracovávaním pedagogiky ako vedy o výchove prirodzene dochádzalo aj k rozpracovávaniu pedagogiky dospelých.

Pedagogika dospelých sa konštituovala v päťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia a vychádzala z princípu jednoty a kontinuálnosti výchovy človeka. V rámci pedagogiky dospelých sa podľa Határa²⁸ na základe konkrétnych systémov, v ktorých sa realizovala výchova a vzdelávanie dospelých, postupne ustálili tri subsystémy:

- školský – formou štúdia popri zamestnaní začleneného do školskej sústavy;
- podnikový – vzdelávanie popri výrobe;
- mimoškolský – predovšetkým záujmové vzdelávanie realizované vo voľnom čase.

²⁶ FULKOVÁ – BALÁČKOVÁ, *Základy vzdelávania dospelých*, s. 6-27.

²⁷ SKALKA, J. *Základy pedagogiky dospelých*. Praha: SPN, 1989, s. 18.

²⁸ HATÁR, C. *Sociálna pedagogika, sociálna andragogika a sociálna práca*. Nitra: PF UKF, 2006, s. 59.

Postupne však začali silnieť názory, že medzi deťmi a dospelými existuje priveľa zásadných rozdielov, a preto nemožno k obojm skupinám vo vzdelávaní pristupovať rovnako. Táto dilema neskôr vyústila do názoru istej časti odborníkov, že tieto rozdiely sú natoľko významné, že výchovno-vzdelávacie aktivity zamerané na dospelých je potrebné združovať a skúmať v rámci samostatného vedného celku. K tejto zmene však nedošlo okamžite a oba prístupy sa v priebehu desaťročí vyvíjali a hľadali si svoju cestu napriek všetkým rozdielom do značnej miery spoločne. K rozvoju oboch koncepcií, či už z pohľadu jednej alebo druhej strany, dochádzalo aj na rôznych úrovniach praktického života dospelého, napríklad vzdelávaním v práci, celkovým rozvojom riadenia a zvyšujúcim sa záujmom o problematiku ľudských zdrojov, snahami riešiť sociálne problémy v spoločnosti, osvetovou prácou a podobne. Pedagogická koncepcia prezentovaná pedagogikou dospelých v rámci tohto procesu definovala oblasť svojho záujmu o dospelého človeka na úrovni subsystému pedagogiky.

Andragogická koncepcia sa v priebehu rokov, ako sme už uviedli, postupne vyformovala do pozície samostatnej vednej disciplíny – andragogiky, ktorá je v hierarchii vied o výchove rovnocenná pedagogike.

Potrebu konštituovať andragogiku ako samostatnú vedu výstižne zdôvodnil Jochmann²⁹, ktorý pre takúto zmenu uvádza nasledujúce dôvody:

- potreba odideologizovať pedagogiku dospelých,
- potreba aplikovať nový koncept vzdelávania, ktorý by vychádzal z osobitosti dospeléj populácie,
- potreba prijať pre vedu o výchove a vzdelávaní adekvátne názory,
- potreba zahrnúť do výchovy a vzdelávania tri základné oblasti pôsobenia: sociálno-výchovnú starostlivosť, kultúrno-osvetovú prácu a profesijné (ďalšie) vzdelávanie dospelých.

Z uvedeného vyplýva, že andragogická koncepcia má tendenciu vnímať andragogiku ako ďalší vývojovo vyšší stupeň, ktorý pedagogiku dospelých kvalitatívne prekonáva a ktorý pri definovaní výchovy a vzdelávania dospelých vychádza z potrieb a charakteristík dospelého človeka. V rámci tohto konceptu sa zdôrazňuje sebavýchova a sebavzdelávanie dospelého človeka, teda dochádza k prechodu od objektu k subjektu výchovy a vzdelávania dospelých.

Uvedená genéza v jednotlivých krajinách prebiehala s rôznymi odchýlkami v smerovaní a tempe, ale vo všeobecnosti možno povedať, že u nás, ako aj v ďalších krajinách sa tento proces dodnes neskončil a naďalej existujú rozličné pohľady na vedné zaradenie problematiky edukácie dospelých.

Za prínosný považujeme prístup Šveca³⁰, ktorý do vied o výchove a vzdelávaní vniesol ontogenetické hľadisko a poukázal tak na potrebu diferencovať

²⁹ JOCHMANN, Integrální andragogika, s. 17.

³⁰ ŠVEC, Š. Antropogogika = pedagogika + andragogika + geragogika. In: *Kultúra slova*, 1988,

medzi edukáciou detí a edukáciou dospelých. V snahe systematizovať vedy o výchove a vzdelávaní zavádza Švec pojem antropogogiky, ktorú považuje za strešnú vedu o výchove a vzdelávaní, a ďalej ju na základe ontogenetického hľadiska člení na:

- pedagogiku – ako vedu o edukácii detí a mládeže,
- andragogiku – ako vedu o edukácii dospelých, v rámci ktorej vyčleňuje aj geragogiku ako vedu o edukácii seniorov.

V takejto koncepcii sú zohľadnené prirodzené špecifiká výchovy a vzdelávania jednotlivých životných období a tieto špecifiká je potom možné ďalej presnejšie rozvíjať v rámci vied pedagogika a andragogika, ktoré majú presne definovaný a odlišný predmet svojho skúmania, berúc pritom do úvahy ontogenetické hľadisko výchovy.

Napriek všetkým snahám a množstvu teoretických prác venujúcich sa danej problematike je nutné poznamenať, že andragogická koncepcia dodnes nebola celkom akceptovaná a časť odbornej verejnosti oblasť edukačnej práce s dospelými naďalej vníma ako súčasť pedagogiky. Popisovaný stav tak trvá v podstate od prvých snáh o formulovanie samostatného vedného celku o výchove a vzdelávaní dospelého človeka až dodnes. Uvedená situácia sa teda dodnes celkom nevykryštalizovala do všeobecne uznaného konceptu a odborníci z oboch táborov naďalej problematiku vnímajú a rozvíjajú – jedna časť v zmysle pedagogiky a druhá časť v zmysle andragogiky. Rozdiely medzi nimi vychádzajú hlavne z faktu, že zameranie sa na dospelých v rámci vied o výchove a vzdelávaní je stále pomerne novým trendom, a tak v kontexte odborného a spoločenského vývinu prirodzene dochádza k relatívne intenzívnemu procesu kryštalizácie tejto vednej oblasti. Potvrďuje to aj skutočnosť, že daná oblasť sa v rôznych častiach sveta a dokonca aj na rôznych pracoviskách v rámci toho istého štátu môže rozvíjať odlišne, pretože jednotlivé pracoviská môžu zameriavať svoju pozornosť na rozdielne aspekty a súčasti problematiky. Takáto diferenciacia teórií vzdelávania dospelých sa u nás aj v zahraničí prejavuje ako prirodzený dôsledok rozvoja danej oblasti a záujmu o ňu.

Čo sa týka členenia andragogiky, Švec³¹ problematiku členenia andragogiky do subsystémov uchoпил z inštitucionálno-organizačného hľadiska a navrhol takýto model členenia andragogiky:

- školská andragogika – andragogická pedeutológia, vysokoškolská andragogika,
- osvetová andragogika – sociokultúrne vzdelávanie dospelých,
- zamestnávateľská andragogika – vzdelávanie a výcvik v organizáciách,

roč. 22, č. 7, s. 246-248.

³¹ ŠVEC, Antropogogika = predagogika + andragogika + geragogika, s. 246-248.

- andragogika záujmových organizácií – vzdelávanie a výcvik dospelých v záujmových organizáciách a v oblasti tretieho sektoru.

Andragogická teória a prax na jednotlivých pracoviskách sa však priklonila skôr k členeniu andragogiky podľa jednotlivých oblastí ľudského života, resp. života spoločnosti, rozlišujúc kultúrnu, resp. kultúrno-osvetovú andragogiku, andragogiku profesijnú a sociálnu. K tomuto členeniu sa prikláňa aj E. Fulková³², ktorá uvádza nasledujúce členenie:

- Kultúrna andragogika (nazývaná tiež ako andragogika voľného času) sa zameriava na osvetové, neformálne záujmové vzdelávanie dospelých, realizované priamo cez inštitucionálnu bázu osvetu (napr. miestne vzdelávacie strediská, regionálne strediská, Národné osvetové centrum, Matica slovenská, Slovenské národné múzeum a iné), ale prepojená je aj s ďalšími kultúrno-osvetovými zariadeniami, najmä knižnicami, ako aj s inými záujmovými združeniami, spolkami, klubmi, cirkevnými, občianskymi či politickými hnutiami, organizáciami, stranami s cieľom zabezpečiť pre svojich členov či priaznivcov na báze dobrovoľnosti výchovno-vzdelávacie aktivity. Ich obsahové a metodické zameranie je v súlade s poslaním a stratégiou týchto organizácií a súčasne s individuálnymi potrebami a záujmami účastníkov.
- Profesionálna andragogika (tiež zamestnávateľská, podniková) sa špecializuje najmä na odborné vzdelávanie a výcvik v zamestnávateľských organizáciách. Realizuje sa v podnikoch, firmách, organizáciách či spoločnostiach, prakticky vo všetkých oblastiach národného hospodárstva a správy alebo v ich výchovno-vzdelávacích zariadeniach. Ich cieľom je zvyšovať profesionálnu a kvalifikačnú úroveň pracovníkov, pričom obsahové zameranie výchovno-vzdelávacích aktivít je v súlade s poslaním, potrebami a stratégiou organizácie. U účastníkov pritom dominuje pracovná orientácia i motivácia. Stimulácia a kontrola týchto aktivít zostáva súčasťou personálnej politiky organizácie, pretože tu ide o tesné spojenie činnosti vlastnej výchovy a vzdelávania s účinnosťou ostatných činností organizácie.
- Sociálna andragogika je považovaná za rýchlo sa rozvíjajúci vedný odbor v slovenskej andragogike skúmajúci vzťah medzi sociálnym prostredím, sociálnou starostlivosťou, sociálnou inštitúciou a výchovou dospelého človeka. Cieľom sociálnej andragogiky je zlepšovanie sociálnych vzťahov, respektíve usmernenie dospelého človeka vytvárať adekvátne, interpersonálne vzťahy, ďalej lepšie plnenie sociálnych rolí, zlepšovanie a vyzretosť sociálnych vzťahov a prehĺbovanie komunikácie vedúcej k partnerstvu a solidarite.

³² FULKOVÁ, Pedagogika dospelých – vzdelávanie dospelých – andragogika, s. 274-275.

ZÁVER

Záverom konštatujeme, že vedecká obec dodnes kompletne neakceptovala andragogiku ako samostatnú vedu. Na niektorých pracoviskách pretrvávajú názory prikláňajúce sa k zaradeniu andragogiky do oblasti pedagogickej vedy alebo názory vôbec neakceptujúce andragogiku. Celkovo sa však oblasť vzdelávania dospelých od druhej polovice 20. storočia intenzívne rozvíja a najmä v priebehu posledných desaťročí záujem o túto problematiku stúpa. Odráža sa to v rastúcom počte pracovísk na univerzitách, ktoré sa venujú výučbe a rozpracovávaniu, či už pedagogiky dospelých alebo andragogiky, u nás aj v Českej republike.

Zoznam použitej literatúry

- FULKOVÁ, E. Andragogika ako sociálna mobilizácia. In: *Národná osвета*, 20/94.
- FULKOVÁ, E. – GNOTH, M. *Pedagogika I pre neformálnych edukátorov*. Bratislava: Združenie pre neformálnych edukátorov, 1996. ISBN 80-967632-0-2.
- FULKOVÁ, E. – BALÁČKOVÁ, E. *Základy vzdelávania dospelých*. Nitra: SPU, 2004. ISBN 80-8069-302-1.
- FULKOVÁ, E. – OBERUČ, J. *Teória výchovy. Základné problémy*. Nitra: SPU, 2004. ISBN 80-8069-345-5.
- FULKOVÁ, E. Pedagogika dospelých – vzdelávanie dospelých – andragogika. In: *PAEDAGOGICA SPECIALIS XXIII*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007, s. 267-285.
- FULKOVÁ, E. *Kapitoly zo všeobecnej didaktiky*. Bratislava: INFOPRESS, 2008. ISBN 80-85402-78-5.
- FULKOVÁ, E. Podstata sebavýchovy. In: *Acta Facultatis Theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*, roč. XII, č. 1/2015, s. 60-72, ISSN 1335-8081.
- FULKOVÁ, E. – REIMER, T. *Aktivizujúce vyučovacie metódy v teórii a praxi náboženskej výchovy*. Bratislava: DON BOSCO, 2016. ISBN 978-80-8074-365-9.
- FULKOVÁ, E. *Prehľad pedagogiky. Kľúčové oblasti*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2019. ISBN 978-80-223-4632-0.
- HATÁR, C. *Sociálna pedagogika, sociálna andragogika a sociálna práca*. Nitra: PF UKF, 2006. ISBN 80-8094-015-0.
- JOCHMANN, V. Integrální andragogika. In: *Andragogika: Sborník z teoretického semináře k pojetí andragogiky v Olomouci*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994. s. 15-21.
- NAKONEČNÝ, M. Andragogika a personální řízení. In: *Sociální politika*, 1993, roč. 19, č. 5, s. 10-11, ISSN 0049-0962.
- PRUSÁKOVÁ, V. *Základy andragogiky I*. Bratislava: Gerlach Print, 2005. ISBN 80-89142-05-2.
- REIMER, T. Možnosti využitia informačno-komunikačných technológií vo vyučovacom procese. In: *Inovácie v ekonomickom vzdelávaní. Recenzovaný zborník*

z medzinárodnej vedeckej konferencie Katedry pedagogiky NHF EU v Bratislave. [CD-ROM]. Bratislava: NHF EU, 2014, s. 138-147. ISBN 978-80-225-3960-9.

SKALKÁ, J. *Základy pedagogiky dospelých*. Praha: SPN, 1989. ISBN 80-04-21636-6.

ŠIMEK, D. Andragogika na pokraji vedy. In: *S-Obzor*, 1995, roč. 4, č. 2-3.

ŠVEC, Š. Antropogika = pedagógika + andragogika + geragogika. In: *Kultúra slova*, 1988, roč. 22, č. 7, s. 246-248. ISSN 0023-5202.

ZELINA, M. *Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa*. Bratislava: IRIS, 1996. ISBN 80-96-70134-7.

ZELINA, M. Otvorená občianska spoločnosť a celoživotné učenie. In: *Vzdelávanie dospelých*, 2001, roč. VI, č. 4, s. 10. ISSN 1335-2350.

Adult pedagogy or andragogy

Summary:

In the study we focus on gradually evolving views on adult pedagogy, its theoretical background and its later transformation into andragogy as a separate science, including the tension between the two concepts.

Key-words: *adult pedagogy – andragogy – adult education – methods in adult education – self-education – adult pedagogue.*

doc. PhDr. Emília Fulková, CSc.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Catechesis and Pedagogy

**PRIEST-SCHOLAR AT THE CROSSROADS:
NATIONALITIES AND ALLEGIANCES
MIHÁLY KMOŠKÓ/MICHAL KMOŠKO
(1876 – 1931):
A BIOGRAPHICAL SKETCH**

István Ormos

Abstract:

A Roman Catholic priest, Mihály Kmoskó/Michal Kmoško (1876 – 1931) was an outstanding scholar with a broad field of interest: Semitic studies (chiefly Syriac Christian literature), Sumerian, Roman Catholic theology, Old Testament and the early history of the Magyars. He was professor at the University of Budapest (occupying three chairs in succession). In 1916 he undertook an official study tour of the Ottoman province of Syria with the aim of finding out how expelled French and Italian priests could be replaced by German and Austro-Hungarian clerics in order to continue the activities of the Roman Catholic church there. In 1919, he participated in efforts to establish a Roman Catholic theological faculty in Bratislava. After the end of World War I, he actively supported the efforts of the Slovak emigrant community in opposing Slovakia's joining the Czechoslovak state. All these undertakings fell through. An ardent antisemite after the war, he soon abandoned this attitude, turning his attention towards the grave social problems of contemporary Hungary. A Slovak by birth, he also became a Magyar by assimilation, and throughout his life was wholeheartedly attached to both nations. This dual allegiance worked very well in multi-ethnic pre-war Hungary but with the formation of two hostile new nation-states, Slovakia (as part of Czechoslovakia) and Hungary, the situation changed and Kmoskó's former dual allegiance could no longer be applied. This was a no-win situation which resulted in problems on both personal and professional levels. He was not happy in Hungary. He would not have been happy in Slovakia, either. Kmoskó fell victim to the progress of history.

Key-words: Mihály Kmoskó/Michal Kmoško – biographical sketch – dual allegiance.

Mihály Kmoskó/Michal Kmoško was born at Ilava on 29 August 1876.¹ He attended the Piarist grammar school at nearby Trenčín (1885 – 1893), moving on to study Roman Catholic theology in Vienna, where he excelled in the traditional Semitic languages (Hebrew, Biblical Aramaic, Syriac and Arabic) and Old Testament studies.² He also learned Akkadian and (probably) Sumerian – these were quite new subjects at the time. In 1898 he was ordained as a Roman Catholic priest in Esztergom and in 1899 obtained a doctorate in theology in Vienna. In September 1899 he travelled to the Middle East to conduct Syriac studies in the Syrian Catholic monastery and seminary at Sharfeh.³ On his arrival he was very enthusiastic but after two weeks transferred to Beirut, where he pursued studies in “Arabic and Syriac literatures, the Hebrew of the Holy Scripture and the paleography of the Northern Semitic peoples” at the Jesuit university. After his return to Vienna, his interest turned towards the text of the Peshitta, the Syriac translation of the Holy Scripture. He spent October 1900 at Oxford, copying fragments of the Biblical commentaries of Ishodad of Merv († 852) and the metrical Biblical commentaries of Jacob of Serug († 521), both in Syriac. Subsequently he studied manuscripts in London and Paris. In the French capital his attention was attracted by fragments of the *Liber Graduum*; he copied the manuscript of this anonymous Syriac work on spiritual guidance from the turn of the fourth and fifth centuries. Much later, in 1926, he would publish it in a critical edition in the prestigious series *Patrologia Syriaca* in Paris. In 1902 he was appointed *presbyter chori ecclesiae* to St Martin’s cathedral in Bratislava. In August 1904 he was transferred to the Central Seminary in Budapest as Director of Studies. In 1908 he obtained his “habilitation” at the Faculty of Roman Catholic Theology at the University of Budapest with a thesis entitled “The Political History of the Jews at the Beginning of Hellenism: A Critical Study of Flavius Josephus’s *Archaeologia* XI.7-XII.5”.⁴ His referees are ambivalent, paying high tribute to

¹ The present article is based on the author’s monograph *Egy életút állomásai*. In addition to a biography of Kmoskó, it contains his official report on his study tour in Syria in 1916 (see below) with detailed commentaries, appendices, 100 illustrations, 5 maps, an extensive bibliography, an index and 1460 footnotes altogether with a detailed indication of sources. In addition, 17 excursus are devoted to various topics touched upon in both parts of the publication. In case of need the reader is advised to consult this work; it was not possible to indicate all sources and relevant details in the present article. When a footnote below refers to the text of Kmoskó’s report, this is always indicated in brackets: (= KMOSKÓ, Jelentés).

² Kmoskó must have been recognized as a very bright boy relatively early because bishops in the Kingdom of Hungary sent only exceptionally gifted boys to study Roman Catholic theology in Vienna. An average boy from Trenčín would have been sent to Esztergom, or to Budapest if he looked promising.

³ The Monastery of Our Lady of the Deliverance is located at Sharfeh, approximately 27 km to the north of Beirut, in the mountains overlooking the southern part of Jounieh Bay.

⁴ It also appeared in print: KMOSKÓ, M. *A zsidók politikai története a hellenismus kezdetén:*

Kmoskó's erudition, assiduousness and sharp mind, but objecting to his excessive and "destructive" critical approach, which led him to conclude that Josephus's data are totally unreliable and thus the whole *Archaeologia* is devoid of any value as a historical source. They reject this view, maintaining that the *Archaeologia* remains an important historical source when used with due caution and criticism. They also stress that Kmoskó's conclusion runs against the general consensus of the international scholarly community. One of the two referees also suggests that by arriving at this conclusion, Kmoskó invalidates his own thesis. According to contemporary regulations, a "habilitation" thesis had to conform to the subject of a course which the candidate was offering at the Faculty. It naturally makes no sense to offer a course on a source which is completely devoid of historical value and thus wholly irrelevant to theology. The same referee also sharply criticizes Kmoskó's style, finding it full of "strident, slovenly and trivial" expressions of the kind which should particularly be avoided in scholarly works, instead of being especially favoured, as is the case with the young candidate. Nevertheless, both referees recommend continuing with the process of "habilitation", because Kmoskó has demonstrated a thorough familiarity with the fields of his studies and the methods of scholarly research. His outstanding command of Oriental languages is also well known. The Faculty is aware of the great number of his publications. Somewhat later, in 1910, Kmoskó was appointed Professor of Old Testament Studies and Hebrew. He had published more than fifty scholarly studies at the time. He occupied his chair with great enthusiasm. However, he soon encountered serious problems in his new position, which were connected to "modernism". In his case these affected the so-called "historical-critical method" in Biblical exegesis. This method aimed at a better understanding of the text of the Bible (with special reference to the account of the Creation and the early history of mankind) and at its harmonization with recent discoveries in geology, paleontology, anthropology, archaeology, Assyriology, Egyptology, etc. However, its application and interpretations were beset with problems, which on their part led to great tensions within the Roman Catholic church. Arnold Pataky, Kmoskó's younger colleague and successor to his chair, wrote retrospectively in 1937: "Kmoskó was fully immersed in the spirit of the scholarly *Sturm und Drang* of the time [...] advocating the critical trend, often more vehemently than necessary. He was unrivalled in noticing the weaknesses of the over-conservative school, also excelling in the destruction of received opinions that had become untenable, yet only rarely did he replace them with new theories." "Kmoskó was a priest in body and soul, but sometimes he over-shot the mark with his expressions. Because of this, suspicion was several times

kritikai tanulmány Flavius Josephus Archaeológiája adatairól: XI, 7–XII, 5. Budapest: Nagy S., [1906].

cast on his religious orthodoxy by persons who were nowhere near his equal in Biblical erudition. He became the target of both open and veiled attacks [...]. These embittered him [...].”⁵ The above formulation recalls the accusation of “subversive destructivism” voiced by the two referees of his habilitation thesis. The repeated questioning of a person’s religious orthodoxy was a serious menace in the Catholic church at a time characterized by a war fought against the heresy of “modernism”. The expression “several times” seems to indicate that this accusation must have been quite widespread against Kmoskó. No doubt, the phrase “overshooting the mark with his expressions” refers to Kmoskó’s highly individual style, which one of the two referees had already sharply criticized in connection with his habilitation thesis. This offensive, insulting tone remained a characteristic of Kmoskó’s style throughout his life. He employs it in certain contexts: first and foremost in connection with Jews, but also with Arabs, Muslims in general, sometimes with Oriental Christians, and also in later decades with “our wretched upper classes”. It is to be assumed that he used this style more often and more pronouncedly in oral utterances – even from the pulpit in his later years –, the effect of which can easily be guessed. He also employed it in contexts where it was completely unusual in contemporary scholarly publications, especially from a Roman Catholic priest. It did not make him popular with his environment: many people did not like him. There were two notable exceptions, though. Towards the end of his life his congregation in Pusztažámor became greatly devoted to him, in genuine love and affection. His students from the Rabbinical Seminary in Budapest in later years evidently loved him, too.⁶ On the whole, this lack of popularity stands in marked contrast to his younger years. In 1895, when he was nineteen, his superior at the *Collegium Pazmanianum* in Vienna not only noted that he was a gifted student and an excellent Orientalist (*Ein talentierter Zögling und gediegener Orientalist!*) but also went on to say: *Summae est innocentiae et valde amabilis*. [He is of the utmost innocence and very lovable.]⁷ Note the exclamation mark in the official characterization. This shows that his superior had a high opinion of him and liked him very much, too. The mere fact that his superior felt it necessary to stress his likeability points to his great popularity with superiors, professors and students alike. We can only wonder what may have brought about the great change in his personality later on. The seriousness of the problem of “modernism” and the situation in which Roman Catholic priests found themselves at the time may perhaps be illustrated

⁵ PATAKY, A. *Emlékbeszéd Kmoskó Mihály rendes tag felett*. (A Szent István Akadémia emlékbeszédei, II/6). Budapest: Stephaneum, 1937, pp. 5-6.

⁶ See n. 49 below.

⁷ Frintaneum, Institutsprotokolle, Bd. 5, Fol. 188a. Diözesanarchiv Wien. I am indebted for this document – and so much else – to István Fazekas of the *Ungarische Archivdelegation beim Österreichischen Staatsarchiv* in Vienna. – I. O.

by the case of one of Kmoskó's favourite professors at Vienna. Wilhelm Anton Neumann (1837 – 1919) was Professor of Semitic Dialects and Higher Exegesis of the Old Covenant and was regarded as a leading authority on these subjects. However, throughout his life he never published anything in his own field; his rich scholarly output came exclusively in art history. The reason for this peculiarity was his keenness to avoid being accused of heresy. When in 1914 the chair of Oriental Languages at the Theological Faculty in Budapest became vacant, Kmoskó transferred to it. He declared sadly that he was just as happy "to get rid of his [former] professorship" as he had been happy at his appointment to it four years earlier.⁸ The Faculty wholeheartedly supported the transfer because "it was much easier to find an Old Testament specialist than a competent Oriental linguist".⁹

Soon after the outbreak of World War I Catholic circles in Germany became worried by reports from the Ottoman Empire about the expulsion of priests, monks and nuns¹⁰ if they were enemy aliens, i. e. subjects of the Allied Powers (*Entente*). Such a step was a serious blow to the church because the priests active in the Ottoman Empire were mainly Italian and French subjects. All Catholic schools had been reportedly closed down, too. Therefore these German circles contacted the Austrian and Hungarian church authorities with the aim of making a joint effort to replace the expelled priests in order to safeguard the continuity of church activities in the Ottoman Empire, with special respect to schools. At the same time, they also hoped to gain influence in the Ottoman Empire by replacing undesirable competitors, thereby paving the way for economic and political penetration after the glorious conclusion of the war. German church circles regarded the participation of Austria-Hungary in this undertaking as essential because the position of the Roman Catholic church was considerably stronger in the Monarchy than it was in Germany. Several (secret) meetings were held in Munich, Vienna and Budapest. As a first step, the Hungarian Ministry of Religion and Public Education and the Roman Catholic Church in Hungary jointly dispatched Kmoskó to the Ottoman Empire, Syria in particular, to examine the situation and to map out a course of action – Syria was part of the Ottoman Empire until the end of World War I. At the time, the term "Syria" encompassed the areas of modern Lebanon, Palestine/Israel and Jordan, in addition to the area of

⁸ PATAKY, Emlékbeszéd, pp. 5-6.

⁹ Österreichisches Staatsarchiv (henceforth ÖStA). Haus-, Hof- und Staatsarchiv (henceforth HHStA). Kabinettsarchiv. Kabinettskanzlei. Vorträge. 2531/1914. This is a German translation of the original Hungarian document, which cannot be located. It was probably destroyed in the Hungarian National Archives in 1956.

¹⁰ For the sake of simplicity, henceforth the expression "priests" will refer also to monks and nuns in our context.

present-day Syria.¹¹ The choice fell on Kmoskó because of his great erudition in the relevant fields and familiarity with the region owing to his earlier stay there, in addition to being a member of the Roman Catholic clergy. Kmoskó spent “more than half a year” in the Middle East: he left in the first half of February 1916, and was back in Budapest in September. Originally he had been planning to spend four to five months in Jerusalem to acquire a mastery of the local Arabic dialect in order to offer courses to Franciscan friars at the University of Budapest as part of their preparation for service in Syria. However, “having aroused suspicious interest”, he was compelled to leave the Holy City after a month. Thus he transferred to Haifa where he stayed for a longer period with the Carmelites in their famous monastery on Mount Carmel. The nature of the “suspicious interest” is not known.¹² After all, Kmoskó was the subject of an allied friendly power. One might perhaps imagine some tension within the church or some calumny related to this. It is known that in an age of blossoming nationalisms, tensions among members of the numerous religious orders active in the Holy Land were not unknown; the Italians especially were ardent nationalists, and their number was considerable. During the war, some of them made no secret of their hostility towards the Central Powers, as Kmoskó himself at one point mentions.¹³ It was no secret to Kmoskó, either, that as a sign of “Italian preponderance” the Minister General of the Franciscans in Rome showed “considerable restraint” in supporting the activities of Franciscans from Austria-Hungary in the Holy Land.¹⁴ The situation in Jerusalem cannot have been very different from what Kmoskó described in Constantinople, as a warning to the Franciscan friars expected to arrive there soon after his departure: “[This place] is a hideous nest of gossip, where one has to weigh every word carefully, especially if one intends to stay here for any length of time. The clergy is highly insidious and full of

¹¹ The name “Syria” goes back – *via* Latin and Greek – to the name of “Assyria” in antiquity. The term “Greater Syria” is also used in the broader meaning referred to above.

¹² This reference can be found in the summary of Kmoskó’s two reports prepared by Lipót Árpád Várady, Archbishop of Kalocsa. Archdiocesan Archives Kalocsa. I.1.a Missiones. Missiones 1, 1901 – 1918. It must come from the earlier, shorter report, which cannot be located at present, because it does not figure in the later, longer one accessible to us. – In the Hungarian Church, foreign missions were the responsibility of the Archbishop of Kalocsa.

¹³ ORMOS, I. *Egy életút, Egy életút állomásai. Kmoskó Mihály 1876 – 1931. A függelékben: Jelentés a szíriai katolikus missziók jelen állapotáról. Az 1915 – 16. tanév második felében végzett tanulmányútja alapján benyújtja* Dr. Kmoskó Mihály egyetemi tanár. Budapest: METEM, 2017, p. 370 (= KMOSKÓ, Jelentés).

¹⁴ Letter of Lipót Árpád Várady, Archbishop of Kalocsa, dated 23 February 1916, to Baron István Burián, *Minister a Latere* (Hungarian Minister to Vienna) and Joint Minister of Foreign Affairs. ÖStA. HHStA. Ministerium des Äußern. Politisches Archiv P.A.I 762. Generalia X/41. Cf. ORMOS, *Egy életút*, p. 76.

intrigue; one can never be careful enough.”¹⁵ From Haifa he undertook a journey to Beirut along the seaside “partly on horseback, partly by carriage”. He visited Aleppo, too. Kmoskó prepared two reports on his trip: a shorter one while travelling and a longer one after his return to Budapest. The shorter one cannot be located at present, while a typewritten copy of the longer one was found in Vienna among the documents of the Joint Foreign Ministry.¹⁶ Kmoskó’s conclusion is mainly negative and highly pessimistic: in general, nothing can be done, he writes. The rumours reaching Central Europe were only partly accurate, he stresses. It is true that all enemy aliens had been ordered to leave at the outbreak of hostilities, but after some hesitation the Ottoman government allowed Italian priests to stay on. This means that they did not need to be and could not be replaced. And they constituted the overwhelming majority of Catholic churchmen in the Empire. As far as the closing down of Catholic schools was concerned, Kmoskó found out that the Young Turk government, pursuing a nationalistic agenda, had closed down Catholic churches with the aim of eliminating all foreign influence in education: only schools teaching in Turkish and following a Turkish curriculum as set down by the government were to be allowed to operate in the future. Therefore it was absolutely out of the question to run schools with Catholic curricula under German, Austrian or Hungarian direction and according to their own systems. Kmoskó offers a balanced analysis of the previous activities of Catholic schools, arriving at the conclusion that they cannot be regarded as having been satisfactory.

In part one of his report, Kmoskó gives an interesting description of the current situation in Syria, including its main problems as he saw them: the Arab, the Jewish and the Christian questions. Kmoskó offers a detailed account of the “Arab question” with respect to the tense relationship between Arabs and Turks in the area. Part two of his report is dedicated to “the present situation of Catholic missions in Syria”. His list of parishes, monasteries and convents is necessarily incomplete and based on hearsay to a great extent; still the account contains some first-hand, up-to-date material based on direct experience. His description of the situation of Christians in the Ottoman Empire in general and in Syria in particular, with special attention to the war, is of considerable interest on account of his vivid observations and freshness of approach. In the chapter on the Jewish question he gives a list of agricultural settlements (*kibbutzim*) in the Holy Land. This list is devoid of scholarly relevance. He himself stresses that he was unable to conduct an independent survey, therefore he merely reproduces the data he

¹⁵ ORMOS, Egy életút, p. 76.

¹⁶ The handwritten original was in all probability destroyed in the Hungarian National Archives in 1956. I am indebted to István Fazekas (see n. 7) for the recovery of this copy of Kmoskó’s report. – I. O.

found in a scholarly article.¹⁷ On the other hand, his sketch of the situation of the Jews in general and in the war years in particular is based on first hand experience and deserves our attention on account of its freshness, vivacity and direct observations. It is important to note that Kmoskó's account of the situation of the Christians contains interesting data on the persecution of the Armenians based on his own experience and first-hand accounts he received from witnesses to the events. He is exasperated because he is aware that terrible things are happening, yet he feels helpless because the Turks are obstinate, not allowing anyone to meddle in their internal affairs. Kmoskó respects this standpoint because the Turks are our war allies, a circumstance which overrides all other concerns: nothing can be allowed to interfere with our joint struggle for victory. He is greatly upset to learn that an "unruly deputy" in the Hungarian parliament wanted to interpellate the government on the Armenian question: "Everybody acknowledges that the Turkish policy towards the Armenians is a sin against common sense and moral law, yet if somebody is unable to help a cause and will only harm his own interests if he interferes, then for God's sake, he should keep quiet and do nothing stupid!"¹⁸ It is disappointing to see that Kmoskó has no better remedy to suggest for the sake of *all* Oriental Christians – including the Armenians – than to send their priests mass-stipends of 2 crowns each.¹⁹ All further decisions must depend on the outcome of the war, and therefore one should wait and see, he stresses. Kmoskó's standpoint is in sharp contrast to that of other representatives of the Catholic church, both in the Monarchy and Germany, who strongly urge their governments behind the scenes to intervene on behalf of the Armenians and other Christians.²⁰ Kmoskó's mission and report are practically unknown in modern scholarly literature. The situation in contemporary Syria was and is well known in broad outline, yet the report contains important first-hand data that cannot be found elsewhere, in addition to being a fresh account of the war years

¹⁷ PRESS, J. Die jüdischen Kolonien Palästinas. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* XXXV (1912), pp. 161-185.

¹⁸ ORMOS, Egy életút, p. 289. (= Kmoskó, Jelentés). The "unruly deputy" has been identified as Péter Arthur Vákár by Gábor Fodor. FODOR, G. *Az örménykérdés a magyar források tükrében, 1848 – 1939*. PhD diss., Eötvös Loránd University, Budapest, 2018, pp. 152-155. Vákár himself was of Armenian origin from Transylvania, hence his special interest in the Armenian question.

¹⁹ ORMOS, Egy életút, p. 329 (= Kmoskó, Jelentés). "Crown" was the official monetary unit of the Monarchy.

²⁰ ORMOS, Egy életút, pp. 90-91. The persecution primarily aimed at Orthodox Armenians, but often the Ottoman authorities would not or could not distinguish between them and Armenian Catholics, or indeed between members of Oriental churches in general (Orthodox Armenians, Armenian Catholics, Orthodox Syrians, Syrian Catholics, Melkites, Maronites, Nestorians, Chaldaeans). It is now known that various church circles of the Central Powers made much more effort behind the scenes in favour of persecuted Armenians than hitherto assumed.

in Greater Syria with many interesting personal observations and details. It is only recently that the attention of the scholarly community, both on an international level and in the Arab world, has turned towards the events of World War I in this region.

Back in Budapest, Kmoskó resumed teaching. In 1917 he came under the influence of a book which, as he himself admits, had a tremendous effect on him, wholly determining his thinking in the years that followed. This book dealt with the Jewish question, and its new insights enabled him to interpret his recent experiences with Middle Easterners in general, Jews, Christians and Muslims alike.²¹ At the beginning, his novel ideas met with little favourable reaction in his own circles, as he himself would complain later on. However, after the end of the war and the collapse of the Soviet Republic in Hungary in August 1919, the situation changed. He published numerous articles, even pamphlets, on the subject. He gave speeches, delivered public lectures and participated in anti-Semitic conferences, e. g. in Vienna on 11 – 13 March 1921. His writings are characterized by the extremely sharp and offensive tone which has already been referred to above. Otherwise they are highly disappointing for their incoherence: his views and arguments are constantly shifting, changing and they often contradict each other. They do not add up to the kind of coherent system that one would expect from a mind of Kmoskó's intellectual calibre. In one place he declares that the concept of "race" is entirely unhelpful because no one has ever succeeded in producing an adequate scientific definition of it. Then we see him using this very term as if he had never objected to it. Or, to quote another example, in connection with the modern Jews Kmoskó expatiates extensively on the "fact" that they have inherited the characteristics of their Biblical predecessors, sharing the "eternal" character traits of marauding Bedouins, and that they behave in the same way in modern Europe. Then he informs his readers that in actual fact the Jews in Central and Eastern Europe are not Semites at all but Turks originating from the Khazar Empire.²² He seems to forget that in this case they cannot have inherited the character traits of the Jews once living in ancient Palestine! On the contrary, they must in fact be related to the Magyars, in accordance with the tenets of "Turanism", of which Kmoskó was a follower.²³ Indeed, this approach remains a characteristic feature of Kmoskó's thinking, as is attested in his scholarly publications. He has a sharp mind, a solid education, is extremely bright

²¹ ÁGOSTON, P. *A zsidók útja*. Nagyvárad: Nagyvárad Társadalomtudományi Társulat, 1917. Kmoskó published a review of it, too. He does not share all the insights and more importantly the basic approach of the author, who is a Marxist, but has a good opinion of the book in general.

²² See Excursus I below.

²³ See Excursus II below.

and full of new ideas, but sometimes fails to check whether a new idea fits in with his earlier conclusions.

In the autumn of 1918 Kmoskó was elected dean of the Faculty of Theology for the academic year 1918/1919. With the problems of a war entering its fifth year, these were turbulent times in the Kingdom of Hungary. There was growing social tension among the population because of the irregular supply of food and other commodities, in addition to the general hardships of war. Desperate soldiers were returning from the fronts in growing numbers. The various nations within the Kingdom were voicing their aspirations more and more. The Monarchy was showing growing signs of dissolution. On 28 October 1918 the Czechoslovak National Council proclaimed the new Czechoslovak state in Prague. In Hungary, a democratic revolution broke out on 31 October. In these turbulent times, a small scandal shook the Faculty.²⁴ Kmoskó's closest friend, František Jehlička/Jehlicska Ferenc, Professor of Moral Theology and Ethics, published an article "My Slováci v republike" in *Slovenské ľudové noviny*, the weekly of the Slovak People's Party, in Bratislava on 22 November 1918, in which he praised the happy future of the Slovak nation within the new Czechoslovak state.²⁵ From a Hungarian point of view this article amounted to high treason, because the peace treaty had not yet been signed and thus the post-war borders were not yet known.²⁶ Therefore the Faculty had to deal with it – in actual fact, it was the dean, Kmoskó, who called the Faculty's attention to this article. It was around this time that Jehlička went over to the Czechoslovak side. Soon he became government commissar in charge of transforming the Elisabeth University in

²⁴ It remained small because participants refrained from making it public.

²⁵ Jehlička also expressed his admiration for the republican form of government in contrast to a monarchy. If a monarch happens to be of limited capacities, nothing can be done, he claims, while in a republic it is always the best persons, such as Masaryk or Wilson, who will be chosen as leader of the state. Two years earlier Jehlička's views on the subject had been just the opposite. In October 1916 he declared in similarly glowing words that constitutional monarchy was the ideal form of state, adding that "when a Christian scholar of ethics [evidently having himself in mind] is conducting research, he is doing so with Christian truths before his eyes just like fixed stars, which prevent him from losing his way". He also pointed out, though, that this question must always be decided according to the given circumstances. JEHLICSKA, F. *Erkölcsei és társadalmi jólét. Társadalmi etika*. Budapest: Szent-István-Társulat, 1916, pp. 4, 230-231. On the whole affair, see ORMOS, Egy életút, pp. 130-135.

²⁶ The problem for the Faculty was whether Jehlička had committed perjury when shortly before the appearance of this article on 22 November, together with all professors of the University, on 11 November he had taken an oath of allegiance to Hungary. The Faculty's view was that the time span between the two events was so short (he must have written the article somewhat earlier even) that Jehlička must have already known at the time of the oath that he was going to change sides, consequently he had committed perjury. Jehlička vehemently denied the accusation. (The Faculty exchanged letters with Jehlička; he never returned to Hungary.) ORMOS, Egy életút, pp. 130-133, 332-333.

Bratislava. His original plan was to transform it into a Slovak institution (with Slovak professors) with an added faculty of Roman Catholic theology – the Elisabeth University (founded 1912) did not have a faculty of theology. Subsequently this idea was abandoned and a new Czechoslovak university (Comenius University) with Czech and Slovak as languages of instruction was founded instead. Most of the professors were Czechs. As a member of the Provisional National Assembly in Prague Jehlička submitted a bill on 24 July 1919 to organize an independent Czechoslovak faculty of Roman Catholic theology in Bratislava with Czech and Slovak as languages of instruction. This meant that it was not to be part of Comenius University. This happened against his own convictions: overbearing powerful officials (*mocipáni*) in Prague modified the text of the bill, as Jehlička would claim in later years. He thought that independent faculties of theology existed only in “anti-Catholic states” (*v štátoch protikatolíckych*).²⁷ At the same time, in Budapest the situation became more and more complicated, and finally took a sharp turn with the declaration of a Soviet Republic on 21 March. On 5 April Kmoskó, the dean of the Faculty, disappeared without officially informing anyone where he was going, when he would return and whether he would return at all. His departure could, in part, be explained by his firm belief that he was going to lose his professorship. Namely, the new

²⁷ JEHLIČKA, F. Prečo som sa nevrátil? In: *Samostatnosť* 3 (1931), no. 19 (9 May 1931), p. 2. The present author is indebted to Lívia Zvedelová (Slovak National Library, Martin) and István Zombori (Szeged) for providing him with a scan of Jehlička’s article, which is extremely difficult to find. — It is to be assumed that Jehlička’s original wording of the bill used the term “faculty” because he had the (future) Faculty of Theology at Comenius University in mind. When the *Pražskí mocipáni* modified the bill, they may have left the original text unchanged in this respect, either by oversight or on purpose. An “independent faculty” is a contradiction in itself; as a rule, faculties are always branches of a university. The expression “independent faculty” does not occur in Jehlička’s article but that is what he is in fact describing there: “*A napokon môj návrh zmenili tak, že tá naša fakulta nebude na univerzite, ale z nej vylúčená, vylúčená, čo býva len v štátoch protikatolíckych.*”/In the end they changed my proposal so that our faculty would not be part of the university but would be excluded, ejected from it, what usually happens only in anti-Catholic states.” Why did Jehlička object to the exclusion of the Faculty of Theology from the University and to an independent faculty in general? Why did he regard such a system as “anti-Catholic”? Traditionally theology reigned as the “queen of sciences” and the faculty of theology took pride of place at a traditional university, occupying the first and foremost place among the faculties. This was especially true of the Habsburg Monarchy, ruled by the devout Roman Catholic *Erzhaus Habsburg*, where Jehlička had been socialized. Therefore he probably regarded the exclusion of the Faculty of Theology from Comenius University as tantamount to theology’s degradation, as her exclusion from the range of sciences in general, being banned to the status of a minor craft, so-to-speak. Also, it was much easier for the government to influence an institution of higher learning without affiliation and background. Namely, traditional universities were immune against outside interference because their independence from the government was guaranteed by law.

government decided to close down the Faculty of Theology and officially notified Kmoskó, the dean, of this decision.²⁸ Kmoskó himself would claim in the aftermath of the events that he fled because of his fear of the Communists, who would take revenge on him because of his “well-known” anti-Semitic activities.²⁹ In actual fact, he left for good, travelling to Bratislava on Jehlička’s invitation in order to obtain a chair at the future faculty. However, the project of founding a Roman Catholic faculty fell through, because the Holy See did not agree, when the Czechoslovak government finally decided to consult it at an advanced stage of the project.³⁰ Kmoskó made desperate efforts to find a parish in Slovakia, but the only position he managed to acquire was a temporary replacement of a chaplain in the small village of Košeca, close to his birthplace Ilava, who “had just been drafted as army chaplain by the Czechs”.³¹ Kmoskó also tried to emigrate to the United States to work as a priest in one of the Slovak communities in the state of Kentucky, but the archbishop of Milwaukee did not even answer his letter, which he sent him with Pavol Šiška, one of the signatories to the Pittsburgh Agreement, who was visiting Slovakia with a delegation of American Slovaks in the summer of 1919. Kmoskó became completely disillusioned with the new Czechoslovak state because of the Czech preponderance as well as the Czechs’ overall animosity towards the Roman Catholic church.³² When he heard that the Soviet Republic had collapsed in Budapest on 1 August, he soon returned to resume his offices at the Faculty. He did so after discussing the situation with his closest friend Jehlička in Bratislava, who had by then also become completely disillusioned by the new state. Kmoskó arrived in Budapest on 26 August and on the following day participated in the meeting of the university council in his capacity as dean of the Theological Faculty. One of the subjects discussed was the problem of overcrowded universities in consequence of the war and the arrival of students from territories that were coming under

²⁸ See below.

²⁹ Cf. n. 42 and the corresponding paragraph below. Jews were prominent in the leadership of the Soviet Republic. It is difficult to form a judgement of this claim now; it is hardly possible to assess how well known he was as an anti-Semite at the time. In any case, his colleagues regarded his claim as unfounded. There can be no doubt, though, that Kmoskó was full of fear at the time.

³⁰ On this subject, see HRABOVEC, E. *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918 – 1922 im Kontext internationaler Beziehungen*. (Wiener Osteuropa Studien, 15). Frankfurt am Main etc.: Lang, pp. 301-326.

³¹ These are Kmoskó’s own words in his handwritten account justifying his temporary absence submitted to the Faculty of Theology in Budapest in the disciplinary procedure after his return. Archives of Eötvös Loránd University, Budapest. ELTE Levéltár. Rektori iratok. 526/1919 – 1920. Original in Hungarian.

³² HRABOVEC, *Der Heilige Stuhl und die Slowakei*, pp. 32-67, 197-199, and *passim*. ORMOS, *Egy életút*, pp. 198-201.

enemy occupation.³³ It was generally agreed, too, that the recent turmoils in Hungary had shown that the presence of great numbers of unemployed university graduates could be a menace to the social order. Thus the necessity to limit the admission of students to university studies was discussed. The first idea was to limit the number of female students, in accordance with contemporary theories and beliefs which held that owing to the smaller size of their brain, women were less gifted mentally and thus less able to pursue university studies than men.³⁴ It was also thought that their innate psychological frailty made women unfit to endure the stress caused by university studies. It was also a common belief that university studies had a harmful effect on the morals of female students. (Kmoskó himself claimed that decent Catholic girls felt no inclination towards university studies.) In any case, it was not much earlier that women had been gradually admitted to universities at all. But then all of a sudden Kmoskó proposed a wholly new idea at the meeting. He suggested that the admission of Jewish students should be limited instead. This idea was met with mixed feelings, partly because of the legal situation which did not allow for a discrimination on the basis of religion. Many more meetings were held in which representatives of the various faculties as well as officials of the Ministry of Religion and Public Education participated discussing various aspects of the subject. Kmoskó did not take part in subsequent events but the idea he had originally raised gradually gained ground among participants and those involved in the subject, mainly because it was in harmony with the general anti-Semitic atmosphere of the time, which overwhelmed the middle strata of the population following the collapse of the Soviet regime.³⁵ Finally a corresponding law was passed under Count Pál Teleki on 26 September 1920.³⁶ (In subsequent years, the Faculty of Medicine in

³³ We are in August and September 1919; the Treaty of Trianon was signed on 4 June 1920. The new borders were not yet known. The territories in question still belonged to Hungary from the viewpoint of international law.

³⁴ The contemporary attitude of a great part of scientists towards women is best exemplified by the book of a German authority on neurology and psychiatry: MÖBIUS, P. J. *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. (Sammlung zwangloser Abhandlungen aus dem Gebiete der Nerven- und Geisteskrankheiten, III/3). Halle a S.: Carl Marhold, 1900. This book (of just 29 pages) became a bestseller overnight and appeared in twelve editions in Germany between 1900 and 1922. Soon a refutation was published over 192 pages: FREIMANN, M. *Über den physiologischen Stumpfsinn des Mannes*. Berlin-Leipzig: Modernes Verlagsbureau Carl Wigand, 1905. Only one contemporary edition of the latter work seems to exist.

³⁵ Many held the Jews responsible for the recent upheavals during the Republic under Mihály Károlyi and especially under the Soviet Republic.

³⁶ The so-called “*Numerus Clausus Law*” did not explicitly mention Jews, but it was clear at the time that it was aimed at them. Applying a completely ahistoric approach in his relevant memorandum, Kmoskó based a considerable part of his arguments in favour of barring the Jews from universities on their behaviour in antiquity as described by Josephus (c37 – c100) in his

Budapest would admit neither Jews nor women.) There can be no doubt that Kmoskó's recent interest in the Jewish question, as well as the prominent role Jews had played in the Hungarian Soviet Republic, contributed to his suggestion. But there are two other factors that must also have been decisive – perhaps unconsciously – in his considerations at the time. He must have been fully aware that his flight to seek employment with one of Hungary's "mortal enemies" intent on dismembering the country was high treason from a Hungarian point of view. And the situation was extremely dangerous for him. After the fall of the Soviet Republic, a terror of bloody retaliation was unleashed upon the country by the new, "counter-revolutionary" regime of Admiral Horthy. People's behaviour was carefully examined and all those found guilty of participating in the activities of the fallen regime, on any level, were severely punished. Even small lapses, communist inclinations or connections, were harshly penalized. The accusation or even the suspicion of having acted in any way in support of communism could not be levelled at Kmoskó. Nevertheless, an allegation of high treason was hardly likely to be looked on favourably. Under such circumstances, it is plausible to assume that by putting the Jews in the limelight Kmoskó was trying to divert attention from his own "crime". The other factor concerned the suddenly modified attitude towards national identities in the country after the dissolution of the Monarchy. Towards the end of World War I, the Kingdom of Hungary was a multi-ethnic country, where approximately 50 percent of the population was made up by ethnic Hungarians (Magyars), while approximately 50 percent consisted of other nations (Slovaks, Ukrainians, Romanians, Serbs, Slovenians and Germans). Kmoskó had a "dual national identity"³⁷. He was a Slovak by birth, but due to a high degree of assimilation he also considered himself a Magyar – many relevant utterances exist by him to this effect.³⁸ His

Archaeologia. This work was the subject of Kmoskó's "habilitation thesis", as we have seen above, and it seems to have exerted a very great impression upon him.

³⁷ On this subject, see McEWEN, N. *Nationalism and the State. Welfare and Identity in Scotland and Quebec*. (Regionalism and Federalism, 5). Brussels: P. I. E – Peter Lang, 2006, pp. 23-37, esp. 32-34, and ABLONCZY, B. *Örzök. A többes identitás stratégiái*. In: id. *Nyombiztosítás. Letűnt magyarok. Kisebbség- és művelődéstörténeti tanulmányok*. Bratislava: Kalligram, 2011.

³⁸ I have come across many claims by Kmoskó that he is a Magyar, both in printed and archival sources. In actual fact, all his relevant statements are those of a self-conscious Magyar. All these sources were produced in Hungarian in a Hungarian environment. I have never come across a source in which he claims to be a Slovak; yet there can be not the slightest doubt that this was the case and that he also considered himself to be such. Jehlička's relevant statements pertaining to his friend "Miška" are clear in this respect, too. It appears from the majority of Kmoskó's registration forms (sg. *Nationale*) submitted to the University of Vienna that his mother-tongue was Slovak and many events in the course of his life expressly prove this. Despite this, I have never come across a document where he would explicitly say so himself. I have

case is similar to that of the architect Ladislav Hudec/Hugyecz László, who acquired great fame in Shanghai, China, between the two wars. He touched on this question in a private letter: “Whether I am Magyar or Slovak, I do not know, nor am I trying to find out. I cannot cut myself in two, as has been done with my fatherland. I shall always remain what I have been. Nobody asked me in the old Hungary of St Stephen whether I was Slovak or Magyar. I loved both, because my mother was of Magyar, my father of Slovak origin, and consequently I was both as well.”³⁹ Kmoskó seems to have accommodated himself very well in the society of pre-war Hungary with his dual identity, but suddenly the situation changed and this pulled the rug from under his feet. With the emergence of Slovakia (as part of the new Czechoslovak state) and with Hungary having become a nation state, people like Kmoskó or Hudec were asked: Are you Slovak *or* Hungarian? One had to make a choice; dual identities were no longer accepted. In addition to this, there loomed the danger of being branded a member of a “traitor” nation, which had “treacherously” abandoned the Kingdom of St Stephen, at the same time participating in its destruction. In this disorientating situation Kmoskó lost his sense of direction and it seemed to him a welcome stratagem, even if on an unconscious level, to divert interest from his eventually dangerous affiliation by launching an assault on the Jews as culprits, using them as scapegoats. His was not an isolated case. Some contemporary observers claimed that the wave of antisemitism in Hungary after World War I did not originate primarily from Magyars of ancient stock but from recently assimilated Magyars whose parents or grandparents had been Germans and Slavs. Often they were born Germans or Slavs themselves. In Hungary, assimilation was especially strong and fast between 1867 and 1914. These recently assimilated Magyars of German or Slav origin, who were at the same time often overzealous neophytes, wanted to divert attention from their “foreign” origin for fear of being branded

not seen any documents written by Kmoskó in the Slovak language, either. As far as his name is concerned, he always uses the Hungarian form in the numerous documents written by himself which I have seen. In contrast, his closest friend, František Jehlička never leaves a doubt that he is a Slovak in the great number of documents I have come across during my research. He never claimed to be a Magyar in the documents accessible to me, either. (I can remember only one document in the archives of the former Faculty of Theology of Budapest University [now Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University, Budapest] in which faculty members praised Jehlička’s “devotion to the Hungarian fatherland” in connection with his appointment as professor. However, these were not his own words. It is not known, either, whether he was aware of them at all at the time.)

³⁹ PONCELLINI, L. *Hudec László*. Budapest: Holnap, 2010, pp. 7-8 (foreword by János Gerle), 13-15, 138-141. Original in Hungarian. This monograph quotes other letters by Hudec as well as events from his life, which demonstrate his wholehearted attachment to *both* peoples. According to oral information by Virág Csejdy of the Hudec Cultural Foundation, the letters are in the possession of Hudec’s descendants in Budapest (www.hudecproject.com/en/news).

aliens in the newly emerging nation state, which was highly sensitive to such problems in the new and unfamiliar situation in which it found itself.⁴⁰

In a broader context, this situation characterized Central and Eastern Europe as a whole. An “outsider” observer, an American historian of the area and period, writes on his hero and his family in a recent biography: “[They] could live in harmony in a Europe of multinational monarchy, but not in the new Europe of national republics [...]. He was one of millions of east Europeans whose nationality could not easily be defined. [...]. The old Europe of multinational empires had left much room for ambiguity about national identity, an ambiguity that allowed for a certain kind of human freedom. [...]. The Habsburg Europe of multiple loyalties and ambiguous nationalities seemed to have reached its end.”⁴¹

After Kmoskó’s return to the Faculty in August 1919, a disciplinary procedure was initiated against him because he had left his posts (both as professor and dean) without official permission in April. The procedure was surprisingly long, lasting until 1923. He was finally found “not guilty”. His claim was accepted that he had to flee in order to save his life from the communists because he already had the reputation of an anti-Semite on account of his earlier publications.⁴² In the absence of written evidence to the contrary, the claim of one of his colleagues, the head of the disciplinary committee in the Faculty, was rejected, according to which Kmoskó had left his post in order to collaborate with the enemy by trying to obtain a post in the new Czechoslovak state. The final clearance coincided with his transfer to the Faculty of Arts: in 1923 he was invited to occupy the chair of Semitic Philology in the Faculty of Arts, which had become vacant in 1921 with the death of Ignaz Goldziher.⁴³ One has the impression that this was no mere coincidence but that it was on this condition that under pressure from the government the Faculty finally agreed to Kmoskó’s final clearance by the University authorities. In actual fact, his colleagues could not forgive him for abandoning the Faculty in its hour of greatest need in April 1919, thinking only of his own personal interests when as dean – just like the captain of a sinking

⁴⁰ ORMOS, *Egy életút*, pp. 115-116. Antisemitism in Hungary between the two wars is an intricate question, the origins and characteristics of which constitute a complex network of problems. The view quoted above represents only one possible view of the phenomenon and cannot claim general relevance.

⁴¹ SNYDER, T. *The Red Prince. The Fall of a Dynasty and the Rise of Modern Europe*. London: The Bodley Head, 2008, pp. 134–135, 148, 237. The “Red Prince”, Archduke Wilhelm von Habsburg, was “Habsburg by birth, child of the Balkans, Polish by upbringing, Ukrainian by choice” (Ibid., p. 283). His beloved Ukrainians called him Vasyl *Vyshyvani* after the *embroidered* Ukrainian shirt he wore under his uniform.

⁴² Jews played a prominent role in the leadership of the Soviet Republic.

⁴³ On Goldziher, see BERÁNEK, O. *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele Islamologie*. (Dějiny a kultura, 22). Brno: Centrum pro Studium Demokracie a Kultury, 2010.

ship – he should have persevered in his post, looking after the Faculty's interests and trying to save whatever remained to be saved. It was known at the time of Kmoskó's flight that the new Soviet government was considering closing down the Faculty altogether. In the end it did not do so, in all probability because it collapsed before it could have undertaken such a step – the Soviet Republic was of relatively short duration. However, it was a matter of debate after its fall how serious the situation had actually been; his colleagues rejected his version of the events. It was an additional accusation against Kmoskó that before his flight he "frightened" the students and persuaded them to transfer to other faculties.

Right at the time of his return to Budapest Kmoskó became politically active in the Slovak cause. He became greatly disillusioned by what he saw in the emerging new Czechoslovak state and thought it preferable for the Slovaks to return to the Kingdom of St Stephen, to post-war Hungary's deeply conservative Christian regime under Admiral Horthy where they would enjoy a wide autonomy. On his own request he was granted leave from his teaching duties for both semesters of the academic year October 1919 through June 1920. He worked in close cooperation with the Nationalities Ministry in Budapest, both in Hungary and in Slovak emigrant circles in Vienna, Berlin, Warsaw and Krakow. At the beginning he closely cooperated with František Jehlička, though they soon parted company as their views began to differ more and more. In Kmoskó's own words he could not accept that his closest friend had "rowed across to Panslavic waters". In contrast to Kmoskó, Jehlička was fighting for an independent Slovakia, and for this aim this highly gifted and flamboyant personality was ready to undertake practically anything.⁴⁴ Kmoskó also made renewed efforts to find a Slovak parish

⁴⁴ For instance, Jehlička established secret contacts with Soviet diplomats in Rome with the promise of sparking off a social revolution in Czechoslovakia. The Soviets were very enthusiastic about their future cooperation. Jehlička was an extremely bright, charming person and also a great expert on Marxism, which meant that he knew how to talk to Soviet diplomats "in their own tongue". The significance the Soviets attributed to Jehlička's activities and their cooperation is shown by the fact that at their second secret meeting, this time in Berlin, Jehlička and his colleagues were received by none other than the People's Commissar [= Minister] for Foreign Affairs of the Soviet Union, Georgy Chicherin himself, a highly educated, glamorous diplomat of noble descent, who was very friendly with them. The atmosphere at the meeting was excellent. It is not difficult to imagine that two such sparkling politicians as Jehlička and Chicherin may have got on very well on a personal level. Jehlička hoped to enlist Soviet support for the Slovak cause. Jehlička's contact in Budapest Deputy Minister of Foreign Affairs Kálmán Kánya approves of these contacts and regards the prospects of future cooperation between Jehlička and Chicherin as most promising because he "consider[s] support provided by the Bolsheviks to be very effective", insisting however that these contacts should be kept secret. I have not encountered documents proving that these contacts bore further fruit. After 1933 Jehlička established contacts with high political circles in Berlin. He made great efforts to meet Hitler personally. I have not seen any documents proving his success in this respect. ORMOS, Egy életút, pp. 151, 172-174, 177-181. Jehlička was an incredibly gifted, clever and interes-

in the United States but to no avail. This shows how uncomfortable he must have felt in the Faculty since the mere idea that an active professor would be granted leave to work as a parish priest in America was totally absurd. Greatly disillusioned, he returned to the Faculty once again.

In the years after his return from Bratislava, Kmoskó resumed his anti-Semitic activities, which became especially aggressive at this time. He published much on this subject, gave public lectures and participated in meetings and conferences. The tone and style of his rhetoric is extremely pointed and offensive to modern ears. Then all of a sudden he discontinued these activities, which had lasted for a total of 6 years. Contemporaries were surprised: What happened? From about this time there is an interesting message in the Hungarian National Archives from the Hungarian ambassador to the Quirinal (Rome) sent to the Minister of Foreign Affairs in Budapest (dated 27 April 1922). The ambassador reports of a Slovak nationalist, Baján Vilmos [Viliam Bajan], who was in Rome meeting all sorts of people with a view to making propaganda for the Slovak cause. Now, in contrast to similar activists, who always meet nationalists and right-wing politicians, both Italian and foreign, while in Rome, Baján/Bajan has established contacts in leading Jewish and masonic circles. He arrived with a letter of support from the leaders of the Jewish community in Pest. “I am also aware that Professor Kmoskó in Budapest has played a role in his mission; he signs his letters to him Mózes Kohn [Moses Kohn]”, – the ambassador writes.⁴⁵ He is greatly impressed and enthusiastic about the perspectives such a novel and inventive action promises to open up. This is an intriguing piece of information, which raises a number of questions. How did the ambassador know of Baján/Bajan, given the fact that activists of his type always carefully avoided any contact with the Hungarian Embassy in Rome for fear of being branded Hungarian agents? How did he know under what name Kmoskó corresponded with Baján/Bajan? etc. Given Kmoskó’s anti-Semitic activities, it is not easy to interpret this

ting person, whose biography is still to be written. It will be a great achievement and a highly rewarding, yet difficult task, because innumerable documents by him and on him seem to exist scattered in numerous places in various languages. I have come across many such documents in the following places *only in Hungary*: Library and Archives of the Faculty of Theology of Pázmány Péter Catholic University (the former Faculty of Theology of Budapest University); Archives of the Eötvös Loránd University of Budapest (the disciplinary case of a dean, in our case Kmoskó, was decided on a university level, thus the relevant documents were deposited in the University Archives, although they pertained to the Faculty of Theology, strictly speaking); Primateal Archives Esztergom; Hungarian National Archives Budapest; Library of the Hungarian Parliament Budapest. The documents I saw were in Hungarian, Latin and Slovak. Jehlička had a superb command of Hungarian.

⁴⁵ It does not escape us that the initials of Moses Kohn are identical to Kmoskó’s own initials. On the affair, see ORMOS, *Egy életút*, pp. 221-227, esp. pp. 223-226. Baján/Bajan himself was probably Jewish.

highly surprising letter. The only plausible explanation seems to be that Kmoskó began to cooperate with Jewish and masonic circles for the sake of the Slovak cause and that they either asked him to end his anti-Semitic activities, or he himself thought that this cooperation made it worth ending them of his own accord. Of course it is not easy to imagine that Jewish circles in Budapest would have easily accepted him with his past. Yet this was not impossible, either, because such a cooperation promised advantages to the Jewish community too, by eliminating a very loud and “dangerous, scientifically trained anti-Semite”, for instance.⁴⁶ And in any case, this was a confidential affair between Kmoskó and certain practically minded Jewish circles, which did not have to be defended before the broad public. It is also possible that other factors contributed to his decision. By this time, Kmoskó may have seen his demands regarding Jews fulfilled in the new right-wing system of Admiral Horthy, so he may have lost interest in them. It emerges from our sources that at this period he begins to be concerned with the severe social problems of contemporary Hungary. He may have come to the conclusion that the real problems of Hungary were not the Jews but lay elsewhere. Thus his priorities shifted to other areas.

On his own request, in 1923 Kmoskó took up the post of a chaplain in the small village of Pusztazámor near Budapest, which did not have an independent parish at the time. In a letter to Primate Jusztinián Serédi, he would write much later that his main reason for taking this step was to create a solid material basis for research in his new field of interest covering early Hungarian history.⁴⁷ He was confronted with unexpected problems in his new environment. Pusztazámor was a very poor village and, as he complained to his bishop, his flock consisted mainly of “communists”, ardent supporters of the fallen Soviet Republic. The villagers hated the landowner. In a dispute concerning certain local affairs Kmoskó, after some hesitation, took the side of the village against the landlord and the villagers became wholeheartedly devoted to their priest. At the same time Kmoskó’s relationship with the brother of the absentee landlord became more and more tense, to the extent that he was finally forced to relinquish his post. It is at this time that Kmoskó’s attention gradually becomes focused on the severe social problems of the country: soon he sees the danger of an imminent revolution. The landlord’s brother accuses him of spreading his subversive ideas

⁴⁶ I have no further information on this subject.

⁴⁷ ORMOS, *Egy életút*, p. 230. This is a surprising statement. It is not clear for what Kmoskó needed the considerable (?) extra sums. As a Roman Catholic priest, he did not have a family to support. Maybe he was helping his brothers, sisters and their families? The village was very poor, so his income there cannot have been high. Salaries of university professors are usually assumed to have been considerable in this period. At the same time, Kmoskó complains repeatedly about the poverty from which he has to suffer as a university professor. It was not possible to clarify this question within the present project.

even from the pulpit. Kmoskó denies this accusation but his character traits, in addition to his pointed and offensive rhetoric, leave no doubt that his flock has become duly informed of his views, whether from the pulpit or from elsewhere. Nor can there be any doubt that speaking of an imminent revolution in the 1920s, just a few years after the lost war and the cataclysm of two successive revolutions (October 1918 and March 1919, the latter a communist upheaval), in addition to predicting the imminent fall of “our wretched upper classes with their well-known fatal character traits of frivolity, idleness, snobbery, debauchery, incredible hypocrisy, obstinacy in sowing dissent”, whom he now held partly responsible for the recent revolutions (in contrast to the generally accepted narrative of the events) must have caused consternation in lay and church circles alike.⁴⁸ However, contemporary rumours suggesting that the official church even boycotted his burial, leaving only students of the Rabbinical Seminary standing around the grave pit in great numbers to pay their last respects to their favourite professor, turn out to have been unfounded.⁴⁹

After the war Kmoskó modified his fields of scholarly interest. In the earlier period of his career he was interested mainly in Syriac Christian literature, becoming an internationally acknowledged authority on the subject, but he also published scholarly articles on Assyriology, Sumerology and Old Testament exegesis. In the 1920s he extended his interests to the early history of the Magyars. He collected all Oriental (Arabic, Persian, Turkish and Syriac) sources on the early Hungarians before their arrival in their present-day habitat, translated them into Hungarian and supplied them with commentaries. This truly enormous work remained in manuscript form at his death. In all probability, he was unable to publish it for lack of funds – these were the years of the Great Depression of 1929 – 1939. It was finally published in several volumes towards the end of the twentieth century by an editor lacking a solid familiarity with the languages involved.⁵⁰ There can be no doubt that this extension of his fields of interest was also an effort to remedy his recent “moral lapse”. In due course he was amply rewarded. In 1922 he was elected corresponding member of the Hungarian Academy

⁴⁸ ORMOS, *Egy életút*, pp. 220-221.

⁴⁹ ORMOS, *Egy életút*, p. 247. In addition to their own degree, students of the Rabbinical Seminary in Budapest were required by law to obtain a doctorate from the Faculty of Arts at Budapest University. Many of them took their doctorate in the Semitic Department under Kmoskó's guidance. His relationship with them seems to have been very good.

⁵⁰ ORMOS, *Texts on the Early Hungarians in the Āyāhānī Tradition* (with further bibliography on the subject). The present author did not examine the volume on Syriac sources, which had a different editor. A similar collection, although smaller in size, is available in Slovak: PAULINY, J. *Arabské správy o Slovanoch (9. – 12. storočie)*. (Projekt Moravia Magna). Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. Bernoláková spoločnosť, 1999.

of Sciences. It may also have been a reward for his services to the Hungarian state – leading political circles were very well aware of the significance of his activities aimed at Slovakia's return to the Kingdom of St Stephen. For instance, rather early the government made an unofficial effort to intervene in Kmoskó's favour in the disciplinary procedure against him after his return from his flight. It was not successful: the president of the disciplinary committee was outraged at such a step and flatly rejected the request. On the other hand, one cannot get rid of the impression that the Hungarian scholarly establishment also became aware of the danger of eventually losing an internationally acknowledged scholar and, by binding him to Hungary, wanted to make sure that this would not happen.

Kmoskó died in 1931. It was not an unexpected sudden death: he had prepared for it by taking extreme unction. He was 55 years old; this was not an advanced age even by the standards of the day. We can only wonder how his life would have been shaped by the ensuing turmoils of history had he not died so prematurely. Soon the extreme right came to power, only to be followed by the extreme left. Both periods were full of tribulations for Roman Catholic priests.

EXCURSUS I: THE KHAZARS

Around 650 AD the – probably Turkic – Khazars established a far-flung, strong dominion in the area between the northern slopes of the Caucasus and the Caspian and Black Seas. Their mighty empire for a good three centuries flourished as a major, especially commercial, connecting link between Eastern Europe and Southwestern Asia, until around 969 it was destroyed by the expanding Kievan Rus under Sviatoslav. In order to avert subjugation by their powerful neighbours (the Byzantine Empire and the Arab Caliphate), the upper strata of the Khazar Empire adopted a veneer of superficial Judaism. The majority of the population, however, remained adherents of Shamanism. The so-called “Khazar theory” claims that Central and Eastern European (*Ashkenazi*) Jews are not of Middle Eastern origin, their ancestors being the Biblical Israelites in Palestine, but are descended from Khazar refugees migrating north- and westward after the destruction of the Khazar Empire. This theory, which thus asserts that the Jewish population in Central and Eastern Europe is not of Semitic but of Turkic origin and to which, at least for a while, Kmoskó also seems to have subscribed, is at present mostly rejected. The Khazars played an important role in the early stages of the Hungarian migration. In the 5th century AD the Hungarian tribes departed from their earlier habitat in the central Urals toward the Eurasian Grass-Steppe Belt which extended from Northern China all the way to the Carpathian Basin in Central Europe. After a while they started migrating westward along the northern shores of the Caspian and Black Seas, as did numerous other nomadic peoples

on this main East-West “thoroughfare”. Soon they came into contact with the Khazars, first as enemies, then as allies, and eventually they even, for a certain period, fell under Khazar suzerainty. The Khazar connection, which certainly was a major factor in early Hungarian history, also played a central role in Kmoskó’s *oeuvre*. As neither the Khazars nor the Hungarians employed writing on a large scale at the time, information on the subject is derived from Byzantine (Greek) and Oriental (Arabic, Persian, Syriac) sources. Yet much remains unclear on account of the dearth and opacity of the data at our disposal.⁵¹

EXCURSUS II: TURANISM

The theory of “Turanism” posits a certain relationship between a number of non-Indo-European and non-Semitic languages *or* peoples, *or* both. “Turan”, which here stands for “Asia” altogether, is the Iranian name of a certain region in Central Asia. “Turanism”, asserting some sort of relationship between Turkic peoples and languages on the one hand and Hungarians and Finns on the other, sometimes including the Japanese and even the Sumerians, occurs in many, occasionally quite extreme variations. The origins of this theory can be traced to the first half of the nineteenth century; later on its two main proponents were the German-born Max Müller (1823 – 1900), outstanding Indologist and historian of religion at Oxford, and Arminius Vambéry (Vámbéry Ármin; 1832 – 1913), Hungarian Turcologist, professor at Budapest University and pioneering traveller in Central Asia. Especially in Hungary and Turkey the theory of “Turanism” has enjoyed a certain popularity, occasionally functioning as a constituent part in the two countries’ nationalisms. As for Hungary, Turanism stands in marked contrast to the generally accepted view of the Finno-Ugric origin of the Hungarian language. With its emphasis on eastern connections it has always had a certain “anti-western” edge. In both world wars it played an important role as ideological underpinning of military alliances, with the Ottoman empire in World War I and with Japan in World War II.⁵²

⁵¹ GOLDEN, P. B. et al. (ed.). *The World of the Khazars. New Perspectives*. (Handbuch der Orientalistik, VIII/17). Leiden-Boston: Brill, 2007. DUNLOP, D. M. *The History of the Jewish Khazars*. (Princeton Oriental Studies, 16). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1954. ARTAMONOV, M. I. *Istoriya khazar*. 2. izd. Sankt-Peterburg: Filologičeskij fakul’tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002.

⁵² MINORSKY, V. Tūrān. In: *Enzyklopaedie des Islām*. [1st ed.]. Leiden: Brill; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1913 – 1938, vol. IV [1934], pp. 951-957. JÄSCHKE, G. Der Turanismus der Jungtürken. Zur osmanischen Außenpolitik im Weltkriege. In: *Die Welt des Islams* 23 (1941), pp. 1-54. ABLONCZY, B. Skizze über den ungarischen

Bibliography

ABLONCZY, Balázs. Őrzök. A többes identitás stratégiái. In: id. *Nyombiztosítás. Letűnt magyarok. Kisebbség- és művelődéstörténeti tanulmányok*. Bratislava: Kalligram, 2011, pp. 51-68.

ABLONCZY, Balázs. Skizze über den ungarischen Turanismus. *Ungarn-Jahrbuch* [Regensburg] 33 (2016/2017), pp. 315-326.

ÁGOSTON, Péter. *A zsidók útja*. Nagyvárad: Nagyváradai Társadalomtudományi Társulat, 1917.

ARTAMONOV, Mikhail Illarionovič. *Istoriya khazar*. 2. izd. Sankt-Peterburg: Filologičeskij fakul'tet Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002.

BERÁNEK, Ondřej. *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele Islamologie*. (Dějiny a kultura, 22). Brno: Centrum pro Studium Demokracie a Kultury, 2010.

DUNLOP, Douglas Morton. *The History of the Jewish Khazars*. (Princeton Oriental Studies, 16). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1954.

FODOR, Gábor. *Az őrménykérdés a magyar források tükrében, 1848 – 1939*. PhD. diss., Eötvös Loránd University, Budapest, 2018 (also accessible via <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/40317>).

FREIMANN, Max. *Über den physiologischen Stumpfsinn des Mannes*. Berlin-Leipzig: Modernes Verlagsbureau Carl Wigand, 1905 (also accessible via <https://archive.org>).

GOLDEN, Peter Benjamin et al. (ed.). *The World of the Khazars. New Perspectives*. (Handbuch der Orientalistik, VIII/17). Leiden-Boston: Brill, 2007. (This collection of excellent surveys is accessible in a slightly different Russian version, too; ISBN 5932731966.)

HRABOVEC, Emília. *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918 – 1922 im Kontext internationaler Beziehungen*. (Wiener Osteuropa Studien, 15). Frankfurt am Main etc.: Lang, 2002.

JÄSCHKE, Gotthard. Der Turanismus der Jungtürken. Zur osmanischen Außenpolitik im Weltkrieg. *Die Welt des Islams*, 23 (1941), pp. 1-54.

JEHLIČKA, Dr. František, Prečo som sa nevrátil? *Samostatnosť* 3 (1931), no. 19 (9 May 1931), p. 2.

JEHLICSKA, Ferenc Rezső. *Erkölcsei és társadalmi jólét. Társadalmi etika*. Budapest: Szent-István-Társulat, 1916.

KMOSKÓ, Mihály. *A zsidók politikai története a hellenismus kezdetén: kritikai tanulmány Flavius Josephus Archaeológiája adatairól: XI, 7 – XII, 5*. Budapest: Nagy S. [1906].

Turanismus. In: *Ungarn-Jahrbuch* [Regensburg] 33 (2016/2017), pp. 315-326. LANDAU, J. M. *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*. Rev. ed. London: Hurst and Company, 1995. In the absence of a comprehensive monograph on the subject, which remains a *pium desideratum*, the present author would, with all due reservations, suggest to interested readers that for handy reference they consult the entries on “Turanism” in the English and German editions of *Wikipedia*; they provide overall adequate surveys of the subject (last consulted on 12 August 2020).

- LANDAU, Jacob M. *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*. Rev. ed. London: Hurst and Company, 1995.
- McEWEN, Nicola. *Nationalism and the State. Welfare and Identity in Scotland and Quebec*. (Regionalism and Federalism, 5). Brussels: P. I. E – Peter Lang, 2006.
- MINORSKY, Vladimir. Tūrān. In: *Enzyklopaedie des Islām*. [1st ed.]. Leiden: Brill; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1913 – 1938, vol. IV [1934], pp. 951-957. (This important reference work is accessible in English and French versions, too. The English version was reprinted by Brill in 1987 as *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913 – 1936 [sic]*.)
- MÖBIUS, Paul Julius. *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*. (Sammlung zwangloser Abhandlungen aus dem Gebiete der Nerven- und Geisteskrankheiten, III/3). Halle a S.: Carl Marhold, 1900 (also accessible via <https://archive.org>).
- ORMOS, István. *Egy életút állomásai. Kmoskó Mihály 1876 – 1931. A függetlenség: Jelentés a szíriai katolikus missziók jelen állapotáról. Az 1915 – 16 tanév második felében végzett tanulmányútja alapján benyújtja Dr. Kmoskó Mihály egyetemi tanár*. Budapest: METEM, 2017 (also accessible via <https://elte.academia.edu/IstvanOrmos>).
- ORMOS, István. Texts on the Early Hungarians in the Ġayhānī Tradition. In: *The Arabist. Budapest Studies in Arabic XXXVIII* (2017), pp. 121-137 (also accessible via <https://elte.academia.edu/IstvanOrmos>).
- PATAKY, Arnold. *Emlékbeszéd Kmoskó Mihály rendes tag felett*. (A Szent István Akadémia emlékbeszédei, II/6). Budapest: Stephaneum, 1937.
- PAULINY, Ján. *Arabské správy o Slovanoch (9. – 12. storočie)*. (Projekt Moravia Magna). Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied. Bernolákova spoločnosť, 1999.
- PONCELLINI, Luca. *Hudec László*. Transl. Vera Bánki. Additions by Júlia Csejdy. Budapest: Holnap, 2010.
- PRESS, Jesaias. Die jüdischen Kolonien Palästinas. In: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXV* (1912), pp. 161-185 (also accessible via <https://www.jstor.org/stable/27929093>).
- SNYDER, Timothy. *The Red Prince. The Fall of a Dynasty and the Rise of Modern Europe*. London: The Bodley Head, 2008.

prof. emerit. Dr. phil. István Ormos
Eötvös Loránd University of Budapest
Oriental Institute, Faculty of Arts
Department of Semitic Philology and Arabic

PERIODIZÁCIA EXISTENCIE KATOLÍCKEJ VOJENSKEJ DUCHOVNEJ SLUŽBY V SLOVENSKEJ ARMÁDE V ROKOCH 1939 – 1945

Tomáš Huďa

Abstrakt:

Predkladaný príspevok sa pokúša načrtnúť vznik, roky trvania a zánik vikariátu brannej moci a jeho vojenskej paralely, tzv. katolíckej duchovnej správy na MNO. Vikariát brannej moci riadil vikár brannej moci Michal Buzalka; katolícku duchovnú správu spravoval jej prednosta, ktorý bol neoficiálnym generálnym vikárom biskupa Buzalku. Vo funkcii prednostu katolíckej duchovnej správy sa vystriedalo niekoľko skúsených vojenských duchovných. Štruktúry a systematizačné miesta sa v období 1939 – 1945 značne menili, hľadalo sa optimálne personálne obsadenie na veliteľstvách, ako aj na novozriadených vojenských útvaroch s úmyslom čo najlepšie poslúžiť vojenským operáciám. Tak sa katolícki vojenski duchovní dostali aj na východný front a do Talianska. Je pochopiteľné, že činnosť duchovných na relatívne pokojnom Slovensku bola diametrálne odlišná od frontových podmienok, kde katolícki vojenski duchovní museli pôsobiť na miestach bezprostredne zasiahnutých vojnou a boli konfrontovaní s jej hrôzami.

Kľúčové slová: armáda – duchovný – front – vikariát – služba.

ÚVOD

Úvodom si terminologicky odlíšime dve skutočnosti z prostredia vojenského duchovenstva: katolícka vojenská duchovná služba a katolícka vojenská duchovná správa. Pod slovným spojením *katolícka vojenská duchovná služba* rozumieme súbor rôznorodých činností, ktorých konečným cieľom bolo zabezpečiť príslušníkom armády katolíckeho vyznania duchovné potreby v mieste výkonu vojenskej služby. *Katolícka vojenská duchovná správa* ako zložka na Ministerstve národnej obrany (MNO), zabezpečujúca duchovnú službu v armáde, mala za

úlohu personálne, organizačné a materiálne zabezpečenie pastoračnej duchovnej služby medzi vojenskými jednotkami tak v domácom, ako aj v zahraničnom priestore. Vikariát brannej moci bola kánonicky zriadená cirkevná štruktúra na úrovni personálnej prelatury, ktorá zabezpečovala duchovnú službu v armáde, ako aj začlenenie tejto služby do života slovenskej cirkvi. Možno konštatovať, že medzi katolíckou vojenskou duchovnou správou na MNO a vikariátom brannej moci bol úzky vzťah vzájomného prekrývania; aj keď vikár brannej moci bol cirkevným hierarchom porovnateľným so sídelným biskupom, vojenská funkcia prednostu katolíckej duchovnej správy na MNO bola stotožnená s úradom generálneho vikára, pričom prednostom katolíckej duchovnej správy a generálnym vikárom bola tá istá osoba.

Pri uvažovaní o katolíckej vojenskej duchovnej službe v rokoch 1939 – 1945 je nevyhnutné rozlíšiť dve historicky od seba závislé obdobia: obdobie od vzniku prvej Slovenskej republiky dňa 14. marca 1939 do vymenovania pomocného biskupa Trnavskej apoštolskej administratúry Michala Buzalku za vikára brannej moci dňa 4. júna 1940, a obdobie vzniku, formovania a existencie vikariátu brannej moci od júna 1940 až do ukončenia druhej svetovej vojny v máji 1945.

1. OBDOBIE VZNIKU VIKARIÁTU BRANNEJ MOCI (MAREC 1939 – JÚN 1940)

Prvé obdobie (14. marec 1939 – 4. jún 1940) bolo charakteristické prípravnými prácami vedúcimi k stabilizácii novovzniknutej katolíckej vojenskej duchovnej služby v armáde Slovenskej republiky. Pre toto viac ako rok trvajúce obdobie bolo príznačné, že všetky smernice a organizačno-právne nariadenia v oblasti existencie a chodu duchovnej služby v armáde boli prevzaté z armády bývalej prvej Československej republiky a ich platnosť bola prakticky zabezpečená bez skutočného prerušenia časovej kontinuity. Obdobie bolo ukončené vymenovaním vikára brannej moci pre Slovenskú armádu. Jediný, ale podstatný rozdiel spočíval v postupnom organizačnom osamostatnení vojenských duchovných od Prahy.¹

V čase vzniku prvej Slovenskej republiky pôsobili v armádnych štruktúrach len málo katolíckych kňazov (Valentín Vilkovký, František Kovalčík, Albín Krásna, Dezider Kišš-Kalina, Anton Lednický, Jozef Mitošinka, Violand Andor-Andrejkovič, Anton Sviežený, Ľudovít Veselý a Karol Neururer-Horský), ich počet bol predtým zámerne kontrolovaný pražskou vládou. Po vzniku prvej Slovenskej republiky sa rady vojenského duchovenstva rozšírili o nové tváre

¹ Vojenským vikárom v prvej Československej republike bol spravidla pražský arcibiskup.

(Šimon Záhora, Štefan Rakús). Organizačným a odborným garantom katolíckej duchovnej služby na MNO bol prednosta duchovnej správy, ktorým bol od marca 1939 vymenovaný služobne najstarší vojenský duchovný František Kovalčík.² No od 1. januára 1940 musel byť kvôli pretrvávajúcim zdravotným ťažkostiam prepustený z činnnej služby do výslužby. Jeho nástupcom sa od 17. októbra 1939 stal Albín Krásna.³ Úrad prednostu katolíckej duchovnej správy zahŕňal v sebe

² František Kovalčík (1890 – ?) bol po vyhlásení Slovenskej republiky v marci 1939 pridelený ako dôstojník duchovnej služby k MNO v Bratislave. V máji 1939 prevzal funkciu historicky prvého prednostu rímskokatolíckej duchovnej služby MNO v Slovenskej armáde. Dňa 17. mája 1939, teda v období snáh o kreovanie vikariátu brannej moci v Slovenskej armáde, bol povýšený na plukovníka duchovnej služby. Pre pretrvávajúce zdravotné problémy bol v období od 16. októbra do 31. decembra 1939 poslaný na dočasnú zdravotnú dovolenku s plnými pôžitkami. No po pretrvávajúcich zdravotných ťažkostiach bol ku dňu 1. januára 1940 rozkazom ministra MNO generála Čatloša po 22 rokoch činnnej služby preložený do výslužby. V ďalšom období ako diecézny kňaz pôsobiaci v Košickej apoštolskej administratúre spolupracoval s domácim odbojom. V čase vypuknutia Povstania zostal v Bratislave. Dňa 1. novembra 1946 bol opätovne povolaný do činnnej služby ako prednosta rímskokatolíckej duchovnej správy veliteľstva vojenskej oblasti 4. Po februári 1948 bol pre svoju minulosť v armáde a záporný postoj k socialistickému zriadeniu s okamžitou platnosťou zbavený vojenskej služby. Dňa 1. augusta 1948 bol definitívne preložený do výslužby. TUL-KISOVÁ, J. Kovalčík František, In: CSÉFALVAY, F. a kol. *Vojenské osobnosti dejín Slovenska*. Bratislava: VHÚ, 2013, s. 128. Taktiež Vojenský historický archív Bratislava (ďalej len VHA), fond Hlavné vojenské veliteľstvo (ďalej len f. HVV), 1939 (dôv.), šk. č. 72, č. j. 210 015. Kovalčík František, plk. duch. – dovolenka a preloženie do výslužby. 12.10.1939.

³ Albín Krásna (1894 – 1943) bol po vzniku Slovenskej republiky ako príslušník Slovenskej armády 17. mája 1939 povýšený na podplukovníka duchovnej služby. Jeho kariéra vojenského duchovného vyvrcholila dňa 17. októbra 1939, keď sa stal prednostom katolíckej duchovnej správy 6. oddelenia na MNO, pretože vtedajší prednosta plk. duch. František Kovalčík bol dlhodobo práceneschopný a bolo potrebné ho nahradiť iným skúseným dôstojníkom duchovnej služby. Dňa 1. júla 1940 bol Krásna povýšený na plukovníka duchovnej služby. Okrem riadenia duchovnej správy na MNO zabezpečoval povolávanie nových vojenských kňazov do zálohy **v čase ťaženia proti Sovietskemu zväzu od júna 1941** a bolo potrebné zabezpečiť chod duchovnej služby tak doma, ako aj na fronte. Albín Krásna bol už však približne od mája 1942 dlhodobo práceneschopný z dôvodu vážneho pľúcneho ochorenia – tuberkulózy. Jeho liečba pokračovala v sanatóriu v Novom Smokovci, kde dňa 18. júna 1943 tejto chorobe podľahol. Pohrebné obrady sa konali 22. júna na dvore Hurbanových kasární so všetkými vojenskými poctami. Pochoval ho vojenský vikár Michal Buzalka. Porov. Vojenský ústrední archív Praha (ďalej len VÚA), f. Kmeňové listy (dôv.), Kvalifikační listina. A. Krásna, 21.6.1943. Zbierka P. Slepčana. Albín Krásna: Dr. Michal Buzalka, titl. biskup – priznanie hodnosti a povýšenie z 29.6.1940 (odpis listu). FRÝDL, D. Zrod cirkve československé husitské [online]. In: *Husuvsbor.cz*. [cit. 20.01.2017]. Dostupné na internete: http://www.husuvsbor.cz/?page_id=230.

funkciu vojenského nadriadeného, ktorému kumulatívne vo veciach tak vojenských, ako aj cirkevnoprávnych podliehali všetci dôstojníci katolíckej duchovnej služby. Prakticky vykonával všetky činnosti spojené s úradom generálneho vikára brannej moci. Keďže nebol ordinárom a ani vysväteným biskupom, nemal jurisdikčné právomoci, a preto musel žiadať diecéznych biskupov o udelenie jurisdikcií, ktoré sa vzťahovali na vojakov pôsobiacich na území konkrétnej diecézy. V služobno-vojenských záležitostiach podliehali vojenský duchovní veliteľom jednotiek a boli ich poradcami vo veciach duchovnej agendy a mravno-osvetovej formácie vojakov.

2. OBDOBIE EXISTENCIE VIKARIÁTU BRANNEJ MOCI (JÚN 1940 – MÁJ 1945)

Druhé obdobie bolo charakteristické existenciou vikariátu brannej moci (4. jún 1940 – máj 1945). Možno ho chronologicky ohraničiť časovým intervalom od vymenovania pomocného biskupa Trnavskej apoštolskej administratúry Michala Buzalku pápežom Piom XII. za vikára brannej moci v Slovenskej armáde až po samotný zánik Slovenskej republiky a jej armády. Svätej stolici ležal na srdci osud a kresťanské smerovanie mladej Slovenskej republiky. Toto presvedčenie jasne vyplývalo zo skutočnosti, že práve Svätá stolica ako prvá zo všetkých nie bezprostredne zainteresovaných medzinárodných suverénnych subjektov už 25. marca 1939 uznala Slovenskú republiku za samostatný štát, a tak vydala svedectvo o veľkom záujme venovanom Slovensku a o nespochybniteľnej a opodstatnenej požiadavke na vlastnú svojbytnosť a národnú integritu.⁴ Vatikán hneď nato po prijatí verbálnej nóty zo strany Slovenskej republiky začal podnikáť kroky na zriadenie úradu diplomatického vyslanca pri Svätej stolici. Súhlas štátneho sekretariátu zo dňa 5. júna 1939 znamenal zriadenie slovenského vyslanectva pri Svätej stolici a zároveň potvrdil agremán pre Karola Sidora ako mimoriadneho slovenského vyslanca.

Po tomto dôležitom diplomatickom kroku vzťahy medzi Slovenskom a Vatikánom neochladli, naopak, nabrali na intenzite. Ďalšou úlohou oboch diplomácií bola záležitosť spojená s vymenovaním a odoslaním vyslanca Svätej stolice na Slovensko. Po mnohých nedorozumeniach spojených s počiatočným možným vymenovaním Xaveria Rittera za apoštolského nuncia na Slovensku a pokračujúcich bilaterálnych diplomatických rokovaní bol za chargé d'affaires Svätej stolice vymenovaný Giuseppe Burzio.⁵ Ďalšie vzájomné roko-

⁴ ĎURICA, M. S. *Slovenská republika a jej vzťahy k Svätej stolici (1939 – 1940)*. Bratislava: LÚČ, 2007, s. 14.

⁵ Dovtedajší nuncius v Prahe Saverio Ritter prišiel do Bratislavy 18. júna 1939 večer

vania sa týkali vhodnosti a odporúčani osoby kňaza Dr. Jozefa Tisa za hlavu a prezidenta Slovenskej republiky, a prebiehali aj pokročilé medzinárodné rozhovory týkajúce sa vzájomnej konkordátnej dohody medzi oboma stranami.⁶ Nechýbalo ani enormné úsilie (prevažne zo strany Slovenska) o životne

a hneď 20. júna doobeda ho prijal minister zahraničia Ďurčanský. Ritter prisľúbil ministrom, že sa v Ríme osobne pričíní o vyjasnenie situácie, bol však naliehaním slovenskej strany evidentne nepríjemne prekvapený. Tieto rozpory, nešťastná kauza s ubytovaním, keď bol Ritter ubytovaný s ostatnými zahraničnými diplomatmi v Carltone (nechcel pôvodne bývať u jezuitov spolu s provinciálom Rudolfom Mikušom a prezidentom Jozefom Tisom), spôsobená skôr slovenskou neskúsenosťou než nedostatkom dobrej vôle, ale i malé osobné nunciovo nadšenie z misie v Bratislave a rôzne ľudské faktory však nakoniec spôsobili, že Ritter dňa 26. júna 1939 bez rozlúčky zo Slovenska odišiel. HRABOVEC, E. Slovensko, Svätá stolica a diplomatická misia Karola Sidora (1939 – 1945). In: Karol Sidor: *Šesť rokov pri Vatikáne*. Na vydanie pripravili Jozef M. Rydlo a František Vnuk, Bratislava: LHS, 2012, s. 242-244. ĎURICA, Slovenská republika a jej vzťahy k Svätej stolici (1939 – 1940), s. 25-27.

⁶ Konkordát bol vtedy Svätou stolicou považovaný za ideálny prostriedok úpravy vzájomných vzťahov medzi cirkvou a štátom. Štátny sekretariát prijal ponuku slovenskej strany a začal rokovania, no K. Sidora upozornil, že vzhľadom na závažnosť problematiky a vojnové pomery pôjde o dlhodobú záležitosť. Po Sidorovom avíze sa začalo v Bratislave pracovať na konkrétnom návrhu konkordátu, ktorého vypracovaním bol poverený profesor kánonického práva na Právnickej fakulte Slovenskej univerzity v Bratislave Ľudovít Knappek. Pripravné práce trvali pomerne dlho, takže až na jeseň 1941 bol návrh daný na pripomienkovanie ministerstvám, prezidentskej kancelárii, biskupom, vyslancovi Sidorovi a provinciálovi jezuitov a františkánov. Príprava konkordátu postavila slovenskú stranu po prvýkrát v moderných dejinách do situácie, keď neprosila Svätú stolicu o ochranu pred útlakom vrchnosti, resp. tretieho štátu, ale vystupovala v pozícii suverénneho štátu, ktorý na jednej strane signalizoval ústretovosť voči cirkvi, zároveň si však voči nej vindikoval isté práva *in ecclesiasticis*. Z nášho pohľadu okrem cirkevnoprávnych záležitostí, ako bola delimitácia hraníc, erigovanie arcibiskupstva na Slovensku spolu so sufragánnymi biskupstvami a vytvorenie cirkevnej provincie, je zaujímavá tá časť návrhu konkordátu, ktorá hovorí o tzv. konkordátnoprávnom ukotvení vojenskej duchovnej služby a ponechaní bližších ustanovení o duchovnej službe armáde Svätej stolici (čl. VIII.). Svätá stolica síce prevzala návrh na posúdenie, zotrvala však na tradičnom stanovisku, že pohnuté vojnové obdobie nie je vhodné na uzatváranie medzinárodných zmlúv a vykonávanie vážnych zásahov do cirkevnej správy. Strach z hroziacich povojnových otrasov však nútil slovenskú stranu, aby sa ešte počas vojny usilovala konsolidovať cirkevnú organizáciu i všeobecnú situáciu na Slovensku, aby po jej skončení mohlo byť Slovensko jednotné a po cirkevnej stránke samostatne organizované. Uskutočnenie konkordátnych požiadaviek však narazilo na značné ťažkosti, najmä v maďarsko-slovenskej cirkevno-geografickej otázke. Svätá stolica (osobitne Domenico Tardini, ktorý bol najtvrdším odporcom konkordátneho riešenia počas vojny) sa tiež obávala, že rýchle a za mimoriadnych vojnových pomerov uskutočnené zmeny by mohli byť v spojeneckom tábore vnímané ako porušenie nestrannosti Svätej stolice a jednostranný politický ústupok slovenskej vláde. K podpisu konkordátu z dôvodu vojnových pomerov

dôležitú novú delimitáciu hraníc slovenských diecéz (problém, ktorý vznikol po Viedenskej arbitráži dňa 2. novembra 1938) a o vytvorenie samostatnej slovenskej cirkevnej provincie.⁷

nakoniec nedošlo. HRABOVEC, E. Slovensko, Svätá stolica a diplomatická misia Karola Sidora (1939 – 1945). In: Karol Sidor: *Šesť rokov pri Vatikáne*. Na vydanie pripravili Jozef M. Rydlo a František Vnuk, Bratislava: LHS, 2012, s. 256-260.

⁷ Vláda prvej Slovenskej republiky vyvinula značné úsilie o úpravu cirkevných pome-rov. Otázka delimitácie hraníc slovenských diecéz a vytvorenie slovenskej cirkevnej provincie s metropolitným arcibiskupstvom a sufragánnymi biskupstvami bola pôvodne súčasťou navrhovaného konkordátu. Odvolávala sa na konštitúciu *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* ešte zo dňa 2. septembra 1937, ktorá upravovala novú cirkevnú cirkumskripciu v súlade so štátnymi hranicami a prisľubovala vytvorenie dvoch slovenských provincií – rímskokatolíckej a gréckokatolíckej. Narážala však predovšetkým na otvorenú otázku slovensko-maďarských hraníc, ako i na skutočnosť, že väčšina cirkevných majetkov sa nachádzala v Maďarsku. Slovenský vyslanec vo Vatikáne K. Sidor preto sústredil svoje úsilie na dosiahnutie ustanovenia slovenského arcibiskupstva povýšením starobylého Nitrianskeho biskupstva na arcibiskupstvo. Keď sa takto formulovaná požiadavka stretla so záujmom samotného pápeža, ktorý Sidora počas súkromnej audiencie 17. júna 1943 vyzval, aby mu vo veci predložil memorandum, Sidor požiadal Bratislavu, aby nechala patričný spis vypracovať a zároveň aby požiadala o vyjadrenie aj slovenských biskupov. V liste z decembra 1943, adresovaného priamo pápežovi Piovi XII., slovenský biskupský zbor na základe dikcie konštitúcie *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* prosil pápeža o vytvorenie cirkevnej provincie latinského rítu s metropolitným sídlom v Nitre, do ktorej vôľu patriť prejavila aj jediná gréckokatolícka diecéza v Prešove. Po týchto udalostiach mohol Sidor predložiť pápežovi Piovi XII. po taliansky napísané memorandum žiadajúce povýšiť Nitrianske biskupstvo na arcibiskupstvo. Memorandum dôvodil odvolávajúc sa na spomínanú konštitúciu *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* a poukázal na existenciu hmotne zabezpečenej Nitrianskej diecézy, predovšetkým však na nevyhnutnosť, aby v najvladnejšom cirkevnom záujme dostalo Slovensko najvyššiu cirkevnú autoritu. Ako najjednoduchšia cesta sa nakoniec ukázalo vymenovanie nitrianskeho biskupa Karola Kmeťku za arcibiskupa *ad personam*. Sidor tento návrh predostrel Svätej stolici zrejme na radu kardinála Marmaggiho. Vymenovanie biskupa Kmeťku za arcibiskupa *ad personam* úprimne podporil aj Gianbattista Montini, substitút a veľký priateľ Slovákov, ako aj samotný pápež Pius XII., ktorý v ňom videl spôsob, ako prejavíť svoju lásku k slovenskému národu a symbolicky mu potvrdiť prisľub, že vo vhodnejšom čase uskutoční očakávané osamostatnenie slovenskej cirkevnej provincie. Kardinál Maglione tak mohol napokon 18. mája 1944 oficiálne oznámiť vyslancovi Sidorovi, že pápež vymenoval biskupa Kmeťku za arcibiskupa *ad personam*. HRABOVEC, E. Slovensko, Svätá stolica a diplomatická misia Karola Sidora (1939 – 1945), s. 258-260. HRABOVEC, E. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky (1962 – 1989)*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2016, s. 115. List slovenských katolíckych biskupov adresovaný pápežovi Piovi XII. o potrebe zriadenia samostatnej slovenskej cirkevnej provincie, 1943, bližšie nedaťované (asi december). In: LETZ, R. *V hodine veľkej skúšky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, s. 403 - 404.

Slovenská republika a Svätá stolica našli v otázke vytvorenia vikariátu brannej moci spoločnú reč. Iniciatíva síce vyšla zo Slovenska, to ale neznižovalo záujem Svätej stolice o duchovné dobro príslušníkov armády. Štátny sekretariát uznal za potrebné investovať značnú mieru pozornosti do kánonického zriadenia ordinariátu vojenskej duchovnej služby. Tento postoj vychádzal z presvedčenia, že išlo o prevažne katolícku krajinu, ktorá bola v celých svojich národných dejinách verná pápežovi a v stredoeurópskom priestore mohla tlmočiť katolícke učenie a kresťanské hodnoty a byť tak verným vyslancom Vatikánu. Na druhej strane existovala možnosť vhodne zasahovať prostredníctvom vikára brannej moci do vojenských záležitostí a v prípade zapojenia Slovenskej republiky a jej armády do vojnových bojov aj možnosť potenciálne vytvoriť vhodný informačný prostriedok, ktorý bude schopný takpovediac z prvej ruky hodnoverne podávať dôležité informácie. Promptné reagovanie na žiadosť o zriadenie vikariátu brannej moci a následné vyjadrenie súhlasu s kandidátom do úradu vojenského vikára tomu dáva za pravdu.

Vlastná agenda spojená s vymenovaním vikára brannej moci začala vlastne hneď po historických udalostiach v marci 1939. Biskupskému zboru spočiatku vyhovovalo, že katolícku duchovnú službu vo vojenských kasárňach jurisdikčne zabezpečovali miestni biskupi, ktorí udeľovali právomoci vojenským kurátom pôsobiacim v posádkach geograficky patriacich do konkrétnej diecézy. Je dôležité uviesť, že prvotný podnet na sformovanie vikariátu brannej moci neprišiel z cirkevného prostredia, ale paradoxne priamo z najvyšších vojenských a štátnych kruhov. Z dostupných archívnych materiálov máme vedomosť, že iniciatíva prišla priamo od ministra národnej obrany, evanjelika gen. Ferdinanda Čatloša. Keďže v danej veci sa angažovala a vyjadrovala aj Kancelária prezidenta republiky, možno opodstatnene predpokladať, že minister Čatloš iba reagoval na požiadavku vychádzajúcu priamo od prezidenta Slovenskej republiky.⁸

Cirkevný proces vymenovania slovenského vikára brannej moci zasa inicioval na podnet ministra národnej obrany gen. Čatloša biskup spišskej diecézy Ján Vojtaššák, ktorý bol poverený slovenskými biskupmi, aby v predmetnej záležitosti komunikoval s apoštolským nunciom v Berlíne Cesarom Orsenigom, keďže Svätá stolica nemala v tom čase na Slovensku apoštolského nuncia. S odstupom času je nutné dodať, že proces bol pomerne zdĺhavý a značne komplikovaný, spojený s mnohými nedorozumeniami, ktoré vznikli v komunikácii medzi biskupom Vojtaššákom a apoštolským nunciom Orsenigom. V počiatkoch do

⁸ Do veci vymenovania vikára brannej moci sa Kancelária prezidenta republiky zapojila viackrát, rozhodujúcim spôsobom najmä dňa 30. marca 1940, keď bol kanceláriou navrhnutý za generálneho vikára brannej moci Michal Buzalka, a tým bola pozastavená žiadosť o vymenovanie Vilkovského za vojenského generálneho vikára. Zbierka P. Slepčana. List kancelárie prezidenta republiky Ministerstvu zahraničných vecí zo dňa 30. marca 1940 (odpis listu).

funkcie úradu vojenského vikára prichádzali do úvahy mená dvoch najdlhšie slúžiacich vojenských kurátov – Valentína Vilkovského⁹ a Františka Kovalčíka, ktorým Vojšaššák ešte pred vymenovaním nového vikára navrhoval udeliť hodnosť prelátov. Slovenskí biskupi-ordinári však nemali v úmysle kreovať nového, od existujúceho biskupského zboru nezávislého ordinára pre duchovnú službu v Slovenskej armáde, a to z viacerých príčin: a) rozlohou malá Slovenská republika a jej malá armáda potrebovala vikára brannej moci, no v prípade vymenovania niektorého z biskupov by už nebolo potrebné objasniť niektoré cirkevno-právne kompetencie a ani zabezpečenie jeho vydržiavania zo strany vlády, nakoľko by poberal pôžitky ako diecézny biskup, b) slovenskí biskupskí ordinári si chceli zachovať svoj vplyv na vojenských duchovných a im zverených vojenských príslušníkov a nechceli ich zveriť novému ordinárovi, c) biskupský ordinár pochádzajúci z ich radov by mohol kontinuálne vykonávať ideovú líniu biskupského zboru a po porade s biskupským zborom by mohol vymenúvať generálneho vikára (prednostu katolíckej duchovnej správy na MNO) z vojenských duchovných činných v brannej moci. Biskup Ján Vojšaššák sám navrhoval do funkcie generálneho vikára Valentína Vilkovského.¹⁰

⁹ Valentín Vilkovský (1892 – ?) bol po vzniku Slovenskej republiky preradený na Hlavné vojenské veliteľstvo MNO do Bratislavy ako referent prednostu katolíckej duchovnej správy. Dňa 17. mája bol povýšený do vojenskej hodnosti podplukovníka duchovnej služby. V čase od 4. septembra do 8. októbra 1939 sa zúčastnil ťaženia proti Poľsku. Po návrate z Poľska a po absolvovaní „vojnovej“ dovolenky bol premiestnený do vojenskej nemocnice č. 1 v Bratislave. Ako duchovný pridelený k nemocnici pôsobil skôr na posádkovom veliteľstve v Trnave. V čase vzniku vikariátu brannej moci bol biskupom Jánom Vojšaššákom navrhnutý za kandidáta na funkciu generálneho vikára brannej moci, no samotnou kanceláriou prezidenta republiky bol za vikára brannej moci navrhnutý Michal Buzalka. Týmto bola pozastavená žiadosť o vymenovanie Vilkovského za generálneho vikára brannej moci. Od 8. mája 1941 bol uznaný za neschopného vykonávať vojenskú službu z dôvodu pretrvávajúcich žalúdočných ťažkostí a bol prekvalifikovaný len na dôstojníka, špecialistu určeného na kancelársku alebo dozornú službu v zápolí. Od 1. mája 1942 bol zo zdravotných dôvodov poslaný do výslužby. Slovenského národného povstania sa nezúčastnil. Po druhej svetovej vojne bol 1. novembra 1946 povolaný do činnnej služby a ustanovený za rímskokatolíckeho duchovného správcu vo veliteľstve 10. divízie v Košiciach. Dňa 29. februára 1948 bol pridelený k veliteľstvu III. leteckého okruhu a k veliteľstvu 4. oblasti s určením ako prednosta rímskokatolíckej duchovnej správy vo vojenskej nemocnici 13 v Bratislave. Po preradení do výslužby žil a pôsobil v Bernolákove. VÚA, f. Kmeňové listy (dôv.), Kvalifikační listina V. Vilkovského.

¹⁰ V liste Vojšaššáka Orsenigovi, datovaného dňa 25. septembra, bol na generálneho vikára brannej moci navrhnutý F. Kovalčík. List z 18. októbra, ktorý je z neskoršieho obdobia, hovorí o inom návrhu, v rámci ktorého bol na miesto generálneho vikára brannej moci navrhnutý V. Vilkovský. Tento návrh je podporený ďalšími dôkazovými dokumentmi. Predpokladaná Kovalčíkova kandidatúra na generálneho vikára brannej moci po jeho vážnom ochorení, superarbitrážnom konaní a následnom preradení do výslužby sa tak stala bezpredmetnou. Zbierka P. Slepčana.

Zmenu smerovania priniesla Svätá stolica, ktorá prostredníctvom nunciatúry v Berlíne reagovala na situáciu dňa 23. januára 1940 poverením banskobystrického sídelného biskupa Mariána Blahu, ktorý mal vybrať mená troch biskupov, možných kandidátov na miesto vikára brannej moci. Blaha navrhol mená týchto biskupov: spišského diecézneho biskupa Jána Vojtaššáka, košického apoštolského administrátora so sídlom v Prešove – biskupa Jozefa Čárskeho a pomocného biskupa Trnavskej apoštolskej administratúry a zároveň rektora bratislavského seminára Michala Buzalku. Kancelária prezidenta republiky navrhovala za generálneho vikára brannej moci práve Michala Buzalku.¹¹ Bodku za všetkými dohadmi prinieslo dňa 4. júna 1940 vymenovanie Michala Buzalku za slovenského vikára brannej moci (*vicarius castrensis*).¹² Menovací dekrét mu odovzdal dňa 9. júna 1940 Giuseppe Burzio, nový chargé d'affaires Svätej stolice v Slovenskej republike.¹³

Vikár brannej moci Michal Buzalka sa kánonickej jurisdikcie nad duchovnou správou vojska oficiálne ujal dňa 16. júna 1940. Z menovacieho dekrétu jasne vyplývali jurisdikčné právomoci, ktoré mohol uplatňovať nielen na vojenských

List biskupa Vojtaššáka nunciovi Orsenigovi zo dňa 18. októbra 1939 (odpis listu). DURAJ, F. Michal Buzalka a ozbrojené zložky. In: LETZ, R., PETRANSKÝ, I. *Biskup Michal Buzalka. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie pri príležitosti 40. výročia úmrtia*. Bratislava: LÚČ 2002, s. 125.

¹¹ Zbierka P. Slepčana. List kancelárie prezidenta republiky Ministerstvu zahraničných vecí zo dňa 30. marca 1940 (odpis listu).

¹² Vymenovaniu Buzalku predchádzal návrh kancelárie prezidenta, ktorá o to požiadala biskupa Vojtaššáka ako vojenského ordinára. Domenico Tardini, sekretár Kongregácie pre mimoriadne cirkevné záležitosti, oznámil 3. júna vymenovanie Buzalku za vojenského vikára slovenskému vyslancovi pri Svätej stolici Karolovi Sidorovi. DURAJ, Michal Buzalka a ozbrojené zložky, s. 125.

¹³ „*Ad consulendum spirituali adsistentiae eorum, qui in Republica Slovaca militiae sunt addicti, SSmus Dominus Noster P I U S Div. [inae] Prov. [identiae] PP. XII. praesenti Consistoriali Decreto, Exemum P. [atrem] D. [ominum] Michaellem Buzalka, Episcopum tit. [ularem] Conensem, nominat ac constituit Vicarium Castrensem pro exercitu eiusdem Reipublicae, cum potestate iurisdictionis tum in cappellanos castrenses aliosque clericos in militia adscitos, tum in omnes milites ad praefatum exercitum pertinentes.*

Datum Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis Consistorialis, die 4 iunii 1940. Fr. R. C. Card. Rossi“

„Z dôvodu povinnosti postarať sa o duchovnú starostlivosť tých, ktorí tvoria súčasť armády Slovenskej republiky, ctihodný pán, náš Pius XII., z Božej prozreteľnosti pápež, týmto konzistoriálnym dekrétom vymenúva a ustanovuje cteného pána Michala Buzalku, titulárneho biskupa conenského, za vojenského vikára [Vicarium Castrensem] armády tejto republiky s jurisdikčnou mocou nielen nad vojenskými kaplánmi a ostatnými klerikmi pričlenenými k armáde, ale aj nad všetkými vojakmi slúžiacimi vo vyššie uvedenej armáde.

Dané v Ríme, v sídle Posvätej konzistoriálnej kongregácie, 4. júna 1940“ [preklad]

Posvätná konzistoriálna kongregácia. Dekrét menovania vojenského vikára na Slovensku. In: LETZ, V hodine veľkej skúšky, s. 114-115.

kaplánov a ostatných klerikov, ale aj na všetkých vojakov slúžiacich v armáde.¹⁴ Sám ale ešte nemal jasnú predstavu o konkrétnych povinnostiach vyplývajúcich z novej úlohy, ktorá ho čakala. Z jeho listov datovaných do tohto obdobia však cítiť presvedčenie, že túto úlohu prijal odhodlane ako výzvu, pri plnení ktorej počítal s nevyhnutnou pomocou ostatných členov biskupského zboru. V liste adresovanom nitrianskemu biskupovi Karolovi Kmeťkovi prosí o „*pomoc pri plnení tejto ťažkej i zodpovednej povinnosti nadovšetko Svojimi vrúcnyimi modlitbami a mementami pri oltári. Buďte tak láskavý a posielajte mi Svoje múdre rady, poznatky a skúsenosti, lebo ide o veľmi vážnu zložku nášho katolíckeho ľudu.*“¹⁵

2.1 Štruktúra a systematizácia katolíckej vojenskej duchovnej služby v roku 1940

Vojenský vikár Michal Buzalka po dohode s MNO mal vymenovať prednostu katolíckej duchovnej služby, ktorý by bol jeho zástupcom a istým generálnym vikárom brannej moci. Prvým prednostom katolíckej duchovnej služby na MNO (po plk. duch. Františkovi Kovalčíkovi, ktorý túto funkciu vykonával ešte pred zriadením vojenského vikariátu do konca októbra 1939) bol plk. duch. Albín Krásna, ktorý túto funkciu vykonával už od 17. októbra 1939, takže novovymenovaný vojenský vikár Buzalka nastupujúci na svoj úrad iba potvrdil a prolongoval jeho vymenovanie vo funkcii prednostu. V neskoršom období mal prednosta k dispozícii ešte referenta – dôstojníka duchovnej služby, resp. zástupcu prednostu (D. Kišš-Kalina, V. Andor-Andrejkovič). Právomoci prednostu katolíckej duchovnej správy boli vymedzené vlastnými predpismi a definované platnými predpismi Cirkvi a kánonického práva.

Na jednotlivých vyšších veliteľstvách (divíziách) bola zriadená katolícka duchovná správa, ktorá bola zložená z prednostu katolíckej duchovnej služby a z kancelárskeho personálu. Prednosta bol katolíckym duchovným správcom sídliacim vo vojenskej posádke s právomocami farára. Riadil v celej oblasti príslušného veliteľstva činnosť duchovných z povolania, ako aj činnosť posádkových výpomocných duchovných, pokiaľ sa takíto v danej oblasti nachádzali. Dohliadal na to, či je venovaná dostatočná duchovná starostlivosť veriacim katolíckym vojakom. Taktiež viedol evidenciu dôstojníkov duchovnej služby v zálohe v oblasti veliteľstva. Okrem evidencie kostolov, kaplniek,

¹⁴ Posvätná konzistoriálna kongregácia. Dekrét menovania vojenského vikára na Slovensku, s. 115.

¹⁵ List M. Buzalku nitrianskemu biskupovi K. Kmeťkovi do Nitry. 13. jún 1940. In: LETZ, R. V hodine veľkej skúšky, s. 112-113.

prenosných kaplniek na podriadených duchovných správach zodpovedal za správu a hmotný majetok vojnových hrobov.¹⁶ Na pozície prednostov katolíckych duchovných správ na vyšších veliteľstvách, ktoré boli medzitým premenované na divízie, boli dosadení: 1. divízia v Trenčíne – stot. duch. Anton Lednický, 2. divízia v Banskej Bystrici – npor. duch. Jozef Mitošinka, 3. divízia v Prešove po premiestnení stot. duch. Antona Svieženého (k 2. a 8. pešiemu pluku 2. divízie v Michalovciach) – mjr. duch. Violand Andor-Andrejkovič.¹⁷ Nezabúdajme *však* na to, že počiatočná neprehľadná miera improvizácie, hľadanie optimálneho stavu a časté vojenské zmeny vo výkone služby nám neumožňujú rekonštruovať úplný stav novo sa krejúcej duchovnej služby v Slovenskej armáde. Zároveň treba dodať, že pôsobnosť vojenských duchovných v miestach duchovných správ sa menila z pohľadu potrieb duchovnej služby a aktuálneho vojnového stavu.

Na úrovni plukov bola zriadená duchovná správa pri všetkých veliteľstvách plukov a niektorých útvaroch zbraní a služieb. Katolícki duchovní správcovia mali právomoci farárov v posádkach okruhu svojej pôsobnosti okrem posádky v sídle divízie. Okrem sakramentálnej pastorácie sa u nich kládol dôraz na nábožensko-mravnú výchovu vojska, vedenie matiek a správu vojnových hrobov. Pod správu 1. divízie podliehali vojenská nemocnica č. 1 v Bratislave a 4., 5. a 7. peší pluk. Duchovná správa bola zabezpečená len vo vojenskej nemocnici, kde po premiestnení npor. duch. Šimona *Záhora* k 6. pešiemu pluku pôsobil od 31. mája 1940 pplk. duch. Valentín Vilkovský¹⁸, a v 5. pešom pluku v Nitre, kde dočasne pôsobil ako duchovný správca mjr. duch. Dezider Kišš-Kalina a po jeho odchode npor. duch. Michal Horváth. Pod správu 2. divízie podliehali 3., 6. a 9. peší pluk a vojenská nemocnica č. 2 v Ružomberku. V nemocnici č. 2 v Ružomberku až do svojho zatknutia dňa 12. februára 1940 pôsobil ako správca npor. duch. Ľudovít Veselý. Podriadenými útvarmi 3. divízie boli 1., 2., 8. a 9. peší pluk a vojenská nemocnica č. 3 v Prešove. Na veliteľstve 2. pešieho pluku v Michalovciach pôsobil stot. duch. Anton Sviežený, na veliteľstve 8. pluku novoprijatý npor. Juraj

¹⁶ MINISTERSTVO NÁRODNÍ OBRANY I/6. ODDĚLENÍ. Duchovní služba v míru a za bran-
né pohotovosti státu, Praha: Tiskárna MNO, 1938, s. 13.

¹⁷ V čase od 21. januára do 16. marca 1940 bol Andor dočasne preložený k 3. pešiemu pluku do Zvolena. Na jeho miesto pri veliteľstve bol v tom čase dosadený por. duch. Ján Gavlák, kňaz z prešovskej posádky, ktorý nastúpil na mimoriadne dvojmesačné cvičenie. Andor ho mal oboznámiť s jeho povinnosťami, hlavne s tými, ktoré sa týkali prednáškovej činnosti. VHA, f. MNO, 1940 (dôv.), šk. č. 51, č. j. 152 439.

¹⁸ Je paradoxné, že Vilkovský ako podplukovník duchovnej služby a kandidát na generálneho vikára sa stal „len“ vojenským nemocničným kňazom. Mohlo to byť v dôsledku jeho konfliktu s istým dôstojníkom v pohostinstve, o ktorom hovorí Pejs. PEJS, O. *Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945)*. Praha: VHÚ, 1994, s. 41. Zároveň možno uvažovať aj istej osobnej rezignácii po tom, čo nebol vymenovaný generálnym vikárom brannej moci v Slovenskej armáde. Okrem toho sa u neho objavili aj zdravotné problémy.

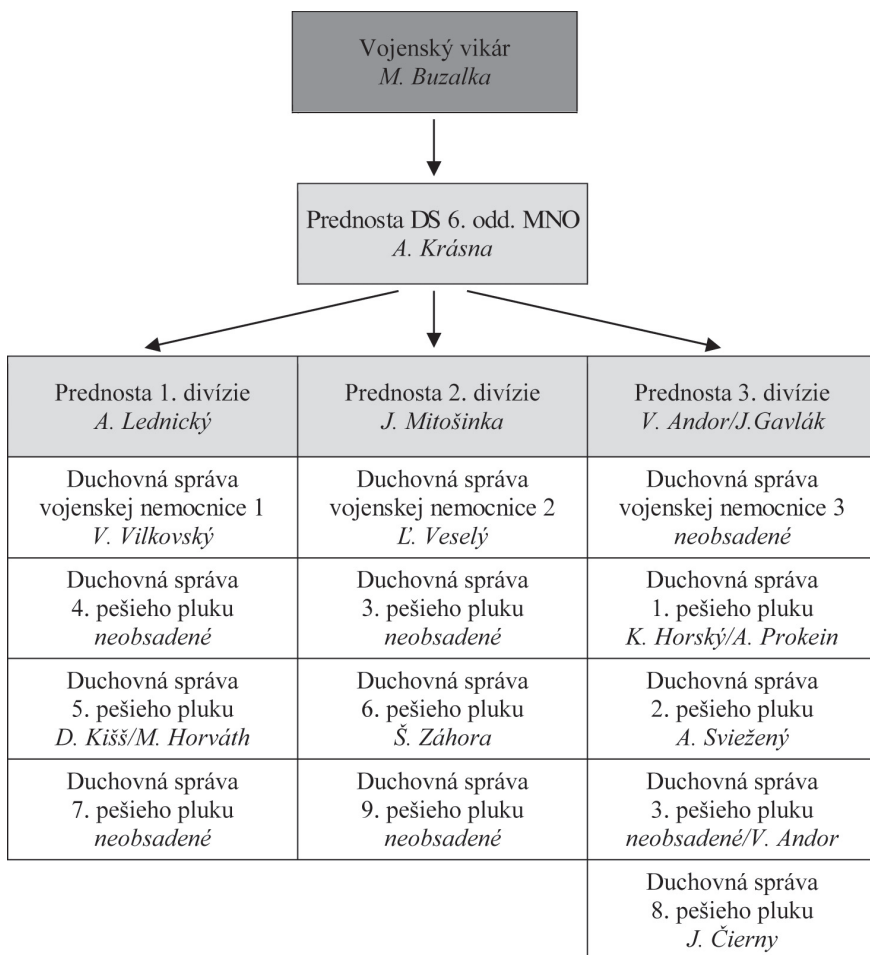
Čierny a v 1. pešom pluku spočiatku pôsobil npor. duch. Karol Horský-Neirurer, ktorého od 1. júna 1940 nahradil novoprijatý kňaz nemeckej národnosti npor. duch. Anton Prokein. Vojenský kňazi pôsobiaci v armáde pochádzali z týchto diecéz: Vilkovský, Sviežený, Záhora a Čierny zo Spišskej diecézy; Lednický, Veselý a Prokein z Banskobystrickej diecézy; Dezider Kišš z Nitrianskej diecézy; Krásna (pôvodne vacovskej), Mitošinka, Rakús, Horský a Horváth z Trnavskej apoštolskej administratúry a Andor-Andrejkovič z Prešovskej gréckokatolíckej apoštolskej administratúry. Gavlák bol rehoľným kňazom. Nie je prekvapujúce, že mnohí vojenský kňazi pochádzali z východného Slovenska. Táto časť Slovenska bola vždy prameňom nespočetných kňazských a rehoľných povolání. Nezávisle od toho bola východná časť Slovenska azda najchudobnejším regiónom v republike a možnosť zabezpečenia slušného živobytia a benefitov vyplývajúcich zo služby v armáde bola dostatočne lákavá.

Okrem aktívnych dôstojníkov duchovnej služby pôsobili vo vojenských posádkach civilní duchovní na tzv. výpomocných duchovných správach. Vojenský výpomocní duchovní boli poväčšine farári – civilisti pôsobiaci v posádkach, kde aktívni vojenský duchovní neboli. Za svoju službu dostávali od štátu finančnú odmenu.

Dôstojníci duchovnej služby sídlili v miestach a posádkach, kde boli asigňovaní: na MNO, na divíziách, v plukoch a nemocniciach. No pastoračné dôvody a výchovno-prednášková činnosť si vyžadovali, aby ich pôsobenie bolo rozšírené o vojenské útvary, ktoré spadali do ich veliteľstiev. Výnosom č. 212.692 Dôv/3. odd. výcv. 1939 bolo stanovené, že prednášky budú vykonávať vojenský duchovní, nie rádoví dôstojníci, a to v im podriadených útvaroch patriacich do ich veliteľstva:

- MNO – Bratislava, Vajnory, Trnava;
- Nitra – Sereď, Hlohovec, Piešťany;
- Zvolen – Banská Bystrica, Brezno, Banská Štiavnica;
- Trenčín – Nové Mesto, Žilina;
- Ružomberok – Liptovský Sv. Mikuláš, Kubín, Turčiansky Sv. Martin;
- Spišská Nová Ves – Podolíne, Kežmarok, Poprad, Levoča;
- Prešov – Sabinov, Bardejov, Michalovce, Humenné, Trebišov, Vranov.¹⁹

¹⁹ VHA, f. MNO, 1940 (dôv.), šk. č. 51, č. j. 150 482.

Tab. č. 1: Schéma systematizačných miest dôstojníkov duchovnej služby k prvému polroku 1940

2.2 Štruktúra a systematizácia katolíckej vojenskej duchovnej služby v rokoch 1941 – 1942

Existencia samostatnej Slovenskej republiky, pochopiteľne, vyvolala iniciatívy vedúce k organizovaniu samostatnej cirkevnej provincie na našom území. Jej realizácia mala byť vyjadrená v právnych úpravách a ukotvená v konkordáte medzi Slovenskom a Svätou stolicou. Jeden z bodov konkordátu upravoval konkordátnoprávne ukotvenie vojenskej duchovnej služby a ponechanie bližších ustanovení o duchovnej službe armáde Svätej stolice. Otvorená otázka

slovensko-maďarských hraníc, ako aj samotný fakt prebiehajúcej vojny a s tým spojená diplomatická opatrnosť Vatikánu však zamedzila konanie Svätej stolice, ktorá by prípadnými zmenami mohla v očiach spojencov ohroziť vlastnú neustrannosť. Stabilizácia organizačno-kánonického statusu vojenského ordinariátu ako samostatnej kánonickej štruktúry s právami partikulárnej cirkvi sa tak neuskutočnila.

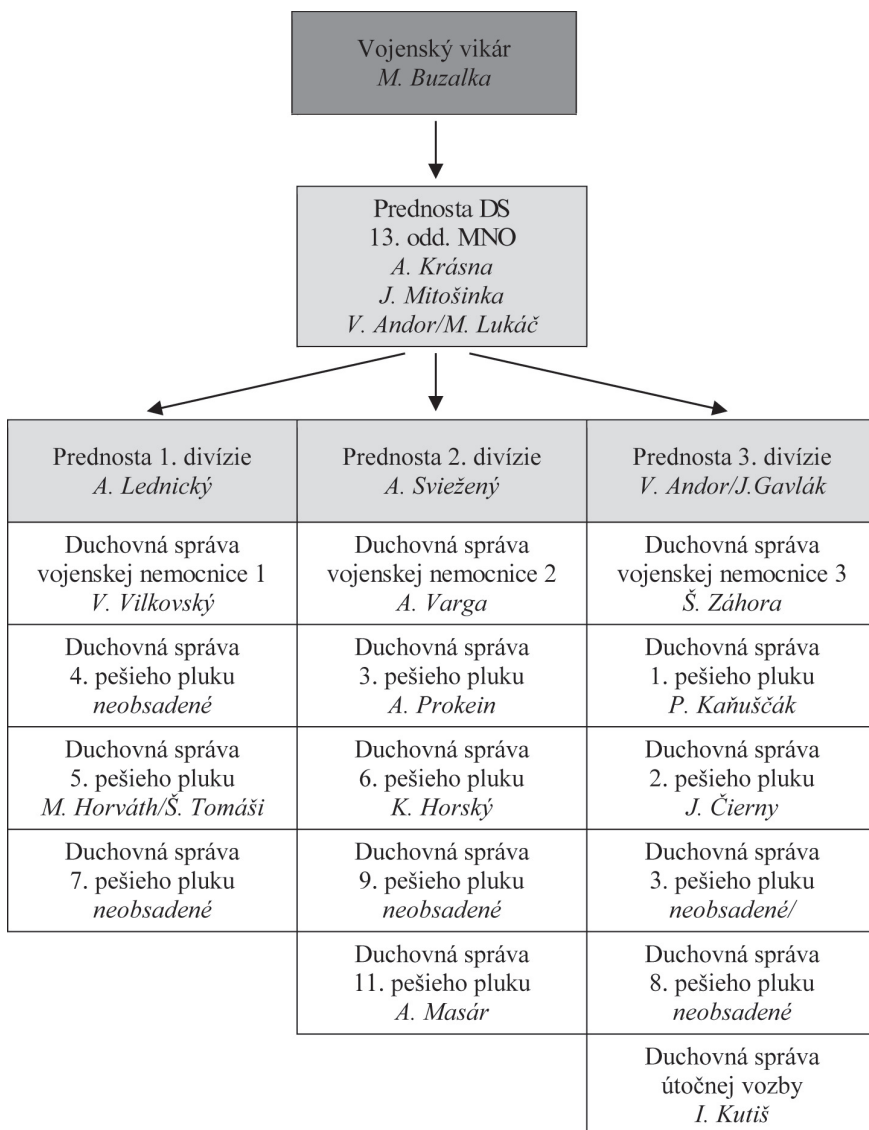
Na pozadí týchto historických udalostí sa rozvíjala katolícka duchovná služba. Na 6. oddelení MNO, ktoré sa po reorganizácii premenovalo na 13. oddelenie (katolícka duchovná správa MNO), bolo z personálnych dôvodov pomerne rušno. Vo funkcii referenta – zástupcu prednostu už pôsobil od júna 1940 mjr. duch. Jozef Mitošinka. Od septembra 1942 do vypuknutia Povstania pôsobil ako prednosta na MNO a odborný poradca vojenského vikára. Na MNO od júna 1940 do marca 1943 pôsobil aj mjr. duch. Dezider Kišš-Kalina ako referent pre vojnové hroby, ale na personálnom oddelení. Po ochorení plk. duch. Albína Krásnu boli rady na MNO od 1. apríla 1942 posilnené o pplk. duch. Violanda Andora-Andrejkoviča z veliteľstva pozemného vojska v Banskej Bystrici, ktorý tu pôsobil vo funkcii referenta prednostu katolíckej duchovnej správy do decembra 1943. Na 13. oddelení MNO pôsobil vo funkcii referenta tiež npor. duch. Michal Lukáč a krátkodobo aj npor. duch. Anton Prokein.

Na veliteľstve 1. divízie stále pôsobil ako prednosta katolíckej duchovnej správy mjr. duch. Anton Lednický. Stot. duch. Anton Sviežený pôsobil na veliteľstve 2. divízie v Prešove. Npor. duch. Michal Horváth po ukončení kúpeľnej liečby zostal v 5. pešom pluku v Nitre. Počas jeho neprítomnosti ho zastupoval por. duch. v zál. Štefan Tomáši, ktorý po návrate Horvátha dňa 1. decembra 1942 prevzal agendu duchovnej správy posádkového veliteľstva v Trnave (neobsadenú po V. Vilkovskom). Npor. duch. Anton Prokein bol preložený k 3. pešiemu pluku a ako duchovný nemeckej národnosti pôsobil hlavne v prápore v Kremnici. Npor. Karol Horský-Neirurer pôsobil v 6. pešom pluku v Liptovskom Mikuláši a npor. duch. Jozef Čierny v 2. pešom pluku v Michalovciach. Npor. Štefan Rakús OFM naďalej pôsobil ako profesor vo vojenskej akadémii v Bratislave.

Medzi nové tváre v duchovnej službe vojska, ktoré sa v neskoršom období prihlásili do služby v armáde ako aktívni dôstojníci duchovnej služby, patrili napríklad npor. duch. Pavel Kaňuščák, gréckokatolík z Prešovskej apoštolskej administratúry. Bol pridelený 15. decembra 1940 k 1. pešiemu pluku v Levoči. V marci 1941 požiadal o vstup do aktívneho počtu vojenských duchovných spomínaný npor. Michal Lukáč, pochádzajúci z Košickej apoštolskej administratúry so sídlom v Prešove, ktorý po službe v poľných jednotkách pôsobil na katolíckej duchovnej správe na MNO ako osobný a mobilizačný referent prednostu plk. Albína Krásnu. Salezián npor. duch. Anton Varga bol pridelený k vojenskej nemocnici č. 2 v Ružomberku. Dňa 1. augusta 1941 bol do aktívnej služby prijatý kňaz Nitrianskej diecézy npor. duch. Ignác Kutiš, zaradený do pluku útočnej

vozby v Turčianskom Svätom Martine. Z Nitrianskej diecézy prišiel aj npor. duch. Augustín *Masár*, ktorý pôsobil v Žiline pri 11. pešom pluku.²⁰

Tab. č. 2: Schéma systematizačných miest dôstojníkov duchovnej služby na konci roku 1942



²⁰ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 32.

Pplk. duch. Valentín Vilkovský ako duchovný pridelený k nemocnici č. 1 v Bratislave pôsobil skôr na posádkovom veliteľstve v Trnave. Od marca 1941 bol odoslaný na šesťmesačnú dovolenku z dôvodu ochorenia a následnej práceneschopnosti.²¹ Po opätovnej superarbitrácii bol uznaný za neschopného poľnej služby a kvalifikovaný len na kancelársku alebo dozornú službu v zápolí. Dňa 1. mája 1942 bol zo zdravotných dôvodov poslaný do výslužby.²² Celkovo pôsobili v slovenskom zázemí 17 duchovných.

Po neúspešnom pokuse o útek do Francúzska bol Ľudovít Veselý odsúdený na nepodmienečný trest v trvaní piatich mesiacov. Po čiastočnom odpykaní trestu bol prepustený zo služobného pomeru a preradený do I. zálohy ako nadporučík duchovnej služby v zálohe. Následne mu bola odňatá vojenská hodnosť a stal sa vojacom duchovnej služby v zálohe a bol formálne zaradený k vojenskej nemocnici č. 1.²³ Krátko nato sa vrátil do diecéznej pastoračnej služby a stal sa farským administrátorom Zvolenskej Slatiny v Banskobystrickej diecéze.

Dňa 22. júna 1941 Slovensko vstúpilo do stavu brannej pohotovosti a po boku nemeckej armády vstúpilo do ťaženia proti Sovietskemu zväzu. Slovenská armáda tak bola v zahraničí zatahnutá do priamych bojov a územie Slovenska sa tak neraz stávalo zápolím. V dôsledku tohto počínu vznikali v armáde nové vojenské útvary s vlastnými veliteľskými štruktúrami, s často netypickými novotvarmi. Ťaženia proti Sovietskemu zväzu sa od 24. júna 1941 zúčastnila najprv Rýchla brigáda dvoch peších divízií, ktoré boli súčasťou druhého sledu a do bojov sa nikdy predtým nezapojili. Medzníkom v dejinách Slovenskej armády na východnom fronte bola tragická bitka pri Lipovci na Ukrajine, v ktorej bojovala slovenská Rýchla brigáda s vojskami Červenej armády. Slovenskej Rýchlej brigáde sa podarilo obsadiť Lipovec, ale taktickou chybou veliteľa brigády Rudolfa Pilfouska narazila pri ďalšom postupe na 15-tisícovú divíziu černoarmejcov. Po tom, čo slovenskej divízii došlo palivo, jej hrozila porážka. Pred ňou ju zachránilo slovenské delostrelectvo, za pal'by ktorého sa slovenským jednotkám podarilo ustúpiť. Pri Lipovci zahynulo približne šesťdesiat slovenských vojakov a ďalších takmer dvadsať padlo do zajatia Červenej armády. Na druhý deň po tejto tragédii dňa 23. júla 1941 o 18:00 hod. vydal minister MNO generál Ferdinand Čatloš rozkaz na reorganizáciu poľnej armády.²⁴ Hlavnou zložkou sa stala Rýchla divízia a zo zvyškov prezenčného a mobilizovaného mužstva

²¹ Pejs uvádza, že Vilkovský dňa 1. februára 1941 mal spôsobiť výtržnosti v jednej reštaurácii, kde mal slovne napadnúť stot. pechoty F. Jesenského. To mal byť hlavný dôvod jeho dovolenky a následného prepustenia do výslužby. PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 30.

²² VÚA, f. Kmeňové listy (dôv.), Valentín Vilkovský, Kvalifikační listina.

²³ VÚA, f. Kmeňové listy (dôv.), Ľudovít Michal Veselý, Kmeňový list.

²⁴ VHA, f. Rýchla divízia (ďalej len RD) – veliteľství (dôv.), šk. č. 7. Válečný denník 1. divízie 22.6. – 15.8.1941. Operačný rozkaz č. 7. z 25.7.1941.

dal vytvoriť Zaisťovaciu divíziu. Ostávajúcich takmer 35 000 vojakov z dvoch peších divízií druhého sledu bolo odoslaných na Slovensko.²⁵

Skutočnou údernou silou boli teda dve divízie: Rýchla a Zaisťovacia divízia. Aj v nich sa uplatnila vojenská duchovná služba, ktorá bola často zložená z dôstojníkov duchovnej služby v zálohe. S tým bolo spojené nie vždy ľahké a „bezbolestné“ povolávanie záložníkov do brannej moci, ktorí mali svoje civilné farnosti alebo pôsobili v kláštoroch. Z takého postupu neboli nadšené ani biskupské úrady, ktoré často protestovali proti povolávaniu aktívnych záloh.

Nie je jednoduché zrekonštruovať systematizačné tabuľky, ktoré boli aktualizované každých šesť mesiacov. Vieme však, že pri Zaisťovacej divízii bolo zriadených sedem systematizačných miest pre dôstojníkov duchovnej služby. Na čele katolíckej duchovnej správy Zaisťovacej divízie stál prednosta. Jemu boli podriadené tieto oddiely: SPO (zmiešaný výzvedný oddiel), 101. peší pluk, 102. peší pluk, 31. delostrelecký oddiel, poľná nemocnica č. 1 a divízna zdravotná rota č. 1.²⁶ Duchovná správa v Rýchlej divízii bola zložená z prednostu a z duchovných správ 20. motorizovaného pešieho pluku, 21. motorizovaného pešieho pluku, 11. delostreleckého pluku, poľnej nemocnice č. 11 a zdravotnej roty č. 11. Do prieskumnej letky Rýchlej divízie boli posielaní ďalší dvaja duchovní. Prednostovia duchovnej správy boli poväčšine aktívni dôstojníci duchovnej služby:

Rýchla brigáda:	jún – september 1941 jún – august 1941	Violand Andrejkovič Anton Lednický
Rýchla divízia:	august – december 1941 december – január 1942 január – september 1942 august 1942 – apríl 1943	Karol Horský-Neirurer Juraj Čierny Jozef Mitošinka Anton Sviežený
Zaisťovacia divízia:	jún – august 1941 jún – december 1941 december 1941 – marec 1942 február – august 1942 september – marec 1943	Štefan Rakús Anton Sviežený Anton Lednický Karol Horský-Neirurer Pavel Kanuščák

²⁵ LACKO, M. *Dezercie a zajatia príslušníkov Zaisťovacej divízie v ZSSR v rokoch 1942 – 1943*. Bratislava: UPN, 2007, s. 63.

²⁶ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 311, č. j. 13 1/3. Situačné hlásenie katol. duch. správy ZD za mesiac január 1943 zo dňa 27.2.1943.

Civilný klérus a bohoslovci napriek tomu, že boli povinní odoslať svoje osobné údaje vo forme dotazníka Ministerstvu národnej obrany – vojenskej správe (MNO – VS),²⁷ nemuseli sa obávať, že budú hromadne povolávaní do činnej vojenskej služby. Nastúpili len tí, ktorí za brannej pohotovosti štátu s vedomím vlastných ordinárov dostali povolávacie lístky alebo ktorých vojenská správa osobitne povolala. Katolícki kňazi v zálohe, ktorí dostali povolávacie lístky, ale neboli s vedomím biskupských úradov poverení slúžiť v armáde, nemuseli nastúpiť a povolávacie lístky prostredníctvom biskupských úradov zaslali naspäť vojenskej správe na MNO.²⁸

Povolani dôstojníci duchovnej služby v zálohe pôsobili na nižších jednotkách, než je divízia. Ich služba bola neraz o to ťažšia, že prišli na východný front priamo od „oltára“ svojej farnosti na Slovensku. O to väčší obdiv si zaslúžia. Uvádzame mená niektorých z nich: por. duch. v zál. Gregor Lexmann OP, por. duch. v zál. Dominik Bartoszewicz, por. duch. v zál. František Lepp,²⁹ por. duch. v zál. Štefan Krištín, por. duch. v zál. Karol Pluhár, por. duch. v zál. Imrich Reichel, por. duch. v zál. Ignác Tonhäuser, npor. duch. v zál. Eduard Bugár³⁰, por. duch. v zál. Juraj Macák, por. duch. v zál. Ján Dolník, por. duch. v zál. Štefan Tomáši, por. duch. v zál. František Pástor, por. duch. v zál. Albert Hedera, por.

²⁷ Archív farského úradu v Gaboltove. Úradná korešpondencia Štefana Juska 1940 – 1045 (nespracované). Dôstojníci duchovnej správy – dotazník osobných dát zo dňa 8. mája 1942. Podpísaný je zástupca prednosta duchovnej správy pplk. duch. Violand Andrejkovič.

²⁸ Za Košickú apoštolskú administratúru boli v roku 1942 povolani poručíci v zálohe Gejza Bessler, Ján František Demeter, Jozef Repovský a Dr. Ján Švec; za Rožňavskú apoštolskú administratúru bol povolaný Anton Lipták. Archív farského úradu v Gaboltove. Úradná korešpondencia Štefana Juska 1940 – 1045 (nespracované). Apoštolská administratúra v Prešove – vojenská služba duchovných zo dňa 29. marca 1942. Podpísaný je apoštolský administrátor biskup Jozef Čársky.

²⁹ Mená Lexmann, Bartoszewicz a Lepp sa nachádzajú v žiadosti o povýšenie do hodnosti npor. duch. v zál. zo dňa 28.4. 1943. Dôvodom je ich svedomité plnenie úloh ako vojenských duchovných v RD (Lexmann a Lepp) a v Zaisťovacej divízii (ďalej len ZD) (Bartoszewicz) ešte počas plnenia operačných úloh na fronte v rokoch 1941 – 1942. V službe v poli sa Lexmann a Bartoszewicz „osvedčili veľmi dobre“, Lepp „sa osvedčil výborne“. Tejto žiadosti navrhutej referentom pplk. duch. Violandom Andrejkovičom sa však nevyhovelo. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 51. Zoznam nepovýšených zál. dôst. duchovnej správy – predloženie zo dňa 28.4.1943.

³⁰ Svoju žiadosť o povýšenie Eduarda Bugára na nadporučíka odôvodňuje prednosta katolíckej duchovnej správy na MNO mjr. duch. Mitošinka tým, že „sa staral veľmi svedomite o ranených a nemocných najmä v poľných lazaretach v Amvrozijevke. Mal tiež na starosti mužstvo záložných praporev, ktoré z času na čas prichádzalo z okopov na odpočinok. I tu konal svoju prácu vzorne a svedomite najmä za ťažkých dopravných podmienok (veľké blatá). Ačkoľvek si stále sťažoval na reumatické bolesti, z toho titulu nezanedbal svoje povinnosti.“ VHA, f. MNO, 1942 (dôv.), šk. č. 202, č. j. 16 5/44. Bugár Eduard, por. duch. v zál. – návrh na povýšenie zo dňa 12.5.1942.

duch. v zál. Ferdinand Škoda, por. duch. v zál. František Lepp, por. duch. v zál. Anton Lipták, por. duch. v zál. Ján Slodička, por. duch. v zál. Ján Klimek, por. duch. v zál. Anton Ďurčák či por. duch. v zál. Ondrej Zima.³¹

V domácom zápolí slúžili stot. duch. v zál. Rudolf Alfonz Dilong OFM, por. duch. v zál. Karol Ondrejmiška, por. duch. v zál. Ondrej Bella, por. duch. v zál. Štefan Šimko, por. duch. v zál. Štefan Tomaškovič, por. duch. v zál. Štefan Tomáši, stot. duch. v zál. Alojz Zemaník, por. duch. v zál. Viliam Praženec či por. duch. v zál. Ferdinand Malík.

2.3 Štruktúra a systematizácia katolíckej vojenskej duchovnej služby v období január 1943 – august 1944

13. oddelenie katolíckej duchovnej správy bolo ešte v roku 1942 premenované na katolícke oddelenie MNO – VS. No začiatkom roku 1944 bolo premenované na oddelenie II/14 – katolícka duchovná správa. Jej prednostom bol mjr. duch. Jozef Mitošinka.³² Jeho zástupcom bol do konca roku 1943 Violand Andor-Andrejkovič a po ňom npor. duch. Michal Lukáč. Na oddelení pôsobil ako referent stot. duch. Anton Prokein, ktorého od 17. septembra 1943 vystriedal Karol Horský-Neirurer.³³

Vyššie veliteľstvá sa v tomto období postupne reorganizovali. Vzniklo veliteľstvo pozemného vojska (VPV) so sídlom v Banskej Bystrici. Prednostom katolíckej duchovnej správy na VPV sa stal pplk. duch. Violand Andor-Andrejkovič a jeho referentom sa dočasne stal npor. duch. Augustín Masár. Na posádkovom veliteľstve v Michalovciach pôsobil od 10. januára 1943 stot. duch. Juraj Čierny a po jeho odchode do Technickej brigády ho nahradil por. duch. Cyril Guniš SchP. V pluku útočnej vozby v Turčianskom Svätom Martine a na tamjšej vojenskej reálke slúžil npor. duch. Ignác Kutiš, ktorého 2. augusta 1943 vystriedal por. duch. v zál. Tomáš Slašťan.³⁴ Na posádkovom veliteľstve v Kremnici pôsobil

³¹ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 54-59.

³² Plk. duch. Albin Krásna bol dlhodobo práceneschopný. Zomrel dňa 18.6.1943.

³³ Dňa 14. septembra odišiel na dovolenku A. Prokein a súčasne na dovolenke bol aj Violand Andor-Andrejkovič. Dňa 14. septembra ukončil dovolenku K. Horský-Neirurer a keďže na jeho miesto na VDO-2 nastúpil A. Sviežený, bol pridelený na VS – duchovenstvo. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 49. Horský Karol, stot. duch. – pridelenie zo dňa 11.9.1943.

³⁴ Ignác Kutiš bol preložený najprv k PV do Zvolena a odtiaľ na vlastnú žiadosť do zálohy. Zaujímavé je predovšetkým to, že jeho oddisponovanie z Turčianskeho Sv. Martina inicioval miestny farár prostredníctvom predsedu snemu Dr. Martina Sokola. Nevieme presne, o aký spor medzi Kutišom a miestnym farárom išlo. Vojenský vikár po dohode s biskupom Škrábikom navrhol do konca školského roku 1943/1944 za jeho nástupcu vymenovať Tomáša Slašťana. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 32. Kutiš Ignác, npor. duch. – preloženie do zálohy zo dňa 29.7.1943. Slašťan bol ako učiteľ rímskokatolíckeho náboženstva na vojenskej

stot. duch. Anton Prokein, ktorý dočasne pôsobil aj ako duchovný a osvetový pracovník počas cvičenia poľného práporu vo výcvikovom tábore Lešť.³⁵

Ďalším vyšším veliteľstvom sa stalo veliteľstvo vzdušných zbraní (VVZ) v Trenčíne a prednostom katolíckej duchovnej správy na tomto veliteľstve sa stal mjr. duch. Anton Lednický. Pplk. duch. Dezider Kišš-Kalina opustil 11. marca 1943 rady vojenského duchovenstva a oženil sa. So súhlasom vojenského vikára biskupa Buzalku bol začlenený do stavu pechoty, pôsobil ako zástupca prednostu personálií so zameraním na frontových vojakov a zároveň bol prednostom informačnej kancelárie na MNO.

Divízie boli premenované na divízne oddiely (DO). Na veliteľstve divízneho oddielu 1 (VDO-1) so sídlom v Trenčíne pôsobil mjr. duch. Anton Lednický (pôsobil aj na VVZ), počas jeho neprítomnosti z dôvodu choroby alebo poľnej služby ho zastupovali viacerí duchovní v zálohe, pričom spomenieme aspoň niektorých poručíkov duchovnej služby: Imrich Reichel, Gregor Lexmann OP, Anton Zsarnay, Jozef Sárený, Dominik Bartoszewicz. Na posádkovom veliteľstve v Nitre pôsobil stot. duch. Michal Horváth, ktorý po ukončení kúpeľnej liečby vystriedal por. duch. v zál. Petra Konkola CSsR.

Na veliteľstve divízneho oddielu 2 (VDO-2) v Prešove a od 8. júla 1944 v Liptovskom Mikuláši pôsobili stot. duch. Horský-Neirurer a npor. duch. Michal Lukáč, ale taktiež poručíci v zálohe Kornel Brtko-Kučma a Ignác Tonhäuser. V podriadených útvaroch pôsobili v pešom pluku 4 v Liptovskom Mikuláši por. duch. v zál. Eugen Czeisel³⁶ a por. duch. v zál. Henrik Černák OFM. Vo vojenskej nemocnici č. 11 pôsobil npor. duch. Anton Varga SDB. Na pechotnú školu v Pezinku nastúpil por. duch. v zál. Michal Vala,³⁷ no na žiadosť nitrianskeho biskupa Karola Kmeťka, ktorý s Michalom Valom rátal ako s profesorom na niektorej z diecéznych cirkevných škôl, bol Vala prepustený do zálohy. Na jeho miesto

reálne v Turčianskom Sv. Martine veľmi obľúbený a keď mal v júni 1944 odísť spolu s plukom útočnej vozby na východné Slovensko, veliteľ školy pplk. del. Emil Perko žiadal MNO – VS ponechať ho ako profesora a zároveň odoslať na východ Slovenska iného dôstojníka duchovnej služby povolaného zo zálohy. VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 5. Slašťan Tomáš, por. duch. v zál. – ponechanie v ŠSVR – žiadosť zo dňa 12.7. 1944.

³⁵ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 14. Prokein Anton, stot. duch. – dočasné pridelenie k VT Lešť zo dňa 14.4.1943.

³⁶ Eugen Czeisel po odovzdaní agendy Henrikovi Černákovi chcel byť pôvodne prepustený do pomeru mimo činnnej služby, pretože mal brata na fronte. Prednosta katolíckej duchovnej správy MNO – VS mjr. duch. Mitošinka podľa toho teda aj konal. Keď sa Czeisel dozvedel, že ho chcú prepustiť, išiel osobne za Mitošinkom s prosbou o jeho ponechanie v činnnej službe a o to, aby mohol s peším plukom 4 odísť z územia republiky. Jeho prepustenie bolo zrušené a bol ponechaný aj naďalej v činnnej službe. VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 9. Czeisel Eugen, por. duch. v zál. – šetrenie zo dňa 31.7. 1944.

³⁷ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 311, č. j. 13 1/2 3. Zaradenie katolíckych duchovných – zme-na zo dňa 31.12.1942.

na pechotnú školu nastúpil por. duch. v zál. Ladislav Mišák, ktorého navrhol nitriansky biskupský úrad.³⁸

Bývalá 3. divízia v Prešove sa reorganizovala na Armádne veliteľstvo „Hurban“, pričom pod jej velenie prešli jednotky 1. a 2. divízie, jednotky vzdušných zbraní a veliteľstvo opevňovacích prác, ktoré sídlili v Šarišsko-zemplínskej župe.³⁹ Išlo o jednotky pripravené v zápolí na prípadnú výpomoc na východnom fronte, ktoré zároveň poskytovali službu obranného valu pred útokom z východnej strany. Prednostom katolíckej duchovnej správy sa stal mjr. duch. Anton Sviežený, ktorého neskôr nahradil stot. duch. Pavel Kaňuščák. V jednotlivých divíziách pôsobili v duchovnej správe npor. duch. Ján Čierny, stot. duch. v zál. Rudolf Dilong OFM, por. duch. v zál. Karol Ondrejmiška, npor. duch. v zál. Štefan Tomáši, por. duch. v zál. Štefan Šimko, por. duch. v zál. Eugen Czeisel, por. duch. v zál. Ján Tokár, por. duch. v zál. Štefan Tomaškovič či por. duch. v zál. Ján Nagy-Malina.⁴⁰

Na východnom fronte došlo dňa 1. augusta 1943 k premenovaniu Rýchlej divízie na 1. pešiu divíziu, ktorej podliehali aj letecké skupiny. Po dosiahnutí Kaukazu sa spolu s ostatnými jednotkami stiahla na Krym. Pri ďalších bojoch boli jej príslušníci zajatí Rusmi pri Melitopli a viac ich nemecké velenie nenasadzovalo. Prednostom duchovnej správy v 1. divízii boli mjr. duch. Anton Sviežený a npor. duch. Michal Lukáč, ktorý usúdil, že v 1. pešej divízii stačí päť systematizovaných tabuľkových miest: na veliteľstve divízie, v pešom pluku, v 21. delostreleckom pluku, v 11. prieskumnom oddiele 5 a v poľnej nemocnici 11.⁴¹ No na základe požiadaviek z frontu nastalo navýšenie počtov katolíckych kňazov v divízii na sedem. Na základe rádiogramu zo dňa 18. augusta 1943, odoslaného z veliteľstva 1. pešej divízie, adresovaného personálnemu oddeleniu MNO, bola katolícka duchovná správa MNO požiadaná o odoslanie dvoch katolíckych duchovných k leteckej skupine „Lisický“ a k pionierskemu práporu 41. K týmto frontovým jednotkám bol odoslaný por. duch. v zál. Karol Ondrejmiška a por. duch. v zál. Ján Guga SJ hlásiaci sa do armády dobrovoľne.⁴² Ondrejmiška bol po návrate z poľa zo skupiny „Lisický“ odoslaný do výcvikového tábora Lešť ako duchovný správca. Po jeho likvidácii bol prepustený do pomeru mimo činnej

³⁸ Biskupský úrad žiadal povolať niekoho z radov mladších kňazov, ktorých uvoľnil z dôvodu služby v armáde v roku 1943. Ladislav Mišák bol farárom v Malej Hradnej v okr. Bánovce nad Bebravou. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 6. Zaradenie vojenských duchovných – zmena zo dňa 23.3.1943.

³⁹ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 46.

⁴⁰ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 46.

⁴¹ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 63. Pejls hovorí o šiestich systematizovaných tabuľkových miestach, nepočíta s leteckou skupinou „Lisický“.

⁴² VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/249. Ondrejmiška Karol, por. duch. v zál., Guga Ján, por. duch. v zál. – povolanie do výnimočnej činne služby zo dňa 23.8.1943.

služby. Na vlastnú žiadosť bol ale 7. apríla 1944 zaradený medzi dôstojníkov duchovnej služby v rámci delostreleckého protiletadlového pluku v Bratislave, s čím súhlasila aj Trnavská apoštolská administratúra, ktorej bol kňazom.⁴³

Čo sa týka duchovných v zálohe, vojenský vikár Buzalka sa stretával so žiadosťami z poľa, aby do frontových jednotiek nastupovali mladí duchovní v zálohe. Rovnako aj biskupské úrady nemali v úmysle posielat' do vikariátu brannej moci starších kňazov z dôvodu ich povinností ako farárov alebo správco- cov farností. Na osobnej audiencii u ministra MNO gen. Čatloša sa Buzalkovi podarilo získať povolenie povolávať mladších kňazov.⁴⁴ Medzi dôstojníkov duchovnej služby v zálohe, pôsobiacich v 1. pešej divízii, patrili stot. duch. v zál. Rudolf Dilong OFM, por. duch. v zál. Anton Zsarnay, por. duch. v zál. Gregor Lexmann OP, por. duch. v zál. Tomáš Slašťan, por. duch. v zál. Anton Lipták, por. duch. v zál. Imrich Füzy, por. duch. v zál. Jozef Hrmo, por. duch. v zál. Henrik Černák OFM, por. duch. v zál. Michal Grejtofský OFM, por. duch. v zál. Jozef Volek SDB, por. duch. v zál. Michal Michalka, por. duch. v zál. Eugen Czeisel, por. duch. v zál. Jozef Písečný, por. duch. v zál. Július Foltán, por. duch. v zál. Kornel Brtko-Kučma či por. duch. v zál. Jozef Sárený, ktorý sa hlásil do služby v poli dobrovoľne.⁴⁵

Zaisťovacia divízia sa reorganizovala na 2. pešiu divíziu. Táto 2. divízia bola stiahnutá z východného frontu a upravená na stavebnú, neskôr na Technickú brigádu, resp. 2. technickú divíziu. Bola vyslaná na opevňovacie práce do Talianska, kde slúžila aj na stavbu vojenských cintorínov pre padlých alebo zomrelých slovenských vojakov (Faenza, Bassiano atď). Technická brigáda mala vytvorené štyri miesta pre vojenských duchovných, slúžilo v nej však až päť duchovných. Ich poslaním okrem bežnej činnosti duchovných boli aj osvetovo-mravné prednášky, aby bol zrejmý kresťanský charakter vojska. Prednostom 2. divízie bol stot. duch. Pavel Kaňuščák⁴⁶, stot. duch. Michal Horváth, stot.

⁴³ VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3. Zadelenie duchovných v zázemí zo dňa 7.4.1944.

⁴⁴ Všetci novopovolani kapláni boli len strelníci v zálohe, a preto nemohli byť vyslaní hneď do poľa. Pred povolaním do výnimočnej činnnej služby boli teda povýšení na poručíkov duchovnej služby v zálohe. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2. Služobný lístok zo dňa 1.3.1943.

⁴⁵ Jozef Sárený, kňaz Spišskej diecézy, bol správcom farnosti v Hnilčíku-osade. Po tom, ako jeho dobrovoľné rozhodnutie akceptoval spišský biskup Ján Vojtášák, bol najprv odoslaný na DVO-1 do Trenčína na vystrojenie a zacvičenie do chodu vojenskej duchovnej služby. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 38. Sárený Jozef, por. duch. v zál. – vymenovanie a povolanie do činnnej služby zo dňa 4.8.1943.

⁴⁶ Stot. duch. Pavol Kaňuščák organizoval na fronte finančné zbierky predovšetkým na misijné účely. Známa je tá z mája 1943 v celej ZD. Hneď nato bola v júli 1943 pri ZD vyhlásená ďalšia zbierka na misijné ciele pre katolíkov byzantského a latinského obradu za šírenie slávy a chvály Božského Srdca Ježišovho. MIČIANIK, P. Život

duch. Anton Prokein a tiež stot. duch. Juraj Čierny. V správe stot. duch. Pavla Kaňuščáka zo Zaisťovacej divízie zo dňa 27. februára 1943 sa uvádzajú tieto výsledky pastoračného pôsobenia medzi vojakmi za mesiac január: 48 kázní, 5 mravno-výchovných prednášok, 14 pohrebov, 149 spovedaných vojakov.⁴⁷ Duchovnú správu medzi jednotlivými útvarmi mali na starosti poručíci v zálohe: Bernard Pobuda, Anton Bakesz, Alexej Izakovič⁴⁸, Peter Konkol CSsR, Štefan Nipča, Izidor Štefík SJ, Ján Nagy-Malina, Július Hricišák, Ján Klimek, Koloman Grman, Ladislav Janda, Ladislav Mišák či Jozef Kulla OFM⁴⁹. Zaujímavosťou je napríklad odoslanie do poľa k Technickej brigáde por. duch. v zál. Ladislava Mišáka, ktorý bol zaradený do zdravotnej roty, kde bolo síce systematizované, ale neobsadené miesto, pretože pôvodne pridelený por. duch. v zál. Štefan Sivák SDB aktívne hovoril po taliansky a zastával miesto tlmočníka Technickej brigády a nemohol tak naplno vykonávať funkciu duchovného.⁵⁰

Biskupské úrady a apoštolské administratúry na Slovensku nechceli a nemohli prísť o svojich kňazov na dlhší čas z dôvodu nedostatku diecéznych kňazov a s tým spojených vakantných farností. Preto sa vo svojich žiadostiach snažili čo najrýchlejšie zabezpečiť prepustenie kňazov z vojenskej služby do svojich diecéz. V žiadosti zo dňa 19. apríla 1943 sa trnavský apoštolský administrátor Pavol Jantausch obrátil na prednostu katolíckej duchovnej služby Mitošinku so žiadosťou o prepustenie npor. duch. v zál. Ferdinanda Škodu, ktorý bol duchovným

slovenských vojakov na východnom fronte. In: SOKOLOVIČ, P. (ed.). *Život v Slovenskej republike. Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX*. Bratislava: UPN, 2010. s. 128.

⁴⁷ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 311, č. j. 13 1/3. Situačné hlásenie katolíckej duchovnej správy ZD za mesiac január 1943 zo dňa 27. 2.1943.

⁴⁸ Alexej Izakovič (1908 – 1995) bol známy slovenský kňaz angažujúci sa v Slovenskom orlovi, ako aj člen a zborový duchovný radca HM a SKM. V poli v jednotkách ZD na východnom fronte slúžil hneď dvakrát, v decembri 1941 až apríli 1942 v žitomirskej oblasti, v júli až októbri 1943 pri Minsku a do decembra 1943 v talianskej Imole v jednotkách Technickej brigády. Z Bieloruska do Talianska boli prepašované ženy, ktorým po odhalení hrozila smrť. Izakovičovi sa však po vycestovaní na Slovensko a dohodnutí vhodných podmienok podarilo ženy zachrániť. Po vojne bol súdený a v päťdesiatych rokoch dlhoročne väznený. RADVÁNYI, H. Alexej Izakovič, Kňaz živého sociálneho cítenia. In: KOLEKTÍV AUTOROV. *Život za mrežami*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 146.

⁴⁹ Jozef Kulla, františkán, bol do apríla 1943 duchovným v poli pri ZD, potom sa stal osvetovým dôstojníkom a duchovným v rekreačnom stredisku Smrekovica. Dňa 10. augusta 1943 nastúpil na 21-dňovú dovolenku. V tom čase provinciál františkánov žiadal MNO o jeho prepustenie z dôvodu, že bol jediným kvalifikovaným profesorom latinčiny a gréčtiny na rehoľnom gymnáziu v Malackách. Jeho žiadosti bolo vďaka intervencie Violanda Andora-Andrejkoviča vyhovené. VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 33. Žiadosť o prepustenie Jozefa Kullu zo dňa 5.6.1943.

⁵⁰ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 311, č. j. 13 1/2 86. Odoslanie k Tech. brigáde zo dňa 6.12.1943.

a osvetovým dôstojníkom v rekreačnom stredisku Smrekovica. Ako dôvod uviedol veľký nedostatok kňazov v jeho administratúre. Žiadosť bola vybavená kladne.⁵¹

Rekonštruovať všetky systematizačné miesta vojenských duchovných na území Slovenska a vo frontových podmienkach by bolo mimoriadne ťažké. Takáto systematizačná tabuľka by bola veľmi neprehľadná a nevypovedala by o stave obsadenia miest dôstojníkov duchovnej služby. Dôvod je zrejmy: časté výmeny vojenských duchovných v poli vyvolávali reťazové reakcie početných presunov duchovných tak v zápolí, ako aj na samotnom území Slovenska. Netreba zabúdať na fakt, že duchovní v zálohe slúžili vo vojsku krátkodobo; iba veľmi malé percento z nich malo v úmysle pokračovať v službe duchovného aj po povinnej brannej prezentácii v mimoriadnej činnnej službe. Ešte menej bolo tých, ktorí napriek nebezpečenstvu ohrozenia vlastného života žiadali o vstup do trvalej činnnej služby. Zároveň s ústupom nemeckých vojsk a s postupným presunom Červenej armády smerom na západ sa začala meniť spoločensko-politická situácia na Slovensku, v ktorej bolo cítiť určité napätie.

2.4 Katolícka vojenská duchovná služba v období august 1944 – máj 1945

Obdobie rokov 1944 a 1945 sa často charakterizuje ako obdobie ozbrojeného protirežimistického vystúpenia časti slovenskej armády podporovanej odbojom a komunistami, ktoré poznáme ako Slovenské národné povstanie. Z hlásenia prednostu katolíckej duchovnej služby pri MNO – VS mjr. duch. Jozefa Mitošinku zo dňa 5. augusta 1944 sa dozvedáme, že vo vojenskom vikariáte slúžilo 50 vojenských duchovných: 14 dôstojníkov duchovnej služby z povolania (z toho 12 rímskokatolíkov a dvaja gréckokatolíci⁵²) a 36 záložných duchovných (z toho jeden gréckokatolík). Okrem toho boli v tomto období zriadené výpomocné duchovné správy na šiestich posádkach: Piešťany, Nové Mesto nad Váhom, Topoľčany, Bardejov, Kamenica nad Cirochou a Dolný Kubín, v ktorých pôsobili miestni

⁵¹ VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 16. Ferdinand Škoda, npor. duch. v zál. – prepustenie do pomeru mimo činnnej služby zo dňa 19.4.1943; VHA, f. MNO, 1943 (dôv.), šk. č. 310, č. j. 13 1/2 18. Ferdinand Škoda, npor. duch. v zál. – prepustenie do pomeru mimo činnnej služby, hlásenie zo dňa 5.5.1943.

⁵² Zbierka P. Slepčana. Výkaz pastoračnej činnosti medzi vojakmi – predloženie dňa 5. augusta 1944. Rímskokatolíci: Mitošinka, Lukáč, Prokein, Horský-Neirurer, Masár, Lednický, Svieženný, Čierny, Horváth, Rakús, Záhora a Varga; gréckokatolíci: Andor-Andrejkovič a Kaňuščák (odpis listu).

farári alebo správcovia farností (okrem Bardejova, kde výpomocným vojenským duchovným bol gardián františkánov).⁵³

Po prepuknutí Povstania niektorí vojenský duchovní z povolania opustili rady služby vo vojenskom vikariáte a sľúbili vernosť československej armáde. Boli to pplk. duch. Violand Andor-Andrejkovič, mjr. duch. Anton Sviežený a pravdepodobne stot. duch. Juraj Čierny (nemáme presné záznamy o jeho angažovaní sa v Povstaní).⁵⁴ Dezider Kišš-Kalina sa zúčastnil Povstania ako vojak – veliteľ a Ľudovít Veselý spolu s Františkom Kovalčíkom sa dobrovoľne pridali k povstalcom z civilného prostredia. K povstalcom sa pridali aj niektorí záložní vojenský duchovní. Anton Sviežený bol po potlačení Povstania opätovne prijatý do služby vojenského duchovného v novotvoriacej sa Domobrane, ktorá vznikla zo zvyškov Slovenskej armády a jej vytvorením bol poverený nový minister národnej obrany Štefan Haššík. Miesta vojenských duchovných v niektorých posádkach tak zostali neobsadené.

S určitou vieme, že sa Povstania nezúčastnil prednosta katolíckej duchovnej správy mjr. duch. Jozef Mitošinka, ktorý bol v čase vypuknutia Povstania na detašovanom pracovisku MNO – VS v Trenčianskych Tepliciach a 30. augusta 1944 sa mal na príkaz vojenského vikára presunúť do Bratislavy. Keďže povstalci boli odzbrojení, ostal do novembra u rodičov vo svojom rodisku v Pobeďime. Na Haššíkov podnet sa presunul do Bratislavy, kde sa stal prednostom duchovnej správy MNO v práve tvoriacej sa Domobrane.⁵⁵ Jeho zástupcom sa stal stot. duch. Karol Horský-Neirurer a pastoračným referentom stot. duch. Michal Lukáč, ktorý bol v októbri zaistený gestapom. Profesor na vojenskej akadémii mjr. duch. Štefan Rakús OFM zostal v Bratislave a v októbri bol internovaný Nemcami.⁵⁶

Stotníka duch. Antona Prokeina zastihol začiatok Povstania v Nitre, kde bol v čase od 15. júla do konca augusta 1944 dočasne pridelený do kurzu pre záložných vojenských duchovných. Po svojom návrate do kremnickej posádky

⁵³ Zabezpečovali bohoslužby a vysluhovali sviatosti pre príslušníkov vojska. Za túto činnosť boli platení štátom sumou 200 Ks mesačne. Tamže.

⁵⁴ Stot. duch. Juraj Čierny bol ešte 15. augusta pridelený k delostreleckému pluku 11 v Žiline. VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 10. Čierny Juraj, stot. duch., Masár Augustín, npor. duch. – premiestnenie zo dňa 15.8.1944. Je otáznne, či naozaj nastúpil do posádky v Žiline. O jeho ďalšej činnosti sa vedú dohady, pravdepodobne ostal vo svojej pôvodnej posádke v Dolnom Kubíne.

⁵⁵ Už 8. októbra 1944 zložil totiž prvý peší pluk Domobrany prísahu do rúk prezidenta Jozefa Tisa. Na roveň Domobrany boli zákonom postavené aj Pohotovostné oddiely Hlinkovej gardy. Pod hlavičkou Domobrany nemožno chápať celú armádu, nakoľko časť armády pod tento pojem nespádala, napr. Technický zbor zložený z 8 divízií. 1. technická divízia bola v Taliansku, 2. bola v Maďarsku. SOKOLOVIČ P. *Hlinkova garda 1938 – 1945*. Bratislava: UPN, 2009, s. 407.

⁵⁶ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 70.

musel odovzdať agendu katolíckej duchovnej správy por. duch. v zál. Jozefovi Sárenému, ktorý spolu s povstalcami obsadil posádku. Prokein ostal bez miesta a bez platu. V Kremnici bol zaistený a dva dni vypočúvaný partizánmi. Dňa 27. decembra bol zaradený do evidencie na referáte starostlivosti o zajatcov pri MNO.⁵⁷ Mjr. duch. Anton Lednický zostal v čase Povstania v Trenčíne, kde naďalej pôsobil vo funkcii prednostu duchovnej správy na VVZ a VDO-1. Npor. duch. Augustín Masár bol k 15. augustu premiestnený na VPV do Banskej Bystrice,⁵⁸ no začiatok Povstania ho zastihol na liečení v Piešťanoch. Po ďalšom liečení v Turčianskom Svätom Martine sa vrátil do delostreleckého pluku 11 v Žiline a odtiaľ do domáceho liečenia.⁵⁹ Stot. duch. Michal Horváth prešiel k novovybudovanej slovenskej armáde a stal sa dôstojníkom duchovnej služby v Hašíkovej Domobrane. Stot. duch. Pavel Kaňuščák bol dôstojníkom v Prešove, kde po odzbrojení Armádneho veliteľstva „Hurban“ bez boja bol internovaný Nemcami, ale na príhovor prešovského apoštolského administrátora – biskupa Pavla Petra Gojdiča – bol prepustený a inkorporovaný do prešovského gréckokatolíckeho kléru.

Z dôstojníkov duchovnej služby v zálohe, ktorí zostali verní Slovenskej republike, treba spomenúť por. duch. v zál. Jozefa Tekel'a, ktorý prežil Povstanie v divíznom protiletadlovom pluku v Bratislave, odkiaľ ho preložili do trnavskej posádky preto, lebo do tamojšieho posádkového kostola sa vlámali nemecké vojská, ktoré odcudzili a poškodili cenné veci, čo bolo spôsobené tým, že kostol nemal správcu. Na Tekel'ovo miesto v Bratislave nastúpil por. duch. v zál. Imrich Reichel.⁶⁰ Tekel' v trnavskej posádke dlho nepobudol, po jeho odvelení spolu s 2. technickou divíziou do Talianska ho koncom novembra nahradil por. duch. v zál. Henrich Černák OFM. Por. duch. v zál. Štefan Sivák SDB bol 30. septembra prepustený z činnej služby, no na žiadosť ministra Ďurčanského bol pridelený k Vedeckej spoločnosti pre zahraničných Slovákov v Bratislave.⁶¹

Duchovných pôsobiacich na fronte v Taliansku sa, samozrejme, Povstanie veľmi nedotklo, a preto neboli tak bezprostredne konfrontovaní s udalosťami na

⁵⁷ VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 21. Prihláška A. Prokeina zo dňa 1.12.1944.

⁵⁸ VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 10. Čierny Juraj, stot. duch., Masár Augustín, npor. duch. – premiestnenie zo dňa 15.8.1944.

⁵⁹ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 70.

⁶⁰ VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 13. Tekel' Jozef, por. duch. v zál. – premiestnenie zo dňa 6.11.1944.

⁶¹ Prednosta katolíckej duchovnej správy nenamietal proti prideleniu Siváka k Vedeckej spoločnosti. Zvláštne však na tom bolo to, že MNO – personálie nemalo vedomosť o jeho prepustení do pomeru mimo činnej služby. V skutočnosti ho z činnej služby prepustila vojenská nemocnica I, ktorá patrila k VDO v Banskej Bystrici a o tomto kroku neupovedomila MNO – personálie. VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 14. Žiadosť o pridelenie por. duch. v zál. Štefana Siváka k Vedeckej spoločnosti zo dňa 2.11.1944.

Slovensku. Na talianskom fronte bol v čase vypuknutia Povstania prednostom duchovnej služby v 2. technickej divízii npor. duch. Anton Varga SDB,⁶² ktorého v decembri vystriedal mjr. duch. Štefan Rakús OFM, hoci Varga zostal v Taliansku v pešom pluku 102. V období po auguste 1944 slúžili v 2. technickej divízii poručíci duch. v zál. Gašpar Hlinka, Július Kolesár a Július Kajtár. Ich nástupcami boli k 23. novembru vymenovaní por. duch. v zál. Jozef Tekel', npor. duch. v zál. Štefan Tomáš a por. duch. v zál. Anton Dubáč. Na stranu povstalcov sa z radov evanjelických vojenských duchovných pridalo oveľa viac dobrovoľníkov než z katolíckej strany, nepridal iba Ján Ďurovčík, ktorý bol v tom čase v Taliansku s veliteľstvom 2. technickej brigády,⁶³ tzn., že mu v tom pravdepodobne zabránila služba v Technickej brigáde. Je zrejmé, že účasť evanjelických duchovných v Povstaní bola explicitným vyjadrením nelojálnosti voči Slovenskej republike a evidentným podporovaním čechoslovakistických ideí.

3. OBDOBIE PO ROKU 1945

Po skončení 2. svetovej vojny absentovala politická vôľa, ktorá by vo vojenských štruktúrach počítala s duchovnou službou. Prakticky až do jari 1946 sa nevedelo, aké riešenie v súvislosti s duchovnou službou zvolí politická moc. Väčšinu duchovných slovenskej armády prevzala koncom jari 1945 vojenská správa a pridela ich doplnovacím okresným veliteľstvám. V marci 1946 bolo rozhodnuté, že činnosť duchovnej služby v československej armáde bude obnovená. Vojenský duchovní mohli pôsobiť v posádkových nemocniciach alebo priamo na miestnych posádkach. Tých z nich, ktorí aktívne hovorili po maďarsky, zaradili ako dôstojníkov do presídľovacích komisií v Maďarsku (A. Lednický, J. Mitošinka). Ich úlohou v oblastiach, kde sídlila slovenská menšina, mala byť údajná agitácia a presvedčanie o návrate do Československa. Ich snahy však neboli úspešné tak, ako sa očakávalo, a preto boli prijatí medzi príslušníkov československej armády. Ako dôstojníci duchovnej služby boli pridelení k slovenským útvarom v tzv. 4. vojenskej oblasti.⁶⁴ Mjr. duch. Anton Lednický na jeseň v roku 1947, po tom, čo mu hrozilo zatknutie, emigroval a v exile sa aktívne zapojil do politickej činnosti za obnovenie slovenskej štátnosti.

Z politicko-spoločenského hľadiska nastal po vojne reálny problém v tom, že katolícki vojenský duchovní mohli byť potenciálne neblahým elementom

⁶² VHA, f. MNO, 1944 (dôv.), šk. č. 436, č. j. 13 1/3 18. Výmena voj. duchovných v rámci 2. tech. divízie zo dňa 23.11.1944.

⁶³ Po ochorení Hlinku (hnisavý zápal konečníka) a Kolesára (zápal nosovej priehradky) sa Tekel' (PV Trnava), Tomáš (voj. nem. 1) a Dubáč (del. pl. 11) prihlásili dobrovoľne. Vystrojení boli do 1. pešieho pluku Domobrany. Tamže.

⁶⁴ PEJS, Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945), s. 79.

v povojnovom „demokratizačnom“ procese v armáde, ktorý bol riadený Prahou. Na konkrétnych vojenských duchovných sa občas hľadelo cez prizmu ich účasti, resp. neúčasti v Povstaní alebo na základe ich pôsobenia v západnom zahraničnom odboji. Kto sa zúčastnil Povstania, mohol sa slobodne hlásiť a byť bez problémov prijatý do povojnových vojenských štruktúr. Kto sa ho z akéhokoľvek dôvodu Povstania nezúčastnil alebo zostal verným príslušníkom Slovenskej armády aj po 29. auguste 1944, bol zaradený ako nedôveryhodný alebo bol označený za zradcu. Zo zahraničného odboja sa hlásili do povojnovej armády predovšetkým kňazi a rehoľníci, ktorí patrili do zboru mužstva. Žili, študovali alebo pracovali ako misionári alebo pedagógovia mimo územia republiky, kde ich zachytila druhá svetová vojna a tam boli zaradení do rôznych vojenských funkcií (letci, zdravotníci, duchovní...).⁶⁵ Životnosť duchovných v armáde, ktorí sa akýmkoľvek spôsobom zapojili do oslobodzovacieho procesu, nebola výrazne dlhšia než životnosť tých, ktorí v minulosti prejavili politickú afinitu so štruktúrami prvej Slovenskej republiky.

Pastoračná činnosť po roku 1946 v armáde prakticky zanikla. Služobné povinnosti vojenských duchovných boli zredukované na matričnú agendu a starostlivosť o vojenské hroby. Navyše neustála neistota prameniaca z problému „čo s vojenským duchovenstvom?“ im nemohúce zväzovala ruky, a tak nemohli vyjsť s nijakou konkrétnou ponukou pastoračnej iniciatívy. Vojenský duchovní sa tak stali prebytočnými. Osud duchovnej služby v armáde bol spečatený dňa 23. mája 1950, keď na zasadaní Najvyššej rady obrany štátu na návrh generála Procházkou bola duchovná služba v československej armáde definitívne zrušená. Medzi prvými, ktorí opustili vojenské jednotky a boli preradení do zálohy, boli rímskokatolícki duchovní. Posledný katolícky duchovný bol preradený do zálohy na prelome septembra a októbra 1950.⁶⁶ Obnovenie činnosti duchovnej služby v armáde nastalo až po obnovení samostatnej Slovenskej republiky na jeseň v roku 1994.

ZÁVER

Je pozoruhodné, za aký pomerne krátky čas dokázala malá Slovenská republika s pomocou Vatikánu vytvoriť vikariát brannej moci s jej vojenskými štruktúrami. Azda iba s výnimkou Wehrmachtu a talianskej armády nepoznáme podobné prípady. Biskup Buzalka sa veľmi energicky ujal funkcie vikára brannej moci v Slovenskej armáde a jeho početné aktivity boli zamerané najmä na jednotky na

⁶⁵ PEJS, O. Vojenští duchovní v poválečné československé armádě (1946 – 1950). In: *Historie a vojenství*, č. 4/1992, s. 136.

⁶⁶ PEJS, O. Vojenští duchovní v poválečné československé armádě (1946 – 1950), s. 165.

fronte. Vikariát a jeho paralelná vojenská štruktúra – duchovná správa na MNO – veľmi promptne reagovali na každé vyslanie duchovných, či už do slovenských vojenských posádok alebo do frontovej línie. Preto bolo potrebné mobilizovať aj duchovných zo zálohy, a to aj napriek nevôli diecéznych biskupov, ktorí rovnako prežívali nedostatok klerikov. Fungovanie vikariátu sa skončilo v máji 1945, duchovná služba pre katolíkov síce trvala aj naďalej, no prakticky len formálne, a to do roku 1950.

Zoznam použitej literatúry

DURAJ, František. Michal Buzalka a ozbrojené zložky. In: LETZ, Róbert, PETRANSKÝ, Ivan. *Biskup Michal Buzalka. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie pri príležitosti 40. výročia úmrtia*. Bratislava: LÚČ 2002, s. 122-129. ISBN 80-7114-394-4.

ĎURICA, Milan, Stanislav. *Slovenská republika a jej vzťahy k Svätej Stolicy (1939 – 1940)*. Bratislava: LÚČ, 2007. ISBN 978-80-7114-651-3.

FRÝDL, David. Zrod cirkve československé husitské [online]. In: *Husuvsbor.cz*. [cit. 20.01.2017]. Dostupné na internete: http://www.husuvsbor.cz/?page_id=230

HRABOVEC, Emília. Slovensko, Svätá stolica a diplomatická misia Karola Sidora (1939 – 1945). In: Karol Sidor: *Šesť rokov pri Vatikáne*. Na vydanie pripravili Jozef M. Rydlo a František Vnuk, Bratislava: LHS, 2012, s. 239-271. ISBN 978-80-89348-07-7.

HRABOVEC, Emília. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky (1962 – 1989)*. Univerzita Komenského, Bratislava: 2016. ISBN 978-80-223-4070-0.

LACKO, Martin. *Dezercie a zajatia príslušníkov Zaisťovacej divízie v ZSSR v rokoch 1942 – 1943*. Bratislava: UPN, 2007. ISBN 978-80-969699-4-4.

LETZ, Róbert. *V hodine veľkej skúšky*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007. ISBN 978-80-7162-658-9.

MÍČIANIK, Pavol. Život slovenských vojakov na východnom fronte. In: SOLKOLOVIČ, Peter (ed.). *Život v Slovenskej republike. Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX*. Bratislava: UPN, 2010, s.112-134. ISBN 978-80-89335-37-4.

MINISTERSTVO NÁRODNÍ OBRANY I/6. ODDĚLENÍ. *Duchovní služba v míru a za branné pohotovosti státu*. Praha: Tiskárna MNO, 1938.

PEJS, Oldřich. *Slovenské vojenské duchovenstvo (1939 – 1945)*. Praha: VHÚ, 1994.

PEJS, Oldřich. Vojenští duchovní v poválečné československé armádě (1946 – 1950). In: *Historie a vojenství*, č. 4/1992, s. 135-166. ISSN 0018-2583.

RADVÁNYI, Hadrián. Alexej Izakovič, Kňaz živého sociálneho cítenia. In: KOLEKTÍV AUTOROV. *Život za mrežami*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2007, s. 144-153. ISBN 978-80-7165-649-4.

TULKISOVÁ, Jana. Kovalčík František. In: CSÉFALVAY, František a kol. *Vojenské osobnosti dejín Slovenska*. Bratislava: VHÚ, 2013, s. 128. ISBN 978-80-89523-27-6.

Archívy:

Archív farského úradu v Gaboltove
Zbierka Petra Slepčana
Vojenský historický archív Bratislava
Vojenský ústřední archiv Praha

Periodization of the existence of the Catholic military spiritual service in the Slovak army 1939 – 1945

Summary:

This contribution attempts to outline the establishment, years of duration and end of the Vicariate of armed forces and its military parallels, the so-called Catholic spiritual message at the Ministry of national defence. The Vicariate of armed forces was headed by the Vicar of armed forces Michal Buzalka, the catholic spiritual administration was administered by his superintendent, who was an unofficial vicar general of Bishop Buzalka. Several experienced military clergy have been replaced as catholic spiritual superintendent. Structures and systematization posts in the period 1939 – 1945 have changed significantly, looking for optimal staffing at headquarters as well as newly established military units, with the intention of serving as best as possible military operations. Thus Catholic military clergy also got to the eastern front and to Italy. It is understandable that the activity of the clergy in relatively quiet Slovakia was diametrically opposed to the front conditions, where Catholic military clergy had to operate in places immediately affected by the war and were confronted with its horrors.

Key-words: army – priest – front – vicariate – service.

kpt. ThLic. PaedDr. PhDr. Tomáš Hud'a,
SchP., PhD.
Gaboltov 36
086 02 Gaboltov

TEOLOGÁLNA ČNOSŤ NÁDEJE V ESCHATOLOGICKOM KONTEXTE

Anton Adam

Abstrakt:

Každé bytie, ktoré má svoj pôvod v Božom stvoriteľskom konaní, neomylnne istým spôsobom smeruje k naplneniu svojho cieľa. Špecifickým spôsobom sa táto skutočnosť realizuje v živote človeka, ktorý je stvorený na Boží obraz. Táto pravda poukazuje na výnimočné postavenie ľudskej osoby vo svete a zároveň predstavuje nevyhnutnosť spoločenstva človeka s Bohom nielen v tomto časnom svete, ale aj jeho završenie vo večnosti. Teologálne čnosti majú svoje nezastupiteľné miesto v dosahovaní tohto cieľa; nádej však najplnším spôsobom poukazuje na dosiahnutie plnosti v Bohu, keď vo večnosti už nebude túžba po Bohu, ale Boh bude našou večnou, trvalou Láskou. Dobrým a správnym spôsobom prežiť život sa nemôže naplniť iba v materiálnej hojnosti, ale v každodennej túžbe „byť“ človekom nádeje, ktorá nesklame. Personálny rozmer nádeje ako vliatej čnosti umožňuje človeku prežívať svoj život v horizontálnej rovine vo vzťahu k všetkým udalostiam, ktoré determinujú jeho pozemský život, no zároveň mu umožňuje realizovať vo vertikálnej rovine naplnenie vzťahu s Bohom, ktorý je plnosťou všetkej nádeje. Teologický význam nádeje sa naplňa v antropologickej skutočnosti vo význame nadobudnutia individuálneho večného dobra, ktorým je dosiahnutie osobnej spásy.

KLúčové slová: čnosť – nádej – život – večnosť – nebeské kráľovstvo – eschatológia.

ÚVOD

List Hebrejom prináša opis Krista Veľkňaza, ktorý vstupuje do Svätyne, aby priniesol obeť zmierenia za hriechy ľudí. V týchto súvislostiach zaznieva slovo pravdy o pomínutelnosti ľudského života: „A ako je ustanovené, že ľudia raz zomrú a potom bude súd, tak aj Kristus: raz sa obetoval, aby sňal hriechy mnohých, a druhý raz sa zjaví – bez hriechu – na spásu tým, čo ho očakávajú“ (Hebr 9, 27 – 28). Postoj človeka k smrti je rôzny a bolo by možné hovoriť tak o zápornom, ako aj o pozitívnom prístupe k tejto realite ľudského bytia. V našom

príspevku sa tým bližšie nebudeme zaoberať; pravda pomínutelnosti človeka v tomto svete je však rámcová pre naše ďalšie uvažovanie, nakoľko kresťanská nádej je teologickým prienikom naprieč celým spektrom rôznych názorov a postojov k realite ľudského dočasného pobytu v tomto viditeľnom – materiálnom svete. Je však vhodné pripomenúť, že smrť je uznanie našej konečnosti, nedokonalosti, závislosti a pomínutelnosti, alebo odmietnutím týchto skutočností, ktoré je však márne a omylné. Preto prináša aj smútok, ale môže sa otvoriť Pánovi života. Vtedy sa stáva aktom poslušnosti – smrťou človek prichádza k sebe a k Bohu. K sebe, keď sa naučí akceptovať svoju vlastnú ohraničenú skutočnosť; k Bohu, ak sa otvorí nekonečnej láske, ktorá ho prijíma do spoločenstva blažených v nebi. Je dôležité venovať pozornosť odpovedi na otázku, ktorú hľadá každý človek: Aký je život po skončení pozemského putovania?

1. POSOLSTVO NÁDEJE V REALITE ŽIVOTA

Kresťanstvo dáva odpoveď na vyššie položenú otázku, pretože kresťanské posolstvo je posolstvom nádeje. Vzkriesenie Ježiša Krista, ktoré je predobrazom konečného cieľa v živote človeka, je centrálnym bodom Pavlovho ohlasovania: Keby Kristus nevstal, všetko by bolo márne (porov. 1Kor 15, 14). Nemať vieru vo vzkriesenie je pre apoštolov národov odmietnutie nádeje: „Nechceme bratia, aby ste nevedeli, ako je to so zosnulými, aby ste sa nezarmucovali ako ostatní, čo nemajú nádej“ (1Sol 4, 13). Za vzor nám dáva praotca Abraháma, ktorý „proti nádeji v nádeji uveril“ (Rim 4, 18). Kresťania sú povolani k nádeji, ako hovorí svätý Pavol, keď pozýva k modlitbe za poznanie spásy: „Nech vám Boh nášho Pána Ježiša Krista, Otec slávy, dá Ducha múdrosti a zjavenia, aby ste ho poznali. Nech osvieti oči vášho srdca, aby ste vedeli, aká je nádej z jeho povolania, aké bohatstvo slávy je z jeho dedičstva vo svätých [...]“ (Ef 1, 17 – 18; porov. Tit 1, 2). To isté vyplýva z Ježišovej náuky, ktorá sa koncentruje na posolstvo spásy, keď sa ohlasuje príchod Božieho kráľovstva. Pre naplnenie nádeje sa oplatí priniesť aj obeť. Cieľom Pavlovej nádeje je „byť s Kristom“ (Flp 1, 23). Všetky ľudské nádeje a zisky pokladá v porovnaní so „vznešenosťou poznania Ježiša Krista“ (Flp 3, 8) za stratu. K nádeji pozýva všetkých, ku ktorým smeruje posolstvo Ježiša Krista.¹ Aj keď sa často mylne nazdávame, že Ježiš upozorňuje len na budúci príchod nebeského kráľovstva, jeho slová si vyžadujú konštitutívny výklad, pretože Kristovo ohlasovanie sleduje život kresťana vo všetkých súvislostiach jeho existencie a v každom rozmere jeho prítomnosti v tomto svete. V samotnom príchode Mesiáša sa zjavuje Božie kráľovstvo: „V tých dňoch vystúpil Ján Krstiteľ a hlásal v Judejskej púšti: ‚Robte pokánie, lebo sa priblížilo

¹ KRAPKA, E *Teológia II*. Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 560.

nebeské kráľovstvo“ (Mt 3, 1 – 2). Na začiatku verejnej činnosti, „keď Jána uväznili, Ježiš prišiel do Galiley a hlásal Božie evanjelium. Hovoril: ‚Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Kajajte sa a verte evanjeliu“ (Mk 1, 14 – 15). Keď sa farizeji opýtali Ježiša, kedy príde Božie kráľovstvo, povedal im: „Božie kráľovstvo neprichádza tak, že by sa to dalo spozorovať. Ani nepovedia: ‚Aha, tu je!‘ alebo: ‚Tamto je!‘, lebo Božie kráľovstvo je medzi vami“ (Lk 17, 20 – 21). Z pohľadu človeka to znamená, že už dnes (v tomto čase) sa má človek naplniť nádejou nového života a v tejto nádeji má utvárať svoj život vo všetkom svojom konaní navonok aj zvnútra. Táto nádej je vo svojom najhlbšom rozmere nádejou v poslednú, absolútnu budúcnosť v Bohu. Ako kresťania dúfame v naplnenie svojho života aj tohto sveta. Toto naplnenie však nie je naplánovateľné a uskutočniteľné človekom.² Môže byť iba darované Bohom. Nádej v naplnenie sa nezvestuje iba slovom, ale reálne sa žije. Preto apoštol Pavol môže so zreteľom na kontinuitu medzi ľudským životom a naplnením Božieho kráľovstva povedať, že je láska, ktorá nikdy neprestáva: „Všetko znáša, všetko verí, všetko dúfa, všetko vydrží. Láska nikdy nezanikne“ (1Kor 13, 7 – 8).

2. NÁDEJ NOVÉHO ŽIVOTA PRAMENÍ VO VIERE

Charakteristikou kresťanského života je nielen samotné vyznanie viery, ale aj osobné prežívanie právd, ktoré zásadným spôsobom formujú kresťanské poznanie a vedomie, že byť človekom viery znamená stávať sa svedkom Ježiša Krista v každom čase. Náuka Katolíckej cirkvi predstavuje nádej takto: „Nádej je božská čnosť, pomocou ktorej túžime po nebeskom kráľovstve a večnom živote ako po svojom šťastí, vkladáme svoju dôveru do Kristových prisľúbení, hľadáme oporu nie v našich silách, ale utiekame sa o pomoc milosti Ducha Svätého.“³ Nádej v teologickom kontexte akceptuje pozitívne elementy v prirodzených túžbach človeka a pozýva k dokonalosti života, ktorý presahuje rozmer prirodzenosti a povoláva k nadprirodzenej skutočnosti, tak ako o tom hovorí kniha Zjavenia apoštola Jána: „A počul som mohutný hlas od trónu hovoriť: ‚Hľa, Boží stánok je medzi ľuďmi! A bude medzi nimi prebývať; oni budú jeho ľuďmi a sám Boh – ich Boh – bude s nimi. Zotrie im z očí každú slzu a už nebude smrti ani žiaľu; ani náreku ani bolesti viac nebude, lebo prvé sa pomínulo“ (Zjv 21, 3 – 5). Každý človek sa stretáva s termínom „nádej“. Je blízky tak veriacemu, ako aj neveriacemu. V otázkach viery indiferentný človek pracuje s týmto termínom vo všeobecnej rovine. Veriaci človek v nádeji nachádza kresťanskú čnosť, ktorá nám umožňuje dostať sa bližšie k Otcovi, aby sa naplnilo naše očakávanie

² GRESHAKE, G. *Stärker als Tod*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, s. 19.

³ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 1817.

večného života. Je to dosiahnutie osobného spoločenstva s Bohom, o ktorom pápež Benedikt XII. v konštitúcii *Benedictus Deus* (26.1.1336) hovorí: „A po utrpení a smrti nášho Pána Ježiša Krista videli a vidia Božiu podstatu (duše spravodlivých) bezprostredným nazeraním a aj z tváre do tváre, bez sprostredkovania nejakého stvorenia, ktoré by pritom bolo predmetom videnia, ale božská podstata sa im ukazuje bez sprostredkovania nezahalene, jasne a otvorene. V tomto videní sú duše naplnené požívaním božskej podstaty. A týmto videním a týmto požívaním sú duše tých, čo už zomreli, skutočne šťastlivé vo vlastníení večného života a večného odpočínutia.“⁴ Kardinál Ratzinger vo svojom komentári k predmetnej dogmatickej konštitúcii pápeža Benedikta XII. uvádza: „Pápež tu hovorí, že duše zomrelých, v ktorých nebolo nič, čo by potrebovalo očistenia, v dobe po Kristovom utrpení, smrti a nanebovstúpení nemusia už zotrvať v medzistave, ale ‚sú a budú v nebi [...] aj pred opätovným spojením so svojím telom a pred všeobecným súdom [...]‘, takže pritom vidia Božiu podstatu bezprostredným nazeraním a aj z tváre do tváre, bez sprostredkovania nejakého stvorenia“ (DS 1000).⁵ Teologický vývoj o osude zosnulých a ich následného definitívneho stavu je veľmi zložitý. Kardinál Ratzinger venuje široký priestor objasneniu situácie a stavu teologického bádania, ktoré priviedlo pápeža Benedikta XII. k definovaniu stavu zomrelých, ako sme ho uviedli vyššie. Preto je vhodné spomenúť ďalšie vysvetlenie, ktoré nachádzame v citovanej publikácii kardinála Ratzingera: „Vopred sa dá povedať, že pápežský dogmatický text z roku 1336 v obsahu svojej predstavy skutočne znamená odvrátenie sa od cirkevných otcov. Pri jeho hodnotení však neslobodno prehliadnuť, že jadro výpovede je v kristológii a koniec-koncov znamená výklad toho, čo z hľadiska veci hovorí ‚Kristovo nanebovstúpenie‘, aby sa v tom zároveň vyložil aj zmysel Kristovho utrpenia, ktoré sa predsa odhaľuje v ‚nanebovstúpení‘. Podľa tohto textu je Kristovo nanebovstúpenie v podstate antropologicko-dejinným procesom. Znamená práve to, že teraz už nejestvuje zatvorené nebo. Kristus je v nebi, to znamená: Boh je otvorený pre človeka, a keď človek prechádza cez smrť ako ospravedlivený, čiže ako patriaci Kristovi a ním prijatý, potom vstupuje do Božej otvorenosti.“⁶ Na tomto mieste interpretovaná otázka o vzťahu medzi pozemským životom a plnosťou večnosti poukazuje na zložitý teologický vývoj, ale aj na komplikované eschatologicko-kristologické formulácie.

Katechizmus Katolíckej cirkvi o čnosti nádeje hovorí: „Čnosť nádeje zodpovedá túžbe po šťastí, ktorú Boh vložil do srdca každého človeka; ona spája nádeje, ktoré inšpirujú činnosť ľudí, ona ľudí očisťuje, aby ich pripravila pre

⁴ NEUNER, J., ROOS, H. *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava: Dobrá kniha, 1995, bod 902-903.

⁵ RATZINGER, J. *Eschatológia*. Trnava: Dobrá kniha, 2011, s. 122.

⁶ RATZINGER, J. *Eschatológia*. Trnava: Dobrá kniha, 2011, s. 123-124.

nebeské kráľovstvo, ochraňuje ich pred malomyseľnosťou, ona podporuje v každej opustenosti, ona naplní srdce radosťou v očakávaní večnej blaženosti.“⁷

Cirkev považuje za dôležité samotné ohlasovanie Bohom zjavených právd, ale zároveň pozýva veriacich k autentickému prežívaniu pravdy, ktorá nie je naplnená v slove, ale má svoje vyjadrenie v konkrétnom spôsobe života, ktorého zmyslom je dosiahnuť konečný cieľ. Katechizmus Katolíckej cirkvi v tomto kontexte predkladá náuku Cirkvi: „Svet a človek dosvedčajú, že v sebe samých nemajú ani svoj začiatok, ani posledný cieľ, ale majú účasť na Bytí, ktoré je samo osebe a nemá začiatok ani koniec. [...] môže človek dôjsť k poznaniu, že jestvuje skutočnosť, ktorá je prvou príčinou a posledným cieľom všetkého a ‚ktorú všetci volajú Boh‘.“⁸ Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Gaudium et spes* povzbudzuje: „Kým zoči-voči smrti zlyháva akákoľvek predstava, Cirkev, poučená Božím zjavením, tvrdí, že Boh stvoril človeka pre blažený cieľ, ktorý dosiahne po prekonaní pozemskej biedy. Okrem toho kresťanská viera učí, že telesná smrť, ktorej by bol býval človek uchránený, keby nebol zhrešil, bude premožená, keď mu všemohúci a milosrdný Spasiteľ prinavrátí spásu stratenú jeho vlastnou vinou. Veď Boh povolal a volá človeka, aby sa k nemu primkol celou svojou bytosťou vo večnom spoločenstve neporušiteľného Božieho života.“⁹ Vyznanie našej viery v Boha Otca a v jeho stvoriteľskú činnosť, Syna a jeho vykupiteľskú obeť a zástupné zadost'učinenie za hriechy celého ľudstva, ako aj viery v Ducha Svätého a jeho posväcovanie má svoje teologické vyjadrenie zavŕšené vo vyznaní pravdy vzkriesenia mŕtvych na konci čias a v plnosti večného života. Katechizmus Katolíckej cirkvi pripomína, že viera vo vzkriesenie mŕtvych bola podstatným prvkom kresťanskej viery od jej začiatkov. „Vzkriesenie mŕtvych je istota kresťanov. Vierou vo vzkriesenie sme kresťanmi.“¹⁰ Apoštol Pavol dôrazne napomína: „[...] akože niektorí z vás hovoria, že zmŕtvychvstania niet? Veď ak niet zmŕtvychvstania, nebol ani Kristus vzkriesený. Ale ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je aj vaša viera. [...]. Ale Kristus vstal z mŕtvych, prvotina zosnulých“ (1Kor 15, 12 – 14.20). Kristus, ktorý vstal z mŕtvych, je miestom pravého života. Prichádza čas jeho naplnenia, ako to vyjadril H. Schlier tým, že ho privádza k okamihu lásky. Tam, kde prežívame ľudský život s Ježišom, vstupujeme do „Ježišovho času“, teda do lásky, ktorá premieňa čas a otvára večnosť.¹¹

Formula „verím [...], vo vzkriesenie tela a v život večný“ je koncovým fragmentom vyznania viery, jedného z najstarších v Cirkvi, ktorý nazývame

⁷ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 1818.

⁸ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 34.

⁹ DRUHÝ Vatikánsky koncil, *Konštitúcia Gaudium et spes*, 18.

¹⁰ TERTULIÁN. *De resurrectione mortuorum*, 1, 1: CCL 2, 921 (PL 2, 841).

¹¹ SCHLIER, H. *Das Ende der Zeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971, s. 71n.

Symbolom alebo tiež Apoštolským vyznaním viery. Mnohí z nás sa modliavajú túto modlitbu ráno aj večer, často na začiatku modlitby posvätného ruženca.

Ale je tiež zrejmé, že žiadny iný fragment Apoštolského vyznania viery nevyvoláva – od začiatku jestvovania Cirkvi po súčasnosť – toľko neporozumenia a odporu ako vyššie spomenutá formulácia „verím vo vzkriesenie tela a v život večný“. Katechizmus Katolíckej cirkvi zakorenený v hlbokej tradícii Cirkvi, ale rovnako vnímajúci mentalitu súčasného sveta, poukazuje na problém viery pravým menom a kladie otázku v mene nás všetkých: „Kresťanská viera vo vzkriesenie sa už od začiatku stretala s nepochopením a odporom. Pripomína slová svätého Augustína, ktorý už vo svojom živote bol konfrontovaný s pochybnosťami veriacich ľudí v otázke prijatia pravdy vzkriesenia tela a večného života. „V ničom inom sa neprotirečí kresťanskej viere tak silno, tak tvrdošijne, tak vytrvalo a vášnivo, ako keď ide o vzkriesenie tela.“¹² Veľmi všeobecne sa prijíma, že život ľudskej osoby pokračuje po smrti duchovným spôsobom. Ako však uveriť, že by toto tak zjavne smrteľné telo mohlo byť vzkriesené pre večný život?“¹³

Ježišova náuka o večnom živote je v úzkom prepojení s prejavmi a skutkami jeho života. Apoštolom hovorí: „Ja som vzkriesenie a život“ (Jn 11, 25). Byť svedkom Ježiša Krista uprostred tohto sveta znamená byť „svedkom jeho zmŕtvychvstania“ (Sk 1, 22). Nádej kresťana otvorená pre večný život je poznačená stretnutím so zmŕtvychvstalým Kristom. Všetci ľudia sú povolani k večnému životu: „Tí, čo robili dobre, budú vzkriesení pre život, a tí, čo páchali zlo, budú vzkriesení na odsúdenie“ (Jn 5, 29). Kresťanská viera nedúfa v to alebo ono, ale výslovne stavia na osobe a na konečnom spoločenstve s Bohom.

3. NÁDEJ ZAVRŠENÁ PLNOSŤOU VIERY

Zásadným motívom viery vo „vzkriesenie tela a v život večný“ je prejavenie dôvery, ktorou sa úplne zverujeme Bohu, ktorého prijímame ako jedínú garanciu pravdy života. Ak na samotnom konci Apoštolského vyznania viery zaznieva slovo „Amen“, neznamená to, že sme skončili svoju modlitbu, ale vyjadrujeme plnosť dôvery, ktorou vyjadrujeme istotu Božej Pravdy, vernosť Boha Stvoriteľa voči svojmu stvoreniu. Formulácia Vyznania viery je vyznaním viery Cirkvi v to, čo predstavuje podstatu nášho časného, a preto aj dočasného pozemského života, a zároveň predstavuje nádej v naplnenie lásky Trojjediného Boha – Otca, Syna i Ducha Svätého. Kresťanská viera čerpá svoju vnútornú silu, svoju životnosť a aktuálne prejavy života, ako aj argumentatívnu moc z všemohúcnosti Boha,

¹² AUGUSTÍN. *Enarratio in Psalmum* 88, 2, 5: CCL 39, 1237 (PL 37, 1134). In: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 996.

¹³ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 996.

ktorý prijíma človeka. Čo Boh chce a môže, to najplnším spôsobom ukazuje udalosť Ježišovho zmŕtvychvstania.

Ježišova obeta na kríži a vykupiteľská smrť sa naplňajú vo finálnom vyjadrení dejín spásy, keď Ježiš Kristus vstal z mŕtvych a svojou smrťou premohol našu smrť a daroval nám večný život. Smrť a zmŕtvychvstanie sú jedinou skutočnosťou v dejinách sveta a človeka, v ktorej sa najplnším spôsobom Boh zjavil človeku: Boh zjavuje sám seba, predstavuje sa, kým je On a zároveň zjavuje, čo chce pre človeka. Ježiš v obete kríža predstavuje pravdu človeku, ktorý je Božím stvorením povolaným k eschatologickej plnosti večného života. Zároveň môžeme konštatovať, že Ježišova smrť a zmŕtvychvstanie sú prejavmi Božej lásky v pozemskom svete, ktorými sa Boh prihovára k človeku cez svojho Syna, ktorý je jediným Prostredníkom medzi Bohom a ľuďmi. Kristovo zmŕtvychvstanie nebolo návratom do pozemského života; „On vo svojom vzkriesenom tele prechádza zo stavu smrti do iného života mimo času a priestoru. Ježišovo telo je pri vzkriesení naplnené mocou Ducha Svätého. Má účasť na Božom živote v stave svojej slávy.“¹⁴

Ježišova smrť predstavuje pre jeho nepriateľov, resp. neprajníkov istotu skončenej kapitoly, ktorá vo svojom obsahu odkazuje na vyriešenie náboženského problému pre istú skupinu židovského ľudu. Na strane druhej tá istá skutočnosť je príležitosťou pre Ježišových nasledovníkov, aby si uvedomili slová svojho učiteľa, ktorý sa k nim prihováral, keď s ním „jedli a pili“, že čas slova sa naplnil a prichádza doba, keď Ježiš v plnosti vydáva svedectvo o pravde. O pravde slova, no predovšetkým o Pravde, s ktorou sa sám identifikoval, keď apoštolom hovoril o svojom odchode. Apoštol Tomáš a s ním aj ostatní učenici počúvajú slová svojho učiteľa: „Ja som cesta, pravda a život. Nik nepríde k Otcovi, iba cezo mňa. Ak poznáte mňa, budete poznať aj môjho Otca. Už teraz ho poznáte a videli ste ho.“ Filip sa ozval: „Pane, ukáž nám Otca a to nám postačí.“ Ježiš mu vrazil: „Filip, toľký čas som s vami a nepoznáš ma?! Kto vidí mňa, vidí Otca““ (Jn 14, 6 – 9).

Pravda o Ježišovej smrti však nie je pravdou o jeho konci. Odsúdili ho na smrť a on to prijal ako pokorný baránok, lebo prišiel, aby vzal na seba naše hriechy a daroval nám nový život. Preto v kresťanskom poslanstve zdôrazňujeme zásadnú skutočnosť: Keď Kristovi vzali život, nevzali mu budúcnosť. Ukázalo sa, že zabitý Ježiš má svoju budúcnosť. Ba ešte viac. Ukázalo sa, že budúcnosť je spojená s jeho spásanosným dielom. Jeho zmŕtvychvstanie nie je len prinavrátením života, ktorý sa pominul, ani jednoduché jeho pokračovanie, ale vďaka Bohu je Ježišovo zmŕtvychvstanie pravdivou novou budúcnosťou toho, čo samo v sebe sa pominulo, no zároveň je novým stvorením. Prameňom nového života je Ježišovo zmŕtvychvstanie. V Ježišovej smrti a novom živote sa ukazuje cieľ aj

¹⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 646.

zmysel Božej prítomnosti. História ľudstva zaznamenala najplnšie realizovanie skutkov lásky, ktorá je verná až do konca.

Novozákonné svedectvo poukazuje na realitu nového spôsobu Kristovej existencie, pretože aj keď sa Ježiš Kristus nevrátil do pozemského života, predsa vo svojom vlastnom tele vstal z mŕtvych. Keď sa Ježiš po svojom zmŕtvychvstaní zjavil apoštolom, naľakaní a zmätení si najprv mysleli, že vidia ducha. Ale Ježiš ich uvádza do pravdy: „Čo sa ľakáte a prečo vám srdcia zachvacujú také myšlienky? Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja! Dotknite sa ma a presvedčte sa! Veď duch nemá mäso a kosti – a vidíte, že ja mám.“ Ako to povedal, ukázal im ruky a nohy“ (Lk 24, 38 – 40). Aj apoštol Tomáš je pozvaný Ježišom, aby sa presvedčil, že je to skutočne ich učiteľ, keď mu povedal: „Vlož sem prst a pozri moje ruky! Vystri ruku a vlož ju do môjho boku! A nebuď neveriaci ale veriaci!“ Tomáš mu odpovedal: „Pán môj a Boh môj!“ Ježiš mu povedal: „Uveril si, pretože si ma videl. Blahoslavení tí, čo nevideli, a uverili!“ (Jn 20, 27 – 29). V týchto slovách nachádzame povzbudenie pre náš život viery, pretože Ježišovo zmŕtvychvstanie je pravdou, ktorú prijímame s vedomím, že Kristus vstúpil do nášho života ako darca nového bytia, ktoré v Bohu nebude mať konca.

Katechizmus Katolíckej cirkvi sa odvoláva na Ježišovo svedectvo pričom zdôrazňuje, že Kristus vstal z mŕtvych so svojím vlastným telom. „Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja“ (Lk 24, 39). Nevrátil sa však do pozemského života. Takisto v ňom „všetci vstanú z mŕtvych so svojím vlastným telom, ktoré majú teraz,¹⁵ ale toto telo bude pretvorené na oslávené telo, na telo duchovné (porov. 1Kor 15, 44).¹⁶

K tejto pravde zaujíma postoj svätý apoštol Pavol v Prvom liste Korint'anom: „Ale niekto povie: ‚Ako vstanú mŕtvi? V akom tele prídu?‘ Hlupák! Čo ty seješ, neožije, ak prv neodumrie. A čo seješ, neseješ budúce telo, ale holé zrno [...] seje sa porušiteľné, vstáva neporušiteľné; [...] mŕtvi budú vzkriesení neporušiteľní [...]. Veď toto porušiteľné si musí obliecť neporušiteľnosť a smrteľné si musí obliecť nesmrteľnosť“ (1Kor 15, 35 – 37.42.52 – 53).

V téme „večného života“ nebezpečným pre kresťanstvo je obmena epikureizmu.¹⁷ Teda pohľad a ešte vo väčšej miere konkrétny životný postoj, ktorý

¹⁵ ŠTVRTÝ LATERÁNSKY KONCIL, kap. 1, *De fide catholica*, DS 801.

¹⁶ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, bod 999.

¹⁷ Epikureizmus alebo epikurejská škola [Epikurova záhrada] je učenie Epikura a jeho žiakov a profiloval sa ako filozofický smer. Epikureizmus si o. i. kládol dve úlohy: 1. teoreticky vysvetliť svet prírody spolu s doň patriacim človekom a 2. poskytnúť človeku koncepciu života v podobe podrobne vypracovaného systému, opierajúc sa o toto vysvetlenie. Filozofia epikurejcov sa zameriavala na zabezpečenie pokoja a šťastia daného človeka, ktoré má plynúť z oslobodenia sa zo všetkých nepokojov a starostí v rámci vlastného individuálneho života. Vo svojom učení epikureizmus vyzdvihuje blaženosť a slasť (užívať si), zdôrazňuje potrebu vyhýbať sa utrpeniu a vyhľadávať pôžitok. Učenie o čnosti: čnostne žije ten, kto žije v slasti. V názore na

zacitoval apoštol svätý Pavol v Prvom liste Korint'anom: „Ak mŕtvi nevstávajú, tak jedzme a pime, lebo zajtra umrieme“ (1Kor 15, 32). Napokon, život je krátky, nemá veľký význam. Jediné, čo s ním môžeme urobiť, je vytlačiť ho ako citrón. Do pohára života kvapne aspoň niekoľko kvapiek príjemných chvíľ.

Kresťanská náuka odpovedá jasným spôsobom: skutočne žijeme iba raz na zemi; pozemský život nie je dlhý, ale je to život pre večnosť. Život sa začína, ale nekončí. Človek má nesmrteľnú ľudskú dušu, ktorá má svoj pôvod v Bohu – Stvoriteľovi, a smrť ju nemôže premôcť ani zničiť. Život v biblickom chápaní nie je „kvantita“, ale „kvalita“ – vedomie plnosti. Termín „večnosť“ vo Svätom písme patrí k atribútom samotného Boha. Iba On je večný, teda neohraničený. Človek je v mnohých ohľadoch ohraničený. Mať večný život preto znamená mať účasť na plnosti Božieho života. A to je naša budúcnosť: účasť na plnosti večného života Trojjediného Boha. Vieme to vďaka Ježišovmu zmŕtvychvstaniu, ktoré predstavuje základný pilier našej kresťansko-katolíckej viery. Kresťanstvo je pozitívnym vo svojej samotnej podstate. Rodí sa z entuziazmu viery a z túžby po večnom živote: živate ľudsky autentickom, čo znamená duchovno-telesnom – syntéza zmŕtvychvstalého tela a nesmrteľnej duše. Z tejto túžby po večnom živote čerpá Ježišov nasledovník silu na zmenu pozemského života, aby dospel k plnej večnosti, ktorá je u Boha.¹⁸

4. NÁDEJ A JEJ TRANSCENDENTÁLNE ZAVRŠENIE

Nádej vo svojej teologickej výpovedi predstavuje koncentráciu na prijímanie Božej lásky, ktorá sa stáva zárukou nadobúdania nového životného postoja vo vzťahu k téme večného života. Poznávanie a prijímanie Božej milosrdnej lásky je východiskom pre rozhodnutie človeka konať novým spôsobom, aby antropologická realita prítomnosti človeka v tomto svete ho nasmerovala na eschatologickú skutočnosť prijímanú autoritou viery. Cieľom kresťanskej čnosti je dospieť k videniu Boha, v ktorom stvorený človek nachádza konečný cieľ svojej existencie. „V nasledovaní Ježiša môže každý veriaci chápať svoj život a svoje utrpenie, svoju smrť a svoju nádej ako odraz Kristovho vzoru a s pomocou milosti

smrť formuluje tézu: kde sme my, tam nie je smrť, smrť sa nás netýka.

¹⁸ Pre Kristových učeníkov je vzorom nádeje Panna Mária. Pápež František „zdôrazňuje predovšetkým jej dôveru v Boha, ktorý je verný svojim prisľúbeniam a aj v tých najťažších chvíľach ľudského utrpenia neprestáva byť Emanuelom, Bohom s nami“. Súčasný pápež zároveň vyzýva kresťanov, „aby sa svojím životom sami stávali znamením nádeje v súčasnom svete“. MORICOVÁ, J. Panna Mária ako vzor teologálnych čností podľa učenia pápeža Františka. In: LICHNER, M. (ed.): *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľadu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*. Trnava: Dobrá kniha, 2018, s. 294.

ako spätné završenie seba samého v podobe dokonalej lásky k Bohu a blížnemu. Kristus je pre neho dar spásy a zároveň príklad: sacramentum et exemplum.¹⁹

Tridentský koncil v náuke o ospravedlivení učí o kresťanskej nádeji ako o jednom z aktov človeka, ktorý napomáha nadobudnúť stav spravodlivého pred Bohom. Kresťanská dokonalosť v pozemskom živote nevyklučuje túžbu po plnej dokonalosti vo večnosti. Hľadieť s nádejou na večné dobro nevyklučuje mať túžbu v pozemskom živote po časných dobrách. Je totiž pravdou, že u kresťana praktizujúceho život viery na pozemskej púti vzrastá túžba po nebeských dobrách. Primárnym predmetom túžby kresťanskej nádeje je večné šťastie; sekundárnym predmetom sú všetky duchovné dobrá predstavujúce nevyhnutný prostriedok privádzajúci k prvotnému cieľu. Kresťanská nádej má preto nadprirodzený charakter, poukazuje na milosrdnú lásku nebeského Otca a vykupujúcu obeť Ježiša Krista. Teologická antropológia priznáva človeku eschatologickú orientáciu vo vzťahu k vnútornému rozmeru ľudskej existencie, no zároveň predstavuje jasným spôsobom vzťah človeka k dobrám vonkajšieho sveta. Pápež Benedikt XVI. zdôrazňuje, že samotné hmotné dobro nestačí na naplnenie nádeje. Dobrým a správnym spôsobom prežitý život sa nemôže naplniť iba v materiálnej hojnosti, ale v každodennej túžbe „byť“ človekom nádeje, ktorá nesklame. Budúcnosť pre človeka, ktorá presahuje poznanú skutočnosť pozemského sveta a života, sa stáva poznanou realitou vo svetle kresťanskej nádeje a je realizovaná plnosťou života osobnej nadprirodzenej viery.²⁰ Svätý Pavol píše: „Nechceme, bratia, [...] aby ste sa nezarmucovali ako ostatní, čo nemajú nádej. Lebo ak veríme, že Ježiš zomrel a vstal z mŕtvych, tak Boh aj tých, čo zosnuli, skrze Ježiša privedie s ním“ (1Sol 4, 13). „Kto má nádej, žije inak; bol mu darovaný nový život.“²¹ Eschaton podľa novozákonnej náuky spočíva v spoločenstve s Kristom, resp. v oddelení od Krista. Podľa apoštola Pavla večnú blaženosť tvorí bytie v Kristovi. Kajúci zločinec na kríži adresuje trpiacemu Ježišovi prosbu: „Ježišu, spomeň si na mňa, keď prídeš do svojho kráľovstva.“ A Kristus dáva jasnú odpoveď: „Veru, hovorím ti: Dnes budeš so mnou v raji“ (Lk 23, 42 – 43). Kristus, ktorý raz príde, prichádza už teraz vo svojom slove a sviatostiach. Eschaton je prítomnosť aj budúcnosť zároveň, pretože sa vzťahuje na realitu samotného Ježiša Krista. Ilúziou by bola futurálna eschatológia, nechápaná súčasne ako prítomná, a prítomná eschatológia, ktorá by nebola zároveň chápaná ako futurálna. V evanjeliu sv. Jána nachádzame napätú prítomnú eschatológiu medzi „už áno“ a „ešte nie“.

¹⁹ MÜLLER, G. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2010, s. 363.

²⁰ „Veriaci muž alebo žena sa v očakávaní odovzdávajú tomu, na čo sa pripravovali počas svojej pozemskej cesty. Prichádza moment tohto uskutočnenia. Inými slovami, tento život sa odovzdáva do rúk Najvyššieho.“ MATURKANIČ, P. *Základy etiky*. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie, 2018, s. 62.

²¹ BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*, 2.

Na jednej strane má ten, kto verí v Krista, už teraz večný život (Jn 3, 15n) a už nepodlieha súdu: „Veru, veru, hovorím vám: Kto počúva moje slovo a verí tomu, ktorý ma poslal, má večný život a nepôjde na súd, ale prešiel zo smrti do života“ (Jn 5, 24); na druhej strane sú súd a večný život niečím budúcim: „Nedivte sa tomu, lebo prichádza hodina, keď všetci v hrobách počujú jeho hlas [...]“ (Jn 5, 28n). Kresťan teda ako ten, kým už teraz je, „vojde do večnosti“; už má to, čo raz prijme, t. j. večný život, ktorý spočíva v Kristovi (Jn 1, 4; 6, 27 – 33; 11, 25). Konečná spása spočíva v spoločenstve s Kristom, ktoré už nikdy žiadnym spôsobom nebude ohrozené.²² Naša minulosť, súčasnosť aj budúcnosť budú začlenené plnosťou Kristovho vykupiteľského diela do eschatologickej plnosti večnej spásy. Viera nám ukazuje novú reláciu medzi večnosťou Boha a časom, v ktorom je prítomná naša ľudská pozemská existencia. Svätý Augustín hovorí: „My sme ešte tu, ale sme aj s ním. On je s nami skrze svoje božstvo, moc a lásku. My s ním nemôžeme byť skrze božstvo, ako je on s nami, ale láskou môžeme, a to láskou k nemu.“²³

Ježišova náuka vo svojej vnútornej dynamike nie je zameraná len na súčasnosť, ale obsahuje výrazný eschatologický prvok. Ohlasovanie Božej pravdy nie je zavŕšené príchodom Mesiáša na svet, ale má svoje naplnenie v eschatologickej rovine, keď vo finálnom vyjadrení ľudskej existencie nie je „nič“, ale naopak, je plnosť u Pána. S víziou takto chápanej budúcnosti je potrebné usmeriť každé ľudské snaženie, nakoľko budúcnosť má charakter „eschatonu“, čo je možné vyjadriť ako „posledná“ budúcnosť naplnená Božou prítomnosťou.²⁴ Novozákonná eschatológia je koncipovaná ako prítomná a futurálna, axiologická a teologická, existenciálna a dejinná, individuálna i kozmická. „Večnosť neruší čas, ale vstupuje do času; okamih eschatonu dejiny nepohlčuje, ale vstupuje do dejín; eschaton nie je koniec, ale dovŕšenie sveta; eschaton kreslí čiaru, ktorá je – videná spredu, od Boha – len bodom; to, čo v našich očiach predstavuje časový úsek, je v Božích očiach okamih.“²⁵

Akt kresťanskej nádeje môžeme charakterizovať ako dôvernú túžbu po dosiahnutí nadprirodzeného stavu svojej novej existencie v spoločenstve s Bohom. Kresťanská nádej nám umožňuje prijímať Božie prisľúbenia v obsiahnutí dobra, ktoré prevyšuje všetky prirodzené sily človeka: túto pomoc prisľúbil Boh človeku, ktorý nezotrúva v hriechu, ale v spolupráci s Božou milosťou

²² PÖHLMANN, H. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: nakladateľství Mlýn, 2002, s. 374.

²³ Z Reči sv. biskupa Augustína na sviatok Nanebovstúpenia Pána. Liturgia hodín II. Typis Polyglottis Vatikanis, 1998, s. 892. ADAM, A. *Oslávenie duše a tela*. In: KRUPA, J. (ed.). *Perspektívy nádeje*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1999, s. 50.

²⁴ KÜNG, H. *Christ sein*, s. 173.

²⁵ PÖHLMANN, H. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: nakladateľství Mlýn, 2002, s. 374.

môže povstať k novému životu. Ako zdôrazňuje poľský teológ pokoncilového personalizmu Granat, motívom nádeje je Božia láska realizovaná v prejavoch milosrdnej Božej lásky a dôvera, že Boh plní svoje prisľúbenia.²⁶

Apoštol svätý Pavol Efezanom napísal: „Lebo spasení ste milosťou skrze vieru; a to nie je z vás, je to Boží dar: nie zo skutkov, aby sa nik nevystatoval. Veď sme jeho dielo, stvorení v Kristovi Ježišovi pre dobré skutky, ktoré pripravil Boh, aby sme ich konali“ (Ef 2, 8 – 10). V Liste Hebrejom čítame: „Veď Boh nie je nespravodlivý, že by zabudol na vaše skutky a na lásku, ktorú ste prejavili jeho menu, keď ste posluhovali – a ešte posluhujete – svätým“ (Hebr 6, 10). Boh je verný vo svojom konaní: „Neochvejne sa držme nádeje, ktorú vyznávame, lebo verný je ten, ktorý dal prisľúbenie. Všimajme si jeden druhého, a tak sa pobádajme k láske a k dobrým skutkom“ (Hebr 10, 23 – 24).

Nádej, o ktorej hovoríme, sa spája s vierou a privádza k večnému životu; akt takto chápanej nádeje je spojený s pôsobením nadprirodzenej Božej milosti. Čnosť nádeje privádza k životu s Bohom na základe účinku, ktorý spôsobuje Božia láska. V tomto kontexte je dôležité poukázať na spojitosť viery a nádeje: samotná nádej nespôsobuje účasť na nadprirodzenom Božom živote; predmetom našej viery je totiž Boh, ku ktorému chceme prísť naplnením svojej nádeje, ktorú vkladáme do Boha – ako sme poukázali vyššie. Dôvodom novozákonnej nádeje je Ježišovo zmŕtvychvstanie: „Boh nás vzkriesením Ježiša Krista z mŕtvych znovuzrodil pre živú nádej, pre neporušiteľné, nepoškvrnené a nevädnuce dedičstvo“ (1Pt 1, 3 – 4).

Kardinál Ratzinger zhrnul obsah rímskeho textu „Listu k niektorým otázkam eschatológie“ do dvoch bodov:

1. „Vzkriesenie mŕtvych, ktoré vyznávame v Kréde, zahŕňa celého človeka, nie je pre vyvolených ničím iným než rozšírením Kristovho zmŕtvychvstania na všetkých ľuďoch.“
2. Pre prechodný stav „medzi“ smrťou a vzkriesením platí, že Cirkev trvá na kontinuite a samostatnej existencii duchovného elementu u človeka po smrti, ktorý je vybavený vedomím a vôľou, takže naše „ja“ pretrváva aj potom. Na označenie tohto elementu používa cirkev výraz „duša“.²⁷

Záver

Teológia nádeje nie je cestou poznania tzv. predbežnej cesty, ktorou sa má človek v živote uberať. Posledné veci človeka predstavujú predmet našej nádeje. Človek žije v očakávaní udalostí, ktoré s konečnou platnosťou determinujú

²⁶ GRANAT, W. *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*. Lublin: TN KUL, 1960, s. 337.

²⁷ RATZINGER, J. *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno: PrinciPal, 1996, s. 159.

všetku ľudskú námahu, aby sa podľa spôsobu života a plnosti skutkov prejavila nerozlučiteľnosť viery a lásky, na ktorú poukazuje svätý Ján: „Milovaní, milujme sa navzájom, lebo láska je z Boha a každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska“ (1Jn 4, 7 – 8). Spoločenstvo s Bohom sa začína už v pozemskom živote, a to naplnením lásky k blížnemu: „My vieme, že sme prešli zo smrti do života, lebo milujeme bratov. Kto nemiluje, ostáva v smrti“ (1Jn 3, 14). Nádej kresťana nie je povrchným optimizmom, ale pramení z pevnej vnútornej viery človeka, ktorý celú svoju nádej vkladá do rúk Ježiša Krista. Človek nádeje koná podľa svojich najlepších síl a schopností, dôverujúc, že Boh všetko obráti na dobré. Kresťanská nádej sa prejavuje v pokornej oddanosti Kristovi, ktorý premohol smrť a dáva svetu život.

Zoznam použitej literatúry

- ADAM, A. *K personalistickému chápaniu milosti*. Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998. ISBN 80-967172-4-3.
- ADAM, A. *Oslávenie duše a tela*. In: KRUPA, J. (ed.). *Perspektívy nádeje*. Bratislava: Univerzita Komenského, 1999. ISBN 8088696194.
- BARTNIK, C. *Chrystus jako sens historii*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987.
- BARON, A., PIETRAS, H. *Dokumenty soborów powszechnych*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005. ISBN 83-7318-483-X.
- BOROS, L. *Vykúpené bytie*. Trnava: Dobrá kniha, 2001. ISBN 80-7141-349-6.
- BENEDIKT XVI. *Encyklika Spe salvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008. ISBN 978-80-7162-700-5.
- DRUHÝ Vatikánsky koncil. *Konštitúcia Dei verbum*. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 141-158. ISBN 978-80-7162-738-8.
- GRANAT, W. *Dogmatyka katolícka, synteza*. Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1964.
- GRANAT, W. *Miłość przetwarzająca*. Lublin: Znak, 1951.
- GRANAT, W. *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*. Lublin: Towarzystwo naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1960.
- GRESHAKE, G. *Stärker als Tod*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999. ISBN 3786705623.
- HRDINA, A. *Dokumenty Tridentského koncilu*. Praha: KRYSTAL OP, s.r.o., 2015. ISBN 978-80-87183-75-5.
- Katechizmus Katolíckej Cirkvi*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-259-1.
- KRAPKA, E. *Teológia II*. Trnava: Dobrá kniha 2017. ISBN 978-80-8191-056-2.
- KÜNG, H. *Christ sein*. München: Piper Verlag, 1974.

- MATURKANIČ, P. *Základy etiky*. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie, 2018. ISBN 978-80-87871-05-8.
- MORICOVÁ, J. Panna Mária ako vzor teologálnych čností podľa učenia pápeža Františka. In: LICHNER, M. (ed.). *Teologálne čnosti z interdisciplinárneho pohľadu. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie*. Trnava: Dobrá kniha, 2018, s. 285-299. ISBN 978-80-8191-154-5.
- MÜLLER, Gerhard: *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7195-259-6.
- MÜLLER, G. *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*. Kraków: Wydawnictwo M, 1998. ISBN 83-7221-010-1.
- NEUNER, J., ROOS, H. *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava: Dobrá kniha, 1995. ISBN 80-7141-072-1.
- PÖHLMANN, H. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: nakladatelství Mlýn 2002. ISBN 80-86498-02-6.
- RATZINGER, J. *Eschatológia*. Trnava: Dobrá kniha, 2011. ISBN 978-80-7141-709-5.
- RATZINGER, J. *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno: Principal, 1996.
- SCHLIER, H. *Das Ende der Zeit*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1971.

Theological virtue of hope in the eschatological context

Summary:

Jesus Christ announced the coming of the heavenly kingdom. The mission of the apostles themselves represents a fundamental orientation of the proclaimed truth to a person who is called for full communion in God. Therefore, the Christian faith brings a message of hope that is not exhausted in anticipation of the earthly and temporary good, but represents a connection with eternity – it has an eschatological dimension. Faith finds its peak in the fulfillment of hope. The last things of man are the subject of our hope. Man lives in anticipation of events that ultimately determine all human endeavors, according to the way of life and the fullness of deeds, the inseparability of faith and love is manifested. Hope alone does not cause participation in the supernatural life of God; the object of our faith is God, to whom we want to come by fulfilling our hope, which we put into God. The kingdom of God is near – life in the sign of love of God and of neighbor is the most secure way to achieve what we desire – eternal life.

Keywords: *virtue – hope – life – eternity – heavenly kingdom – eschatology.*

prof. ThDr. Anton Adam, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology
of Cyril and Methodius
Department of Dogmatic Theology

VYZNÁNÍ HŘÍCHŮ PŘED JÁHNEM ČI LAIKEM, STUDIE HISTORICKO-PRÁVNÍ

Šimon Polívka

Abstrakt:

Udělovatelem svátosti smíření je z božského ustanovení pouze biskup a kněz. Tato nauka i praxe je v církvi od dob apoštolských. Přesto se v dějinách církve setkáváme se skutečností, kdy kající vyznával své hříchů před jáhnem či laikem. Nejednalo se však o svátostné vyznání. Ve starověku byli jáhni pověřováni podat eucharistii kajícím v nebezpečí smrti, kteří vykonali pokání, nebo se za ně přimlouvali vězňové křesťané. V období středověku je již při udílení svátosti smíření kladen důraz na vyznání a z této skutečnosti vzniká praxe vyznání hříchů v nebezpečí smrti jáhnům a laikům, pokud nebyl přítomen kněz. Kritika tohoto vyznání hříchů přichází v díle teologa Jana Dunse Scota, avšak i přes jeho odmítavé stanovisko se tato praxe udržela až do 16. století. V období reformace a po Tridentském koncilu vyznání jáhnům či laikům zcela zaniká.

Klíčová slova: svátost smíření – vyznání hříchů – moc klíčů – dokonalá lítost – jáhen.

ÚVOD

„Komu hříchů odpustíte, tomu jsou odpuštěny, komu je neodpustíte, tomu odpuštěny nejsou“ (J 20, 23). Těmito slovy ustanovuje Kristus svátost smíření při svém prvním setkání s apoštoly v den svého zmrtvýchvstání. Z ustanovení jasně plyne, že Kristus svěřil apoštolům moc odpouštět hříchů.

Z povahy věci pak plyne předání této moci jejich nástupcům. Kristus slibuje apoštolům, že s nimi bude do skonání světa, ale apoštolové zde osobně do skonání světa nebudou. Kristus posílá apoštoly do celého světa, ale oni osobně celý svět neobsáhli. Je tedy nezbytné, aby poslání apoštolů přešlo na jejich nástupce.¹ Jakkoli byla tato nauka vždy v církvi jednoznačně přijímána jakožto božské

¹ BRAITO, S. M. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946, s. 89.

ustanovení a mylné nauky byly důsledně odmítány, přesto se v dějinách církve setkáváme s fenoménem vyznání hříchů jáhnovi či laikovi.

1. SOLUS SACERDOS

Udělovatelem svátosti smíření je pouze kněz (*solus sacerdos*, viz kánon 965 CIC 1983). Tento termín v sobě obsahuje nositele nejen kněžského, nýbrž také biskupského svěcení.² Kromě nositelů svátosti svěcení kněžstva v těchto stupních není nikdo jiný nejen oprávněn, nýbrž není ontologicky disponován k udílení svátosti smíření. Jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem je Ježíš Kristus, který přinesl sám sebe v oběť na odpuštění hříchů. Kněz proto neodpouští hříchy vlastní mocí, nýbrž mocí a v osobě samotného Krista (*virtute ac persona ipsius Christi*).³ Základem této skutečnosti je ustanovení svátosti smíření Kristem a poslání, které on sám svěřuje svým apoštolům a jejich nástupcům. Poslání apoštolů je v Božím plánu ztotožněno s posláním Kristovým, neboť jsou Kristem poslání tak, jak on sám byl poslán Otcem (J 17, 18).⁴ Základem pokračování tohoto poslání v církvi je apoštolská posloupnost (*successio apostolica*), která spočívá v tom, že apoštolové předali svůj úřad vkládáním rukou svým nástupcům (srov. 1Tm 5, 22), aby poslání apoštolů pokračovalo i po jejich smrti.⁵ „Jedná se tedy o specifické svátostné ztotožnění s věčným Veleknězem, který je autorem a hlavním subjektem své vlastní oběti, ve které nemůže být nahrazen.“⁶ Vzhledem k tomu, že všechna božská dobra nám Kristus získal svojí obětí (Žd 10, 14), platí tato skutečnost svátostného ztotožnění také o ostatních svátostech, které kněz uděluje. Konkrétně ve svátosti smíření, „když kněz uděluje rozhřešení a říká: Já tě rozhřešuji, (*ego te absolvo*), tak ono já není já zpovědníka, nýbrž já samotného Krista.“⁷

² JAN PAVEL II. *Motu proprio Misericordia Dei*, české vydání: Praha: Sekretariát ČBK, 2002, s. 3.

³ GIGLIONI, P. *Svátosti Krista a církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 153. PIUS XII. *Mediator Dei*, čl. 42, české vydání: Brno: Sušilova literární jednota bohoslovců, 1948, s. 19.

⁴ BRAITO, S. M., *Církev*, s. 77.

⁵ II. Vatikánský koncil, Věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium*, 20.

⁶ JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia*, čl. 29, české vydání: Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 27.

⁷ RATZINGER, J. *O víře dnes*. Praha: Zvon, 1994, s. 45.

2. CÍRKEVNÍ OTCOVÉ

Církev vždy jednoznačně vyznávala, že poslání, které apoštolové přijali od Krista, sami předávali svým nástupcům, tedy biskupům a jejich pomocníkům kněžím.⁸ Vedení kající praxe, to znamená poslání svazovat a rozsvazovat, spočívalo již ve starokřesťanských dobách vždy v rukou biskupů a presbyterů.⁹ Jakkoli v textech Nového zákona a v nejstarších církevních spisech ještě nenacházíme vždy zcela jasně odlišený úřad biskupů a presbyterů, úřad jáhnů je již odlišen zcela jasně.¹⁰ Především z pastorálních epištol svatého Pavla plyne, že jáhni se nacházejí již od počátku vzhledem k biskupům a presbyterům v nižším postavení. „Toto postavení vždy bylo přiřazené a podřízené biskupům. Jáhni jsou jmenováni vždy jako druzí a pouze ve spojení s episkopem.“¹¹ V nejstarších křesťanských spisech jsou nositeli moci klíčů jmenováni vždy biskupové a starší (presbyteri), ačkoli se mezi těmito úřady často ještě důsledně nerozlišuje, zatímco jáhni nejsou jmenováni nikdy.¹² Církevní otcové, když rozlišují mezi episkopátem a presbyterátem, jmenují biskupy kněžními „první třídy“ a nositele kněžského svěcení kněžními „druhé třídy“, jáhny mezi nositele moci klíčů nepočítají.¹³ Tím méně mohla být taková plná moc svěřena laikům. Ani skutečnost veřejného vyznávání hříchů před církevní obcí není v rozporu s tímto tvrzením, protože soukromá zpověď před knězem byla již v době nejstarších otců řádným způsobem získání odpuštění hříchů skrze knězem udělené rozhřešení.¹⁴ Církev ve starověku kladla velký důraz na pokání. Za veřejné hříchy bylo ukládáno veřejné pokání, avšak rozhřešení, tedy smíření s Bohem a přijetí zpět do církevního společenství, uděloval slavnostním způsobem biskup nejčastěji na Zelený čtvrtek.¹⁵ Společné vyznání hříchů před slavením Eucharistie, jak popisuje například Didaché,¹⁶ nebylo svátostnou zpovědí. Takový způsob odporuje starověké

⁸ JAN PAVEL II. *Reconciliatio et poenitentia*, čl. 29. české vydání: Zvon, Praha, 1996, s. 69.

⁹ MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 734.

¹⁰ „Ustanovujte sobě vzkládáním rukou biskupy a jáhny, kteří by byli hodni Pána.“ Didaché 15, 1. In: NOVÁK, J.

Druhá patristická čítanka. Praha: Česká katolická charita, 1985, s. 13.

¹¹ PŘIBYL, S. Ustanovování a disciplína nositelů církevních úřadů v pastorálních listech. In: *Theologická revue*, 2005, 3 – 4, s. 283.

¹² ŽÁK, F. *Soustavná věrouka*, Tom. III, O svátostech, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1925, s. 495-496.

¹³ INOCENC I. *Epistola XXV*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 20, s. 554.

¹⁴ CYPRIAN, *De lapsis*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 4, s. 488, ORIGENES, *In Leviticum homilia II*. In: MIGNE J. P. PG, Tom. 12, s. 418.

¹⁵ INOCENC I. *Epistola XXV*, kapitola VII. In: M. J. P. PL, Tom. 20, s. 559.

¹⁶ V den Páně se shromážďujte, lámejte chléb a děkujte. Napřed se však vyznejte ze svých hříchů, aby vaše oběť byla čistá. Didaché 14, 1. In: NOVÁK J. *Druhá patristická čítanka*. Praha, 1985,

kající praxi, která ukládala dlouhé a těžké pokání. Toto společné vyznání mohlo být podobné dnešní modlitbě *Confiteor* na začátku mše svaté.¹⁷

Církevní otcové zcela shodně učí, že moc rozhřešovat je svěřena pouze biskupům a kněžím. Svatý Cyprián uvádí, že se odpuštění hříchů a smíření s církví děje skrze kněze (*per sacerdotes*).¹⁸ Totéž uvádí Origenes, když říká ve své homilii, že nestačí samotné vyznání Bohu, nýbrž je nutné také vykonat vyznání těm, kteří mohou léčit naše rány a hříchy.¹⁹ Svatý Basil předkládá důvod, proč je nutno vyznávat se knězi, když učí, že „hříchy se musí vyznávat těm, jimž je svěřeno udílení Božích tajemství“.²⁰ Svatý Ambrož jednoznačně stanoví, že právo svazovat a rozsvazovat (*ius ligandi et solvendi*) je vyhrazeno pouze kněžím (*solis sacerdotibus*): „Tuto moc udělil Kristus svým apoštolům a od nich přešla do povinností kněží.“²¹ Ve svém komentáři k žalmu 118 svatý Ambrož uvádí: „Přijali jsme Ducha Svatého, který nejen odpouští naše hříchy, nýbrž činí nás svými kněžím, abychom jiným odpouštěli hříchy.“²² Papež Lev I. píše ve svých listech, že odpuštění ve svátosti smíření může být dosaženo pouze modlitbami kněží (*supplicationibus sacerdotum*).²³ Modlitby zde znamenají totéž co rozhřešení, protože ve starověku byla forma svátosti smíření deprekativní, například: „Bože, odpusť mu, rozhřeš jej.“ Teprve od desátého století začíná latinská církev užívat formu oznamovací. Několik následujících století se obě formy objevují vedle sebe a teprve od třináctého století se užívá pouze forma oznamovací.²⁴ Tridentský koncil pak stanovil formu svátosti smíření užívanou doposud: „Uděluji ti rozhřešení atd., k nimž se podle zvyklostí svaté církve chvályhodně připojují některé prosby. Ty se však nijak netýkají podstaty oné formy ani nejsou k udílení svátosti nezbytné.“²⁵

Vzhledem k udělovateli svátosti smíření je otázka zcela jasná. Podle jednotného svědectví církevních otců plyne moc odpouštět hříchy pouze z přijatého biskupského či kněžského svěcení. Ačkoliv tedy jáhni ani laici nikdy neudělovali svátostné rozhřešení, přesto se v dějinách církve setkáváme se skutečností, že se kající vyznávali jáhnům, řeholníkům bez kněžského svěcení, popřípadě

s. 13.

¹⁷ PASTUSTKO, M. Pojednanie penitenta z Bogiem i Kościołem (kan. 960). In: *Prawo kano-niczne*, 42, 1999, 1 – 2, s. 6.

¹⁸ CYPRIAN, Liber de lapsis. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 4, 29, s. 489.

¹⁹ ORIGENES, In Lucam homilia XVII. In: MIGNE J. P. PG, Tom. 13, s. 1846.

²⁰ BASIL, Regulae brevius tractatae, interrogatio 288. In: MIGNE J. P. PG, s. 1283.

²¹ AMROSIUS, De penitentia, Lib. I. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 16, s. 449.

²² AMBROSIUS, In psalmum CCVIII. Expositio. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 15, s. 302.

²³ LEO I., Epistola CVIII, cap. II, 7. In: MIGNE J. P. PL., Tom. 54, s. 1011.

²⁴ ŽÁK, F., *Soustavná věrouka*, s. 456.

²⁵ DOKUMENTY TRIDENTSKÉHO KONCILU. *Učení o svatých svátostech pokání a posledního pomazání*, 14. zasedání, hlava 3, Praha: Krystal, 2015, s. 105.

laikům. Již ve starověku bývali jáhni pověřováni biskupem, aby v nebezpečí smrti smířili s církví veřejné hříšníky a podali jim eucharistii. Svědectví o této praxi nacházíme například v listech svatého Cypriána.²⁶ Avšak toto smíření nelze v žádném případě chápat jako svátostné. Jednalo se pouze o obřad přijetí zpět do církevního společenství těch, kteří z něj byli vyloučeni, a to pouze v situaci, kdy nebylo možné, aby obřad vykonal řádným způsobem biskup, popřípadě kněz. Tento postup dovolovaly také některé synody, například v Elvíře (asi r. 306). Synoda stanoví, že kajcíník, který upadl do těžkého hříchu, má činit pokání před biskupem. V nebezpečí smrti může tak učinit před knězem a také jáhnem, který k tomu byl pověřen biskupem.²⁷ Toto ustanovení potvrzuje péči církve o ty, kteří jsou v nebezpečí smrti. V takové situaci jim bylo umožněno smíření s Bohem i s církví a podání eucharistie. Jednalo se však pouze o správný akt, kdy biskup pověřil jáhna přijetím kajcíníka zpět do církevního společenství po vykonaném pokání, popřípadě na přimluvu uvězněných křesťanů.²⁸ Nejednalo se tedy o svátost smíření. Biskup pouze svěřil jáhnům pravomoc vykonat konkrétní obřad přijetí kajcíníka, aby mohl v nebezpečí života přijmout eucharistii. Některé místní synody (například v Ankyře, r. 314) sice přísně odmítaly podání eucharistie umírajícím, kteří spáchali některý zvlášť těžký hřích, avšak Nicejský koncil (r. 325) stanovil závazně pro celou církev, že umírajícím nemá být odmítáno podání viatika. Tuto praxi koncil nazývá „starým a kanonickým zákonem“.²⁹

V období starověku se tedy nesetkáváme s vyznáním hříchů před jáhnem či laikem. Jáhni byli pouze pověřováni podat eucharistii umírajícím, kteří vykonali pokání.

3. OBDOBÍ STŘEDOVĚKU

V období středověku se díky zavedení zpovědi „ze zbožnosti“ přesouvá důraz při udělování svátosti smíření na vyznání. Na základě této změny dochází k možnosti konat vyznání v případě nutnosti před jáhnem či laikem. Teologové tohoto období předkládají podrobnější rozbor svátosti smíření včetně této praxe a objevuje se již také větší množství disciplinárních ustanovení. Dokumenty důsledně stanoví, že při vyznání před jáhnem či laikem se nejedná o svátostné smíření

²⁶ BOUCHARD, J. *Veterum patrum theologia universa*, Tom. X, cap. IV, epist. XII, Florencie 1791, s. 98.

²⁷ ROUTH, M. J. *Reliquiae sacrae*, vol. IV, Concilium Eliberritanum, can. XXXII, Oxford 1846, s. 265. Některé prameny uvádějí v poslední větě *sacerdos* místo *episcopus*, viz MANSI J. D. *Sacrorum concilium nova et amplissima colectio*, Tom. II, Florencie 1759, s. 11.

²⁸ CYPRIAN, Liber de lapsis, XII. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 4, s. 258.

²⁹ NICEJSKÝ KONCIL, kánon XII. In: MANSI J. D. *Sacrorum concilium nova et amplissima colectio*, Tom. II, s. 674.

a dovolují takové vyznání konat pouze v nebezpečí smrti, když není přítomen kněz.

Podrobně popisuje praxi vyznání jáhnům či laikům spis *De vera et falsa poenitentia* přibližně z poloviny 11. století, který byl mylně připisován svatému Augustinovi a těšil se proto velké vážnosti. Spis je souhrnem teologických názorů o svátosti smíření první poloviny období středověku. Autor uvádí: „Moc svátosti smíření je tak velká, že není-li přítomen kněz, má se kající vyznávat bližnímu. Často se stává, že kající, ačkoliv si to přeje, nemůže se pokorit před knězem, který v tom čase není přítomen. I když nemá ten, kdo vyslechne vyznání, moc rozhřešit, přeci je hoden odpuštění pro touhu po knězi ten, kdo se takto bližnímu vyznává z hanebného hříchu.“³⁰ Zvyk vyznávat se v mimořádných případech jáhnům či laikům byl v období středověku velmi rozšířen. Toto vyznání se však konalo pouze v nebezpečí života, například při bouři během plavby po moři, při válečných výpravách, při smrtelném poranění na honu nebo při turnajích, kdy nebyla možnost se vyzpovídat knězi.³¹ Jak plyne ze spisu *De vera et falsa poenitentia*, příčinou takového vyznání bylo hojné přijímání svátosti smíření a její velká vážnost v tomto období.

Praxi vyznání před jáhnem či laikem doporučovala sama církevní autorita. Opat Regino z Prümü stanoví: „Tak jako mešní oběť nesmí přinášet nikdo jiný než biskupové a kněží, kterým byly předány klíče nebeského království, tak si také nikdo jiný nesmí přivlastňovat právo na soud nad kající. Nastala-li však nutnost a kněz by nebyl přítomen, ať jáhen přijme kajícího ke svatému přijímání.“³² Stejně tak pařížský biskup Odo de Soliaco stanoví: „Přísně se zakazuje, aby jáhni jakýmkoliv způsobem slyšeli svátostné vyznání, kromě největší nutnosti, protože nejsou nositeli klíčů a nemohou rozhřešovat.“³³ Jakkoli jsou tato ustanovení jednoznačná vzhledem ke skutečnosti, že jáhen ani laik nemůže udělit svátostné rozhřešení, mimořádné případy, ve kterých je takové vyznání dovolené, nejsou nijak blíže specifikovány. A tak při volném výkladu těchto mimořádných situací, popřípadě z neznalosti či z dalších důvodů mohlo docházet ke zneužití svátosti smíření, tedy ke svévolnému, neplatnému udělení rozhřešení jáhnem či laikem. Jak potvrzují akta synody v Poitiers (r. 1280), ke zneužívání tohoto zvyku skutečně docházelo. Akta stanoví: „Abychom vykořenili bludný zlozvyk, který se na základě nebezpečné neznalosti rozšířil v naší diecézi, zakážeme jáhnům slyšet svátostné vyznání a *in foro sacramentali* rozhřešovat. To

³⁰ DE VERA ET FALSA POENITENTIA, cap. X. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 40, s. 1122.

³¹ ŠPAČEK, R. *Katolická věrouka, díl III, kniha V – VII: O milosti, svátostech a dokonání*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1922, s. 404.

³² REGINO, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 132, s. 247.

³³ ODO DE SOLIACO, *Synocicae constitutiones*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 212, s. 68.

proto, že je zcela jisté a nepochybné, že nemohou rozhřešovat, když nemají moc klíčů, která se udílí pouze při kněžském svěcení.“³⁴

4. OBDOBÍ SCHOLASTIKY

Scholastičtí teologové již řeší otázku svátosti smíření komplexně a velice podrobně. Díky tomu ovšem vznikala celá řada nových otázek, které bylo třeba zodpovědět, což s sebou neslo mnoho nejasných a bludných tvrzení, kromě jiného také vzhledem k udělovateli této svátosti.

Petr Abelard (+1142) ve svém spisu *Ethica seu scito te ipsum* výslovně uvádí, že Kristus svěřil moc odpouštět hříchy pouze apoštolům a nikoli také jejich nástupcům.³⁵ Toto zjevně bludné učení odsoudil papež Inocenc II. (1130 – 1143) v listu *Testante Apostolo* dne 16. 7. 1141. Papež Abelardovi zakázal zabývat se dále tímto tématem a pro ty, kteří by toto učení hlásali nebo hájili, stanovil trest exkomunikace.³⁶ Petr Abelard nepovažoval rozhřešení za nutné k odpuštění hříchů. Jako nutné považuje lítost srdce, vyznání ústy a skutek pokání. Na základě toho dochází k závěru, že rozhřešení má pouze prohlásit, že hříšník byl již rozhřešen Bohem.³⁷ Když uvážíme, že i tak vzdělaný člověk, jako byl Petr Abelard, se mohl takto zásadně mýlit, snáze pochopíme omyly a chybné praktiky, které se v té době vzhledem k udílení svátosti smíření vyskytovaly. K těmto praktikám náleží také případ ze Španělska, kde v diecézích Burgos a Palencia řeholnice vyznávaly své hříchy abatyším. Papež Inocenc III. (1198 – 1216) odsoudil tento zvyk a nařídil biskupům, aby jeho autoritou tuto praxi abatyším zakázali. Papež se ve svém listě odvolává na příklad Panny Marie, která převyšuje apoštoly svojí důstojností, a přesto Kristus svěřil klíče nebeského království pouze apoštolům.³⁸

Nejasnosti ohledně daného tématu nacházíme také v Gratianově dekretu (okolo r. 1140). Gratian si tak jako mnozí jiní autoři klade otázku, zda samotná lítost srdce a soukromě vykonané pokání stačí ke smíření s Bohem i bez vyznání knězi. Zcela jasně uvádí, že vnější hříchy mají být vyznávány knězi, avšak ohledně vyznávání tajných hříchů knězi píše, že existují dvě protichůdné domněnky, a pro každou z nich se vyjadřují lidé moudří a zbožní. Gratian

³⁴ MANSI, J. D. *Sacrorum consilium nova et amplissima colectio*, Tom. XXIV, Paris et Leipzig, s. 383-384.

³⁵ ABELARDUS, P. *Ethica seu scito te ipsum*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 178, s. 674.

³⁶ GASPARRI, P. *Codicis iuris canonici fontes*, vol. I, n. 29, Řím 1947, s. 27.

³⁷ ABELARDUS, P. *Epitome theologiae christianae*, cap. XXXV. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 178, s. 1756.

³⁸ INNOCENTIUS III. *Epistola CLXXXVII*. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 216, s. 356.

nechává na čtenáři, aby se sám rozhodl, která domněnka je správná.³⁹ Dekret jakožto soukromá právní sbírka neměl sílu zákona a Gratianovy komentáře (*dicta Gratiani*), ve kterých se uvedené tvrzení nachází, nejsou pramenem práva.⁴⁰ Nicméně z uvedených skutečností plyne, že po stránce disciplinární nebyla v té době situace zcela jasná. Celá záležitost nebyla jednoznačně vymezená ani po stránce teologické. Například pařížský biskup Petr Lombardský, který byl Gratianovým současníkem, ve svých sentencích uvádí, že moc svazovat a rozvazovat je svěřena kněžím, avšak hřích může být Bohem odpuštěn ještě před vyznáním knězi, pokud hříšník projevuje opravdovou lítost (*contritio*) a chce přijmout svátost smíření, jakmile to bude možné.⁴¹ Petr Lombardský sice jasně uvádí, že bez opravdové lítosti nemůže hříšník dosáhnout odpuštění hříchů za žádných okolností, avšak ve svém učení se natolik soustředí na lítost, že značně snižuje význam samotné svátosti smíření. V důsledku toho dochází k závěru, že byl-li hřích již odpuštěn dokonalou lítostí, jedná novozákonní kněz podobně jako kněz starozákonní při očištění z malomocenství, neboť pouze deklaruje již uskutečněné očištění.⁴² Je pozoruhodné, jak dlouhá doba byla zapotřebí k jasnému stanovení nauky a praxe církve v této záležitosti. Teologové 12. století stále ještě zastávají při definování nutnosti svátostného vyznání odlišná (někdy také vzájemně si odporující) stanoviska, zatímco, jak již bylo uvedeno výše, o nutnosti vyznání knězi a nejen samotnému Bohu hovoří již Origenes.⁴³ Také v 9. století synoda v Châlon (r. 894) odsuzuje ty, kteří tvrdili, že se má vyznání hříchů konat pouze samotnému Bohu. Kánon 33 této synody stanoví: „Vyznání učiněné Bohu očišťuje od hříchů, avšak vyznání knězi dokazuje, že ony hříchy jsou odpuštěny.“⁴⁴ Nejasnosti v učení mnohých teologů té doby byly zapříčiněny tím, že ještě nebyl přesně definován vztah mezi jednotlivými částmi zpovědi a také jich vztah k odpuštění hříchů. Tyto nepřesnosti mohly vést až k výkladu, který by připouštěl vyznání tajných hříchů komukoli, popřípadě by odmítal nutnost svátostného vyznání. Proti mylným tvrzením vystupuje Richard od svatého Viktora, který učí, že tento výklad znevažuje poslání kněží svazovat a rozvazovat. Uvádí, že „existují tak bezcenné sentence některých teologů, kterým by bylo lepší se zasmát, než je vysvětlovat.“ Richard se zmiňuje o domněnkách, které zaznívají také v kázáních, že kněží nemají moc odpouštět hříchy, nýbrž pouze dokazovat či ukazovat (*potestas ostendendi*), že člověku byly nebo nebyly

³⁹ GRATANUS. *De poenitentia*, Dist. I, can. LXXXIX. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 188, s. 1562.

⁴⁰ HRDINA, Ignác Antonín. *Kanonické právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2011, s. 34.

⁴¹ LOMBARDUS, P. Sent. IV, distinctio XVII, I. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 192, s. 880. Tak zní také nauka církve. KKC 1452.

⁴² LOMBARDUS, P. Sent. IV, distinctio XVII, I. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 192, s. 883.

⁴³ ORIGENES, In Lucam homilia XVII, I. In: MIGNE J. P. PG, Tom. 13, s. 1846.

⁴⁴ MANSI, J. D. *Sacrorum concilium nova et amplissima colectio*, Tom XIV, s. 100.

odpuštěny hříchy.⁴⁵ Tyto mylné teze odsuzuje také Hugo od svatého Viktora. Ve svém díle *Summa sententiarum* obhajuje nutnost vyznávání těžkých hříchů knězi a zdůrazňuje, že kajícník není ospravedlněn svým rozhodnutím, nýbrž Bůh jej skrze kněze zbavuje trestu zavržení.⁴⁶ Nutnost svátostného vyznání autor zdůrazňuje slovy: „Vyznávejte se navzájem ze svých hříchů a modlete se za sebe navzájem. Z jakého důvodu? Abyste byli spaseni. Co znamená, vyznávejte se, abyste byli spaseni? Jestliže se nevyznáte, nebudete spaseni.“⁴⁷

Scholastičtí teologové se také zmiňují o vyznání vykonaném před jáhnem či laikem. Petr Lombardský ve svých sentencích vícekrát cituje spis *De vera et falsa poenitentia* a podle běžné praxe připouští vykonání zpovědi u jáhna či laika, pokud není možné vykonat svátostné vyznání před knězem. K účinkům takového vyznání se však konkrétně nevyjadřuje.⁴⁸ Albert Veliký také schvaloval tento zbožný zvyk, avšak pouze tehdy, pokud není možnost vyznat se knězi a nikoli z důvodu pohrdání náboženstvím. Ve svých komentářích k sentencím Petra Lombardského uvádí, že moc rozhřešit plyne pro jáhna či laika z jednoty víry a lásky, a tato moc je v případě nutnosti dána každému laiku, tedy také ženě, aby mohl bližnímu pomoci.⁴⁹ Ohledně svátostnosti takové zpovědi odpovídá Albert Veliký kladně a odlišuje stejně jako u křtu řádného udělovatele svátosti a udělovatele pro případ nutnosti, kdy není možné učinit vyznání knězi. Svatý Albert uvádí, že kajícník v takovém případě sice nedosáhne stejného účinku jako v případě zpovědi u kněze, přesto však dosahuje obecného rozhřešení, ke kterému není zapotřebí moci klíčů, pokud není přítomný kněz.⁵⁰ Z těchto textů je možno dobře poznat, jak nesnadné bylo pro církevní učitele dané téma objasnit po teologické stránce. Nejlépe shrnul scholastickou nauku na toto téma Tomáš Akvinský. Také schvaluje vyznání učiněné v mimořádných okolnostech před jáhnem nebo laikem, avšak nikoli jako svátostné, protože oni nemohou udělit rozhřešení. Kajícník v takových případech musí konat to, co by konal při svátostném vyznání, a nepřítomnost kněze nahradí nejvyšší kněz. I když Tomáš Akvinský označuje takové vyznání za v jistém smyslu svátostné (*quoadmodo sacramentalis*), přesto odmítá, že se jedná o svátost, protože zde chybí to, co koná kněz. Svátost tedy nebyla dokonaná. Z toho důvodu také požaduje, aby bylo toto vyznání, pokud je to možné, opakováno před knězem. Tomáš Akvinský shrnuje celou problematiku takto: „Ten, kdo se v případě nutnosti vyznal před jáhnem

⁴⁵ RICHARDUS de Sancto Victore, De potestate ligandi et solvendi, caput XII. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 196, s. 1168.

⁴⁶ HUGO de Sancto Victore, Summa Sententiarum. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 176, cap. XI, s. 148.

⁴⁷ De sacramentis, Lib. II, pars XIV, s. 552.

⁴⁸ LOMBARDUS, P. Sentiarum libri quaruor, distinctio XVII. In: MIGNE J. P. PL, Tom. 192, s. 883-884.

⁴⁹ BORGNET, S. *Alberti Magni opera omnia*, vol. XXIX, sent. XVII, art. 58, Paříž, 1894, s. 754.

⁵⁰ BORGNET, Alberti Magni opera omnia, art 59, s. 755.

či laikem, dosáhl od Boha odpuštění tím, že podle svých možností splnil svoje předsevzetí vyznat se podle Božího nařízení. Avšak s církví doposud smířen není a nemůže být proto připuštěn ke svátostem církve, dokud mu rozhršení neudělí kněz.“⁵¹

Zcela odlišné stanovisko zastává Duns Scotus, který nejen popíral svátostnost takového vyznání, ale také je odmítal. Na rozdíl od jiných teologů klade Scotus podstatu zpovědi nikoli do vyznání, nýbrž do uděleného rozhršení. Penitent se má obžalovávat jen proto, aby nad ním byl vynesena rozsudek, avšak jáhen ani laik nemají moc vynášet rozsudek na vnitřním svátostném fóru (*in foro interno sacramentali*). Proto Duns Scotus vylučuje svátostnost takového vyznání a považuje je pouze za úkon vlastního zahanbení, tedy za jakousi část pokání. Doporučuje, aby se kajícník takto nevyznával, jestliže dokáže sám vzbudit toto zahanbení a konat pokání, když uváží vlastní hříšnost.⁵² I přes toto odmítavé stanovisko se vyznání před jáhnem či laikem udrželo až do 16. století. Avšak vzhledem k mnohým bludným naukám v období konce středověku postupně tato praxe upadala a s nástupem protestantismu zcela zanikla.

5. BLUDNÁ UČENÍ a TRIDENTSKÝ KONCIL

První bludné učení proti svátosti smíření v době scholastiky bylo učení valdenských. Ti popírali nutnost vyznání, podstatu zpovědi spatřovali v lítosti penitenta a platnost svátosti odvozovali od svatosti zpovědníka a nikoli z přijaté svátosti svěcení. Tuto nauku v roce 1208 vyvrací ve svém listu *Eius exemplo* papež Inocenc III. (1198 – 1216).⁵³ Na učení valdenských navazuje přibližně o sto let později anglický teolog John Wiclef a jeho následovníci, ke kterým náležel také Jan Hus a Jeroným Pražský. Ti požadovali od udělovatele svátosti smíření nikoli kněžské svěcení, nýbrž svatost života. Wiclef ve svých tezích uvádí, že v případě, kdy člověk projeví dokonalou lítost, je vnější vyznání nadbytečné a neužitečné.⁵⁴ Vidíme, že se v těchto mylných naukách nacházejí stejné omyly a nepřesnosti, které řešili scholastičtí teologové. Ve svých spisech o církvi se jak Wiclef, tak Hus dostávají až k nauce o předurčení, „když ve svém filosofickém realismu vycházejí z Platónovy nauky o idejích a nerozlišují analogii od doslovnosti a obraz od zobrazeného. Pro ně církev skutečně existuje pouze

⁵¹ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická summa*, doplněk, otázka VIII, čl. 2, Olomouc: Krystal, 1940, s. 41-42.

⁵² SCOTUS, D. J. *Questiones in Liber IV sententiarum*, Tom. IX, dist. XVII, quest. I, Lyon 1639, s. 298.

⁵³ GASPARRI, *Codicis iuris canonici fontes*, n. 29, s. 27.

⁵⁴ GASPARRI, *Codicis iuris canonici fontes*, teze 7, s. 51.

jako neviditelné tělo Kristovo, které musí být svaté jako jeho hlava Kristus.⁵⁵ Na základě tohoto učení dochází k popření významu kněze jakožto udělovatele svátosti smíření a k popření významu samotné svátosti. Papež Martin V. odsoudil 45 článků Wiklefa a 30 článků Husa na Kostnickém koncilu bulou *Inter cunctas* 22. února 1418.⁵⁶

Tyto teze našly pokračování v 16. století v učení představitelů protestantské reformace. Zatímco Wikef i Hus stále ještě počítali se služebným kněžstvím, jakkoli jejich pojetí bylo v některých bodech mylné, tak učení protestantů již s kněžstvím nepočítá, když tvrdí, že všichni pokřtění jsou nositeli kněžství na stejném stupni. Díky tomu protestantské učení ruší svátost smíření, protože prohlašuje samotnou víru a důvěru v Krista za dostačující k odpuštění hříchů. Z toho také plyne skutečnost, že v případě zájmu je možné konat plnohodnotné vyznání před kýmkoli.⁵⁷ Protestantské učení o možnosti odpouštění hříchů osobou bez kněžského svěcení se opíralo kromě jiného o tvrzení, že ve starověku odpouštěli hříchů mučedníci bez kněžského svěcení. Toto tvrzení je však zcela mylné, neboť oni pouze doporučovali ve svých listech (*libelli pacis*) veřejně hříšníky biskupovi, aby je smířil s církví. Sami osobně nikdy hříchů neodpouštěli.⁵⁸ Na mylná tvrzení protestantů odpovídá Tridentský koncil, když prohlašuje svátost smíření za jednu ze sedmi svátostí ustanovených Kristem a stanoví, že udělování této svátosti je samotným Kristem svěřeno výhradně biskupům a kněžím. Protože primárním udělovatelem každé svátosti je sám Kristus, udělují platně svátosti také kněží, kteří jsou ve stavu těžkého hříchu. Koncil dále stanoví, že moc rozhřešit je mocí soudní a nikoli jakousi službou, která pouze ohlašuje odpuštění hříchů na základě víry kajícího.⁵⁹ O nutnosti vyznání koncil učí: „Církev vždy chápala, že od Pána bylo ustanoveno také úplné vyznání hříchů, které je silou božského zákona nezbytné pro všechny, kteří po křtu upadli do hříchu, protože náš Pán Ježíš Kristus, když vystupoval ze země na nebesa, zanechal kněze, své vlastní zástupce, jako představené a soudce, před něž mají být přineseny všechny smrtelné hříchů, do nichž věřící upadli, aby oni mocí klíčů vynesli rozsudek o odpuštění nebo zadržení hříchů.“⁶⁰

Jednoznačně vyhlášené učení církve na Tridentském koncilu a aplikování koncilních ustanovení do života církve bylo příčinou toho, že praxe vyznávání

⁵⁵ BRAITO, *Církev*, s. 268-271.

⁵⁶ MANSI, J. D. *Sacrorum consilium nova et amplissima colectio*, Tom. XXVII, Benátky 1784, s. 1204-1205.

⁵⁷ LEO X., konstituce *Exsurge Domine*. In: GASPARRI P. *Codicis iuris canonici fontes*, vol. I, n. 76, Řím 1947, s. 131.

⁵⁸ CYPRIAN, *De sacramento poenitiae*, epíst. XII. In: BOUCHARD J. *Veterum patrum theologia universa*, Tom. X, Florencie 1791, s. 98.

⁵⁹ DOKUMENTY TRIDENTSKÉHO KONCILU, s. 109-110.

⁶⁰ DOKUMENTY TRIDENTSKÉHO KONCILU, hlava 5, s. 107.

hříchů před jáhnem či laikem zcela zanikla. Zásadním důvodem byla možnost zneužití této praxe k obhajobě protestantského učení popírající nutnost kněžského svěcení k udílení svátosti smíření. Od Tridentského koncilu bylo považováno úmyslné vyslechnutí svátostného vyznání a udělení rozhřešení osobou bez kněžského svěcení za trestný čin. Viník byl pokládán za hříšníka a heretika.⁶¹ Důvodem bylo, jak uvádí papež Klement VIII. (1592 – 1605), znevážení samotné svátosti, oklamání a pohoršení věřících.⁶²

Církev důsledně hájí nedotknutelnost svátosti smíření, a proto trestný čin vyslechnutí svátosti smíření a udělení rozhřešení osobou bez kněžského svěcení je obsažen spolu s přísnými tresty za tento delikt ve všech následujících právních úpravách dodnes (viz kán. 1378 § 2 2°).

ZÁVĚR

Církev vždy hájila skutečnost, že moc klíčů byla svěřena pouze apoštolům, kteří ji následně předali svým nástupcům biskupům a jejich pomocníkům kněžím. Pokud se tedy již ve spisech církevních otců setkáváme s možností, že jáhen byl oprávněn podat eucharistii kajícímu hříšníku v nebezpečí smrti, jednalo se o přijetí do církevního společenství kajícího hříšníka, který již vykonal veřejné pokání, a nikoli o svátostné smíření. Soukromé vyznání hříchů jáhnům ve starověku nenacházíme, a to i přesto, že soukromé vyznání tajných hříchů knězi bylo již tehdy zcela běžnou praxí. V období středověku se díky zavedení zpovědi „ze zbožnosti“ klade velký důraz na vyznání. Teologové tohoto období schvalují praxi vyznání před bližním, je-li kající v nebezpečí smrti a není-li přítomen kněz, avšak pokaždé zdůrazňují, že se nejedná o svátostné smíření. Kritika a odmítnutí této praxe přichází až v nauce Dunse Scota, který již neklade podstatu svátosti smíření ani do pokání jako ve starověku, ani do vyznání jako ve středověku, nýbrž do knězem uděleného rozhřešení. Ačkoli tato praxe přetrvávala i nadále, díky různým mylným naukám postupně upadala, až v období reformace a po Tridentském koncilu zcela zanikla.

Na základě uvedených skutečností je nutno konstatovat, že vyznání učiněné před jáhnem nebo laikem nikdy nebylo svátostí a nikdy tak nebylo církví chápáno, a proto takové vyznání nepůsobilo *ex opere operato*. Jednalo se pouze o prostředek ke vzbuzení lítosti, a proto takové vyznání působilo pouze *ex opere operantis*. Tento zvyk pramenící ze zbožnosti a touhy po smíření s Bohem byl

⁶¹ GREGORIUS XIII., konstituce *Officii nostri*. In: GASPARRI P. *Codicis iuris canonici fontes*, n. 145, s. 256.

⁶² CLEMENS VII., konstituce *Etsi alias*. In: GASPARRI P. *Codicis iuris canonici fontes*, n. 188, s. 357.

prakticky pouze vzbuzením dokonalé lítosti v nebezpečí smrti, kdy nebylo možno vykonat svátostné vyznání. V takovém případě byli jáhen či laik fakticky v pozici těch, kteří potřebnému člověku pouze pomáhali vzbudit dokonalou lítost, aby mohl dosáhnout odpuštění hříchů, které ovšem pramenilo z takto vzbuzené lítosti a nikoli ze svátosti smíření.

Jakkoli se praxe svátostného smíření během dějin církve vícekrát změnila úměrně situaci, ve které se církev v jednotlivých obdobích nacházela, v základu je tato praxe stále stejná. To se týká také úlohy jáhnů, případně laiků. Také dnes stejně jako ve starověku je jáhen oprávněn podat eucharistii umírajícímu, který je smířen s Bohem. Stejně jako v období středověku mohou jáhen i laik umírajícímu pomoci zpytovat svědomí a vzbudit dokonalou lítost, pokud není dosažitelný kněz.

Zoznam použitej literatury

Pramene

- II. Vatikánský koncil, Věřoučná konstituce o církvi *Lumen gentium*.
DOKUMENTY TRIDENTSKÉHO KONCILU, *Učení o svatých svátostech pokání a posledního pomazání*, 14. zasedání, hlava 3, Praha: Krystal, 2015.
GASPARRI, P. *Codicis iuris canonici fontes*, vol. I, Řím: Typis polyglottis Vaticanis, 1947.
JAN PAVEL II. *Motu proprio Misericordia Dei*, české vydání: Praha: Sekretariát ČBK, 2002.
JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia*, čl. 29, české vydání: Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2003.
JAN PAVEL II. *Reconciliatio et paenitentia*, české vydání: Praha: Zvon, 1996.
MANSI, J. D. *Sacrorum consilium nova et amplissima colectio*, Tom. XXVII, Benátky 1784.
PIUS XII. *Mediator Dei*, čl. 42, české vydání: Brno: Sušilova literární jednota bohoslovců, 1948.
TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická summa*, doplněk, Olomouc: Krystal, 1940.

Použitá literatura

- BORNET, S. *Alberti Magni opera omnia*, vol. XXIX, Paříž 1894.
BOUCHARD, J. *Veterum patrum theologia universa*, Tom. X, Florencie 1791.
BRAITO, S. M. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946.
GIGLIONI, P. *Svátosti Krista a církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.

- HRDINA, Ignác Antonín. *Kanonické právo*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2011.
- MIGNE, J. P. *Patrologia latina*.
- MIGNE, J. P. *Patrologia graeca*.
- MÜLLER, G. L. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- NOVÁK J. *Druhá patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita, 1985.
- PASTUSTKO, M. Pojednanie penitenta z Bogiem i Kościołem (kan. 960). In: *Prawo kanoniczne*, 42, 1999, 1 – 2, s. 3-56.
- PŘIBYL, S. Ustanovování a disciplína nositelů církevních úřadů v pastorálních listech. In: *Theologická revue*, 2005, 3 – 4.
- RATZINGER, J. *O víře dnes*. Praha: Zvon, 1994.
- ROUTH, M. J. *Reliquiae sacrae*, vol. IV, Oxford 1846.
- ŠPAČEK, R. *Katolická věrouka, díl III, kniha V – VII: O milosti, svátostech a dokonání*. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1922.
- ŽÁK, F. *Soustavná věrouka*, Tom. III, O svátostech, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1925.

The confession of sins in front of a deacon or a layman, a historical-legal study

Summary:

Only the bishop and the priest are from a divine provision ordinants of the sacrament of reconciliation. This doctrine and practice has been in the Church since apostolic times. Nevertheless, in the history of the Church we encounter the fact that the penitent confessed his sins in front of a deacon or a layman. However, it was not a sacramental confession. In ancient times, deacons were commissioned to serve the Eucharist to penitents in danger of death, who repented or interceded for imprisoned Christians. In the Middle Ages, emphasis was already placed on confession when the sacrament of Reconciliation was given, and from this fact the practice of confessing sins in the danger of death to deacons and laymen, if a priest was not present. Criticism of this confession of sins comes in the work of the theologian John Duns Scotus, but despite his rejection, this practice persisted until the 16th century. During the Reformation and after the Council of Trent, the confession in front of deacons or laymen completely disappeared.

Key-words: *sacrament of reconciliation – confession of sins – power of keys – perfect remorse – deacon.*

ICLic. Mgr. et Mgr. Šimon Polívka
Diocesan court of the Diocese Litoměřice
Kostelní nám. 158/4
431 91 Vejprty

KNIŽNÉ RECENZIE

KRUPA, Jozef: *Pôvodca večnej spásy. Katolícka soteriológia. Tretie doplnené vydanie. Bratislava: Univerzita Komenského, 2020, 240 strán. ISBN 978-80-223-4678-8.*

Anton Adam

Doktrína Katolíckej cirkvi predstavuje nielen orientáciu vo vzťahu k osobe Ježiša Krista, ale aj k jeho soteriologickej pravde, ktorá prináša poznanie spásonosného konania Božieho Syna v prospech duchovného dobra každého človeka nielen v časnom svete, ale najmä v jeho eschatologickom naplnení. Ježiš prináša spásu celému svetu a každý jednotliviec môže dosiahnuť dobrá večného života. Profesor Krupa predstavuje čitateľom dielo *Pôvodca večnej spásy* s podtitulom *Katolícka soteriológia*, v ktorom má ambíciu predstaviť spásu ako komplexnú skutočnosť. Aj z tohto dôvodu čerpá z dokumentov Magistéria Katolíckej cirkvi a odvoláva sa na aktuálny dokument Kongregácie pre učenie viery *Placuit Deo*, ktorý sa zaoberá niektorými aspektmi kresťanskej spásy (marec 2018). Autor predstavuje náuku Druhého vatikánskeho koncilu v soteriologických otázkach, ale rovnako vychádza aj z ďalších diel, ako sú *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, encykliky, exhortácie, listy a diela pápežov sv. Jána Pavla II., Benedikta XVI. a Františka, dokumenty Kongregácie pre učenie viery a vyhlásenia bývalého dlhoročného prefekta tejto kongregácie kardinála Josepha Ratzingera.

Recenzovaná publikácia profesora Krupu sa samostatne zaoberá vykupiteľským dielom Ježiša Krista. Nie je súčasťou kristológie. Samotnú kristológiu autor publikoval v knihe *Alfa a Omega*. Zámerom predloženého diela je, ako hovorí autor, „pomôcť študentom, aby vďaka rozšíreným poznatkom hlbšie prenikli do tohto tajomstva našej viery a mohli tak aj v živote čoraz lepšie realizovať zvolanie Božieho ľudu po premenení vo sv. omši: „Smrť tvoju, Pane, zvestujeme a tvoje zmrtvýchvstanie vyznávame, kým neprídeš v sláve“, a tým účinnejšie pracovať na svojej spásе.

Monografia sa skladá z 31 kapitol, v ktorých autor prechádza od samotného pojmu soteriológie cez jednotlivé etapy Ježišovho vykupiteľského diela až po

samotné Ježišovo nanebovstúpenie. Niektoré kapitoly sú spracované stručne, iné obsiahnejšie – proporcionalita je daná samotnou témou predstavovaného soteriologického prejavu v Ježišovi Kristovi a nevyhnutnou potrebou v istých fázach spracovania textu obsiahnejšie informovať čitateľa s doktrínou Katolíckej cirkvi. Oboznámenie sa s obsahom diela vyžaduje vysokú koncentráciu pozornosti, pretože text je bohato členený nielen na kapitoly, ale aj ďalšie pomerne veľké množstvo podkapitol. Akceptujeme, že text nie je beletria, ale bolo by vhodné považovať nad niektorými prepojeniami podkapitol, aby sa zjednodušil prístup čitateľa k obsahu.

Chceme vyzdvihnúť logickú štruktúru a teologickú precíznosť, s akou autor pristupuje k spracovaniu problematiky soteriologického výkladu ako celku. V štruktúre jednotlivých kapitol, nakoľko je to možné, cielené zachováva metodologický postup, v rámci ktorého postupne predstaví náuku obsiahnutú vo Svätom písme, viažucu sa na predmetnú soteriologickú pravdu, následne sa venuje predstaviteľom Tradície, prechádza k teológom a nakoniec predstavuje svojím spôsobom syntézu toho, čo učí Katolícka cirkev. Zachovaná štruktúra výkladu pomáha hlbšie sa oboznámiť s dielom predstavujúcim Ježišovu spásanosnú obeť až po samotné zavŕšenie v podobe Ježišovho nanebovstúpenia.

Katolícka soteriológia *Pôvodca večnej spásy* od profesora Krupu vyžaduje už istý stupeň poznania katolíckej náuky. Je však inšpiráciou na hlbšie a osobné uchopenie pravdy o spáse každého človeka, vďaka čomu môže byť účinným prostriedkom na prehĺbenie náboženského a duchovného života veriaceho človeka.

Po formálnej stránke je práca spracovaná na veľmi dobrej úrovni. Autor zvolil umiestnenie kapitol a podkapitol vo všetkých úrovniach na stred. Jednoslovné názvy kapitol, resp. podkapitol sú však na niektorých miestach rušivé. Pri revízii textu do tlače by bolo vhodné jednoslovné názvy prehodnotiť a podľa mienky autora obohatiť o ďalšie objasňujúce slovo. Máme na mysli napr. [6.1.2. Otcovia; 6.1.3. Teológia; 8.2. Tradícia]. V niekoľkých prípadoch autor pozabudol na aspoň stručné uvedenie do problematiky danej kapitoly, keď po titule kapitoly hneď prechádza do spracovania textu podkapitoly. Uvádzame niektoré z nich: 4. Cieľ vtelenia; 6. Nutnosť a sloboda vykúpenia; 6.1. Nutnosť zo strany človeka; 8. Skutočnosť vykúpenia – Prostredník Ježiš Kristus; 9. Spôsob vykúpenia; 9.2. Bludy; 10. Skutočnosť Kristovho zástupného zadosťučinenia; 13. Kristova zásluha; 14. Záslušnosť Kristovho utrpenia a smrti; 15. Predmet Kristovej zásluhy; 17. Mylné mienky (v tomto prípade je vhodné doplniť aj text názvu kapitoly, aby bolo zrejmé, akou problematikou sa autor zaoberá); 30.9. Mylné názory; 31. Kristovo nanebovstúpenie.

Práca prináša 1134 poznámok pod čiarou – vo veľkej miere sú to vyznačené miesta citovaného Svätého písma.

Rozsiahla bibliografia uvádzaná v rozsahu 19 strán je dôsledne členená a vypovedá o širokom rozhl'ade profesora Krupu v bohatom spektre teologickej literatúry súčasnej doby. Významný podiel v literatúre majú aj dokumenty Učiteľského úradu Cirkvi, dokumenty pápežov a koncilov. V tomto smere oceňujeme tvorivý prístup autora predloženej monografie, v ktorej robí nielen syntézu už vypovedaného a poznaného, ale siaha aj po nových autoroch, nebojí sa konfrontácie s problematickými postojmi prezentovanými konkrétnymi autormi a vstupuje do tvorivého dialógu, výsledkom ktorého je rozmanitý text predstavujúci soteriológiu Katolíckej cirkvi.

Práca má potenciál obohatiť teologickú literatúru nášho prostredia, priniesť poznatky o vykupiteľskom diele Ježiša Krista a zhmotniť tieto pravdy katolíckej viery. Monografiu odporúčame najmä študentom teológie, ktorým je aj priamo určená, ale takisto aj odbornej verejnosti a každému, kto má záujem rozvinúť svoj intelekt v duchu nového poznania a smerovať svoju životnú cestu k eschatologickému naplneniu vo večnosti.

Dielu prajeme, aby sa dostalo k čo najširšiemu okruhu adresátov.

OBHÁJENÉ HABILITAČNÉ A DIZERTAČNÉ PRÁCE NA RKCMBF UK V ROKU 2020

(na základe podkladov spracoval Jozef Jančovič)

Mgr. Róbert Horka, PhD.: habilitačná prednáška **Ekleziologické paradigmy Matúšovej reči podobenstiev u cirkevných otcov**, spojená s obhajobou habilitačnej práce **Venancius Fortunátus: Život svätého Martina. Z latinského originálu preložil a úvodnú štúdiu napísal Róbert Horka.**

Tisícosemsté výročie narodenia svätého Martina autor oslávil prekladom jednej z jeho štyroch antických biografíí. Tento korpus s názvom *Martinellus* tvoria dve prózy z pera Sulpicia Severa a Gregora z Tours, a dva eposy od Paulína z Petricordie a Venantia Fortunata. Vybral si posledného z autorov. Štyri knihy *Života svätého Martina* (2243 veršov) preložil z latinského časomerného hexametru do slovenských prízvučných daktylotrochejských šesťstopých veršov podľa zásad, ktoré stanovil nestor slovenskej klasickej filológie – Miloslav Okál. Pri práci si všimol, že autor experimentoval s fúziou epických i lyrických žánrov. Nechal sa ním inšpirovať a vedecký štýl monografickej štúdie obohatil tiež o určité inovácie. Je na posúdení odborníkov, či je takýto postup pri písaní odborných prác perspektívny alebo je slepou uličkou. Štúdia tak nie je členeným, lež súvislým textom s vedeckým obsahom, čo prezrádza viac ako 220 položiek použitej literatúry. No spracovaný je skôr novelistickým než rýdzo odborným štýlom. Aby nedošlo k anachronizmu, pri vlastných menách a názvoch autor rešpektuje ich súdobý tvar aproximovaný so slovenským pravopisom. Napríklad dnešné Poitiers, ktoré sa volalo *Pictavium*, uvádza ako *Piktavu*. Pri analýze svätcovho života uprednostnil etnografický prístup pred historicko-kritickým. Možno sa dané netradičné postupy dokonale hodia k excentrickej osobe, akou svätý Martin rozhodne bol.

ThLic. Jozef Možiešik: **Katechumenátny model formácie birmovancov k prijatiu zodpovednosti za život viery**
Školiteľ: ThDr. Jozef Šelinga, PhD.

Príprava na prijatie sviatosti birmovania je zväčša hodnotená ako nedostačujúca či neefektívna. Navrhovaným riešením je katechumenátny model formácie birmovancov. Primárnym cieľom práce je identifikovať princípy adaptácie bohatstva krstného katechumenátu pre potreby katechizácie birmovancov a formácie na prijatie kresťanskej identity, sekundárnym cieľom je poskytnúť zodpovedným autoritám teoretickú bázu na zostavenie farských prípravných projektov katechumenátneho typu. Prvá časť práce je prevažne analytická. Predstavuje vývoj témy, analyzuje ciele, dynamizmus a vybrané prvky katechumenátnej formácie vzhľadom na ich inšpiračnú hodnotu pre dnešnú katechézu a na podklade analýzy charakterizuje katechumenátny model katechizácie s dôrazom na formáciu kresťanského posolania a kresťanskej identity. Charakter druhej časti je aplikačný. Popisuje proces tvorby katechumenátneho modelu formácie birmovancov a prináša podnety týkajúce sa obsahovej stránky formačného projektu. Zvlášť výrazný je akcent na učeníctvo, na zodpovednosť celého farského spoločenstva a na dôsledné prepojenie s liturgiou. Predstavená koncepcia môže poslúžiť ako východisko na spracovanie tém katechumenátneho modelu prípravy na prijatie ostatných sviatostí vrátane seminárnej formácie či prípravy snúbencov. Práca tiež naskočí otázku formácie farskej kultúry, ktorá je dôležitou podmienkou zmeny pastoračno-katechetického činnosti.

ICLic. JUDr. Veronika Pétiová: **Kanonizačné procesy z titulu obety života z lásky. Historický vývoj a legislatívna úprava**
Školiteľ: JUDr. ICDr. Jozef Kemp, PhD.

Pápež František listom vo forme *Motu proprio Maiorem hac dilectionem* otvoril novú cestu kanonizačných procesov. Popri mučeníkoch a vyznávačoch môžu byť beatifikovaní aj tí, ktorí obetovali svoj život z lásky. Obhájená dizertačná práca sa venovala heroickej obete života vychádzajúcej z lásky, ktorá predstavuje nový titul kanonizačných procesov. Analyzuje kritériá a špecifiká, ktoré musí obeta života spĺňať, aby mohla byť uznaná na beatifikáciu Božieho služobníka. Taktiež sa zaoberá dejinným vývojom kanonizačného práva, ktorý predchádzal vovedeniu obety života z lásky do aktuálne platnej právnej úpravy, a analyzuje historický vývoj kanonizačného práva od čias prvotnej Cirkvi, keď sa začala u veriach praktizovať úcta k svätým pomocou spontánneho kultu, cez rozličné etapy vývoja v priereze dejín (napríklad obdobie biskupskej kanonizácie, rezerváciu kanonizácie pápežom) až po dnešnú prax, keď je kanonizačné

právo upravené mimokódexovými normami kánonického práva. Vzhľadom na krátke obdobie, ktoré uplynulo od ustanovenia obety života z lásky, neprebehol v Cirkvi ešte žiadny beatifikačný proces z tohto titulu. Preto sa práca venovala priebehu procesného skúmania, ktorým by bol takýto proces vedený cestou obety života z lásky, a uvádza niekoľko možných príkladov, ktoré by mohli spadať do tejto skutkovej podstaty (bl. Zdenka Schelingová, sv. Maximilián Mária Kolbe, sv. Alojz Gonzaga, sv. Gianna Beretta Molla), a zároveň vymenováva adeptov, ktorí by mohli byť v budúcnosti povýšení na oltár (rehoľná sestra Veronika Terézia Rácková, kňaz Giuseppe Berardelli, matka Chiara Petrillo Corbella).

AUTORI PRÍSPEVKOV

PROF. THDR. ANTON ADAM, PHD., Teologický inštitút Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pri Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Banskej Bystrici – Badíne, Banská 28, 976 32 Badín, Anton.Adam@frcth.uniba.sk

DOC. PHDR. EMÍLIA FULKOVÁ, CSC., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Emilia.Fulkova@frcth.uniba.sk

PROF. DR. PHIL. EMÍLIA HRABOVEC, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Emilia.Hrabovec@frcth.uniba.sk

KPT. THLIC. PAEDDR. PHDR. TOMÁŠ HUĎA, SCHP., PHD., Gaboltov 36, 086 02 Gaboltov, tohu@centrum.sk

THDR. ING. JOZEF JANČOVIČ, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Jozef.Jancovic@frcth.uniba.sk

PROF. EMERIT. DR. PHIL. ISTVÁN ORMOS, Department of Semitic Philology and Arabic, Oriental Institute, Faculty of Arts, Eötvös Loránd University of Budapest, Múzeum körút 4/B, H-1088 Budapest, ormos.istvan@btk.elte.hu

ICLIC. MGR. ET MGR. ŠIMON POLÍVKA, Diecézní soud litoměřické diecéze, Kostelní nám. 158/4, 431 91 Vejprty, simonpolivka@c-mail.cz

THDR. ING. VLADIMÍR THURZO, PHD., Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, Vladimir.Thurzo@frcth.uniba.sk

