

**Prot. prof. ThDr. Štefan Pružinský, CSc.**

# **PRAVOSLÁVNA DUCHOVNOSŤ**

**I. časť**

**Vydala Metropolitná rada Pravoslávnej cirkvi  
na Slovensku**

**PREŠOV**

**1997**

© Autor: Prot. prof. ThDr. Štefan Pružinský, CSc.

Recenzenti: Prot. doc. ThDr. Peter Kormaník

Prot. prof. ThDr. Pavel Aleš

Za odbornú a jazykovú stránku textu zodpovedá autor. Rukopis neprešiel redakčnou ani jazykovou úpravou. Schválil Úrad Metropolitnej rady pravoslávnej cirkvi na Slovensku dňa... pod č. j.

# O B S A H

## Úvod

1. Pojem „kresťanská duchovnosť“
2. Charakter pravoslávnej kresťanskej duchovnosti
3. Z dejín pravoslávnej duchovnosti

## Prvá kapitola

### PRAMENE PRAVOSLÁVNEJ KRESŤANSKEJ DUCHOVNOSTI

#### I. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona

1. O Svätom Písme vo všeobecnosti
2. Sväté Písmo a duchovnosť

#### II. Cirkev - prameň a prostredie duchovného života

1. Novozákonné učenie o Cirkvi
2. Cirkev a duchovnosť

#### III. Modlitba a bohoslužba

1. Modlitba a jej miesto v duchovnom živote kresťana
2. Bohoslužba Cirkvi

#### IV. Ikona a duchovnosť

## Úvod

O skutočnej hodnote a dôstojnosti človeka rozhoduje predovšetkým jeho **vnútro**. Z vnútra človeka vychádza dobro v jeho mnohorakých podobách, najmä však ako láska, pokoj a spravodlivosť (Rm 14, 17). Ale práve tak „z vnútra, z ľudského srdca vychádzajú zlé myšlienky, smilstvá, nešľachetnosti, lešť, neviazanosť, zlý pohľad, rúhanie, pýcha, bláznovstvo. Všetky tieto zlá vychádzajú z vnútra a poškvŕňujú človeka“, ako o tom učí Christos, neomylný znalca ľudskej duše a ľudského srdca (Mk 7, 21-23).

Vnútro človeka rozhoduje taktiež o ľudskom osude tu na zemi i vo večnosti. Ozajstná vnútorná krása a radosť stáva sa údelom toho človeka, ktorého svätý apoštol Pavel nazýva vo svojich listoch „vnútorným človekom“ (Rm 7, 22; Ef 3, 16). Podľa toho človek nemá koncentrovať svoju pozornosť a záujem na vonkajšie veci, nemá sa na nich pozerat' ako na zmysel a cieľ života, hoci tieto veci majú v jeho každodennom živote svoje miesto a svoj význam. Aj o tom sa Christos vyjadril celkom presne: „Hľadajte najprv Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť, a všetko toto sa vám pridá“ (Mt 6, 33). A svätý apoštol Pavel dodáva: „Preto neochabujme. A hoci sa aj náš vonkajší človek ničí, náš vnútorný sa predsa obnovuje zo dňa na deň“ (2 Kor 4, 16).

Z týchto Christových i apoštolských poučení vyplýva zásadný význam tej oblasti teológie, ktorá sa venuje kresťanskej duchovnosti, teológii vnútorného života, askéze a mystike. Táto teológia ukazuje človeku spŕahlivú cestu pre dosahovanie cieľa a zmyslu života, cestu kresťanskej dokonalosti. Pre pravoslávnu Cirkev a jej členov bola duchovnosť vždy rozhodujúcim faktorom jej života a živého svedectva o Christu. Liturgické knihy, patristická a súčasná bohoslovecká literatúra odkryli hĺbku neobyčajného bohatstva, aké v sebe skrýva pravoslávna kresťanská duchovnosť, vybudovaná na živom slove Božom, na živej Tradícii Christovej Cirkvi i na jej veľkej duchovnej skúsenosti, ktorá sa nahromadila pod priamym vedením a pôsobením Svätého Ducha. Toto bohatstvo sa vyznačuje mnohotvárnosťou ciest a spôsobov, akými môžeme nasledovať Christovu svätosť a dokonalosť, ako mať účasť na Jeho bohoľudskom živote, ktorý je predpokladom našej jednoty s Bohom i našej účasti na Božej prirodzenosti (2 Pt 1, 4).

Pravoslávna kresťanská duchovnosť nie je záležitosťou len mníchov a duchovenstva, ale je to záležitosť a potreba všetkých členov Cirkvi, lebo všetci sú povolani k spoločnej účasti na živote v Christu i v Bohu: mladí, manželia i rodičia. Všetkým totiž bola daná rovnaká perspektíva večného života a účasti na Božom kráľovstve a k tomuto cieľu majú kráčať spoločnou cestou

spásy (Sk 16, 17). Mnohí túto cestu už prekonalí a sú pre nás svetlým príkladom ozajstnej kresťanskej duchovnosti. Sú to svätí Cirkvi.

Hoci nám cirkevní otcovia zanechali množstvo vynikajúcich diel z oblasti duchovnosti, predsa môžeme s radosťou konštatovať, že aj 20. storočie sa stalo storočím veľkého rozvoja teológie vnútorného života. Na mnohých bohosloveckých školách sa kresťanská duchovnosť a askéza prednáša ako samostatný teologický predmet. Jeho rozsah a hĺbku určujú nároky dnešného veriaceho človeka, ktorý požaduje od Cirkvi i teológie dokonalú znalosť problémov a základov duchovnosti. Bude preto správne, aby aj naši veriaci dostali do rúk aspoň časť veľkého bohosloveckého bohatstva z oblasti kresťanskej duchovnosti. Pri napísaní tejto štúdie budeme vychádzať z dôkladného skúmania základných prameňov kresťanskej duchovnosti. Patrí k nim Sväté Písmo, Apoštolská Tradícia, liturgický, sviatostný a modlitebný život Cirkvi, liturgické texty, diela svätých otcov, dôležité rozhodnutia miestnych a všeobecných snemov, cirkevné umenie a iné.

## 1. Pojem „kresťanská duchovnosť“

Vo svojom druhom liste korintským kresťanom svätý apoštol Pavel jednoznačne tvrdí, že Boh je Ten, „ktorý nás urobil schopnými, aby sme boli služobníkmi Novej Zmluvy, nie litery, ale Ducha, pretože litera zabíja, Duch však oživuje“ (2 Kor 3, 6). V priebehu kresťanských dejín sa tento apoštolský výrok najčastejšie aplikoval na chápanie Svätého Písma, ale jeho poslanstvo je tiež aplikovateľné na to, čo je uvedené v tejto štúdii o kresťanskej duchovnosti. Kresťanstvo vždy zdôrazňovalo prioritu vnútorného významu kresťanských spisov, obradov a inštitúcií, ich duchovnú hĺbku. Hoci pojmy duch (gr. pneuma) a duchovný (gr. pneumatikos) sú kľúčovými pojmami Nového Zákona a boli aj v latin- skej terminológii (spiritualis, spiritualita), nemajú v dnešnom kresťanstve rovnaký zmysel. U niektorých kresťanov vyvolávajú dokonca negatívne a pesimisticky antimateriálne chápanie kresťanstva, s akým Cirkev musela zápasiť od začiatku svojej existencie. Preto bude správne, ak si tieto pojmy objasníme z nášho pravoslávneho hľadiska.

Pojem **duchovnosť** (gr. ta pneumatika) pochádza od slova **duch** (gr. pneuma), ktoré môže znamenať dych života, ducha, duchovný princíp, alebo tretiu osobu Svätej Trojice - Svätého Ducha. Od tohto slova je odvodené aj prídavné meno **duchovný** (gr. pneumatikos) a ako súhrn odtieňov vo forme množného čísla stredného rodu - ta pneumatika - vyjadruje pojem duchovnosti

v zmysle živej túžby po Bohu (poryv - rus.), ktorý je prameňom života, pokoja a lásky a podmieňuje dokonalú harmóniu všetkých princípov a zásad duchovného bytia.

Základy duchovnosti sú teda dané v Bohu. „Boh je Duch“ (Jn 4, 24), prameň ozajstnej duchovnosti. Praví ctitelia majú sa Mu klaňať „v duchu a pravde“ a Otec si „hľadá takýchto ctiteľov“ (4, 23). Sväté Písmo rozlišuje medzi „duchom tohto sveta“ a Božím Duchom, ktorý „skúma všetko, aj hĺbky Božie“, udeľuje nám to, „čoho sa nám z milosti dostalo od Boha“ - pravdu a múdrosť, aby sme mohli duchovné vysvetľovať duchovným spôsobom, prijímať veci Božieho Ducha (1 Kor 2, 10-14). Túžba po Bohu, po blahodatnej plnosti Božieho bytia, získanie (st'jažanije - rus.) Svätého Ducha robí ľudskú osobnosť duchonosnou a duchovnou, nositeľkou duchovného života, živým chrámom Ducha (1 Kor 3, 16). O takom človeku hovorí Písmo, že „z jeho vnútra potečú rieky živej vody“ (Jn 7, 38). Tieto výroky nás učia, že pod pojmom duchovnosť treba chápať život človeka s Bohom a v Bohu, jednotu ľudského ducha s Božím Duchom, stotožnenie svojej vôle s Božou vôľou. Je to prebývanie Boha v nás ako vo svojom príbytku (Jn 14,23), preto človek môže nájsť Boha iba v sebe (1 Jn 2, 23; 3, 24; 4, 1-14). Je to cieľ duchovného života a vrchol dokonalosti.

## **2. Charakter pravoslávnej kresťanskej duchovnosti**

Keď chceme charakterizovať pravoslávnu kresťanskú duchovnosť, musíme sa na ňu pozerat' z rôznych hľadísk. Základným východiskom tejto duchovnosti je zjavená pravda o Svätej Trojici. „Posväcuje, oživuje, učí, potešuje a všetko podobné koná Otec, Syn i Svätý Duch“, práve tak od Trojice pochádza každá milosť a sila, poznanie, život, sloboda a každé iné blaho, - učí popredný z cirkevných otcov svätý Bazil Veľký (Tvorenija, rus. preklad, Moskva 1892, t. 7, 25; MIDIČ, D., Eschatološka dimenzija Crkve i njen uticaj na chriščanski život, Teol. pogledi 1-2, 1989, 77-91). Božie dielo našej spásy bolo uskutočnené vteleným Božím Synom - Isusom Christom a je nám v Cirkvi prisvojené mocou Svätého Ducha. Sú to reality, bez ktorých je pravoslávna kresťanská duchovnosť nemysliteľná a neuskutočniteľná. Z tohto hľadiska môžeme teda hovoriť o jej trinitárnom, christologickom, soteriologickom, pneumatologickom a ekleziologickom charaktere. Potrebné blahodatné dary k uskutočňovaniu duchovnosti sú nám udeľované vo svätých tajinách v neoddeliteľnej súčinnosti s modlitbou a bohoslužbou Cirkvi, ktorá kulminuje vo svätej Eucharistii. Z tohto hľadiska môžeme zasa hovoriť o sviatostnom, liturgickom a eucharistickom charaktere pravoslávnej duchovnosti. Keďže všetko, čo sme počuli z Božieho slova a prijali vo

svätej Eucharistii, má mať svoje pokračovanie všade tam, kde sa budeme po odchode z chrámu pohybovať a pracovať a čo súčasní teológovia nazývajú „liturgiou po liturgii“, môžeme hovoriť i o sociálnom charaktere pravoslávnej duchovnosti, čo by sa malo prejaviť predovšetkým v konkrétnej službe svetu, v milosrdenstve, v bratskom vzťahu ku všetkým ľuďom, priateľom i nepriateľom (Mt 5, 44). Bez uvedomenia si týchto realít je pravoslávna kresťanská duchovnosť taktiež nepochopiteľná a neuskutočiteľná, preto si ich aspoň v krátkosti objasníme.

Keď hovoríme o kresťanskej duchovnosti, máme vždy na mysli zvláštny duchovný stav človeka, ktorého strojcom je Boh za našej osobnej a slobodnej spolupráce. V Christovej Cirkvi sa mnohí osvedčili a dokázali ako ozajstní duchovní ľudia. Mená mnohých z nich sú nám známe, Cirkev nám ich kladie ako živé vzory kresťanskej duchovnosti, avšak duchovnosť mnohých kresťanov je známa iba Bohu, ktorý zjaví všetky skryté veci (Mt 6, 6). Apoštol Pavel prirovnáva duchovného človeka k prorokom (1 Kor 14, 37). Duchovnosť je jediný a konkrétny spôsob života v Bohu, zvláštna forma duchovného stavu kresťana.

Z hľadiska pravoslávnej teológie duchovný život sa vyznačuje dvoma základnými faktormi: dogmatickým vedomím a duchovným stavom. Dogmatické vedomie duchovného kresťana vyplýva z dogmatického učenia pravoslávnej Cirkvi, čiže je určované pravdami Božieho zjavenia vo forme Svätého Písma a Svätej Tradície a svoj konkrétny prejav dosahuje v cirkevnej, soborne životnej skúsenosti, ale aj vo svojej osobnej skúsenosti, v konkrétnych životných postojoch k ľuďom i svetu. Živá náboženská skúsenosť, ktorej dlhý čas neobla venovaná dostatočná dušpastierska starostlivosť, je v podstate jediným ozajstným spôsobom pochopenia dogiem (FLORENSKIJ, P., Stolp i utverždenije istiny, Moskva 1914, 3). V tomto zmysle môžeme hovoriť o duchovnosti ako cirkevnosti (BULGAKOV, S., Pravoslavie, Paríž 1963, 71, 74-75). Sväté Písmo nás učí, že Cirkev je Telo Christovo, „plnosťou Toho, ktorý všetko vo všetkom naplňuje“ (Ef 1, 23). Avšak túto plnosť nemôžeme vtiesnať do úzkeho rámca logických pojmov a určení (FLORENSKIJ, P., ibid. 6). Cirkev je živý, bohoľudský organizmus a jeho konkrétne prejavy sú považované za najhmatateľnejšie dôkazy o nej. Cirkevnosť je teda nový život v Duchu a jeho kritériom je **krása**, ktorej zmysel začína nanovo chápať práve súčasné teologické myslenie. Existuje zvláštna duchovná krása, ktorú nemôžeme plne vyjadriť logickými pojmami. Túto krásu treba prežiť, pocítiť, poznať cez skúsenosť. Je to tiež jedna z ciest, ktorá vedie k poznaniu toho, čo je a čo nie je pravoslávne. Pravoslávie sa nedokazuje, ale prejavuje, živo poznáva, prežíva, preto jeho poznanie si vyžaduje priamu skúsenosť (ibid. 7-8).

Duchovný život v pravosláví a pravoslávna cirkevnosť majú jediný bezprostredný základ, ktorým „je Isus Christos“ (1 Kor 3, 11). Ako vtelený a jednorodný Syn Boží, je „obrazom neviditeľného Boha“ (Kl 1, 15), „Hlavou Tela Cirkvi“ (1, 18), „v Ňom prebýva všetka plnosť Božstva telesne“ (2, 9), v Ňom sa „skrývajú všetky poklady múdrosti a poznania“ (2, 3), On je naša „cesta, pravda i život“ (Jn 14, 6). Ako nový Adam, zjavil Christos ľuďom obraz dokonalej podobnosti Bohu a svätosti, dokonalý obraz duchovného života. Čistý a nezištný život, pokora a poslušnosť Božej vôli, láska k Bohu a ľuďom, to je ideál duchovnosti, ktorý nám zanechal Christos ako odkaz i ako životný program. Takýto život v Christu prináša hojné ovocie Ducha: lásku, radosť, pokoj, zhovievavosť, láskavosť, doborotivosť, vernosť, tichosť, zdržanlivosť (Gl 5, 22-23). Sú to súčasne nové hodnoty a kvality duchovného človeka, ktorým má venovať veľkú pozornosť aj pravoslávna antropológia. Bez jej objasnenia je pravoslávna duchovnosť taktiež nepochopiteľná, čo nás donútilo k tomu, aby sme základným otázkam pravoslávnej antropológie venovali celú jednu kapitolu. Vo svetle takéhoto ponímania podstaty a cieľa kresťanskej duchovnosti ako nového života v Christu a Duchu Svätom dozrievala a formovala sa pravoslávna teológia, pravoslávna cirkevnosť i pravoslávna askéza (CLEMENT, O., *Aspekts de l'Orthodoxie. Structures et spiritualité*, Paris 1981, 45).

Dôležitým faktorom pravoslávnej duchovnosti je, že vždy bola tesne spojená s pôvodnou apoštolskou liturgickou praxou. Bohoslužba pravoslávnej Cirkvi obsahuje plnosť učenia prvotnej Cirkvi, preto u nás nemôže byť reč o roztržke medzi bohoslužbou a teológiou, modlitbou a vieroukou, preto môžeme smelo povedať, že naša teológia je liturgická. Známym je v tomto ohľade výrok svätého Ireneja Lyonského, ktorý o tom napísal: „Naše učenie je v súlade s Eucharistiou a Eucharistia potvrdzuje naše učenie“ (Contra haer. 4, 18, 5). Súčasne s tým má pravoslávna teológia kontemplatívne a asketické zameranie, ktoré chápe duchovnosť ako hranicu stvorenej krásy a vstup do Božieho sveta.

Mocným prostriedkom duchovného spoločenstva a jednoty ľudí s Bohom i medzi sebou navzájom je osobná modlitba. Modlitba je neoceniteľný dar Božej lásky k ľuďom. Tento prostriedok duchovného spoločenstva a jednoty posvätil svojím príkladom náš Spasiteľ a v plnosti ho používali všetci Jeho verní nasledovníci. Christos sám pretrvával v ustavičnej modlitbe k Otcovi nebeskému a nechal nám ako nenahraditeľný vzor modlitbu Otče náš (Mt 6, 9-13; Jn 17, 1; 10, 30). Tak sa pozerali na modlitbu aj svätí apoštoli. Pri voľbe diakonov pre službu pri stoloch apoštoli povedali: „My však budeme pilní na modlitbách a v službe slova“ (Sk 6, 4). K ustavičnej



modlitbe vyzvali apoštoli všetkých nás (Rm 12, 12; Ef 6, 18; Kl 4, 6). Takto učia aj svätí otcovia, ktorí považujú modlitbu za matku všetkých cností. Schopnosť modliť sa - to je základný príznak ozajstnej duchovnosti. Známý atoský starec Siluan povedal: „Keď si teológ, tvoja modlitba je čistá; keď je tvoja modlitba čistá, si teda teológ“ (Žurnal moskovskej patriarchiji 1, 1956, 56). Skutočná modlitba si vyžaduje celého človeka a plnú sústredenosť, neznáša pretváрку a prázdne odriekanie slov, rusky: prazdnoslovije (AGAFANGEL (Savvin), archim., Duchovnosť pravoslavia v vydajuščichsja jeho predstaviteľjach, Bogoslovskije trudy 10, 1973, 120-126).

Pravoslávna duchovnosť nestrpí **Pahostajnosť** k životu, útek od života a predčasný eschatologizmus. Človek bol stvorený pre spoločenstvo s Bohom, ľuďmi i so všetkým stvorením. Účasť na Božom živote, na živote ľudí i sveta robí človeka človekom. Stvorenie sa vyznačuje veľkou dynamikou svojej existencie a najdokonalejšie formy tvorivej činnosti môže prejavovať práve človek, lebo je povoláný k atraktívnej spolupráci s Bohom na zdokonaľovaní stvorenia. Opäť je nám príkladom Spasiteľ, ktorý aj o svojom Otcovi povedal tieto pozoruhodné slová: „Môj Otec pracuje až dosiaľ, i ja pracujem“ (Jn 5, 17). V práci človeka sa reálne prejavujú dary Božej milosti. Svet sa teda nachádza v stalom „eschatologickom pôrode“, v ktorom každá časť je determinovaná celým univerzom a žiadna fáza vývoja sveta nemôže byť izolovaná. Takto sa duchovný i hmotný poriadok stvoreného sveta rozvíja spoločne a nedeliteľne a preniká celý vesmír. Za tento vývoj sveta je zodpovedný každý človek. Súčasný život každého človeka a každej veci je závislý na zhode vytvorených činiteľov. Aj nepatrný prejav ľudskej činnosti spôsobuje vo svete určité chvenie a mení jeho stav, hoci to ľudia nie vždy a včas postrehnú. Akékoľvek narušenie harmónie vzťahov medzi stvorením a človekom má na nich negatívny dopad.

Človek je postavený pred úlohu poznávať základné zákony stvoreného sveta a rešpektovať ich, poznávať ich širšie a hlbšie súvislosti a privádzať svoju činnosť do súladu s nimi, aby prenikanie človeka do tajov stvorenia neprineslo negatívne alebo aj tragické dôsledky. Boh udržuje svet svojím Slovom a my dnes nemôžeme určovať hranicu rozvoja sveta so všetkými jeho možnosťami. Aj v tom sa opäť prejaví predovšetkým Božia vôľa a stav sveta vyvolaný pôsobením človeka. Každý človek mal by sa zúčastniť na tomto procese zodpovedne. Kresťanská duchovnosť je ďaleko od toho, aby niekoho oslobodzovala od tejto spolupráce a zodpovednosti, ale od každého žiada, aby kráčal cestou postupného zdokonaľovania a dospel k vysokému stupňu poznania zmyslu sveta a života. To si však vyžaduje aktívnu spoluprácu ľudí navzájom,

znásobovanie duchovného potenciálu a síl, pozornosť k všetkému, čím môžeme slúžiť našim bližným, to jest konaniu dobra. Takto nachádzame Christa nielen v sebe, ale aj v každom z našich bližných.

Činnosť, ktorou napomáhame zdokonaľovaniu bližných a seba samých, sa kryštalizuje v cnostiach, ktoré vrcholia v dokonalej láske. To všetko sa potom blahodarne odrazí aj na prírode. Kto tak rozmýšľa, nenecháva sa unášať myšlienkou náhodilého života v čase, ale sa usiluje usmerňovať rozvoj k jeho pravému cieľu. Konečný cieľ práce a účasť na živote sveta nespočíva len v rozvoji prírody, ale aj v rozvoji utajených schopností človeka a účasti na všetkom, čím žije svet a ľudstvo. Duchovnosť zohráva v tomto procese nezastupiteľnú funkciu, prehlbuje spoluprácu s Bohom pri vytváraní skutočných hodnôt, obohacovaní ľudského života a dosahovaní cieľa a zmyslu života človeka na zemi. V láske je nám dané poznanie, preto láska k Bohu nemôže byť oddelená od lásky k človeku. Pravé hrdinstvo a pravá iniciatíva sa neprejavuje u tých ľudí, ktorí sa dajú unášať neurčitými prúdmi sveta bez akéhokoľvek cieľa, ale u tých, ktorí poznajú cestu i cieľ svojho života a vedia, že svojou slobodou môžu priviesť k tomuto cieľu aj iných, vedia, akú duchovnú tvár vtlačajú svojmu životu a životu iných ľudí (STANILOAE, D., *Teologia morala ortodoxa*, vol. 3, Bucuresti 1981, 24-29; PLATON, archim., *Dogmaticeskoje učenie o tvorenii i christianskoje otnošenije k prirode*, *Žurnal mosk. patr.* 2, 1989, 64-71). To nás pre- sviedča o tom, že skutočná duchovnosť je **živá** a angažuje celú ľudskú bytosť, je živým spoločenstvom modlitby a prejavom totožnosti vo viere medzi mnohými bratmi.

Túto ideu zdôrazňuje aj svätá liturgia, najmocnejší výraz spoločenstva a jednoty veriacich medzi sebou navzájom i s Bohom, keď pred eucharistickým kánonom ústami kňaza vyzýva veriacich slovami: „Milujme jeden druhého, aby sme spoločne vyznávali“. Iba takéto spoločenstvo zohrieva duchovný život každého jednotlivca. Duchovnosť uskutočňovaná iba jednotlivcom, bez spoločenstva, rýchlo vychladne, vyprázdni sa a premení sa na teoretické uvažovanie (bezduchý racionalizmus), ktoré angažuje iba rozum i to len niekedy. So skutočnou duchovnosťou je nevyhnutne spojené spoločenstvo. Život každého jednotlivého kresťana môže sa aktívne rozvíjať iba v spoločenstve s ostatnými členmi Cirkvi ako Tela Christovho, prichádza od nich, lebo sa navzájom obohacujú. Takáto živá duchovnosť, ktorá objíma celú ľudskú bytosť a je napájaná jednotou s ostatnými, ktorí tvoria toto živé spoločenstvo, vzniká v kresťanstve predovšetkým prostredníctvom svätej liturgie, lebo v nej kulminuje všetko duchovné úsilie kresťana i jeho viera. Takáto duchovnosť ukazuje kresťanovi cestu, po ktorej má kráčať, aby

dosahoval čo najintenzívnejšie prežívanie viery a Božej prítomnosti, čiže vedie ku konkrétnemu cieľu. Nikto sa nemôže zdokonaľovať vo viere a prehlbovať svoj život podľa viery bez aktívnej účasti iných a bez ich pomoci, bez opätovania tohto živého vzťahu voči iným.

Pravoslávna liturgia uspokojuje aj túto požiadavku neobyčajne výrazným spôsobom, lebo sústavne oživuje duchovné spojenie medzi veriacimi nevýslovne hlbokým obsahom kresťanskej viery a milosťou Svätého Ducha. Hoci existuje osobný vzostup veriaceho k Bohu cez uskutočňovanie cnostného života, predsa aj on je závislý na tom, aby bol podporovaný liturgickým vzostupom k Bohu, čiže v spoločenstve ostatných členov Tela Cirkvi. Je to soborný spôsob dosahovania vysokého stupňa duchovnosti a je posilňovaný vzkrieseným Christom vo svätom prijímaní. Zjednotenie všetkých s Christom vo svätom prijímaní ich zjednocuje aj so Svätou Trojicou a vytvára z nich dedičstvo Otcov- ho Kráľovstva pôsobením Svätého Ducha.

Vzkriesený a oslávený Christos je Ten istý, ktorý sa za nás obetoval, ukázal nezištnosť Božej lásky k nám a posilňuje v tom aj nás. Preto keď sa my dnes s Ním zjednocujeme, máme Mu byť podobní, máme tiež byť živou, svätou a Bohu milou obet'ou (Rm 12, 1). To sa dokazuje predovšetkým činorodou láskou k blíznym, čiže angažovanosťou pre život iných, pre život sveta, pre jeho spásu, ktorá je absolútnou perspektívou sveta a človeka (Schmemmann, A., *Za život sveta*, Beograd 1979. Je to jedinečné dielo venované otázke spásy sveta). Preto Christos volá k účasti na Otcovom dedičstve tých, ktorí nasýtili hladných, obliekali nahých, prijímali pocestných, navštevovali nemocných, napojili smädných, lebo v tom všetkom sa prejavuje spravodlivosť Božieho kráľovstva (Mt 25, 35-36), Kráľovstva Svätej Trojice. Všetko toto môžeme uskutočniť práve preto, že sme sa zjednotili s Christom vo svätej Eucharistii, vo svätom prijímaní Tela a Krvi Christovej. Christos je tu ako svätá Obet' i Archijerej, aj my sme tu ako svätá obet' i „kráľovské kňaz- stvo“ (1 Pt 2, 9; Rm 12, 1).

Takto môže byť svätá liturgia považovaná za prostriedok prechodu ľudí zo života zaťaženého egoizmom a hriechom (1 Jn 5, 19), do života s Bohom a v Bohu, do života Božieho kráľovstva. Už samo vedomie, že nám Boh dáva príhodný čas spásy (Ef 5, 6; Gl 6, 10; 1 Pt 4, 2; 2 Kor 6, 2), aby sme posilnili našu Jednotu s Ním, je prvým krokom na ceste k jednote všetkých v Bohu. V tom sa opäť hlási k slovu svätá liturgia, ktorá vyzýva prítomných, aby na túto chvíľu zanechali všetky každodenné svetské starosti a privítali Boha v Christu - Kráľa slávy (Cherubínska pieseň), aby sa oddelili od sveta nelásky (egoizmu) a telesných záujmov a pripravili sa k prijatiu Christa v predložených a posvätených eucharistických Daroch a cez nich aj s Otcom a Svätým Duchom.

Jednota so Svätou Trojicou posilní a utvrdí aj našu jednotu navzájom, aby sme mohli tvoriť pevné bohoľudské spoločenstvo Cirkvi. Tým kulminuje v pozemských podmienkach naše synovstvo u Boha i naše kresťanské bratstvo (Jn 1, 12). Cirkev je už reálnou účasťou na Božom kráľovstve, hoci jeho plnosť nastúpi až po všeobecnom vzkriesení (1 Kor 15, 1-58). Miestom, kde sa najviac upevňuje a vopred prežíva Kráľovstvo Svätej Trojice, je svätá liturgia. Ona je hlavným prameňom jednoty so Svätou Trojicou, ktorá v tej chvíli zostupuje k nám, k veriacim, ktorí majú takto možnosť prežiť výnimočné stretnutie s Bohom a nesmiernu radosť z tohto stretnutia.

V duchovnej atmosfére svätej liturgie sa predlžuje a aktualizuje atmosféra Nového Zákona, prežívaná v Spasiteľovej blízkosti a svätých apoštolov. Spása je stotožňovaná v liturgii i v Novom Zákone s postavením veriaceho v Kráľovstve Svätej Trojice. Kto pretrváva v izolácii a nežije v spoločenstve Kráľovstva, ktoré má na zemi podobu Cirkvi a najmocnejšie je prežívané vo svätej liturgii, nemá účasť na spáse. Táto izolácia sa neprejavuje len tým, že nie sme na liturgii a ani sa o to neusilujeme, ale aj vtedy, keď sme prítomní, ale naša prítomnosť je pasívna, neprijímame Telo a Krv Christovu a neprežijeme naplno stretnutie s Christom i s celou Svätou Trojicou. Christos mal túto skutočnosť na pamäti a preto povedal: „Ak nejete Telo Syna človeka a nepijete Jeho Krv, nemáte života v sebe. Kto je moje Telo a pije moju Krv, má večný život a ja ho vzkriesim v posledný deň“ (Jn 6, 53-54). Len ten urobil krok dopredu pri budovaní svojho duchovného života, svojej duchovnosti, vnútorného človeka, kto pristúpil ku Kalichu života a má právo na konci liturgie ďakovať Bohu za videné, počuté a prijaté duchovné blaho, za pokrm i nápoj života.

Kňaz prosí v každej modlitbe o spásu veriacich, každú z nich končí oslavou Svätej Trojice, ale práve tak sa končia spevy a prosby prítomného Božieho ľudu. Kňaz prináša Bohu obeť v spoločenstve Cirkvi a je živým obrazom Christovej prítomnosti, ktorý spája svoje modlitby a prosby k Otcovi s modlitbami a prosbami Cirkvi, zvestuje prostredníctvom kňaza svoje Evanjelium, premieňa dary mocou Svätého Ducha, zjednocuje veriacich so sebou vo svätom prijímaní, aby ich predstavil Otcovi ako synov naplnených milosťou Svätého Ducha. Kde nie je riadne ustanovený kňaz, tam nie je ani Christos. Bez kňaza ľud nemôže vytvoriť ozajstné liturgické a cirkevné spoločenstvo. Avšak tu si treba objasniť aj tú skutočnosť, že hierarchia sa musí správať v Cirkvi nie ako nositeľka moci, ale ako nositeľka súdržnosti v láske podľa Christovho vzoru. Ani Boh nevládne svetu, ale sa o neho stará ako Otec a Stvoriteľ.

Otcovo Kráľovstvo je teda sľúbené tým, ktorí budú činiť spravodlivosť. Christos často pripomínal, že bohatí budú mať ťažkosti s osvojením si Božieho kráľovstva, lebo nedokázali žiť podľa zásad spoločnosti v láske, žili v izolácii od okolitého sveta a v duchovnej samote (Mt 24, 41; 11, 23; Zj 22, 5). Ozajstným a spasiteľným príkladom je nám Christova láska. Christos prijal podobu sluhy a svoj život obetoval za našu spásu. Kto nechce stratiť svoj život, musí ho najprv obetovať ako Christos. Tak sa človek vymaní z moci egoizmu, duchovnej samoty a izolácie a vstúpi do spoločnosti so všetkými ľuďmi na zásadách lásky. Jednota s Bohom a s inými ľuďmi neznamená stratu svojej vlastnej osoby, naopak, je to prehĺbenie a obohatenie vlastnej identity i identity toho, koho milujeme. Milovať možno iba v spoločnosti. Ideálom je spoločnosť Ducha, spoločnosť Svätej Trojice.

Liturgický vzostup, prežívaný veriacim ako narastajúce spoločné zjednotenie s Bohom v Trojici, čiže skúsenosť Božej lásky a dôverného vzťahu k živému Bohu, je niečo viac než teológia-teória, ktorá je v najlepšom prípade reflexiou na túto skúsenosť. Svätá liturgia je dej, na ktorom sa podieľa Boh a človek zvláštnym spôsobom. Nie je to subjektívny zážitok, ale soborné uskutočňovanie Evanjelia, aktualizovaný vzťah k Christu. Kto nemá túto skúsenosť, nemôže byť ozajstným teológom, bude hovoriť o teológii ako slepý o svetle. Preto teologické myslenie musí zostať v organickej jednote s aktívnym liturgickým životom: môže liturgii predchádzať, môže nasledovať po nej, ale nikdy nemôže byť bez nej. Teológia má prehĺbovať liturgickú skúsenosť vysvetľovaním jej zmyslu a liturgická skúsenosť dá teológii život a prehĺbi ju. Práve toto mal na mysli svätý Irenej Lyonský v nami citovanom výroku, že naše učenie je v súlade s Eucharistiou a Eucharistia potvrdzuje naše učenie.

To, že svätá liturgia je prežívaná veriacimi v atmosfére spoločnosti so Svätou Trojicou, robí ju najúčinnším prostriedkom vytvárania, udržiavania a posilňovania spoločnosti medzi ľuďmi. Veriaci, ktorí chodia v nedeľu spoločne na svätú liturgiu do toho istého chrámu, pociťujú túto duchovnú spolupatričnosť oveľa intenzívnejšie, preto môžeme smelo povedať, že žiadne iné zhromaždenie nevytvára také hlboké spojenie medzi ľuďmi ako svätá liturgia. Ľudia, ktorí nemajú túto skúsenosť, nemôžu naplno realizovať to, čo nazývame „liturgiou po liturgii“, kresťanskou angažovanosťou pre dobro iných. Dokonca aj členovia rodiny posilnia svoje rodinné väzby tým, že budú spoločne navštevovať svätú liturgiu. Ich vzájomné vzťahy budú napájané zo spoločného prameňa lásky a nepominuteľného života a budú ľahšie prekonávať ťažkosti, ktoré

prináša život. Svätá liturgia je takto najväčšou tvorivou silou spoločenstva, predvkúsením plnosti Božieho kráľovstva.

Kresťanstvo sa líši od všetkých iných náboženstiev a filozofických systémov tým, že je životom v láske. Láska však znamená uznanie večnosti osoby a vieru v túto večnosť. Iba toto ožiaruje svetlom zmysel existencie. Toto svetlo prežívame v najväčšej miere na svätej liturgii a vyznávame: „Videli sme pravé svetlo, prijali sme nebeského Ducha, získali sme pravú vieru...“ Je ním sám Kristus, ktorý sa v Eucharistii udeľuje cez eucharistické Dary každému, kto pristupuje k ich prijímaniu s vierou a láskou. Takto sa aj sám človek stáva prameňom Božieho svetla, bohonoscom. Kde niet duchovnej osoby, niet ani lásky. Iba takáto osoba je schopná ozajstnej lásky. Keď nejaká osoba miluje inú osobu a praje si, aby bola ňou milovaná, znamená to, že obe usilujú o nesmrteľnosť a svätosť, o to, aby ich jednota bola ešte dokonalejšia. Osoba, láska, nesmrteľnosť a stále prehlbovanie vzájomného spojenia patria k sebe. To dáva životu plný zmysel. Osoba bez lásky slabne a jej život sa stáva utrpením. Nesmrteľnosť osôb bez lásky - to je peklo, tu na zemi i vo večnosti. Je to duchovná smrť osôb. Láska dáva teda životu zmysel, spôsobuje radosť zo života a sústavne vyžaduje napredovanie v duchovnom živote.

Keď nemilujeme iné osoby a nie sme nimi milovaní, ochudobňujeme svoj život a môžeme sa sami sebe sprotiviť do takej miery, že sa nedokážeme zniesť. U niektorých ľudí to môže končiť odňatím vlastného života. Ale človek, ktorý dostal svoju existenciu od Boha, nemá si ju sám odnímať. Neodníma nám ju ani Boh, ktorý nám ju dal ako dar života v slobode. Pokiaľ sa človek nenaučil milovať a neusiloval sa o to, aby bol milovaný, zostane navždy v rozpore sám so sebou a bude trápiť sám seba. Boh teda nestvoril človeka k nejakej pominuteľnej existencii, ale k večnej existencii, preto plnosť jeho života je závislá na jeho schopnosti milovať. Avšak láska si vyžaduje slobodu. Dokonca aj existencia v mukách večného pekla dokazuje túto večnú hodnotu osôb, lebo príčinou ich utrpenia bude nevyužitá láska, ktorú Boh udelil ľuďom ako slobodným bytostiam. Láska a sloboda sú od seba neoddeliteľné.

Kresťanská viera učí, že Svätá Trojica je večným základom ľudskej osoby a modelom šťastia v spoločenstve lásky. Boh stvoril ľudí ako osoby, aby ich miloval ako Otec. Keď ľudia opustili Boha zo svojho vlastného rozhodnutia, poslal im Boh svojho vlastného Syna, aby sa im stal skutočným Bratom. Boží Syn prijal na seba ľudskú prirodzenosť a z lásky k ľudskému rodu obetoval samého seba, aby im cez vzkriesenie vrátil večnosť. Vo svätej liturgii je nám daná

možnosť účasti na tejto spasiteľnej udalosti, v nej je nám vrátený zmysel nášho života, ktorý nás má priviesť opäť do spoločenstva Svätej Trojice - prameňa života.

Na začiatku sveta stála láska Svätej Trojice. Dejiny sú dané Svätou Trojicou ako cesta rastu ľudí v láske, preto aj na konci cesty bude láska v dokonalom spojení so Svätou Trojicou a medzi ľuďmi navzájom. Prostredím a prostriedkom uskutočnenia tohto cieľa je svätá liturgia, v nej rastieme v láske vďaka prijímaniu Božieho Syna, ktorý sa obetoval za nás preto, aby sme sa naučili milovať jeden druhého až k vzájomnej obeti a vzkrieseniu v Christu. Posledná prosba mnohých ekteníí končí slovami: „... seba samých, jeden druhého a celý svoj život Christu Bohu oddajme“. Hriech spôsobil, že táto obet' je spojená s bolesťou a utrpením, s námahou (Mt 11, 12). Hriech je príčinou toho, že ľudská bytosť je obmedzená a umiera. Keď však hriech prekročí aj hranice smrti, stáva sa životom utrpenia a spôsobuje duchovnú smrť, ktorá začína vlastne už tu na zemi, kde sa oddávame hriechu. Christos prišiel na tento svet preto, aby premohol smrť a zvíťazil nad hriechom nedostatku lásky a vo svojom spasiteľskom diele obnovil ľudskú osobu i s jej normálnymi vlastnosťami lásky a nesmrteľnosti. Tým obnovil aj vzájomné spoločenstvo medzi ľuďmi. Vo svätej liturgii prežívajú veriaci lásku a zvykajú si na rast v nekonečnej láske a spojení s Christom i na lásku medzi sebou. Je to aktivizácia lásky ako vlastnosti ľudskej osoby a predvkúsenie Kráľovstva večného života. Vďaka tomu veriaci už teraz prežívajú zmysel ľudskej existencie a sú v postavení dedičov Božieho kráľovstva, ktoré umožňuje práve svätá Eucharistia. A netýka sa to iba tých, ktorí sú momentálne prítomní na liturgii, ale všetkých členov Cirkvi: živých i mŕtvych. Tam, kde chýba viera vo večnosť, chýba taktiež zodpovednosť jedného za druhého. Táto zodpovednosť dosahuje nevysloviteľné rozmery tam, kde sa vie, že na našich skutkoch voči iným, pokiaľ žijú, a na našich modlitbách za nich, pokiaľ umreli, závisí ich večná blaženosť, pre ktorú boli povolani. Láska teda nedovoľuje, aby sme boli čokoľvek dlžní našim blížnym: živým i zosnulým. A tak sme zviazaní aj celému svetu, ktorý očakáva svoje vyslobodenie cez obnovu človeka, cez „slávnu slobodu Božích dietok“, cez „zjavenie sa Božích synov“ (Rm 8, 19-21).

Uvedený liturgický i antropologický charakter pravoslávnej duchovnosti jasne ukazuje, že bez aktívnej účasti na tajomstve Eucharistie uvedené ciele sú nedosiahnuteľné a neuskutočniteľné (STANILOAE, D., *Spiritualitate si comuniune in liturghia ortodoxa*, Bucuresti 1986, 5-12. Je to nové dielo tohto rumunského teológa lásky, ktorým dopĺňa svoje predchádzajúce dielo *Pravoslávna duchovnosť*, Bukurešť 1981).

### 3. Z dejín pravoslávnej duchovnosti

Pravoslávna duchovnosť je taká stará ako samo kresťanstvo. Jej prameňom je Sväté Písmo, Svätá Tradícia, liturgický a modlitebný život Christovej Cirkvi. Všetky oblasti jej duchovného života našli svoje teologické vyjadrenie predovšetkým vo veľmi cennej a do dnešných dní zachovávannej a študovanej patristickej literatúre. Hoci v žiadom diele otcov a cirkevných spisovateľov nenájdeme kompletne a systematické objasnenie pravoslávnej duchovnosti, predsa tieto diela sú nasýtené svedectvami o nej, ba nájdú sa aj také spisy, ktorých obsah je venovaný predovšetkým dôležitým otázkam duchovnosti. Už v Učení dvanástich apoštolov (Didaché) a v Liste Pseudo-Barnabáša nachádzame poučenie o dvoch cestách: o ceste života a smrti, alebo o ceste svetla a tmy. Veľmi cenný je v tomto ohľade List Korinským, ktorého autorom je rímsky biskup svätý Klement. Na základe Svätého Písma a na príklade mnohých vynikajúcich biblických postáv poukazuje na základné princípy ozajstného kresťanského života, ktorý je odzrkadlením živej viery kresťana. Mimoriadnu hodnotu majú v tomto ohľade listy svätého Ignáca z Antiochie, v ktorých sa veľmi mnoho hovorí o mystickej jednote veriaceho s Christom a s Jeho svätou Cirkvou, ktorá je prostredím spásy ľudského rodu.

V dobe prenasledovania kresťanov sa za ideál kresťanskej dokonalosti považovalo mučeníctvo, čiže nebojácne vyznanie Christa aj za cenu vlastného života. Hovorí o tom s veľkým nadšením svätý Ignác vo svojom liste Rimanom, Tertulián (K mučeníkom), Origenes (Nabádanie k mučeníctvu). K týmto dielam treba taktiež zaradiť aj spisy svätého Kypriána (O odeve panien, O dobrou utrpenia, O modlitbe Pána), svätého Metoda z Olympu (Hostina desiatich panien), ctihodného Makaria (O ochrane srdca, O modlitbe, O dokonalosti v duchu a iné). Z diel svätého Gregora Nisského treba spomenúť Život Mojžiša, Veľkú katechézu, spisy O dokonalosti a O panenstve. Majú mystické zameranie.

Veľkú úlohu zohrali v tomto ohľade diela hagiografického zamerania (životy svätých). Nachádzame ich u takých otcov, ako napr. svätého Atanáza (Život svätého Antona), svätého Jána Zlatoústeho (väčší počet diel na počesť svätých mužov - biblických i kresťanských). Objavujú sa aj prvé autobiografie: O sebe svätého Gregora Teológa a Vyznania (Confessiones) bl. Augustína. Cenné sú traktáty, ktoré hovoria o svätosti a veľkosti kňazského povolania. Postačí, keď tu spomenieme diela svätého Gregora Teológa (Obhajoba úteku), svätého Jána Zlatoústeho (Šesť slov o kňazstve) a svätého Ambróza Milánskeho (De officiis), prípadne svätého Gregora Veľkého (Regula Pastoralis).



Mnohé otázky z oblasti kresťanskej duchovnosti boli hlboko objasnené v polemike s heretickými smermi (enkratiti, montanisti, jovianisti, gnostici, ale aj agnostici, ktorí delili ľudí na dve skupiny: telesných a duchovných - Origenes, Evagrios a iní). Boli aj takí askéti, ktorí preceňovali, alebo zasa podceňovali ľudské sily a schopnosti (napr. pelagiáni). Vznikli aj také heretické učenia, ktoré popierali význam manželstva, pri konaní Eucharistie používali iba vodu a podobne. V týchto polemikách sa postupne spresňovala teologická terminológia i názory na jednotlivé pravdy a zásady duchovného života: nezdravé učenia boli postupne prekonané a zavrhnuté, zdravé boli prehĺbené a upresnené a stali sa trvalou hodnotou kresťanskej duchovnosti a sú plne použiteľné aj v našej modernej dobe.

Objavili sa postupne tiež prvé formulácie duchovného života v podobe mníšskych pravidiel. Popri živote anachoretov, pustovníkov, objavuje sa kolektívna forma duchovného života (kinoviálna). Takéto pravidlá duchovného života pochádzajú od svätého Pachomija (+346), ktoré zdokonalil svätý Bazil Veľký (+379). Askéza našla svoj výraz v pozoruhodných dielach Dionýza Pseudo-Areopagitu (okolo roku 500): O mystickej teológii, O cirkevnej hierachii, O Božích menách. Komentátorom týchto diel sa stal ctihodný Maxim Vyznávač (+662). Hoci tieto diela boli v poslednej dobe podrobené závažnej teologickej a oprávnenej kritike, predovšetkým zo strany významných pravoslávnych teológov, predsa ich prínos pre túto oblasť teológie a pre prehĺbovanie duchovného života bol značný. Na Západe významným teoretikom duchovného života sa stal Ján Kasián (+432), ktorý vo svojich dielach (*De coenobiorum institutione...*, 12 kníh, a *Collationes XXIV*) podáva náuku prvých storočí o kresťanskom živote. Veľkú úlohu v tomto smere zohrali práce Jána Klimaka (*Scala Paradisi*, +649).

K otázkam duchovného života sa vyjadrili aj takí otcovia, ktorí viedli dlhé polemické spory s heretikmi. Tak napríklad u svätého Cyrila Alexandrijského máme spis pod názvom *O klaňaní sa v duchu a pravde* a paschálne homílie, v ktorých sa mnoho hovorí o otázkach cirkevného života a viery. Svätý Sofronios Jeruzalemský nám zanechal tieto spisy duchovného zamerania: *O vyznávaní hriechov*, *Život Márie Egyptskej*, *Anakreonteia*, *Výklad svätej liturgie* (autorstvo sporné). Ctihodný Atanáž Sinajský hovorí o morálnych a asketických otázkach vo svojich dielach: *Otázky a odpovede*, *Reč o svätej liturgii*, *Kázeň o zomrelých*. Práve tak pozoruhodné sú diela svätého Jána Damaského: *Presný výklad pravoslávnej viery*, *Sväté paralely*, *O svätom pôste*, *O ôsmich zlých duchoch (hriechoch)*, *O cnostiach a priestupkoch*.

V 11. storočí veľkým učiteľom pravoslávnej duchovnosti sa stal ctihodný Simeon Nový Teológ (946-1022). Pozoruhodné sú jeho katechézy v počte 34 a etické slová v počte 11, prípadne jeho praktické kapitoly a hymny. Tento svätec vniesol do duchovného života novú silu, duchovný elán, teologickú hĺbku a eucharistické zameranie kresťanského života, čo nachádza svoje hlboké ocenenie aj v našej dobe. Veľký dôraz kladie na lásku a zbožštenie človeka, lebo v nich kulminuje všetko duchovné snaženie kresťana.

V 14. storočí máme dvoch významných teológov východnej pravoslávnej duchovnosti - svätého Gregora Palamu a Nikolaja Kabasilu. Po prvom z nich zostali vynikajúce homílie, druhý nám zanechal dve významné diela: Život v Christu a Výklad božskej liturgie. V tejto súvislosti treba spomenúť veľký prínos pre pravoslávnu duchovnosť zo strany Atosu, ktorý sa stal významným centrom duchovného života a dal svetu vynikajúcich učiteľov duchovného života a veľkú duchovnú skúsenosť, ktorá sa stala bohatstvom celého pravoslávia. Z atoských starcov môžeme tu spomenúť svätého Nikodíma a Siluána. Na túto tradíciu nadviazalo mníšstvo slovanských pravoslávnych Cirkví, najmä Ruskej pravoslávnej cirkvi, ktorá vybudovala podľa atoského vzoru viaceré centrá duchovného života: Optina pustovňa, Valaám, Nový Atos, Kyjevo-pečerská lavra, monastier v Pskove, trojicko-Sergijevská lavra a iné. Z popredných učiteľov duchovnosti treba spomenúť Paisija Veličkovského, Sergija Radonežského, Serafima Sarovského, biskupa Feofana (Zatvorníka) a ďalších.

Tých, ktorí majú záujem o podrobné dejiny duchovnosti, odkazujeme na vynikajúcu prácu S. Zarina, Asketizm po pravoslavno-christianskomu učeníu, kniha pervaja, SPB 1905. Bohatý materiál z tejto oblasti poskytujú učebnice patológie.

Pretože pravoslávna duchovnosť sa dostáva do popredia záujmu mladých teológov, uvedieme aspoň niektoré základné práce z tejto oblasti od známych pravoslávnych autorov:

PONOMAREV, P., Dogmaticeskije osnovy christianskogo asketizma po tvorenijam vostočnych pisatelej IV-go veka, Kazaň 1899.

ZARIN, S., Asketizm po pravoslavno-christianskomu učeníu, kniha vtoraja, SPB 1907.

KOURILA, A., Istorija tou askitismou I, Thessaloniki 1929.

LOSSKY, V., Theologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944.

EVDOKIMOV, P., *L Orthodoxia*, Neuchatel 1959; *Les ages de la vie spirutuelle*, Paris 1964. Druhá časť knihy je vydaná v *Pravosl. teol. zbor.* 15 (1989).

SOPHRONY, archim., *Principles of Orthodox Ascetism, The Orthodox Ethos*, Holywell Press, 1964.

ARSENIEV, N., *Die Spiritualität der Ostkirche, Handbuch des Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 503-542.

CLÉMENT, O., *Aspects de l' Orthodoxie. Structure et spiritualite*, Paris 1981.

STANILOAE, D., *Teologia morala ortodoxa, vol. 3: Spiritualitatea ortodoxa*, Bucuresti 1981.

HOPKO, T., *Orthodox Faith and Life, I-IV*, New York 1982.

MEYENDORFF, J., *St. Gregory Palamas and Orthodoxy Spirituality*, New York 1985.

YANNARAS, Ch., *Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*, New York 1985.

KRIVOCHEINE, V., arcib., *In the Light of Christ*, New York 1986.

MANTZARIDIS, G., I., *Orthodoxi pneumatikotika zoi*, Thessaloniki 1986.

KARDAMAKIS, M., *Orthodoxi pneumatologia*, N. Smyrni 1993.

Neuvádzame a nepoužívame literatúru západných teológov katolíckych a protestantských z oblasti duchovnosti z dôvodu, že táto literatúra je písaná na základe iného chápania dogmatického učenia o Trojici, Christu, spáse, Svätom Duchu, Cirkvi, človeku, sviatostiach, modlitbe atď.

Spisy svätých Otcov a kresťanských spisovateľov sú citované prevažne podľa vydania J. P. Migne a - *Patrologia cursus completus, seria graeca a seria latina (PG a PL)*, podľa francúzskeho vydania *Sources Chretiennes*, Paris 1941 - , prípadne samostatných vydaní, ktoré budú uvedené v poznámkach za textom.

## Prvá kapitola

### PRAMENE PRAVOSLÁVNEJ KRESŤANSKEJ DUCHOVNOSTI

#### I. Sväté Písmo Starého a Nového Zákona

##### 1. O Svätom Písme vo všeobecnosti

„Nielen zo samého chleba bude žiť človek, ale z každého slova, ktoré vychádza z úst Božích (Mt 4, 4).“

Sväté Písmo, kniha života, nepovstalo z ľudskej vôle, lebo ho písali Boží ľudia vedení Svätým Duchom (2 Pt 1, 21). Preto patrí k tým knihám, ktoré ľudstvo vždy čítalo a bude čítať. Počtom vydaných exemplárov patrí ešte stále na prvé miesto. Práve tak je to aj čo do počtu prekladov do rôznych jazykov sveta. Na území Indie žije mizivé percento kresťanov, ale Sväté Písmo bolo tu preložené už do 160 jazykov. Avšak vážnosť a dôležitosť Svätého Písma sa nedá vyjadriť počtom vydaných výtlačkov alebo prekladov, ale nenahraditeľným vplyvom na duchovný a kultúrny život mnohých pokolení ľudstva v minulosti, v našej dobe i v budúcnosti (Mt 24, 35). Pre veriaceho človeka je to Božie slovo adresované celému svetu. Preto ho ustavične čítajú a skúmajú (1 Kor 2. kap.) tí, ktorí hľadajú dotyk s Božím svetlom a chcú si prehĺbiť svoje náboženské poznanie, poznanie Božej pravdy (Jn 17, 3). Sväté Písmo inšpirovalo svojím obsahom, postavami a udalosťami mnohých umelcov svetového mena a v súčasnej dobe je predmetom záujmu vedcov a filozofov. Je tomu tak preto, že Sväté Písmo zjavuje a objasňuje pravdy o základných otázkach ľudského života - teraz i v budúcnosti. Inšpiruje i provokuje k zamýšľaniu sa nad týmito otázkami, lebo bez ich riešenia nebude pokoja na zemi.

Pri konštatovaní nesmierneho významu Svätého Písma pre duchovný život veriaceho človeka treba povedať aj druhú pravdu. Je ňou fakt poklesu cirkevnej kultúry, poklesu pôvodného cirkevného vedomia a cítenia a tento fakt zapríčinil zmenšený záujem o čítanie Svätého Písma v širokých kruhoch veriacich ľudí. Naše chrámy sú plné, ale málo je tých kresťanov, ktorí by sa sústavne zaoberali čítaním Božieho slova, hoci všetci cítia hlad po tomto slove. Vo väčšine cirkevných obcí sa možnosť kontaktu so Svätým Písmom obmedzila iba na chrámové čítanie z Apoštola a Evanjelia. Dnes, kedy si naša Cirkev dala za úlohu nanovo premyslieť a do hĺbky pochopiť teológiu cirkevnej obce, k čomu nás všetkých vyzval a zaviazal predposledný miestny snem (konaný v roku 1985), netreba zabúdať ani na túto úlohu a splniť prosbu delegátov snemu,

ktorí žiadali od našej Cirkvi Sväté Písmo v živom jazyku a v spoľahlivom preklade. Túto prosbu máme splniť z dôvodu, že je to prosba veriaceho ľudu, ale i preto, že k obnove duchovného života cirkevnej obce nemôže dôjsť, pokiaľ veriaci nebudú mať v rukách základ tohto života - Sväté Písmo, prvý a najdôležitejší prameň kresťanskej duchovnosti. Aj táto práca o pravoslávnej duchovnosti bude pre nich pochopiteľná iba vtedy, keď ju budú môcť konfrontovať s obsahom a duchom Svätého Písma.

Náš zámer v tomto bode si vyžaduje, aby sme si objasnili aspoň základné otázky okolo Svätého Písma: jeho pôvod, charakter, sporné otázky, autoritu a význam pre duchovný život Cirkvi.

Cirkevný názor na pôvod, charakter a význam Svätého Písma je daný už aj v tých pomenovaniach, ktoré sú mu dané v Cirkvi a sú používané aj mimo nej. Pomenovanie „Sväté“ alebo „Božské Písmo“ je vzaté z jeho vlastného obsahu. Pozoruhodné sú v tomto ohľade slová svätého apoštola Pavla adresované jeho spolupracovníkovi Tomotejovi: „Ty však zotrvaj v tom, čomu si sa naučil a o čom si plne presvedčený, pretože vieš, od koho si sa naučil, a že od detstva poznáš Sväté Písma, ktoré majú moc urobiť ťa múdrom na spasenie vierou, ktorá je v Christu Isusovi. Každé Písmo, od Boha vdýchnuté, je aj užitočné na počúvanie, usvedčovanie, naprávanie a vychovávanie v spravodlivosti, aby Boží človek bol dokonalý, spôsobilý na každé dobré dielo“ (2 Tm 3, 14-17). Tento klasický výrok apoštola Pavla presvedčivo objasňuje význam Svätého Písma pre každého veriaceho v Christa, zdôrazňuje, že Písmo je vdýchnuté Bohom usposobeným ľuďom pre roto Božie vdýchnutie (inšpiráciu) a je použiteľné v Cirkvi pri uskutočňovaní jej individuálnej i spoločnej dušpastierskej služby s cieľom, aby Boží človek bol dokonalý a spravodlivý, čiže duchovný človek. Písmo robí človeka múdrom na spasenie vierou v Isusa Christa, posväcuje jeho ducha a robí ho otvoreným pre prijímanie Božích právd. Takýto osobný prístup k Svätému Písmu nemôže byť úlohou iba apoštola, biskupa a kňaza, ale je to úloha každého člena-údu Cirkvi, lebo je údom Tela Christovej Cirkvi a má podiel na všetkých daroch Svätého Ducha, na budovaní tohto Tela Cirkvi. Túto úlohu určil Boh, preto sa nemôže stať, aby sme ju nespĺnili (KNJAZEV, A., O bogoduchovnosti svjaščennogo Pisanija, Pravosl. mysl' 8, 1951, 113-127).

Pre pomenovanie Svätého Písma zvykli sme si používať slovo Biblia. Je odvodené od gréckeho slova „biblos“, v množnom čísle „ta biblia“, čiže knihy. Naše pomenovanie Biblia má dnes zmysel jednotného čísla a označuje sa ním súbor posvätných kníh Starého i Nového Zákona.

V Starom Zákone ho stretávame v 1 Mak 12, 9, u Jozefa Flaviana (Antiq.) a u cirkevných spisovateľov (Klementa, Origena a iných). Nehľadiac na fakt, že mnohé knihy Biblie vznikli v rôznych dobách a vyznačujú sa odlišnosťou jazyka, literárnych druhov, teologických akcentov, predsa predstavujú jeden ideový celok, objasňujú základné pravdy o Bohu, ktorý je pôvodcom sveta, zjavuje sa v jeho dejinách, uskutočňuje v ňom svoj odveký plán spásy ľudstva, pripravuje obnovu sveta (MEY- ENDORFF, J., Bog u istorii, Teološki pogledi 1-3, 1985, 258n. BULGARAKIS, I., Oslobodzenie prirode, Pravosl. misionar 6, 1986, 147-154).

Tretie pomenovanie Svätého Písma vyjadrujeme slovami: zmluva, zákon, rusky zavet (tak je to aj v staroslovienskom jazyku). Aj toto pomenovanie potrebuje výklad. Predovšetkým si treba uvedomiť, že izraelský národ pevne veril, že v jeho dejinách sa mu Boh niekoľkokrát zjavoval a bral na seba rôzne záväzky smerujúce k ochrane tohto národa pred jeho nepriateľmi, povolal ho k zvláštnej službe uprostred národov sveta a dal mu mnohé požehnania i zaslúbenia. Akoby ako odplatu izraelský národ sľúbil vernosť Bohu v plnení Jeho prikázaní. Preto svätí otcovia hovoria o viacerých zmluvách medzi Bohom a človekom. O prvej zmluve môžeme hovoriť ešte v raji, potom je to zmluva medzi Bohom a Noachom, medzi Bohom a Abrahámom, medzi Bohom a izraelským národom. Keď židia prekladali Sväté Písmo do gréckeho jazyka ešte pred Christom, preložili hebrejské slovo „Berith“ gréckym slovom „Diathiki“, ktoré je najsprávnejšie prekladať našim slovom zmluva alebo závet. Slovo „zákon“ nevyjadruje ani hebrejskú, ani grécku pôvodinu. Ako dôkaz uvidíme pozoruhodný výrok svätého apoštola Pavla z jeho listu Židom: „Preto je (Christos) prostredníkom novej zmluvy, aby Jeho smrťou smerujúcou k vykúpeniu z priestupkov, spáchaných za prvej zmluvy, prijali povolání zaslúbenie večného dedičstva. lebo kde je závet, tam treba nevyhnutne dosvedčiť smrť závedcovu ...“. Keď Mojžiš oznámil ľudu všetky prikázania, pokropil knihu i ľud krvou a povedal: „Toto je krv zmluvy, ktorú vám nariadil Boh“ (Žd 9, 15, 21). Nová zmluva nám udeľuje právo na večné dedičstvo. Na základe slov apoštola Pavla a proroka Jeremiáša (31, 31-34) hovorí Cirkev o Svätom Písme Starej Zmluvy (Zákona) a o Svätom Písme Novej Zmluvy (Zákona). Sväté Písmo hovorí nám o tom, akými cestami pripravoval Boh ľudstvo k prijatiu Spasiteľa i o vykonanej spásy a o dedičstve, ktoré nám dal Boh prostredníctvom Jeho.

Tým sme sa priblížili k otázke, prečo existuje Sväté Písmo a ako nám bolo dané? Sväté Písmo vzniklo z dôvodu, že Boh nezavrhol stvorený svet, ale stará sa o neho svojou prozreteľnosťou, intervenuje v jeho dejinách a uskutočňuje jeho spásu. Vzťah Boha k svetu je otcovský, založený

na láske k ľuďom ako svojim dieťkam, umožňuje človeku dostup k sebe i Jeho poznanie. Zjavuje človeku samého seba i to, čo je predmetom Jeho božskej lásky. Všetko toto vzaté spolu nazývame Božím zjavením. Keďže sa Boh zjavuje, vzniká nevyhnutne aj potreba Svätého Písma, hoci by len s ohľadom na človeka, lebo Boh nezabúda ani na svoje slová, ani na svoje zaslúbenie. Prvý človek nemal Písmo, lebo mal Božiu vôľu napísanú na tabliciach svojho srdca, padlý človek nebol toho schopný, preto mu Boh napomínal svoju vôľu i starostlivosť o ňom zvonku (Jr 31, 33). Dokáže to opäť iba nový človek podľa daru Svätého Ducha. Každé Božie zjavenie, hoci by bolo momentálne adresované jednému človeku, patrí v skutočnosti celému ľudstvu a všetkým jeho generáciám. „Riekol Hospodin Mojžišovi: Takto povedz Izraelcom: Vy ste videli, že som s vami hovoril z neba“, píše sa v 2 Mjž 20, 22. „Chodte teda, čiňte mi učeníkmi všetky národy“, hovorí sa v Evanjeliu podľa Matúša 28, 19. Boh vo svojej prozreteľnosti chcel, aby zjavené slová boli zapísané a to inšpiratívnym spôsobom, v čom opäť treba vidieť Jeho spasiteľný zámer. Tým sme sa priblížili k ďalšej otázke: podľa akého kritéria boli niektoré knihy začlenené do súboru, ktorý Cirkev nazýva Svätým Písmom a jeho autoritu podoprel aj sám Spasiteľ? (GLAGOLEV, A., Vetchij Zavet i jeho neprechodnoje značeniye v christianskoj Cerkvi, Kyjev 1909; POSNOV, M., Ideja zaveta Boga s izrail'skim narodom v Vetchom Zavete, Boguslav 1902).

V odpovedi na túto otázku nebudeme hovoriť o výnimočnej úlohe a vplyve Biblie na dejiny ľudstva a mocnom pôsobení na ľudské srdce, hoci všetko toto je pravda. Pôsobia na nás aj iné knihy a niekedy veľmi mocne. Čo môže byť pre veriaceho človeka najmocnejším motívom k tomu, aby prijal Sväté Písmo v plnom rozsahu ako Bohom inšpirovanú knihu? Odpoveď tu môže byť iba jedna: je to svedectvo Cirkvi, ktorá je Telo Christovo a chrám Svätého Ducha (1 Kor 12. kapitola). Svätý Duch je Duchom **pravdy**, učí veriacich každej pravde (Jn 16, 13), v dôsledku čoho Cirkev sa stala Božím domom, stĺpom a základom pravdy (1 Tm 3, 15). Jej bolo Božím Duchom dané, aby sa vyslovila o pravdivosti a náboženskej užitočnosti kníh. Niektoré z nich boli Cirkvou zavrnuté, lebo obsahovali falošné učenia o Bohu a Jeho pôsobení vo svete, iné boli uznané za užitočné na čítanie a vzdelávanie, a ešte iné boli uznané za inšpirované, lebo obsahovali ňou prijaté učenie v plnosti a bez porušenia. Tieto knihy zaradila Cirkev do takzvaného kánona Svätého Písma, čím sa stali záväzným a základným vieroučným prameňom pre všetky časy. K týmto kanonickým knihám nie je možné nič dodávať alebo uberať. Stalo sa tak na základe hlasu Svätej Tradície Cirkvi.

Z dejín kánonu novozákonných kníh vieme, že tento bol v Cirkvi sformovaný hneď na začiatku existencie Cirkvi. Neskôr vznikli isté pochybnosti o kanonickosti niektorých kníh Svätého Písma, vyvolané najmä zo strany heretikov, ale Cirkev vyriešila aj tento problém. Konečnému rozhodnutiu Cirkvi, ktoré našlo svoje vyjadrenie aj v snemových rozhodnutiach, pravoslávie zostalo verné až dodnes. V tomto ohľade hlavnú úlohu zohrala Svätá Tradícia, ktorá predchádza Sväté Písmo a na ňu sa musí odvolávať aj celá kresťanská exegéza. Tento postoj pravoslávia k Svätému Písmu veľmi správne formuloval známy pravoslávny teológ otec Sergij Bulgakov vo svojej knihe Pravoslávie: „Sväté Písmo treba chápať na základe Svätej Tradície. To znamená, že v dogmaticko-vieroučnom chápaní Božieho slova treba sa riadiť chápaním Cirkvi, ktoré ona prijala od Bohom osvietených otcov z apoštolských dôb. Po vzkriesení Christos otvoril svojim učeníkom um, aby rozumeli Písmam (Lk 24, 45) a tento um sa otvára Duchom aj Cirkvi, vďaka čomu sa naplňuje poklad cirkevnej múdrosti... V pravosláví vernosť Tradícii sa prejavuje v snahe byť v súlade s duchom cirkevného učenia... Tradícia nie je litera a zákon, ale jednota v duchu, vernosti a láske... Keď Sväté Písmo je nám dané Cirkvou a v Cirkvi, potom aj jeho chápanie prebieha cirkevne, to jest vo zväzku s cirkevnou Tradíciou, a nie mimo nej... Nevyhnutnosť nasledovania cirkevnej Tradície, hľadanie seba samého v nej, prichádzanie k prameňu cirkevnej jednoty - to je axióma cirkevného vedomia..., čo vyžaduje od nás dodržiavanie cirkevnosti. Cirkevnosť nie je nič iné, než vernosť Tradícii v chápaní Božieho slova“ (BULGAKOV, S., Pravoslavije, Paríž 1965, 71, 74-75; FIVEJSKIJ, M., Učeniije Pravoslavnoj Cerkvi o Sv. Predanii, Charkov 1902).

Táto spojitosť Svätej Tradície so Svätým Písmom konkretizuje miesto Svätého Písma v Cirkvi ako prameňa poznávania Boha, teológie. Ono nie je prvým prameňom poznávania Boha ani chronologicky (lebo do jeho vzniku Boh sa zjavoval Abrahámovi, Mojžišovi, a práve tak aj apoštoli zvestovali Christa a Jeho Evnajelium do vzniku písaných Evanjelií a apoštolských listov), ani logicky (lebo Cirkev, vedená Svätým Duchom, ustanovuje kánon Svätého Písma a potvrdzuje ho). Na tomto fakte stroskotajú všetky iné nepravoslávne názory, ktoré popierajú význam Cirkvi a Tradície a spoliehajú sa iba na Písmo ako samodostačujúci prameň viery (sola Scriptura). Sväté Písmo nie je jediným prameňom poznania Boha a zjaveného učenia Cirkvi a nemôže sa zaobísť bez Svätej Tradície, ktorá uvádza do každej pravdy pod vedením Svätého Ducha, ktorá našla svoje vyjadrenie aj vo vieroučných rozhodnutiach cirkevných snemov, v dielach otcov, v modlitbe a bohoslužbe Cirkvi. Práve Tradícia svedčí o Písme a určuje jeho



správny výklad. Preto môžeme povedať, že Sväté Písmo je vlastne písomnou formou Tradície, ktorej obsah je nevyčerpatelný, lebo ním je celé Božie zjavenie chránené v Cirkvi pôsobením Svätého Ducha pre spásu všetkých veriacich. Preto máme hovoriť iba o jednom prameni zjavenia.

Tým sme sa dostali k otázke charakteru Svätého Písma. Pre jeho určenie je rozhodujúce to, že vzniklo pomocou Božieho vnuknutia, inšpirácie, o čom svedčia aj samotné biblické texty. Tento názor veľmi konkrétne vyslovil svätý apoštol Peter, ktorý vo svojom druhom liste hovorí o slove Písma a stotožňuje ho s prorockým slovom: „Uvedomte si predovšetkým, že ani jedno proroctvo Písma nepripúšťa samovoľný výklad; lebo nikdy z ľudskej vôle nepovstalo proroctvo, ale Duchom Svätým vedení hovorili (svätí) ľudia Boží“ (2 Pt 1, 19, 21). Takýto názor na autorov svätých kníh, ako na prorokov, mala aj starozákonná Cirkev, preto historické knihy Isusa Navina, Súdcov a Kráľov židia dodnes spájajú s knihami neskorších prorokov (veľkých i malých), čiže s prorockými knihami podľa kresťanskej terminológie. Tento názor starozákonnej Cirkvi našiel svoje miesto aj v Christových slovách, ktorý rozlišoval zákon, prorokov a žalmy (Lk 24, 44). Ako táto vec súvisí s otázkou charakteru Svätého Písma?

Predovšetkým si treba uvedomiť, že prorok je človek, ktorému sú Božím Duchom zjavené Božie zámery o svete a tieto majú byť zvestované ľudom ako Božia vôľa. Proroci poznávali tieto zámery cez videnia, osvietenie a vnímanie (sozercanije) Božích činov, prejavujúcich sa v udalostiach Bohom usmerňovaných dejín. Proroci teda boli zasvätení do Božích tajomstiev a zvestovali ich svetu za konkrétnym cieľom. Táto zvesť našla svoje vyjadrenie aj v písomnej forme majúcej mimoriadny význam pre ďalšie pokolenia veriacich i pre novozákonnú Cirkev, ktorá ich prijala ako svoje. V tomto ohľade nebolo dôležité to, o akých udalostiach písali proroci, ale to, že strojcom dejín bol Svätý Duch a zasvätil ich do tajomstva týchto dejín. Taktiež aj nasledovníci a žiaci prorokov, inšpirovaní redaktori niektorých prorockých kníh sú takými istými prorokmi, lebo Boží Duch ich zasvätil do zjavených tajomstiev v prorockom slove. Máme preto viacero kníh, v ktorých niektoré časti neboli napísané prijímateľmi zjavenia, ale ich učeníkmi. Z formálnej stránky sa to prejavuje v odlišnosti štýlu, gramatiky, slovníka a podobne, čo pre exegétov predstavuje neraz ťažko alebo i vôbec neriešiteľný problém. Podobná situácia bola aj v Novom Zákone, kedy sa našli Bohom povolání ľudia, ktorí písali Evanjelia a vydávali svedectvo o Christu (napr. evanjelista Lukáš a Marek), hoci neboli Jeho očividcami. Aj oni vydali pravdivé svedectvo mocou Svätého Ducha a Cirkev sa nezdráhala prijať ich knihy ako autentické, lebo je

vedená tým istým Svätým Duchom a má schopnosť rozpoznať pravé svedectvo od nepravého. Hovorí o tom veľmi často aj apoštol Pavel (Gl 1, 11-12; 1 Kor 11, 23; 15, 3-8; Ts 4, 15). Toto je nesporne zjav prorockého charakteru. Cirkev prijala iba také knihy, ktoré sa vyznačovali autoritou inšpirovanosti a z hľadiska obsahu sa vyznačovali Bohom zjavenou pravdou (EVDOKIMOV, Prawoslawie, Warszawa 1964, 210-216).

Z toho vyplýva vieroučná autorita Svätého Písma v Cirkvi. Hoci nie je jediným prameňom zjaveného učenia, jeho význam je mimoriadny z toho dôvodu, že poskytuje ucelený a pravdivý náhľad na všetky základné vieroučné pravdy, komplexne zobrazuje spasiteľnú činnosť Božiu vo svete a ukazuje perspektívu večného života. Preto všetok život Cirkvi je v plnej miere budovaný na Svätom Písme, aj vzácne liturgické texty, ktoré sa vyjadrujú predovšetkým slovami Písma. Takto Cirkev oslavuje Boha Jeho slovami a táto oslava Boha má ortodoxný charakter. Tak postupuje aj cirkevné bohoslovie, ktoré sa vždy usiluje byť tradičným bohoslovím, bazíruje na Písme a Tradícii, na trvalej prítomnosti Svätého Ducha, na veľkom bohosloveckom bohatstve Cirkvi, ktoré našlo svoje vyjadrenie predovšetkým v dielach svätých otcov. Na základe Písma boli formulované závažné vieroučné rozhodnutia Cirkvi pre vnútornú potrebu i pri riešení závažných bohosloveckých sporov, ktoré mali miesto v dejinách Cirkvi. Veľkým svedectvom sú staré a početné Vyznania viery (Symboly viery) a Pravidlá viery zachované v dielach cirkevných otcov a spisovateľov (ALEŠ. P., Teologie a Symbol víry, Pravosl. teologický sborník 6, 1979, 56-63; KOJEV, T. P., Drenvite christianski simvoli i tjachnoto značenje, Duchovna kultura 1, 1983, 26-35; PRUŽINSKÝ. Š., Miesto a úloha Biblie v liturgickom a duchovnom živote pravoslávnej Cirkvi, Pravosl. teologický sborník 6, 1979, 8-17). Takto bol zostavený aj teraz všeobecne používaný Nikejsko-carhradský symbol viery, okrem jedného slova „jednobytný - omoousios“, ktoré svojím významom plne zodpovedá duchu Svätého Písma. Aj toto bol príklad inšpiratívneho výkladu a tvorby správnej teologickej terminológie. Vďaka inšpirovanému zápisu božských právd, má Cirkev k dispozícii prameň viery, poznania Boha a života podľa Boha. Sväté Písmo má takto autoritu spoľahlivého svedectva o Bohu a Jeho spasiteľnej pravde, hoci na jeho adresu boli v posledných storočiach vyslovené veľké pochybnosti na škodu celého kresťanstva (VELLAS, V., Die Autorität der Bibel nach der Lehre der Orthodoxe Kirche, in: Aus der Neugriechischen Theologie, Würzburg 1961, 18-33; BRIA, I., Scriptura si traditie, Studii Teologice 22, 1970, 384-405).

Prvou spornou otázkou bol fakt existencie inšpirovaného Písma. Je takéto Písmo vôbec možné? Už sme povedali, že existencia Písma je tesne spojená s faktom zjavovania sa a pôsobenia Boha v dejinách ľudstva. Preto prameň pochybnosti o možnosti existencie Svätého Písma treba vidieť v pochybnosti o existencii samého Boha ako Stvoriteľa a Spasiteľa sveta. Dokazovať možnosť a pravdivosť Písma znamená dokazovať pravdivosť všetkých týchto právd a tvrdení. Pokiaľ ide o samotné Písmo, v ňom nachádzame toto svedectvo: „Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril Boh voľakedy otcom cez prorokov, na sklonku týchto dní prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého a Ním stvoril aj veky“ (Žd 1, 1-2). Apoštol Peter zasa napísal, že „ani jedno proroctvo Písma nepripúšťa samovoľný výklad“, pretože nepovstalo „z ľudskej vôle, ale Duchom Svätým vedení hovorili svätí Boží ľudia“ (2 Pt 1, 20-21). Tieto výroky jasne hovoria o tom, že v tejto oblasti dôkazy z rozumu nič nedokazujú, lebo rozhodujúcim je tu skúsenosť viery, ktorá umožňuje bezprostredné videnie. Keď si na chvíľu odmyslíme dobu aspoň v rozpätí jedného storočia, ktoré bolo poznamenané hrubým racionalizmom, ktorý poprel nielen Písmo a jeho autoritu, ale aj Boha a Christa (Bauer, Strauss a ďalší), čo priviedlo k veľkému úpadku viery a ku hľadaniu nových svetonázorov, to naša doba je dobou voľby: s Bohom alebo bez Neho. Jedni popierajú miesto Boha v dejinách ľudstva, druhí usilovne hľadajú živého Boha a Jeho pravdu ako normu života. Preto veriaci človek má čítať slová Svätého Písma s tým, že cez nich vedie cesta k živému Bohu, lebo iba pre tento cieľ bolo Písmo dané ľudstvu. Takéto čítanie otvára oči nášho ducha, posväcuje rozum aj srdce a poskytuje celkom iný a pravdivý pohľad na svet, človeka, život, medziľudské vzťahy atď. Zárukou toho je aj tá skutočnosť, že Sväté Písmo čítame ako údy Tela Cirkvi pod vedením Svätého Ducha, ktorý otvára um k pochopeniu každej pravdy Písma (Jn 14, 26; 16, 8-15); je to živá a bezprostredná skúsenosť viery.

V súvislosti s tým treba si objasniť ešte dva problémy, ktoré niekedy znepokojujú aj veriacich ľudí: prvý sa týka vzťahu medzi Bibliou a vedou, druhý samotného obsahu Biblie.

Neraz sme počuli alebo čítali tvrdenie (od „teológov“ i neteológov), že biblické fakty nezodpovedajú dosiahnutým výsledkom vedeckého bádania. V tomto duchu môžeme obhajovať Sväté Písmo tak, že veda má podmienený a dočasný charakter a mnohé jej výdobytky ani nie sú v rozpore s Písmom, ale ho skôr potvrdzujú. Avšak pre povrdenie pravdivosti biblickej zvesti je to veľmi málo. Príčinou je to, že biblické svedectvo a výpovede majú predovšetkým náboženský charakter a ich základ tvorí existencia Boha a Jeho vzťah k Ním stvorenému svetu. Veda skúma

samotný svet, najmä v jeho terajšom stave, hoci z druhej strany sa zaoberá aj otázkami jeho vzniku a budúceho osudu. Postoj pravoslávia k vede nikdy nebol odmietavý, preto neprenasledovalo učených tohto sveta. Pokiaľ sa na niektorých miestach našli ľudia, ktorým sa nepáčili niektoré vedecké poznatky, bolo to spôsobené tým, že kopírovali stredoveké západné náboženské postoje, ktoré sa kategoricky stavali proti výdobytkom vedy (Kopernik, Galilei, G. Brunno a iní). Liturgické knihy pravoslávnej Cirkvi chápu ľudskú schopnosť poznávania sveta ako prirodzenú, hoci si treba súčasne uvedomiť fakt, že aj táto oblasť ľudskej činnosti je poznamenaná hriechom a ne jeden výdobytok ľudského poznania bol zneužitý proti samotnému človeku. Cirkev sa pozerá na túto oblasť zhovievavo preto, že človek je stvorený na Boží obraz, je povolaný za spolupracovníka Božieho pri zdokonaľovaní sveta i samého seba až na úroveň svojho zbožštenia, o čom budeme hovoriť v ďalšej kapitole. Túto činnosť považuje za dar od Boha. Avšak netreba zabúdať aj na fakt, že táto oblasť ľudskej činnosti nemá priamy náboženský charakter a preto čas od času dochádza medzi vierou a vedou k istému antagonizmu, neznášanlivosti a pod. Keďže na mnohých miestach vo svete veda a viera sú od seba príliš ďaleko, nemôžu sa stretávať, ba ani protirečiť jedna druhej, nemôžeme hovoriť ani o miere nezhody medzi vedou a vierou, hoci v posledných rokoch aj tu došlo k istému zmiereniu a dialógu, ktorý sa bude v záujme ľudstva rozvíjať.

Čo sa týka samotnej vedy, tá má za predmet svojho skúmania fyzický svet, jeho javy, zákony, formy života atď. Zjavenie hovorí o ontologických základoch sveta a života a o jeho konečnom predurčení. Táto oblasť sa nepoddáva experimentálnej skúsenosti a tvorí oblasť metafyziky, to jest filozofickej disciplíny, ktorá sa pokúša prenikať za hranice prirodzeného sveta. Avšak ani táto oblasť nedosahuje úroveň náboženského poznania, zjaveného učenia, ktoré určuje predovšetkým zmysel stvorenia, najmä človeka, ich vzťah k Bohu a Boha k stvoreniu, zmysel predurčenia človeka, zmysel Bohom vykonanej spásy, bez ktorej by osud človeka na zemi stratil akýkoľvek význam, zmysel smrti Božieho Syna, ktorou je vyriešený problém pádu človeka a jeho návratu na cestu večného života. Z tohto dôvodu Biblia neposkytuje geologické poznatky o našej planéte, to jest oblasť nášho poznávania stvorenia, ale predovšetkým fakt, že všetko existujúce pochádza od Boha, od Neho pochádza aj človek a zavŕšenie našej existencie je opäť v Bohu. Názor Biblie na svet sa nepoddáva tzv. vedeckému skúmaniu a nemôže mu protirečiť. Názor Biblie na svet a človeka môžeme krátko formulovať v týchto základných tvrdeniach: svet a človeka stvoril Boh; človeka na svoj obraz a podobu; svet a človek sa nachádza v nenormálnom

stave v dôsledku pádu človeka, čo si vyžaduje spásu, ktorú mohol uskutočniť iba Boh ako Stvoriteľ; táto spása bola uskutočnená cez vtelenie, smrť a zmŕtvychvstanie Božieho Syna Isusa Christa; dôsledky spásy pôsobia v tomto svete cez Cirkev, ale plnosť ich pôsobenia sa ukáže až v budúcom veku - v Božom kráľovstve. To je oblasť, ktorá sa plne vymyká experimentálnemu poznaniu. Možnosti k poznaniu a osvojeniu týchto realít poskytuje iba viera. Veda má teda vymedzený priestor, ktorý v podstate hraničí s fyzickým svetom, hoci človek si uvedomuje aj duchovné reality ako súčasť svojho života a nemá o ich povahe, vzniku a zmyslu presné vedecké poznatky. Vedeckému poznaniu sa vymykajú aj zvláštne zásahy Boha do dejín ľudstva alebo aj do života jednotlivých ľudí, ktoré sa často nazývajú znameniami alebo zázrakmi. Ich skutočná príčina zostane navždy ako tajomstvo, lebo je to Božia činnosť vo svete. Preto konflikt medzi vedou a Bibliou treba považovať za relatívny, hoci dočasne platný a niekedy aj veľmi tvrdo pociťovaný.

To isté stanovisko platí aj vo vzťahu Písma a historických vied. Písmu sa často vytýka, že obsahuje fixné historické údaje, nekompletné, alebo že uvádza národy a udalosti, ktoré nemali miesto v dejinách ľudstva. Takto sa za mytický národ považovali Chetiti, lebo o nich nehovoril žiadny staroveký historik. Ukázalo sa však, že takýto národ bol a dnes po rozsiahlych výkopávkach máme k dispozícii prekvapivé výsledky ich kultúrneho života. Je to jedna z najstarších kultúr sveta. Preto si musíme jasne uvedomiť, že je ešte príliš veľa vecí, ktoré neboli objasnené, že ešte stále veľmi málo vieme z dejín starého Východu, ktorý je prostredím vzniku Svätého Písma. V tomto ohľade veľmi cenné sú archeologické objavy v Palestíne, Sýrii, Egypte a v celej Mezopotámii.

Ďalej si treba dobre zapamätať, že biblickí autori, ako náboženský ľudia, snažili sa vidieť predovšetkým náboženskú stránku dejín, to jest Boha zjavujúceho sa v tomto svete svojím spôsobom a podľa svojej vôle a v príhodných časoch. Tým sa objasňujú takzvané rozdiely medzi Bibliou a dejinami. Preto sa stávalo, že títo autori hovorili o takých veciach, ktoré nezaujímali svetskú historiografiu, ale vynechali také údaje a fakty, ktoré nemali náboženský význam, neboli včlenené do Božích plánov, hoci z hľadiska svetských dejín to mohli byť udalosti číslo jedna. Nakoniec takéto rozdiely nachádzame aj u svetských autorov, hoci hovoria o jednej a tej istej udalosti, lebo sa na ňu pozerajú zo **svojho** pohľadu. To, čo je dôležité pre jedného, to vôbec nemusí spomínať druhý. Robí sa tak z rôznych príčin, s čím máme problémy aj my, ľudia modernej doby. Ešte aj dnes sa dejiny zamlčujú, deformujú, dopĺňajú a po svojom vysvetľujú.

Príchod Isusa Christa bol pre mnohých fenomenálnou udalosťou do takej miery, že Ho ani nezaregistrovali, iní to urobili zámerne, iní zasa preto, že kým si uvedomili Jeho veľkosť a význam, bolo už neskoro (napr. Evanjelium nespomína kumráncov (essenov), ale ani kumránci nespomínajú Christa). Správy rímskych úradov sa objavili až vtedy, keď sa kresťanstvo stalo pre nich aktuálnym problémom a svojím učením ohrozilo stabilitu Rímskeho impéria, ktoré sa začalo brániť prenasledovaním kresťanov. Preto každý pokus takzvanej historickej školy (najmä nemeckej) o prestavbu biblickej schémy sa ukázal ako nedokázaná hypotéza (takých hypotéz k dnešnému dňu sú desiatky a stovky). Mnohé z hypotéz veľmi ublížili Cirkvi, duchovnému životu jej členov, viere i celému svedectvu Písma vo svete. Netýkali sa iba Starého Zákona, ale aj Nového, Tradície, štruktúry Cirkvi a jej učenia, ktoré sledovalo iba jeden jediný cieľ - spásu človeka. Sväté Písmo je aj historickým dokumentom, ale sú to spasiteľné dejiny, do ktorých reality sveta a ľudia boli začlenené potiaľ, pokiaľ to bolo nutné zo strany ich uskutočňovateľa - Boha. Preto sa stalo, že jedni boli priamo spolutvorcami týchto dejín (napr. Panna Mária, Jozef, Ján Krstiteľ, stavec Simeon, apoštoli), iní sa tomu protivili (farizeji a sadukeji), a ešte iní sa toho vôbec nepovšimli, alebo až neskôr, keď sa stretli s dôsledkami spasiteľných udalostí Božích vo svete, ktoré sa stali trvalou súčasťou života tohto sveta (ZEŇKOVSKIJ, V., Vera i znanije, Pravoslavije v žizni, N. Y. 1953, 27-53; FRANK, S. L., Religija i nauka, Paríž 1929; Svet v tme, Paríž 1949; FLOROVSKY, G., Christianity and Culture, vol. II, 9-30, Belmont 1974).

Súčasne s tým treba taktiež odpovedať na otázku, prečo je nám potrebný kánon starozákonných kníh, Sväté Písmo Starého Zákona? Predovšetkým preto, že obsahuje Bohom zjavené pravdy trvalej hodnoty a je prípravou k prijatiu Christa a Nového Zákona. Christos a apoštoli sústavne uvádzajú výroky Svätého Písma Starého Zákona ako také, ktoré obsahujú Božie pravdy vyslovené pre všetky časy. Na prvom mieste sú to také pravdy, ktoré hovoria o stvorení sveta a človeka, o Božom obraze v človeku, o páde a jeho dôsledkoch pre život ľudstva a sveta, o spasiteľných prisľúbeniach pre celé ľudstvo, ktoré sa naplnili v osobe a diele Isusa Christa a ktorými dodnes žije novozákonná Cirkev. V starozákonných knihách sa nachádzajú vynikajúce vzory modlitieb (kajúcnych, prosebných a doxologických), ktoré sa používajú pri denných bohoslužbách novozákonnej Cirkvi. Liturgicky sa používa takmer celá kniha Žalmov, čítajú sa najpozoruhodnejšie texty Zákona a prorockých kníh. Zvláštny význam majú mesianistické texty, ktorými starozákonná Cirkev viedla ľud k prijatiu Spasiteľa Isusa Christa. Toto je najcennejšia hodnota Starého Zákona, preto ho apoštol Pavel nazval svätým a

vychovávateľom ku Christu (Gl 3, 23-26). Pre nás nie je dôležité formálne poznávanie Boha a Jeho pravdy, ale to, ktorá je ovocím náboženskej skúsenosti, živého stretnutia s Bohom. Ľudstvo mohlo poznať a prijať Christa iba na základe predošlej náboženskej skúsenosti a prípravy. Aj náš príchod k Christu má viesť cez Starý Zákon, preto je tak koncipovaný aj kruh cirkevných bohoslužieb, ktoré sa začínajú z večernej bohoslužby. Tá zobrazuje stvorenie sveta, pád a nádej na spásu v Christa, ktorý je Svetlom sveta. Tak sa nám otvárajú duchovné oči a my spoznávame, že Isus Christos je Boží Syn a náš Spasiteľ. Vyjadrením túžby po spáse je prekrásna pieseň tejto bohoslužby, ktorá vyšla z úst starca Simeona: „Teraz prepúšťaš, Pane, svojho služobníka...“ (Nyni otpuščajesi...). Takto sa stotožníme s vierou patriarchov a prorokov. Vyjadrením tejto myšlienky je rozhovor Isusa Christa s učeníkmi, ktorí išli po Jeho vzkriesení do Emauzu. Keď ich chcel presvedčiť o pravde svojho vzkriesenia, začal to od Mojžiša a prorokov a „vykladal im v Písmach všetko, čo bolo o Ňom“ (Lk 24, 27). To je dôvod, prečo naša Cirkev žije Svätým Písmom Starého Zákona a zavrholá všetky pokusy degradovať ho, o aké sa pokúsili starovekí heretici a herézy, ale i moderní racionalisti, ktorí v tejto otázke nemajú jasno a manipulujú s Písmom Svätým Starého Zákona ako s nejakou starovekou literárnou alebo náboženskou pamiatkou na úrovni ostatných nebiblických kníh a nebiblických náboženstiev, takzvanej neplodnej cirkvi (ILJIN, V., Christos i Izrail', Put' 11, 1928, 59-75; ANDREJ, archim., Istolkovanije biblejskich izrečenij ob iskuplenii čeloveka, Kazaň 1904).

Už sme povedali, že Cirkev sa usiluje zdôvodniť Písmom všetku svoju teologickú skúsenosť. No Cirkev nielen teologizuje, ale sa aj modlí. Povedali sme tiež, že Cirkev sa usiluje, aby jej modlitby a duchovné piesne boli zostavené na základe slov Písma, čiže sa modlí, oslavuje a ďakuje Bohu Jeho slovami. Niet takej bohoslužby alebo sviatosti Cirkvi, ktorá by sa zaobišla bez čítania z Apoštola a Evanjelia, alebo i z ostatných kníh Svätého Písma. Počas ročného liturgického cyklu prečíta Cirkev svojim veriacim všetky Evanjelia, apoštolské listy, knihu Skutkov. Zo Starého Zákona je to predovšetkým kniha Genesis (1 Mjž), Iziášova kniha, Žaltár a ďalšie starozákonné knihy. Okrem tohto netreba zabúdať na cirkevné kánony, ktoré ukladajú duchovnému, aby Božie slovo zvestoval veriacim každý deň (58. kánon apoštolský a 19. Šiesteho všeobecného snemu). Ideálom Cirkvi je, aby sa Božie slovo zvestovalo denne a bolo v chráme aj objasňované cestou chrámovej kázne alebo katechézy. Doplnením toho je súkromné čítanie doma a pomocná exegetická literatúra, ktorá napomáha prehĺbeniu biblických vedomostí veriacich.

Čo získava veriaci človek sústavným čítaním a počúvaním Božieho slova? Predovšetkým veriaci sa zoznamujú s dôležitými faktami a udalosťami, v ktorých Boh zjavuje samého seba a uskutočňuje odveký plán našej spásy. Písmo hovorí o tom, ako mnohokrát a rôznym spôsobom hovoril Boh otcom cez prorokov a po naplnení času zjavil plnosť našej spásy vo svojom Synovi (Žd 1, 1-2). Minulé udalosti nie sú tu spomínané iba ako minulosť, ale predovšetkým preto, že táto minulosť je základom našej terajšej náboženskej prítomnosti. Bez patriarchov a vyvoleného národa nebolo by ani terajšie naše postavenie pred Bohom, ako bolo uskutočnené v Christu. Prostredníctvom Jeho spasiteľnej obete stali sme sa deťmi Abraháma podľa zaslúbenia, vyvoleným ľudom, kráľovským kňazstvom, Božím dedičstvom, svätým ľudom (1 Pt 2, 9). V Christu boli naplnené všetky starozákonné prisľúbenia o našej spásy, čím sa potvrdila ich hodnovernosť a pravdivosť i autorita Svätého Písma. Predobrazné starozákonné udalosti získali nový význam a silu a potvrdili základnú pravdu našej viery, že Boh zo svojej nekonečnej lásky k ľudskému rodu zostúpil na zem, aby ho spasil. Sväté Písmo Starého Zákona plní túto službu aj vtedy, keď nám zobrazuje negatívne udalosti: pád ľudí, neveru Izraela, náboženský formalizmus, lebo všetko toto, hovorí apoštol Pavel, bolo zapísané nám na poučenie (Rm 4, 23; 1 Kor 10, 11). Preto Písmo učí, posilňuje, nabáda, varuje, povzbudzuje, vstúpuje nádej i vieru, aby bol dokonalý Boží človek a schopný na všetko dobré (2 Tm 3, 17).

Spása je dar, o ktorom nestačí iba vedieť, ale treba ho prijať a uskutočniť, čiže urobiť ho životnou realitou, programom života, lebo kým vtelenie Boha a naša spása v Christu neboli vyvolané žiadnymi našimi zásluhami, ale sú dielom Božej lásky, to osvojenie plodov tejto spásy je vecou našej vôle a nášho úsilia. Boh nás stvoril bez nás, bez nášho vedomia, ale dal nám slobodu, preto spása musí byť uskutočnená i za našej účasti a spolupráce s Bohom. Predovšetkým máme sa usilovať o získanie spravodlivosti cestou pokánia, viery, modlitby a askézy, čiže zbaviť sa hriechnosti, ktorou je naša prirodzenosť po páde postihnutá. Cesta k dosiahnutiu spravodlivosti ukazuje práve Sväté Písmo. Živými vzormi nám budú spravodliví Starého i Nového Zákona: patriarchovia, proroci, apoštoli a všetci verní služobníci Boží.

K naplneniu nášho životného cieľa dáva Boh každému človeka rôzne blahodátne dary a vedie ho svojou prozreteľnosťou po ceste cnostného života. Prorokmi predpovedaný Spasiteľ nachádza v nás miesto živého chrámu, živého príbytku, ktorý je obnovený a posvätený Duchom Svätým. Z toho teda vyplýva, že samotný princíp zjavenia cez udalosti - dejiny zostáva aj teraz ten istý. Znalosťou týchto udalostí môžeme prenikať do zmyslu Božích plánov a zámerov i do tajomstiev



duchovného života. Je to analógia viery, ktorá je v podobe mnohých obrazov zapísaná v celom Svätom Písme nám na poučenie. Pozitívne i negatívne udalosti Starého Zákona používal vo svojej kázni sám Spasiteľ, aby naučil Izraelitov rozoznávať veci a pochopiť zmysel Božieho navštívenia tohto národa vo svojom Synovi a ich Spasiteľovi. Takto postupovali aj apoštoli, najmä Pavel (Gl 4, 29-30; Rm 9, 5-13). Cez sústavné čítanie Svätého Písma učí sa kresťan chápať Božiu vôľu, ktorá sa odkrýva v udalostiach jeho vlastného života i života celého sveta, učí sa rozumieť znameniam času, ktorý je časom spásy (2 Kor 6, 2).

Sväté Písmo je pre kresťana prostriedkom neobmedzeného duchovného vzostupu. Cirkvev ako soborné Christovo človečenstvo sa vyznačuje aj soboroným vedomím, v ktorom sa uskutočňuje bezprostredné videnie (sozercanije) všetkého, čo dal Boh človeku v zjavení. Je to základ Svätého Písma, základ Svätej Tradície, ktorá nemôže byť chápaná ako nejaký archív dokumentov, ale ako živá pamäť Cirkvi. Vďaka tejto pamäti sa vo vedomí Cirkvi tratia hranice času, preto minulé, prítomné i budúce tvorí v nej trvalú prítomnosť, večné **dnes**, ktoré je zakotvené do obsahu všetkých dôležitých cirkevných sviatkov, pripomínajúcich nám veľké a spasiteľné udalosti Starého i Nového Zákona (Diva **dnes** presu- šťastvenaha raždajet..., **Dnes** spasenija našeho hlavizna...). V dôsledku tohto daru blahodatnej sobornosti (zborovosti Cirkvi), pre Cirkvev sú bezprostredne dostupné tie isté Božie reality, ktoré kedysi vnímali (sozercali) všetci Boží svedkovia, medzi nimi aj biblickí inšpirovaní autori. Každý kresťan, podľa miery svojej účasti na tom, čo predstavuje mystickú hĺbku Cirkvi, dostáva možnosť dostupu k pravdám, ktoré boli kedysi odhalené duchovným očiam prorokov a apoštolov a boli nimi zapísané vo svätých knihách.

Celkom na záver objasníme si ešte jednu veľmi dôležitú vec.

Čítanie Svätého Písma nás privádza ku Christu a Svätý Duch vová- dza do atmosféry i vedomia posvätných autorov. V Christu vidíme naplnenie všetkých Božích prisľúbení a prorociev, ale spolu s týmito prorocstvami existovali v Starom Zákone aj predobrazy (predobrazné osoby a udalosti) Christa, ktorých dôležitosť je potvrdená aj v Novom Zákone. Význam a silu týchto predobrazov majstrovským spôsobom objasnil svätý apoštol Pavel vo svojom liste Židom. Podľa jeho slov, všetok starozákonný obetný rituál a starozákonné kňazstvo je voči Christu „tôňou budúcich hodnôt a nie samým obrazom vecí“ (10, 1). Často starozákonní autori sa iba dotýkali tej duchovnej reality, ktorú Boh pred nimi odkrýval a v plnosti zjavil až v Christu a Jeho spasiteľskom diele. Novozá- konní autori, ktorí mali možnosť vidieť v Christu

„samý obraz vecí“ (Žd 10, 1), chápali, že Starý Zákon hovorí v podstate o Christu a preto videli prejavy moci Christovej tam, kde to litera textu nedovoľovala tým, ktorí nepoznali Christa. Sväté Písmo, obsahujúce Božie zjavenie, má zvláštnu schopnosť voviesť veriaceho do náboženskej skúsenosti posvätných autorov. Takéto videnie Christa v celom Svätom Písme mali, nesporne, všetci cirkevní otcovia a spisovatelia, o čom svedčia ich exegetické diela. Tento christologický prístup k Svätému Písmu si môže osvojiť každý veriaci, lebo ako úd Tela Cirkvi je i v tomto smere vedený Svätým Duchom, ktorý každému otvára um k pochopeniu Božej pravdy. Jedno, čo kresťan nemá urobiť, je, aby sa nezriekal soborného života a viery Cirkvi, cirkevného chápania Svätého Písma, aby si nemyslel, že môže z Cirkvi uniesť milosť, pravdu, Sväté Písmo a čokoľvek z toho, čo je cirkevné, soborné, božské. Každý, kto tak urobí, odchádza z Cirkvi sám a aj samotné Písmo stráca pre neho význam, čoho dôkazom je dnešné rozdelené kresťanstvo a množstvo protikladných a navzájom sa vylučujúcich názorov na Boha, na Christa, na Cirkev i na všetko ostatné, čo sa nachádza v sfére kresťanského života. Cirkev a všetci jej členovia majú zostať verní zásade, ktorá je výstižne a krátko vyslovená v nasledujúcom liturgickom texte: „Milujme jeden druhého, aby sme spoločne vyznávali“. Po tejto výzve nasleduje vyznanie: „Otca i Syna i Svätého Ducha, Trojicu jednobytnú a nerozdelenú“, po ktorom nasleduje symbol viery, ktorý bol do liturgie zavedený ako plnšie vyznanie kresťanskej viery, lebo si to vyžadovala situácia, ktorú v Cirkvi vyvolali veľké a dobre organizované heretické hnutia, najmä ariánstvo.

Z uvedených skutočností vyplýva, že čítanie Svätého Písma je čosi viac, než bežné náboženské čítanie. Stáva sa, pravda, aj to, že ľudia prídu k čítaniu Písma tak, že sa najprv oboznámia s náboženskou literatúrou, ale predsa Písmo je nenahraditeľné, preto ani my sa nemôžeme uspokojiť s tým, aby veriaci mali kresťanskú literatúru, ale nemali Sväté Písmo - základ celej kresťanskej literatúry. To dokazuje aj vysoká úroveň patristickej literatúry, ktorá za ňu vďačí predovšetkým mimoriadnej znalosti Svätého Písma zo strany jej autorov. Sväté Písmo ukazuje Christa v procese celých dejín ľudstva, lebo všetky zjavenia Boha (teofánie) boli zjaveniami v Synovi do Jeho vtelenia i po ňom, lebo Syn je Obraz neviditeľného Boha. Vychádzajúc z Písma, my aj dnes vidíme Christa v súčasnom svete i v našom osobnom živote. Biblia, kniha o Christu, dáva nám živého Christa a sústavne nás zdokonaľuje v Jeho poznávaní s cieľom, aby Boží človek bol dokonalý a schopný na všetko dobré (2 Tm 3, 17). Od toho závisí aj duchovná úroveň cirkevného života a jej schopnosť svedčiť o Christu a Jeho spáse na mieste, na ktorom ju postavil Boh (1 Kor 12, 26-27). Je to záruka toho, že aj my budeme s Cirkvou spasení

(ROŽDESTVENSKIJ, V. G., Ob izučeniji Svjaščennogo Pisanija, 1869; ČETVERIKOV, S., O vnutrennich prepjatstvijach na puti k Jevangeliju, Pariž 1951; KNJAZEV, A., Čto takoe Sv. Pisanije, Pravoslavije v žizni, N. Y. 1953, 119-143; FLOROVSKIJ, G., Bible, Church, Tradition, N. Y. 1972).

## **2. Sväté Písmo a duchovnosť**

Také závažné nábožensko-historické udalosti, akými boli východ (exodus) Židov z Egypta pod vedením významného vodcu Mojžiša a zmluva uzavretá medzi Bohom a týmto národom na Sinaji, položili základy židovskej náboženskej duchovnosti. Po naplnení času (Gl 4, 4) boli to už novozákonné udalosti, najmä vtelenie, smrť a vzkriesenie Isusa Christa, ktoré položili základy kresťanskej duchovnosti. „Staré veci sa pominuli a hľa, nastali nové. A to všetko je z Boha, ktorý nás zmieril so sebou v Christu a zveril nám službu zmierenia...“ (2 Kor 5, 17-18). Kresťanská Cirkev i jej duchovnosť sa podstatne líšila od predošlej duchovnosti a po istom čase došlo k plnému oddeleniu Cirkvi od synagógy. Apoštoli - a s nimi aj celá mladá Cirkev - vydávali mocné nábožensko-historické svedectvo o Christu ako Božom Synovi a Spasiteľovi sveta. Náplň a poslanie tohto svedectva formuloval vo svojej rozlúčkovej besede s apoštolmi sám Christos slovami: „... prijmite moc Svätého Ducha, ktorý zostúpi na vás, a budete mi svedkami aj v Jeruzaleme, aj po celom Judsku, aj v Samárii a až do posledných končín zeme“ (Sk 1, 8), „činite mi učeníkmi všetky národy, krstiac ich v meno Otca, i Syna, i Svätého Ducha, učiac ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal“ (Mt 28, 19-20).

Posledné dni života, smrti a vzkriesenia Isusa Christa boli pre apoštolov mimoriadne dôležitou skúsenosťou, mnohí z nich natrvalo vytriezveli z neistoty, z pochybnosti, z falošného mesianizmu a boli schopní slovom i písmom svedčiť o Christu ako Mesiášovi, ktorý vyslobodil izraelský národ a spolu s ním i všetky národy sveta z moci zla, lebo Ho videli opäť medzi sebou živého. Odteraz pevne verili, že je nielen medzi nimi, ale aj v nich, že ich urobil nositeľmi nového duchovného života, ovocie ktorého okúsili sami na sebe. Ako Jeho učeníci - apoštoli, sami sa stali šíriteľmi a budovateľmi novej duchovnosti, ktorá síce neignorovala predošlú skúsenosť, bez ktorej by vlastne ani nebola uskutočniteľná, ale na rozdiel od nej prinášal plnosť života v Bohu. V nej sa predobrazy a prisľúbenia stali skutočnosťou a ľudia mohli vzývať Boha v duchu a v pravde (Jn 4, 24).

Nový Boží ľud - kresťania začali žiť ako účastníci a svedkovia paschálneho tajomstva, to jest smrti a vzkriesenia Christovho, ktorého teraz uznávali za Pána a Mesiáša, cítili sa oslobodení od predpisov a nariadení Mojžišovho zákona (Gl 3, 23-27), neboli viazaní na to, aby sa páčili Bohu konaním dobrých skutkov v duchu farizejskej praxe, ale ako omilostené dietky Božie v Christu boli povolani a uschopnení v nich prebývajúcim Duchom žiť podľa zákonov Božej lásky vo vzťahu k samému Bohu i k sebe navzájom (Jn 13, 31-35). Mohli tak konať podľa veľkého vzoru „Pôvodcu a Dokonávateľa viery“ (Žd 12, 2) Isusa Christa a žiť životom, ktorý im Christos zobrazil vo svojej kázni na hore (Mt 5, 1-12). Ich radosťou a misiou bolo hlásať dobrú zvesť spásy v Christu, ktorá je k dispozícii každému človeku, ktorý uverí v Neho, dá sa pokrstiť a bude verne žiť v spoločenstve svätých (Ef 2, 19). Táto spása sa ponúkla židom i pohanom, mužom i ženám, slobodným i otrokom, vznešeným i ponížovaným (Gl 2, 28), lebo Boh chce, aby všetci ľudia došli k poznaniu Božieho Syna, k miere veku plnosti Christovej, k spáse (Ef 4, 13).

Takto sa kresťanský život a jeho duchovnosť stala osobnou účasťou na tajomstve Christa (1 Tm 3, 14-16). Kresťania prijatím krstu zomierali pre hriech a ožili pre Christa, pre nový život v Ňom. Hlavným zdrojom tejto duchovnosti sa teraz stala Večera Pána - Eucharistia, ktorú toto spoločenstvo odo dňa Päťdesiatnice slávalo každý deň na Jeho pamiatku, lebo Christos bol vždy medzi nimi, hoci by sa na toto miesto zišli iba dvaja-traja (Mt 18, 26). Cirkev ako nové duchovné spoločenstvo sa prejavovala jednoduchosťou života, mocnými prejavmi bratskej lásky, počúvaním apoštolskej zvesti o Christu a mnohými darmi milosti Svätého Ducha (Sk 2, 42-47; 4, 32-37); kresťania boli „jedno srdce a jedna duša“, „chválili Boha a boli obľúbení u všetkého ľudu“. Hoci Cirkev ako celok i jej členovia museli zakrátko prežiť veľké a životu nebezpečné prenasledovania, dokázali svoju vernosť Christu obetovaním vlastného života. Toto svedectvo krvi bolo mocným svedectvom o ich viere a duchovnej dokonalosti.

Keďže hovoríme o Svätom Písme ako prameni kresťanskej duchovnosti, bude správne, ak si ukážeme na konkrétnych faktoch, do akej miery kresťanská duchovnosť je plodom Svätého Písma.

Skúsenosť zo vzkriesenia a potupnej smrti Isusa Christa si vyžadovala vysvetlenie v náboženských kategóriách, ktoré by mohli pochopiť prví žiaci a tí, ktorým hlásali spásu v Christovom mene. Svätý apoštol Pavel, Peter a iní apoštoli už v začiatkoch svojej misijnej činnosti sa obrátili k výpovediam posvätných kníh Izraela, k Svätému Písmu, ktoré v tom čase bolo známe v hebrejskej, aramejskej i gréckej verzii (prekladoch) a ktoré im umožňovalo

vysvetľovať Christovu udalosť (= celý Jeho život a učenie) ako spasiteľské dielo a samého Christa ako Pána a Spasiteľa. Pre prvých kresťanov bolo hebrejské Písmo Božím slovom práve tak, ako aj pre samého Christa (Jn 10, 34-36). Avšak tu nastal veľký obrat čo sa týka objasňovania Písma, keďže kresťania sa dívali na Isusa Christa ako na jediného a skutočného Mesiáša, v ktorom sa naplnili všetky Božie prisľúbenia dané otcom od Boha, zatiaľ čo židia zostali očakávať iného Mesiáša. Ďalej o dvadsať až tridsať rokov po Päťdesiatnici začali vznikáť pôvodné kresťanské spisy - listy a Evanjeliá, v ktorých apoštoli podchytili základy svojho svedectva o Christu i prvé kroky novozákonnej Cirkvi (Jn 20, 30-31). Veľkú popularitu získali početné listy svätého apoštola Pavla, v ktorých rozvinul do hĺbky základy kresťanskej viery, života, duchovnosti, teológie, svedectva, mystiky, dušpastierskej služby atď. Boli adresované početným miestnym kresťanským Cirkvám Korintu, Efezu, Solúna, Ríma, alebo aj osobám (Timotejovi, Títovi) alebo celým regiónom (List Židom, Efezským, Galat'anom), ale aj ďalším Cirkvám, lebo si o ne žiadali. Základom Svätého Písma Nového Zákona sa stali štyri kanonické Evanjelia podľa Matúša, Marka, Lukáša a Jána. Lukášovo Evanjelium malo aj svoje pokračovanie druhou časťou, ktorá má dnes názov Skutky apoštolov a popisuje, ako sa budovala, rozširovala a mocnela Christova Cirkev vo svete zásluhou apoštolskej kázne a pôsobením Svätého Ducha v nej. Začína nanebovstúpením Isusa Christa a končí rímskym väzením apoštola Pavla. Viacerí z apoštolov (Jakub, Peter, Ján a Júda) napísali všeobecné listy a apoštol Ján ešte knihu Zjavenia, ktorú môžeme považovať za apokalyptickú rekapituláciu ľudských dejín, v ktorých ústredné miesto teraz patrí Cirkvi i s jej večnou perspektívou. Táto kniha završuje kánon novozákonných kníh počtom 27. Aj týchto kníh sa v neskoršej dobe (najmä v 17. až 20. storočí) dotkla neúprosná kritika racionalizmu, ale dnešné výsledky výskumu sú také, že sa treba vrátiť k tradičnému názoru na posvätné spisy Nového Zákona, na ich obsah, charakter, dobu vzniku, poslanie atď. Sú to knihy Christovej Cirkvi a iba ona je oprávnená povedať o nich rozhodujúce slovo (Referuje o tom s veľkým prehľadom R. BARTNICKI v článku Najnowsze rozwiazania problemu synoptycznego, Ruch biblijny i liturgiczny 1, 1989, 28-41. Všetky doterajšie hypotézy riešenia tohto problému skončili bez úspechu).

Najcharakteristickejšou črtou kresťanských spisov, ktoré sa začali považovať za Sväté Písmo, je, že nielen odovzdávajú v možnej pre ľudí podobe Isusovo učenie, oznamujú príchod Božieho kráľovstva, ale že hovoria o reálnom nastúpení tohto Kráľovstva v osobe a diele Isusa Christa. Isus a Jeho Kráľovstvo sa stalo ústrednou témou apoštolskej kázne. Keď kresťanská obec začala

vyznávať Christa ako Bohočloveka a Spasiteľa, vyzvala reakciu zo strany židovského monoteizmu, aký bol zvestovaný v synagogálnej katechéze i po páde Jeruzalema v 70. roku, ktorá sa nedostala k trinitárnemu nazeraniu na Boha, hoci to prorocké knihy do istej miery umožňovali a svoje doplnenie našli v plnosti zjavenia, ktoré dal Boh ľudstvu v osobe, diele a učení Isusa Christa.

Prvé svedectvo o tom, že sa tieto knihy začínajú považovať za Sväté Písmo, sa nachádza v 2 Pt 3, 16, kde sa autor listu odvoláva na Pavlove listy ako na rovné s „ostatným Písmom“. V tomto duchu hovorí o nich aj svätý Justín Filozof (Apol. 1, 67). Polemika s Markionom, ktorý odmietal hebrejské Sväté Písmo, ukazuje, že Cirkev ho prijala a to dalo niektorým podnet, aby hovorili o jednom Svätom Písme, ktoré sa skladá z dvoch častí - Starého i Nového Zákona. Takýto názor nachádzame u Melitona Sardijského, ktorý okolo roku 170 napísal významný úvod do kníh Svätého Písma pod názvom Kľúč (Euzébios Cézarejský, Hist. eccl. 4, 26). U neskorších cirkevných spisovateľov už sa hovorí o Starom i Novom Zákone (napr. u Tertuliána).

Kresťanské označenie hebrejského Písma ako Starého Zákona bolo výrazom intuitívneho chápania procesu zjavenia v histórii. Kresťanská obec sa začala považovať za pravý alebo nový Izrael, dediča prisľúbení daných Abrahámovi, preto mohla si prisvojiť i knihy Starého Zákona v kontexte Novej Zmluvy ustanovenej v Isusu Christu i Isusom Christom. To, čo je pre Žida celé Písmo, to je pre kresťana iba prípravná časť, ktorá nachádza svoje završenie v diele a Evanjeliu Christovom, lebo iba Christos otvára oči k správne pochopeniu Zákona i Prorokov. Zákon a Proroci nemajú bez Christa žiadny význam. V dôsledku toho najzákladnejším zákonom hermeneutiky, vzájomne určujúcej pomer častí a celku, je radikálne iný prístup kresťanov k Písmu Starého Zákona. Problém, ako má kresťan objasňovať Starý Zákon vo svetle Nového Zákona a Nový Zákon na podklade Starého Zákona, bol ústrednou otázkou v exegéze prvých storočí kresťanstva.

To nás privádza k otázke, akú úlohu malo Sväté Písmo v duchovnosti prvých kresťanov? Ako je známe, vzťah prvých kresťanov k Svätému Písmu sa v podstate nelíšil od postoja veriacich Židov. Každé slovo posvätného textu bolo naplnené božským zmyslom a všetko s náboženským významom sa vyjadrovalo v kontexte biblických kategórií a prostredníctvom biblického jazyka. Znalosť Písma zásluhou synagógy bola veľká. V dôsledku toho bola všetka náboženská skúsenosť prvotnej Cirkvi presiaknutá biblickým symbolizmom. Spočiatku to bol symbolizmus Starého Zákona, neskôr si kresťanská obec vytvorila svoje vlastné spisy zásluhou Bohom

vyvolených a inšpirovaných autorov, zväčša svedkov Christovho života a diela, ktoré vychádzali zo skutočností predpovedaných prorokmi. Keďže sa Boží plán spásy uskutočňoval akoby vo dvoch etapách, nebolo možné absolútne rezignovať na Písmo Svätého Starého Zákona. Pravda, boli tu aj určité výkyvy z normy, zavinené neortodoxnými smermi (židokresťania, gnosticci a iní heretici), ale Cirkev aj tento problém vyriešila podľa pravdy (známe sú postoje k Starému Zákonom apoštolských mužov, apologétov, ktoré boli diferencované a v istom zmysle určované dlhou polemikou s nepravoslávnyimi).

Zvestovanie Evanjelia tým, ktorí ho ešte nepočuli (židom i pohanom), bolo prvou úlohou nového spoločenstva veriacich, ktoré malo svoj začiatok v Christovom vzkriesení. Ako presvedčivo hovoria prvé apoštolské vystúpenia, ich snahou bolo objasniť Christovu udalosť v termínoch prisľúbení daných predkom v Starom Zákone. Isus bol v prvotnej kázni zobrazený ako druhý Adam, nový Mojžiš, prorok sľúbený v Deuteronomiu (5 Mjž), prisľúbený dedič Dávidovho trónu, Izaiášov trpiaci Služobník (táto idea vypadla zo židovského mesianizmu poslednej doby) a ako tajomný Syn človeka v knihe proroka Daniela. Všetky tituly, ktoré používala prvotná Cirkev pri kázaní o Christu, boli odvodené zo Starého Zákona a transformované kresťanskou skúsenosťou z úst Isusa tak, aby sa stali hlavnou silou pre objasňovanie Jeho života a diela. Christos nám dal kľúč k takému prístupu k Starému Zákonom ako prvý a najdokonalejší exegéta všetkého, čo bolo obsahom starozákonnej zvesti, lebo bola zjavená Bohom prostredníctvom Neho. Túto metódu výkladu, keď sa môžeme takto vyjadriť, si osvojili aj apoštoli a našlo to svoje uplatnenie aj v samotných textoch Evanjelií a apoštolských listoch.

Cirkevná katechéza, ktorej úlohou bolo učiť a viesť v novom živote v Christu tých, ktorí v Neho uverili, bola od základu biblická, najmä v jeruzalemskom a judskom prostredí (stačí, keď si spomenieme na dišpúty apoštolov vo Veľrade, arcidiakona Štefana v jeruzalemských synagógach a v tej istej Veľrade, kde bol súdený). Ten istý základ mali modlitby, bohoslužby i individuálna zbožnosť veriacich. Keď sa apoštoli vrátili z vyšetrovania pred židovskou Veľradou, veriaci zvolali k Bohu povzneseným hlasom: „Ty si Boh, ktorý stvoril nebo a zem, more a všetko, čo je v nich. Ty si hovoril Duchom Svätým ústami svojho služobníka Dávida, nášho otca: Prečo sa búrili národy a ľudia zmýšľali daromné veci? Králi zemskí povstali a kniežatá sa spojili proti Pánovi a Pomazanému! Opravdu, proti Tvojmu svätému Služobníkovi, ktorého si pomazal, spojili sa v tomto meste Herodes a Pontský Pilát s pohanmi a s izraelským ľudom, aby vykonal, čo Tvoja ruka a Tvoja rada predurčila, aby sa stalo. A teraz, Pane, všimni si ich hrozieb a svojim

služobníkom pomáhaj smelo vyznávať Tvoje slovo, vystierajúc svoju ruku, aby sa uzdravovania, znamenia a zázraky diali menom Tvojho svätého Služobníka Isusa“ (Sk 4, 24-31). Je to jedinečná ukážka modlitby zameranej na konkrétny prípad, zostavenej výlučne biblickou terminológiou a na základe biblických výrokov, ale zameranej už prísne christologicky a ekleziologicky bez akéhokoľvek nedostatku. Kiež by sa dnešný človek naučil takto modliť!

Udeľovanie svätého krstu bolo spojené so slávením Christovho vzkriesenia. Celá príprava (iniciácia) bola spojená s tajomstvom Isusa Christa v Jeho utrpení, smrti a vzkriesení chápanom v kontexte stvorenia, pádu, potopy, sľubu predkom, exodu, Zmluvy, exilu (v Babylone), návratu. Všetko toto sa chápalo ako typy spásy (predobrazy) uskutočnenej v Christu a teraz zvestovanej novému spoločenstvu veriaceho ľudu. Eucharistia, pripomínanie Pánovej večere a Jeho učeníkmi, si kresťanská obec vysvetľovala na pozadí paschálnej večere, aká mala miesto v Starom Zákone a v praxi sa ešte uskutočňovala ako židovská paschálna večera. Takto sa Isusova smrť chápala ako východ (exodus), v ktorom Isus, nový veľký Prorok, nový Mojžiš, vedie toto spoločenstvo k životu a slobode v novej a večnej Zmluve, ktorá bola spečatená jeho vlastnou krvou vyliatou za nich na Kalvárii. Denné modlitby kresťanov pozostávali zväčša zo žalmov, ku ktorým postupne pribúdali aj čisto kresťanské, ale na Písme založené modlitby, akú sme pred niekoľkými riadkami citovali. Takou duchovnou modlitbou je aj Spasiteľom naučená modlitba Otče náš. Mnohé z tejto praxe prvotnej Cirkvi zostalo aj v našich bohoslužbách. Krstná prax s čítaním mnohých úryvkov zo Svätého Písma je dodnes zakotvená v službe Veľkej soboty, hoci sa v tom čase neprevádza hromadný krst novorodencov. Na každej večerni je prokimen, po ktorom v dávnych časoch nasledovalo čítanie Svätého Písma a katechéza, čo duchovnému ukladajú aj cirkevné kánony. Dnešná prax odporuje praxi prvotnej Cirkvi a veriaci zostávajú bez Božieho slova i bez katechézy, hoci nie je problémom sa k tomu vrátiť.

Teológia, ako sa vyvinula v ranej Cirkvi, počítajúc dielom apologétovej a teológia učiteľov najstarších katechetických škôl v Alexandrii a Antiochii, pozostávala prevažne z exegézy Svätého Písma. Malo to pozitívny dopad aj v oblasti misie medzi židmi, ktorí mohli prijať Evanjelium iba na báze Starého Zákona ako jeho naplnenie v Christu. Misia medzi pohanmi si zakladala na filozofických spôsoboch dokazovania prednosti kresťanského náboženstva pred pohanským. Mocným svedectvom o pravde Evanjelia pre pohanov bol príkladný život kresťanov a ich odhodlanie zomrieť za svoje presvedčenie, hoci aj tu sa nezaobišlo bez biblického materiálu. Až v stredoveku začala teológia preberať nezávislé dialektické formy, ktoré sa skôr



spoliehali na filozofiu (na niektorý vhodný filozofický smer), než na Sväté Písmo, ktoré sa začalo obchádzať v samotnej teológii i v praxi. Tak sa vlastne zabudlo na čistý prameň duchovného života so všetkými negatívnymi dôsledkami a dotklo sa to do značnej miery aj pravoslávnej Cirkvi, najmä v praxi.

Keďže problematika objasňovania Svätého Písma a duchovnosť sú medzi sebou tesne späté a má to aj praktický dopad, bude preto správne, keď si ju trochu bližšie objasníme.

Ako sme to vysvetlili v predchádzajúcej stati, otázka inšpirácie Svätého Písma bola v prvotnej Cirkvi živo pociťovaná. Kresťania boli presvedčení, že Sväté Písmo nie je bežný druh náboženskej literatúry, že jeho slová sú inšpirované Bohom a sú teda nositeľmi Božieho zjavenia. V dôsledku toho každý, kto sa usiloval objasňovať slová Písma, potreboval k tomu Božiu moc, chápanú ako vnútorné osvietenie (Jn 16, 13), aby správne pochopil text. Okrem toho, a to je tiež biblická vec, každý vedel, že je ako učiteľ zodpovedný za správnosť výkladu samému Bohu (Mt 5, 19). To viedlo významného učiteľa alexandrijskej školy Origena k tomu, aby od študentov žiadal prísny asketický život, nakoľko čistota ich svedomia a sila ich modlitby zohráva rozhodujúcu úlohu pri získavaní biblických vedomostí, pri prenikaní do Božích slov a ich zmyslu. Tu bolo treba dodržiavať dve veci: byť členom Cirkvi a cirkevne chápať Božie slová. Tu nešlo o nejakú úradnú kontrolu exegézy, ale o kompetentnosť. Táto otázka sa stala aktuálnou najmä vtedy, keď sa objavili heretické smery a tým aj heretické výklady Svätého Písma. Na túto zásadu sa odvolával svätý Justín, Origenes, hoci v praxi sa aj on dopustil istej svojvoľnosti v objasňovaní niektorých právd Písma, pravoslávny Tertulián (na rozdiel od Tertuliána heretika), a to v polemike s predstaviteľmi heretických smerov, ktorým takáto kompetentnosť nepatrila, lebo hovorili za seba a od seba. Mnohí z nich nepochopili jednotu Starého a Nového Zákona a preto si dovoľovali útočiť na jednotlivé časti alebo knihy Starého Zákona, alebo i na celkový duch a formu jeho textov. Na všetko toto Cirkev odpovedala správnou exegézou cez svojich popredných mysliteľov. Zo začiatku to boli predovšetkým biskupi a kňazi, neskôr poprední teológovia bohosloveckých škôl. Tu však bolo treba dbať o to, aby nikdy nedošlo k roztržke medzi školou a Cirkvou, aby v Cirkvi bola jednotná exegéza, cirkevná, cieľom ktorej je hlboké pochopenie biblických právd ako základu ozajstného duchovného života členov Cirkvi. Dušpastiersky nezameraná exegéza stráca v Cirkvi akýkoľvek význam, je to exegéza pre exegézu, s akou sa stretávame najmä v dnešných časoch.

Druhým predpokladom tvoriacim základ exegézy prvých kresťanov bolo, že Christos sám bol vzorom exegézy bez výhrad. Bol nielen naplnením Starého Zákona (Sk 2, 22-36) a preto aj kľúčom k jeho správne významu, ale sa tiež predstavil ako taký, ktorý dával počas svojho života príklad, ako sa má správne objasňovať Sväté Písmo. Isus viackrát objasnil, že Starý Zákon vyžaduje dôkladný výklad, ktorý musí byť čosi viac, než opakovanie a doslovná aplikácia Mojžišovho zákona. Postačí, keď tu spomenieme odpoveď farizejom na otázku o rozvode a opätovnom manželstve (Mt 19, 3-9), objasnenie zmyslu soboty, ktorá v exegéze učení v Písme dostala celkom iný zmysel (Mk 3, 1-6). Kriticky sa Isus postavil k mnohým príkazom a zákazom, ktorými Židia vlastne ignorovali Božie prikázania (Mt 15, 4-5; 4 Krl 17, 16-19). Okrem toho netreba zabúdať, že Isus učil ako Ten, kto má moc (Mk 1, 21-28), to jest bez odvolania sa na Starý Zákon a na tradičnú židovskú exegézu, na čom Cirkev zakladala svoje tvrdenie, že Isus ustanovil Novú Zmluvu, ktorá sa stala normou pre výklad Starej Zmluvy, ktorá mala dočasný význam, hoci jej dogmatické, christologické a duchovné hodnoty majú trvalú platnosť a našli svoje prehlbenie v Christovom učení.

Tretím základným predpokladom exegézy prvých kresťanov bolo, že biblická interpretácia je súčasne dielom štúdia vyžadujúceho najlepšie a najpokročilejšie metódy a vernú kontempláciu. Bol to dvojaký záväzok exegétu voči intergrite štúdia a voči Tradícii Cirkvi. Každý z týchto dvoch pólov mal rôznu dôležitosť v rôznych dobách a na rôznych miestach. Napríklad Origenes bol hlboko presvedčený, že biblická interpretácia Písma je vo svojej podstate kontemplatívnym a ekleziologickým povoláním, ale v praxi sa riadil skôr výsledkami bádania než Tradíciou. Dokonca v jeho dielach stratávame aj takúto formulu: „Cirkev učí tak, ale ja si myslím, že by ...“. Podobná vec sa stala aj bl. Augustínovi, ktorý priznáva záväznosť Nikejsko-carhradského Symbolu viery a normu Tradície v objasňovaní dogmy o Svätej Trojici a tým i o Svätom Duchu, ale dovolil si podobne ako Origenes postup: „Ja si myslím ...“. Tak vytvoril tzv. psychologický spôsob objasnenia vzťahov medzi Osobami Trojice a vyšlo z toho nešťastné Filioque (i od Syna), ktoré napáchalo v kresťanstve takmer nenapraviteľné škody. Takéto počínanie je nezodpovedné a takéto slová Christos nazval prázdnyimi slovami (Mt 12, 36) a varoval všetkých: „... podľa tvojej reči budem ťa súdiť“ (Lk 19, 22). Inak tým, ktorí chceli byť verní Christu a Jeho Evanjeliu, povedal: „... ja vám dám ústa aj múdrosť, ktorej nebudú môcť odolať a odporovať ani všetci vaši protivníci“ (Lk 21, 15). To sú ústa Ducha, ústa Cirkvi, soborné ústa, ktoré si mal osvojiť aj každý člen, aby sa ani jej ani Bohu neprotivil iným zmýšľaním a inými slovami, čiže inými ústami,

ktoré hovoria nepravdu. V tomto ohľade nadmieru sú cenné poučenia svätého Ireneja Lyonského, ktorý považoval Tradíciu - ústa Cirkvi - za najvyššiu normu vedeckej práce. Túto zásadu prevzal svätý Atanáž Alexandrijský a ďalší veľkí cirkevní otcovia.

Správna exegéza Starého Zákona vo svetle Nového Zákona si vyžiadala objasnenie vzťahu týchto dvoch Zákonov (Zmlúv). Je nesporné, že prvotná Cirkev deň čo deň zotrvala v apoštolskom učení a v spoločenstve, v lámaní chleba (Eucharistia) a na modlitbách, ale Sväté Písmo Starého Zákona nestratilo svoj význam, naopak, pôsobilo s novou silou a bolo veľkým zdrojom poučení, najmä v misii medzi židmi, alebo i v polemike s nimi (Sk 2, 42; 7, 1-53 - diakon Štefan dáva vo svojej reči teológiu celého Starého Zákona v christologickom svetle). Potupná smrť Isusa Christa na kríži bola pre mnohých židov dôkazom, že bol Bohom zavrhnutý. Apoštoli a Cirkev museli túto udalosť objasniť ako súčasť Božieho plánu spásy a poukázať na Christovo vzkriesenie ako na Jeho oslávenie a potvrdenie Jeho mesiášstva. Židia na túto stránku a také zavŕšenie Isusovho života pozabudli, hoci je zobrazené v knihe Izaiáša (kap. 52 a 53) a knihe Žalmov (Ž 22). Keď sám Isus naznačil apoštolom v Cézarei Filipovej o svojej smrti na kríži, vyvolalo to u apoštola Petra znepokojenie, ktoré končilo dohováraním Christu a vyhlásením: „To sa Ti nesmie stať!“ (Mt 16, 22). To bola tiež exegéza faktu, ale Christos s ňou nesúhlasil a napomenul Petra slovami: „Chod' za mňa, satan, na pohoršenie si mi, pretože nemyslíš na veci Božie, ale na ľudské“ (16, 23). Keď vyznal Christa Božím Synom, bol nazvaný skalou - Petrom, teraz satanom. Cirkev sa teda mala pridŕžiavať Božej exegézy, ako ju poskytol sám Christos, ktorý hovoril tak, ako to počul u svojho nebeského Otca (Jn 15, 15). Ten istý Christos hovorí v Cirkvi aj teraz prostredníctvom svojho Evanjelia i Svätého Ducha, ktorý všetkým verným otvára um k pochopeniu toho, čo je napísané nám na spasenie (Jn 20, 31). Prípád v Antiochii, kedy sa riešila otázka vzťahu medzi kresťanmi z pohanstva a kresťanmi zo židovstva, tiež bola v istom zmysle exegetická, lebo niektorí od Jakuba zabudli na prorokov, ktorí hovorili, že Boh povolá v Isusovi k novému životu aj iné národy (Am 9, 11-12). Ich exegéza viedla k otvorenému rozkolu, preto musel zasiahnuť apoštol Pavel a neušetril ani autoritu apoštola Petra, ktorý sa pridol k tým z Jeruzalema, slovami: „Ked ty, Žid, žiješ po pohansky a nie po židovsky, prečo nútiš (bývalých) pohanov zachovávať židovské zvyky“ (Gl 2, 14)? Urobil tak preto, že „neišli cestou podľa pravdy Evanjelia“ (Gl 2, 14). Cirkev teda musela dokázať, že existuje správna exegetická norma pre pochopenie toho, čo bolo (Starý Zákon), i pre pochopenie toho, čo teraz nastúpilo (Nový Zákon), a že jedno druhému neodporuje, ale sa doplňuje, lebo je to súčasť

jednotného Božieho plánu. V tomto duchu musia byť pochopené aj také udalosti, akými boli utrpenie, smrť a vzkriesenie Christovo a legitímnosť novozákonnej Cirkvi (Sk 2, 14-36; 3, 11-26).

Po prvých úspešných rokoch apoštolskej kázne nastal čas, kedy bolo treba poukázať na to, ako sa má Starý Zákon chrániť pred tými, ktorí chceli na neho zabudnúť ako na nepotrebný. Zdravá intuícia Cirkvi bola, že Sväté Písmo, ktoré bolo tak drahé Isusovi a pripravovalo ľudí k Jeho prijatiu ako Božie slovo, sa nemôže vyhlásiť za neplatné a neužitočné, lebo jeho platnosť je v jeho obsahu a predurčení, ktoré ono splnilo, hoci bolo mnoho tých, čo ho nechápali, komolili alebo aj zavrhlí. Takí ľudia boli aj v Starom Zákone. Boli aj také kritické časy v Izraeli, kedy o Svätom Písme ani nevedeli, že existuje. Nemôžeme sa tomu diviť, lebo aj dnes máme takých veriacich, ktorí za celý svoj život ani raz nedržali vo svojich rukách Sväté Písmo a nikdy ho nečítali.

Na druhej strane bolo jasné, že prednosť teraz patrí Evanjeliu, ktoré spočiatku bolo zvestované živým slovom, po čase bolo z praktických dôvodov zapísané pre potreby duchovného života Cirkvi, pre jej katechézu. Preto dnešný exegéta sa nemôže zaobísť bez Svätého Písma Starého Zákona. Nezaobíde sa bez neho ani kresťanská katechéza a všetok liturgický a modlitebný život. Nezaobíde sa bez Starého Zákona ani chrámová kázeň (nedelňajšia), lebo udalosti a obrazy Starého Zákona dopĺňajú, obohacujú a potvrdzujú pravdu Nového Zákona a na dušu veriaceho takáto kázeň má mocný vplyv, lebo tým získava ucelený obraz o Božom pláne spásy a o pravdivosti Evanjelia.

Spomedzi apoštolov veľmi mnoho pre pochopenie vzťahu Starého a Nového Zákona urobil svätý apoštol Pavel. Napríklad, Pavel, skúsený rabínsky exegéta, používal rabínsku metódu verbálnej interpretácie (výkladu), ktorá je taká cudzia modernému mysleniu, aby zo Starého Zákona vytiahol (extrahoval) christologický zmysel. Vynikajúcim príkladom tejto metódy je Pavlovo budovanie celej christológie na základe prisľúbení a naplnenia na realite, že spása bola prisľúbená cez Abrahámovho potomka (v jednotnom čísle), ktorým je Christos (Gl 3, 15-18). Dvaja Abrahámovi synovia sú predobrazom dvoch Zákonov: jeden predstavuje tých, ktorí boli pod Zákomom, druhý už slobodných, dievky zasľúbenia (GLUBOKOVSKIJ, N. N., Blagovestije christianskoj svobody v poslanii sv. apostola Pavla k Galatam, Sofija 1935, 131-133), dedičov Božieho kráľovstva (Gl 4, 22-31; Ibid. 158-164; MELIORANSKIJ, B., Jevrejstvo v jepochu

Christa i jevangel'skaja propoved', Strannik 6, 1909, 825-839; PONOSOV, M. E., Jevangelije Iisusa Christa i jevangelije apostolov o Christe, Trudy Kyjevskoj duch. akademii 3, 1911 ).

Práve tak treba spomenúť ďalšiu interpretačnú metódu, ktorá sa objavuje v Novom Zákone, typologickú interpretáciu. Typ (obraz) je starozákonnou realitou (osoba, miesto, vec, udalosť), ktorá sa chápe z neskoršej perspektívy tak, že bola predobrazom novozákonnej reality. Napríklad, apoštol Pavel hovorí o skale, na ktorú udrhel Mojžiš svojou palicou, aby z nej vytekla životodarná voda pre smädných Izraelitov, ktorých viedol do zaslúbenej zeme (2 Mjž 17, 6). V jeho myslení je to obraz Christa, prameň života pre veriacich v Neho (1 Kor 10, 14). Christos ako Kameň od Boha sa spomína aj v iných knihách Starého Zákona (Iz 28, 16), ale čo je pozoruhodné, novozákonní autori to vzťahujú bez rozpakov na Christa ako vteleného Syna Božieho a nášho Spasiteľa (Rm 9, 33; 1 Pt 2, 6-10). V duchu týchto textov aj veriaci v Christa sa stávajú Jemu podobní a sú nazvaní „živými kameňmi“, z ktorých sa „buduje duchovný dom“ - Božia Cirkev.

V Evanjeliu podľa Jána sa sám Christos predstavuje ako Ten, ktorého predobrazom bol medený had na púšti za čias Mojžiša (4 Mjž 21, 6-9). Je to Syn človeka, ktorý bude vyzdvihnutý na kríž, aby všetci, ktorí v Neho uveria, mali večný život (Jn 3, 14-15). Takýto typologický výklad starozákonných skutočností nachádzame aj v Liste Židom, ale o tom sme už vyššie hovorili.

Na konci svojej spasiteľnej činnosti na zemi Christos povedal, že už nebude hovoriť apoštolom ďalšie veci, lebo by to nezniesli, ale príde Duch Svätý, ktorý im objasní všetko. To sa týkalo nielen apoštolov, ktorí zažili túto skúsenosť a mnohé veci pochopili a pre nás vo svojich listoch a Evanjeliách vysvetlili, ale aj tých, ktorí boli ich pokračovateľmi, služobníkmi Cirkvi. Preto už prví kresťanskí autori rešpektovali tento problém a usilovali sa o jeho výklad podľa potrieb veriacich. Stanovisko k Starému Zákonu nachádzame v listoch svätého Ignáca z Antiochie (+117), v tzv. Druhom liste Klementa Rímskeho, Pseudo-Barnabáša. Hoci v týchto prípadoch išlo skôr o polemiku, predsa z nej jasne vyplýva, že otázka vzťahu Starého a Nového Zákona zostala v Cirkvi dlho veľmi živá a nemôžeme ju ignorovať ani my dnes, lebo aj dnes existujú zoskupenia, ktoré nanovo začínajú uprednostňovať Starý Zákon pred Evanjeliom (rôzni sektári), alebo sa usilujú o akési spojenie týchto dvoch Zákonov, aké sme pozorovali u gnostikov, niektorých židokresťanov a iných zoskupení heretického smeru prvých i neskorších storočí.

Koncom druhého a začiatkom tretieho storočia sme svedkami toho, že pri objasňovaní biblického textu sa začali používať dva odlišné spôsoby výkladu: doslovný a alegorický. Tieto

termíny neznamenal pre starovekých kresťanov to isté, čo znamenali v neskorších časoch, alebo čo znamenajú dnes. Napriek tomu každý z nich dal vznik interpretačnej tradícii, ktorá trvala až do stredoveku, kedy vplyv filozofie na teológiu priviedol v konečnom dôsledku k tomu, čo dnes nazývame scholastikou alebo scholastickou teológiou.

Na základe typologickej a lexickej interpretácie Písma, akú nachádzame v Starom i Novom Zákone, sa vyvinula v Alexandrii teoreticky ujasnená exegetická metóda, ktorá sa stala charakteristickou aj pre tamojšiu katechetickú školu. Metóda doslovného výkladu Písma zavládla v inom významnom centre kresťanstva - Antiochii. Alexandrijské prostredie vytvorilo podmienky pre vznik tzv. vedeckej exegézy, čomu napomáhala stretnutie kresťanstva s helenistickou kultúrou. Antiochijské prostredie sa dostávalo do styku s heretickými (nepravoslávny) prístupmi k Písmu, preto sa antiochijská exegéza spoliehala viac na historické a lingvistické (jazykové) štúdium. Aby nám táto problematika bola zrozumiteľná, objasníme si bližšie povahu uvedených škôl, nakoľko výsledky ich biblického štúdia a používané metódy nestratili na svojom význame ani dnes.

Alexandria bola kozmopolitným mestom Afriky, v ktorom helenistická kultúra dosahovala vysokú úroveň rozvoja. Tu žil a pracoval významný židovský učenec Filon (20 rokov pred Christom a 50 po ňom), najvplyvnejší exegeta tých čias. Rozvinul metódu alegorickej exegézy, ktorej cieľom bolo demonštrovať zlučiteľnosť duchovného významu Svätého Písma s výdobytkami Platónovej filozofie. Táto jeho metóda bola použiteľná aj v kresťanskej exegetickej škole (Apoštolská didaskalia). Jej prvým učencom bol Klement (150-215), kresťanský intelektuál, ktorý používal Filonovu metódu a našiel v alegorickej exegéze kľúč k odhaleniu biblického symbolizmu, v ktorom sa skrývali bohatstvá kresťanského poznania (gnózy), ktoré bolo charakteristické najmä pre duchovne vyspelých ľudí, ktorí dokázali plniť Božiu vôľu nie zo strachu pred trestom, ale z lásky k Bohu (MITROV, D., *Nravstvennoje učenije Klimenta Alexandrijskogo*, SPB 1900; PRUNET, O., *La morale de Clément d Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966).

Klement sa nezaoberal otázkami exegézy, ale humanistickou kresťanskou múdrosťou, preto jeho výklad biblického textu sa javí ako duchovné prispôsobovanie, takže sa modernému čitateľovi niekedy zdá, že má do činenia i s fantáziou.

Najvplyvnejším žiakom Klementa a najväčším exegetom staroveku bol nesporne slávny Origenes (185-254), popredný tvorca metódy biblickej interpretácie, ktorá prevládala v Cirkvi

do polovice stredoveku. Pomocou tejto metódy vytvoril sériu výborných biblických komentárov, v ktorých sa nachádzajú aj veľmi cenné a hlboké teologické postrehy trvalej hodnoty. Jeho veľké vedecké dielo Hexapla (240) predstavuje šesťstĺpcový text hebrejského a gréckeho textu Biblie, ktorá umožňovala kritické štúdium tohto textu. V ďalšom svojom diele De principiis, čiže o základných pravdách viery, grécky Peri archon, vytvoril teóriu trojakého zmyslu Svätého Písma, ku ktorému v stredoveku pripojil štvrtý zmysel. Tento trojaký zmysel Písma odvodzoval od trichotómie ľudskej bytosti - telo, duša, duch. Prvý doslovný zmysel bol historický (telo), typologický zmysel (duša) bol morálnou aplikáciou na jednotlivca a duchovný zmysel (duch) bol predzvesťou novej Zmluvy v Starej. Obsah biblickej knihy Pieseň Piesní objasnil ako symbol vzťahu Christa a Cirkvi, alebo vzťahu Slova a ľudskej duše. V tomto duchu pokračovali takí významní otcovia a teológovia, akými boli Dionýz, Atanáž, Didym, Cyril, hoci jeho učenosť a tvorivosť nebola prekonaná, najmä jej rozsah.

Katechetická škola v Antiochii Sýrskej vytvárala svoj prístup k exegéze z veľkej časti na opozícii alexandrijskému alegorizmu. Založil ju Lukián Samosatský, po ktorom nasledoval veľký teoretik Diodor Tarzský (+392), ktorého slávu zatienil jeho slávny žiak Teodor z Mopsuestie (350-428). Spolužiakom Teodora bol svätý Ján Zlatoústý, ktorý tiež používal exegetické metódy alexandrijskej i antiochijskej školy. Posledným významným predstaviteľom antiochijskej školy bol bl. Teodoret Kýrsky (390-458). Výsledky exegetickej práce Zlatoústeho a Teodoretu majú aktuálny význam pre duchovný život Cirkvi aj dnes, lebo sú prakticky použiteľné.

Rozpory medzi alexandrijskou a antiochijskou exegézou sa často preceňujú. Antiochijci na jednej strane prijali židovské presvedčenie, že samotná história bola miestom (locus) Božieho zjavenia a doslovný zmysel mal takto primárny význam, na druhej strane potrebovali metódu pre odhaľovanie historického materiálu, ktorý sa stal aktuálny a zrejмый iba s príchodom Isusa Christa. Tento dvojaký záujem viedol k vývoju hermeneutickej teórie, ktorá zahrňovala tak typológiu, ako aj teóriu a snažila sa o to, aby jej východiskom boli predovšetkým prorocké knihy Starého Zákona.

Metóda výkladu Písma, nazývaná „teória“, pripisovala biblickému autorovi vnímanie historických udalostí, ktoré proroci popisovali, a v nich aj budúce udalosti, lebo boli na sebe navzájom závislé. Táto „teória“ predpokladala koncepciu biblickej interpretácie, ktorá sa zakladala na pripisovaní zjaveného významu každému slovu posvätného textu, čo je

charakteristické pre židovskú exegézu tohto obdobia. To priviedlo k historickému zmyslu a spôsobu výkladu.

Z týchto údajov o dvoch významných školách v prvých storočiach existencie Cirkvi vyplýva, že obidve mali dvojaký záujem: východiskom bol doslovný zmysel biblického textu, ktorý v ďalšom pokračovaní mal prekročiť svoje vlastné hranice a dostať sa k teológii a duchovnému významu biblického výroku. Pre Alexandrijcov sa to dalo vyjadriť cestou alegórie, pre Antiochijcov cestou teórie. Obe školy hľadali najadekvátnejší spôsob správneho pochopenia biblického textu a jeho praktickej aplikácie v duchovnom živote kresťana i celej Cirkvi, lebo táto práca sa uskutočňovala v Cirkvi a mohla byť korunovaná úspechom iba vtedy, keď bola cirkevne použiteľná. Zásluhou bl. Hieronyma a Rufína sa tieto metódy výkladu Písma i samotné výklady dostali na Západ. Hieronym, Ambróz a bl. Augustín sa priklonili viac k alexandrijskej metóde. Bl. Augustín začínal svoju exegetickú prácu doslovným zmyslom Písma, ale veril, že celé Písmo má duchovný zmysel, ktorý je konečným cieľom výkladu. S touto zásadou bl. Augustína sa môžeme oboznámiť čítaním jeho diela *De doctrina christiana* (O kresťanskom učení), alebo aj z jeho komentárov na žalmy a iné biblické texty, lebo jej zostal verný až do konca.

Zlatý vek patristickej exegézy sa skončil Cyrilom Alexandrijským (376-420), u ktorého nastáva isté spojenie alexandrijských i antiochijských vplyvov. Ako hovorí svätý apoštol Pavel, Písmo je užitočné na všetko: učiť, karhať, napomínať, napravovať, vychovávať, čiže v ňom sú dogmy, rady, napomenutia, historické údaje a udalosti, významné osoby, a všetko toto je začlenené do Božieho plánu spásy. Táto povaha Písma určuje aj spôsoby jeho výkladu v nadväznosti na to, čo bolo i čo bude (2 Tm 3, 16).

Raný stredovek siaha od začiatku piateho až do začiatku jedenásteho storočia, kedy sa odohrali závažné politické a kultúrne zmeny v celom vtedajšom kresťanskom svete, najmä v rámci Rímskeho impéria, ktoré si dokonca zmenilo sídlo z Ríma do Carihradu. V tej dobe centrami duchovnej a teologickej práce boli prevažne monastiere. Exegetická práca sa skladala z modlitebnej interpretácie Svätého Písma na základe patristických diel. Vznikli tzv. katény, čiže komentáre zo slov svätých otcov a cirkevných spisovateľov. Toto čítanie Svätého Písma sa riadilo štvorakým spôsobom výkladu, ktorého pôvodcom bol Ján Kasián (360-435!). Bola to metóda v podstate origenestická. Platila zásada, že litera učí, čo sa stalo, alegória učí, v čo veriť, morálny zmysel učí, čo robiť, a analogický zmysel učí, kde ísť. Doslovný zmysel sa týka histórie, ostatné tri majú fakticky duchovný význam: alegorický odhaľuje teologický zmysel Písma,



morálny tropologický, ktorý aplikuje text na prax jednotlivých kresťanov, a anagogický ukazuje na eschatologické naplnenie. Klasickým príkladom je štvoraký význam Jeruzalema: židovské mesto (doslovne), Cirkev (alegoricky), duša (tropologicky), nebeské mesto (eschatologicky).

Vznik mnohých bohosloveckých škôl v 11. storočí (najmä vo veľkých európskych centrách) započal novú éru, v ktorej sa systematická teológia a biblické štúdium stali úplne odlišnými disciplínami. Oživený záujem o originálne jazyky, najmä hebrejský a grécky, viedol k posilneniu doslovného významu Písma a duchovný mal miesto v liturgickom kontemplatívnom živote Cirkvi.

Prístup k Svätému Písmu charakteristický pre patristické a stredoveké obdobie sa výrazne líši od neskoršieho alebo aj moderného obdobia. Tento rozdiel sa často vysvetľuje veľmi zjednodušene ako protiklad medzi duchovným a doslovným výkladom. Je to dané predovšetkým tým, že výraz „doslovný zmysel“ znamenal niečo celkom iné v predrenesančnom období než teraz. Pre starovekého exegétu doslovný zmysel znamenal literu, „telo“ textu vo vzťahu k jeho náboženskému významu alebo duchu. Keď tento spôsob použijeme k výkladu Nového Zákona, tak napríklad správa o ukrižovaní Isusa Christa by sa obmedzovala na fyzikálne a politické fakty udalosti. Spasiteľný zmysel tejto udalosti, ktorý je rozhodujúci pre evanjelistu i nás, by patril k duchovnému zmyslu. Podstata tohto problému je v tom, že všetko, čo Boh vykonal pre našu spásu, sa udialo v konkrétnych historických podmienkach života ľudstva, bezprostredne v podmienkach židovského národa, ktorého existenciu musíme hodnotiť z hľadiska jeho povolania, čiže z náboženského hľadiska, kultúrneho a politického, lebo každá z týchto sfér mala svoj podiel na priebehu smrti Božieho Syna i na utrpení, ktoré jej predchádzalo. Pre moderného exegétu doslovný zmysel sa stotožňuje s mienkou ľudského autora, v dôsledku čoho význam textu je identický s historickými faktami, ak vyprávanie histórie odráža to, čo mal autor na mysli. Okrem toho doslovný zmysel je determinovaný tzv. literárnymi druhmi (symbol, metafora, parabola, doxológia, príslovie, podobenstvo atď.), hoci tu v skutočnosti ani nejde o históriu, ale o obrazné zobrazenie istých ideí a faktov.

Podľa toho staroveký exegéta videl v doslovnom zmysle dvere k pravému významu textu, moderný exegéta je presvedčený, že pravý význam textu je determinovaný autorom a považuje doslovný význam za identický s pravým významom. Práve tak duchovný význam mal u starovekých autorov odlišný význam: bola to správa, ktorú chcel Boh oznámiť prostredníctvom Písma veriacemu. V dôsledku toho text obsahujúci toto zjavenie nemohol byť považovaný za

výmysel a fantáziu. To zaväzovalo aj exegetu, aby pristupoval k posvätnému textu z podobnej pozície. Preto Origenes tvrdil, že v oboch prípadoch - u autora i exegetu - pôsobila tá istá inšpirácia. Ona viedla autora pri písaní toho, čo mu bolo zjavené, ona viedla i toho, kto túto zjavenú správu komentoval pre potreby duchovného života, lebo Písmo nemôže mať iný cieľ: „Lebo ako dážď a sneh padá z neba a nevracia sa tam, lež napája zem, robí ju plodnou, úrodnou a dáva semä rozsievačovi a jediacemu chlieb, tak bude moje slovo, ktoré vychádza z mojich úst: nevráti sa ku mne prázdne, ale vykoná, čo sa mne páči, úspešne spraví, na čo ho posielam“ (Iz 55, 10-11).

Učenie o potrebe Božieho osvietenia pre správne pochopenie Svätého Písma bolo neoddeliteľnou súčasťou v tradícii duchovnej exegézy. Túto pravdu potvrdila aj Cirkev, keď pred čítanie Evanjelia zaradila túto modlitbu: „Láskavý Pane, rozsvieť v našich srdciach nehasnúce svetlo, aby sme Ťa dobre poznali. Osvieť náš duchovný zrak, aby sme pochopili pravdy tvojho Evanjelia. Náplň nás úctivou bázňou pred Tvojimi spasiteľnými prikázaniami, aby sme premohli všetky hriechne žiadosti, viedli duchovný život, mysleli a konali len to, čo sa Tebe ľúbi. Lebo Ty, Christe Bože, si naším svetlom. A my Ťa oslavujeme spolu s večným Otcom i s presväтым, dobrotivým a životodarným Duchom teraz i vždycky i na veky vekov. Amen“. Podľa toho exegeta, katechéza, homília a každá iná forma naučenia toho, čo je obsahom Písma, sa nemôže zaobísť bez milosti Svätého Ducha, nemôže sledovať iný cieľ než sám Boh a Jeho svätá Cirkev pre spásu človeka.

Postoj súčasného čitateľa Písma k pôvodnej duchovnej exegéze je určovaný tým, ako pochopí a prijme jej východiská. Niektoré sa mu môžu zdať prijateľné, iné nie.

Predovšetkým si musíme uvedomiť, že u prvotných kresťanských exegetov sa Sväté Písmo chápalo ako Bohom inšpirované. Pravda, tu bádať istý rozdiel medzi Východom a Západom, najmä v neskorších dobách. Východ sa pozeral na Sväté Písmo a na inšpiráciu ako na bohoľudskú činnosť. Boh zjavoval, človek prijímal. Nebol to diktát, v dôsledku čoho každé slovo Písma bolo od Boha, aj tzv. redaktorské dodatky, ktoré sú nevyhnutné a nepochádzajúce od Boha, ale Západ sa dlho držal práve tejto teórie. Podľa svätých otcov a učenia Cirkvi Sväté Písmo má teandrickú (bohoľudskú) povahu a to isté musí platiť i v exegéze. Boh zjavuje svoju vôľu cez ľudí a rešpektuje ich slobodu ducha i intelektuálnu úroveň (porovnajme napr. Izaiáša, človeka z kráľovského rodu a s vynikajúcim básnickým talentom a vzdelaním, a Amosa, ktorý bol iba pastier). Východný synergizmus poskytol východisko v zmysle vzájomnosti, ktorá ponecháva

nedotknutou ľudskú slobodu a postavenie človeka, ktorý sa správa k Bohu ako svojmu Otcovi. Svätý Bazil Veľký učí, že Boží Duch nezjavuje rozumu toho, koho inšpiruje; podobný efekt by bol démonický (PG 30, 121). V inšpirácii je ľudský element, ľudská stránka obohatená, obdarovaná, vedená, usmerňovaná Svätým Duchom (Jn 16, 5-16). Preto v Písme často čítame aj to, ako prijímateľ zjavenia reagoval: prejavoval bázeň, radosť, obavy, ba aj strach alebo i odpor, napr. prorok Jonáš, keď sa zdráhal ísť do Ninive a kázať tam pokánie. Božie slová vedľa ľudských slov - to je delenie nestoriánske, len Božie slovo, alebo len ľudské slovo, to je stanovisko monofyzitov. Písmo je teda teandrickej povahy a sleduje duchovné ciele - spásu človeka. Takýto postoj k Písmu určuje správne zásady exegézy, ktorá rozlišuje Božské i ľudské a je schopná poskytnúť správny výklad, hoci sa to nedarilo ideálne každému, kto sa touto prácou zaoberá, aj cirkevným otcom.

Starovekí exegéti boli presvedčení, že Sväté Písmo sa zaoberá Božím zjavením v Christu a kým interpretátor nenájde v ňom chistologický alebo spasiteľný význam, nedosiahol jeho pravý význam. V niektorých prípadoch je zrejmy na prvý pohľad, v doslovnom znení, inde je skrytý v predobrazoch, prisľúbeniach, proroctvách atď. Preto typológia a alegória ako literárne prostriedky neboli tak ostro rozlišované, ako je to teraz v 20. storočí. Typológia poukazovala na skutočnosti, ktoré mali byť naplnené v neskorších časoch; boli to Božie úmysly, zámery. Ich zmysel mohol byť pochopený aj do ich vyplnenia, ale väčšina z nich sa stala pochopiteľnou až po ich naplnení v Christu. Alegória sa týkala všetkých obrazných významov, preto sa stávalo, že sa typológia prekrývala s alegóriou alebo naopak. V tom sa skrývala aj pravda o jednote obidvoch Zákonov, Starého i Nového.

Patristická exegéza rešpektovala ako fakt viacero významov vo Svätom Písme, ktoré plne zodpovedajú bohatstvu tajomstva Slova, ktoré sa stalo telom. V tom je daný základ pre doslovný i duchovný zmysel realít Písma. Keď sa na to pozeráme z hľadiska naplnenia a realizácie týchto tajomstiev v Cirkvi, ktorá je prostredím spásy, vystupuje pred nami ekleziálny a individuálny význam: historický, súčasný i eschatologický, lebo takým je život i štruktúra Cirkvi a jej poslanie a v jej prostredí sa formuje aj duchovný život veriaceho človeka, preto sa vyznačuje aj týmito rozmermi.

Pravoslávnej exegézy sa nedotkli rôzne racionalistické exegetické smery, ktoré začali stotožňovať celé časti Písma a udalosti s podobnými literárnymi pamiatkami nebiblických, resp. okolitých národov (Egypt, Babylon). Dávidove a Šalamúnove žalmy sa považovali za takmer

opísané z podobnej egyptskej literatúry, ktorú títo králi mohli poznať, robili sa porovnania s Gilgamešovým eposom a s inými druhmi literatúry. Výsledok k dnešnému dňu je taký, že Biblia zostáva unikátnou, že reagovala na okolité náboženské i kultúrne a politické udalosti, ale tieto nemôžu byť hodnotené ani ako prameň vzniku Biblie, ani Biblia nemôže byť hodnotená na ich úrovni, čiže ako súčasná židovská literatúra. Biblia sa ukázala aj po týchto racionalistických krízach ako Sväté Písmo, ktoré sa kriticky i prorocky vyslovilo o všetkom, čo tvorilo hodnoty - náboženstiev i kultúr - okolitých nebiblických národov vtedajšieho sveta. Rovnako to platí o Starom i Novom Zákone. Christos nie je ani farizej, ani sadukej, ani zelota, ani herodián, ani kumranec, ale vtelený Syn Boží a náš Spasiteľ. A o to práve išlo aj cirkevným otcom, čo sa markantne prejavuje u apoštolských mužov, apologétov i prvých cirkevných učiteľov na bohosloveckých školách, o ktorých sme už hovorili. Súčasná pravoslávna exegéza preberá všetky ozaj pravdivé, vedecké výsledky bádania nad Svätým Písmom, nové archeologické poznatky, mnohé výdobytky hlbokjej filologickej analýzy, ktorá vždy mala svoje oprávnené miesto v exegéze, ale nemôže súhlasiť s tým, aby exegéza spočívala iba v archeológii, v zrovnávaní, vo filológii, lebo všetko toto sú iba pomocné prostriedky pre pochopenie spasiteľného významu Písma, čiže pre pochopenie jeho duchovnosti. Ľubovoľnosť, o ktorej hovorí svätý apoštol Peter, nemá miesto v skutočnej cirkevnej exegéze a tak to musí byť aj na cirkevných školách.

Nakoniec treba zdôrazniť i to, že pre starovekých exegétov mala rozhodujúci význam Tradícia, ktorá poskytovala všeobecný kontext pre všetky spôsoby výkladu. Inštinkt viery, zmysel Cirkvi prijímal bohoslovecký vývoj, usmerňoval ho a liturgická účasť tu fungovala normatívne v procese objasňovania Písma, lebo Písmo vždy bolo knihou Cirkvi, odkiaľ ju nemožno uniesť. Tvrdiť, že jedinou metódou výkladu Písma je iba vedecká metóda - to je veľký omyl, lebo Cirkev a jej život nie sú založené na vedeckých základoch, ale na pravde a Božej moci, ktorá sa v plnosti prejavuje vo všetkých sférach jej života i v živote jej členov. Toto vytriezvenie bádať takmer vo všetkých regiónoch rozdeleného kresťanstva, opäť sa začína chápať sila symbolu a metaforického myslenia, inak a objektívnejšie sa hodnotí exegetický prínos otcov a cirkevných spisovateľov, ktorí svojou exegézou môžu dnes pomôcť k jej uzdraveniu a prioritizácii tých metód a spôsobov výkladu, ktoré ozaj zodpovedajú skutočnej povahe Svätého Písma. Bezduchý a netvorivý návrat k patristickej exegéze by nemal žiadny význam ani pre samotnú exegézu, ani pre duchovný život Cirkvi a jej dietok, ktoré dnes túžia po skutočnom duchovnom živote. Aby táto úvaha o Svätom Písme splnila svoje poslanie, urobíme krátku

rekapituláciu toho, čo sme povedali a pokúsime sa načrtnúť základné zásady potrebné pre seriózne a spasiteľné čítanie Písma.

Pravoslávnu duchovnosť môžeme najlepšie definovať tak, keď po- vieme, že je vo svojej podstate **biblická**, ale v pravoslávnom, cirkevnom zmysle tohto slova. Cirkevní otcovia žili Bibliou, mysleli a hovorili prostredníctvom Biblie s takou skvelou prenikavosťou, že bolo možné hovoriť o splynutí ich života so samou podstatou obsahu Biblie. U otcov neexistovala čistá exegéza ako autonómna náuka, nehľadiac na to, že tu existovali rôzne školy a metódy (alexandrijská alebo antiochijská). V patristickej exegéze každá tendencia našla svoje miesto a žiadna z nich nebola absolutizovaná. Ide tu o fakt oprávnenia každého biblického čítania, pri ktorom čítané alebo počuté slovo vždy privádza k živej Osobe Slova. Christa neohraničuje žiadny didaktický, katechetický alebo nejaký iný zmysel Jeho slov. Všetky naše utilitárne a pragmatické zmysly, všetko, čo pochádza zo zvedavosti a je otázkou, je podrobené reálnej prítomnosti Božej i z nej plynúcej osvietenosti. Svätý Ján Zlatoústy takto sa modlil pred čítaním Svätého Písma: „Isuse Christe, otvor oči môjho srdca, aby som mohol pochopiť i plniť Tvoju vôľu..., osviet' moje oči Tvojím svetlom... Ty, ktorý si jediným svetlom“. Svätý Efrém dodáva: „ ... pred každým čítaním (Písma) modlí sa a pros Boha, aby sa ti zjavil“ (Citované podľa P. EVDOKIMOVA, Prawoslawie, 210).

Mohli by sme povedať, že pre otcov Biblia - to je Christos, lebo každé z jej slov nás vedie k Tomu, ktorý ju vyslovil. Zdravé úsilie k pochopeniu Písma i získaniu odpovedí na dôležité otázky života vedie nás k veľkým veciam na úrovni sviatosti, čiže slová Písma prijímame na „eucharistický spôsob“ (Klement ALEXANDRIJSKÝ, Strom. 1, 1; ORIGENES, Hom. in Exod. 13, 3; svätý Ján ZLATOÚSTY, In Gen. 6, 2; avätý Gregor TEOLÓG, Slovo 46, 16), „lámanie slova tajomným spôsobom“ (ORIGENES, PG 13, 1734; SCHMEMANN, A., Jevcharistia, 88-99, Tainstvo slova; MIJAČ, B., Reč kao tajna, Teološki pogledi 1-3 (1981), 35-48), ktoré sa uskutočňuje v cirkevnom spoločenstve pred tvárou Christovou. Slovo **poznávať** znamená v hebrejskej i gréckej Biblii poznávať cez zjednote- nie v manželskom zmysle. Veľkým symbolom konečného poznania Boha je Baránkova svadba (Zj 21. a 22. kap.).

V Evanjeliu podľa Lukáša sa hovorí, že Christos otvoril svojim učeníkom um, aby im cez to ukázal spôsob, ako treba čítať Sväté Písmo, ako pochopiť všetko to, čo je o Ňom napísané (24, 45). Tak Isus urobil aj s učeníkmi, ktorí išli po Jeho vzkriesení do Emauzu, keď im po ceste objasňoval Písma, počnúc od Mojžiša. Po návrate do Jeruzalema učeníci takto vyslovili zážitok z

počúvania Jeho slov: „Či nehorelo v nás srdce, keď nám hovoril cestou a vysvetľoval Písma?“ (Lk 24, 27, 32). Sám Christos objasňoval im Písma a ukázal, že hovorili o Ňom, že Biblia je vlastne slovnou ikonou Christa. Boh chcel od večnosti, aby Slovo prijalo telo, v ktorom Jeho slová budú znieť ako slová života, preto treba počúvať i čítať Písmo v Christu, čiže vo vnútri Jeho Tela, ktorým je Cirkev. Keď teda veriaci berie do rúk Sväté Písmo, ocitá sa v Cirkvi spolu s Písmom, knihou sveta, ktorá je naplnená Jeho prítomnosťou. Stupeň osvojenia obsahu Písma je závislý na hĺbke nášho ontologického miesta v Tele, nášho života v Cirkvi, ktorý bohoľudsky formuje náš um, aby bol schopný pochopiť, že to vlastne Cirkev číta v nás Božie slovo, keď otvárame stránky Písma. Ba aj vtedy, keď sme sami, čítame Písmo liturgicky. Boh tak chcel, aby človek nikdy nebol izolovaný, odťatý od stromu (viniča) Cirkvi, ale aby to bol Jeho člen, liturgický človek, akým bol aj na začiatku. Popredný znalec pravoslávnej duchovnosti, najmä liturgickej, otec Alexander Schmemmann o tom napísal: „Avšak v tradícii Cirkvi, liturgickej, duchovnej, v nerozlučnom spojení slova a sviatosti sa naplňuje podstata Cirkvi ako vtelenia Slova, ako vtelenia Boha uskutočňujúca sa v čase a priestranstve, preto sa hovorí o Cirkvi v knihe Skutkov apoštolských: „Slovo Pánovo však rástlo...“ (Sk 12, 24). Vo svjatosti prijímame Toho, kto prichádza a prebýva s nami v Slove; v blahej zvesti o Ňom je vlastne predurčenie Cirkvi. Slovo určuje sviatosť ako svoje naplnenie, lebo vo sviatosti Christos-Slovo sa stáva naším životom. Slovo zhromažďuje Cirkev pre svoje vtelenie v nej. Sviatosť bez Slova sa stáva mágiou, doktrínou. Nakoniec cez sviatosť sa Slovo stáva výkladom, lebo výklad Slova je vždy svedectvom o tom, ako sa Slovo stáva životom. „A to Slovo stalo sa telom, prebývalo medzi nami..., plné milosti a pravdy“ (Jn 1, 14). Sviatosť je práve tým svedectvom, preto je v ňom prameň, počiatok i základ výkladu a pochopenia Slova, prameň i kritérium bohoslovia. Iba v tejto neodlučnej jednote sviatosti i Slova môžeme ozaj pochopiť zmysel tvrdenia, že iba Cirkev chráni zmysel Písma. Preto prvá časť liturgie je nevyhnutným začiatkom Eucharistie, tým tajomstvom Slova, ktoré svoje naplnenie a zavŕšenie nájde v prínose, posvätení a podaní veriacim eucharistických Darov“ (Jevcharistia, 84-85). Na záver otec Alexander dodáva: „Cirkev preto pozná a chráni zmysel Písma, že v tajomstve slova, uskutočňovanom v zhromaždení Cirkvi, Svätý Duch oživuje „telo“ Písma, pretvára ho na duch a život. Každé skutočné cirkevné teologizovanie je zakorenené v tomto tajomstve slova, zakorenené v zhromaždení Cirkvi, v ktorom Boží Duch učí samu Cirkev, a nie jej jednotlivých členov, každej pravde. Preto súkromné čítanie Písma má byť taktiež zakorenené v cirkevnom: mimo cirkevného ponímania,

mimo bohoľudského života Cirkvi nemôže byť vypočítané, ani správne objasnené. Takto tajomstvo slova, uskutočnené v cirkevnom zhromaždení (sobore), v dvojjednom akte čítania i zvestovania je prameňom rastu každého i všetkých spolu k plnosti poznania Pravdy... V minulosti na kázeň predstaveného zhromaždenia odpovedalo slávnostným Amen, čím svedčilo o prijatí slova, čím spečatilo svoju jednotu s predstaveným v Duchu“. V dôsledku toho aj „biskupovi a kňazom je daný v Cirkvi dar učiteľstva, ale je im daný preto, že sú svedkami viery Cirkvi, lebo učenie nepatrí im, ale Cirkvi, jej jednote viery a lásky. Iba celá Cirkev, prejavujúca sa ako Cirkev v zhromaždení, má myseľ Christovu, iba v zhromaždení Cirkvi sa všetky dary a služby prejavujú vo svojej nedeliteľnosti a jednote ako prejavy jediného Ducha, ktorý naplňuje Telo (Cirkvi), preto každý člen Cirkvi, nech by bol na akomkoľvek stupni služby, môže byť pred tvárou tohto sveta svedkom celej plnosti Cirkvi, a nie svojho chápania“ (Jevcharistia, 97-99).

Biblické knihy predstavujú vo svojej väčšej časti kroniku života Cirkvi, zachovávanú prostredníctvom Tradície. Christove slová boli prijaté apoštolským zborom ako ústna Tradícia skôr, než boli začlenené do novozákonného kánonu ako Písmo. Stanúc sa zakrátko písanou Tradíciou, ich obsah je v stave trvalého naplňovania a majú podiel na osude každého historického svedectva i na nestálosti, ktorá je neodlučná od všetkého, čo je ľudské. „Božie veci nepozná nikto, iba Duch Boží“ (1 Kor 2, 11). On vydáva trvalé svedectvo v Cirkvi, vďaka čomu sa ona stáva „stĺpom a základom pravdy“ (1 Tm 3, 15). Preto iba Cirkev, plnosť Svätej Trojice, vyberá a udržuje tie texty z mnohých existujúcich, ktoré sú ozaj inšpirované a kladie na nich pečať autenticity (pôvodnosti, pravosti) a udeľuje im svoju záruku, iné zasa zavrhuje ako nepravé (apokryfné), alebo druhokanonické. Sväté Písmo je dané Cirkvi, ona ho prijíma a kanonizuje a nosí ho vo svojom lone ako slová Pravdy a nikto jej ho nemôže odňať bez toho, aby neriskoval narušenie Pravdy.

Svedectvo Slova o Ňom samom nie je formálne a na všetkom nezávislé. Pravda, ľudská nevernosť môže ho falšovať, prekrúcať, čo dejiny Cirkvi jasne dokazujú. Avšak všetci, ktorí sa dopustili falšovania Písma i falošného výkladu Písma, dokázali, že nepatria k Cirkvi a nemajú v sebe Božieho Ducha. Cirkev dáva svojim členom Písmo, ale pripája aj jeho správny výklad, ktorý musí byť taktiež tradičný, božský, inšpirovaný. Písmo nemôže byť postavené nad Cirkev, ani mimo Cirkev, lebo ono žije a má svoj význam iba v lone Cirkvi, lebo je dané pre budovanie Cirkvi a jej duchovného života. Bohoslovecké dedičstvo otcov, liturgická hymnografia, ikony, dogmatické a kanonické vedomie Cirkvi, to sú základné prvky Tradície, sú živou sférou prejavu

slova, ktoré vychádza i spája Cirkev so Slovom, lebo ona je Jeho Telo a je inšpirovaná z toho istého Božieho prameňa. V tomto prípade vôbec nejde o hľadanie odpovedí v archívoch minulosti, ale o načieranie do jasných a priezračných prameňov Tradície, o prisvojenie si plnosti cirkevného svedectva, o rozvíjanie a prehĺbovanie v sebe inštinktu ortodoxie-pravoslávia, ktorý by usmerňoval naše kroky v smere zmyslu i zmýšľania otcov a apoštolicity Cirkvi, na ktorej máme všetci vedomý a aktívny podiel. Musí to tak byť až dovedy, kým všetci nepochopíme, že to sám Christos vysvetľuje svoje vlastné slová cez rôzne formy života Cirkvi a prostriedky Tradície. Svedčí o tom Duch, ale vnútorné svedectvo Svätého Ducha, písomná epikléza, sa uskutočňuje iba v katolicite Tela, pretože Duch spočíva na ľudskej prirodzenosti Christa, ktorá prešla do Cirkvi.

Vnútorné svedectvo Svätého Ducha sa týka inšpirácie posvätného textu. Cirkev je Telo Christovo. Takto sú so živým Christom spájané slová, ktoré zvestoval počas svojho pozemského účinkovania. Boh prehovoril a pokračuje vo svojej spasiteľnej činnosti a komentuje svoje vlastné slová. Takto Biblia, komentovaná samým Bohom, má v sebe plnosť Tradície ako živú postupnosť, svoju večne trvajúcu interpretáciu. Tradícia dáva teda svedectvo Písmu a ono samo tvorí časť Tradície, hoci ako hlavný prameň viery s veľkou autoritou. „Večné Evanjelium“ (Zj 14, 6) má autoritu, ktorá sa nedá s ničím zrovnávať a prevyšuje každé iné kritérium pravdy. Preto Písmo a Tradícia sú vždy v zhode a v zhode s nimi je tiež každá dogma, ktorá neposkytuje nové pravdy, ale formuluje podľa potrieb duchovného života to, čo je v Tradícii i v Písme ako zjavená Pravda. Takto Cirkev, nositeľka zjaveného učenia, Písma i Tradície, určuje vo svojom vnútornom živote, čo je pravoslávne a čo je nepravoslávne (ortodoxné alebo heterodoxné).

Celkom na záver uvedieme niekoľko zásad týkajúcich sa čítania Svätého Písma.

1. Každý odsek (úryvok) posvätného textu má byť čítaný v kontexte knihy, v ktorej sa nachádza i v kontexte celého Písma a Cirkvi. Každá jeho časť musí byť objasňovaná vo svetle jeho celku. Paralelné texty pomáhajú pochopiť zvláštny akcent danej perikopy. Liturgické používanie prináša bohaté doplnenia, ktoré ukazujú čítaný text vo svetle konkrétneho liturgického času (napr. sviatku) i jeho hymnografického komentára (napr. 1 Kor 10, 1-4 sa číta na sviatok Epifánie, koniec Matúšovho Evanjelia pri krste). Liturgické čítanie čerpá svoju silu z príslušnej udalosti a stáva sa jej naplnením.

2. Toto je nemeniteľné kritérium, preto všetko, čo sa protiví dogmatickým pravdám, musí byť zahrnuté. Západní kresťania (katolíci) tvrdia, že Christos daroval apoštolovi Petrovi v rozhovore



pri Genezaretskom jazere po svojom vzkriesení dar pápežstva, lebo mu hovoril, že má pásť ovečky a baránky. Čo k tomuto textu hovorí, presnejšie vyznáva Cirkev? Cirkev tvrdí v liturgických textoch k tejto udalosti, že Christos sa preto pýtal apoštola Petra, či ho miluje, lebo Ho zaprel v rozhodujúcej chvíli: „Trikratnym voprosenijem, ježe, Petre, ľubiši li mja, trikratnoje otverženije Christos ispravil jest“ (Slava na Hospodi vozzvach sviatku Petra a Pavla). Toto vyznanie Cirkev mala vždy a má ho aj dnes, preto nemôže viesť diskusie s tými, ktorí tvrdia, že vtedy Peter bol ustanovený za pápeža. Každá hypotéza o existencii ďalších detí Panny Márie sa prieči dogme o jej trvalom panenstve (pred i po narodení Christovom, ktorý sa počal z Ducha Svätého). Práve tak Cirkev zavrhla všetky hypotézy o obyčajnom synovstve Christa u Boha, všetky hypotézy subordinacionistického zamerania a potvrdila rovnosť Syna Otcovi čo do Božstva, cti a slávy, lebo všetka Jeho činnosť je božská a spasiteľná, preto Christos nie je jedno zo stvorení Božích, ale sám Stvoriteľ a náš Pán, jednorodný Syn Boha Otca. Jedine cirkevný výklad vzkriesenia Christovho je prijateľný, všetky ostatné hypotézy nemajú žiadnu teologickú hodnotu.

3. A naopak, pri určovaní historických a ľudských foriem vzniku Písma (jazyka, doby, miesta, prostredia, literárnych druhov atď.) má byť zachovaná najväčšia sloboda štúdia, vrátane využitia všetkých výdobytkov objektívnych náuk (histórie, archeológie a iných náuk). Také texty Písma, ako napr. Mk 16, 9-20, Jn 7, 53-8, 11 a 1 Jn 5, 7, ktoré podľa všetkého nepatria k pôvodnej redakcii, boli prijaté ako zámeny pôvodného textu s podmienkou, že v nich nielo omylu a preto sú liturgicky používané. Cirkev nebude čítať falošné texty pred cirkevným zhromaždením, lebo sú súčasťou vyznania a sviatostnej reality Cirkvi a Boh prehovoril prostredníctvom nich. Hoci Písmo je inšpirované Bohom, má v sebe aj ľudský element, preto doktrinálny význam niektorých jeho častí môže byť zvýraznený a objasnený iba prostredníctvom dogmatickej definície Cirkvi, najmä však v sporných prípadoch. Vieme, s akým neúspechom skončili všetky pokusy zostaviť Christov život, alebo pokusy o vedecké vyjadrenie podstaty kresťanstva, hoci u niektorých ľudí, najmä neskúsených v čítaní a cirkevnom chápaní Evanjelia, sú dodnes v obľube.

4. Biblické vyjadrenie má vždy dvojakú perspektívu: historickú i metahistorickú. Každý fakt má svoje miesto a svoj čas a súčasne sa vyznačuje metahistorickou rozsiahlosťou, ktorá prevyšuje samotnú históriu. Adam je historická osoba i archetyp, práve tak ako aj Christom vzkriesený Lazár, preto tieto mená nemôžu znamenať nejaký symbol, hoci prípad jedného i druhého prevyšuje hranice i kategórie času, najmä prípad Adama. Preto liturgický výklad v čase

ich oslavovania vidí v Adamovi človeka-praotca a v Lazárovi profetickú účasť na všeobecnom vzkriesení, ktoré nás ešte len čaká. Pre cirkevných otcov Starý Zákon obsahuje konkrétne dejiny, ale súčasne je predobrazom Christa, typológiou spasiteľných udalostí. Náboženský obraz maľuje historickú realitu ozaj realisticky, je to verný obraz toho, na čo môžeme pozerat'. Ikona naopak, tá zobrazuje mlčanlivú hĺbku zobrazovanej osoby alebo udalosti, jej metafyzickú tvár. Tak treba čítať aj Sväté Písmo: vychádzať z obrazu a kontemplovať ikonu. Tomuto čítaniu sa môžeme naučiť iba v Cirkvi a len tak, že sa pousilujeme pochopiť komplex jej vnútorného života a otvoríme svoje srdce pre mocné pôsobenie Božej milosti, ktorá otvára um k správne mu chápaniu slov Písma i každej zjavenej pravdy, ktorou žije Christova Cirkev (EVDOKIMOV, P., Prawoslawie, 210-214; WARE, K., The Orthodox Church, London 1989, kap. o Tradícii; POPOVIČ, J., Zašto i kako treba čitati Sveto Pismo, v kom. na Evanjelium podľa Matúša, Beograd 1979, 5-9; BARROIS, G., Scripture Readings in the Orth. Church, N. Y. 1988). Závďavok duchovného rastu a postupného dosahovania dospelosti je daný vo svätom krste, v pomazaní Svätým Duchom.

## LITERATÚRA

- AGOURIDIS, S., Oi Pateres tis Ekklesias os ermineutai ton Agion grafon, Athina 1973.
- AKVILONOV, E., Na rubeže dvuch Zavetov, S. Posad 1888.
- ALEŠ, P., Theologie a Symbol víry, Pravoslávny teologický sborník 6 (1979), 56-63.
- ALEKSANDROV, V., Jedinstvo obraza Christa..., Paríž 1964.
- ANDREJ, archim., Istolkovanije biblejskich izrečenij ob iskuplenii čeloveka, Kazaň 1904.
- ANCHIMJUK, J., O nachtnieniu Pisma Swietego, Warszawa 1974.
- BARROIS, G., Scripture Readings in the Orthodox Church, N. Y. 1989.
- BASARAB, M., Sfinta Scriptura in conceptia ortodoxa, Metropolia Banatului 23, nr. 7-9 (1973), 377-387.
- BELJAJEVSKIJ, F., Iudaizm i christianstvo, SPB 1913.
- BERDIAJEV, N. A., O naznačeniji čeloveka, Paríž 1931.
- BERDIAJEV, N. A., Ekzistencial'naja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo, Paríž 1952.
- BRIA, I., Scriptura si traditia, Studii Teologice 22 (1970), 384-405.

- BULGAKOV, S., Pravoslavije, Pariž 1965<sup>2</sup>.
- BULGARAKIS, I., Osloboždenje prirode, Pravosl. misionar 6 (1986), 147-154.
- ČETVERIKOV, S., Puť čistoty, Pariž 1929.
- ČETVERIKOV, S., O vnutrennich prepjatstvijach na puti k Jevangeliju, Pariž 1951.
- EVDOKIMOV, P., L Orthodoxie, Neuchatel 1959, poľský preklad, Warszawa 1964.
- FIVEJSKIJ, M., Učeniye Pravoslavnoj Cerkvi o Sv. Predanii, Charkov 1902.
- FRANK, S. L., Religija i nauka, Pariž 1929.
- FRANK, S. L., Svet v ťme, Pariž 1949.
- FROEHLICH, K., Biblical Interpretation in the Early Church, Phila- delphia 1984.
- FLOROVSKY, G., Bible, Church, Tradition, N. Y. 1972.
- FLOROVSKY, G., Christianity and Culture, vol. II, Belmont 1974.
- CLAGOLEV, A., Vetchij Zavet i jeho neprechodnoje značeniye v christianskoj Cerkvi, Kyjev 1909.
- GLEBOV, I., Istoričeskaja dostovernost' voskresenija Gospoda našego Iisusa Christa, Charkov 1904.
- GLUBOKOVSKIJ, N. N., Jevangelija i ich blagovestije..., Sofia 1932.
- GLUBOKOVSKIJ, N. N., Blagovestije christianskoj svobody..., Sofija 1935.
- GNEDIČ, P., Načalo christianskoj propovedi, Žurnal Moskovskoj Patriarchii 7 (1954).
- HANSON, R. P. C., Biblical exegesis in the Early Church, Cambridge History of the Bible I, Westminster 1970.
- HOLLADAY, H., Biblical Exegesis, London 1983.
- ILJIN, V., Christos i Izrail', Puť 11 (1928), 59-75.
- KASSIAN, jep., Christos i pervoje christianskoje pokolenije, Pariž 1950.
- KNJAZEV, A., O bogoduchnovennosti svjaščennogo Pisanija, Pravoslavnaja mysl' 8 (1951), 113-127.
- KNJAZEV, A., Čto takoje Sv. Pisanije, Pravoslavije v žizni, N. Y. 1953, 119-143.
- KOJEV, T. P., Drevnite christianskite simvoli i tjachnoto značeniye, Duchovna kultura 1 (1983), 26-35.

KONSTANTINIDOU, Ch., FOTIADOU, E., Ekthesis peri ton pegon tis theias Apokalypseos in Orthodoxon Anatolikon Ekklesian, Thessaloniki 1971.

MÉLIA, E., L Eglise Orthodoxe et le Bible, Quatres approches defférentes de la Bible, Edit. Beaert-Bruges, 35-50.

MELIORANSKIJ, B., Jevrejstvo v epochu Christa i jevangel'skaja propoved', Strannik 6 /1909/, 825-839.

MEYENDORFF, J., Bog u istorii, Teološki pogledi 1-3 /1985/, 258n.

MIJAČ, B., Reč kao tajna, Teološki pogledi 1-3 /1981/, 35-48.

MIRTOV, D., Nравstvennoje učenje Klimenta Aleksandrijskago, SPB 1900.

PARCHAMOVIČ, L., Objasnenije glavnejšich obetovanij i proročestv o Mesii ..., Kišišov 1884.

PETROV, G., Jevangelije kak osnova žizni, SPB 1904.

POPOVIČ, J., Zašto i kako treba čitati Sveto Pismo, v komentári na Evanjelium podľa Matúša, Beograd 1979, 5-9.

POSNOV, M., Ideja zaveta Boga s Izrail'skim narodom v Vetchom Zavete, Boguslav 1902.

POSNOV, M., Ličnost' Osnovatelja christianskoj Cerkvi, Kyjev 1910.

POSNOV, M., Jevangelije Iisusa Christa i Jevangelije apostolov o Christe, Trudy Kyjevskoj duchovnoj akademii 3 /1911/.

PRUŽINSKÝ, Š., Miesto a úloha Biblie v liturgickom i duchovnom živote pravoslávnej Cirkvi, Pravosl. teol. sborník 6 /1979/, 8-17.

ROŽDESTVENSKIJ, V. G., Ob izučenii Sv. Pisanija, 1869.

SIEBEN, H., Exegesis Patrum, Roma 1983.

SMIRNOV A., Otnošeniye jevangel'skogo nřavoučeniya k Zakonu Mojsejevu, Kazaň 1894.

SOLOVJOV, I., Obetovanije i proročestva o Iisuse Christe i Jego Cerkvi v knigach Vetchogo Zaveta, Moskva 1913.

SVETLOV, E., Na poroge Novogo Zaveta, Brussel 1983.

SCHMEMANN, A., Jevcharistija, Pariž 1984, 88-99 /Tajinstvo slova/.

TRUBECKOJ, S., Mesianističeskij ideal jevrejev v sviazi s učenijem o Logose, Voprosy filosofii i psihologii 43 /1898/, 462-494.

VELLAS, V., Die Autorität der Bibel nach der Lehre der Orthodoxen Kirche, Aus der neugriechischen Theologie, Würzburg 1961, 18-33.

ZENKOVSKIJ, V., Vera i znanije, Pravoslavije v žizni, N. Y. 1953, 27-53.

## **II. Cirkev - prameň a prostredie duchovného života**

### **1. Novozákonné učenie o Cirkvi**

Nemôžeme hovoriť o kresťanskej duchovnosti, o jej základných princípoch a zásadách bez toho, aby sme si nepriblížili aspoň v hlavných črtách novozákonné učenie o Cirkvi. Pravda, podstata Cirkvi je ľudskými slovami nevysloviteľná a nedefinovateľná, ale aj napriek tomu je poznateľná na základe duchovnej skúsenosti, darov milosti, čiže účasťou na plnosti jej života. Ako správne poznamenal veľký ruský teológ otec Pavel Florenský, „pojmem Cirkvi neexistuje, ale ona sama existuje a pre každého živého člena Cirkvi je cirkevný život čímsi dokonale vymedzeným a tým najhmatateľnejším zo všetkého, čo zná“ (Stolp i utverždenije istiny, Moskva 1914, 17; FLOROVSKY, G., Christ and Church, 1954.) Viditeľná stránka Cirkvi akoby zablňovala jej skryté srdce, ale odkrýva ho viera, ktorá vyslovuje jasnú vieroučnú dogmu: Cirkev je Telo Christovo, pokračovanie Päťdesiatnice na zemi, obraz života Svätej Trojice, absolútna Božia Cirkev. Svätý apoštol Pavel sa po- usiloval priblížiť efezským kresťanom tajomstvo a štruktúru Cirkvi v im adresovanom liste a v ňom medziiným povedal túto veľkú pravdu: „A tak teda nie ste už cudzinci ani príšelci, ale ste spoluobčania svätých a domáci Boží, vybudovaní na základe apoštolov a prorokov, pričom uholným kameňom je sám Isus Christos, na ktorom každé stavenie, /príslušne/ pospájané, rastie v chrám svätý v Pánu a na ktorom aj vy budete v Duchu spolu zbudovaní v príbytok Boží“. Lebo ako to „Duch teraz zjavil Jeho svätým apoštolom a prorokom“, aj „pohania cez Evanjelium sú spoludedičmi, spoluúdmi toho istého tela /Cirkvi/ a spoluúčastníkmi na zaslúbeniach v Christu Isusovi“ /Ef 2 , 19-22; 3, 5-6/.

Ako učia uvedené apoštolove slová, Cirkev je na tejto zemi ako prejav spasiteľnej vôle Božej, je Božia, je vybudovaná na základe apoštolov a prorokov cez Evanjelium Christovo vo Svätom Duchu, ktoré robí všetkých veriacich účastníkmi na Božích prisľúbeniach vyslovených cez prorokov, uskutočnených v Christu a v Duchu Svätom a zvestovaných svetu apoštolmi. Vďaka Evanjeliu sme spoluúdy Tela Cirkvi, ktoré je nositeľom nového, Božieho života, pre ktorý je ako najcharakteristickejšia vlastnosť duchovnosť, dosahujúca svoje završenie v zbožštení, čiže v absolútnom oduchovení človeka, ktorý vďaka tomu je schopný účasti na Božom živote.

Keďže chceme hovoriť o Cirkvi vo vzťahu ku kresťanskej duchovnosti, nebudeme tu podávať kompletne učenie o Cirkvi, čiže ekleziológiu, ale pokúsime sa načrtnúť slovami Písma to, čo je

pre Cirkev v tejto súvislosti najdôležitejšie (Pre záujemcov o pravoslávnu ekleziológiu odporúčame tieto práce: SILVESTER, archim., Učenie o Cerkvi v prvýje tri veka christianstva, Kyjev 1872; AKVILONOV, E., Cerkov, SPB 1894; Novozavetnoje učenie o Cerkvi, SPB 1904; BULGAKOV, S., Pravoslavije, Paríž 1963; EVDOKIMOV, Prawoslawie, Warszawa 1964, 135-196; KARMIRIS, I., Orthodoxis ekklesiologia, Athina 1973; ZIZIOULAS, J. metr., The local Church in Eucharistic Perspective, in: In Each Place, Geneva 1977, 50-61; POPOVIČ, J., Dogmatika pravoslavne Crkve III, Beograd 1978; STANILOAE, D., Teologia dogmatica orthodoxa II, Bucuresti 1978, MEYENDORFF, J., Catholicity and the Church, N. Y., 1983; MIDIČ, D., To mystirion tis Ekklesias, Atina 1987).

„... prišiel Isus do Galiley, zvestoval Božie Evanjelium a hovoril: Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Čiňte pokánie a verte v Evanjelium“ /Mk 1, 14-15/. „Toto Evanjelium o kráľovstve bude sa zvestovať po celom svete na svedectvo všetkým národom“ /Mt 24, 14/. Z týchto výrokov vyplýva, že hlavným obsahom Evanjelia je Božie kráľovstvo. Christos odporúča ľuďom, aby usilovali o získanie tohto Kráľovstva, pretože presahuje všetky hodnoty ľudského života /Mt 6, 33/, do neho treba vstúpiť, vnútorne si ho osvojiť, pre jeho získanie obetovať všetko ostatné, pre neho sa zriecť seba samého, najmä toho starého a hriešneho človeka, ktorého spomína svätý apoštol Pavel /Rm 6, 6; Ef 4, 22/, v ňom vidieť hranicu našej viery, nádeje a lásky /Jn 13, 31-37/.

Podstata Božieho kráľovstva je v Evanjeliu objasnená ako nový život, založený na láske k Bohu a k blížnym, na odpustení hriechov /Lk 10, 27; 11, 4/, na milosrdenstve /Mt 5, 7/, na čistote /5, 8/, jednote /Jn 17, 21/, na hľadaní Božej dokonalosti: „Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš Otec nebeský“ /Mt 5, 48/. Takýto nový život zjavuje a dáva ľuďom Boh vo svojom Synovi Isusu Christu: v ňom máme jeho obraz a iba cez vieru v Neho a zjednotenie s Ním môžeme ho získať a vyplniť každé Jeho prikázanie ako prikázanie života. Kto by chcel ísť inou cestou, nesmie zabúdať na tieto Jeho slová: „... bezo mňa nič nemôžete činiť“ /Jn 15, 5/. Prvý krok k získaniu nového života vedie cez zjednotenie s Christom ako Životom a nositeľom nového života /Jn 1, 4/, a cez Neho, lebo je Boží Syn, Pán neba i zeme a náš Spasiteľ /Mt 28, 18; Ef 1-2. kap./.

Avšak svet, ktorý leží v zle /1 Jn 5, 19/, neprijíma pravdy Božieho kráľovstva a život, ktorý ono prináša, preto mnohí musia s námahou získavať Kráľovstvo i život v ňom /Mt 11, 12/.

Ale nádej tých, ktorí usilujú vo svojom živote o získanie nového života v Christu, nie je márna, lebo Christos premohol svet, Satana i zlo a dal veriacim potrebné prostriedky k tomu, aby sa toto víťazstvo plne realizovalo aj v ich srdci, v ich osobnom živote, v ich osobnom vzťahu k Bohu, ľuďom i svetu /Jn 16, 33; 1 Jn 2, 13; 4, 4; 5, 4/. Apoštol Ján vyslovil túto pravdu ešte aj takým spôsobom: „Kto premáha svet, ak len nie ten, kto verí, že Isus je Syn Boží“ /1 Jn 5, 5/. Christos prijal smrť na kríži, v ktorej vlastne vyvrcholila ľudská zloba a odpor proti Nemu a Jeho Evanjeliu, ale na tretí deň vstal z mŕtvych. Život, ktorým žije Christos, je mocnejší než smrť a tento život prisľúbil a dal všetkým veriacim v Neho. Príde opäť v sláve, aby súdil živých i mŕtvych. Bude to konečné víťazstvo Božieho kráľovstva, víťazstvo života nad smrťou /Oz 13, 14/. Evanjelium končí správou o prisľube Christa byť s veriacimi až do tohto víťazstva i Jeho nanebovstúpenia, aby prijímal a Otcovi predstavil všetkých tých, ktorí v Neho uverili a prijali nový život. Boli nositeľmi Kráľovstva tu na zemi, stali sa jeho účastníkmi aj v nebesiach /Jn 14, 1-3/.

Z týchto enanjeliových svedectiev vyplýva, že Božie kráľovstvo je nám predstavené v dvojakej perspektíve. Z jednej strany je ono novým životom podľa Christových prikázaní a týmto životom máme všetci žiť. Priblížilo sa k nám /Mk 1, 15/, je v nás /Lk 17, 21/ a prináša svoje ovocie. Z druhej strany Božie kráľovstvo sa neobmedzuje našou pozemskou existenciou, ale vytvára pre nás perspektívy večného života, preto sa o ňom hovorí, že nie je z tohto sveta, je od Boha, že je to Kráľovstvo budúceho veku. Ono sa priblížilo pre spásu sveta, prinieslo nový život, vďaka ktorému sa človek môže zmieriť s Bohom, so sebou i s ľuďmi na- vzájom, môže pomôcť trpiacej prírode, ktorá s dychtivou túžbou očakáva jeho obnovu /Rm 8, 23/, vstup do slávnej slobody Božích dietok /8, 21/. Božie kráľovstvo zasahuje svojou silou a darmi milosti do všetkých oblastí ľudského života a prináša to najcennejšie - **pokoj a spravodlivosť** /Rm 14, 17/.

Aby ho mohol človek prijať, nezaobíde sa to bez sebazaprenia, bez námahy, bez prekonávania zla a z hriechu vyplývajúcich nedostatkov nášho srdca /Mt 11, 12/. Ale v tomto zápase nie sme sami: Christos premohol zlo a nám dal silu k víťazstvu nad zlom, ba dal nám „znať tajomstvá Kráľovstva nebeského“ /Mt 13, 11/, preto náš život bude môcť prekročiť hranice tohto sveta a mať účasť na večnosti, pre ktorú sme boli stvorení Bohom.

Treba však povedať, a nie je to jediná vec, ktorá znamená isté vybočenie z vieroučnej normy Evanjelia, že u mnohých kresťanov sa učenie o novom živote v Christu doslova scvrklo na učenie o spasení a o záhrobnom živote. Inými slovami, mnohí z kresťanov sa boja pekla, chceli by byť



zachránení, chceli by byť v nebi, ale zásady života, ktorý vedie do neba, nepoznajú, neusilujú o ne a hľadajú akési ľahšie náhrady, náhradné prostriedky, ktoré by im mali zabezpečiť účasť na večnom živote. Necítia silu nového života v Christu, necítia, že Božie kráľovstvo je v nás, preto hovoria skôr o nebeskom Kráľovstve, ktoré nás očakáva. Za najmarkantnejší prostriedok považujú formálne plnenie Christových prikázaní, čo nikam nevedie a Christos to dokázal tým, že takúto prax zavrhol ako falošnú u škrupulózných farizejov, majstrov takého druhu duchovného života, ktorý sa za duchovný vôbec nemôže považovať. K tomu, aby kresťan mohol plniť požiadavky nového života v Christu, musí sám byť najprv novým človekom, zrodeným nanovo z vody a Ducha, lebo bez tohto druhého narodenia nikto nemôže vstúpiť do Božieho kráľovstva ani tu na zemi, ani vo večnosti /Jn 3, 3, 5-6, 8, 15-16/, lebo by nebol schopný účasti na tomto živote (K tejto otázke odporúčame vynikajúce diela otca A. Schmemanna: *Of Water and the Spirit*, N. Y., 1974, rusky v Paríži 1986; *Za život sveta*, 61-72). Kresťan nemá dávať do protikladu terajší život s budúcim, lebo i terajšie i budúce je nový život v Christu. Rozdiel je iba v tom, že teraz sme na ceste, prekonávame rôzne ťažkosti, najmä naše vnútorné prekážky nového života, a potom budeme prežívať tento život v plnosti. Podstata Božieho života v nás je teda jedna a také je aj Božie kráľovstvo, ktoré už našlo svoje miesto v našom srdci. Treba rozlišovať a dávať do protikladu hriechy život človeka s novým životom a nevracať sa k starému životu podľa vášní tela a zlých náklonností. „Ako ani ratolesť nemôže prinášať ovocie sama zo seba, len ak zostáva na vinnom kmeni, tak ani vy, len ak zostávate vo mne..., pretože bezo mňa nič nemôžete činiť“ /Jn 15, 4-5/. My sme boli vštepení do Christa /Rm 11, 17/, žijeme s Ním spoločným životom ako údy Jeho mystického Tela /Cirkvi/, ktoré žije životom bez časových kategórií. Tento život nenaruší „koniec sveta“, nenaruší ho naša telesná smrť, lebo sme povolani v Christu ku vzkrieseniu pre život. Preto nám bol daný nový život v Christu, aby sme nanovo pochopili zmysel i cieľ stvorenia sveta a jeho existencie, ale i jeho záchranu cez spásu človeka. A tu si každý kresťan musí položiť otázku: Čo znamená zjednotiť sa s Christom? Ako môžeme získať Jeho život? Ako naplníme Christove slová: „Zostaňte vo mne a ja vo vás“? /Jn 15, 4/.

Odpoveď na tieto otázky nájdeme opäť v Evanjeliu: „Ak sa niekto nenarodí z vody a z Ducha, nemôže vojsť do Božieho kráľovstva“ /Jn 3, 5/. Že Christos mal na mysli naše znovuzrodenie vo svätom krste, o tom niet pochyb. Ale ako správne chápať tieto Jeho slová? V každom prípade táto požiadavka narodenia z vody a Ducha a vzťah vody a Ducha nemôže byť chápaná v symbolickom zmysle, lebo tak voda ako aj Duch sú podmienkou toho, že sa môžeme stať novými

ľuďmi, od základu nanovo stvorenými, keď pre objasnenie použijeme slová svätého apoštola Pavla /Ef 4, 24; Kl 3, 10/. Keď pozorne čítame Evanjelium, pre- sviedčame sa, že učenie Christovo sa nekoncentruje iba na dušu, ale naopak, veľkú pozornosť venuje aj telu človeka, ktoré je tiež stvorené Bohom. Christos liečil rôzne telesné choroby, vracal ľuďom zrak, kriesil mŕtvych, kŕmil hladných a dal apoštolom moc, aby mohli konať podobné skutky /Jn 15, 16; 14, 14/. Sám Christos konal svoje skutky ako Boh v tele, Mesiáš: dotykom, materiálou zeme /sliny a prach/, dychom i vlastným vzkriesením. Tým nás Christos učí, aby sme nedelili človeka na telo a dušu, ale aby sme chápali človeka ako celok, preto Christos neraz hovorí o duši a má na mysli celého človeka, ľudský život atď. Človek - to je jednota telesného i duchovného; tak je človek stvorený, tak žije a tak bude aj spasený.

Táto skutočnosť nás priviedla k ďalšej závažnej otázke: Čo hovorí Evanjelium o samotnom živote človeka? My sme si veľmi zvykli pozeráť na život človeka predovšetkým z hľadiska jeho vonkajších závislostí a podmienok, materiálnych podmienok, preto týmto smerom orientujeme aj naše úsilie. Rodíme sa z tela a k životu potrebujeme každodenný chlieb. Keď život má takúto povahu, v čom sú teda jeho choroby a ako ich možno vyliečiť? Christos svojimi slovami a činmi neignoroval túto stránku ľudského života, sám do nej vstúpil svojím vtelením a mal pravé ľudské pocity vrátane hladu /Mt 4, 2; Jn 21, 5/. Aj vtedy, keď učil ľuď, aby nekladol potrebu chleba a odevu na prvé miesto vo svojom živote, povedal i to, že Otec nebeský vie, že to potrebujú /Mt 6, 32/. V čom je teda problém? V tom, že človek sa začal spoliehať iba na telesný chlieb a Christos podstatu tohto problému vyslovil takto: „Nielen zo samého chleba bude žiť človek, ale z každého slova, ktoré vychádza z úst Božích“ /Mt 4, 4/. Človek akoby zabudol na to, že je človek, prestal rozumieť sám sebe, oddal sa do otroctva materiálneho chleba i materiálnej závislosti a jej podrobil i svojho ducha, čím nastala v človeku disharmónia, pád s mnohými dôsledkami pre život človeka v tomto svete; je to zvrátenosť, ktorá diktuje celožitvotný zápas za každodenný chlieb, neraz i za cenu drancovania sveta, ubližovania iným ľuďom, nehovoriac už o morálnych slabostiach človeka, ktoré sa prejavujú v zbytočnom hromadení pozemských bláh, ktoré Christos nazýva bláznovstvom, vo vykorisťovaní človeka človekom, vojnách a iných formách nespravodlivosti, za ktorými sa skrýva túžba ovládnuť svet pre materiálne blaho, ktoré nie je schopné uspokojiť ľudského ducha. Keď Christos nasýtil zvláštnym spôsobom viac ako 5000 ľudí, chceli ho na druhý deň zvoliť za kráľa s jediným želaním, aby im vždy dával takto chlieb /Jn 6, 26/. Preto ich Christos varoval: „Usilujte sa nie o pomínelý pokrm, ale o pokrm, ktorý

bude pre večný život, ktorý vám Syn človeka dá, lebo ten potvrdil Boh Otec“ /Jn 6, 27/. Človek teda nežije plnohodnotným životom, lebo zabúda na svoju duchovnosť i na pokrm, ktorým sa táto duchovnosť udržiava. Ako dáva Boh každodenný chlieb, tak je ochotný dať nám vo svojom Synovi i nebeský chlieb, aby sme boli ozaj živí - telom i duchom, lebo taký je človek i jeho život. Tým nebeským Chlebom je On sám a v Cirkvi sa nám dáva v Eucharistii, čiže v eucharistickom, zbožštenom Chlebe, aby sme sa takými stali aj my. Kým sa neobnoví človek duchom, aby bol dokonalý, nebude spravodlivosti ani pri rozdeľovaní každodenného chleba a prostriedkov na jeho získanie, čo dokazuje každý deň v živote tohto sveta.

Taký život nie je Boží život, nie pre taký život stvoril Boh človeka. Keď človek nemôže byť ozaj živý iba jedným chlebom, ale on tak žije, potom takýto život nie je plný a táto „choroba života“ sa vyjadruje tým, že sa v nej udomácnila smrť, takže umieranie sa stalo takým „prirodzeným zákonom“ ako aj jedlo, ktoré neuchráni človeka pred smrťou. Jeden chlieb nedokáže udržať v človeku život, zbaviť ho porušenosti, návratu do prachu, z ktorého bol vzatý. Je to zavinený návrat, ktorý nebol zmyslom a cieľom života a Boh to nechce ani teraz. Preto Christos povedal: „Duch je, ktorý oživuje, telo nič neosoží“ /Jn 6, 63/. Človek nemôže žiť bez hmoty, ale keď sa hmota neoduchovňuje jeho duchom, skôr vládne nad ním, stáva sa sama prameňom nestability, rozkladu a porušenia ľudskej prirodzenosti.

Uzdravenie života je podľa Evanjelia v tom, že v Christu je nám daný dokonalý obraz ľudskeho života v plnosti Božieho zámeru o ňom. A ten zámer je v tom, že človek je živý z Boha. Nie telo rodí a kŕmi život, ale život vstupuje do tela a oživuje ho a súčasne oduchovňuje aj telesný pokrm. Keď človek umiera, čo je dôsledkom pádu, zostáva iba prach zeme zbavený života. Boh nás zbavuje v Christu tejto moci smrti a daruje opäť plnosť života. V človeku aj svet je povolaný stať sa Božím kráľovstvom, lebo Duchom obnovený človek obnovuje v sebe všetko stvorenie a samotná hmota sa stáva cestou k Bohu a spôsobom zjednotenia s Ním. Keď Satana ponúkol Spasiteľovi po skončení 40 dňového pôstu, aby premenil kamene na chleby, tento odmietol jeho ponuku s odôvodnením, že človek okrem chleba potrebuje k životu aj slovo, ktoré vychádza z Božích úst /Mt 4, 3-4/. Tým Christos ukázal, aký nesprávny je spôsob života, keď človek očakáva od Boha iba bežný chlieb, materiálne blaho a o druhý chlieb nestojí. V čase rozhovoru Christa so Samaritánkou apoštoli odišli do mesta kúpiť chlieb. Keď sa vrátili a ponúkli ho, povedal im: „Ja mám jesť pokrm, o ktorom vy neviete ... Mojm pokrmom je činiť vôľu Toho, ktorý ma poslal, a dokonat' Jeho dielo“ /Jn 4, 32-34/. Tým Christos ukázal, ako má byť

človek pánom aj nad pokrmom. V Christu získava človek opäť svoje kráľovské postavenie v tomto svete, svoju závislosť na ňom mení na závislosť sveta na Duchu, ktorý v ňom prebýva.

Týmto tvrdením sme sa priblížili k otázke, ktorú nám môže položiť ktokoľvek: Ako sa ja môžem vyslobodiť z dôsledkov hriechu, ako ja môžem prísť k Bohu, keď jediná cesta vedie cez človeka Christa? V de- jinách Cirkvi neraz sa objavilo pokušenie, ktoré smerovalo k tomu, aby oddeliť duchovné od telesného, ba aj samotné Písmo chceli vidieť buď ako knihu o Bohu, alebo ako knihu iba o človeku. Avšak Cirkev zamietla takéto snahy a zdôraznila jednotu toho, čo je ľudské i toho, čo je božské a čo ideálnym spôsobom je privedené k jednote práve v človeku Christu a my máme Ho v tom nasledovať, byť ako Christos, o čom apoštol Pavel napísal bez najmenších pochyb: „Nežijem už ja, ale žije vo mne Christos“ /Gl 2, 20/. Nie je to nemožnosť, ale realita pre osvojenie prostriedkami, ktoré dal Boh práve v Christu, „aby bol dokonalý Boží človek a spôsobilý na všetko dobré“ /2 Tm 3, 17/. Kto vidí Christa a prijíma Ho, vidí a prijíma v ňom Boha /Jn 14, 10/. V Christu teda treba hľadať uzdravenie života. Boh je prameň i obsah každého života: „V Ňom bol život a život bol svetlom ľudí“ /Jn 1, 4/. My máme život ako dar, zvonku, za čo nemôžeme dať Bohu žiadne výkupné. Jedine Boh „má život v sebe“ /Jn 5, 26/, jedine on je sám Život na ničom a na nikom nezávislý. Keď je človek Isus súčasne aj Boh, aj On žije práve týmto Božím životom, má ho ako svoj život: „Ako Otec má život v sebe, tak dal aj Synovi, aby mal život v sebe“ /Jn 5, 26/. On jediný môže povedať o sebe: „Ja som život“ /Jn 14, 6/. Nie je to život jednotlivca, ale zjavenie a vtelenie života, na ktorom je závislý svet i človek, „lebo bez Neho nepovstalo nič, čo povstalo“ /Jn 1, 3/. Jedine v Ňom sa Boží život stal životom človeka. A tento človek, pretože mal v sebe sám život, mal v sebe život všetkého žijúceho i život sveta, život každého človeka. Hriech je v tom, že človek chcel urobiť život iba svojím životom, oddeleným životom a mať ho iba pre seba. Pretože človek nemôže to dosiahnuť, lebo nie je ani pôvodcom ani nositeľom života v plnosti, podrobil sa porušiteľnosti. V Christu sa zjavil sám život a prijatím jedného ľudského života prijal vlastne život každého človeka, všetkých si nás zamiloval /našiel v nás zaľúbenie, Lk 2, 14/. Teraz záleží iba na nás, či tento Boží čin lásky nebude pre nás daromný.

Podiel človeka na jeho vlastnej spásе pochopíme medziiným aj tak, že si uvedomíme význam ľudskej osobnosti a jej charakter. Totiž neexistuje žiadny človek bez alebo mimo osobnosti, bez tajomného centra sebavedomia, ktoré my označujeme slovom „ja“. „Ja“ je to, čo nehľadiac na jednotu prirodzenosti a spoločných podmienok života, robí človeka jedinečným,

neopakovateľným, čo robí život naším životom. Človek žije iba v konkrétnej osobe a iba v nej je slobodný, preto človeku nemôžeme brať jeho ja a jeho slobodu. Hoci človek dostáva život zvonku, od Boha, môže s ním slobodne disponovať. Keď v živote všetko závisí od Boha, prírody, od sveta, to v osobe dar života sa stáva darom slobody. Človek ako nový duch je Boží obraz a podoba a vo svojej osobe je slobodný aj voči Bohu. Darovaním slobody človeku Boh akoby obmedzil sám seba, lebo človek môže a je schopný žiť v jednote s Bohom, ale môže Ho aj zavrhnúť. Preto stretnutie človeka a Boha sa môže uskutočňovať iba na základe slobody. Neexistuje človek vo všeobecnosti, preto keď sa Boží Syn stal človekom, prišiel ako konkrétna osoba. Vieme jeho meno, mohli by sme Ho vidieť ako konkrétnu osobu so všetkými Jeho neopakovateľnými vlastnosťami a životom. Christov život je z jednej strany Boží život, sám život v absolútnom zmysle, z druhej strany tento život má konkrétna osoba - Isus. Preto aj náš postoj k Nemu je založený na princípe slobody: môžeme Ho prijať ako nášho brata, Učiteľa, Spasiteľa, môžeme Ho odmietnuť, neprijať, hoci to bude pre nás tragické, lebo Jeho poslaním je, aby nás spasil a On toto poslanie slobodne vyplnil do posledného písmena.

Keď človek dokáže správne voliť, keď dokáže priznať v Christu Toho, za koho sa On sám vyhlasuje a považuje, keď dokáže poznať v Jeho živote svoj život, tento stav a postoj sa nazýva **vierou**. Viera je ozajstným tajomstvom ľudskej osobnosti a jej duchovnej slobody. Ňou človek prekonáva vyššie spomínanú závislosť na Bohu a stáva sa s Ním jedno. Vierou človek vníma samu Pravdu a slobodne ju prijíma, ona ho robí slobodným, lebo jej prostredníctvom človek poznal pravdu o samom sebe, o Bohu i o svete, čiže porozumel tomu, čo Christos vyslovil touto krátkou vetou: „A poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ /Jn 8, 32/. Christos pomohol ľuďom, hoci mali v sebe iba malé zrnko viery, ale nemohol pomôcť tým, ktorí ju nemali a správali sa k Nemu odmietavo. Odmietnutím Christa ako Pravdy a Života nedovolili, aby Ten Život a Pravda sa ich dotkli spasiteľným spôsobom. Objektívna spása je teda závislá na ľudskej slobode. Iba ľudský duch môže urobiť Spasiteľa sveta i svojím Spasiteľom. Spasiť - znamená obnoviť plnosť ľudskej slobody. Slobodná viera všetko toto umožňuje. Vierou spoznáваме v Christu ozajstný ľudský život a jeho krása nás priťahuje k Nemu, začíname túžiť po tomto skutočnom živote, začíname ľúbiť Christa i život, ktorý je v Ňom, lebo je to Boží život. Vo svetle Jeho života vidíme všetky svoje nedostatky, narušený obraz i podobu a usilujeme sa o ich obnovu, prosíme o odpustenie našich previnení, o dar nového života, o zmierenie s Bohom.

Takto sme sa opäť dostali k pravde o tajomnom rodení z vody a z Ducha, ktoré nám odkrylo, čo znamená spása v Christu: nie odsúdenie starého, ale znovuzrodenie. Christos neprišiel zničiť človeka, ale urobiť ho účastníkom Božieho života, čiže zachrániť celého človeka, jeho osobnosť, jeho osobnú slobodu, moc nad svetom, čiže jeho kráľovské postavenie v tomto svete. Tým bolo obnovené aj naše synovstvo u Boha a náš život, pred ktorým sa opäť otvárajú nekonečné možnosti a perspektívy večného života, ktorý dáva zmysel aj nášmu životu, ktorý navždy zostane naším životom.

Narodenie z vody a z Ducha musí byť iným narodením. To, čo sa narodilo z tela, bolo telom, to, čo sa teraz rodí z vody a Ducha, je duch. Nutné je jedno i druhé, lebo tak Boh stvoril človeka, aby sa rodil z tela svojich rodičov, hoci v tomto rodení pokračuje Božia stvoriteľská činnosť. Ale keďže človek sa oddal hriechu a padol, bolo treba obnoviť celého človeka: telom i duchom, preto aj Christos sa stal jedným z nás, aby v ňom bola obnovená celá ľudská prirodzenosť. Vodný živel, kedysi čistý a svätý, bol dotknutý pádom človeka. Nový Adam posvätil tento živel, aby bol zdrojom obnovy a posvätenia: „Každý, kto pije z tejto vody /starej/, bude zase žízniť. Kto by však pil z vody, ktorú mu ja dám, nebude žízniť na veky, ale voda, ktorú mu ja dám, bude v ňom prameňom vody, prúdajúcej k večnému životu“ /Jn 4, 13-14/. Stáva sa to mocou Svätého Ducha: „Ak niekto žízni, nech príde ku mne a napije sa ... Rieky živej vody potečú zvnútra toho, kto verí vo mňa. A toto povedal o Duchu, ktorého mali prijať tí, čo uverili v Neho „ (Jn 7, 38-39). Takto pravda o trojjedinom Bohu - Otcovi, Synovi i Svätom Duchu - tvorí základ všetkého, čo môžeme povedať o živote, ľudskej osobnosti a o jednote, čiže o obsahu kresťanstva, kresťanskej viery. Pravda, všetko objasňujúce tajomstvo trojjediného Boha stalo sa pre mnohých kresťanov abstraktnou bohosloveckou formulou. Ale skutočnosť je taká, že niet väčšieho tajomstva spásy a života, než tajomstvo Trojice, dokonalého Božieho života, v ktorom Otec, prameň všetkého, má život v sebe, dal ho Synovi a udeľuje ho všetkému, čo existuje, prostredníctvom Svätého Ducha. Iba v pravde o Trojici môžeme nájsť odpoveď na všetky otázky, ktoré sa týkajú ľudskej osoby, života a jednoty.

Zo zjaveného učenia teda vieme, že všetko živé žije Duchom, že Božia vôľa je v tom, aby všetko stvorené bolo oduchovnené, účastné na Božom živote, ktorý je stvoreniu udeľovaný Duchom. Všetko stvorenie i človek nemá v sebe prameň života, ale sa iba podieľa na živote, prijíma ho od Boha ako dar. Je to dané tým, že Boh - prameň každého života, sám Život, stvoril bytie, ktoré je iné než Jeho bytie, na ňom závislé, preto stvorenie navždy zostane stvorením, inou

formou existencie, iným životom. Rozhodujúcu úlohu zohráva tu človek, ktorému je daný život ako osobe, preto zostáva živý aj vtedy, keby sa zriekol Boha. Christos, nový človek, prijal do svojho osobného života plnosť Božieho života, sám Život, Božieho Ducha, a mal ho nie ako dar, zvonku, ale ako Boží Syn, ktorému dal Otec, aby mal Život v sebe. A tento Christos zvestoval nám vo svojom Evanjeliu, že prišiel a stal sa človekom, aby aj nám dal Svätého Ducha a každého z nás novým spôsobom zjednotil s Bohom, urobil nás Božími synmi. Preto každému, kto uveril v Neho, prisľúbil dať Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať, ale veriaci ho prijíma ako osvojená (usynovená) bytosť a Duch v ňom bude prebývať ako v živom chráme Božom /Jn 14, 17; 1 Kor 3, 16-17; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 21/.

Takto sa celý človek obnovuje a posväcuje vodou i Duchom. Ako na začiatku Boh najprv stvoril pre človeka svet, aby v ňom mohol žiť a privádzal ho postupne k dokonalosti a oduchovneniu, tak aj teraz Svätý Duch zostupuje najprv na vodu pre obnovenie starého života, pochá- dzajúceho z tela. Človek Isus prijal krst vo vode a Boží Duch spočinul na nej i na ňom a túto svätú vodu udeľuje aj nám, očisťuje nás, posväcuje, nanovo nás v nej rodí. Svätý Duch zostupuje na človeka, lebo prv zostúpil na človeka Christa, zjavil Ho svetu ako Božieho Syna a Spasiteľa /Lk 3, 21-22/. Zostupujúci na nás Duch udeľuje Christov život. Svätý apoštol Pavel, duchovný človek, povedal: „Nežijem už ja, ale žije vo mne Christos“ /Gl 2, 20/. Takéto vedomie i takýto stav je vlastne cieľom duchovného života každého veriaceho človeka a počiatok tohto života bol mu daný Duchom vo svätom krste vodou i Duchom. Preto svätý krst nesmieme chápať ako nejakú jednorazovú vec, formálny akt, ale ako nový život, ktorý má svoj konkrétny program i cieľ: posvätenie, oduchovnenie, zbožštenie, ktoré sa končí našou jednotou s Bohom. Je to cesta, ktorá nás privedie k živému Bohu. V pozemských podmien- kach toto zavŕšenie nášho zjednotenia s Christom a cez Neho i Otcom nebeským sa uskutočňuje vo svätej Eucharistii, v prijatí Tela a Krvi Christovej, preto aj tu Svätý Duch zostupuje na nás a potom na predlo- žené dary, aby bolo „Sväté svätým“ /Svjataja svjatym/. Je to naplnenie nášho duchovného úsilia, ktoré umožnil svätý krst, preto modlitba krstu hovorí o tom, že sme boli znovuzrodení pre účasť na Tele a Krvi Christovej. To je cesta nášho opätovného synovstva v Bohu.

Takto nám Evanjelium odhalilo počiatok, obsah i cieľ nového života. Takto nás Boh vovádza cez svojho Syna a vo Svätom Duchu do svojho Kráľovstva. Nie je to iba predobraz, prisľúbenie, prorocstvo, ale skutočnosť, na ktorej môžeme mať podiel v plnosti. V Christu a v obnovenom človeku svet môže konať svoju liturgiu, ďakovať Bohu za dar života a oslavovať Ho týmito

životom, lebo sa opäť zaskvel vo svojej božskej kráse. Človek sa opäť stal živým chrámom Božím, Jeho príbytkom, miestom Jeho slávy /Jn 14, 17, 23/. Svet opäť získal istotu, lebo počul slová: „Ja som vo svojom Otcovi, a vy ste vo mne, ako ja som vo vás“ /Jn 14, 20/. Tieto slová sa stávajú skutočnosťou v Cirkvi, účasťou na plnosti jej života ako Tela Christovho osláveného Otcom i Duchom. (SCHMEMAN, A., O Cirkvi, Pravoslavije v žizni, N. Y. 1953, 57-76; ZIZIOULAS, J. metr., Jevcharistijski pogled na svet, Teološki pogledi 1 /1973/, 37-45; JEVIČ, A., Isus Christos jedini Spasitelj sveta u pravoslavnoj mysli danas, Teološki pogledi 1-2 /1984/, 49-68; Chriščanstvo i mistika, tamže 1-3 /1983/, 1-9; RADOVIČ, A., Mistika bogočovečanskog realizma, tamže, 27-34; STANILOAE, D., Isus Christos - večni Prvosveštenik, tamže 4 /1980/, 185-199; VASILIJ /Krivošein/, arcib., Prepodobnyj Simeon novyj bogoslov, Pariž 1980, 289-300.)

Po nasýtení viac ako 5000 ľudí Christos povedal tieto slová: „Ak nejete telo Syna človeka a nepijete Jeho krv, nemáte života v sebe“ /Jn 6, 33/. Po novom narodení nasleduje zjavenie o novom pokrme, ozajstnom pokrme. My vieme, že človek nemôže žiť bez pokrmu. Ale nesmieme zabúdať, že človek je dvojaký pokrm: telesný i duchovný; telesný pre telo, duchovný pre telo i ducha. Aby nás Christos obnovil a uzdravil, aby nás nakrmil novým Chlebom z neba, ktorým bol On sám, stal sa jedným z nás, v Ňom sa ľudský život zjednotil s Božím životom. Boh v Ňom žil ľudským životom a prijímal aj ľudský pokrm, aby sme my mohli prijať nebeský Chlieb, ktorým sa nám dáva večný život /Jn 6, 54/, večná Eucharistia /Zj 21, 9-14; 22, 1-5/.

Na záver chceli by sme venovať pozornosť mimoriadne dôležitej veci, bez ktorej je život Cirkvi i všetkých jej členov nemysliteľný. Je to **jednota** Cirkvi, v ktorej sa prejavuje a realizuje jeden, spoločný život Boží. Tak je to aj vo svete, kde všetko živé i človek sú závislé na jednom živote. Ale hriech premenil účasť na živote sveta na otroctvo tela i ducha, na nutnosť. Tak sa v živote sveta i človeka objavil deštruktívny faktor, ktorý všetko rozdeľuje na mnoho, stavia proti sebe, do protikladu. Preto všetko hľadá život pre seba, bojuje o život o prežitie, jedno druhé požíera, aby zostalo pri živote. Tak hynie všetko, čo je slabšie. Aj človek je rozdelený sám v sebe: duša stráda v tele a clivie v jeho umieraní; život človeka je rozdrobený, nemocný, smrteľný. Preto aj tá jednota, ktorú my prežívame v rodine, národe, v názoroch, vo viere, je do značnej miery poznamenaná roztrieštenosťou a nejednotou. Je tu mnoho toho, čo rozdeľuje, preto ľudia musia stále vynakladať veľké úsilie na to, aby udržali jednotu rodiny /predovšetkým manželstva/, národa, v ktorom sa stále objavujú deštruktívne sily, viery a Cirkvi, kde pôsobia podobné sily,



ktoré stratili zmysel pre jednotu ako základ existencie, hoci všetko učenie viery smeruje k dosiahnutiu jednoty, ktorá vrcholí jednotou všetkého v Bohu /1 Kor 15, 28/. Práve tak s námahou bojuje o svoju jednotu ľudstvo, ktoré má byť jednotné, lebo všetci ľudia sú nositeľmi jednej a tej istej prirodzenosti, toho istého života, na tej istej planéte a majú byť rovnako slobodní a rozvíjať Bohom dané schopnosti sebe i svetu pre radosť a Bohu na slávu.

Tento hriechom narušený život a jednotu prišiel obnoviť Spasiteľ Isus Christos, ktorý žil pre nás, celý svoj život prejavil ako lásku a službu ľudstvu, preto keď sa teraz vierou stávame účastníkmi na Jeho živote, ktorý nie je poznamenaný zlom a nejednotou, nemôžeme žiť izolovaným životom mimo jednoty a neusilovať o ňu, lebo by to znamenalo, že ignorujeme spásu sveta a človeka a zriekame sa nového života v obnovennej jednote.

Prvé, čo si má uvedomiť veriaci človek, je, že táto jednotu je Boží dar. Voda a Duch nás zjednocuje so všetkými, ktorí prijali nový život v Christu. Pokrstení sme v Christa, prijímame Jeho Telo a Krv ako nebeský pokrm a tento pokrm nás spája so všetkými, ktorí ho požívajú a vytvára z nás tajomné Telo Cirkvi, Telo Christovo, pre ktoré je najcharakteristickejšie to, že je jedno /1 Kor 1, 4-9, 13; 2, 12; Gl 3, 26-28/. V liste korintským kresťanom apoštol Pavel napísal: „Veď my všetci v jednom Duchu sme boli pokrstení v **jedno** telo, či Židia alebo Gréci, či otroci alebo slobodní; a všetci sme boli napojení jedným Duchom ... Tak zostavil Boh telo ... /Cirkvi/, ktorá je „stĺp a základ pravdy“ /1 Kor 12, 13 a 1 Tm 3, 15/. Táto jednotu v Christu nám dáva právo obrátiť sa k Bohu slovami : Otče náš!, lebo sme vospolok dieťkami Božími /Jn 1, 12/ i synmi Božími /Gl 4, 4-9/. Kresťania majú teda jeden spoločný život v Christu a preto nemožno ani len pomyslieť, žeby sa táto jednotu mala opäť narušiť, lebo by to znamenalo, že sme sa vrátili k starému životu rozdelenia a nejednoty, že sme sa opäť stali cudzími Bohu, Christu i Svätému Duchu, jednobytnej a nedeliteľnej Trojici, ktorá nás povolala k božskej jednote so sebou i medzi nami navzájom. Základom nášho vedomia musí byť to, čo povedal apoštol Pavel: „Jedno je telo a jeden je Duch, ako ste aj boli povolani v jednej nádeji svojho povolania. Jeden Pán, jedna viera, jeden krst, jeden Boh a Otec všetkých, ktorý je nad všetkými, cez všetkých a vo všetkých“ /Ef 4, 4-6/. Kresťanov teda zjednocuje jedna viera, jeden krst, jeden božský Chlieb, ktorý spája všetkých do jednoty Tela Cirkvi, do jednoty Christovej, do spoločenstva Ducha /1 Kor 1, 9; 2 Kor 13, 13; 1 Jn 1, 6 a iné/. Iba v takejto jednote je možná ozajstná duchovnosť, ktorá umožňuje chápať všetky tajomstvá viery /1 Kor 10, 3-4; Gl 6, 1/.

Keďže do tejto jednoty je začlenený celý človek, musí sa to prejavíť konkrétnym a živým spôsobom. Aby sme mohli jesť Chlieb života, máme sa schádzať na jedno miesto, na ktoré nás povoláva sám Christos /Lk 22, 7-24; Sk 2, 42; 4, 32; 1 Kor 11, 23-34/. Niet lásky bez jednoty, niet jednoty bez spoločenstva v Christu a v Duchu Svätom, niet spoločenstva bez zhromaždenia. Svätý Ignác z Antiochie učí, že Cirkev je spoločenstvo, ktoré žije novým Christovým životom /Ef 9, 2/, bez Nebo niet ozajstného života, lebo sme Jeho údy /Tral 11, 2/, preto je Christos jednotou členov Cirkvi /Tral 9, 2/ a spoločným životom kresťanov /Ef 3, 2/. Do tohto spoločenstva zjednocuje kresťanov viera a láska (Trol. 8, 1). Jednotou kresťanov je duchovná i telesná /Mgn 13, 2/. Cirkev je jednotné telo Christovo, preto má jeden oltár, jeden kalich, jedného biskupa /Fld 4/.

Tieto výroky svätého otca prvého storočia ukazujú, ako v prvotnej Cirkvi bolo živé vedomie jednoty i princípov jednoty Cirkvi, lebo Cirkev stále pamätala na tieto Christove slová: „To je moje prikázanie, aby ste sa vzájomne milovali. Nikto nemôže väčšmi milovať, ako keď život položí za svojich priateľov. Vy ste moji priatelia, konáte, čo vám prikazujem“ /Jn 15, 12-14/. Kto ozaj žije touto láskou, nemôže na ňu zabúdať po odchode z cirkevného-liturgického zhromaždenia, lebo práve toto zhromaždenie je najlepším vyjadrením lásky, ktorú každý z nás dostal ako dar, keď Svätý Duch zostúpil na nás v tajomstve vody. Od tejto chvíle máme byť pripravení aj život položiť za bratov, máme byť schopní znášať ťažkosti iných. „Lebo podľa toho poznajú všetci, že ste moji učeníci, keď sa budete vzájomne milovať“ /Jn 13, 35; Gl 6, 2; Ef 5, 26/. Bez tejto lásky cirkevné zhromaždenie je neuskutočniteľné, a pokiaľ sa aj schádza, nie je to pravé zhromaždenie a jeho účastníci sa navzájom podvádzajú /Jk 3, 14; 1 Jn 5, 17; 1 Kor 3, 6: láska sa „neraduje z nepravosti“/.

Aby každý veriaci mohol splniť svoje povolanie, aby aj život sveta došiel k naplneniu podľa Božieho zámeru, Christos dal všetkým svoj život, aby všetkých zjednotil v sebe pre večnosť. Keď my žijeme Jeho životom, keď ho prijímame v zhromaždení verných ako dar pre spásu, potom musí byť stále medzi nami Jeho služba, služba bratom. Keď kresťan nachádza v Christu svoj obraz, potom aj sám má byť pre iných obrazom samého Christa. Apoštol Pavel hovorí: „Napodobňujte ma ako ja Christa!“ /1 Kor 11, 1/. Takto si Christos vyvolí aj tých, cez ktorých bude viesť svoju Cirkev, aby predsedali v zhromaždení verných a boli živým obrazom Jeho prítomnosti /Ef 4, 11-12/. Touto službou Christos nevyvyšuje jedného nad mnohých, ale vytvára jednotu všetkých ako Christovu jednotu. Christov život sa má vteliť v jednote tých, ktorí tento

život priajli, čiže v živote i službe mnohých i v službe Christovej, ktorý je Hlavou všetkého stvorenia i Cirkvi /Ef 1, 10/.

Nový život, jednota v Christu, spoločenstvo Ducha - to všetko spolu je Božia Cirkev, život Evanjelia v nás, lebo všetko, čo je vyslovené v Evanjeliu, je plnosťou života Cirkvi. Evanjelium nás volá k životu, ale tento život sa odкрýva a objasňuje práve v ňom ako život Cirkvi. Christos nezostal sám a hoci by tých, ktorí Ho nasledovali, bolo iba dva-tri, bol by s nimi a v nich /Mt 18, 20/. A takto vybudovanú Cirkev nedokážu premôcť ani brány pekla /Mt 16, 18/. Keď je Cirkev zhromaždená na konkrétnom mieste /Sk 2, 1, 47/ v jednej viere, láske a nádeji, keď jeden z nás, prvý a Bohom vyvolený nám opäť zvestuje slová večného života ako Christos, dáva nám všetkým Chlieb života, vieme, že Božie kráľovstvo je v nás, že prišlo v moci Svätého Ducha, ktorý posväcuje prítomný ľud a predložené dary, aby všetko bolo naplnené svätosťou. Všetko toto sa uskutočňuje napriek tomu, že zlo ešte stále má svoje miesto v živote sveta a jednotlivých ľudí, že cesta k pravde je často ťažká až trnistá a vyžaduje odriekanie, sebazaprenie a niekedy i život ako svedectvo vernosti novému životu v Christu. Preto Christov Kríž zostal znamením víťazstva, hoci my všetci nesieme svoj vlastný kríž, aby sme dosiahli v Christu svoje víťazstvo viery /1 Jn 2, 13; 4, 4; 5, 4-5; Zj 2, 11/. Cirkev nám túto pravdu pripomína vynášaním svätého Kríža na tretej nedeli Veľkého pôstu, na sviatok Povýšenia (Vozdviženija) Pánovho kríža, ale i pri iných príležitostiach, pri každej bohoslužbe. Všetko, čo nám dáva Christos v Cirkvi, je nielen životom, ale aj súdom, lebo podľa toho, čo sme dostali, môžeme posúdiť i to, čo je v nás ešte nedokonalé, vzdialené Christu, Jeho životu, pravde, nášmu povolaniu. Christos bol ukrižovaný v tomto svete a spolu s Ním sme boli ukrižovaní aj my /Rm 6, 1-11/, preto ešte stále musíme prekonávať hriech, zlo a mnohé nedostatky, ktoré v nás pretrvávajú. Plnosť víťazstva viery nastane v čase ko- nečného víťazstva Christa nad zlom a smrťou. Teraz máme usilovať o to, aby sme ozaj umreli pre hriech a boli hodní života v Christu: tu na zemi i vo večnosti. Pozemská účasť sa uskutočňuje v Cirkvi, budúca v nebeskom Kráľovstve. Preto nemáme odchádzať od cirkevnej jednoty, aby sme nestratili nebeskú jednotu. Kto tak urobil, opäť je mŕtvy pre Christa i Jeho pravdu. Ako hovorí Symbol viery, Cirkev Christova je iba jedna, svätá, všeobecná a apoštolská a tejto Cirkvi máme ostať verní, lebo tým zachováme vernosť Christu, vernosť novému životu v Christu, vernosť Bohu, ktorý nás do nej povolal cez svojho Syna Isusa Christa a Ducha Svätého (SCHMEMANN, A., O Cerkvi, 76-83; FLOROVSKIJ, G., O hranicah Cerkvi, Žurnal Moskovskoj Patriarchii 5, 1989, 71-73, 7, 7-71; MEYENDORFF, J., Vedenije v

svjatootečeskoje bogoslovije, N. Y. 1985, 21-27; SCHMEMANN, A., Za život sveta, Beograd 1979 /prekl. z angl. jazyka, N. Y. 1963/, vernost' svojim bratom v Christu - údom Tela Cirkvi.

## **2. Cirkev a duchovnosť**

Téma Cirkev a duchovnosť by si vyžadovala rozsiahlu štúdiu, ale my sa v tejto práci a vzhľadom na nami postavený cieľ zameráme iba na niektoré hlavné momenty vývoja duchovnosti v Cirkvi, najmä v prvých storočiach jej existencie.

Ako to ukázal predošlý materiál, Cirkev sa zrodila z očakávania vyvoleného národa a naplnenia mesiášskych a spasiteľných prisľúbení, ktoré zjavil Boh otcom prostredníctvom patriarchov a prorokov /Žd 1, 1/ a uskutočnil vo svojom Synovi Isusu Christu, v ktorom sa k nám priblížilo aj Božie kráľovstvo. V tejto udalosti musíme hľadať aj korene kresťanskej duchovnosti, ktorá je zameraná nielen na prítomnosť, ale aj na budúcnosť, čiže eschatologicky. Na rozdiel od pohanských náboženstiev, ktoré hľadali spásu predovšetkým v úniku z konkrétneho života /času a histórie/, bola kresťanská duchovnosť od svojho vzniku zameraná na históriu a zakladala sa na udalosti, ktorá mala pre dejiny ľudstva rozhodujúci význam. Hoci ľudská bytosť navždy zostane stvorením, bola jej daná schopnosť prekročiť svoje vlastné hranice a vstúpiť do jednoty s transcendentným Božstvom na základe obrazu a podoby, ktorá nás robí príbuznými Bohu /Sk 17, 29/. Kým staroveké grécke myslenie sa obracalo k minulosti a tam hľadalo rozumné objasnenie prítomnosti, biblický prístup má eschatologické zameranie. Biblická zvesť volá človeka, aby hľadal zmysel života v rozhodujúcom Božom čine v dejinách ľudstva, v ktorom všetky terajšie i minulé udalosti nachádzajú svoje vysvetlenie a zmysel.

Očakávanie mesiášskej doby našlo svoje naplnenie v osobe a spasiteľnom diele Isusa Christa, v ktorom Jeho učenci i mnohí iní nasledovatelia spoznali pravého Mesiáša-Christa, Bohočloveka, Syna človeka podľa Danielovho proroctva, čo našlo svoje vyjadrenie vo všetkých kanonických knihách Nového Zákona. Svedectvo týchto kníh sa stalo základným prameňom kresťanskej duchovnosti. Vzťah k Christu bol rozhodujúci aj pre vzťah človeka k Bohu. Túto pravdu vyslovil apoštol Peter slovami: „Pristupujte k Nemu, živému kameňu, ľuďmi zavrhnutému, ale Bohom vyvolenému a vzácnemu, a aj vy sami, ako živé kamene budujte sa na duchovný dom, sväté kňazstvo, aby ste prinášali duchovné obete, príjemné Bohu prostredníctvom Isusa Christa. Veď stojí v Písme: Hľa, kladiem na Sione uholný kameň, vyvolený, vzácny, a kto verí v Neho, nebude zahanbený“ /1 Pt 2, 4-6/. Toto vedomie vidíme aj u samého Spasiteľa: „Ja

som dvere. Keď cez mňa vojde niekto, bude spasený ..., ako mňa pozná Otec, aj ja poznám Otca“ /Jn 10, 9, 15/.

Hoci pre apoštolské svedectvo mal význam celý Isusov život, najväčší dôraz bol v ňom kladený na Jeho utrpenie, smrť a vzkriesenie, v ktorom sa dokázal mocným Synom Božím /Rm 1, 4/. Apoštoli nebrali ohľad na skutočnosť, že trpiaci Mesiáš bol pohoršením u Židov i Grékov, čo apoštol Pavel vyjadril slovami: „Židia znamenia žiadajú, aj Gréci múdrosť hľadajú, my však kážeme ukrižovaného Christa, Židom síce pohoršenie a pohanom bláznovstvo, ale povolaným ... Christa, Božiu moc a Božiu múdrosť“ /1 Kor 1, 22-23/. Táto posledná udalosť v Christovom živote sa stala základným kameňom kresťanskej duchovnosti, ktorá naznačovala, aká cesta vedie k Bohu, čo treba v živote urobiť, aby sme mohli vstúpiť do jednoty s Bohom. Je to cesta kríža a utrpenia, cesta poníženia /Flp 2, 1-11/, ale je to cesta spásy /Sk 16, 17/, Božia cesta /18, 25-26; 2 Pt 2, 2/, nová cesta života /Žd 10, 19/. Tou cestou bude dosahovať svoj cieľ aj kresťanská duchovnosť. Korunou apoštolského svedectva o Christu je Jeho slávne zmŕtvychvstanie, ktoré dovolilo apoštolom stotožniť Isusa z Nazareta s pravým Mesiášom, vteleným Božím Synom a svojím Spasiteľom. V Jeho diele prebehol súd nad týmto svetom a nastala očakávaná eschatologická doba, doba Cirkvi, doba spásy /2 Kor 6, 2/. Vzťah ľudstva k Bohu je charakterizovaný oslavou víťazstva nad silami zla a smrti a kresťanská duchovnosť bola pre prvotnú Cirkev súčasťou tejto oslavy, preto všetok život cirkevných obcí mal eucharistický-d'akovný charakter.

Viera vo vzkrieseného Christa mala od samého začiatku v sebe dva zvláštne prvky: z jednej strany to bolo stretnutie so vzkrieseným Christom pri spoločnom eucharistickom stolovaní, pri Večeri Pána, z druhej strany bolo to očakávanie Jeho druhého príchodu /parúzie/, ktorý mal znamenať koniec utrpenia, nepokoja, nespravodlivosti a prenasledovania. Takto kresťanská duchovnosť musela osvedčiť svoju dialektiku medzi históriou i eschatológiou, svoje presvedčenie, že prišlo Božie kráľovstvo, ktoré sa má v krátkom čase prejaviť vo svojej plnosti. Táto túžba po skorom príchode Isusa Christa našla svoj odraz aj v modlitbe Cirkvi, predovšetkým v známom zvolaní: „Príď, Pane!“ /Zj 22, 20/. Čas medzi prvým a druhým príchodom Isusa Christa je previerkou kresťanskej duchovnosti, ktorá súčasne vyžadovala vyznanie - svedectvo /martýrium/: vyznanie Isusovho mena, viery v Neho i svedectvo o Ňom, hoci by si vyžadovalo aj svedectvo krvou, ktoré mnohí podstúpili bez strachu pred smrťou, lebo ju považovali za spôsob skorého stretnutia so svojím Spasiteľom. Keďže niektorí z kresťanov predstavovali si Christov

príchod až príliš skoro, bolo treba túto otázku teologicky i psychologicky objasniť a dať odpoveď na mnohé otázky, ktoré nastoľovala oddiaľujúca sa parúzia.

Na otázku, kde sa teraz nachádza Christos?, bola daná odpoveď, že po svojom nanebovstúpení je po pravici svojho Otca nebeského ako „dedič všetkého“ /Žd 1, 2-3/, kde sa prihovára za ľudí ako večný kňaz, verný veľkňaz vo veciach Božích /Žd 2, 17/, najvyšší Veľkňaz, ktorý prenikol nebesá, Boží Syn, ku ktorému môžeme pristupovať s dôverou a prijímať od Neho milosrdenstvo a milosť /Žd 4, 14-16/. Na základe 110. žalmu videli v ňom druhú osobu Svätej Trojice, Božieho Syna, ktorý prijíma naše modlitby i naše dary na nebeský oltár a predkladá ich Otcovi za našu spásu. Kresťania takto vedeli, že v modlitbe nie sú sami, lebo s nimi a za nich sa modlí sám Isus Christos a Svätý Duch /Rm 8, 12-27/, čím sa potvrdzovalo aj naše synovstvo u Boha. Takto sa kresťania učili modliť v mene Christovom a konať spoločne ako Telo jedného Pána, čiže Cirkvi. Vzorom im bola modlitba Otče náš, ktorú ich naučil sám Christos a ktorá ich oprávňovala oslavovať Boha ako svojho Otca, v čom taktiež videli výraz nášho synovstva u Boha /Mt 6, 9/. Jednota Christa i Jeho verných, ktorí teraz tvorili jedno Telo Cirkvi, ich uistila v presvedčení, že Boh vypočuje ich modlitby, lebo Hlavou ich spoločenstva nebol nikto iný než sám Jednorodý Syn Boží, v ktorom mal Boh zaľúbenie /Lk 3, 22/. V ňom si Boh zamiloval aj ľudstvo a odpustil mu jeho hriech /Jn 1, 29/. Tieto skutočnosti dali kresťanskej duchovnosti veľkú silu a pomáhali formovať postoje kresťanov ku všetkým dôležitým otázkam viery i života podľa viery.

Dôležité miesto a poslanie v živote Cirkvi patrilo Svätému Duchu, bez ktorého si prví kresťania nepredstavovali ani jeden deň svojho života. Samotné meno Christos označuje niekoho, kto je pomazaný Duchom. V Jeho prípade ide o plnosť blahodarných darov, ktoré bude udeľovať svojim verným ako dary posledných čias /Jl 3, 1-5/. Zrod Cirkvi a prijatie týchto darov malo miesto v deň Päťdesiatnice, kedy Duch Svätý zostúpil na apoštolov a celú Cirkev /Sk 2, 1-3/, otvoril im um, aby rozumeli Písmu i celému spasiteľnému dielu Isusa Christa a boli schopní vydať o ňom mocné a pravdivé svedectvo vo všetkých národoch sveta /Mt 28, 19-20; Sk 1, 8/. Úlohou Ducha je, aby utešoval Cirkev v čase medzi prvým a druhým príchodom Christa, učil pravde, udeľoval potrebné dary na službu svetu a posilňoval vo viere tých, ktorí uverili v Christa ako Božieho Syna /Jn 14, 18/. Toto pôsobenie Svätého Ducha medzi dvoma parúziami je pre Cirkev rozhodujúce, preto niet takej oblasti duchovného života Cirkvi i jej členov, ktorá by sa mohla zaobísť bez Jeho posväcujúcej pomoci, čiže všetok ich duchovný a liturgický život má

epikleziálny charakter (NISSIOTIS, N., Povolání k jednotě. Epiklektický smysl církevního spoločenství, Pravosl. teol. sborník 10, 1983, 62-84.).

Spasiteľná činnosť Svätého Ducha je v pravoslávnej Cirkvi vždy objasňovaná z pozície dogmy o Svätej Trojici, čo znamená, že niet takej Božej činnosti, ktorá by nepredpokladala účasť Svätého Ducha. Duch je Boh a svojím Božstvom je súvečný Otcovi i Synovi. Keď Boh tvoril svet svojím Slovom, bol Svätý Duch tým, ktorý udeľoval všetkému stvoreniu život i zákony života. On sa vznášal nad priepasťou a nad vodami /1 Mjž 1, 2/, On vdychol do človeka dych života /1 Mjž 2, 7/. Svätý Bazil určuje funkciu zdokonaľovania stvorenia ako posvätenie a je toho názoru, že nielen človek, ale každé iné stvorenie je sebou v dokonalosti iba vtedy, keď je v spoločenstve s Bohom a je oživované Svätým Duchom. Najvyšší stupeň účasti na Božom živote je u človeka, ktorý bol stvorený na Boží obraz a podobu a Duch Boží vdychol do neho živú dušu, ktorú v pôvodnom stave môžeme nazvať duchom schopným spoločenstva s Bohom (Katechéza 16, 11, PG 33, 932C; O Duchu Svätom 16, PG 32, 136B.). Svätý Cyril Alexandrijský dodáva, že človek by nemohol byť považovaný za obraz Najvyššieho, keby nemal v sebe dych Ducha, ktorý umožňuje dynamické napredovanie duchovného života človeka, oduchovenie jeho prirodzenosti až k eschatologickej plnosti - k zbožšteniu. Preto nič nie je tak vlastné a blízke stvoreniu ako Boží Duch a Jeho milosť, On je tiež obsahom Božieho kráľovstva. Svätý Gregor Nisský uvádza nejaký starý variant modlitby Otče náš, v ktorom sa hovorí: „Nech príde tvoj Svätý Duch na nás a očistí nás“ (Komentár svätého Cyrila na Evanjelium podľa Jána 11, 10, PG 74, 541C. Text modlitby Otče náš v Novum Testamentum 1, 1956, 103-111. Teologicko-liturgický komentár poskytuje služba Päťdesiatnice, najmä irmosy utrene). V tomto duchu každá bohoslužba Cirkvi sa začína modlitbou Carju nebesnyj /Nebeský Kráľu/. Päťdesiatnica je okúsením kozmických premien, obnovenia neba i zeme, je v súlade s Teofaniou, ktorá začína posvätením stvorenia a človeka, preto je tento sviatok spojený s veľkým svätením vody ako kozmického praelementu. Plný význam obradu svätenia vody, ktorý má vlastne charakter exorcizmu, stáva sa jasný, keď si pripomenieme, že v biblických kategóriách voda je prameňom života pre celý kozmos, ktorý je daný do moci človeka. Hoci do jeho sféry vstúpil po páde satan, predsa Svätý Duch oslobodzuje človeka od závislosti na náture, ktorá prestáva byť prameňom zlej moci a udržuje v sebe milosť vykúpenia a Jordánovo požehnanie, stáva sa prameňom nesmrteľnosti, darom posvätenia, odpustenia hriechov, vyliečenia z nedostatkov, zničenia démonov (Veľké svätenie vody, Trebnik, Praha 1951, 339.). Takto sa mocou Ducha obnovuje pôvodný vzťah medzi Bohom a človekom.

Účasť Svätého Ducha je neodmysliteľná v diele spásy človeka. Boží Syn prijal od Panny Márie telo mocou Svätého Ducha. Ten istý Duch zostúpil na Neho počas krstu v Jordáne a Jeho mocou konal všetky svoje spasiteľné skutky, Jeho mocou vstal z mŕtvych. Svätý Duch mení kresťanskú spoločnosť na Telo Christovo, ktoré počas Eucharistie vyznáva: „Videli sme pravé svetlo, prijali sme Ducha nebeského, získali sme pravú vieru, klaniame sa nedeliteľnej Trojici, lebo Tá nás spasila“.

Päťdesiatnica udelila schopnosť pochopiť silu Kríža a zmŕtvychvstania Christovho, vytvorila nový ľud Boží, spoločenstvo Ducha (MEYNDORFF, J., *Byzantine Theology*, N. Y. 1983, 168-173; AFANASJEV, N., *Cerkov Ducha Svjatogo*, Paríž 1971.). Skutočnosť, že Duch bol daný a pôsobí, znamená, že Jeho dary sú prítomné v kresťanskom spoločenstve a jeho členovia sa stali duchovnými ľuďmi /pneumatioi/. Keď v korintskej Cirkvi vznikli isté spory okolo významu a uplatňovania týchto darov, apoštol Pavel ich upozornil, že všetci členovia Cirkvi sú určitým spôsobom nositeľmi Ducha a Jeho darov a že pravá kresťanská duchovnosť nedovoľuje diskrimináciu, ktorá kladie jeden dar nad druhý, nedovoľuje, aby jeden člen Cirkvi podceňoval druhého, lebo každý dar Ducha je daný pre spoločný úžitok celého Tela Cirkvi. Najvyššou formou kresťanskej duchovnosti je **láska** /1 Kor 13, 13/, preto kresťanská duchovnosť sa nemôže prejaviť a uskutočniť mimo spoločenstva, ktoré sa vyznačuje rozličnými duchovnými charizmami. Duchovná osoba je oslobodená od mnohých vecí vrátane požiadaviek Starého Zákona, ale je viazaná svedomím druhého /1 Kor 8, 7-13; 10, 29; 2 Kor 5, 11/. Individualizmus nie je zlučiteľný s kresťanskou duchovnosťou, preto nikto v Cirkvi nedostáva dary Ducha ako jednotliviec, ale iba ako člen spoločenstva, úd Tela Cirkvi. Pôsobenie Ducha nevytvára dobrých a dokonalých jedincov, ale členov spoločenstva svätých /communio sanctorum/. Cirkev nepredstavuje spoločenstvo ľudí, ktorí by boli spojení spoločným náboženským presvedčením alebo nejakým vymedzeným cieľom /to dokáže každá sekta/, ale je to spoločenstvo v Bohu a s Bohom, spoločenstvo Svätej Trojice, Christovo i Svätého Ducha. Každé z týchto určení má svoj zmysel, neodporuje jedno druhému. Keby sám Boh nebol trinitárnym spoločenstvom, jednotou /koinonia/, keby nebol troma božskými Osobami, to ani Cirkev by nikdy nemohla byť jednotou osôb a nemohla by sa uskutočniť ich účasť na Božom živote. Ale Cirkev je organizovaná na spôsob Trojice a to umožňuje každému členovi Cirkvi dosahovať v jej jednote plnosť kresťanskej duchovnosti, osobnej duchovnosti mocou Svätého Ducha. Duch Svätý posväcuje, to znamená tvorí spoločenstvo človeka s Bohom i spoločenstvo ľudí medzi sebou ako spoločenstvo svätých.



Túto pravdu veľmi presvedčivo vyjadril svätý Bazil Veľký v modlitbe eucharistického kánonu: „Modlíme sa k Tebe a vzývame Ťa, Svätý svätých: aby z privolenia tvojej dobrotivosti Duch Tvoj Svätý zostúpil na nás a na predložené dary ... Nás všetkých, z jedného chleba a kalicha prijímajúcich, zjednot' do jedného spoločenstva Ducha Svätého“ (Lidový sborník modliteb ..., Praha 1951, 173-174.).

Každý veriaci je pokrstený individuálne v Christovu smrť a prijíma „pečať daru Ducha Svätého“ vo sviatosti pomazania myrom, avšak na tajomstve Eucharistie sa veriaci zúčastňujú spoločne. Existencia ich spoločenstva je podmienkou Eucharistie a Svätý Duch je vzývaný, aby zostúpil nielen na predložené dary, ale „na nás a na dary“, čím sa toto spoločenstvo stále obnovuje, posväcuje a zdokonaľuje. Cirkev vždy bola presvedčená, že „každá duša je živá Svätým Duchom“ /“Svjatym Duchom vsjakaja duša živitsja ...,” stepenna na sviatky na utreni/, vďaka čomu aj Cirkev, nová Svätyňa, má božskú misiu vo svete, cez ňu sa realizuje Boží zámer v dejinách ľudstva i v celom kozme. Ako správne podotýka Nikolaj Kabasilas, Boh nás netvorí nanovo z toho prachu, ktorý bol stvorený na začiatku, ale vlieva svoju Krv do našich sŕdc počas prijímania, aby sa v nás zrodil Jeho vlastný život. Kedysi nám dal dych života, teraz Svätého Ducha /O živote v Christu 6, PG 150, col. 617B.).

Nové stvorenie sa spája s misiou vo svete, preto je Cirkev vždy apoštolská. Opiera sa nielen o vieru tých, ktorí videli Christa, ale plní aj ich vyslanie zvestovať a budovať Božie kráľovstvo uprostred národov. Autenticitu tejto misie zaručuje Svätý Duch, preto si Cirkev dodnes zachováva kontinuitu s Evanjeliom Isusa Christa. Rôzne formy dušpastierstva ustanovené Duchom v Cirkvi, najmä však biskupská služba, majú udržiavať a vytvárať kontinuitu a tým zabezpečovať čistotu a reálnosť misie Cirkvi vo svete (MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology*, 173-175; ZIZIOULAS, J., metr., *Being as Communion*, N. Y. 1985, 123-142, *Christ, the Spirit and the Church*).

V tomto zmysle bola Cirkev ako Telo vzkrieseného Christa i Cirkev ako spoločenstvo Svätého Ducha jednou a tou istou vecou. Duch buduje Cirkev Christovu, preto je nazvaná Božou Cirkvou. Tak je Cirkev jedno i mnoho: jedno ako Telo Christovo žijúce jedným spoločným životom, mnoho ako údy Tela Cirkvi. To je základný princíp kresťanskej duchovnosti, ktorá má ekleziálny charakter. Cirkev nebola a nemôže byť prostriedkom, pomocou ktorého sa môže človek stať duchovným v tom zmysle, že poskytuje výučbu, koná bohoslužbu, udeľuje milosť pre tento cieľ, hoci s takým názorom sa často stretávame aj v našom prostredí. Cirkev je súhrnom vzťahov,

ktoré poskytujú jednotlivcovi novú identitu odlišnú od identity danej prirodzeným rodením alebo spoločnosťou. Z tohto dôvodu duchovnosť osoby predpokladala nové rodenie z Ducha /Jn 3, 3/, o ktorom už bola čiastočne reč.

Idea nového narodenia z Ducha bola v prvotnej Cirkvi spojená so svätým krstom, preto Písmo hovorí o narodení z vody a Ducha /Jn 3, 5/. Hlboký význam krstu pre duchovný život kresťana našiel svoje vyjadrenie v smrti starého človeka, ktorý bol identický s padlým praotcom. Nové rodenie z Ducha poskytovalo novú identitu s novým Adamom - Christom i s Jeho Cirkvou, v ktorej vládli nové vzťahy. Tieto vzťahy boli identické so vzťahmi Christa k svojmu Otcovi a z tohto dôvodu krst znamenal synovstvo /Rm 8, 15/, ktoré oprávňovalo človeka osloviť Boha ako svojho Otca. Tým boli od základu zmenené aj medziľudské vzťahy, ktoré vyplývali z ducha štruktúry Cirkvi. Všetci členovia Cirkvi mali odteraz jedného Otca, ktorý je v nebesiach /Mt 23, 9/, preto sa ocitli v jednote Tela Cirkvi ako bratia v Christu a očakávali príchod nového neba a novej zeme, novej otčiny, plnosť Božieho kráľovstva /Žd 13, 14/. Kresťanská duchovnosť bola preto zameraná na vybudovanie týchto nových vzťahov, bez ktorých je nemysliteľná a nemysliteľné je aj svedectvo Cirkvi v tomto svete: „Podľa toho poznajú, že ste moji učeníci, keď sa budete vzájomne milovať“ /Jn 13, 35/. Keďže láska je vyjadrením vysokého stupňa dokonalosti a kresťanskej duchovnosti, je v tomto Christovom výroku vyjadrený súhrn nových vzťahov, novej identity kresťanov. Z tejto pozície posudzuje kresťan všetky oblasti ľudského života a je schopný zaujať k nim správne stanovisko. Pokiaľ to nedokáže, nepochopil podstatu týchto nových vzťahov, podstatu kresťanskej duchovnosti.

Mystická smrť starého človeka predpokladá účasť v novom živote v Christu cez narodenie z Ducha. Takto krst nevyhnutne vedie k Eucharistii, v ktorej nachádza svoje zavŕšenie. Krst zaväzuje k novému životu, dáva silu k jeho uskutočňovaniu a k bezprostrednému zjednoteniu s Bohom v Christu. Toto spojenie krstu a Eucharistie je vyjadrené už v modlitbách krstného obradu. Hovorí sa v nich: „Pane, urob ho /to jest pokrsteného/ členom Tvojej svätej Cirkvi, zbuduj ho na základe apoštolov a prorokov, urob ho živým údom Tvojho Christa, daj mu pečať daru Svätého Ducha a prived' ho k prijímaniu svätého Tela a Krvi Christovej“. Táto modlitba presvedčivo dokazuje dôležitosť Eucharistie pre kresťanskú duchovnosť. Eucharistia sa chápala v prvých storočiach ako udalosť, ktorá privádzala rozptýlený Boží ľud na „to isté miesto“ /epi to auto, Sk 2, 44/, čiže do zhromaždenia Cirkvi nielen na oslavovanie, ale i na vytvorenie eschatologického mesiášskeho spoločenstva. Pokrstené osoby boli uvádzané do tohto

spoločenstva kvôli tomu, aby v ňom zaujali svoje miesto a mohli vzývať Boha ako Otca, aby v spoločenstve bratov v Christu mali podiel na ich osude vo večnosti a orodovali aj za obnovu tohto sveta. Eucharistia poskytovala pozitívne to, čo krst dával negatívne: smrť starej identity bola nahradená novou, synovstvom u Boha. Takto sa Eucharistia stala pre každého veriaceho záväzkom večného života: „Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život a ja ho vzkriesim v posledný deň“ /Jn 6, 56/.

Duchovnosť nadobúda v tomto eucharistickom kontexte ontologický charakter, ktorý prevyšuje morálny a psychologický prístup k nej. Duchovnosť nie je jednoducho zdokonalenie ľudskej povahy a donútenie správať sa lepšie, nie je to iba psychologická skúsenosť z ovocia Ducha /pokoj, radosť, trpezlivosť atď./, ale smrť a vzkriesenie k novým vzťahom, k novej identite podľa vzoru vzťahov Syna k Otcovi, vzťahov Svätej Trojice: „Ako Ty, Otče, si vo mne a ja som v Tebe, aby aj oni boli v nás, aby svet uveril, že si ma Ty poslal“ /Jn 17, 21/. Kresťan sa stáva milosťou tým, čím je Christos podľa prirodzenosti, čiže synom. Účasť na synovstve Christovom vytvára Svätý Duch, ktorý nás na základe nášho slobodného rozhodnutia mení /rodí/ na nového človeka, zjednocuje a stotožňuje nás s Christom v dare Eucharistie. Preto kresťanskú duchovnosť nemôžeme hodnotiť ako osobnú skúsenosť, ale ako ekleziálnu, účasť na živote Tela Cirkvi. Ekleziálna skúsenosť v mnohom prevyšuje osobnú skúsenosť a vytvára pre člena Cirkvi neobmedzené možnosti duchovného napredovania, zborového /soborného/ uplatňovania všetkých darov Ducha, ktoré On udeľuje Cirkvi. Cirkev umožňuje cez Eucharistiu okúsiť večný život, osvojiť si nové vzťahy, identitu a skúsenosť života, v ktorom budú prekonané všetky prirodzené a sociálne rozdiely, nevylučujúc ani smrť. Ľudia odpovedali na túto skutočnosť láskou k Cirkvi a vierou v jej pravdivosť a jedinečnosť. Spôsob, akým sa vytváralo eucharistické spoločenstvo, zobrazoval spôsob bytia, ktorý je charakteristický pre Božie kráľovstvo. Poukážeme teraz na niektoré jeho faktory.

Na prvom mieste to bola skutočnosť, že všetci členovia Cirkvi sa schádzali na konkrétnom mieste /epi to auto - 1 Kor 11, 20/. Bol to obraz toho, o čom hovorí nasledujúca eucharistická modlitba Didaché: „Pamätaj, Pane, na svoju Cirkev, aby si ju vytrhol zo všetkého zlého a zdokonalil vo svojej láske a zhromaždil od štyroch vetrov posvätenú do svojho Kráľovstva, ktoré si jej pripravil ...“ /10, 5/. Toto učenie znamená toľko, že na každom mieste má byť iba jedno eucharistické spoločenstvo. Každé iné spoločenstvo, ktoré by chcelo existovať povedľa tohto spoločenstva a narokovalo by si na meno Cirkev, ňou nikdy nemôže byť, lebo Cirkev je iba jedna

a ako taká sa musí prejaviť na ktoromkoľvek mieste tohto sveta a na počte prítomných vôbec nezáleží. Christos hovorí o dvoch-troch, ktorí keď sú zhromaždení v Jeho mene, sú Jeho Cirkvou a On je s nimi i v nich.

Druhým dôležitým faktorom je skutočnosť, že v eucharistickom spoločenstve strácajú akýkoľvek význam všetky prirodzené /vek, rasa, pohlavie/ a sociálne /povolanie, postavenie - ekonomické i sociálne/ rozdiely, sú v nej transcendované. To znamenalo, že eucharistické spoločenstvo bolo soborným spoločenstvom a od jeho členov sa očakávalo, že vedome preukážu soborný étos vo svojom duchovnom živote. V Eucharistii kulminuje ľudská dôstojnosť, všetci prijímajúci Christa sú údy Tela Christovho, nositelia Božieho života a táto skutočnosť je nezrovnateľná so sociálnymi a inými rozdielmi, ktoré majú miesto vo svetskom usporiadaní života.

Tretím dôležitým faktorom bolo to, že prvotná Cirkev nebola klerikalistická, hoci tejto tendencii musela čeliť od svojho vzniku. Boží ľud, nový Izrael, mal kňazskú hodnosť ako všeobecné kňazstvo, z ktorého sa voľbou ustanovovali tí, ktorí mali s vedomím Cirkvi predsedieť na jej zhromaždeniach, učiť pravdám Evanjelia, garantovať život Cirkvi podľa jej vnútorných zásad atď. Na slová biskupa a kňaza, ustanoveného z Božej vôle i z vôle Cirkvi, ľud odpovedal známym Amen! To bolo podnetom k upevňovaniu cirkevného poriadku, ktorý neskôr našiel svoje vyjadrenie aj v kanonických a liturgických normách záväzných pre všetkých členov Cirkvi.

Keďže štruktúra Cirkvi vyplýva z podstaty Cirkvi a jej spasiteľného poslania vo svete a je tesne spätá s otázkou duchovnosti, povieme si niekoľko slov aj o nej.

Najpresvedčivejší obraz formovania duchovnosti v závislosti na Eucharistii a poriadku Cirkvi nachádzame v prvých spisoch kresťanských autorov - apoštolských mužov, medzi ktorými vynikajú najmä listy svätého Ignáca z Antiochie /+ 110/. Tento vynikajúci biskup kresťanskej Cirkvi rozvinul učenie, že spása a duchovný život sa realizujú a prežívajú vernou účasťou na eucharistickom spoločenstve pod vedením biskupa obklopeného presbytermi a diakonmi. Nikto sa nemôže dožadovať príbuzenstva s Bohom, keď sa nezúčastňuje na eucharistickom zhromaždení a nie je poslušný voči svojmu biskupovi: „Usilujte sa požívať jednu Večeru Pánovu, píše tento svätec. Lebo je jedno Telo nášho Pána Isusa Christa a jeden kalich v jednote Jeho Krvi. Jeden je obetný oltár ako jeden biskup s presbytermi a s diakonmi“ /Filad. 4/. Kresťan sa môže ubrániť pred poblúdením iba vtedy, keď je v spojení s Bohom, biskupom a s apoštolskými ustanoveniami /Tral. 7, 1/. Len tá Eucharistia je správna, ktorú vysluhuje biskup, alebo komu on

dovolí. Kde sa objaví biskup, tam nech je i celok Cirkvi /Smyrn. 8/. Eucharistia je mierou pravoslávnosti člena Cirkvi. Biskupi, kňazi a diakoni sú ustanovení podľa zmýšľania Isusa Christa, ktorých On podľa svojej vlastnej vôle posilnil prostredníctvom svojho Svätého Ducha /Filad., úvod/. Toto ustanovenie hierarchie má dogmatický i historický význam.

Toto celkom (úplne) správne učenie mnohí vysvetľujú po svojom. Jedni v ňom vidia sakramentalizmus pohanského alebo magického druhu, absolútny monarchizmus, iní novotu, ktorá vraj nemá miesto v Novom Zákone a v apoštolskom učení. Ale takéto názory sú ukvapené a nesprávne. Podľa učenia svätého Ignáca sa Cirkev stáva Cirkvou predovšetkým na eucharistickom zhromaždení, ktoré si vyžaduje aj dodržanie jej štruktúry a štrukturálnej služby, v duchu ktorej biskup je predstaveným tohto zhromaždenia, živým obrazom Christa. Spása nie je vecou jednotlivca, ale príslušnosti k spoločenstvu Božieho ľudu. Každý môže byť spasený iba ako úd Tela Cirkvi. Tí, ktorí opovrhujú eucharistickým spoločenstvom a ignorujú biskupa, odpadávajú od prameňa večného života, od Boha. Biskup nevládne eucharistickému spoločenstvu, ale ho vedie v bohoslužbe ako archijerej podľa vzoru Isusa Christa. Preto „nie je to novota“, keď použijeme výrok svätého Klementa Rímskeho /Kor 42/. Je to eucharistický a episkopocentrický mysticismus biblického pôvodu.

Uvedené názory svätého Ignáca pretrvávali v živote Cirkvi prvých storočí, čo potvrdzujú také dokumenty ako Apoštolská didaskalia zo začiatku 3. storočia a Apoštolská Tradícia svätého Hipolyta Rímskeho z toho istého obdobia. V obidvoch spomínaných dokumentoch sa zdôrazňuje, že eucharistické spoločenstvo a jeho predstavený, biskup, predstavuje nevyhnutný kontext kresťanskej duchovnosti. Nikto nemôže mať účasť na večnom živote, keď nemal účasť na svätej Eucharistii spravovanej biskupom v zhromaždení Cirkvi, alebo komu to on dovolil. Z tejto zásady vyplýva druhá a nemenej vážna, že mimo Cirkvi nieto spasenia. Pridržiavali sa jej aj poprední cirkevní otcovia a spisovatelia /svätý Cyprián, Origenes a ďalší/, ale neskôr, zavedením inštitucionalizmu a legalizmu, bola nesprávne pochopená. Pôvodné eucharistické chápanie Cirkvi bolo veľmi silné ešte v štvrtom storočí, kedy sa stávalo, najmä na Západe, že biskup posielal časť svojej Eucharistie na farnosť, aby sa zmiešala s Eucharistiou presbytera a potvrdila eucharistická jednota. Na Východe bola zavedená prax používania antimenzionu /antimins/ s ostatkami svätých a biskupovým podpisom, ktorý potvrdzuje platnosť presbyterom vykonanej Eucharistie.

Dôraz na mimoriadny význam konania Eucharistie, bez ktorej je Cirkev nemysliteľná, znamená, že kresťanská duchovnosť sa nezakladá na pohrdaní matériou, naopak, táto je zahrnutá do samého aktu Eucharistie /chlieb a víno/ a s ňou je ocenená aj ľudská práca a spolu s ňou sa posväčuje. Z tohto dôvodu biblicky alebo patristicky byť duchovným znamená prijať a posvätiť materiálny svet a neignorovať jeho miesto i dôležitosť, lebo je Božím dielom. Rôzne gnostické smery, ktoré sa držali dualistického názoru na ducha a hmotu, správali sa voči hmote ako prameňu zla a na tom budovali aj svoj vzťah k všetkému materiálnemu, vzťah pohrdavý a odmietavý, aj k svojmu vlastnému telu, ktoré bolo treba zničiť nadmiernou askézou, tyraním a podobne. Mnohí, ktorí nepostrehli falošnosť tohto učenia, boli ním fascinovaní a stali sa jeho prívržencami na škodu sebe i celej kresťanskej duchovnosti, ktorá taký druh askézy a duchovnosti musela kategoricky odmietnuť a teologicky vyvrátiť.

Najcharakteristickejšou črtou gnostickej duchovnosti sa stal intelektualizmus a intelektuálne zameranie ich náboženských presvedčení. Dnešné poznatky gnostických učení ukazujú, že gnostici pre objasnenie vzniku zla vytvorili zvláštnu teóriu o oslabení božského princípu, o akejsi emenácii Božstva, o eónoch vzdialených Bohu až k plnému pádu, čím sa objavil princíp zla. Pravý vnútorný človek, duša sa takto ocitá v nepriateľskom obkolesení, je uväznená v tele, ktoré je jej hrobom, preto človek túži po svojom vyslobodení, po návrate k Bohu, ktorý umožňuje gnóza /poznánie/. Preto aj Cirkev hodnotila gnosticizmus z hľadiska prostriedkov dosiahnutia tohto cieľa. Gnostici sa v istom zmysle zriekli jedinečnosti Christa v diele spásy človeka a prostriedkov, ktoré On poskytol človeku. Gnóza bola jediným prostriedkom spásy, bola dostupná iba zasväteným a kresťanské pravdy mohli tvoriť iba jej určitú súčasť. Podľa ich názoru gnóza bola vždy závislá na Zjavení, ktoré bolo dostupné iba vyvoleným, duchovným ľuďom. Jedni sa zbavovali tela prísnu askézou, iní do maxima uvoľnenou morálkou. Cirkev zvrhla tieto krajnosti správnym antropologickým učením, ktoré považuje celého človeka za Božie stvorenie s perspektívou večného života; celý človek je a má byť živým Božím chrámom a preto sa aj spása týka celého človeka, čo dokazuje aj vtelenie Božieho Syna, ktorý neprijal iba ľudskú dušu, ale aj telo, ktoré vydal na kríž za spásu sveta (k otázke gnosticizmu odporúčame túto literatúru: POSNOV, M., Gnosticizm i borba Cerkvi s nim vo vtorom veke, Kyjev 1912; Gnosticizm vtorogo veka i pobeda Christianskoj Cerkvi nad nim, Kyjev 1917, I-LVI, 825, závažná rozsiahla štúdia. NIKOLAJEV, J., V poiskach za Božestvom, SPB 1913; RUDOLPF, K., Gnosis: The Nature and History of Gnosticism, San Francisco 1983.).

Cirkev reagovala na silnejúci gnosticizmus a dala naň odpoveď v dobre fundovanej cirkevnej teológii prostredníctvom svojich popredných otcov a cirkevných spisovateľov. Prvý, kto ráznym spôsobom podlomil základy gnosticizmu, bol svätý Irenej Lyonský, hoci aj do neho boli teológovia, ktorí reagovali na toto falošné učenie. V istom zmysle na gnosticizmus reagoval už svätý apoštol Pavel, ktorý sa nebál slova gnóza, používal ho vo svojich listoch v správnom teologickom význame /Rm 2, 20; 1 Kor 1, 5; Ef 3, 19 a iné/. Reagovali na tento jav v dejinách Cirkvi aj apoštolskí muži a kresťanskí apologeti /Justín, Tertulián/, ale ani oni sa nezdráhali používať pojem gnóza ako teologický termín a dávali ľudskému rozumu i intelektu veľké miesto a úlohu v duchovnom živote. Lína načrtnutá svätým Justínom sa vyvíjala ďalej v katechetickej škole v Alexandrii, kde mala značný vplyv grécka filozofia, najmä zásluhou takých jej predstaviteľov, akými boli Klement Alexandrijský /+ 215/ a Origenes /+ 253/. Ich myslenie môžeme hodnotiť ako istý druh kresťanského gnosticizmu so zvláštnym významom pre duchovnosť. Obidvaja vychádzali z idey Lógu a používali zjavenie ako primárny prameň teológie a duchovnosti. Klement často zdôrazňoval, že viera /pistis/ a poznanie /gnóza/ musia koexistovať, aby vytvorili dokonalého kresťana, ktorý je skutočným gnostikom. Považoval filozofiu takmer za nadprirodzený dar, ale nikdy sa nestal intelektuálom v prísnom zmysle tohto slova. Viera je nad poznáním a je jeho kritériom /Strom. 2, 4, 15/. Viera nás privádza k Slovu, ktoré nám zjavuje neviditeľného Boha a posväcuje náš um, preto podstatou duchovnosti je rozjímanie o Bohu v Slove a prostredníctvom Slova, ktoré je hypostatickou Múdrost'ou Boha. Takéto poznanie vedie k láske, ktorá je korunou viery.

Origenes sa usiloval byť človekom cirkevnej Tradície a nie filozofom, avšak Sväté Písmo i Tradíciu objasňoval takým spôsobom, že filozofia dominovala nad teológiou. Podobne ako Klement stotožňoval duchovnú dokonalosť s pravým zjavením a poznáním, ktoré Boh Slovo udeľuje ľudskej duši. Ale v tomto ohľade bol omnoho mystickejší a toto ho urobilo najvplyvnejšou osobnosťou pri formovaní kresťanskej duchovnosti v prvotnej Cirkvi. Avšak jeho názory sa v mnohom líšili od pôvodného biblického nazerania na otázku duchovnosti. Jeho mysticizmus bol sústredený na Slovo a jednota ľudskej duše s Ním bola u neho objasňovaná v pojmoch lásky a manželstva, ale ovocie tohto spoločenstva bolo chápané v termínoch osvietenia mysle. Nazval ho „bozkom Slova“ (Komentár na Pieseň Piesní 1). Bol to v skutočnosti kresťanský gnosticizmus. Aby ľudská duša bola dôstojná tohto zjednotenia so Slovom, bolo nutné, aby sa očistila od vášní. Trval na asketizme, ktorý by okrem iného zahrňoval panenstvo a

cudnosť tela. Nesprávny výklad textu z Evanjelia podľa Matúša 19, 22 ho priviedol k tomu, že sa zbavil plodnosti, čo Cirkev kategoricky odsúdila. Askéza má byť posilňovaná štúdiom Písma a modlitbou. Podstatou askézy bola pre neho sloboda duše, zbavená vplyvu hmoty a tela. V dôsledku takýchto názorov Origenes rozlišoval medzi jednoduchým kresťanom a osvieteným kresťanom, pre ktorého je charakteristické vzdelanie; je to kresťan gnostik. Prvú kategóriu kresťanov porovnával s mnohými ľuďmi z Evanjelia, ktorí išli za Christom, ale nemali prístup k tajomstvám Kráľovstva. Duchovní, osvietení a vzdelaní ľudia sa prirovnávali k apoštolom, ktorým boli odhalené tajomstvá Kráľovstva. Učil, že Evanjelium má dve stránky: materiálnu a duchovnú. Materiálna stránka je prístupná mnohým, duchovná nie. Duša očistená od vášní a spojená so Slovom vidí pravdu a to je základ duchovnosti.

Toto Origenovo tvrdenie je v podstate správne, hoci sa tým nevyčerpá obsah a povaha kresťanskej duchovnosti. Je zamerané iba na Slovo a na osvietenie rozumu, akoby ľudské ja pozostávalo iba z rozumu. Neprijateľné je jeho tvrdenie, že jedným je dané poznať duchovný zmysel Písma a druhým nie. Boh chce, aby všetci ľudia došli k poznaniu Božieho Syna, plnosti Jeho veku, poznaniu pravdy, ktorá oslobodzuje človeka a Slovo je to „pravé Svetlo, ktoré osvecuje každého človeka“ /Jn 1, 9; Ef 4, 14/. Každý človek, ktorý verí v Boha a Jeho milosťou sa zbavuje hriechu, stáva sa duchovným človekom. Neschopnosť prijímať pravdu a milosť Ducha nie je zavinená Bohom, ale človekom. Okrem toho duchovnosť sa nemeria rozsahom poznatkov, najmä intelektuálnych, ale skutočným osvojením toho, čo je Bohom zjavené ako pravda a život. Origenes akoby zabudol na túto biblickú pravdu a pripísal schopnosť byť duchovným človekom iba istej časti kresťanov, ktorí sa tu javia ako akási elita, ktorá je tým vyčlenená zo spoločenstva Cirkvi ako celku. Takéto idey prinášali so sebou nebezpečenstvo narušenia ekleziologickej i eucharistickej jednoty, nebezpečenstvo individualizmu a elitárstva a konfliktu s historickou a knonicou štruktúrou Cirkvi. To sa negatívne odrazilo aj na cirkevnej eschatológii, ktorá bola prenesená z historickej oblasti do antropologickej, vďaka čomu druhý Christov príchod /parúzia/ a vzkriesenie sa stali druhoradou záležitosťou v duchovnosti kresťana.

Keď si však uvedomíme, že Origenes bol teológom zvláštneho typu, u ktorého nachádzame dvojitosť ideí pri objasňovaní ktorejkoľvek vieroučnej i mravoučnej pravdy, z ktorých si každý mohol vybrať to, čo sa mu hodilo podľa jeho teologického vkusu, potom nás neprekvapuje, keď napriek tomuto gnostickému prístupu k duchovnosti nájdeme u neho celý spis, v ktorom hovorí o tom, že najvyššou formou duchovnosti je mučeníctvo. Pravý učeník Christa je ten, kto je ochotný



ísť za Neho na kríž. Mučeníkmi sa stávali nielen príslušníci elity Cirkvi, ale aj prostí kresťania, ba aj nepokrstení, ktorí sa pre vieru v Christa rozhodli v čase popravy nevinných kresťanov a vyznali vieru v Neho ako Božieho Syna a Spasiteľa a boli Cirkvou ešte v ten deň spomínaní pri bohoslužbe medzi mučeníkmi. Aby nejako zjednotil askétov i mučeníkov, učil, že pravá duchovnosť vždy vyžaduje nejakú formu smrti.

Názor na mučeníkov ako duchovných ľudí zohral svoju úlohu v zápase Cirkvi s duchovnosťou, ktorá bola reprezentovaná montanistickým hnutím. Bolo to entuziastické hnutie, ktorého príslušníci verili, že sú pod priamym vplyvom Svätého Ducha a prežívajú eschatologickú realitu už teraz. Súčasne verili, že majú tajomné stretnutie s Christom a Utešiteľom a sú nositeľmi nového zjavenia, tretej Zmluvy. Pre ich duchovnosť bola charakteristická prísna askéza a morálnosť, ktorou získavali mnohých neskúsených ľudí na svoju stranu. Odsúdili druhé manželstvo, únik v čase prenasledovania, pohrdali cirkevnou hierarchiou, ktorá sa im zdala málo duchovná a asketicky naladená, ba až nedisciplinovaná, preto v ich prostredí stratila zmysel aj apoštolská sukcesia. Ducha postavili do opozície cirkevnej štruktúre a eucharistickému spoločenstvu. Táto sekta upozornila svojím vznikom na problém cirkevnej disciplíny i na jej dôležitosť, ale zvolila si nesprávny a necirkevný spôsob jeho riešenia a po čase zanikla. V skutočnosti žiadna sekta neriešila cirkevný problém, ale jej vznik je dostatočným signálom, že takýto problém existuje. Takzvané letničné hnutie v našej dobe jedno- značne dokazuje, že značná časť kresťanstva pozabudla na úlohu a miesto Svätého Ducha v Cirkvi, čo spôsobilo veľké krízy v dejinách Cirkvi i v teológii a liturgickom živote. Ani toto hnutie uvedený problém nevyrieši, ale správne na neho svojou existenciou upozorňuje.

Kľúčom k pochopeniu tohto problému je postoj apoštola Pavla k neporiadkom, ktoré vznikli v korintskej Cirkvi. Pavel ich riešil osobným zásahom i prostredníctvom svojich listov. Niektorí z tamojších kresťanov sa začali vystatovať svojimi charizmatickými darmi, považovali ich za svoje, pohrdali tými, ktorí ich nemali /dar prorocstva, glosilália a iné/. Apoštol preto tvrdil, že tieto dary nemajú žiadnu hodnotu, ak ich nesprevádza láska, ktorá buduje spoločenstvo Cirkvi, čiže keď nie sú používané pre duchovné dobro všetkých členov miestnej Cirkvi. Z tohto hľadiska všetky služby v Cirkvi sú charizmatické, vrátane správy Cirkvi, útechy, milosrdenstva atď.

Pavlova teológia darov Svätého Ducha má byť vzatá ako cirkevná i pre naše dnešné časy a posudzovanie duchovnosti v dejinách Cirkvi /1 Kor 12, 1-11; 13, 1-13 - o láske; 14, 1-40/. Svätý Duch buduje Telo Cirkvi a na jeho živote i bohatstve má podiel každý jednotlivý úd, preto snaha

vyčleniť sa z Tela Cirkvi, prisvojiť si nejaké elitné postavenie a stratiť pocit spolupatričnosti i zodpovednosti za celok sa hodnotí ako sprenevera Cirkvi i darom Svätého Ducha. Preto musíme aj na tomto mieste zdôrazniť, že z Cirkvi sa nedá nič prisvojiť alebo uniesť, lebo v nej má všetko soborný charakter a tak musí byť aj uplatňované a realizované. Týka sa to učenia, chariziem, štruktúry Cirkvi, sviatostného života, misie, sociálnej služby atď. Túto teológiu Pavla veľmi presvedčivo rozvinul svätý Irenej Lyonský, ktorý medzi iným zdôraznil aj nutnosť cirkevnej hierarchie, historicky i dogmaticky. Duchovnosť sa týka biskupa, ktorý je hlavou eucharistického zhromaždenia, nositeľ charizmy pravdy, on udeľuje dary Ducha podľa potrieb Cirkvi. Svätý Duch je neodlučne spojený s historickým Christom, preto je duchovnosť christocentrická /ale nie christomonická/. Duch vždy pôsobí s ohľadom na Christa a Christos je nemysliteľný bez Ducha. Kde sa nebuduje Telo Christovo-Cirkev, tam nemôže byť ani reči o ozajstnej duchovnosti. Ani historické a inštitucionálne aspekty Cirkvi nemajú skutočnú autoritu a význam, keď nie sú totožné so spoločenstvom Ducha /1 Kor 1, 9; 2 Kor 13, 13; Zj 22, 17/. Epikleziálny charakter Cirkvi je nepopierateľný (ZIZIOULAS, J. metr., *Being as Communion*, N. Y., 1985, 123-139, *Christ, the Spirit and the Church*).

Takto v prvých storočiach kresťanstva boli vytvorené základné zásady duchovnosti, ktoré sa stali normami pre nasledujúce storočia, pre takzvaný zlatý vek patristiky (Kiprian /Kern/, *Zolotoj vek svjatootečeskoj pismennosti*, Paríž 1967), byzantskú éru i pre ďalšie obdobia až do našich dní (MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology*, N. Y. 1983; *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, N. Y. 1974, srbsky Beograd 1983). Bol to duchovný odkaz, v ktorom sa vytvorili dva základné postoje k duchovnosti: na jednej strane bol to typ duchovnosti, ktorá sa zakladala na eucharistickom spoločenstve a zahrňovala toto spoločenstvo i jeho eschatologickú orientáciu ako rozhodujúce faktory duchovnosti; na druhej strane typ duchovnosti, ktorá sa zakladala na osobnej skúsenosti jednotlivca, ktorý bojuje proti vášňam a usiluje o získanie morálnej dokonalosti, sleduje mystické spojenie duše a rozumu s Božím Slovom. Prvý z uvedených typov duchovnosti vznikol pod vplyvom pastoračne orientovaných otcov, akými boli svätý Ignác z Antiochie, svätý Irenej Lyonský a ďalší, druhý typ bol ovplyvnený alexandrijskou teológiou, najmä origenovskou. Je to istá strata zmyslu a citu pre nedeliteľnosť cirkevného života, pre pocit spolupatričnosti, pre zásadu, ktorú vyslovil svätý apoštol Pavel slovami: „Bratia, ak by niekoho aj pristihli pri nejakom poklesku, vy duchovní, napravte ho v duchu tichosti ... Jedni druhých bremená znášajte a tak naplníte zákon Christov“ /Gl 6, 1-2/, príčina Jeho zákonom je láska k spolubratom, údom Tela

Cirkvi. Tento apoštolský výrok jasne naznačuje, že duchovnými sa stávame v cirkevnom spoločenstve, v ňom máme vidieť ťažkosti druhých a pomáhať ich odtraňovať, lebo takým spôsobom prehlbujeme svoju duchovnosť plnením zákona lásky i iných robíme duchovnými.

Seriózne štúdium všestranného života Cirkvi od 4. storočia ukazuje, že tieto dva typy duchovnosti nikdy neprestali koexistovať, ale nebolo ľahké ich zlučovať. Origenistický typ duchovnosti bol veľmi populárny, pretože Origenove diela študovala prevažná väčšina mníchov a neraz v tomto prostredí vznikali kvôli Origenovi vážne konflikty, ktoré Cirkev musela zodpovedne riešiť. Očistenie mysle od zlých myšlienok sa stalo dominantnou témou tejto origenisticky naladenej časti mníšstva. Vznikol zvláštny typ mníšskej tradície, ktorá bola nazvaná evagrianizmom /Evagrios bol plodný cirkevný teológ a spisovateľ, diakon, napísal niekoľko diel z oblasti duchovnosti, žil v rokoch 345-399, pochádzal z Pontu, kde Origenova teológia mala mnohých prívržencov, kritických i nekritických/. Avšak duchovnosť týchto dvoch mysliteľov veľmi skoro odhalila svoje slabiny i nebezpečenstvá a napriek ich veľkej popularite bola hlavným prúdom v Cirkvi odmietnutá, hoci mnohé z ich teológie i duchovnosti sa stalo súčasťou cirkevného bohoslovnia. Origenizmus /súhrn nesprávnych názorov/ bol Cirkvou oficiálne odsúdený na Piatom všeobecnom sneme roku 553.

Už v 4. storočí okrem evagriánskej duchovnosti prekvital v Cirkvi iný typ kresťanskej duchovnosti, ktorý bol spojený s osobnosťou svätého Makaria Egyptského, ktorému sa pripisujú významné katechézy o duchovnom živote (TROJICKIJ, I., Obozrenije istočnikov po istorii jegipetskogo monašestva, S. Posad 1907; BRONZOV, A., Prepodobnyj Makarij Jegipetskij, SPB 1899; POPOV, I. V., Mističeskoje opravdanije asketizma v tvorenijach prep. Makarija Jegipetskogo, Bogosl. vest. 1904-1905). Tento typ kresťanskej duchovnosti korigoval zásady origenovskej duchovnosti v tom zmysle, že presunul centrum duchovnosti z mysle-rozumu /nous/ na srdce človeka, čiže späť k biblickému chápaniu ľudského ja, ľudskej osobnosti. Podľa tejto duchovnosti očistenie potreboval nielen rozum-mysel, ale vnútorný človek a vyžadovalo to aj primerané asketické úsilie. Láska nikdy nedovoľuje pohádzať hriešnikom /Gl 6, 1-2; Rm 8, 1-39; 12, 1-21; 13, 8-14; 14, 1-23: zhovievavosť voči slabým vo viere/, nedovoľuje chváliť sa vedomosťami a duchovnou dokonalosťou, preto sa stala hlavnou témou pre celý rad duchovných otcov známych ako „gerontés“ - starci. Tento vývoj ochránil kresťanskú duchovnosť v spomínanej patristickej dobe od nebezpečenstva origenizmu. „Inštitúcia“ starcov sa úspešne

rozdvíjala po vzniku pravoslávneho mníšstva na Rusi. Znami sú v tomto ohľade starci z pustovne zvanej Optina pustýň /Ján, Ambróz a iní/.

Napriek veľkému vplyvu mníšstva, ktoré sa orientovalo na duchovnosť svätého Makaria Egyptského, problém praktizovania duchovnosti založenej na Eucharistii, typickej pre prvé dni existencie kresťanskej Cirkvi, zostal problémom mnohých ďalších storočí. Makariova duchovnosť zdôrazňovala dôležitosť srdca, poslušnosti /starcom/ a lásky. Hoci to boli správne, nutné a základné zásady, nestačili na vyjadrenie plného obsahu cirkevného života, neodpovedali na všetky otázky týkajúce sa štruktúry Cirkvi, od ktorej sa žiadny askéta a mních nemohol oddeliť a žiť iba pre seba, pre svoje vlastné zdokonaľovanie, jej služieb /hierarchia/ a sviatostného života. Žiadny stariec nemohol nahradiť biskupa a jeho život a činnosť mala prebiehať v plnej jednote so životom Cirkvi. Ani Byzancia nevyriešila tento problém v plnosti, o čom ešte bude reč, a na Západe sa kláštorné bratstvá neraz ocitli úplne mimo Cirkvi a komplikovali jej život svojimi zásahmi do vierouky /filioque/, liturgického života, teológie i štruktúry Cirkvi.

V tejto súvislosti nemôžeme obísť duchovný odkaz veľkých otcov štvrtého a začiatku piateho storočia, akými boli svätý Atanáž Alexandrijský, svätý Bazil Veľký, svätý Gregor Teológ, svätý Gregor Nisský, svätý Ján Zlatoústý a ďalší. Aj liturgická úcta k týmto otcom je najštedrejšia, ich mená sa spomínajú pri bohoslužbách: na litii ako mená veľkých a všeobecných učiteľov /“velikich vselenskich učitelej“/ a dvaja z nich sú vo zvláštnej úcte, keďže nám zanechali dve nimi redigované božské liturgie /svätý Bazil Veľký a svätý Ján Zlatoústý/, ktoré pravoslávna Cirkev slúži dodnes.

Veľkými duchovnými osobnosťami Cirkvi sa títo otcovia stali tým, že boli u zrodu dôležitých dogmatických formulácií platných pre celé kresťanstvo až dodnes. Ich teologická práca pomohla potvrdiť pravdivosť všeobecne platnej a záväznej viery Cirkvi, ktorú svojimi rozhodnutiami potvrdili aj všeobecné snemy. Kresťanská Cirkev sa identifikovala ako spoločenstvo veriacich na základe Vyznania viery kanonizovaného na týchto veľkých snemoch Cirkvi, preto postavenie a poslanie otcov nikdy nebolo pripísané tým, ktorí v teologických sporoch nielenže prehrali, ale boli usvedčení ako narušitelia všeobecného učenia Cirkvi. Ľudia ako Árius, Apolinárius, Pelágius sa mohli vyznačovať vysokým stupňom duchovnosti a askézy, ktorá im získavala popularitu, ale táto bola zatienená dogmatickou nevernosťou Cirkvi a duchovným odkazom tých, ktorých Cirkev uznala ako „otcov pravoslávia“ a oporou jej jednoty a duchovnosti. Veľkosť týchto otcov je v

tom, že v čase vieroučných nepokojov dokázali obhájiť pôvodné učenie Cirkvi a z neho vyplývajúcu duchovnosť a že na túto službu Cirkvi boli vopred pripravení, v čom treba vidieť kus ich osobnej snahy po všestrannom vzdelaní, bez ktorého by túto službu nevykonali tak ako ju vykonali. Toto vzdelanie im dalo istotu a morálne predpoklady pre ich mystické myslenie. Väčšine z nich to umožnilo vysoké postavenie ich rodu vo vtedajšej spoločnosti. Avšak pozoruhodným je ten fakt, že hoci pochádzali z takýchto rodov, dokázali umom i srdcom do hĺbky pochopiť Christovo Evanjelium, dokázali dobrovoľne prijať na seba chudobu pri nasledovaní asketických smerov ich doby a obohatili celý kresťanský svet o veľké duchovné hodnoty, ktoré overili svojím vlastným životom. Ako vysoko vzdelaní ľudia dokázali formulovať kresťanské hodnoty priam elitným jazykom svojej doby a tak osloviť i tie najvyššie vrstvy spoločnosti Evanjeliom spásy.

Svätý Atanáž Alexandrijský bol zakladateľom toho, čo môžeme nazvať duchovnosťou štvrtého storočia v Cirkvi. Ignoruje vzor teologického myslenia, ktorý môžeme nazvať gnostickým a origenovským. Kým Origenes vychádzal z kozmickej vízie Boha tvoriaceho hierarchický svet duchov a univerzálny proces spásy ľudských duchov padlých do nižších sfér materiálneho sveta, Atanáž mal za východisko vieru, ktorá je založená na evanjeliovom Zjavení. Namiesto psychologického názoru na spásu zmiešaného s gnostickou metafyzikou sú pre Atanáža rozhodujúce reality dané v Evanjeliu. Toto svoje nazeranie zhrnul vo svojom významnom diele O vtelení Slova. Slovo vzalo na seba ľudskú prirodzenosť okrem hriechu a v tomto tele premošlo hriech i smrť a svojím vzkriesením darovalo svetu život. Každému človeku je daná možnosť prísť vierou k Christu, zjednotiť sa s Ním, stať sa podobným Christu a cez Neho podobným Bohu. Tento proces obnovy a zjednotenia s Bohom v Christu mocou Svätého Ducha sa uskutočňuje v Cirkvi, ktorá je Telo Christovo, plnosť Božieho života, darov Svätého Ducha. Z tejto plnosti môže prijať každý človek podľa svojich síl, viery, úsilia a tak sa vybudovať na duchovného človeka. Tak sa môže v každom človeku stvárniť Christos a spolu s apoštolom Pavlom môže povedať, že nežije sám, ale žije v ňom Christos. Takto sa inkarnačná duchovnosť založená Atanážom na jedinečnej christologickej intuícii vyvinula do vízie Cirkvi, v ktorej sme uvedení liturgiou do centra paschálneho tajomstva Christovho i do Päťdesiatnice. Takto ekleziológia, ktorá pojíma svet viditeľný i neviditeľný, nahradila vo sviatostnom zmysle kozmologický rámec používaný Origenom ako východisko na cestu k dokonalosti.

Táto duchovná vízia, živená celoživotnou meditáciou nad Svätým Písmom, oddelená od rétorických formalít učenej školskej teológie, vyučovanej v tej dobe na vysokých školách Alexandrie, umiestnila Atanáza na vrchole egyptského mníšstva. Atanázoa duchovná vízia sústredená na paschálne tajomstvo Christovo, ako je ono dané v Novom Zákone a sprístupnené v Cirkvi pre pravú skúsenosť viery, mohla ľahko integrovať hodnoty mníšskeho hnutia, s ktorým bol dobre oboznámený ešte pred zvolením za biskupa Alexandrie. Atanázoa duchovnosť, založená na ikonómii Božieho a spasiteľného vtelenia a aktualizovaná v Cirkvi, využila dramatické okolnosti na vyjadrenie svojho autentického posolstva v dvoch hlavných spisoch: Proti ariánom /Contra arianos/ a Život svätého Antona. S touto duchovnosťou oboznámil svätý Atanáž aj západných kresťanov počas svojho vyhnanstva v rokoch 339-340. Svojou teológiou, vernosťou učeniu Cirkvi, nekompromisnosťou voči ariánom a duchovnosťou stal sa svätý Atanáž v mnohom učiteľom veľkých kapadockých otcov - svätého Bazila Veľkého, Gregora Nisského, ktorí sa o ňom vyjadrovali vždy s veľkou úctou. Prejdeme teraz k duchovnosti týchto otcov.

Svätý Bazil Veľký, vedúca osobnosť medzi kapadockými otcami, stal sa kňazom až v dospelom veku, biskupom sa stal, keď mal štyridsať rokov. Pochádza z rodiny svätcov a prostredníctvom svojho otca získal prístup k vtedajšej vzdelanosti. Nábožensky bol vychovaný pod silným vplyvom babky Makriny st., ktorá bola horlivou ctiteľkou svätého Gregora Divotvorcu /Thaumaturgos/. Jeho matka Emelia, sestra Makrina, brat Gregor, biskup nisský a Peter, biskup sebastijský, sú Cirkvou uctievaní ako svätí. K tejto rodine patrili aj viacerí mučeníci za Christa. Svätý Bazil začal svoje štúdium u vlastného otca, potom pokračoval v Cézarei a v Aténach, kde sa spriatelil s budúcim veľkým teológom Cirkvi, svätým Gregorom Nazianským, druhým veľkým teológom Cirkvi. Z iniciatívy sestry Makriny založil po návrate z Atén mníšsku komunitu pre mužov v Annesi. V tom čase pracoval nad zostavením zbierky Origenových výrokov /Origenis filokalia/ a mníšskych pravidiel, ktoré boli vydané neskôr.

Jeho služba Cirkvi vo funkcii pomocníka miestneho biskupa a potom i ako jeho nástupcu je príkladom jeho duchovného snaženia. Spojil Origenov mysticismus, známy v jeho rodine, s praktickou ekleziológiou svojej doby. Pridal sa k Atanážovi v obrane „nikejskej viery“, „nikejského Vyznania“ s veľkou horlivosťou. Prejavil taktiež neobyčajné schopnosti pre sociálnu angažovanosť, ktorá odpovedala jeho osobnému charakteru a privilegovanému pôvodu. Pomáhal chudobným, nemocným, utečencom, kresťanom i nekresťanom. Po zemetrasení 11. októbra 368, ktoré zničilo Nikeu, vyzval svätý Bazil bohatých, aby prejavili pochopenie pre nešťastných

Ľudí, ktorých biedu sťažovalo veľké sucho a postaral sa o výstavbu nemocnice a útulku. Postavil celé mestečko sociálnej starostlivosti nazvané po ňom Baziliada. Na tieto účely minul zdedený majetok. Bazilovo duchovné vodcovstvo malo svoje korene v liturgii miestnej Cirkvi. I to bol dôvod, prečo venoval takú veľkú pozornosť učeniu o Svätom Duchu. Liturgia prostredníctvom noriem a obradov a Sväté Písmo prostredníctvom kníh Starého i Nového Zákona sú bezprostrednými prameňmi kresťanskej duchovnosti, lebo sú inšpirované Svätým Duchom. Týmto spôsobom reprodukoval a rozvinul do hĺbky Atanázov inkarnačný model duchovnosti na úroveň oveľa bohatšej ekleziológie a pneumatológie. Touto duchovnosťou je preniknutá aj ním redigovaná svätá liturgia, ktorá dodnes chráni neoceniteľné teologické a duchovné bohatstvo vo všetkých svojich modlitbách i v celkovej svojej štruktúre. Podobne ako Origenes, zaoberal sa sústavne výkladom Svätého Písma a zasadil sa o rozšírenie liturgickej úcty k mučeníkom a o zveľadenie bohoslužieb.

Druhým veľkým otcom Kapadokie bol v tom čase Bazilov priateľ - svätý Gregor Teológ. Bol synom biskupa z Nazianzu z bohatého rodu. Jeho príbuzným bol známy ikonijský biskup Amfilochios. Celý svoj život sníval o samote a kontemplácii, o asketizme. Po otcovej smrti sa na štyri až päť rokov utiahol na púste miesto, aby sa venoval duchovnému životu. V roku 379 bol hŕstkou pravoslávnych v Carihrade požiadaný, aby sa stal ich arcipastierom. S nástupom Teodózia pravoslávni sa mohli vrátiť do svojich chrámov, preto aj svätý Gregor prešiel z malej kaplnky, ktorú si sám zriadil, do chrámu Svätých apoštolov ako carihradský biskup. Počas konania II. všeobecného snemu roku 381 bol znechutený konaním niektorých biskupov a odišiel späť do svojho rodiska, kde spravoval Cirkev do voľby nového biskupa. Stal sa ním jeho priateľ Eulalios. Takto sa opäť mohol venovať kontemplatívne životu v ústraní od príliš nepokojného sveta. Do kresťanskej duchovnosti zasiahol prehĺbením trinitárnej teológie, ktorá je vlastne východiskom cirkevnej teológie vôbec. V tejto súvislosti aj soteriológia aj ekleziológia boli doktrínálne veľmi posilnené a prehĺbené. Na objasnenie tohto učenia využil všetok svoj prirodzený talent, vzdelanie i dary Božej milosti. Svojou poémou *O mojom živote /De vita sua/* začlenil do oblasti teologického bádania svoj vlastný život ako zdroj autobiografického zjavenia. Veľa duchovnosti nájdeme v jeho básniach, ktorých je okolo 500, a v jeho listoch, ktoré ako prvý kresťanský autor uverejnil.

Ako človek vysokej vzdelanosti a duchovnosti, žiadal od všetkých duchovných a biskupov, aby boli na výške práve v týchto oblastiach a boli pre veriacich vzorom. Preto nešetril slovami

kritiky na adresu tých, ktorí nedbali o svoj duchovný rast a používali Cirkev skôr na prežitie, než na ozajstnú službu Cirkvi a jej ľudu, ktorí boli zmiatani nepokojmi vieroučného charakteru a stávali sa neraz vo veľkom počte obeťami týchto nepokojov. Tón jeho kritiky i jej sila mali prorockú povahu. Prorocká služba je v Cirkvi neodmysliteľná a musí plniť svoje poslanie.

Tretím členom kapadockej trojice bol mladší Bazilov brat - svätý Gregor Nisský. Väčšinu svojich mystických spisov napísal počas posledných desať rokov svojho života: Život Mojžiša /De vita Moysis/, Kresťanský spôsob života /De instituto christiano/, pätnásť homílií na knihu Pieseň Piesní a Katechetické slová /Oratio catechetica/. Spis O stvorení človeka /De opificio hominis/ bol napísaný skôr. Ďalšie jeho dielo - Život Makriny - predstavuje majstrovské dielo kresťanskej hagiografie. Tieto diela by nemali chýbať v žiadnej Cirkvi dnes. Svätý Gregor vynikol medzi kapadockými otcami ako vynikajúci systematik, v mnohom závislý na Origenovi. Ľudská bytosť ako mikrokozmos, stvorená Bohom podľa harmónie makrokozmu, prežíva podobu Božieho obrazu v mysli, slobodnej vôli a cnostiach. Pád Adama a Evy signalizuje skutočnú povahu ľudstva, jeho metafyzické postavenie na hranici duchovného a materiálneho. Človek nestratil zmysel pre duchovno a večnosť, preto jeho stav po páde si vyžaduje spásu a Spasiteľa, obnovu a posilnenie duchovného faktora v človeku, aby človek mohol plniť svoje poslanie v tomto svete a dosahovať hlavný cieľ svojho života - Boha. Christos zjednotil nás so sebou a obnovil jednotu s Bohom, aká bola na začiatku. Spásu mohol uskutočniť iba vtelený Lógos, v čom sa viac približuje k Atanážovi než k Origenovi. Christos nás naučil potrebnej praxi cností. Boha poznávame v Christu, je to prameň poznania Boha. Boh sa v Christu stal viditeľný a preto aj napodobiteľný.

Ľudia sú uvádzaní do kontemplatívneho života, ktorý anticipuje nebeskú blaženosť, na dvoch rozdielnych rovinách mystickej skúsenosti. Prvou je osvietenie, ktoré vzniká pri cvičení duchovných zmyslov. Ľudia objavujú víziu kozmu, ako ho stvoril Boh, ale stratili ho pre svoje vášne, pre svoju hriešnosť. Výklad k tejto otázke poskytol svätý Gregor Nisský vo svojom diele O blaženstvách /PG 44, col. 1269-1272/. Hovorí, že ak srdce človeka bolo očistené od zlých náklonností, uvidí v sebe Boží obraz v celej jeho kráse, preto je človeku dané premýšľať o skutočnom dobre. A hoci sme naučení, že Božia bytosť prevyšuje všetko stvorené a je nevysloviteľná a nepoznatelná, nemáme zúfať, že nikdy neuvidíme to, po čom túžime, lebo nosíme v sebe schopnosť, ktorá umožňuje chápať Božie veci. Boh, ktorý nás stvoril, vtlačil do našej prirodzenosti podobu slávy svojej prirodzenosti, pečat'. Avšak hriech potlačil v nás túto



schopnosť poznávať Božie veci i Boha samého, pokryl ju rôznymi vášňami a nedostatkami, preto treba dobrým životom odstrániť tento nános nášho srdca a zažiarí v ňom opäť pôvodná krása. Božia prirodzenosť je svätá, čistá, slobodná a bez vášní. Ak všetko toto je v nás, aj Boh je v nás. Je to téza, ktorú veľmi jasne a zrozumiteľne vyslovil svätý apoštol Ján: „Boha nikto nikdy nevidel; ak sa milujeme, Boh zostáva v nás a Jeho láska je v nás dokonalá. Podľa toho poznávame, že zostávame v ňom a On v nás, že nám dal zo svojho Ducha. A my sme videli a svedčíme, že Otec poslal Syna svetu za Spasiteľa. Kto vyznáva, že Isus je Syn Boží, v tom zostáva Boh, a on v Bohu“ /1 Jn 4, 12-15/. Človek nemá usilovať o to, aby videl Boha pred sebou tak, ako vidí svojho priateľa a veci materiálneho sveta, ale o to, aby našiel Boha v sebe a poznal, že Boh je v ňom. Ak je náš um oslobodený od prímiesi zla, vášní, sme požehnaní a máme jasný náhľad na všetko i na Boha. Môžeme vnímať /sozercat'/ to, čo je neviditeľné tým, ktorí nie sú očistení, nemajú srdce a schopnosť vidieť Boha v sebe.

Na druhej strane /úrovni/ mystickej skúsenosti vládne tma duše, v ktorej očistený človek sa díva na nekonečnú nepoznatelnosť Boha. Tu zisťuje, že je zapojený do procesu zbožštenia prostredníctvom vnímania Božej prítomnosti vo svojej duši. Duša sa zjednocuje s najhlbšou prítomnosťou Boha ako v mystickom manželstve. Christos si vydobyl Cirkev za cenu kríža, ona je Jeho svätá Nevesta. Aj naša duša túži po Tom, ktorý sa ponížil a vstúpil do nej, lebo Christos je bránou, ktorou sa ide k Otcovi /Jn 10, 1-19/.

Hoci v mystickom učení svätého Gregora Nisského je zrekapitulovaných niekoľko dominantných tém Filona a Origena, predsa alexandrijská koncepcia spásy ako účasť na transcendentnosti znova ožíva do výnimočnej metafyzickej a literárnej oslavy a celou svojou podstatou sa opiera o Evanjelium a Pavlov soteriologický odkaz. Bolo to postupné prekonávanie origenizmu v dogmatickej oblasti i v oblasti duchovnosti, ktorá sa vracala k pôvodným zásadám: biblickým i patristickým.

Posledným z veľkých otcov, o ktorom tu budeme hovoriť, je svätý Ján Zlatoústý, ktorý sa narodil v Antiochii /344-407/ z bohatých a zbožných rodičov a študoval u najslávnejšieho rétora svojej doby - Libania. Teológii sa priúčal u najlepšieho antiochijského exegétu štvrtého storočia, Diodora z Tarzu. Zlatoústeho objavil a pokrstil biskup Meletios a ustanovil ho za lektora v hlavnom kresťanskom chráme v Antiochii. Asi dva roky sa Ján venoval pustovníckemu životu, ktorý uškodil jeho zdraviu. V roku 381 sa stal diakonom a v roku 386 kňazom so zvláštnym zameraním na kazateľskú činnosť, v ktorej vynikal v Antiochii v rokoch 386 až 397 a v Carihrade

v rokoch 398 až 404. Čistý obsah viery a duchovnosť boli hlavným obsahom a cieľom jeho kázni. Nebol askétom v púšti, ale na biskupskej katedre, na katedre neúnavného kazateľa. Svoj život skončil vo vyhnanstve za Christa a za Jeho Evanjelium, ktoré zvestoval ako normu a zákon života. Bol to kazateľ Evanjelia v čistej forme, bez kompromisu, kazateľ Cirkvi, kazateľ súčasny a až príliš konkrétny a naliehavý. Bol to súd nad súčasnosťou, nad domnelým kresťanským životom, v ktorom mnohí kresťania tej doby nachádzali predčasné uspokojenie. Často sa mu zdalo, že káže Evanjelium pred mŕtvymi.

Základom jeho kazateľskej služby i jej úspechov bola dokonalá znalosť Svätého Písma, nad ktorým dlho rozmýšľal a meditoval, preto nikdy nekázal nepripravený. Na text listov svätého apoštola Pavla, ktorého mal vo zvláštnej úcte, predniesol okolo 280 kázni. V tejto forme objasnil svojim veriacim takmer celé Sväté Písmo. Využil dosiahnuté teologické výsledky antirianskych sporov a svoje kázne zameril christologicky, eticky a sociálne, lebo si myslel, že len tak je možné vybudovať ozajstné ekleziologické a eucharistické cirkevné spoločenstvo, schopné previesť do života všetky oživujúce a obnovujúce zásady Evanjelia. Formálne kresťanstvo je pre svet bezvýznamné a toho sa Zlatoústý obával najviac. Mocným motívom pre takúto obetavú službu v Cirkvi bola pre Zlatoústeho predstava o veľkosti a zodpovednosti kňazstva, ktoré je božského pôvodu. Tejto problematike venoval zvláštne dielo *Šesť slov o kňazstve* /PG 48/. V jednom z nich hovorí, že služba kňazstva sa uskutočňuje na zemi, ale sa radí medzi veci, ktoré sú nebeské a to z dôležitého dôvodu. Totiž, kňazov neustanovil anjel, ale sám Utešiteľ, preto sa majú správať tak, ako keby boli uprostred anjelských mocností. Eliáš prosil o zoslanie ohňa na predloženú obeť, kňaz prosí o zostúpenie Svätého Ducha. Im je zverená obnova krstom, cez nich sa obliekame v Christa a stávame sa údmi Jeho Tela. Je to duchovné znovuzrodenie, získanie slobody a synovstva podľa milosti /3, 4-6/. Z jeho duchovnosti i múdrosti začleníme mnohé i do obsahu tejto práce. Jeho duchovný odkaz je stále živý a aktuálny, jeho homílie sú plné života a majú čo povedať dnešným kresťanom (Podrobnejší životopis o svätom Atanázovi, Bazilovi, Gregorovi a Jánovi Zlatoústom môžu záujemci nájsť v diele prot. Georgija FLOROVSKÉHO, *Vostočnyje Otcy IV-go veka*, Paríž 1931, 26-44, 57-188, 204-223; KUPRESOV, V., *Sv. Vasilij Velikij kak propovednik*, Leningrad 1956; JEVTIČ, A., *Teološko delo Sv. Vasilija Velikog izmedžu „Nikejaca“ i „Istočnich“*, *Teološki pogledi* 4, 1979, 177-192; FLOROVSKI, G., *Sveti Jovan Zlatousti prorok milosrdža*, *Teološki pogledi* 1-2, 1982, 48-53; ROLDANUS, J., *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Alexandrie*, Brill 1968; TICHOMIROV, O., *Sv. Grigorij Nisskij*

ak moralist, 1886; MARTYNOV, A., Učenije Grigorija Nisskogo o prirode čeloveka, Moskva 1886; JAKŠIČ, D., Život i učenje sv. Jovana Zlatousta, Sr. Karlovci 1947; NOVAKOVIČ, R., Socialni pogledy sv. Jovana Zlatousta, Pravosl. misao 2, 1958, 3-15; BERNARDI, J., Predication des pères cappadociens, Paris 1968; LOSSKY, V., Vision de Dieu, Neuchatel 1962).

Pokus o zmierenie dvoch typov duchovnosti - eucharistickej a mníšskej - nachádzame v činnosti a spisoch významného teológa a otca 7. storočia, svätého Maxima Vyznávača. Maxim nielenže opravil origenizmus a očistil evagrianizmus od nebezpečenstiev, ktoré ohrozovali kresťanskú duchovnosť, ale jedinečným spôsobom v dejinách Cirkvi obnovil a syntetizoval pôvodný biblický a patristický prístup k životu i na základe mníšskej skúsenosti. Svätý Maxim je presvedčený o neodmysliteľnej ekleziálnej štruktúre sveta a človeka. Existencia má eucharistický charakter a preto duchovnosť nemá zmysel, ak nie je výrazom tejto „kozmickej liturgie“ (ZIZIOULAS, J. metr., Jevcharistijski pogled na svet, Teološki pogledi 1, 1973, 37-45), ktorá dáva význam všetkému. Vo svojom komentári na Eucharistiu pod názvom Mystagogia, vidí ľudskú bytosť ako obraz celej Cirkvi a kladie význam ľudskej existencie do eucharistického kontextu. Mníšska skúsenosť nemôže byť samoučelná, svoj cieľ má taktiež v Eucharistii, ktorá naplňuje významom a zmyslom celé stvorenie. V Cirkvi existujú rôzne cesty uskutočňovania kresťanského ideálu, života v Christu podľa daru, ktorý dostáva každý človek zvlášť a jedným z nich je mníšstvo, ale to nedovoľuje, aby sa mníšstvo ocitlo mimo eucharistického spoločenstva, nad Cirkvou alebo mimo nej /Mt 19, 12/, a aby boli zaznávané ostatné formy kresťanského života. Práve tak ani hierarchia sa nemôže oddeliť od Tela Cirkvi, postaviť sa nad ňu a považovať sa za elitu, za posvätených a zaznávať Boží ľud, ktorý tvorí Telo Christovo, v ktorom sú určití ľudia s jej súhlasom povolaní na konkrétne služby a ich ustanovenie sa uskutočňuje počas svätej liturgie. Je to obnova bohocentrickej jednoty ľudstva v Christu, v ktorej prestávajú všetky existujúce rozdiely. Človek nebude spasený preto, že bol pokrstený, hoci je to predpoklad spásy, alebo že bol ustanovený za kňaza a biskupa, ale či splnil svoje povolanie, ktoré je od Boha a je sväté /Ef 1, 3-14; Gl 3, 26-29/ (JEVTIČ, A., Liturgijski život - srž parochijskog života, Teološki pogledi 3, 1980, 3-30).

Keď svätý Maxim zdôrazňoval túto ekleziologickú zásadu kresťanskej duchovnosti, vniesol do nej aj eschatologický prvok, bez čoho by tento problém nebol riešiteľný. Príčina je v tom, že mníšstvo začalo so silnou eschatologickou orientáciou ako formou protestu proti nastupujúcej sekularizácii Cirkvi, ale na rozdiel od biblického prístupu k duchovnosti malo tendenciu oddeliť

eschatológiu od eucharistického spoločenstva, čo je charakteristické pre súčasný liturgický život. Svätý Maxim videl v samotnej Eucharistii pohyb smerom ku koncu celého stvorenia. Na rozdiel od spisov pripisovaných Dionýzovi Areopagitovi, v ktorých je Eucharistia umiestnená do primárneho kozmického kontextu, Maxim videl v Eucharistii hnutie v čase, eschatologickú orientáciu v biblickom zmysle, ktorej sa prvotní otcovia striktne pridržovali /Ignác, Irenej a ďalší/. V tomto prípade sa duchovnosť stáva vecou účasti na eucharistickom spoločenstve. Je to cesta prekonania individualizmu cez očistenie srdca od vášní, ale tiež cez ozajstné zhromaždenie za účelom konania Eucharistie, ktoré umiestňuje stvorenie do pohybu - v čase i priestore - smerom k pravému eschatologickému koncu. Táto eucharistická duchovnosť začína prevládať i v dnešnom pravoslávnom svete, preto je venovaná taká veľká pozornosť liturgickej a eucharistickej výchove veriacich, ktorí na istý čas akoby stratili ekleziologické a eucharistické cítenie a začali praktizovať individuálnu a formálnu zbožnosť, doslova objednávať si u Cirkvi to, čo k svojmu životu potrebujú, najmä v nejakých ťažkých chvíľach života. Otázka ozajstnej duchovnosti zostane aktuálnou až do konca pozemskej existencie Cirkvi, lebo vždy sa nájdú sily i názory, ktoré budú rušivo zasahovať do jednoty cirkevného a eucharistického života a spoločenstva. Môžeme tomu čeliť iba správnou liturgickou výchovou, aby veriaci rozumeli každému posvätnému deju Cirkvi a mohli ho vo svojom živote uskutočňovať (EPIFANOVIČ, S. L., *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoje bogoslovije*, Kyjev 1915).

Svätý Ján Damaský sa pýta, prečo svätý Bazil Veľký nazval Eucharistiu „obrazom“ /antitypa/ Tela a Krvi Christovej. Nazval ju tak vo vzťahu k realite budúceho veku. Neznamená to, že Eucharistia nie je ozajstné Telo a Krv Christova, ale ukazuje to na spôsob našej účasti na Božom živote vo svätých Daroch, zatiaľ čo v budúcom veku bude to účasť v plnom vedomí a poznaní. Je to poznanie tvárou v tvár, poznanie cez spoločenstvo s Christovou osobou, ktoré je súčasne účasťou na Božej sláve (De fide orthodoxa 4, 27, PG 94, col. 1288). Umožňuje to Svätý Duch, prostredníctvom ktorého máme účasť na kráse božskej prirodzenosti, na božskej sláve vteleného Slova, ktoré poznávame nie podľa tela, ale podľa tej slávy, ktorá je Mu vlastná podľa Jeho Božstva a toto Božstvo prenikalo svojimi energiami, svojím svetlom aj Jeho telesnú prirodzenosť.

Tento pneumatologický aspekt videnia Boha prejavoval sa v duchovnom živote ako účasť na Božej milosti. Vyššie sme sa zoznámili s dvomi vybočeniami v oblasti vnímania Boha a askézy - s intelektualizmom Evagria a špiritualizmom Origena. Medzi týmito vybočeniami sa nachádza

mystika citu, reálneho prežívania milosti, ktorá našla svoje upresnenie u Diadocha Fotikijského. Je to jednota srdca i umu v modlitbe, ktorá je taká charakteristická pre duchovnú skúsenosť známou pod názvom hesychazmus. Je to zvláštne kresťanské vyjadrenie bezvášnivosti, v ktorej činnosť i vnímanie /sozercanije/ nie sú chápané ako dva odlišné druhy života, ale ako jednotné uskutočňovanie duchovnej činnosti.

Duchovnosť cirkevného a eucharistického zamerania praktizoval a prehlboval ďalší významný teológ Cirkvi - svätý Simeon Nový Teológ, ktorý žil v rokoch 949 až 1022. Učí, že netreba dávať prednosť žiadnej ceste duchovného života, lebo tou je cesta Cirkvi: „Ako ľudský život sa skladá z rôznych náuk a umení, preto každý koná svoje dielo a vnáša do toho spoločného svoj vklad, takže dáva iným a sám prijíma od iných, vďaka čomu ľudia žijú a zabezpečujú potrebné veci pre telo, tak aj v duchovných veciach môžeme vidieť to isté, lebo každý uskutočňuje inú cnosť, ale všetci smerujú k jednému cieľu“ (Capit. theol., gnost., pract., SCh 51, 3, 66, Paríž 1957). Z tohto hľadiska niekedy ostro kritizoval pustovníkov, ktorí sa dlhší čas nachádzali mimo eucharistického spoločenstva. Skutočný mních je iba ten, kto sa nachádza v jednote s Christom, s Cirkvou. Veľký význam pripisoval sociálnej rovnosti a spravodlivosti pre všetkých ľudí (Hymn. 27, 49-56, SCh 174, 1971). Presadzovať túto spravodlivosť dokážu iba duchovne silné osobnosti. Završením všetkého duchovného úsilia kresťana je Eucharistia, lebo na ceste k Bohu má rozhodujúci význam pre všetkých členov Cirkvi. V nej sa človek zjednocuje s Božstvom prostredníctvom Christa a mocou Svätého Ducha. Žiadny kresťan nedokáže splniť Božie prikázania a nestane sa duchovnou osobnosťou, keď nebude pristupovať k prijímaniu Tela a Krvi Christovej. Je to základ nášho vzkriesenia a budúcej slávy v Božom kráľovstve. Z hľadiska vážnosti Eucharistie varuje svätý Simeon pred formálnym prijímaním, alebo ako on hovorí, pred neduchovným prijímaním. Duchovne prijíma iba ten, kto ihneď pocíti, čo prijal a prejaví sa to i na jeho politurgickom živote, preto je Eucharistia jedným z hlavných motívov duchovného života, bez ktorého ani nemáme pristupovať k čaši. Na jednom mieste svojich spisov svätý Simeon píše: „Staň sa svätým plnením Božích prikázaní a potom pristupuj k svätému prijímaniu“ (Morálne poučenie 3, 4, 438-441, SCh 129, 1967. Podrobne v diele arcib. Vasilija, Prepodobnyj Simeon ..., 96-113, 136-145).

Kým svätý Ján Damaský hovoril o otázkach duchovného života skôr z christologického hľadiska, svätý Simeon robí veľký dôraz na zjavenie Ducha v nás, na blahodatný život, ktorý nemôže zostať skrytý, ale musí sa prejavovať v najvyšších stupňoch duchovného života ako

svetlo. Toto je božské, nestvorené, nehmotné, nesmrteľné, nepochopiteľné a spája nás s Bohom, ktorý je taktiež bez počiatku, nestvorený, nesmrteľný, nepoznatel'ny atď. Toto svetlo prevyšuje ľudský rozum, ale zapal'uje ľudský duch i ľudský rozum, osvecuje ho a zdokonaľuje celého človeka, všetky jeho vlastnosti i schopnosti. Ako vidíme, Simeon neučí o úteku od telesného k duchovnému, ako je to u Evagrija a Origena, ale o oduchovení celého človeka. Je to premenenie /preobraženie/ stvorenej prirodzenosti, aby bola schopná účasti na Božom živote. Boh zostupuje k človeku, človek vystupuje k Bohu, čím sa obnovuje pôvodná a spasiteľná jednota medzi Bohom a človekom. Kto nemá živý pocit Božej prítomnosti v srdci i v ume, ten nemôže byť ozajstným kresťanom a duchovným človekom. Boh je svetlo. Kto necíti silu tohto svetla v sebe, nemá v sebe Boha, nemá v sebe milosť Svätého Ducha. Prenikanie Božieho svetla do ľudského srdca i umu umožňuje predovšetkým úprimné pokánie. Keď Božie svetlo nie je v nás, ukazuje, ako sme nepodobní Bohu, keď je v nás, ukazuje, ako sme podobní Bohu. Božie svetlo je teda naším sudcom, ono zjaví všetky tajomstvá nášho srdca. Podľa toho pozná Christos svojich spravodlivých na poslednom súde (LOSSKY, VI., *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, 113-125; VASILIJ, arcib., *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov*, 197-218, 236-250; MEYENDORFF, J., *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, N. Y. 1974, 40-55; SOFRONIJ, jerom., *Ob osnovach pravoslavnogo podvižničestva*, Paríž 1952; SCHMEMANN, A., *Za život sveta*, Beograd 1979, 22-42, k otázke Eucharistie v duchovnom živote kresťana).

Táto teológia duchovnosti v pravoslávnom svete našla svoje syntetické vyjadrenie v teológii veľkého učiteľa pravoslávnej duchovnosti - svätého Gregora Palamu a jeho pokračovateľov.

Treba si jasne uvedomiť, že v dejinách teologického myslenia nachádzame rôzne obdobia, akoby vieroučné cykly, v ktorých určitý aspekt kresťanského učenia získava mimoriadny význam a prehĺbuje správne chápanie ostatných teologických právd. V akomsi zabudnutí sa ocitol pneumatologický aspekt, ktorý sa stal charakteristickým pre byzantskú teológiu. Svätý Duch a Jeho milosť sa stali centrom teologického myslenia najmä v súvislosti s otázkami duchovného života. Ešte na začiatku existencie Cirkvi urobil teologický akcent na osobu Isusa Christa svätý apoštol a evanjelisa Ján a Cirkev ho za to nazvala prvým jej teológom. Svätý Gregor sa ukázal ako druhý teológ Cirkvi pre aktualizovanie, akcentovanie a objasnenie základnej pravdy našej viery - pravdy o Svätej Trojici. Tretím, ozaj novým teológom sa ukázal svätý Simeon, nazvaný novým teológom za zdôraznenie a akcentovanie pneumatologického aspektu kresťanskej viery a života podľa viery, čiže v učení i v praxi. Je tlmočníkom toho pneumatologického hnutia v

byzantskom teologickom myslení, ktoré - objaté tajomstvom prebývajúceho v nás Ducha - nehľadá svoje vonkajšie vyjadrenie, ako to bolo v prípade christologickej teológie, ale koncentruje sa v zbožnom mlčaní, v hesychii. Iba hrubý zásah niektorých racionalistov donútil tento duchovný život hľadať svoje adekvátne dogmatické vyjadrenie, ako teológie mystickej skúsenosti.

V roku 1339 kalabrijský mních Barlaám zaútočil na atoských hesychastov, vysmial ich asketickú prax a obvinil z názoru, podľa ktorého im je dané materiálne videnie Boha. Podstata tohto sporu bola hlavne v tom, akej povahy bolo svetlo, ktoré videli apoštoli na hore Tábor pri premenení Isusa Christa. Barlaám tvrdil, že to bol materiálny fenomén atmosférickej povahy. V roku 1341 bol zvolaný do Jeruzalema snem, ktorý nastolil túto otázku ako dogmatickú. Reč bola o nás zbožšťujúcej milosti, čiže o reálnosti nášho zbožštenia, o poznaní Boha, o možno- stiach našej mystickej skúsenosti a o videní Boha. V rokoch 1340 až 1360 boli zvolané viaceré snemy, ktoré svojou autoritou a dogmatickým významom sú plne na úrovni všeobecných snemov Cirkvi. Inšpirátorom dogmatických kontraverzií a tlmočníkom hlasu týchto snemov bol svätý Gregor Palama, kanonizovaný krátko po jeho smrti. Cirkev si jeho pamiatku pripomína v bohoslužbe druhej nedele Veľkého pôstu.

Svätý Gregor Palama sa narodil v roku 1296, získal dôkladné teologické a filozofické vzdelanie a stal sa mníchom na Atose. Pre účasť v dogmatických sporoch odchádza v roku 1339 z Atosu a v roku 1347 sa stáva tesalonickým arcibiskupom. Zomrel v roku 1359.

Hoci v Byzancii sa neobjavila scholastika západného typu, predsa sa tu objavil zvláštny myšlienkový smer, ktorý môžeme nazvať intelektualizmom východného pôvodu. Bola to obnova - oživenie kresťanstvom prekonaného helenizmu. Jeho predstavitelia chceli pozerat' na veľkých kapadockých otcov cez Platóna, na Dionýza očami Prokla, na Maxima Vyznávača a Jana Damaského očami Aristotela. Videnie Boha chápali v gnostickom duchu. Pre mysticko-teologickú Tradíciu a pre svätého Gregora Palamu otázka videnia Boha bola neoddeliteľnou od zbožštenia a jedným z jeho aspektov. Inými slovami, celý tento spor si vyžadoval komplexné objasnenie reálneho spoločenstva s Bohom, čiže objasnenie charakteru milosti /blahodati/ a všetkého, čo s ňou súvisí.

Objasnenie tejto otázky treba začať od objasnenia tejto pravdy: v tajomnom a nevysloviteľnom bytí Boha treba rozlišovať podstatu /grécky OUSIA/ a jej vlastné božské energie. Osväcujúca a zbožšťujúca milosť nie je Božia podstata, ale Božie energie (Svätý Gregor

PALAMA, Kapitoly fyzické a teologické, 68-69). Ňnou trojjediný Boh vykonáva svoju činnosť /stvoriteľskú, spasiteľskú, prozreteľnú atď./.. Keď hovoríme, že Božia podstata je dostupná vo svojich energiách, nachádzame sa v rámci zbožnosti (Theofan, PG, col. 941 C). Toto rozlišovanie podstaty a energií nenarušuje Božiu jednotu a jednoduchosť. Podstata a energie nie sú dve „časti“ Boha, ale dva modusy Božieho bytia, podľa svojej prirodzenosti i mimo svojej prirodzenosti; je to Ten istý Boh, ktorý je absolútne nedostupný podľa svojej prirodzenosti, ale plne dostupný vo svojej milosti. Sabellius nepochopil rozdiel medzi jednotou Božej bytnosti a faktom troch Osôb v Bohu, čiže trojjednosť. To isté sa stáva tomu, kto nerozlišuje medzi jednoduchosťou Božej prirodzenosti a Božími energiami. „Boh je nielen v troch Hypostázach, ale je aj všemohúci - pantadynamos“ /téza snemu z roku 1351/. Je to dogmatická formula Tradície o poznávateľných Božích vlastnostiach, o ktorých nemôžeme hovoriť, že sú stvorené. Vtelené Slovo prejavilo svoju slávu v človečenstve Isusa Christa, preto apoštoli nevideli na hore Tábor atmosferický fenomén, ale nestvorené božské energie, slávu Jeho Božstva. Keby tieto energie neboli božské, nemohli by sme hovoriť o zbožštení človeka.

Čo je to „nestvorené svetlo“, alebo takzvané táborské svetlo? Je to reálne pociťovaná Božia energia, v ktorej dáva Boh poznať samého seba tým, ktorí prekročili hranice svojho stvoreného bytia a vstupujú do jednoty s Ním. Slovo svetlo nevyjadruje Božiu podstatu, ale Božie energie. Človek prijíma tieto energie podľa svojho duchovného usposobenia, podľa stupňa svojej viery a lásky k Bohu (Kapit. fyzické a teol. 128 a 149; Proti Akindina, PG 150, col. 823; Slovo 35, col. 448 a in). Dokonalé videnie Boha je tajomstvom ôsmeho dňa, patrí budúcemu veku, v ktorom uvidíme Boha tvárou v tvár. Kto však je hodný toho, aby sa zjednotil s Bohom už v tomto živote, vidí Božie kráľovstvo prichádzajúce v moci /Mk 9, 1/, ako ho videli apoštoli na hore Tábor /Mt 17, 2/. Toto svetlo sa zjavovalo aj v starozákonných teofániach ako zjavenie Božej slávy. Avšak tieto videnia človek vnímal vonkajším spôsobom. Takto ho videl aj apoštol Pavel, keď ešte ako nepriateľ Christa išiel do Damasku, aby prenasledoval kresťanov. Od momentu vtelenia Božieho Syna Božie svetlo je akoby skoncentrované v Bohočloveku Christu, v ktorom prebýva plnosť Božstva telesne /Kl 2, 9/. Práve túto slávu Christovho Božstva mohli vidieť apoštoli pri Christovom premenení. Ono v nich vyvolalo vnútornú premenu, aby prešli od „tela k Duchu“, čiže od myslenia podľa tela k mysleniu podľa Ducha (Slovo 35, PG 151, col. 433). Túto vnútornú premenu prežíva každý človek, ktorý sa rodí z vody a Ducha, lebo toto rodenie robí z neho duchovného človeka, schopného účasti na Božom živote, na Božom kráľovstve ešte v



pozemských podmienkach. Na tomto princípe prítomnosti Boha vo všetkých sviatostných aktoch Cirkvi je zbudovaný všetok sviatostný život Cirkvi i jej členov. Na tomto základe svätý Gregor Palama zavrhol intelektuálnu gnózu, ktorá si narokovala pomenovanie svetlom, zavrhol názor, žeby táborské svetlo malo materiálnu alebo duchovnú povahu, lebo je to Božie svetlo, božské energie. Duchovný človek môže rozumom i citom vnímať, zrieť to, čo svojou povahou prevyšuje aj cit aj rozum. Taký je základ hesychizmu, ktorý je vzdialený alexandrijskému špiritualizmu, ale blízky učeniu svätého Ireneja Lyonského. Takáto antropológia privádza k pozitívnemu asketizmu, na ktorom sa zúčastňuje celá ľudská prirodzenosť: duša i telo (Agioritický tomos, PG 150, col. 1233BD). Nielen duša, ale aj telo má schopnosť osvojenia božských vecí, je to jeho skúsenosť, ktorá je o to intenzívnejšia, o čo je stupeň premenenia a posvätenia duchovných síl vyšší.

Kto sa stal hodný toho, aby sa v ňom prejavilo pôsobenie Božích energií, sám sa stáva svetlom, jeho srdce je čisté a schopné zrieť Boha, ktorý ako Svetlo prebýva v tých, ktorých si zamiloval /Mt 5, 8 14: „Vy ste svetlo sveta“; Jn 4, 14/. O spravodlivých sa hovorí, že budú žiarit ako slnko /Mt 13, 43; Ž 96, 11/. Je to stav budúceho veku, to zbožštenie stvorených bytostí, v ktorom bude Boh všetko vo všetkom. Preto ta- jomstvám Kráľovstva rozumia iba tí, ktorí sú takto osvietení Božím svet- lom /Mt 13, 11/, premenení pôsobením Božej milosti a už teraz žijú skôr nebeským, než zemským životom. Cirkev volá svätého Jána Krstiteľa „anjelom v tele“. Takto zdravá duchovnosť prekonala všetky pokušenia: zbavila sa dualizmu a gnosticizmu, ktorý propagovali najmä heretické smery, ale našiel svoje miesto aj u cirkevných spisovateľov, špiritualizmu a intelektualizmu, pre ktorý bol charakteristický útek od toho, čo ešte nie je dokonalé. Skutočná duchovnosť je totožná s tou, ktorú človek dosiahne v plnosti ,v čase parúzie a v budúcom veku, lebo sa dosahuje pomocou tých istých Božích energií - milosti.

Po mnohých storočiach ocitáme sa opäť pred tým istým videním premeneného Christa, prostredníctvom ktorého Otec nám dáva vo Svätom Duchu svetlo svojej nedostupnej prirodzenosti v duchu učenia veľkých duchovných osobností: svätého Jána evanjelistu, svätého Polykarpa, svätého Ireneja Lyonského, veľkých kapadockých otcov, svätého Atanáza a všetkých ostatných otcov, ktorí sa zaslúžili o zachovanie pravdivých, dogmatických i praktických zásad duchovného života na biblických základoch. Naša Cirkev sa usiluje nadviazať na toto duchovné bohatstvo v liturgickom živote, v teológii i v praxi, čiže na veľkú a nemeniteľnú Tradíciu Cirkvi Christovej. Na takúto duchovnosť má byť zameraná aj dušpastierska služba Cirkvi a

bohosloveckých škôl, ktoré pripravujú ľudí pre duchovenskú činnosť so zameraním na potreby dnešného človeka. Duchovnosť je naliehavou potrebou dnešného človeka, preto treba siahnuť k pôvodným prameňom kresťanskej duchovnosti. O Svätom Písme sme už hovorili, aj o Cirkvi a vývoji jej duchovnosti, teraz prejdeme k modlitbe, bohoslužbe a liturgii, lebo sú to veľké zdroje pravej duchovnosti. V nich Cirkev zakotvila to najlepšie a najcennejšie, čo našla v teologickej tvorbe a duchovnej skúsenosti storočí (LOSSKY, V., Vision de Dieu, 127-140 /rusky v: Bogosl. trudy 8, 1972, 195-203; MEYENDORFF, J., St. Gregory Palamas ..., 75-119; EKONOMCEV, I., Isichazm i vostočnojevropejskoje vozroždenije, Bogosl. trudy 29, 60-72).

### LITERATÚRA

AFANASJEV, N., Trapeza Gospodnia, Paríž 1952.

AFANASJEV, N., Cerkov Svjatogo Ducha, Paríž 1971.

AKVILONOV, E., Cerkov, SPB 1894.

AKVILONOV, E., Novozavetnoje učenije o Cerkvi, SPB 1904.

ALEŠ, P., Hesychasmus v súčasnej pravoslavnej teológii, Pravosl. teologický sborník 2 /1968/, 71-82.

ANGELOPOULOS, A., Učenie Nikolaje Kavasile o živote u Christu, Beograd 1967.

ARSENJEV, N., O liturgii i tajinstve Jevcharistii, Paríž 1927.

ARSENJEV, N., Revelation of Life Eternal, New York 1986.

BEHR-SIGEL, E., Starcy rosyjscy, Concilium 1-10 /1968/, 387-398.

BERZONSKY, V., The Gift of Love, New York 1986.

BOYER, L., A History of Christian Spirituality, vol. I-III London 1982.

BRONZOV, A., Prepodobnyj Makarij Velikij, SPB 1899.

BULGAKOV, S., Pravoslavije, Paríž 1963.

DALMAIS, I. H., La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise, Maximus Confessor, Paradosis XXII, Fribourg 1982, 13-28.

DORODNICYN, A., Vizantijskije cerkovnyje mistiki XIV veka, Pravoslavnyj sobesednik 1906.

EKONOMCEV, I., Isichazm i vostočnojevropejskoje vozroždenije, Bogoslovskije trudy 29 /1989/, 59-73.

EVDOKIMOV, P., L Orthodoxie, Neuchatel 1959, poľský preklad, Warszawa 1964.

EVDOKIMOV, P., Les Ages de la Vie Spirituelle, Paris 1964.

EVDOKIMOV, P., L Esprit-Saint dans la Tradition Orthodoxe, 1970.

FLORENSKIJ, P., Stolp i utverždenije istiny, Moskva 1914.

FLOROVSKY, G., Christ and Church, 1954.

FLOROVSKY, G., Vostočnyje Otcy IV-go veka, Paríž 1931.

FLOROVSKY, G., Vizantijskije Otcy V-VIII-go veka, Paríž 1932.

FLOROVSKY, G., O granicach Cerkvi, Žurnal moskovskoj patriarii 5 /1989/, 71-73, 7, 70-71.

HOPKO, T., Orthodox Faith and Life, tom IV: Spirituality, New York 1979.

JEVTIČ, A., Liturgijski život - srž parochijskog života, Teološki pogledi 3 /1980/, 1-30.

JEVTIČ, A., Chrisšćanstvo i mistika, Teološki pogledi 1-3 /1983/, 1-25.

JEVTIČ, A., Onaj Koji jeste - živi i istiniti Bog svetog Grigorija Palame, Teološki pogledi 1-3 /1985/, 95-118.

KARMIRIS, I., Orthodoxis ekklesiologia, Athina 1973.

KAVASILA, N., Izjasnenije Božestvennoj Liturgii, Žurnal mosk. patriarii 1, 3, 5 /1971/.

KIPRIJAN /Kern/, archim., Antropologija sv. Grigorija Palamy, Paríž 1950.

KIPRIJAN /Kern/, archim., Zolotoj vek svjatootečeskoj pismennosti, Paríž 1967.

KOVALEVSKIJ, P., Serge et le Spiritualité Russe, Paris 1958.

LOSSKY. VI., Vision de Dieu, Neuchatel 1962, rusky v Bogosl. trudach, tom. 8, 18, 24.

MANZARIDIS, G., Sv. Grigorije Palama kao učitel' Pravoslavľja, Teološki pogledi 4 /1972/.

MEDVEDEV, I. P., Vizantijskij gumanizm XIV-XV vv., Leningrad 1976.

MEYENDORFF, J., Introduction á l' étude de Gregoire Palamas, Paris 1959.

MEYENDORFF, J., Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems, London 1974.

MEYENDORFF, J., *S. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York 1974, srbsky, Beograd 1983.

MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology*, New York 1983, pol'sky, Warszawa 1984.

MEYENDORFF, J., *Catholicity and Church*, New York 1983.

MEYENDORFF, J., *Vvedenije v svjatootečeskoje bogoslovije*, New York 1985.

MIDIČ, D., *To mystirion tis Ekklesias*, Atina 1987.

MIJAČ, B., *Eschatologija, Teološki pogledi 1-2 /1988/, 1-116.*

MODEST, igum., *Svjatoj Grigorij Palama, mitropolit solunskij, pobornik pravoslavnogo učenija o Favorskom svete i dejstvijach Božijich*, Kyjev 1860.

NIKOLAJEV, J., *V poiskach za Božestvom*, SPB 1913 /dejiny gnosticizmu/.

NISSIOTIS, N., *Pneumatologia orthodoxe*, Le Saint-Spirit, Paris 1963.

NISSIOTIS, N., *Importance of the Doctrine of the Trinity for Church, Life and Theology, Orthodox Ethos*, 1964.

NISSIOTIS, N., *Présence réelle et communion eucharistique*, *Revue des Scien. philosoph. et theol.* 53 /1969/, 402-420.

NISSIOTIS, N., *Povolání k jednotě. Epiklektický smysl církevního spoločenství*, *Pravosl. teol. sborník* 10 /1983/, 62-84.

OSTROGORSKI, G., *Svetogorski isichasti i nichovi protivnici, sobr. dela V.*, Beograd 1970.

OSTROGORSKI, G., *Grigorije Palama i svjatootačko Predanije*, *Teološki pogledi* 1 /1972/, 27-38.

PALAŠKOVSKIJ, V., *Jevcharističeskoje bogoslovije svjatogo Irineja*, *Messenger de l' Exarchat du Patriarche Russe ...*, 36 /1960/, 43-45.

POPOV, I., *Mističeskoje opravdanije asketizma v tvorenijach prepod. Makarija Jegipetskogo*, *Bogosl. vestnik* 1904-1905.

POPOVIČ, J., *Dogmatika pravoslavne Cerkve*, Beograd 1978, t. III.

POSNOV, M., *Gnosticizm i bor'ba Cerkvi s nim vo vtorom veke*, Kyjev 1912.

POSNOV, M., *Gnosticizm vtorogo veka i pobeda Christovoj Cerkvi nad nim*, Kyjev 1917.

PRUŽINSKÝ, Š., *Život v Christu*, Prešov 1988, 81-163 /ekleziológia/.

RADOSLAVLJEVIČ, J., Tajna spasenija po svetom Maksimu Ispovidniku, Teološki pogledi 1-2 /1984/, 81-93.

RADOSLAVLJEVIČ, J., Isichazm, Teološki pogledi 1-3 /1985/, 1-50 /dejiny hesychazmu v miestnych pravoslávnych Cirkvách: srbská, bulharská, rumunská, ruská/.

RADOVIČ, A., Christianstvo i mistika, Teološki pogledi 1-2 /1984/, 49-68.

RADOVIČ, A., Triadologia sv. Grigorija Palame, Solun 1973.

RADOVIČ, A., Mistika bogočovečanskog realizma, Teološki pogledi 1-3 /1983/, 27-41.

RUDOLPH, K., Gnosis: The Nature and History of Gnosticism, San Francisko 1983.

SMOLIČ, I. K., Leben und Lehre Starzen, Köln 1952.

SOFRONIJ, jerom., Ob osnovach pravoslavnogo podvižničestva, Paríž 1952.

SONCAKOVSKI, S., Božanske energije - prevazilaženie dualizma, Teološki pogledi 1-3 /1981/, 119-125.

SCHMEMANN, A., O Cerkvi, Pravoslavije v žizni, New York 1953, 57-76.

SCHMEMANN, A., Za život sveta, Beograd 1979 /srbský preklad/.

SCHMEMANN, A., Istoričeskij puť pravoslavija, Paríž 1985.

TARDIEU, M. - DUBIOS, J. D., Introduction a la littérature gnostique, vol. I, Paris 1986.

TROJICKIJ, I., Obozrenije istočnikov po istorii jegipetskogo monašestva, S. Posad 1907.

VASILIJ, arcib., Asketičeskoje i bogoslovskoje učenije sv. Grigorija Palamy, Seminarium Kondakovianum VIII, Praha 1936.

VASILIJ, arcib., Duch Svjatoj v christianskoj žizni po učeniju prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova, Messenger ..., 91-92 /1975/, 171-192.

VASILIJ, arcib., Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov, Paríž 1980.

VERCHOVSKOY, S., Pravoslavije i žizň, New York 1986.

VERCHOVSKOY, S., Bog i čelovek, New York 1956.

VERCHOVSKOY, S., The Light of the World, New York 1986.

ZIZIOULAS, I. metr., Jevcharistijski pogled na svet, Teološki pogledi 1 /1973/, 37-45.

ZIZIOULAS, I. metr., The local Church in Eucharistic Perspective, In Each Place, Geneve 1977.

### **III. Modlitba a bohoslužba**

Pre spasiteľnú misiu Cirkvi vo svete má modlitba a bohoslužba zvláštny význam. Cirkev zvestuje Evanjelium, ale súčasne poskytuje možnosť všetko zvestované naplno prežiť v najtesnejšej jednote s Christom i so všetkými jej členmi. Modlitba a bohoslužba má v sebe schopnosť a silu trvalej obnovy človeka, jeho vnútornej premeny, bez ktorej nemôžeme mať účasť na plnosti života v Christu. Základným faktorom bohoslužby je modlitba, pre ktorú treba v súčasnej dobe vytvoriť ďaleko väčší priestor a vrátiť jej pôvodné miesto a poslanie. Táto skutočnosť rozhodla, aby sme aj v tejto práci hovorili o modlitbe a bohoslužbe ako o mocnom prameni a prostriedku pravoslávnej duchovnosti so zvláštnym zreteľom na svätú liturgiu v našom pravoslávnom ponímaní.

#### **1. Modlitba a jej miesto v duchovnom živote kresťana**

Význam a sila modlitby je presvedčivo dosvedčená v živote a spasiteľnej činnosti Isusa Christa, ktorý bez modlitby nevykonal ani jeden svoj čin. V Evanjeliu podľa Lukáša nachádzame toto svedectvo: „V tých dňoch vyšiel /Isus/ na vrch modliť sa a na modlitbách k Bohu strávil noc“ /6, 12/. Svojich učeníkov naučil nenahraditeľnú modlitbu Otče náš, ktorá sa raz a navždy stala modlitbou Jeho svätej Cirkvi. Neprekonateľným vzorom modlitby je takzvaná arcipastierska modlitba, ktorú Isus Christos vyriekol po ustanovení Eucharistie a pred svojím spasiteľným utrpením /Jn 17, 1-26/. Je preto nemysliteľné, aby Cirkev Christova a jej členovia mohli žiť duchovný život bez modlitby.

Podľa učenia pravoslávnej Cirkvi, modlitba je stredobodom nášho duchovného života, v ktorom sa duša usiluje vstúpiť do živého kontaktu a spoločenstva s Bohom. Túžba po spoločenstve s Bohom je pre človeka prirodzená, pretože jedine On môže uspokojiť duchovný hlad človeka, pokiaľ sám človek neuháša v sebe otvorenosť pre duchovný svet a neuspokojuje sa s chlebom, ktorý mu poskytuje tento svet pre jeho čisto telesné potreby. Modlitbou človek

získava svoju vnútornú rovnováhu, poznáva odkiaľ pochádza a kam má ísť. Modlitba dáva každému úsiliu a hľadaniu konkrétny smer, posilňuje harmonický vývoj ľudskej osobnosti a tú tajomnú a prísne individuálnu časť ľudského ja, ktorou sa človek dotýka Počiatku všetkého bytia a života.

Kresťan sa ocitá v spoločenstve s Bohom od prvej chvíle svojho života, čiže od narodenia. Svojím duchovným rodením z vody a Ducha uzatvára s Bohom zmluvu, ktorej prostredníkom je sám Spasiteľ Isus Christos. On zničil priehradu hriechu medzi Bohom a človekom. Svedkom tejto zmluvy je Svätý Duch, ktorý vylieva na človeka premnohé duchovné dary a tým svedčí, že naše synovstvo u Boha je reálne a môže prinášať svoje spasiteľné ovocie /Jn 3, 5; Gl 4, 1-7; 5, 13-25/. Miestom uzavretia tejto zmluvy je svätý krst - „kúpeľ vody“ /Ef 5, 26/, kúpeľ, v ktorom sa rodí nový človek /2 Kor 5, 17; Gl 6, 15/ a pre nový život v Cirkvi. Svätý krst je veľká udalosť v živote človeka a bez nej je duchovný život nemysliteľný. Preto je nemysliteľné, aby svätý krst mohol byť chápaný ako nejaký zbožný obrad, ktorého poslanie končí jeho vykonaním, čo sa v praktickom živote dost často stáva. Svätý krst určuje konkrétny duchovný program života kresťana, ale práve tak aj konkrétny cieľ tohto života.

Z hľadiska uvedených skutočností modlitba je prirodzeným živlom kresťana, ona určuje samotné bytie Cirkvi a každého jej člena. Cirkev stojí pred Bohom a tým plní svoje prirodzené poslanie a predurčenie v tomto svete. Stáť pred Bohom /csl. predstojat'/ znamená stáť pevne vo viere v Božieho Syna, neochvejne, zotrvať vo svojom povolaní a v novom živote. Keď sa Cirkev modlí za „predstojáčich ľuďoch“ /suhuba jekt./, má na mysli práve túto skutočnosť, lebo ich berie ako ľudí, ktorí sú si vedomí svojho povolania v Christu i nového života, ale i toho veľkého tajomstva, ktoré sa v konkrétnej bohoslužbe alebo sviatosti uskutočňuje.

Cirkevná modlitba má soborný charakter a preto ju treba uprednostňovať pred súkromnou, domácou modlitbou, hoci to vôbec nezmenšuje význam a potrebu domácej modlitby. Chránová modlitba je modlitbou Cirkvi ako Tela Christovho, v tomto modlitebnom zhromaždení je prítomný sám Christos i Svätý Duch, je to modlitebné zhromaždenie Božieho ľudu /Žd 10, 25/. Ale Bohu je milá aj naša súkromná modlitba, naše modlitebné pohnútky a želania nášho srdca, oslovuje nás v našej samote a prijíma aj naše odpovede na každé Jeho volanie. Keď však prichádzame do cirkevného zhromaždenia, naša modlitba splýva s celým bytím Cirkvi a cez ňu aj my vystupujeme zo svojej samoty, niekedy aj izolovanosti, zabúdame na svoje osobné starosti /pečali, popečeníja/, začleňujeme seba i našu modlitbu do spoločnej modlitby Cirkvi, priam

vstrebávame do svojej duše šírku a bohatstvo spoločnej cirkevnej modlitby, v ktorej Cirkev vyjadriala samu seba. Takto si osvojujeme všetko modlitebné bohatstvo Cirkvi, vytvorené jej vernými synmi za trvalej pomoci Svätého Ducha. Ich duchovnosť sa teraz stala aj našou duchovnosťou. Preto nestačí naučiť sa prekrásne modlitby otcov, aby sme ich potom mechanicky odriekali, ale treba sa vžiť do ich obsahu, v ktorom je vyjadrená ich viera, láska, oddanosť a vernosť Bohu, dary Ducha Svätého a veľká duchovná skúsenosť. Nakoniec, my sa nikdy nemodlíme sami, lebo je s nami Christos i Jeho prosby za nás k Otcovi nebeskému, je s nami i Svätý Duch, ktorý „prichádza na pomoc našej mdlobe. Lebo my nevieme, za čo sa máme modliť, ako náleží, ale sám Duch prihovára sa za nás vzdychaním nevysloviteľným“ /Rm 8, 26/.

V tomto prípade musíme si objasniť ešte jeden fakt, že totiž modlitba Cirkvi sa uskutočňuje nezávisle na našej účasti, lebo v nej prebýva Svätý Duch. Táto modlitba je objektívna a večná realita, zatiaľ čo naše osobné úsilie je slabé a nestále. Tak napríklad eucharistická obeta bude reálna a platná aj vtedy, keď naša osobná obeta nebude do nej plne začlenená. Na pomoc nám prichádza cirkevný poriadok, ktorý nie je samoúčelný a jeho predpisy a požiadavky sledujú ten cieľ, aby bola zabezpečená modlitebná jednota členov Cirkvi, ktorí žijú a pracujú na rôznych miestach. V ňom sú zakotvené modlitby a modlitebná skúsenosť samotnej Cirkvi a liturgické prežívania vynikajúcich duchovných osôb, hoci ich mená nie sú nám vždy známe. Inými slovami, v Cirkvi sa človek prestáva modliť svojimi slovami a za seba učí sa modliť s celou Cirkvou a za všetkých, čím aj jeho viera a zbožnosť získava celkom iný charakter. A Cirkev sa modlí Božimi slovami, vyznáva Božiu vieru /Mk 11, 23/, dáva nám bohatstvo svojej viery /Jk 2, 5/, ktorú ona chráni neporušenú cez celé stáročia.

Takto človek prestáva žiť pre seba a pre svoje, vstupuje aktívne do života Cirkvi, do blahodatného života, ktorý dal Boh v Christu a kde každý môže povedať spolu s apoštolom Pavlom: „Nežijem už ja, ale žije vo mne Christos“ /Gl 2, 20/. Túto skúsenosť veľmi pekne a presvedčivo vyjadril známy cirkevný mysliteľ A. S. Chomjakov: „Nikto nemôže byť spasený sám. Kto je spasený, je spasený v Cirkvi, ako jej člen, a v jednote s ostatnými jej členmi. Keď niekto verí, je v spoločenstve viery, keď niekto ľúbi, je v spoločenstve lásky, keď sa niekto modlí, je v spoločenstve modlitby. Preto sa nikto nemôže spoliehať len na svoju modlitbu, a každý, kto sa modlí, prosí celú Cirkev o orodovanie, ale nie tak, ako by pochyboval o orodovaní nášho prosebníka Christa, ale v presvedčení, že celá Cirkev sa vždy modlí za všetkých svojich členov. Modlia sa za nás všetci anjeli a apoštoli, mučeníci a praotcovia, a nadovšetko matka



nášho Pána, a toto sväté spoločenstvo je ozajstný život Cirkvi“ (Cerkov odna, Polnoje sobranije sočinenij, Praha 1867, 18).

Christos nás nepovoláva iba k individuálnemu morálnemu a duchovnému zdokonaľovaniu, ale k vstupu do Kráľovstva spásy. Božie kráľovstvo je v Evanjeliu zobrazené ako svadobná hostina, na ktorej sú účastní iba pozvaní, je to Boží dom, Božia rodina, do ktorej sa vracia stratený /márnokratný/ syn. V tomto Božom spoločenstve modlitba získava svoj ozajstný zmysel a prejavuje sa jej soborný charakter.

Pravda, nemôžeme tým úplne anulovať osobnú zbožnosť a vnútorný život jednotlivca a považovať ju za zlý a nedovolený náboženský subjektivismus. Ozajstný náboženský život nemôžeme chápať ako uzavretie sa do seba. Bez zbožnosti a osobného napredovania a úsilia /podvihu/ bohoslužba sa stáva vonkajšou, formálnou a neosobnou. Otcovia a askéti učia o ceste spásy každého jednotlivca a o osobnom nesení kríža, o neviditeľnom zápase každej ľudskej duše i o jej duchovných víťazstvách, o odmene spravodlivých. Avšak toto osobné úsilie, zvláštna cesta každého kresťana nezískava svoj zmysel v duchovnej odlúčenosti, ale v Tele Christovom, ktorým je Jeho svätá Cirkev. Cirkev žije Božím životom, životom Svätej Trojice. Boh je trojjediný i Cirkev je mnohohediná: je jedna, ale má mnoho údov, všetci žijú spoločným duchovným životom, ale každý sa na tomto živote podieľa podľa svojich síl, schopností, úsilia, darov milosti atď. Každý úd Tela Cirkvi plní v nej svoj údel, svoje povolanie, zastáva miesto, ktoré mu udelil Boh, ale to všetko na spoločnom základe, ktorým je Christos - Hlava Tela Cirkvi /1 Kor 3, 11; Ef 4, 10-16/. V liste Rimanom apoštol Pavel napísal: „Lebo ako v jednom tele máme mnoho údov, ale všetky údy nevykonávajú tú istú činnosť, tak aj my mnohí sme jedno telo v Christu... Kto má proroctvo, nech ono súhlasí s vierou; kto dar služby, nech slúži; kto dar vyučovania, nech vyučuje; kto dar napomínania, nech napomína...“ /Rm 12, 4-8/. Kto sa sám zdokonaľuje, vlečie za sebou aj iných. O tom, ako to treba robiť, hovorí opäť ten istý apoštol Pavel: „Naklonení v bratskej láske predbiehajte sa navzájom v úctivosti, nebuďte leniví v horlivosti, duchom vrúci, slúžte Pánovi, vesel'te sa v nádeji, v súžení buďte trpezliví, na modlitbe ustaviční, k potrebám svätých ochotní...“ /12, 10-13/. Kto koná dobro, priťahuje aj iných svojím príkladom, kto koná zlo, zvádza na zlo aj iných a zapríčiňuje ich smrť i utrpenia. Známy je v tomto ohľade výrok svätého Serafima Sarovského: „Usiluj sa získať Svätého Ducha a tisíce okolo teba budú spasení“.

Keď apoštoli videli ako sa Christos často modlí, prosili Ho, aby aj ich naučil modliť sa. A On im povedal: „Keď sa modlíte, hovorte: Otče náš, ktorý si na nebesiach...“ (Lk 11, 1-4). Christos

je pre nás jediná cesta, ktorá vedie k Bohu, jediná brana, ktorou sa vchádza k Otcovi. Jeho zásluhou sme získali právo synovstva i právo nazývať Boha svojim Otcom, právo prosiť Boha v Jeho meno o čokoľvek. Modlitba je teda Boží dar, cez ňu sa rozlieva v našej duši svetlo Božej milosti. Ale je to i náš dar Bohu, lebo v nej prinášame Bohu samých seba ako Bohu príjemnú obeť (Rm 12, 1; Flp 2, 17; Žd 13, 15-16), všetko to, čo je v našom živote najcennejšie, a nie je to strata, ale zisk, trvalá hodnota, lebo takto nájdeme sami seba v Christu. Kto sa dokáže podrobiť Božej vôli, stane sa ozaj slobodným človekom, lebo Božia láska a milosť premôže v ňom každé zlo a urobí ho nositeľom svetla a pravdy, nositeľom ozajstného života. To je cesta k dokonalosti, ktorú nám Boh prikázal ako cieľ a program nášho života: „Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš Otec nebeský“ (Mt 5, 48). Dokonalosť sa dosahuje modlitbou, lebo v nej a ňou odovzdávame pod Božie vedenie naše myšlienky, city, úsilie, zámery a snahy, naše slová i činy.

Modlitba je mocná zbraň proti zlému a všetkým jeho nástrahám a pokušeniam. Keď sa modlíme, nie sme v zápase so zlom sami, bojuje s nami Božia moc, ktorá je v nás. Človek je sám osebe slabý a klátivý, ale cez jeho slabosť pôsobí sila Božej milosti. Keď sa apoštol Pavel sťažoval Bohu na svoju chorobu a prosil o vyliečenie, dostal túto odpoveď: „Dost máš na mojej milosti; lebo moja moc sa v slabosti dokonáva“ (2 Kor 12, 9). Majúc na mysli túto skúsenosť, apoštol na inom mieste napísal: „Duch prichádza na pomoc našej mdlobe“ (Rm 8, 26) a „prebýva vo vás“ (8,9). Život modlitby, jeho nutnosť, jeho hĺbka, jeho rytmus určujú naše duchovné zdravie a zjavujú nám samým, akí skutočne sme (EVDOKIMOV, P., *Les ages de la vie spirituelle*, Paris 1964, 190).

Modlitby sú obyčajne rozdeľované do troch kategórií: prosebné, ďakovné a doxologické (slávoslovné). Prosebná modlitba vyjadruje akoby najnižší stupeň spoločenstva s Bohom, kedy si človek uvedomuje svoju bezmocnosť a prosí Boha o pomoc pri zabezpečovaní materiálnych a duchovných potrieb. Christos hovoril: „Proste, čo chcete, a stane sa vám“ (Jn 15, 7). Ale netreba prosiť všetko, lebo Boh je milostivý a vie, čo my potrebujeme skôr, než o to prosíme (Mt 6, 32). My by sme mali najprv hľadať Božie kráľovstvo a všetko ostatné nám bude dané (Mt 6, 33). Apoštol Pavel radí, aby sme sa usilovali o získanie vyšších darov (1 Kor 12, 31), aby sme usilovali o lásku a horlili o duchovné dary (14, 1). Keďže my sme ešte stále v hriešnom stave, potrebujeme v každej chvíli nášho života pomoc Božej milosti. V prosebnej modlitbe sa vyjadruje aj naša láska k blíznym, čo je milé Bohu, preto bude správne, aby sme ju na tomto stupni nášho života používali a uplatňovali.

V ďakovnej modlitbe veriaci stojí pre Bohom ako syn pred Otcom, nič od neho nežiada, pamätá na Božie dobrodenie a ďakuje Mu za ne. Pozornosť človeka už nie je sústredená na potreby, ale na Boha, prameň každého blaha, z ktorého sú vylievané na každého z nás (Sk 2, 17; JI 2, 28-32). Najvýraznejším spôsobom ďakovnej modlitby je Eucharistia (blahodarenije), v ktorej Cirkev ďakuje za Božie dielo spásy a spomína kríž, hrob, vzkriesenie, sedenie po pravici Otca a druhý príchod Christov. Táto modlitba má svoje korene v modlitbe Christovej, ktorý často ďakoval svojmu Otcovi nebeskému za vykonané skutky (Mt 26, 27; Lk 22, 19; Jn 11, 41) pre spásu sveta. To isté nachádzame aj u apoštolov: „Neprestávam ďakovať za vás a rozpomínať sa na vás v modlitbách, aby Boh nášho Pána Isusa Christa, Otec slávy dal vám Ducha múdrosti a zjavenia v poznávaní Jeho a osvietil vám oči, aby ste vedeli, čo je to za nádej, do ktorej On povoláva, čo je to za bohatstvo Jeho slávneho dedičstva, ktoré je pre svätých a čo je to za nesmierna veľkosť Jeho moci v nás, ktorí veríme tak, ako pôsobí v nás moc Jeho sily“ (Ef 1, 16-19).

Nakoniec je to doxologická modlitba, v ktorej sa človek nachádza v styku s nevysloviteľným tajomstvom Božej slávy a veľkoleposti. Tu už nie je reč o prosbách ani ďakovaní, lebo duša nezištne oslavuje Boha, dobrorečí Jeho svätosť, vyznáva Jeho veľkosť, zabúda na všetko materiálne a je skoncentrovaná iba na Boha. Dokonalým vyjadrením cirkevnej doxológie je opäť svätá liturgia, v ktorej po prijatí Tela a Krvi Christovej všetok prítomný ľud oduševnene spieva Bohu túto oslavnú pieseň: „Videli sme svetlo pravé, prijali sme Ducha nebeského, našli sme vieru pravú, pokloňme sa nerozdielnej Trojici, lebo ona nás spasila“. Takou je aj táto liturgická pieseň: „Svätý, svätý, svätý Pán zástupov. Plné sú nebesá a zem slávy Tvojej. Hosana na výsostiach. Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom“.

Aby modlitba bola ozaj modlitbou, musí vychádzať z úprimného srdca a aby modliaci vnímal všetok jej obsah a silu, lebo prázdne slová nikam nevedú a takáto modlitba nemôže byť Bohom vypočutá. Proti tomuto neľahu varoval aj sám Spasiteľ slovami: „A keď sa modlíte, nehovorte mnoho ako pohania, ktorí sa domnievajú, že pre svoju mnohovravnosť budú vyslyšaní. Nebuďte im teda podobní“ (Mt 6, 7-8). Schopnosť modliť sa ozajstným spôsobom nevzniká v duši človeka ihneď, vnútro človeka sa postupne prispôbuje požiadavkám skutočnej modlitby a je to úmerné tomu, ako človek napreduje v dosahovaní duchovnosti vôbec. Táto schopnosť si vyžaduje veľké vôľové úsilie, návyky, vnútornú sústredenosť a pomoc Božej milosti. Svätý Feofan Zatvorník učí, že pomoc Božia je vždy pri nás a je hotová pomáhať, ale prejaví sa to iba u tých ľudí, ktorí o to

usilujú. Kto sa však spolieha na seba a na svoje spôsoby, zostane bez tejto pomoci (Sobranije pisem IV, 41).

Modlitba má byť živým rozhovorom s Bohom a nie vždy sa musí prejavíť v slovnej podobe, preto ozaj sa modlia tí, čo sa naučili modliť aj v mlčaní, umom a srdcom. Prvým praktickým krokom k molitebnosti je, aby sme si zvykli na denný rytmus modlitby: ráno, obed a večer. Ráno ďakujeme Bohu za pokojnú noc a za život a prosíme požehnanie pre nastupivší deň, aby sme mohli konať dobré skutky. Na obed prosíme o posilu k prekonávaniu denných povinností, útrap, ťažkostí a všetkého toho, čo nám tento deň priniesol. Večer sa máme poďakovať za vykonanú prácu i za Božiu pomoc pri nej. Poriadok večerných bohoslužieb z prvých dôb kresťanstva a ich obsah ukazuje, že takáto modlitba sa konala spoločne v chráme, za prítomnosti biskupa a duchovenstva, bola spojená s katechetickým poučením, v ktorom sa zdôrazňovalo, že iba ten môže vysloviť večernú ďakovnú modlitbu, kto cez deň poctivo pracoval, mal pochopenie pre potreby iných ľudí a môže z toho, čo získal, rozdeliť aj núdznym. Inými slovami, človek by nemal ísť na večernú modlitbu s prázdnyimi rukami a nemal za čo ďakovať Bohu.

Význam modlitby nie je v odčítaní cudzích a naučených modlitieb, v odčítaní pravidla, ale v osvojovaní rozumom i srdcom toho, čo poskytuje modlitba, čomu učí a k čomu vyzýva. Iba takáto modlitba môže vytvoriť živé spoločenstvo s Bohom. Svätý Serafim Sarovský učí, že cieľom kresťanského života je získanie Svätého Ducha a modlitba je najvhodnejším prostriedkom na dosiahnutie tohto cieľa. Modlitba je teda zameraná na to najcennejšie: na dosiahnutie spoločenstva s Bohom, na zjednotenie s Christom, na získanie milosti Svätého Ducha, aby Božie kráľovstvo bolo vo vnútri nás. Tak sa stávame živým chrámom Božím, podobní Christu a nositeľmi Ducha, dokonalými ľuďmi a svätými.

Pri rozvíjaní pravoslávnej mystiky mala ohromný význam Isusova modlitba. Je to vnútorná a nepretržitá modlitba, ktorá sa skladá z niekoľkých slov: „Hospodi, Isuse Christe, Syne Božij, pomiluj mja hrišneho“. Vďaka trvalému pamätaniu Isusovho mena sa očisťuje um a osvecuje vnútorný človek Božou milosťou a v duši prebýva Svätý Duch. Táto modlitba nie je určená pre niektorý čas dňa, preto ju môže veriaci hovoriť v duchu počas práce, počas cestovania, oddychu atď. Táto modlitba má ešte aj ten význam, že naučí človeka modliť sa koncentrovane, odpútať sa od okolitého sveta a bežných starostí. Vyjadruje naše vyznanie o Christu ako Spasiteľovi i našu pokoru a vedomie našej hrišnosti, ale súčasne i nádej na milosť Božiu prejavenu k nám v Christu. V pravoslávnej asketickej tradícii táto modlitba je stredobodom všetkého duchovného

života, prameňom mnohých cností, pokrmom duše a osvietením ducha. Mystická tradícia Isusovej modlitby siaha k najstaršej kresťanskej minulosti a došla k nám cez sinajské a atoské mníšstvo, cez ruskú duchovnú tradíciu v osobe ctih. Nila Sorského, Paisija Veličkovského, veľkých starcov: svätého Serafima Sarovského, starcov v pustovne Optino, Ignatija Brjančaninova, Feofana Zatvorníka a otca Jána Kronštadtského (BOBRINSKOJ, B., Molitva i bogosluženje v žizni pravoslavnoj Cerkvi, Pravoslavije v žizni, New York 1953, 243-249; PAVEL, arcib., Kak my verujem, Paríž 1986, 121-124; MEYENDORFF, J., St. GREGORY Palamas and Orthodox Spirituality, New York 1974, 30-38; Byzantine Theology, New York 1983, 115-128; LOSSKY, Vl., Les ages de la vie spirituelle, 196-198). Podrobnejšie si o nej pohovoríme v druhej časti, kde bude reč o modlitbe v súvislosti s askézou.

## **2. Bohoslužba Cirkvi**

Keď veriaci človek vstupuje do chrámu, domu modlitby a bogoslužby, Otcovho domu, ocitá sa v inom svete, ktorý v ničom nie je podobný tomu, v akom sa pohybuje počas svojho každodenného života. Samotná štruktúra chrámu, čiže jeho architektúra, zariadenie, výzdoba, duchovná atmosféra vyvolaná duchovnosťou bogoslužby a liturgického spevu, liturgické predurčenie predmetov a úkonov, to všetko svedčí o tajomnom, sviatostnom, hoci plne reálnom živote, ktorý zachvacuje dušu človeka a usmerňuje ju na Boha, na budúci život v Božom kráľovstve. Chrám, Boží dom je teda miestom zmierenia, odpustenia, jednoty, duchovného bohatstva, viery a lásky. Všetko toto si veriaci človek postupne osvojuje a vo svojom praktickom živote uplatňuje. Pravda, každý podľa miery duchovných darov i podľa svojho duchovného úsilia. Sviatostná realita, radosť a pokoj, odblesk nebeskej krásy, sú podmienené modlitebnou silou, ktorá je pociťovaná v chráme a v spoločenstve Božieho ľudu. Duchovne i cez ikonu je s prítomnými v spoločenstve zbor anjelov i svätých, lebo Telo Cirkvi je jedno. Striedavo znejú kajúcne i doxologické piesne, vyjadrujúce radosť z toho, že Boh odpustil ľudstvu v Christu jeho hriechy, radosť zo vzkriesenia Christovho, ktoré sa stalo i naším vzkriesením k večnému životu.

Pozornosť veriacich je sústredená na oltár chrámu, najmä na eucharistickú obeť, ktorá je základom života a bytia Cirkvi. Chránové umenie pravoslávnej Cirkvi má symbolický charakter a je zbavené naturalizmu každého druhu, preto pravoslávna ikona je vyjadrením duchovnosti svätca, jeho oduchovneného ja, ktoré prezrádza vysoký stupeň Božieho obrazu a podoby, kresťanskej dokonalosti, modlitebnosti atď. Ikona hovorí a jej jazyk je bogoslovecký. Tomu

odpovedá štýl, farba, forma, zmysel, idea, zameranie. Do cirkevného spevu treba sa započúvať celým srdcom, do ikony zahľadiť taktiež celým srdcom, lebo len tak dokážeme pocítiť a pochopiť duchovnú krásu a silu, ktorou sa vyznačuje (TRUBECKOJ, E., Umozrenije v kraskach, Paríž 1927, angl. 1973).

V poslednej dobe sme svedkami toho, že nastalo určité otupenie citu i zmyslu pre krásu a silu bohoslužby i ikony a chrámu, čo sa do istej miery dotklo aj pravoslávneho prostredia. Je to dôsledok oslabenej teológie bohoslužby a duchovnosti, modlitebnosti, hoci súčasne s tým sa ozývajú mocné hlasy k návratu k pôvodnému liturgickému životu, k teológii bohoslužby a sviatostného života, k chápaniu duchovnej krásy ikony a významu chrámu pre duchovný život kresťana. Dosiahnuté výsledky sú značné a treba v tom pokračovať. Svedectvom tohto návratu je nové ocenenie jedinečnosti ikony na celom svete a vo všetkých sférach duchovného i kultúrneho života. Objavili sa vynikajúce teologické práce na tému ikony a jej zmyslu, bohoslužby, modlitby a duchovnosti, ktorá sa koncentruje na to najdôležitejšie, na Eucharistiu - prameň života Cirkvi. Pravoslávie zavrholo lacné formy šírenia náboženského poznania a duchovnosti, ktoré majú miesto v kruhoch západného kresťanstva. Urobilo tak preto, že v Cirkvi vždy platila zásada vyslovená apoštolom Pavlom, ktorá spočíva v tom, že nie pravda, bohoslužba a modlitba sa má znižovať na úroveň nevypelého človeka, ale človek má postupne dorastať a to až do miery vospelosti Christovej (Ef 4, 13). Lacné formy môžu mať efekt v tom zmysle, že pritiaľnu do chrámu väčší počet ľudí, najmä mladých, ale duchovne ich neobohatia a neurobia ich schopnými povzniesť sa ku skutočnej liturgickej zbožnosti a teológii, lebo nie sú na to vôbec pripravení. Ako správne hovorí profesor Bobrinskoj, „každý prichádzajúci do cirkevného zhromaždenia má sa usilovať o dosiahnutie miery veku plnosti Christovej, miery danej mu milosťou i ním vynaloženého úsilia, vychovať svoje estetické cítenie, zahľbiť sa do Božej pravdy (Molitva i bohoslužbenije, c. d., 251; ANTONOV, N., Chrám Božij i cerkovnyje služby, SPB 1912).

Čo sa však týka modlitby a bohoslužby, v nich nemá mať miesto teatrálnosť, bezduchosť, formalizmus, predstieraná zbožnosť a gestikulácie, deklamácie a podobné negatívne zjavy. Veľkým nedostatkom duchovných i veriacich je nepozornosť k obsahu modlitby a bohoslužby, čiže akási indiferentnosť, účasť z povinnosti. Iba aktívna účasť na modlitbe a bohoslužbe môže naučiť veriaceho človeka zmyslu, rytmu a spôsobu správnej modlitby, veľkej skúsenosti Cirkvi, čo pomôže k usporiadaniu našich citov, sústredenosti, chápaniu a osvojeniu modlitby do tej miery, aby táto splnila svoje spasiteľné poslanie i v rámci bohoslužby, ktorá si vyžaduje to isté.

Ved' nosným pilierom každej bohoslužby je modlitba, aj eucharistickej. Len tak sa oslobodíme od všetkého, čo znemožňuje našu aktívnu a spasiteľnú účasť na bohoslužbe, len tak aj naša modlitba získa soborný charakter, zleje sa s modlitbou Cirkvi a bude vypočutá Bohom.

Keďže kresťanská bohoslužba je sobornou bohoslužbou Cirkvi, nikdy nesmieme zabúdať na to, že pri tejto bohoslužbe Cirkvi je vždy prítomný jej Zakladateľ Isus Christos ako náš Spasiteľ a Archijerej /Žd 4, 15; 5, 4; 7, 26; 8, 1-2/. Chrám je symbolom a okúsením budúcej slávy Kráľovstva nebeského. Pravosláviu je cudzí falošný špiritizmus, lebo človek je stvorený ako bytosť duchovne-telesná a preto pre svoj liturgický život potrebuje prostriedky dvojakého druhu, také, ktoré by videl očami i srdcom. Pri bohoslužbách používame materiálne prostriedky pre jej uskutočnenie i ako dary a prostriedky pre reálne osvojenie Božej milosti /olej, víno, chlieb, Evanjelium, kríž, kalich/. To dokazuje, že cirkevná bohoslužba je vnútorne spätá s podstatou a povahou Cirkvi, preto všetko, čo je potrebné k jej vykonávaniu, má eucharistický charakter a napomáha tajomnému zjednoteniu božského i ľudského faktoru, aby všetko vyznelo v bohoľudskej jednote. Centrom bohoslužby Cirkvi je Eucharistia, v ktorej sa realizuje zmierenie človeka s Bohom a obnovuje hriechom narušená jednota.

Spasiteľná obeť Christova je v centre ľudských dejín, uskutočnila sa po naplnení času /Gl 4, 4/. Z tohto momentu sa začína nová éra ľudstva a vytvárajú sa predpoklady pre jeho budúci osud. Nastúpil Nový Zákon, Nová Zmluva medzi Bohom a ľuďmi. Dejiny sveta sú teraz určované udalosťou Christovho vtelenia a Jeho spasiteľskou obeťou na kríži. Boží Syn prijal na seba ľudskú prirodzenosť so všetkými jej vlastnosťami, okrem hriechu, aby spasil človeka a zjednotil ho s Bohom. Od tejto chvíle nastala éra Cirkvi a bude pokračovať až do druhého príchodu Isusa Christa. V modlitbe Cirkvi sa stále spomína Christos, ktorý prišiel na tento svet v podobe sluhu /Flp 2, 1-11/, ale aj oslávený Christos, ktorý príde v sláve so svojimi anjelmi a o tento príchod Cirkev prosí slovami: „Príď, Pane Isuse“ /Zj 22, 20/.

Ale nemôžeme si myslieť, že do tej doby Christos vôbec nie je s nami. Naopak, On reálne prebýva v Cirkvi i v každom z nás, pokiaľ tomu nebránime svojím hriešnym životom. Pred svojím spasiteľným utrpením Christos povedal: „Neopustím vás ako siroty...“ /Jn 14, 18/. Pred svojím nanebovstúpením povedal: „Hľa, ja som s vami po všetky dni, až do konca sveta“ /Mt 28, 20/. Hoci je to iná forma prítomnosti, ale je reálna a spasiteľná, lebo Christos je Hlava Tela Cirkvi /1 Kor 12, 12-31; Ef 4, 15/. Vďaka tejto Christovej prítomnosti sa v Cirkvi realizuje celé Jeho spasiteľné dielo a osvojuje každým veriacim ako údom Tela Cirkvi. Toto osvojenie

kulminuje v Eucharistii, ktorou sa veriaci človek zjednocuje s Christom cez eucharistické dary zbožštené Svätým Duchom. Samotné slovo liturgia označuje spoločné dielo Božieho ľudu, preto v nej niet nič individuálne, všetko je spoločné, ekleziologické, bohoľudské a pre všetkých členov Cirkvi, lebo všetci sú povolani k spoločnému životu v Christu /Sk 2 42-47; 4, 32-35/. Cirkev predkladá Bohu jednu spoločnú modlitbu, vychádzajúcu akoby z jednej duše a z jedného srdca, za všetkých a za všetko /o vsich i za vsja/. V prvotnej Cirkvi boli spoločné aj materiálne potreby a Cirkev vykonávala aktívnu sociálnu starostlivosť o všetkých svojich členov, najmä však tých, ktorí neboli schopní zabezpečiť si potrebné prostriedky k dennému životu. Tým plnila Christovo prikázanie o láske k bližným /Lk 10, 27; toto prikázanie platilo aj v Starom Zákone/.

Bez modlitby a liturgie Cirkev prestáva byť Cirkvou, mení sa na samozvanú náboženskú spoločnosť a neplní svoje spasiteľné poslanie vo svete (Svätý Cyril Jeruzalemský, Katechéza 18, 23, 26). Cirkev sa teda hodnotí podľa toho, či sa ozaj modlí, či koná Eucharistiu, či buduje ozajstný duchovný život, či vydáva mocné svedectvo o tomto novom živote v Christu slovom i činom, či ozaj jedni druhým nesieme bremená /Gl 6, 2/. Túto pravdu veľmi presvedčivo zobrazil a objasnil jeden z prvých veľkých a spoľahlivých svedkov cirkevnej Tradície, svätý Ignác z Antiochie. Žiadal od svojich veriacich, aby sa správali jeden k druhému s úctou ako k údom Tela Cirkvi, aby milovali jeden druhého tak ako Christos, aby nekonali nič také, čo by ich mohlo rozdeliť, lebo jednota veriacich je nadovšetko. Christos nič nekonal bez vôle svojho Otca, tak aj kresťan nemá nič podnikáť bez vedomia Cirkvi, bez biskupa a presbyterov, lebo hoci v Cirkvi sú rozličné dary, život má byť jeden a v jednote všetkých podľa vôle Christovej. V liste filadelfským kresťanom napísal: „Je jedno Telo nášho Pána Isusa Christa a jeden kalich v jednote Jeho krvi. Jeden je obetný oltár ako jeden biskup s presbytermi a s diakonmi mojimi spoluslužobníkmi. Aby ste konali podľa Božej vôle všetko, čo konáte“ /kap. 4./. Na mieste, kde sa zhromažďuje Cirkev, má zavládnuť jedna modlitba, jedna prosba, jeden um, jedna nádej v láske a úprimnej duchovnej radosti. „Ako do jedného chrámu Božieho, ako k jednému oltáru všetci sa zbiehajte k Isusu Christu, ktorý pochádza z jedného Otca, je pri Ňom a vráti sa k Nemu“ /Mg 7, 2/.

V každej dobe dejín tohto sveta ľudia prinášali Bohu alebo bohom obete podľa toho, či poznali a verili v pravého Boha, alebo mali falošných bohov. Ale aj v tejto falošnej obeti sa prejavovala prirodzená potreba človeka byť v živom kontakte s Bohom. Preto aj v Starom Zákone nachádzame celý rad predpisov a nariadení liturgického charakteru, rôzne druhy obetí,



hoci ich význam bol iba predobrazný a mali pripraviť izraelský národ k účasti na jedinej, svätej a spasiteľnej obeti Christovej. Christova obeť sa ukázala ako jediná a svätá, ktorá bola príjemná Bohu bez výhrad, lebo svätý bol Ten, ktorý obetoval, sväté bolo i to, čo bolo obetované. Obeť priniesol Jeho jednorodný Syn Isus Christos, ale ako obeť nepriniesol nič z tohto sveta, ale seba samého. Táto obeť bola prijatá až na nebeský oltár a má večný význam. Prvýkrát v dejinách obetí prinášali ruky, ktoré boli ozaj čisté a sväté, nemali účasť na žiadnom hriechu, preto i nimi prinesená obeť mala silu, akú nemala do nej žiadna iná obeť, ba ani po nej. Iba táto obeť mohla zmieriť človeka s Bohom a obnoviť hriechom narušenú jednotu. Že táto obeť bola milá Bohu, o tom svedčí Christovo vzkriesenie i zoslanie Svätého Ducha na apoštolov a celú Cirkev /Sk 2, 1-36/. V tom je základ našej viery i nášho duchovného života, základ nášho zmierenia s Bohom, ktoré Cirkev realizuje zvestovaním Evanjelia, modlitbou, udeľovaním darov Svätého Ducha a účasťou na Eucharistii. Apoštol Pavel napísal o tejto skutočnosti tieto krásne slová: „Takého veľkňaza sme potrebovali: svätého, nevinného, nepoškvrneného, oddeleného od hriešnikov, a vyvýšeného nad nebesá, ktorý nepotrebuje ako veľkňazi deň čo deň prinášať obeť najprv za svoje a potom za hriechy ľudu. Lebo urobil to naraz navždy, keď samého seba obetoval“ /Žd 7, 26-27; porovn.: Jn 17, 1-26/.

Tajomstvo Christovej smrti a vzkriesenia je také hlboké a kozmické, že prevyšuje všetky hranice času a priestranstva a účasť na ňom môžu mať všetky ľudské pokolenia na ktoromkoľvek mieste zemegule /Jn 4, 21-24; Mt 28, 19-20/. Preto je pre nás bezvýznamné, že nežijeme v čase pozemského života a účinkovania Isusa Christa, pretože liturgická obeť Christova je v každej dobe tá istá a má rovnaký spasiteľný význam pre každého veriaceho. Pre každú sviatosť i Eucharistiu platí večné a nemeniteľné **dnes**, ktoré je zakotvené aj do liturgického života, do bohoslužby, ktorá je vždy nadčasová. Na sviatok Christovho narodenia spievame: „Diva **dnes** Presuščestvennaha raždajet...“ /Panna **dnes** rodí Predvečného.../, na sviatok Zvestovania spievame: „**Dnes** spasenija našeho hlavizna...“ /**Dnes** je počiatok našej spásy.../, v modlitbe pred svätým prijímaním prosíme Christa, aby nás **dnes** prijal za účastníkov svojej Tajomnej večere. To dokazuje, že bohoslužba Cirkvi je bez tohto **dnes** nemysliteľná a toto slovo vyjadruje jej nepominuteľnosť a trvalú platnosť. Účastníci prvej liturgie v Jeruzaleme po zoslaní Svätého Ducha prijímali to isté Telo a Krv Christovu, aké prijímame aj my na každej svätej liturgii. Christos nás volá a prijíma tak, ako povolal a prijal svojich prvých učeníkov a účastníkov Tajomnej večere, hostiny Božieho kráľovstva. Liturgia je účasťou na živote, smrti i vzkriesení

Christovom, s ktorým sa spája každá Cirkvou vykonaná liturgia tu na zemi. Tak vznikla jedna a nepretržitá obeť i liturgia pre všetkých ľudí i pre všetky časy. Z tohto dôvodu každá liturgia je liturgiou Cirkvi a v každej liturgii sa odkrýva a realizuje celé vykupiteľské dielo Christovo.

V čase svätej liturgie sa nachádzame pred Christovým krížom spolu s Jeho matkou a milovaným učeníkom. Pijeme z jednej čaše a lámeme Chlieb života spolu s Christom, apoštolmi, prorokmi, evanjelistami, mučeníkmi, vyznávačmi a s každou spravodlivou dušou, ktorá zosnula vo viere v Christa, čiže s celou Cirkvou Christovou. Takto nanovo prežívame paschálnu radosť a vyznávame to slovami: „Voskresenje Christovo vidivše...“ /Vidiac Christovo vzkriesenie.../. To, čo rozdelil hriech a „rozprášil po horách“ /Ez 34, 1-31/, to je cez Eucharistiu opäť zhromaždené do jednoty Tela Cirkvi ako Boží ľud soborným spôsobom. Sami to potvrdzujeme aktívnou účasťou na liturgii i na Eucharistii.

V prvých dobách kresťanstva sa neúčasť na Eucharistii považovala za svojvoľný odchod od Cirkvi. Pokiaľ sa takýto člen Cirkvi po viacerých napomenutiach nezmenil a nezačal opäť žiť aktívnym liturgickým životom, strácal právo účasti na liturgii, lebo jeho postoj sa považoval za faktický rozkol s Cirkvou.

Zmysel nášho života v Cirkvi má svoj základ v jednote s Christom. Čo v nás zostáva, keď my sa zdráhame pristupovať k čaši, k Telu a Krvi Christovej, ktorá nás s Ním spája? Odpoveď na túto otázku dáva sám Christos: „Veru, veru, hovorím vám: Ak nejete telo Syna človeka a nepijete Jeho krv, nemáte života v sebe“ (Jn 6, 53). Z toho dôvodu celá liturgia, jej modlitby a prosby sú zostavené tak, že vyjadrujú vieru a túžby všetkých jej členov. Je to soborná bohoslužba. Výnimku tvoria iba tie modlitby, ktoré hovorí kňaz sám za seba ako Cirkvou ustanovený predstavený liturgického zhromaždenia. V modlitbe trojsvätej piesne sa medziiným hovorí: „Aj nám, nehodným a nedôstojným svojim služobníkom, teraz dovoľuješ stáť pred Tvojím slávnym a svätým oltárom a vzdávať Ti náležitú úctu a poklonu. Prijmi, Pane, trojsvätú pieseň z našich hriešnych úst a zhliadni na nás vo svojej добрote. Posväť naše duše i telá. Pomôž nám, aby sme Ti pokorne slúžili po všetky dni nášho života...“. V prvých storočiach kresťanstva sa tieto modlitby čítali nahlas, lebo sú to modlitby Cirkvi a sú nedeliteľnou súčasťou liturgickej bohoslužby, preto majú byť naplno prežívané celým liturgickým zhromaždením. Účasť Božieho ľudu na bohoslužbe - to je základ jeho duchovného života. Na bohoslužbe ľud prináša Bohu vďaku, oslavuje Boha za Jeho dobrodenia, predkladá Mu svoje bolesti i ťažkosti, svoje viny a prosí o Božie milosrdenstvo v Christu i v Duchu Svätom. Pasívna, divácka účasť na bohoslužbe

je nenormálna a nežiaduca, preto úlohou dnešného duchovenstva je, aby vrátilo Cirkvi dôkladnou liturgickou výchovou veriacich aktívnu účasť na bohoslužbe. Je to najaktuálnejšia a najdôležitejšia dušpastierska úloha dneška. Bez jej splnenia budeme naďalej svedkami duchovného živorenia. To isté platí aj o sviatostnom živote Cirkvi.

V tejto súvislosti musíme si objasniť ešte jeden aktuálny problém - vzťah medzi liturgiou a teológiou. Upozornil na neho známy pravoslávny liturgista a teológ, otec Alexander Schmemmann, v referáte na tému Bohoslovie a liturgia, ktorý predniesol na prvej medzinárodnej konferencii pravoslávnych teológov v roku 1970 /Brooklin, USA/. Zdôraznil, že pravoslávna teológia i liturgia prežíva v súčasnej dobe istú krízu, vyvolanú roztržkou medzi teológiou a liturgiou, ktorá nastala pred niekoľkými storočiami pod vplyvom západnej scholastiky. Pôvodné a zdravé spojenie medzi teológiou a liturgiou, ktoré je charakteristické pre obdobie veľkých cirkevných otcov ako neodmysliteľná potreba a skúsenosť pravoslávnej Cirkvi, je narušené a má negatívny dopad na pravoslávnu duchovnosť, na duchovný život všetkých členov Cirkvi. Ale to isté treba povedať aj o školskej teológii, ktorá v dôsledku uvedenej roztržky neplní celkom svoje poslanie v Cirkvi. Bol vytvorený príliš veľký priestor pre takzvaný intelektualizmus, ktorý je Božím ľuďom ignorovaný ako nepotrebný a nezrozumiteľný. Je to intelektuálny abstrakcionizmus, príliš odtrhnutý od živej viery, teológie, duchovného života Cirkvi a duchovných potrieb členov Cirkvi. Takéto bohoslovie už nie je vedomím Cirkvi, jej myslením, chýba mu hlboké dušpastierske zamera- nie, mystický duch a snaha viesť veriaci ľud po ceste spásy a večného života (Church, World, Mission, New York 1979, 130).

Čo sa týka liturgickej krízy, tú otec Alexander určil nasledujúcim spôsobom: nominalizmus, minimalizmus a nedostatok vplyvu na konkrétny život kresťana. Liturgický nominalizmus znamená, že formy alebo obrady, ktoré pôvodne vyjadrovali existenciálnu duchovnú skúsenosť Cirkvi, zostávajú často formami bez obsahu pre nedostatok duchovnej skúsenosti v liturgickom živote Cirkvi i jej členov. Podstata liturgického minimalizmu je zasa v tom, že na niektorých miestach sa praktizuje svojvoľný výber, skracovanie v liturgii i vo sviatostiach podľa kritérií, ktoré nemajú nič spoločné s pôvodným modlitebným zákonom a poriadkom Cirkvi. Ani obrad liturgie, ani obrad jednotlivých sviatostí nebol daný Isusom Christom alebo apoštolmi, ale sa formoval postupne podľa pokynov Isusa Christa a apoštolskej praxe, vyznačoval sa odlišnými teologickými akcentami, dĺžkou alebo počtom modlitieb /postačí porovnať dĺžku modlitieb v liturgii svätého Bazila Veľkého a Jána Zlatoústeho/. S vývojom teológie dochádzalo k

upresňovaní terminológie obradov, modlitieb, piesní i dĺžky obradu, ale nenarušoval sa duch liturgie a sviatostí a ich poslanie v duchovnom živote kresťana a prepojenie s cirkevnou teológiou, ktorá prekonávala ten istý proces a vstrebávala do seba všetko pozitívne, čo priniesol vývoj teologického myslenia, najmä v spore s mocnými a dobre organizovanými heretickými hnutiami. Všetky nepremyslené a teologické nesprávne zásahy zapôsobili na liturgický život negatívne a vyžadujú si neodkladne nápravu, ktorú dnešná Cirkev môže splniť so všetkou zodpovednosťou. Niektoré zásahy prezrádzajú priam naivné myslenie a na ich odstránenie netreba vynaložiť nejaké veľké úsilie a pochopí to každý veriaci človek bez veľkých ťažkostí.

Napriek tomu liturgia zostala základným ohniskom, svätyňou života Cirkvi, základnou a rozhodujúcou bohoslužbou Cirkvi, ktorá dáva zmysel celému liturgickému a modlitebnému životu kresťana. Preto treba zastaviť narastajúci nominalizmus a formalizmus v liturgickom živote Cirkvi i v jej liturgickej praxi. Formalizmus našiel miesto aj v tých oblastiach, o ktorých môžeme povedať, že sú konzervatívne až archaické, lebo konzervativizmus ubíja živú liturgickú aktivitu a blahodarný vplyv bohoslužby na duchovný život kresťana, narušuje pôvodný modlitebný zákon Cirkvi. Čiže na jednom mieste sa niektoré texty vytrácajú z poriadku liturgie, na druhom zasa strácajú svoj pôvodný význam a nemajú takmer žiadny dopad na duchovný život veriacich (Tamže, 131).

Mimoriadnu pozornosť zasluhuje i tá skutočnosť, že liturgia - najdôležitejšia realita cirkevnej činnosti a zdroj duchovného života - prakticky stratila spojenie s ostatnými aspektami cirkevného života, prestala informovať, formovať, učiť a viesť cirkevné vedomie a vytvárať svetonázor cirkevnej obce. Často pozorujeme, ako je veriaci človek priťahovaný starobylosťou a krásou obradov, vidí v nich cenné relikvie minulosti, ochraňuje ich, ale nevidí v nich ako celku liturgiu Cirkvi, videnie života, ktorý objíma všetko, silu, ktorá dovoľuje posúdiť, informovať a všetko pretvárať, filozofiu života, ktorá konfrontuje všetky naše idey, postoje a skutky. Je to roztržka medzi liturgiou a životom Cirkvi, ktorá musí byť naším úsilím prekonaná, aby sa liturgia opäť stala svätyňou života a nevyčerpatelným zdrojom duchovného života. Liturgia - najdôležitejšia bohoslužba Cirkvi - nemôže sa skončiť posledným Amen, lebo všetko to, čo liturgia dáva, musí s nami odísť do nášho každodenného života, kde je jej praktické a spasiteľné pokračovanie, svedectvo o videnom, počutom i prijatom (Tamže, 132; PRUŽINSKÝ, Š., Život v Christu, Prešov 1988, 3-26). Inými slovami, liturgia musí dať poznanie a silu k uskutočňovaniu života v Christu a v Duchu Svätom. Je to život nových kvalít. Zostať pri formálnom, pietistickom a

symbolickom chápaní liturgie /máme na mysli predovšetkým takzvaný pseudosymbolizmus/, znamená podporovať rastúci sekularizmus /posvetš'ovanie/ a prehľbovať neznalosť bohoslužby i jej poslanie v duchovnom živote kresťana.

Táto dvojité kríza liturgie a teológie javí sa ako protiklad medzi základom a životom, ktorý sa má opierať o tento základ. Život Cirkvi vychádza z pravidla viery, z teológie v najvlastnejšom zmysle tohto slova, a z pravidla modlitby a kultu, z liturgie, ktorá zaručuje, aby Cirkev zostala vždy Cirkvou, Telom Christovým, chrámom Svätého Ducha. Dnes je maximálne narušené práve toto bytostné spojenie liturgie s bohoslovím a naopak, hoci sú to dva základné pramene života Cirkvi.

Pre ozdravenie tejto situácie otec Alexander navrhuje splniť dve úlohy: liturgickú kritiku teológie a teologickú kritiku liturgie. Vo vzťahu k teológii to znamená, že každá teológia sa má stať liturgickou, ale nie v tom zmysle, že liturgia bude jediným objektom štúdia, ale v tom zmysle, že konečným kritériom bude viera Cirkvi, ako sa ona prejavuje a zvestuje v liturgii, v tom videní a globálnej zborovej /sobornej/ skúsenosti, akej sa teraz nedostáva práve teológii pre jej odcudzenosť od liturgie. Pre súčasnú teológiu je charakteristické rozdrobenie, priamo atomizácia bohoslovía, ktorá nemôže byť prekonaná bez toho, aby nebola organicky spojená s liturgiou Cirkvi, ktorá je globálnym videním prežitej viery. Takto je bohoslovie vždy výzvou okúsiť a vidieť, zvestovaním i obetovaním. Biblická exegéza, historická analýza a vieroučné rozpracovanie vytvárajú harmonický celok a pripravujú bohoslužbu: je to akt svedectva o tajomstve a účasti v ňom, v teofánii života, svetla a poznania, bez ktorého všetky slová sú nevyhnutne iba ľudskými slovami. Všetko toto vyžaduje obrátenie nielen teologických metód, ale aj teológa, ktorý by mal podrobiť svoj intelekt a úsilie pokore a pohrúžiť sa do radosti Cirkvi, objasniť pôvodný jazyk Cirkvi, jazyk liturgie, čo pomôže nielen študovať vieru Cirkvi, ale predovšetkým svedčiť o nej (Church, World, Mission, 132, 143-144). Bez tohto faktoru je školská teológia zbavená apoštolskej postupnosti a patristickej vernosti. Takáto teológia nemôže opísať a reálne zvestovať nový život v Christu, preto jej stotožnenie s apoštolskou a patristickou teológiou je pre splnenie jej poslania vo svete nevyhnutné.

Po tomto kritickom úvode môžeme si podrobnejšie pohovoriť o liturgickom živote Cirkvi ako prameni duchovnej skúsenosti a teologického svedectva. Východiskom nám bude klasický výrok svätého Ireneja Lyonského: „Naše učenie je v súlade s Eucharistiou a Eucharistia zase potvrdzuje naše učenie“ (Contra haer. 4, 18, 5).

Predovšetkým si treba uvedomiť, že Cirkev apoštolov a otcov nechápe vieru ako intelektuálne poznanie alebo učenie, ale ako ozajstný život opierajúci sa o živý vzťah medzi Bohom a človekom. Každá pravda viery nie je objasňovaná ako odpoveď na zvedavú otázku alebo ako filozofické rozptýlenie, ale pre život v Bohu na zásadách lásky. V tomto spoločenstve človeka a Boha sa pravda viery mení na pravdu života. Tento fakt sa veľmi často objasňuje v Evanjeliu. Ako príklad viery, ktorá sa neprejavuje v spoločenstve s Bohom a nemení sa na pravdu života, sa uvádza viera démonov, ktorí vedia o Bohu, veria v Jeho existenciu, ale nie sú v spoločenstve s Bohom na zásadách lásky /Jk 2, 19/.

Christos je najväčším zjavením Boha vo svete práve preto, že Ho zjavuje ako dokonalé spoločenstvo života a lásky. Christos zjavuje Boha ako dokonalé spoločenstvo - Trojicu a o človeku hovorí ako o bytosti schopnej spoločenstva s Bohom, čiže schopnej účasti na spoločenstve života a lásky. Christos je Božím svetlom sveta, vyšším zmyslom jeho existencie práve preto, že v ňom je zjavené a realizované veľké tajomstvo dokonalej jednoty Boha a človeka, Stvoriteľa a stvorenia (FLOROVSKIJ, G., Tvarj i tvarnosť, Pravoslavnaja mysl' 1, 1928, 176- 212, jedinečná štúdia k tejto otázke). V Isusovi z Nazareta hovorí Boh sám o sebe, objasňuje seba v skutkoch i slovách, ktoré vykonáva v dejinách ľudstva bez prostredníka. Cirkev preberá toto bohoslovie, toto bohoslovecké myslenie. Jeho základom má byť bohoľudské spoločenstvo uskutočnené v Christu, lebo ono je základom života Cirkvi ako Tela Christovho; je to skúsenosť duchovného spoločenstva s Christom na všetkých možných stupňoch a vo všetkých aspektoch: je to liturgický a sviatostný život, askéza, diakonia, čiže služba svetu.

Teologické myslenie apoštolov je svedectvom skúsenosti Boha - Lásky, ktorá sa prejavila v Christu za tým cieľom, aby priviedla k Nemu celé ľudstvo, ktoré sa takto môže stať účastníkom na živote Svätej Trojice. Preto apoštoli nevyklúčili z evanjelizácie žiadny národ a vstup do Cirkvi, ktorý poskytoval nový život v Christu, bol otvorený pre všetky sociálne vrstvy každého národa /Gl 3, 25-29/. Apoštol Ján vyjadril postoj apoštolov k zvesti o Christu národom týmito krásnymi slovami: „Čo od počiatku bolo, čo sme počuli, čo na vlastné oči videli, na čo sme hľadeli a čoho sa nám ruky dotýkali, o tom svedčíme, totiž o Slove života. A ten život sa zjavil, a my sme Ho videli a svedčíme o ňom a zvestujeme vám večný život, ktorý bol u Otca a zjavil sa nám. Čo sme teda videli a počuli, zvestujeme aj vám, aby ste aj vy mali spoločenstvo s nami, a naše spoločenstvo aby bolo s Otcom a s Jeho Synom Isusom Christom“ /1 Jn 1, 1-3/. Múdrost' apoštolov sa prejavila aj v tom, že toto boho- ľudské spoločenstvo objasňovali v pojmoch a

výrazoch zrozumiteľných pre ich poslucháčov a adresátov z rôznych spoločenských a kultúrnych vrstiev v každej dobe dejín Cirkvi. Apoštoli zvestovali jedného Christa a jedno Evanjelium pri použití rôznych foriem v slovnej i písomnej zvesti. Táto historická skúsenosť apoštolov ako očividcov Christových a svedkov o Jeho živote, smrti a vzkriesení je základom a kritériom celej viery Cirkvi.

Na apoštolskom svedectve o Christu je pozoruhodné predovšetkým to, že objasňuje všetky udalosti z Jeho života vo svetle Jeho vzkriesenia a za pomoci priamej inšpirácie Svätého Ducha, ktorý na nich zostúpil v deň Päťdesiatnice /Sk 2, 14-36/. Aj Pavlova apoštolská služba sa zakladá na stretnutí s Christom, preto mohol povedať, že jeho Evanjelium /ním kázané Evanjelium/ nie je ľudského pôvodu, ale pochádza od Christa, ktorý sa mu zjavil niekoľkokrát /Gl 1, 11-12/. Toho istého Ducha dostali všetci, ktorí uverili v Christa ako Božieho Syna a Spasiteľa, zotrvali v apoštolskom učení a v spoločenstve Cirkvi, v lámaní chleba /Eucharistia/ a na modlitbách /Sk 2, 42/.

Viera v Christa rodí nový život, nového človeka, vytvára spoločnosť Božieho ľudu, spoločnosť Christovu - Cirkev, spoločnosť Svätého Ducha, bratské spoločnosť verných. Spoločným v živote apoštolov i v živote tých, ktorí uverili v Christa, je skúsenosť duchovnej prítomnosti Christovej, čím sa každý deň naplňovali slová Spasiteľa: „Lebo kde sa dvaja alebo traja zhromaždili v mojom mene, tam som medzi nimi“ /Mt 18, 20/. Podobný Christov výrok, že bude s apoštolmi až do konca sveta, svedčí, že bude stále s Cirkvou, ktorá hlboko pociťuje túto trvalú prítomnosť Christovu. Cirkev ako tajomstvo, svedok a prorok tohto nového života v oslávenom Christu je podľa svojej podstaty a povolania eschatonom v tomto svete: je to predvkúsenie života Božieho kráľovstva, ktoré nastúpi v plnosti po všeobecnom vzkriesení.

Táto základná eschatologická črta Cirkvi ju radikálne odlišuje od každého iného náboženstva, inštitúcie a spoločnosti v tomto svete. Cirkev je poslednou etapou existencie sveta a súčasne predvkúsením budúceho veku, nového neba i novej zeme. V nej padlý svet dosahuje svoj cieľ a súčasne sú kladené základy večného života, ktorý je skrytý v Christu /Kl 3, 3/, ale prejaví sa v plnosti pri Jeho druhom a slávnom príchode. Táto eschatologická skúsenosť je skúsenosťou svätých. Keď sa teológia nebude zakladať na tejto skúsenosti a nebude sa ňou riadiť, veriaci stratia toto vedomie a nebudú pociťovať v sebe hlas tejto skúsenosti. Našťastie, Cirkev nie je iba ľudská organizácia, spoločnosť, preto Boží faktor, Božia stránka Cirkvi je nezničiteľná a neprekonateľná.

Skúsenosť duchovnej prítomnosti Christa v Cirkvi má mocný pros- triedok a priestor svojho prejavu vo sviatostiach Cirkvi, ktoré mocou a prítomnosťou Svätého Ducha nestrácajú na svojom význame a sile, hoci aj tu čas od času pozorujeme isté oslabenie zmyslu pre sviatostný život Cirkvi zo strany niektorých jej členov a týka sa to aj aktívneho prežívania tajomstva Eucharistie a bohoslužieb Cirkvi vôbec. Napriek tomu Eucharistia zostáva hlavným zdrojom kresťanskej duchovnosti, nového života i budúcej účasti na živote v Božom kráľovstve.

Eucharistia bola ustanovená Christom tak, aby bola trvalou anamnézou /vospominanijem, spomínaním, pamiatkou/ Jeho smrti a vzkriesenia, spoločenstvom s Ním, novým životom v Ňom a počiatkom Božieho kráľovstva /Lk 22, 19/. „Kto je moje telo a pije moju krv, má večný život, a ja ho vzkriesim v posledný deň. Lebo moje telo je pravý pokrm a moja krv je pravý nápoj. Kto je moje telo a pije moju krv, zostáva vo mne a ja v ňom“ /Jn 6, 54-56/. Slúžením Eucharistie dosahuje Cirkev vysoký stupeň pravdy a viery, demonštruje seba ako Telo Christovo a svoje povolanie i poslanie vo svete, svedčí zvláštnym spôsobom o Christu a Svätej Trojici, lebo je to Božia Cirkev, mení svet a robí ho schopným účasti na živote vzkrieseného a osláveného Christa. Eucharistia je syntézou misie, viery, dušpastierskej aktivity a modlitby Cirkvi, jej skúsenosti a učenia. Všetko toto je krátko vyjadrené v záverečnej mod- litbe Cirkvi, ktorú veriaci ľuď spieva po prijatí Tela a Krvi Christovej: „Videli sme svetlo pravé, prijali sme Ducha nebeského, našli sme vieru pravú, pokloňme sa nerozdielnej Trojici, lebo Ona nás spasila“. Je to existenciálny záver liturgie a jej teologické svedectvo vo chvíli, kedy sa Boží ľud - účastník liturgie vracia opäť do tohto sveta. Ale vracia sa nanovo poučený Božím slovom, posilnený milosťou Svätého Ducha, nanovo zjednotený s Christom a schopný slúžiť svetu v diele jeho spásy, lebo svet a jeho problémy boli jednou z hlavných tém Eucharistie a služby slova. Pozastavne sa teraz na okamih pri zmysle jednotlivých slov citovanej piesne.

„Videli sme svetlo pravé...“.

Od príchodu do chrámu až do odchodu z neho naše telesné i duchovné oči vnímajú viaceré dôležité a spasiteľné reality a prejavy Cirkvi: jej bohoslužbu, spoločné modlitby, piesne, ikony, úkony a všetko ostatné, v čom sa môže prejaviť vnútorná podstata Božej Cirkvi. Všetko toto môžeme nazvať formou Božej prítomnosti vo svete. V liturgii Cirkev pozerá na svet Christovými očami, vidí ho od počiatku až do konca, od jeho vzniku až do jeho eschatologického konca. Je to vízia božského, rozhodujúceho a konečného zmyslu celého života. Liturgia dovoľuje a umožňuje vidieť i pochopiť život tak, ako ho videl a chápal sám Christos ako Bohočlovek, ona dokazuje, že



má „mysleť Christovu“ /1 Kor 2, 16/, že je svetlom sveta /Mt 5, 14/, lebo Christos, jej Hlava, je svetlo sveta /Jn 8, 12/. Cirkev teda pozerá na svet Jeho očami, z hľadiska Jeho Evanjelia a spoločenstva s Ním, z hľadiska tých Božích zámerov o svete, ktoré zvestoval a uskutočnil Isus Christos, Boží Syn, Stvo-riteľ i vládca všetkého, Pantokrátor.

Keď eucharistická služba kulminuje, Cirkev vyznáva, že svet je Božím kráľovstvom: „Tvoje z tvojho Tebe prinášame za všetkých a za všetko“. Život je Boží dar, On je jeho pôvodca, držiteľ a má s ním aj svoje zámery a ciele. Božím darom je aj celý svet a Boh je pre neho plne otvorený. Eucharistia je služba a sviatosť, v ktorej človek vidí svet inými očami a zblíži sa s ním telogicky. Ako Christos vzal chlieb a víno a ďakoval Otcovi na Tajomnej večeri, tak aj Cirkev ďakuje za všetko stvorenie práve preto, že pochádza od Boha, je Jeho darom a je to dané i do moci človeka /1 Mjž 1, 28/.

Ten fakt, že Cirkev prináša eucharistickú obeť v podobe chleba a vína za celý svet, ukazuje, že stvorenie je pokrmom človeka a pretvára sa na pokrm večného života v spoločenstve s Bohom. Stvorenie je prejavom lásky Boha k človeku, lebo človek je na zemi jedinou „eucharistickou bytosťou“, schopnou vedome vyjadriť vďaku za všetko stvorenie. Eucharistia je „rozumnou službou“, ktorou človek priznáva existen-ciu ako Boží dar. Stvorenie nie je Boh a nikdy ním nemôže byť, ale pochádza od Neho a vždy Mu patrí. Stvorenie nemôže byť považované za realitu, ktorá by mala príčinu i cieľ svojho bytia v sebe samej a moh-la by si nárokovať absolútnu autonómiu. V eucharistickej službe svet prebýva v Bohu a Boh prebýva v ňom svojimi energiami, tiež svojou prozreteľnosťou, svojou láskou: „Ako mnoho je tvojich diel, Ó Hospodine! Všetky si múdro učinil, zem je plná Tvojho tvorstva“ (Ž 103, 24). „Hospodine, plná je zem Tvojej milosti“ (Ž 118, 64). Svet sa nemôže stať modlou. Hriech síce vstúpil do tohto sveta, je mu podrobené stvorenstvo (Rm 8, 20), ale svet zostáva Božím dielom a celé stvorenie s „dychtivou túžbou očakáva zjavenie synov Božích“, „slávnu slobodu dietok Božích“, čiže návrat a posvätenie človeka, čo sa realizuje vo svätom krste cez vieru a dovŕšuje vo svätej Eucharistii. Božie Svetlo svietilo i vtedy, keď vo svete zavládla tma, ktorá Ho neprijala (Jn 1, 5). Našli sa však takí, ktorí Ho prijali a im dal Boh moc byť dieťkami Božími, ktorých svet očakáva ako svoju spásu a vyslobodenie (Jn 1, 12).

Svet teda bol a zostáva prostredím Božej lásky a dobrotivosti, „svadobnou sieňou“, v ktorej sa Boh stretáva so svojou Nevestou - Cirkvou (Ef 5, 21-33). Videnie sveta vo svetle eucharistickej obete a bohoslužby formuje bohoslovecký vzťah kresťana k stvoreniu, ktorému je cudzí

pesimizmus, uzavretosť, nihilizmus a podobné nezdravé zjavy a názory. Preto aj ekológia má byť skúmaná a riešená vo svetle Eucharistie, ktorá do svojej služby a podstaty zahrnuje celé stvorenie a je prinášaná ozaj za všetkých ľudí i za stvorenie. Iba zmenený, dokonalý a láskou naplnený človek vyslobodí stvorenie z moci zla, devastácie, ničenia a katastrofy každého druhu. Eucharistia usiluje o obnovenie človeka, a to, aby sa opäť stal Božím synom a cez neho chce zachrániť aj prírodu, ktorá je od človeka neoddeliteľná: v dobrom i zlom (SCHÜTT, J., Eucharistie und Ökologie, Ökumenische Rundschau, vol. 36, 1, 1987). Eucharistické videnie stvorenia ako Božieho daru inšpiruje vďaku a radosť, mobilizuje zodpovednosť za život sveta a volá celú Cirkev a každého kresťana premeniť dary stvorenia na Eucharistiu.

Dôležitý je ten fakt, že Christos stotožnil chlieb a víno na Tajomnej večeri so svojím Telom a Krvou. Tým zdôraznil, že spoločenstvo s pokrmom ako Božím darom je zamerané na spoločenstvo s Bohom. Jeho Telo a Krv je Jeho bohoľudským životom. Cieľom ľudského života nie je jednoducho používanie pomínuteľných darov Božích, ale účasť na nepomínuteľných daroch, na večnom živote v Bohu, na živote vzkrieseného Christa. Prijatím Tela a Krvi Christovej vytvárame predpoklady účasti na novom stvorení, na živote nového Jeruzalema, v ktorom smrť už nemá miesto. Tým chrámom je sám Christos (Jn 2, 19, 21; Zj 21, 9-27).

Po svätom prijímaní čítame medziiným aj tieto slová svätej liturgie: „Ó, veľká a najsvätejšia Pascha, Christe! Ó, Múdrost', Božie Slovo a Moc! daj nám vrúcne prijímať Teba v nepomínuteľný deň Tvojho Kráľovstva“. Táto modlitba ukazuje, že nielen materiálne elementy sveta sa stávajú eucharistickými Darmi, obeťou lásky, ale že aj celý náš život nachádza svoju premenu do tej miery, do akej je rozumnou obeťou lásky k Bohu i k blížnym. Keď Christos zomieral na kríži, poručil svojho ducha do Otcových rúk. Či nie tak to má byť aj s nami, keď sme zomreli hriechu a žijeme pre Boha? Christova láska k Otcovi bola mocnejšia než smrť; tak má byť aj u nás, aby sme boli vzkriesení k večnému životu. Eucharistia dáva nám túto silu lásky Christovej a mení náš život na bohoľudský. Eucharistia nás vyzýva, aby sme priniesli náš život Bohu ako rozumnú obeť, aby to bola naša Eucharistia, svätá a milá Bohu (Rm 12, 1-2). Každá ektenia končí výzvou, aby sme „sami seba i druh druhu a celý náš život oddali Christu Bohu“.

Toto eucharistické videnie ozajstného zmyslu ľudského života, ktorý sa mení na dar Bohu i blížnym, tvorí dynamiku celej našej asketickej i diakonickej služby Cirkvi ako duchovného zápasu proti všetkým egoistickým, individuálnym či kolektívnym vášňam, ktoré zákonite vedú k bezcitnej pýche, izolovanosti, uzavretosti, indiferentnosti k potrebám iných ľudí, k ich životu a k

ozajstnému spoločenstvu. Eucharistia je súd nad životom, ktorý nie je slobodnou obeťou bratskej a oslobodzujúcej lásky. Eucharistia odhaľuje neľudskosť a falošnosť každého života, ktorý sa koncentruje na nepotrebné zhromažďovanie materiálneho blaha, bohatstva, nepamätá na potreby iných, formuje v ľuďoch čisto konzumné zmýšľanie, ktoré nepozná pocit deliť sa s tými, ktorí sú v nedostatku. Eucharistické videnie sveta odsudzuje každú formu útlaku, lebo ozajstné vzťahy medzi ľuďmi sa rodia iba zo spravodlivosti, pokoja, lásky, služby bližným (Rm 14, 17).

Z tohto dôvodu Eucharistia nie je iba spomienkou na Christa, ale na celé ľudstvo, zjednotené v Jeho osobe ako novom Adamovi. Keď Cirkev vykonáva liturgiu na pamiatku Isusa Christa, prosí taktiež Boha, aby si spomenul na celý tento svet. Nie je to prosba jednej miestnej Cirkvi, ale celej a všeobecnej (sobornej) Cirkvi Christovej, ktorá sa nachádza po celom svete. Keď kňaz prenáša sväté Dary z obetníka (žertvenníka) na oltár, prosí Boha, aby si spomenul na všetkých pravoslávnych kresťanov žijúcich na tomto mieste i všade inde na svete, vo svojom Kráľovstve: „Vas i vsich, pravoslavnykh christian, da pomianet Hospod' Boh vo Carstvi svojem vsehda nyni i prisno i vo viki vikov“. Keď si Boh na niekoho spomenie, je Mu milý a môže rátať s Božou priazňou i s účasťou na živote v Božom kráľovstve. Na koho si Boh nespomenie, ten už nie je Jeho a nemôže rátať s účasťou na živote v Božom kráľovstve. Eucharistia je živé a reálne stretnutie s Christom v spoločenstve všetkých svätých, preto kňaz pri svätej liturgii spomína týchto svätých v príprave svätých Darov (proskomidii) i v eucharistickom kánone; spomína praotcov, otcov, patriarchov, prorokov, apoštolov, evanjelistov, mučeníkov, vyznávačov, kajúcnikov a každú spravodlivú dušu, čo zbožne zosnula, zvlášť však Presvätú Bohorodičku, duchovenstvo, národ, živých i mŕtvych, ktorí predstavujú Christovu Cirkev v jej plnosti.

Božia milosť a milosrdenstvo uzdravujú delenia pochádzajúce z hriechu a volajú ľudstvo nanovo odhaliť ontologickú jednotu a existenciálnu solidaritu v celej jej kráse spoločného života v láske. V tomto spoločenstve nikto nemá žiť pre seba, ale pre Christa i pre tých, ktorí sú Christovi. Eucharistia učí spoločnému životu, učí ozajstným medziľudským vzťahom, medzi údmami Tela Cirkvi podľa zásady: miluj bližneho ako seba samého (Mt 19, 19). To je dôvod, prečo liturgia nezabúda na nikoho, ani na celý svet, čo je dostatočne vyjadrené vo všetkých jej prosbách k Bohu: pamätá na pracujúcich, cestujúcich, nemocných, uväznených, zajatých, vojakov, slúžiacich, jedným slovom na každú ľudskú dušu i na celý svet a prosí Boha, aby svet došiel k jednote, porozumeniu a bratskej láske, prosí za jednotu kresťanov, lebo terajšie delenia sú dôsledkom ľudskej úskočnosti, nevernosti a nezodpovednosti a zoslabuje to silu svedectva

Evanjelia vo svete. V liturgii sa modlíme za vlastné mestá a dediny, za vlasť, za počasie a úrodu, za predstavených Cirkvi i národa: za všetkých i za všetko! Zvlášť je zdôraznená potreba pokoja vo svete, bez ktorého nemôže človek s úspechom uplatniť svoje prirodzené i duchovné dary a schopnosti, rozvíjať ich pre dobro všetkých i celého sveta, ktorý veľmi trpí pre nedostatok pokoja a spravodlivosti (SCHMEMANN, A., *Za život sveta*, Beograd 1979, 11-42; EVDOKIMOV, P., *Prawoslawie*, 268-279; MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology*, 201-211. KORMANÍK, P., *Svätá liturgia II*, Prešov 1988, 51-137; MICHAIL, archijepiskop, *Blagodatnoje preobrazovanije mira i svjata Jevcharistija*, Bogosl. trudy 21 /1980/, 90-102).

Uvedené skutočnosti svedčia, že eucharistická služba je prameňom ozajstného duchovného života, inšpiráciou a silou každodenného života, ktorý musíme chápať iba ako liturgiu po liturgii, obetovanie seba v láske iným, v službe bližným, diakonii, ktorá je neodmysliteľnou vlastnosťou života v Christu, ktorý hoci bol Boh, prijal na seba podobu slu- hu, aby vyslobodil svet z moci zla. Naším poslaním je spolupracovať s Christom v diele spásy sveta a človeka. Svet je prostredím prejavu Božej milosti: „Ty si nás stvoril, a keď sme upadli, neprestal si robiť všetko, aby si nás uviedol do neba a daroval si nám svoje kráľovstvo“. Tak myslí a nezabúda svätá liturgia na svet vo svojej eucharistickej modlitbe. Takéto videnie sveta zavrhuje každú teológiu, ktorá je indiferentná k životu a konkrétnemu životu Cirkvi vo svete. Božie kráľovstvo nie je z tohto sveta, ale svet je povolaný vstúpiť do neho, slobodne a za Božej pomoci, cez vieru a obrátenie od všetkého zlého. Svet je miestom spasiteľnej miesie Cirkvi, ale jeho obrátenie musí prejsť cez smrť pre hriech, cez zavrnutie zla, násilia, egoizmu, lebo Božie kráľovstvo nie je jedlo a pitie, ale spravodlivosť, pokoj a radosť vo Svätom Duchu“ (Rm 14, 17) (O modlitbe /De oratione/ 58, 60; Svätý Gregor NISSKÝ, *De oratione Dominica*, PG 44, col. 11578).

„Prijali sme Ducha nebeského...“.

Eucharistická služba nielenže objasňuje ozajstné povolanie stvorenia, človeka a Christov pohľad na nich, ale približuje nám aj skúsenosť Ducha, ktorý nám umožňuje žiť v tomto svete s Christom a podľa Jeho vzoru. Preto apoštol Pavel napísal: „Ale ak niekto nemá Ducha Christovho, nie je Jeho (Rm 9, 9). Tento Duch „spolu s naším duchom osvedčuje, že sme dietky Božie“ (Rm 8, 16). Cirkev Christova sa buduje ako Telo Christovo iba pôsobením Svätého Ducha od prvej Päťdesiatnice až do konca sveta. Všetky modlitby Cirkvi, všetky prosby o dary Božej milosti ukazujú na to, že ona žije touto milosťou. Duch prichádza na pomoc našej mdlobe a prihovára sa za nás vzdychaním nevysloviteľným (Rm 8, 26). Epikléza - vzývanie Svätého

Ducha, aby urobil predložené dary Telom a Krvou Christovou, nesleduje ich vnútornú premenu, pre- dpodstatnenie (presuščestvlenie), ale ich začlenenie do večného života vzkrieseného Christa, ich zbožštenie, do života Božieho kráľovstva. Modlitba epiklézy hovorí: „Premeň ich Tvojím Svätým Duchom, aby boli prijímajúcim na občerstvenie duše, na odpustenie hriechov, na spoločenstvo Tvojho Svätého Ducha, na dosiahnutie nebeského Kráľovstva...“. Svätý Duch udeľuje Cirkvi nový život Christov ako svätosť, ako život budúceho veku (Rm 14, 17).

Keď pri eucharistickej službe je Svätý Duch povoláný zostúpiť nielen na dary, aby sa stali Telom i Krvou Christovou, ale i na členov eucharistického spoločenstva, tak sa to deje preto, aby sme mohli umom i srdcom pochopiť a prijať Christa ako náš život. Toto obnovenie umu i srdca robí z kresťana svedka nového života v Christu a teológa podľa vzoru apoštolov. Spoločenstvo s Bohom vo Svätom Duchu je prvoro- dou podmienkou pre teológiu, ktorá svedčí o poznaní živého Boha (1 Kor 2, 13-14). Evagrios Pontský formuloval tento fakt nasledujúcim spôsobom: „Keď si teológ, môžeš byť aj ozajstný modlitebník, keď si modlitebník, si ozaj teológ“ (O modlitbe /De oratione/ 58, 60; Svätý Gregor NISSKÝ, De oratione Dominica, PG 44, col. 11578), čím dáva najavo, že teológia, ktorá nie je živým spoločenstvom s Bohom, nemôže byť svedectvom o Bohu, poznaním Boha, ale iba jednoduchým intelektualizmom a filozofiou. Toto svedectvo Evagria je veľmi dôležité, lebo sám bol do značnej miery intelektualisticky zameraný. Znamená to, že je možné dať do súladu intelekt s vierou a modlitbou a v takomto prípade intelekt pomáha správne pochopiť veľkú skúsenosť Cirkvi, ktorá sa nahromadila počas mnohých storočí, formulovať jazyk podľa potrieb príslušnej doby, ktorý by umožnil súčasníkom dostup k tejto skúsenosti a duchovnému bohatstvu Cirkvi. Spoločenstvo s Duchom Christovým mení život Cirkvi na trvalú teológiu. Antiochijský patriarcha Ignatios IV. takto formuloval úlohu Svätého Ducha v Cirkvi: „Je to nová sila pôso- biaca v tomto svete. Bez Neho Boh je ďaleko, Christos patrí minulosti, Evanjelium je mŕtva litera, Cirkev je púha organizácia, autorita je nadvláda, misia je propaganda, bohoslužba prázdne vzývanie a činnosť kresťanov morálka otrokov“ (Hľa urobím všetky veci nové, St. Vladimír s Quart. 12, 3-4 /1986/, 113 /anglicky/). Ale vďaka prítomnosti Ducha svet sa obnovuje, Kráľovstvo sa priblížilo, Christos je s nami, Evanje- lium je silou života, Cirkev je živé spoločenstvo Svätej Trojice, autorita sa stala oslobodzujúcou službou, misia je trvalou Päťdesiatnicou, liturgia spomínaním a predvkúsením Kráľovstva a ľudská činnosť je zbožštená. Takto sa teológia mení na radostnú zvesť o novom živote, oživujú- cej pramene ľudstva i jeho štruktúr a prorocké slovo sa stáva neklamnou nádejou.

„Získali sme pravú vieru...“.

Pravoslávny liturgický život predstavuje syntézu prežívanej viery. V dejinách Cirkvi sa často stávalo, že liturgický život a zvlášť eucharistická služba bola jedinou školou bohoslovnia pre všetok pravoslávny veriaci ľud. Bola to dostupná a nádejná cesta vedúca až k srdcu pravoslávia. Liturgia ako pôvodný výklad viery zohrala mimoriadnu úlohu počas celého byzantského obdobia. Bolo to nezávislé kritérium viery a etiky. Na teritóriách, ktoré sa ocitli pod nadvládou islamu, eucharistická služba ako aj bohoslužba vôbec bola prakticky jediným prameňom kresťanského učenia. Bol to prostriedok estetického, intelektuálneho, hudobného, poetického i umeleckého (ikony) vzdelávania. Bohoslužba poskytovala témy pre chrámovú katechézu, lebo synteticky obsahovala všetko bohatstvo pravoslávneho bohoslovnia (MEYENDORFF, J., Liturgia - kľúč k pravoslávniu, v kol. diele Pravoslávna teológia a diakonia /anglicky/, Brooklin 1981, 86-87). A tu je pozoruhodné to, že keď v minulosti liturgia často zamieňala teologickú školu, to ani jedna teologická škola nemohla zameniť a nahradiť liturgiu. Je tomu tak preto, že liturgia nie je jednoducho informáciou o viere, ale vierou Cirkvi v činnosti, živým vzťahom k Bohu. Ona je takým učením o Bohu, ktoré sa mení na spoločenstvo s Ním. Ona je učením o Cirkvi, ktoré sa mení na autentickú skúsenosť. Svätý Maxim Vyznávač chápal skúsenosť ako poznanie v činnosti (Questiones ad Thalassium, 60, PG 90, col. 624A). Táto skúsenosť spoločenstva s Bohom robí z viery Cirkvi skutočnú vieru, napomáha tomu, aby sa viera premenila z intelektuálneho poznania na doxológiu, na oslavovanie Toho, ktorý je tajomne prítomný v prostredí Cirkvi, v cirkevnom spoločenstve. List Židom určuje vieru ako uskutočnenie očakávaného a istotu v neviditeľnom (11, 1). Eucharistické spoločenstvo ozaj potvrdzuje, že viera Cirkvi je takou vierou práve preto, že je videním neviditeľného sveta v spoločenstve Svätého Ducha, „Ducha pravdy, ktorého svet nemôže prijať, pretože Ho nevidí, ani nepozná“ (Jn 14, 17).

No tak ako pravdivá viera je v skutočnosti pravdivým vzťahom lásky k Bohu-Láske, tak aj pravda pravoslávnej viery uskutočňuje sa práve v úcte k Bohu-Láske, ktorým je Svätá Trojica. „Klaniame sa nerozdielnej Trojici, lebo ona nás spasila“, spieva svätá Cirkev na liturgii. Bohoslovie, ktoré poskytuje eucharistická služba, nie je iba abstraktným nazeraním na Trojicu, ale skôr doxológiou Svätej Trojice za lásku k človeku, svetu a za ich spásu. Takto eucharistická služba umožňuje človeku účasť na tajomstve ozajstnej teológie: teológie ako učenia o spasení i spoločenstve s Bohom „teraz i na veky vekov“. Taká teológia, ktorá neprestáva byť ustavičným a mnohotvárnym slávoslovím (historicko-biblickým a poetickým, intelektuálnym i hudobným,

zvestovateľským i ikonickým), je súčasne trvalým vyjadrením hodnoty, človeka ako bytosti stvorenej a povolanej k dialógu a spoločenstvu s Bohom. Ten fakt, že nezlomné a večné božskoľudské spoločenstvo, ktoré už vzniklo v ukrižovanom a vzkriesenom Christu, je centrom doxologického bohoslovnia pravoslávnej liturgie a že eucharistické spoločenstvo je zamerané na dynamické zbožštenie človeka, hovorí o tom, že eucharistická služba je najintenzívnejším utvrdením kresťanského bohosloveckého humanizmu. Znamená to, že naše bohoslovie by malo nasledovať príklad liturgie, brať do úvahy toto tvrdenie a maximálne oslávenie človeka v Bohu, lebo ako správne zdôraznil prot. Dimitru Staniloae, kresťanstvo nebude nikdy a ani dnes užitočné, keď nás neprivedie k Bohočloveku Christu ako prameňu Božej moci cestou postupného oduchovnenia. Východiskom kresťanského humanizmu je vtelenie, smrť, vzkriesenie a nanebovstúpenie Božieho Syna (Teologia dogmatica orthodoxa, Bucuresti 1978, t. I, 105; CIOBOTEA, D., The Role of Liturgi in Orthodox theological Eudacatio, St. Vladim, Tehol. Quart. 31, 2, 1987, 101-122).

V tomto ohľade treba tiež zdôrazniť, že je neodkladne nutné objasniť veriacim i na bohosloveckých školách eucharistickú službu i všetok liturgický život Cirkvi nie v zmysle formálneliturgickom a symbolickom, ale v zmysle hlbkej spojitosti medzi liturgickým životom a každodenným životom kresťana. Lebo iba pochopená a ozaj prežitá liturgia Cirkvi v celej jej teologickej a existenciálnej hĺbke môže oživiť teologické myslenie na všetkých stupňoch cirkevného života. Ozajstná obnova života a teológie v pravoslávnej Cirkvi musí byť vždy spojená s jej paschálnym srdcom, s oživujúcim prameňom - svätou liturgiou. V nej sa obnovuje večná mladosť pravoslávia, ktoré má byť prežité a precítané ako plnosť teológie a ktorému je cudzí prázdny ritualizmus. Historická skúsenosť ukazuje, že vzťah miestnej cirkevnej obce k bohoslužbe a chápaniu eucharistickej služby je obrazom zbožštenia a premenenia jej života. Liturgia umožňuje získať skúsenosť zo spoločenstva s osláveným Christom, skutočné vyznanie viery v trojjediného Boha a jednoty ľudstva s Ním.

Keďže táto kapitola je úvodná a nie každý duchovný má dostup k súčasnej literatúre z oblasti liturgiky, pokúsime sa dať na niekoľkých stranách syntézu súčasného pravoslávneho nazerania na Eucharistiu (teológiu liturgie). Nebude to prierez dejinami obradu liturgie, ale teológie.

V pravosláví je eucharistická služba stotožňovaná s realitou samotnej Cirkvi a Božieho kráľovstva. Tento ústredný charakter Eucharistie dovoľuje pochopiť Cirkev realizujúcu sa v eucharistickom zhromaždení. Stávalo sa, pravda, najmä pod vplyvom diel Dionýza Pseudo-

Areopagitu, že niektorí teológovia koncentrovali svoju pozornosť na okrajové otázky, na symbolický výklad liturgie, ale to nikdy nenarušilo sakramentálnu činnosť Cirkvi (MEYENDORFF, J., *Byzantine Theology*, New York 1983, 29-30). Taktiež nebývalý rozvoj hymnografie na Východe nemal vplyv na podstatu chápania Eucharistie, hoci mníšske kruhy prejavovali voči nemu dosť zdržanlivý postoj. Vďaka bohatej hymnografii sa liturgia stala priam nevyčerpatelným zdrojom teológie. Liturgický realizmus našiel svoje vyjadrenie v dielach Nikolaja Kabasilu, ktorému sa podarilo prekonať dvojzmyselnú tradíciu individualizmu a gnostického symbolizmu.

Pravoslávie vždy považovalo Eucharistiu za tajomstvo ozajstného a reálneho spoločenstva s Christom, v ktorom sa rekapituluje celá božská ikonómia spásy. Eucharistia je chápaná ako premenené a životodarné Telo Christovo. Koncepcia Eucharistie ako „obrazu“ alebo „symbolu“ bola zavrhnutá. Eucharistia je tajomstvo pre požívanie a nie pre kontemplovanie, je chápaná ako sviatosť nad sviatosťami. Kontemplačnú funkciu prevzala naopak ikona. Christos daný vo svätých daroch ukazuje sa na ikone (USPENSKIJ, L., *The Problem of Iconostasis*, St. Vladimir s Teol. Quartely 8, 4, 1964, 215).

Eucharistia je paschálnym tajomstvom, v ktorom je premenené naše padlé človečenstvo. Celá Cirkev sa realizuje v Eucharistii chápanej v kozmologických a ekleziologických kategóriách. Vďaka tomu Eucharistia je ústrednou sviatosťou Cirkvi, pretože už nemôžeme ísť ďalej a čokoľvek do nej dodať (KABASILAS, N., *De vita in Christo*, PG 150, col. 581). Eucharistia je súčasne **zárukou** sobornosti (katolicity), svätosti, jednoty a apoštolicity Cirkvi, pretože Cirkev realizuje samu seba v plnosti iba v Eucharistii. Viditeľným obrazom toho je biskup ako predstavený eucharistického zhromaždenia svojej Cirkvi.

Božská mystagógia, sviatosť spoločenstva (gr. koinonia) a zjednotenia (gr. synaxis) zjavuje v plnosti Cirkev, je tajomstvom samotnej Cirkvi a účasťou na parúzii Isusa Christa. Anamnéza východných liturgií spomína druhý príchod Christa ako uskutočnený fakt, ako uskutočnenú eschatológiu.

Vďaka anamnéze (spomínaniu) a eplikeze (vzývaniu Svätého Ducha) stáva sa spasiteľské dielo Christovo prítomnosťou. Cirkev očakáva večnú Eucharistiu (Zj 22, 1-5) v nebeskom Kráľovstve, preto v čase Eucharistie uskutočňuje výstup (gr. anabasis) k Otcovi. Uskutočňuje sa premena celého stvorenia, lebo Eucharistia je kozmickým tajomstvom vzkrieseného Christa. V Eucharistii sa ocitá Cirkev mimo času a dejín a prežíva svoje večné **dnes**, ktoré je vyjadrené



takmer v každom trope veľkých sviatkov Cirkvi a v modlitbe pred svätým prijímaním (napr. tropar na sviatok Zvestovania, Christovho narodenia a iných). Zlomené sú všetky bariéry a Christos ako jediný Pán svojej Cirkvi inauguruje v Eucharistii svoje eschatologické Kráľovstvo (SCHMEMANN, A., Jevcharistija. Tajinstvo carstva, Paríž 1984, 74).

Eucharistia (práve tak aj ostatné sviatosti) je účasťou na parúzii v živote Cirkvi. Nie je to účasť v tom zmysle, v akom obrady Starého Zákona predstavovali predobrazy budúcich udalostí, ale v tom zmysle, že majú v sebe jednotlivé aspekty už spomínanej parúzie. V tom vlastne spočíva reálna prítomnosť Christova v Eucharistii, prítomnosť eschatologická. Z toho vyplýva tesná spojitosť medzi Eucharistiou a zmŕtvychvstaním, zdôraznená predovšetkým v Christovej reči o „chlebe života“ (Jn 6, 35, 50, 58).

Eucharistia ako sviatosť sviatostí je prameňom iných sviatostných úkonov. Život a činnosť každého člena Cirkvi nachádza svoj výraz v eucharistickom zhromaždení. Ona je pre neho prameňom nesmrteľnosti, uzdravujúcou silou (tela i ducha), lebo Christovo Telo sa ukázalo mocnejšie ako smrť. Odlúčenie od Eucharistie sa vždy považovalo za odlúčenie od Cirkvi, pretože účasť na eucharistickom zhromaždení je vyjadrením Cirkvi v jej plnosti (ALMENN von, J. J., Essai sur le repas du Seigneur, Neuchatel 1966, 37-55). Prítomnosť Christa v Eucharistii je Jeho návratom vo Svätom Duchu a predvkúsením Jeho druhého príchodu. Takto je v plnosti Cirkvi zjednotená minulosť, prítomnosť i budúcnosť (AFANASJEV, N., Tajinstva i tajnodejstviya, Pravosl. mysl' 8, 1951, 29-31).

V Eucharistii požívame Telo a Krv vzkrieseného a osláveného Christa, preto máme nádej na život večný a vzkriesenie (Jn 6, 54), máme už teraz účasť na zmŕtvychvstaní (Svätý Cyril ALEXANDRIJSKÝ, In Ioannem Evang. 4, PG 76, col. 577). V pravosláví je Eucharistia prijatím Christa i Svätého Ducha, preto každá Eucharistia je súčasne tajomstvom zoslania Svätého Ducha, ktorý cez epiklézu zostupuje na zhromaždený ľud i na predložené dary, aby bolo „Sväté svätým“. Tento pneumatologický charakter Eucharistie zdôrazňuje najmä sýrska tradícia (PATAQSIMAN, E., L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche, Paris 1971, 222-241 /Theol. Hist. 15/). Podľa Narsaja (5.st.) Eucharistia je pokrmom Ducha. Podobným spôsobom sa vyjadroval aj svätý Efrém Sýrsky: Christos naplnil chlieb svojím živým Telom i Duchom, preto ho máme prijímať s vierou a v Duchu (BOBRINSKOY, B., Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte, Ephem. Liturg. 90 /1976/, z. 5-6, 380).

Epikléza - modlitba o zoslanie Svätého Ducha - dáva Christovým slovám opakovaným kňazom pri svätej liturgii realitu zázraku. Je výzvou k jednote a k účasti na spoločenstve Svätého Ducha. Slovo „spoločenstvo, gr. koinonia“ je v liturgickom jazyku Byzancie špecifickým termínom pre vyjadrenie prítomnosti Svätého Ducha v eucharistickom spoločenstve, v spoločenstve s Bohom i v Bohu. Duch Svätý mení spoločenstvo a vytvára z neho Cirkev Božiu, čo treba považovať za účasť na všeobecnej premene pri druhom príchode Christovom. „Koinonia“ je ovocím zostúpenia Svätého Ducha, rozhodujúcim spôsobom účasti na chlebe i čaši, čo podmieňuje zvláštnu jednotu členov Cirkvi (KLINGER, J., Koinonia - wspólnota sakramentalna, Wybór pism, Warszawa 1983, 510-511). Kto nechápe túto realitu, nemôže pochopiť miesto Eucharistie v Cirkvi.

Celá bohoslužba Cirkvi má hlboký trinitárny charakter a je prinášaná Otcovi cez Syna a Ducha Svätého. Otec je prameňom všetkého a kto vidí Syna, vidí tiež aj Otca (Jn 14, 9). Práve tak aj Eucharistia nie je prinášaná Christu, ale cez Christa Otcovi. Niet inej modlitby než modlitba Cirkvi. Kde sa modlí Cirkev, tam sa modlí Christos. Táto modlitba sa uskutočňuje v Duchu Svätom. Svedectvo o tom poskytuje svätý Bazil Veľký, ktorý vo svojom traktáte o Duchu Svätom analyzuje texty starovekých doxológií. Prvotná kresťanská tradícia hovorí, že eucharistická modlitba môže byť adresovaná iba Otcovi, ale doxológia môže sa týkať aj Syna i Ducha Svätého, lebo sú s Otcom rovní čo do Božstva a majú s Ním rovnakú česť a slávu. Po svätom Bazilovi túto myšlienku rozvinul a prehĺbil svätý Gregor Teológ (FLOROVSKIJ, G., Vostočnyje Otcy IV-go veka, Westmead 1972, 94-96). Všetky staroveké anafory sa obracajú na Otca (výnimku predstavuje epikléza Slova v anafore Euchologionu Serapiona Tmuitského) a iba anamnéza hovorí o Synovi a Duchu Svätom (nespomína sa v nej Päťdesiatnica). Nemôže existovať ikona Otca i Ducha Svätého. Iba vtelený Christos môže byť predmetom ikonografie a sveta, lebo majú charakter anamnézy a sú svedectvom vtelenia.

Napriek tomu každý moment bohoslužby má trinitárny charakter. Cirkev od čias svätého Jána Krstiteľa neuspokojuje sa prosbou k Otcovi a od Bazila Veľkého a II. všeobecného snemu trinitárnosť je už neodmysliteľnou súčasťou bohoslužby. Svedčí o tom anafora svätého Jána Zlatoústeho (Ty i jednorodený Tvoj Syn i Duch Tvoj Svätý... Podobne je to aj v modlitbe po Svjat, svjat, svjat). Súčasne s tým pozorujeme v liturgii aj christocentrizmus, ktorý má anamnezialny charakter. Anamnéza vystupuje aj v starozákonnej bohoslužbe, pripomína Bohu Jeho zaslúbenia. V liturgii Cirkev spomína Christom vykonané spasiteľné dielo. Dominuje tu

idea zmluvy človeka s Bohom, preto vzájomné vzťahy sa realizujú cez faktor pamäti: platí to tak o Bohu, ako aj o človeku. Keď Izrael spomínal Paschu, obnovoval tým svoje zväzky s Bohom. Avšak anamnéza v Christu prevyšuje pripomínanie a má moc sprítomňovania. Ona má trojaký význam: spomína historickú udalosť (minulosť), spomína nebeskú liturgiu a orodovníctvo Christovo u Otca v Duchu Svätom (prítomnosť) a spomína očakávanie v sláve prichádza- júceho Christa (budúcnosť) (BOTTE, B., Problemes de l' anamnese, Journal of Eccl. History 5, 1964, 16-24; SCHMEMANN, A., Jevcharistija, 277). Tak Cirkev spomína a žije v spomínanom.

Tento christocentrický aspekt liturgie, vedúci až k želaniu skorého uskutočnenia parúzie, vďačí za svoj rozvoj predovšetkým monastierskej inšpirácii. Nie náhodou mnísi zohrali takú veľkú úlohu v rozvoji hesychie, čo sa v byzantskej liturgii prejavilo vývojom ikonostasu a tomu zodpovedajúcich liturgických textov. Tento eschatologický maximaliz- mus veľmi zapôsobil na formovanie bohoslužby počas liturgického roka, ale aj na eucharistickú službu.

Svätá liturgia sa uskutočňuje mocou Svätého Ducha a celá má epikleziálny charakter. Je realitou, ktorá nemôže byť vyjadrená v kategó- riách tohto sveta, realitou nového veku, pretože Cirkev v anafore vstupuje do metahistórie. Preto liturgické zobrazenie života Isusa Christa od vtelenia až po nanebovstúpenie a parúziu nie je iba vyprávanie, ale aktualizácia (BULGAKOV, S., Nebo na zeme, Vest. rus. christ. dviž. 25, 4-7), ktorá sa uskutočňuje cez slovo i sviatosť. Rovnováha slova i sviatosti, tak charakteristická pre eucharistickú službu, nepochybne sa spája s mystickou skúsenosťou významu slova, Božieho mena i svätého textu v duchovnom živote kresťana. Obe časti liturgie, liturgia slova (katechumenov, ohlašených) i liturgia vďaky (blahodareníja), liturgia verných, majú vchod (malý s Evanjeliom, veľký s darmi), okolo ktorého sa koncentrujú všetky ostatné obrady. Týmto vchodom predchádzajú dôležité obrady. Malý vchod kulminuje v čítaní a objasňovaní Božieho slova a veľký v anafore. Analogickú úlohu zohrávajú v nej dve trojsväté piesne - Svätý Bože ako anjelský spev katechumenov a Svätý (Svjat) ako serafínsky spev verných. To isté môžeme povedať aj o Symbole viery, pretože každá z uvedených častí liturgie má svoje vlastné a stále vyznanie viery: vyznaním viery katechumenov je pieseň Jednorodný Syn a Božie Slovo a vyznaním viery verných je Nikejsko-carhradský symbol viery. Na úvod prvej i druhej časti liturgie sú po tri modlitby. Táto zvláštna analógia obidvoch častí liturgie je veľmi zdôraznená v abdikácii, odstúpení biskupa, ktorý v čase čítania Evanjelia a bezprostredne po epikléze sníma zo seba omofor, znak biskupskej moci, vzhľadom na príchod Christa v slove i v Eucharistii. Obe časti eucharistickej služby (liturgie) sú akoby na

jednej úrovni a sú medzi sebou neodlučne spojené (EVDOKIMOV, P., *La pierre de l'Église d'Orient. La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, Paris 1966, 157; PAPROCKI, H., *Wieczera mistyczna*, Warszawa 1988, 29-37).

Táto jednota a rovnováha slova i sviatosti dovolila pravoslávnej Cirkvi vyhnúť sa počas celých storočí svojej existencie nežiaducemu zdôrazňovaniu (preakcentovaniu) slova alebo sviatosti. Vo vedomí pravoslávia slovo a sviatosť sú od seba neoddeliteľné a vyjadrujú reálnu Božiu prítomnosť v Christu i v Duchu Svätom. To spôsobilo, že na pravoslávnom Východe nebola diskutovaná reálna Christova prítomnosť v eucharistických daroch, ani Jeho prítomnosť v slove Evanjelia. V tomto ohľade nebolo možné nič pridať, ani nič odňať.

Prostredníctvom svätej liturgie vstupujeme do srdca Cirkvi. Modlitby a schémy obradov zostali celé stáročia takmer bez zmien, hoci istý vývoj a spresnenia mali tu svoje miesto. Boli vo veľkej väčšine určované mentalitou národa, v ktorom sa svätá liturgia slúžila. Nie je vylúčené, že isté liturgické zásady určil sám Spasiteľ, o čom jasne svedčí samo ustanovenie Eucharistie. Práve tak nie je vylúčené, že také predpisy a spôsoby zanechali po sebe apoštoli, ktorí ako prví vykonávali Eucharistiu a iné bohoslužby v Cirkvi. Svedčia o tom najstaršie zachované liturgické texty alebo správy o liturgii (Didaché, Justín Filozof a iní). Hoci liturgia nemala spočiatku stabilný obrad, slúžiaci ju vykonávali exprompto, najmä proroci, prekvapuje veľká vnútorná zhoda zachovaných anafór starých liturgií, ktoré boli miestnymi liturgiami. Práve tak obrad liturgie takzvaných veľkých Cirkví mal miestny charakter (Carihrad, Antiochia a iné).

Rovnováhu slova a sviatosti podporilo do značnej miery mníšstvo, ktoré v tomto ohľade vytvorilo nemalé hodnoty. Veľmi citlivo reagovalo na problém sobornosti Cirkvi, preto sa usilovalo o to, aby veriaci človek bol schopný zriekať sa samého seba, každodenných záujmov a zjednocovať sa s prítomnými na liturgickom zhromaždení, ale práve tak aj s neprítomnými i s celým svetom. V tejto atmosfére si veriaci človek uvedomuje, že jeho spása je možná iba v spoločenstve Cirkvi, v jej jednote, preto všetky liturgické modlitby sú zostavené v množnom čísle a týkajú sa všetkých jej členov. Výnimku tvorí modlitba kňaza pred veľkým vchodom, ktorá je neskoršieho pôvodu. Iný charakter má osobné zámeno ja v modlitbe pred svätým prijímaním, lebo v nej každý sám vyznáva svoju nedôstojnosť. Sobornosť Cirkvi a Eucharistie nedovoľuje, aby kňaz vykonával svätú liturgiu sám. Mystické Telo Christovo oslavuje Boha „jednými ústami a jedným srdcom“ (EVDOKIMOV, P., *Prawoslawie*, Warszawa 1964, 269-270; JEVTIČ, A., *Jevcharistija u Istočnoj Cerkvi*, Teol. pogledi 4, 1974, 209-223).

Také sú liturgické základy pravoslávnej duchovnosti, ktoré si vyžadujú nový prístup, aktualizáciu. Bez tohto napojenia na pôvodné pramene duchovnosti nemôžeme očakávať obnovu duchovného života veriacich našej doby, obnovu modlitebného, liturgického a sviatostného života. Bez nich naše svedectvo o Christu a novom živote v ňom nebude presvedčivé a pravdivé, hoci svet očakáva práve takéto svedectvo o Christu a Jeho spasiteľnom Evanjelii. Keď chceme teologizovať, musíme sa najprv naučiť modliť, musíme sa naučiť sobornému mysleniu a cíteniu Christovej Cirkvi, sobornému duchu viery a života podľa nej.

## LITERATÚRA

ALMEN von, J. J., Essai sur la repas du Seigneur, Neuchatel 1966.

ANTONOV, N., Chram Božij i cerkovnyje služby, SPB 1912.

ARRANZ, M., L economie du salut dans la priere du Post-Sanctus des anaphores de type antiochiéne, La Maison Dieu 40, 106 /1985/, 46-75.

ARRANZ, M., Kak molilis Bogu drevnije vizantijcy, Leningrad 1978.

ARSENIJ, archim., Tajna blagodarenija, Bogosl. trudy 21 /1980/, 120-156.

BOBRINSKIJ, B., Molitva i bogosluženje v žizni pravoslavnoj Cerkvi, Pravoslavije v žizni, New York 1953, 243-273.

BOBRINSKIJ, B., Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile, Eucharisties d'Orient et d'Occident, t. 1-2, Paris 1970.

BOBRINSKIJ, B., Quelques réflexion sur la pneumatologie du culte, Ephemer. Liturg. 40, 5-6 /1976/.

BOLOTOV, V., Zametki po povodu texta Liturgii sv. Vasilija Velikogo, Christ. čtenije 94, 3 /1914/, 280-290.

DMITRIJEVSKIJ, I. I., Istoričeskoje, dogmatičeskoje i tainstvennoje izjasnenije božestvennoj Liturgiji, SPB 1897.

EVDOKIMOV, P., L'Orthodoxia, Neuchatel 1959, poľský prekl. Warszawa 1964, 225-338 /modlitba, liturgia, sviatosti/.

EVDOKIMOV, P., Les ages de la vie spirituelle, Paris 1964.

- EVDOKIMOV, P., La priere de l'Église d'Orient, Paris 1966.
- HARAKAS, S., Living the Liturgy, Minneapolis 1974.
- CHOMJAKOV, A. S., Cerkov odna, Praha 1867.
- JEVTIČ, A., Jevcharistija u Istočnoj Cerkvi, Teološki pogledi 4 /1974/, 209-223.
- KARABINOV, I., Jevcharističeskaja molitva /Anafora/, SPB 1908.
- KERN, K., Jevcharistija, Pariž 1947.
- KHOURI-SARKIS, G., Origines syrienne de l'anaphore byzantine de s. Jean Chryzostome, L'Orient Syrien 5, 1 /1960/, 3-32, 2, 129-158, 4, 363-384.
- KLINGER, J., Geneza sporu o epikleze, Warszawa 1969.
- KLINGER, J., Koinonia - wspólnota sakramentalna, Wybór pism, Warszawa, 1983 /sú tam aj ďalšie články na tému liturgie/.
- KORMANIK, P., Svätá liturgia I-II, Prešov 1987-1988.
- MEŇ, A., Tajinstvo, slovo i obraz, Brussel 1980.
- MEYENDORFF, J., Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, New York 1974.
- MEYENDORFF, J., Byzantine Theology, New York 1983.
- MICHAIL, archijep., Blagodatnoje preobrazovanije-preobraženije mira i svjataja Jevcharistija, Bohosl. trudy 21 /1980/, 90-102.
- NIKOLAJ, jep., Sveta Jevcharistijska žertva, Niš 1983.
- PAPROCKI, H., Wieczera mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu, Warszawa 1988.
- PETROVSKIJ, A., Apostol'skije liturgii vostočnoj Cerkvi, SPB 1897.
- PRUŽINSKÝ, Š., Život v Christu, Prešov 1988, 1994.
- PRUŽINSKÝ, Š., Učenie svätých otcov o Eucharistii, Pravosl. kalendár 1988, 79-85.
- PRUŽINSKÝ, Š., Pokánie a Eucharistia, Odkaz sv. Cyrila a Metoda 4 /1989/, 76-80.
- SCHMEMANN, A., Church, World, Mission, New York 1979.
- SCHMEMANN, A., Za žizň mira, New York 1983.
- SCHMEMANN, A., Jevcharistija, Pariž 1986.
- Sobranije drevnich liturgij vostoka i zapada, t. 1-5, Peterburg 1895.

SCHULZ, H. J., Die Byzantinische Liturgie, Trier 1980.

SCHÜTT, J., Eucharistie und Ökologie, Ökumenische Rundschau, vol. 36, 1 /1987/.

TRUBECKOJ, E., Umozrenije v kraskach, Pariž 1927, angl. 1973.

USPENSKY, L., The Problem of Iconostasis, St. Vladimir s Theol. Quart. 8, 4 /1964/, 205-230.

USPENSKIJ, N., Spasajuščije i osvjaščajuščije dejstvija Božii čerez Svjatogo Ducha v bogoslužeenii i tajinstvach, Bogosl. trudy 5 /1970/, 196-204.

USPENSKIJ, N., Anafora, Bogosl. trudy 13 /1975/, 40-147.

USPENSKIJ, N., Vizantijskaja liturgija, Bogosl. trudy 21 /1980/, 5-59, 22 /1981/, 68-115, 23 /1982/, 5-58, 24 /1983/, 5-45.

VASILEOS, archim., Hymn of Entry, New York 1984.

VORONOV, L., Jevcharistija, Bogosl. trudy 21 /1980/, 60-70.

#### IV. Ikona a duchovnosť

Jednou z charakteristických čŕt, ktorými sa líši pravoslávie od iných kresťanských vyznaní, je postoj voči ikonám. V pravoslávnej tradícii má ikona konkrétne a nenahraditeľné miesto i význam, preto nemôže byť považovaná za formálnu výzdobu chrámu alebo za ilustráciu liturgických kníh. Je to dané tým, že ikona je potrebnou súčasťou bohoslužby Cirkvi a preto zohráva dôležitú úlohu aj pri formovaní a prehľbovaní pravoslávnej duchovnosti. Z tohto hľadiska ikona nie je výrazom autonómnej sféry ľudskej tvorivej činnosti, ktorú Cirkev náhodne používa prístupným spôsobom. Ikona patrí k bytiu Cirkvi, je živou súčasťou všeobecne platného poriadku ľudskej činnosti v Cirkvi, ktorá slúži na vyjadrenie Božieho zjavenia. Cirkev používa v liturgickom i dušpastierskom živote mnoho jazykov, ale každý z nich je jazykom Cirkvi iba potiaľ, pokiaľ zodpovedá pôvodným normám vyjadrenia kresťanskej viery. Ikona vyjadruje svojím obsahom i významom tú istú pravdu, aká je vyjadrovaná aj inými prostriedkami viery a života Cirkvi, ku ktorým treba zaradiť aj Sväté Písmo. Reč ikony a jej svedectvo musí byť teda cirkevné a má vydávať pravdivé svedectvo o osobách a udalostiach, ktoré zobrazuje.

Napriek rôznym mienkam a názorom na ikonu treba jednoznačne zdôrazniť, že ikona je tesne spätá so vznikom Cirkvi a je tak stará ako bohoslovie Cirkvi, bez ktorého je ikona nemysliteľná. Siedmy všeobecný snem z roku 787 /druhý nikejský/ vyhlásil: „Tradícia zhotovovania ikon... existovala už v dobe apoštolskej kázne, ako sa to dozvedáme zovšadiaľ od samého vzniku kresťanských Cirkví. Vydávajú o tom svedectvo svätí otcovia a historici, ktorých spisy sa zachovali do dnešných čias; oni to potvrdzujú“. Treba však dodať, že pri tomto vyhlásení nebola pravoslávna Cirkev vedená ani tak dokumentami a materiálmi dôkazmi, ale pravdami viery, to jest obsahom a významom kresťanského zjavenia. Z tohto hľadiska je ikona predovšetkým svedectvom o vtelení Slova. Keď sa Boh stal človekom, objavil sa v stvorenom svete Boží obraz. Ikona svedčí, že sa všetky starozákonné predobrazy vyplnili v osobe vteleného Syna Božieho, čím stratil svoj význam aj starozákonný zákaz zobrazovania Boha a ľudí.

Prvotné zobrazenia Cirkvi sledujú tradíciu ľudskou rukou nestvoreného obrazu /gr. acheiropoietos/, o ktorom sa hovorí, že ho poslal sám Christos kráľovi Abgarovi z Edesy a je liturgicky oslavovaný 16. augusta /29. st. št./. Rovnakú dôležitosť v živej pamäti Cirkvi majú tradície týka- júce sa ikon Bohorodičky, Božej Matky, namalovaných evanjelistom Lukášom. Tieto dve postavy - vtelený syn Boží a Jeho Presvätá Matka, vždy Panna Mária - vyjadrujú skutočnú podstatu božskej ikonómie a kresťanského zjavenia. Otcovia jednoznačne tvrdia, že



Boh sa stal človekom, aby sa človek stal bohom, to jest aby sa ľudstvo mohlo zúčastniť na plnosti Božieho života /2 Pt 1, 4/. Tieto dve prototypové ikony vydávajú svedectvo o vtenení Božieho Syna v osobe Isusa Christa a o zbožštení ľudstva v osobe Matky Božej. Tieto ikony umožňujú pochopiť celý program cirkevného umenia vo forme svätých ikon rôzneho druhu a s rôznou tematikou. Toto je dostačujúci dôvod toho, aby ikona bola zaradená do komplexu pravoslávnej bohoslužby a plnila v nej svoje duchovné poslanie.

Kresťanstvo spôsobilo radikálnu zmenu v nazeraní na svet a človeka, preto bolo možné hovoriť o novom svetonázore, ktorý nestratil na svojom význame a aktuálnosti ani dnes. Táto zmena sa týkala predovšetkým ľudského srdca a umu, ľudského myslenia i vedomia a tým aj nového osudu ľudstva a ľudskej práce. Prejavila sa najmä v novom vzťahu k hmote a ľudskému telu, ktoré je spolu s dušou živým chrámom Božím a je pred ním perspektíva večného oduchovnenia a zbožštenia. Kresťanstvo zavrholo pohanský názor na telo, na kult tela a opovrhovanie telom, na „dematerializáciu“ hmoty. Naopak, kresťanstvo začalo vedome hlásať skutočnú premenu ľudskej prirodzenosti a spásu tela cez jeho vzkriesenie. Hmota sa stáva prostriedkom priblíženia spásy a nadobúda tak svoj skutočný význam. Svätý Ján Damaský učí: „Neklaniam sa hmote. Kľaňam sa Stvoriteľovi hmoty, ktorý sa stal hmotou /telom/ kvôli mne, ktorý ráčil zvoliť si svoj príbytok v hmote /tele/ a cez ňu mi pripravil spásu“ (O Božom obraze 1, 16). Toto poslanie hmoty v diele spásy nachádza svoje vyjadrenie v posvätnom umení Cirkvi.

Cirkev bola od samého začiatku zaangažovaná do boja proti idololatrii, ktorá bola potieraná aj v Starom Zákone /Iz 19, 1; Jr 8, 19; Ez 6, 6; Zch 13, 2 a iné/, a súčasne sa snažila eliminovať tie elementy kultúry, ktoré ohrozovali kresťanský svetonázor. Aby Cirkev vytvorila svoj vlastný jazyk v obrazoch, očistila staré formy umenia od všetkého toho, čo bolo dvojzmyselné, zmyslové a iluzórne. Od prvých storočí bojovala Cirkev proti tým tendenciám v umení, ktoré hrozili, povedané slovami Klementa Alexandrijského, „okúzliť a podviesť“ predstavami, ktoré si narokovali právo a schopnosť pre vyjadrenie pravdy (Protreptikos 4). To si vyžadovalo kritický prístup a prísny výber: iba tie grafické formy, ktoré umožňovali manifestáciu a potvrdenie kresťanského zjavenia, mali byť zachované a začlenené do nového jazyka kresťanského umenia. Táto zásada je platná v pravoslávnej Cirkvi dodnes. Dominantným prvkom v tomto procese výberu nebol vplyv pohanstva na kresťanstvo, ako sa to často tvrdí, ale pokresťančenie a pocirkevnenie /rus. vocerkovlenije/ vybraných a existujúcich foriem, ktoré získali nový obsah a podrobili sa ďalšiemu zdokonaľovaniu. Preto je nesprávne hovoriť o pohanskej orientácii

ranokresťanského umenia. To isté treba povedať o jazyku, literárnych formách, terminológii, architektúre atď. Známy odborník pre ikonografiu V. N. Lazarev napísal: „Kresťanské umenie, ktoré je v značnej miere pokračovaním antiky..., zaujímalo od prvých storočí svojej existencie postoj k sérii problémov. Nemožno o ňom v žiadnom prípade písať ako o kresťanskej antike... Novými subjektami ranokresťanského umenia nie je iba vonkajšia skutočnosť. Tieto odzrkadľujú nový svetový názor, nové náboženstvo, v podstate nové chápanie reality. Preto nemožno tieto subjekty obliecť do starých klasických foriem... Všetko tvorivé úsilie kresťanských umelcov smerovalo k vypracovaniu tohto nového štýlu“ (Istorija vizantijskoj živopisi, Gosudarstvennoje izdatel'stvo Iskusstvo, Moskva 1947, 38).

Toto nové umenie nadobudlo svoje základné rysy z malieb v katakombách. Aby vyjadrili nový svetonázor, umelci v katakombách používali bežný umelecký jazyk svojej doby. Avšak tento jazyk nadobudol iný význam. Pozornosť sa už nesústredovala na relatívnu krásu predkresťanského sveta, ale na božskú krásu, ktorá sa prejavila v stvorení a zvlášť vo vtelení. Na samotnú krásu sa už neďivali ako na pomíňajúci sa aspekt stvorenej existencie, ale skôr ako na budúce **premenenie** stvorenstva. V novej kráse sa bude skvieť nové nebo a nová zem, lebo bude zbavená dôsledkov hriechu. Táto perspektíva určuje duch i štýl kresťanského umenia, ktoré vyjadruje možným spôsobom stav oduchovnenia. V kresťanskej ikonografii sa zachoval zmysel pre rytmus a harmóniu, ale cieľ kresťanského umelca je už iný. Kým antické umenie reprodukovalo zovňajšok čo možno najvernejšie, v kresťanskej ikonografii tieto iluzórne aspekty pri zobrazovaní priestoru, ľudského tela a objektov sú zavrhnuté. Mizne svetlo a tieňovanie, optická perspektíva a iné znaky pomíňajúceho trojrozmerného sveta.

Je celkom pochopiteľné, že umelecký jazyk na vyjadrenie viery nebol kresťanmi vytvorený ihneď, podobne ako nebol ihneď nájdený primeraný teologický jazyk na začiatku existencie Cirkvi. Okrem toho podmienky života prvých kresťanov a istá zdržanlivosť /najmä v židokresťanskom prostredí/ bránili veľkému šíreniu ikon. V dôsledku toho prví kresťania používali v značnej miere symboly, ale objavili sa už prvé zobrazenia udalostí zo Starého Zákona. Existujú tiež písomné svedectvá o existencii portrétových ikon i o ich uctievaní ešte v apoštolskej dobe. Skutky Jána, apokryfný spis z 2. storočia, hovoria o úcte k ikone apoštola a evanjelistu Jána. Máme tiež svedectvo cirkevného historika Euzébia Cézarejského, ktorý hovorí o soche Isusa Christa postavenej ženou, ktorá trpela na krvotok a bola uzdravená Christom. A ďalej Euzébios dodáva: „Rysy obličaja apoštolov Petra a Pavla a tiež samého Christa sa zachovali vo

farebných portrétoch, ktoré som preskúmal“ (Cirkevné dejiny 7, 18). Hoci postavenie Cirkvi v Rímskom impériu do roku 330 neprialo rozvoju ikonografie a cirkevného umenia vôbec, predsa malo za sebou už dlhú cestu vývoja na Východe i na Západe a mnohé exponáty sa zachovali až dodnes /katakomby, chrámy, ikony, písomné dokumenty a iné/.

V štvrtom storočí sa situácia vcelku zmenila. Cirkev získala slobodu a mohla slobodne kázať kresťanské učenie slovom i obrazom. Centrom umeleckej činnosti sa stal Konštantinopol /Carihrad/. K veľkému počtu mučeníkov teraz pribudli veľkí cirkevní otcovia, askéti, mnísi-horlitolia duchovného života, a do značnej miery sa prehĺbilo aj teologické myslenie /zlatý vek patristiky/. Prehĺbené učenie Cirkvi a živá duchovná skúsenosť svätých otcov a askétov, ktorá sa stala známou po celom svete, bola hlavným a aktuálnym prameňom cirkevného umenia, prameňom inšpirácie. Na jednej strane umenie stálo pred úlohou podať pravdy, ktoré boli v tejto dobe formulované ako dogmy, na druhej strane zasa vyjadrovalo živú skúsenosť týchto právd vo forme praktického kresťanského života, živého svedectva o Christu a života v Ňom, ktorý je bez Božej pravdy nemysliteľný.

Štvrté storočie prinieslo veľkú zmenu aj v liturgickom živote: na- miesto liturgickej improvizácie nastúpil liturgický kánon, ktorý sa formoval v čase vzniku závažných dogmatických definícií a kontraverzií, čo malo vplyv aj na paralelnú definíciu kánonu cirkevného umenia. Zväčšovanie počtu konvertitov si vyžadovalo priestrannejšie chrámy a zmenil sa aj spôsob kázne. Kým symboly prvých storočí plnili požiadavky malého počtu zasvätených, ktorí jasne chápali ich obsah a zmysel, masy novokrstených štvrtého storočia tieto symboly neprijímali, lebo neboli pre nich zrozumiteľné. Bol potrebný jasnejší a konkrétnejší vizuálny prejav. Cirkev nielen vyučovala pomocou obrazov, ale spoliehala sa na ne aj v boji s herézou. Na stenách chrámov sa objavili vynikajúce mozaiky, zobrazujúce biblické osoby i udalosti. V piatom a šiestom storočí má pravoslávna ikona ustálené formy a štýl a je schopná presnej teologickej výpovede. Preto aj dnes platí v pravosláví zásada, že ikona musí byť dogmaticky pravdivá. Bez nej ikona prestáva byť ikonou, hoci by na nej boli zachované všetky ikonické umelecké prvky. Žiaľ, takéto pseudoikony sa ešte stále objavujú. U nás sa začali objavovať v 17. storočí, kedy pravoslávie v našom regióne prežívalo závažnú duchovnú krízu.

Prví kresťania prežívali zjavené pravdy konkrétne a priamo a bez toho, aby boli teoreticky definované. Neskôr Cirkev bola nútená vytvárať dogmatické definície ako odpoveď na požiadavky historických kríz, ako odpoveď na heretické alebo falošné učenie, prípadne aby

objasnila niektoré slovné nejasnosti v Písme. Tento proces sa zákonite dotkol aj ikon. Prvé odvolanie sa na dogmu o vtelení opodstatňujúcu používanie ikon nachádzame v dekréte VI. všeobecného snemu /692/. Tento snem reaguje na praktickú potrebu a definuje základnú predstavu a charakter ikon. Cirkev prekonala monofyzitizmus a formulovala pravé dogmatické učenie o dvoch prirodzenostiach v Christu - božskej a ľudskej. To umožnilo presné formulovanie teológie ikony. Boli zavrhnuté pozostatky pohanského a židovského umenia ako nezrelé a nezrovnateľné s čistou pšenitou pravdy. Z tohto dôvodu bolo taktiež rozhodnuté, aby sa Christos Spasiteľ nezobrazoval v podobe baránka, čo malo miesto iba v Starom Zákone, ktorý bol Jeho predobrazom, ale v Jeho ľudskej podobe /kánon 82/, lebo On sa narodil, trpel, umrel a vstal z mŕtvych ako človek nemajúci hriechu, čistý Boží obraz. „Slovo sa stalo telom a prebývalo medzi nami“ /Jn 1, 14/, preto túto realitu má vyjadrovať aj ikona. O vzťahu medzi starým a novým snem vyslovil túto výpoveď: „Keď sme takto privítali tieto starobylé vyobrazenia a tie ako symboly pravdy odovzdanej Cirkvi, dávame dnes prednosť milosti a pravde samej ako splneniu zákona“.

Takto je Cirkev, vedená Svätým Duchom, povinná postupovať vždy a vo všetkom, lebo iba ona chráni celú pravdu viery. Tak bola určená cesta vývoja posvätného umenia i jeho úloha v Cirkvi. Maľovanie ikon sa týka nielen subjektu obrazu, ale aj spôsobu. Historická realita subjektu odhaľuje duchovnú a eschatologickú pravdu. Text 100. kánonu hovorí: „Nech sa vaše oči dívajú priamo; maj svoje srdce ostražité /Pr 4, 23, 25/. Vyžaduje to rozum, lebo telesné pocity ľahko vstupujú do duše. Preto nariaďujeme, aby klamnú zobrazenia, ktoré zvädzajú mysle vyvolávaním hanebnej rozkoše, či už sú to maľby na dosky alebo akékoľvek iné podobné predmety, sa v žiadnom prípade nepoužívali a ktokoľvek bude takéto predmety zobrazovať, nech je vylúčený“. Ikonopisec má teda rešpektovať vieroučnú pravdu a má svoje poslanie aj v liturgickom a duchovnom živote kresťana.

Avšak vývoj cirkevného umenia sa na istý čas spomalil. Zapríčinili to ikonoborecké hnutia v rokoch 730-787 a 813-843. Hoci ikonoborci neboli nepriateľmi umenia, prenasledovali kultové zobrazenia Christa, Bohorodičky a svätých. Boli zničené mnohé cenné ikony a útoky ikonoborcov sa zamerali aj na pravoslávne vyznanie o vtelení Božieho Syna. Spor bol v podstate dogmatický a zasahoval srdce bohoslovía. Ako to správne zdôraznil prot. G. Florovskij, ikonoborecká heréza mala svoje korene v pretvárajúcom helenistickom špiritualizme reprezentovanom Origenom a neoplatónikmi. Bol to starý nedostatok myslenia: oddeľovanie ducha od tela. V takomto myslení sa obraz považoval za prekážku v modlitbe a v duchovnom

živote nielen preto, že bol urobený z hmoty, ale preto, že zobrazoval ľudské telo, ktoré je vo svojej podstate hmotou. Bolo to nepochopenie reality spásy a jeho predurčenia pre budúci život (Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy, Church History 19 /1950/, 96; Vizantijskije Otcy V-VIII veka, 252; ALEŠ, P., Cirkevné dejiny I, Prešov 1978, 293-306; ZERNOV, N., Vschodnie chrzescijanstvo, Warszawa 1967, 210-224).

Prvé ikonoborecké obdobie skončilo VII. všeobecným snemom, ktorý definoval vieru Cirkvi v dogme o úcte k ikonám, čím uzavrel obdobie všeobecných snemov s ich hlavným učením o Svätej Trojici a vtelení Božieho Syna. Ale tento snem sa obrátil aj k budúcnosti, lebo pohol Cirkev k tomu, aby dala christologický základ obrazu a upresneniu jazyka posvätného umenia. Cirkev prijala adekvátne formy na vyjadrenie Evanjelia v obrazoch, vo vtelení bolo odhalené svetlu Slovo, ktoré je hypostatickým obrazom Otca, a to v jednej osobe Isusa Christa. Takto Evanjelium a ikona spolu tvoria jednotu slovného a obrazového vyjadrenia Božieho zjavenia. To isté treba povedať aj o znamení svätého Kríža. Dogmatická definícia tohto snemu učí: „Úcta vzdávaná obrazom patrí ich prototypu a osoba, ktorá uctieva ikonu, uctieva osobu /hypostázu/ zobrazenú na nej“. Ikona Christa zobrazuje božskú osobu podľa jej ľudskej prirodzenosti, ktorú prijal od Bohorodičky. Tento pojem osoby ako nositeľa božstva a človečenstva je kľúčom k chaledonskému učeniu a súčasne k teológii obrazu. V skutočnosti sa definícia VII. všeobecného snemu špecificky odvoláva na Chalkedonský snem. Preto je podstatné, aby každý obraz Bohočloveka alebo svätého bol vieroučne autentický. Obraz konkrétnej osoby, božskej alebo ľudskej, sa nemôže, ak je autentický, nahradiť ani prírodným javom, ani ľudskou ideou, nech je hocijako vznešená. Je to teologická dôslednosť ikonografie. Iba v spoločenstve s osobou môžeme sa zúčastniť na tom, čo táto osoba nosí.

Učenie o uctievaní ikon nie je učením o uctievaní umenia. Úcta sa nepreukazuje obrazom vo všeobecnosti, ale obrazom osôb, pričom si uvedomujeme Christove slová: „Božie kráľovstvo je vo vás“ /Lk 17, 21/. Ikona je Evanjeliom vyjadreným v umeleckej forme, je naplnením Evanjelia, manifestáciou ľudskej osoby a prirodzenosti v Božom živote. Spomínaný snem zdôrazňuje, že nikto z ľudí, kto zdravo uvažuje, nehľadá v ikone iné, než možnosť pripojiť sa cez meno k tomu, koho je to ikona, nie je to spojenie prirodzené, ale v duchu a v pravde, ikona objasňuje a pripomína. Ikona nie je uctievaná ako božstvo, ale ako obraz /gr. proskinesis/, ktorý nás privádza k prvoobrazu.

Je pozoruhodné, že v pravoslávnom posvätnom umení je hlavnou témou človek. Žiadne umenie nevenuje toľko pozornosti ľudskej osobe, žiadne ju nevynáša do takých výšin, ako to robí ikona. V hierarchii existencie zaberá ľudstvo najvyššie postavenie. Človek je v centre stvorenia a obklopujúci ho svet je zobrazený tak, ako je urobený jeho svätosťou. Ikona je vizuálnou účasťou na eschatologickom Kráľovstve Christovom, prejavom Božej slávy v množstve ľudu: „Slávu, ktorú si mi dal, dal som im“ /Jn 17, 22/, hovorí Spasiteľ. Takto bolo aj v prípade trinitárnych a christologických sporov, lebo sa týkali vzťahu medzi človekom a Božstvom, čiže antropológie. Preto soborné vedomie Cirkvi oslavuje víťazstvo pravoslávia nad ikonoborectvom ako ozajstné víťazstvo. Kresťanská antropológia nachádza v ikone svoje najvyššie a priame vyjadrenie. V ikone je človek vidенý už ako nové stvorenie. Ikona, zjavenie pravdy a plodov, vtelenie Božieho Syna vyjadruje dokonalým spôsobom kresťanské učenie o vzťahu Boha k ľudskému životu a ľudského života k svetu. Víťazstvo pravoslávia, ktorým končí druhé obdobie ikonoboreckých sporov a oslavuje sa ako sviatok ikony, tiež znamená konečné víťazstvo dogmy o Božom vtelení, cieľom ktorého je nový - zbožštený človek.

Keďže christologický základ obrazu bol definitívne potvrdený VII. všeobecným snemom, vynorila sa potreba odhaliť obsah a duchovnú podstatu obrazu na základe predchádzajúcej i terajšej skúsenosti, čím sa ťažisko teológie ikony prenieslo z christologického aspektu na pneumatologický, ktorý našiel svoje vyjadrenie aj v službe na sviatok Víťazstva pravoslávia.

V desiatom storočí nastalo v pravosláví obrodienie duchovného života a svoj vrchol dosiahlo v teológii svätého Simeona Nového Teológa /949-1022/. Spolu s duchovnou obrodou nastal rozkvet posvätného umenia a vytvoril sa klasický jazyk pravoslávnej ikony, schopný vyjadriť pravdu kresťanského zjavenia. Tento jazyk dosiahol formu, ktorá dokonalým spôsobom približuje duchovnú skúsenosť pravoslávia. Inými slovami, umenie splynulo s realitou duchovnej skúsenosti. Ikona nabáda veriaceho nasledovať duchovne prototyp, duchovnosť zobrazenej osoby.

V poikonoboreckom období vstupovali do Cirkvi nové skupiny ľudí, z ktorých väčšina bola slovanského pôvodu. Každý národ prijal kresťanskú Tradíciu ako celok, s jej minulosťou, prítomnosťou i budúcnosťou. Prijali pravdu Cirkvi, ale aj skúsenosť Cirkvi pri obhajobe zjavenej pravdy proti herezám. Spolu s tým zdedili nové národy už sformovaný jazyk posvätného umenia i s jeho teologickým základom. Zo svojej strany priniesol do Cirkvi to, čo bolo možné prijať a začleniť do spoločného duchovného dedičstva. Takto sa popri jednote a nemeniteľnosti viery

mohla objaviť mnohotvárnosť liturgických foriem, ktoré sa od seba líšili vonkajšou formou a praxou, ale nie duchom a vnútorným obsahom. To sa do istej miery prejavilo aj v oblasti posvätného umenia. Posvätné umenie sa neprijímalo pasívne, ale tvorivo a preto mohlo do určitej miery splynúť s miestnymi umeleckými tradíciami. Takto aj ikona nadobudla do istej miery národné zafarbenie ako prínos živej skúsenosti, ale nezmenilo sa v nej to, čo ju robí ozaj ikonou.

Poriadok ikony a jej úloha a kompozícia vyrástla teda z liturgickej skúsenosti Cirkvi, čo treba mať na mysli aj v prípade iných foriem cirkevného umenia. Ale pri vzniku ikony dochádza akoby ku konfrontácii medzi skúsenosťou Cirkvi a vedomím umelca. Avšak práve ikona ukazuje jednotu vedomia Cirkvi i umelca, ktorý je schopný dať ikone výraz všeobecnej Tradície Cirkvi a tomu zodpovedá aj jazyk ikony, spôsob jej výpovede a svedectva. Stalo sa už zvykom odvolávať sa na túto normu ako na ikonografický kánon. Kánon má miesto vo všetkých sférach cirkevného života a je pre Cirkev prostriedkom, ktorým ona vedie ľudstvo k spáse. V kánone realizuje ikonografická tradícia svoju funkciu umeleckého jazyka Cirkvi. Preto každá kanoicky správna ikona - nehľadá na jej umeleckú hodnotu - odzrkadľuje obsah jedinečného svedectva viery a duchovného života v pravosláví, jeho pravý vnútorný **poriadok**. Tento poriadok bol daný v obsahu viery a v praxi rozvinutý cez asketické úsilie, modlitbu, sebazaprenie a kontempláciu celými generáciami ikonopiscov. Atoskí ikonopisci sa pred započatím práce nad ikonou postia a modlia a spievajú tropar sviatku Premenenia Pána /Preobraženija/. Iba konkrétne prežívaná a osobná skúsenosť zjavenia umožňuje človeku nájsť slová, formy a farby, ktoré verne zodpovedajú tomu, čo sa ikonopisec usiluje vyjadriť ikonou. Tak je určený spôsob ikonopiscovej práce. Takto ikona má účasť na všetkom tom, čo my prinášame Bohu ako obeť, na posvätení a premenení sveta, na jeho vyslobodení z moci zla, na premenení všetkých vecí na prostriedok spoločenstva s Bohom (OUSPENSKY, L. - LOSSKY, V., *The Meaning of Icons*, New York 1982, 1-30).

V druhom liste Korintským napísal svätý apoštol Pavel tieto slová: „My všetci akoby v zrkadle spatrujeme s odkrytou tvárou slávu Pánovu, ako Duch Pánov premieňa nás v ten istý obraz zo slávy do slávy“ /2 Kor 3, 18/. Táto Božia sláva je odevom /Ž 103, 2/ a týmto odevom oblieka Boh verných svojich /Ž 118, 135/. Kedy Boh zjavuje svoju tvár, Jeho svetlo vyvoláva v našej duši hymnu chvály /Lk 1, 46-55/ na počesť Jeho moci a slávy: „Lebo Boh, ktorý povedal: Nech z temnosti zažiarí svetlo! - zažiaril v našich srdciach, aby svietila známosť slávy Božej v

tvári Christovej“ /2 Kor 4, 6/. Boh urobil z nášho srdca orgán pre poznanie Jeho slávy, ale aj pre jej odzrkadlenie v nás.

Ikona je hymnou chvály, doxológiou /slávoslovím/, ktorú ona spieva svojím spôsobom i svojimi prostriedkami. Pretože obsah ikony je dogmatický, krásnou ju nerobí umelecké prevedenie, hoci aj ono má svoj význam a svoje miesto, ale pravda, ktorú vyjadruje, preto pochopenie jej krásy si vyžaduje duchovnú zrelosť a k tejto duchovnej zrelosti sama privádza. Pravda každého bytia sa zračí cez jeho čistotu, cez to, že je obrazom Neviditeľného, alebo svedectvom o Ňom. To je základ posvätného umenia. Vízia ikonografa je teda funkciou viery, o ktorej apoštol Pavel napísal, že je svedectvom o neviditeľných veciach /Žd 11, 1/. Svedectvo ikony je zvlášť zvýraznené aj tým, že Cirkev si zvlášť ctí „zranených priateľov Ženícha“ - mučeníkov. Ich ikony horia darom Päťdesiatnice, majú na sebe pečať krstu, duchovnej plnosti a sily. Doxológia ikony je aj v tom, že je spojená s bohoslužbou, najmä so svätou liturgiou. Preto neschopnosť rozumieť ikone nie je estetickéj povahy, ale náboženskej (EVDOKIMOV, Prawoslawie, 242-260). Aby sme ikone rozumeli, musíme sa stať prorokmi a kňazmi nebeských vecí, - také je totiž poslanie človeka na zemi.

## LITERATÚRA

ALEŠ, P., Cirkevné dejiny I., Prešov 1978.

ANTONIJ, archim., Pravoslavnaja ikona kak odno iz vyraženiĭ dogmaticeskogo učeniĭa o Cerkvi, Žurnal moskovskoj patriarchii 11 /1970/, 73 n.

BRANISTE, E., Teologia icoanelor, Studii Teologice IV, 3-4 /1952/, 175-201.

BRIA, I., Icoana, Dictionar de Teologie Ortodoxa, Bucuresti 1981, 201-204.

BULGAKOV, S., Ikona i ikonopočitaniĭe, Dogmaticeskij očerk, Pariž 1931.

EVDOKIMOV, P., Initiation a l'Iconne, Bible et Vie Chretienne 19 /1958/.

EVDOKIMOV, P., Prawoslawie, Warszawa 1964, 242-260, prekl. z franc.

EVDOKIMOV, P., L' Art Sacre et l' Iconne, Paris 1967.



FLORENSKIJ, P., Ikona, Vestnik Rus. Zapado-jevrop. Patriaršega Ekzarchata 65 /1969/, 40-50.

FLORENSKIJ, P., Ikonostas, Bogoslovskije trudy 9 /1972/, 80-148.

FLOROVSKIJ, G., Vizantijskije Otcy V-VIII vekov, Pariž 1933.

GRABER, A., Christian Iconography: A Study of the Origins, Princeton 1968.

CHOLMOGOROV, M., Učeniye sv. Ioanna Damaskina ob ikonopočitani, Pravosl. sobesednik II, 3 /1903/, priloženije.

JASTREBOV, M., Počitaniye svjatykh ikon vo svete postanovlenij VII. Vselenskogo sobora, Žurnal moskovskoj patriarii 11 /1956/, 57 n.

KALEZIĆ, D. M., Teološki smisao ikone, Teološki pogledi 1 /1973/, 46-58.

KALOKYRIS, D., The Essence of Orthodox Iconography, Brookline 1971.

KONSTANTINOV, K., Ikonopočitaniye i ikonopis v bogoslužebnoj žizni Cerkvi, Žurnal moskovskoj patriarii 2 /1951/, 40n.

KRUG, G., Mysli ob ikone, Pariž 1978.

LOSSKY, V., In the Image and Likeness of God, New York 1974.

PRUŽINSKÝ, Š., Ikona učí a utešuje, Odkaz sv. Cyrila a Metoda 9-11 /1987/.

SAVINSKIJ, S., Učeniye pravoslavnoj Cerkvi ob ikonopočitani, Žurnal moskovskoj patriarii 8 /1952/, 53n.

SOKOLOVA, M. N., Kartina i ikona, Žurnal moskovskoj patriarii 7 /1981/, 73n.

STANESCU, N., Sensul ortodox al icoanei, Ortodoxia VII, 2 /1956/, 245-261.

STRIČEVIČ, B., O pravoslavnom schvatanju ikone, Glasnik SPC, 1967, 84.

TRUBECKOJ, E., Umozrenije v kraskach, Pariž 1965, anglicky Icons: Theology in Color, New York 1973.

USPENSKIJ, L., Smysl i jazyk ikony, Žurnal moskovskoj patriarii 6 /1955/, 38n, 7, 53n, 8, 50n.

USPENSKIJ, L., Učeniye o karaktere i soderžanii obraza, ibid. 11 /1958/, 38n.

USPENSKIJ, L., Pervyje ikony Spasitel'a, ibid. 2 /1958/, 44n.

USPENSKIJ, L., Essai sur la Theologie de l'icone dans l'Eglise Orthodoxe, Paris 1960.

USPENSKIJ, L., Theology of Icon, New York 1978, 1986.

OUSPENSKY, L. - LOSSKY, V., The Meaning of Ikons, New York 1982.

WEITZMANN, K., The Icon, New York 1982.

ZERNOV, N., Wschodnie chrzescijanstwo, Warszawa 1967, preklad z anglického vydania  
Easter Christendom, London 1961.