

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Náboženské myslenie
v európskom priestore v 20. storočí

PAVOL DANCÁK – DUŠAN HRUŠKA – RADOVAN ŠOLTÉS
(eds.)



Prešov 2014

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Náboženské myslenie v európskom priestore v 20. storočí

Vedeckí garanti:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
dr hab. Marek REMBIERZ

Vedeckí redaktori – editori:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Recenzenti:

Mons. Dr. h.c. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
prof. ThDr. PhDr. Amatus AKIMJAK, PhD.
doc. dr hab. Marek REMBIERZ

Redakčná rada Disputationes quodlibetales:

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD
PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou
– za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta.
Prešov 2014

ISBN 978-80-555-1016-3

DISPUTATIONES QUODLIBETALES

Disputationes quodlibetales majú na Gréckokatolíckej teologickej fakulte PU už 17-ročnú históriu. Na podnet študentov GTF PU Prešov vznikli v roku 1997 s vedomým zámerom nadviazať na starobylú akademickú tradíciu pochádzajúcu z čias univerzitného pôsobenia sv. Tomáša Akvinského. Na stredovekých univerzitných diskusiách mohol vystúpiť ktokoľvek z členov academickej obce s prednáškou na ľubovoľnú tému a ostatní ho kriticky počúvali. Následne sa na odprednášanú tému diskutovalo.

Recenzovaný zborník je súčasťou riešenia inštitucionálneho projektu
IP GTF č. 11/2012 – *Súčasné premeny náboženského jazyka
a náboženských predstáv z pohľadu filozofie, religionistiky a teológie.*

OBSAH

<i>Pavol DANCÁK</i> NÁBOŽENSTVO V POST-SEKULÁRNEJ DOBE	6
<i>Paweł CZARNECKI</i> PROBLEMY EDUKACJI I KSZTAŁCENIA ZAWODOWEGO PRACOWNIKÓW SOCJALNYCH	18
<i>Kamil KARDIS</i> KONTEXTUALNOSŤ SEKULARIZAČNEJ – DESEKULARIZAČNEJ PARADIGMY	43
<i>Dušan HRUŠKA</i> KREŠŤANSTVO V KONTEXTE SILOČLAR SÚČASNOSTI.....	72
<i>Radovan ŠOLTÉS</i> LÉVINASOVA KONCEPCIA TRANSCENDENCIE NA POZADÍ FILOZOFIE DIALÓGU	86
<i>Jaroslava KMECOVÁ</i> SÚČASNÝ VPLYV NÁBOŽENSTVA NA DOBROVOLNÍCKU ČINNOSŤ NA SLOVENSKU	96
<i>Stanisław SORYS</i> WPŁYW RELIGII NA PROCES BUDOWY ROMSKIEGO PARTNERSTWA.....	109
<i>Zdenka BENCÚROVÁ</i> DEPRIVATIZÁCIA NÁBOŽENSTVA A VEREJNÉ NÁBOŽENSTVO V KONCEPCII J. ČASANOVU.....	120
<i>Jana MALCOVSKÁ</i> SEKULARIZAČNÁ PARADIGMA EURÓPSKEJ MODERNITY – PREŽITOK POSTMODERNY?	129

<i>Barbara BALOGHOVÁ</i> <i>VPLYV NÁBOŽENSTVA NA MORÁLKU</i> <i>A MORÁLNE HODNOTY ČLOVEKA.....</i>	<i>148</i>
<i>Peter VANSÁČ – Martin JURAŠEK – Jaroslav IVANČO</i> <i>FILOZOFICKÝ A BIBLICKÝ POHLAD NA CHOROBU</i> <i>A SMRŤ.....</i>	<i>159</i>
<i>Adresár prispievateľov</i>	<i>171</i>

NÁBOŽENSTVO V POST-SEKULÁRNEJ DOBE

Pavol DANCÁK

Abstract: *The renaissance of religious thinking is not simple recovery of what preceded secularism, but rather a challenge to an authentic reflection of what caused the secularist movements in society. It's time for resit, so this is an opportunity, however in an extremely precarious position.*

Predstaviť si Európu bez kresťanstva, bez chrámov a bez krížov lemujúcich cesty, bez univerzít a nemocníc, bez ľudských práv, solidarity a bez starostlivosti o najslabších je zaiste nemožné. Je zjavné, že transcendencia poukazujúca na božské inšpirovala civilizáciu a kultúru. Napriek tomu sa v Európe v polovici minulého tisícročia začal proces sekularizácie, ktorý sa všemožnými prostriedkami usiloval vytlačiť Boha a kresťanstvo zo všetkých oblastí ľudského života. Cieľom tohto procesu bol ateistický sekularizmus, to znamená dokonalé a totálne vylúčenie Boha a prirodzeného mravného poriadku zo všetkých oblastí života človeka. Opakovane a stále s väčšou razanciou a rafinovanosťou bolo kresťanské náboženstvo ohraničované na súkromnú oblasť života jednotlivcov, čo sa prejavilo aj v *Charte základných práv Európskej únie*, kde sa tvorcovia v rozpore s historickou skutočnosťou vyhli akémukoľvek poukázaniu na Boha a náboženstvo.

Mnohí ľudia svoje sekulárne postoje teoreticky nezdôvodňovali, ale v praxi žili, ako keby Boha nebolo. Niektorí kresťanstvo otvorene odmietli a iní, tých bola oveľa viac, vieru v Boha prežívali len formálne. Pojem Boha bol deformovaný rôznymi spôsobmi a neraz sa o to pričínili aj samotní kresťania. V mnohých prípadoch musíme dať za pravdu tým, ktorí kresťanov kritizovali za to, že si utvorili Boha na svoj vlastný ľudský obraz. Často bol Boh predstavovaný nie ako milujúci otec a lekár duše a tela, ale len ako prísny sudca či dokonca pomstiteľ. Niekedy pojmom Boh ľudia vyplňali medzery v poznaní, alebo ho pokladali len za iniciátora pohybu vo svete. Sebecké uspokojovanie tieňových potrieb spôsobilo, že človek modernej doby veľmi rád prijímal pohanskú predstavu Boha ako garanta bezpečnej blaženosti, pričom stačí sa pomodliť a priniesť

voľajakú obeť. Takouto službou Boh mal byť zaviazaný a za predpokladu, že si vedie účtovnícke knihy, mal sa skôr alebo neskôr odplatiť. Pohanské delenie skutočnosti na posvätné a svetské sa upevňovalo v praktickom živote, ľudia zabúdali na to, že *v Bohu žijeme, hýbe sa a sme*, že len z *Božej milosti sme tým čím sme*, na trhu nepoznali Boha, ktorému je potrebné *klaňať sa v duchu a v pravde*, a preto sa nemôžeme čudovať, že slávny blázon na organe hrá *requiem* mŕtvemu Bohu. Deformovaný obraz Boha sa najvypuklejšie prejavil, ale aj prejavuje, v chápaní slobody ako neobmedzenej svojvôle. Historická skúsenosť nás však poučuje, že na pohľad krásne heslo modernej doby *rovnosť, bratstvo, sloboda* všetkým, ktorí neboli správne rovní prinieslo vylúčenie z bratstva a zbavenie nielen slobody, ale aj života. História, žiaľ aj tou najnovšou z dvadsiateho storočia, je overená, že sekularizácia prináša ohrozenie. Novozákonné zjavenie však odmietať akékoľvek sublimované obchodnícke počty egocentrizmu a vyzvalo človeka, aby sa vzdal seba samého a konal dobro z toho dôvodu, že Boh je láska.

Človek modernej doby, tak ako nespočetne krát predtým, odmietol uznať zodpovednosť pred Bohom, ba dokonca sám si nárokoval rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Tento nárok však presahuje bytostné určenie človeka, ktorý síce môže poznávať, čo je dobré a čo zlé, môže a musí sa rozhodovať medzi dobrom a zlom, môže a má robiť čo je dobré, ale môže urobiť aj zlé, no nemôže povedať, že dobro bude odteraz zlom a zlo bude dobrom. V naivnej domnienke, že je možné opustiť bytostne určené miesto, človek sa pokúša obrátiť svet naruby. Ale akcia vyvoláva reakciu, ak si pod sebou pílím konár, musím očakávať pád. Do stredobodu svojej činnosti človek postavil namiesto Boha seba samého, ale raj na zemi nedokázal vytvoriť. Práve naopak, boli vytvorené totalitné systémy, ktoré odmietajú Boha vulgárne zničili dôstojnosť človeka v pekelných podmienkach koncentračných táborov a gulagov. A to je hlavný dôvod prečo vnímame dobu, v ktorej žijeme, ako dobu duchovnej krízy, lámania ustálených spoločenských a kultúrnych štruktúr, pocitu ztratenia a ukrývaného strachu pred prichádzajúcou budúcnosťou. Tento utajovaný strach má zvláštny charakter. Je strachom človeka pred sebou samým a to preto, lebo jestvuje reálne nebezpečenstvo, že človek by bol schopný nasmerovať svoje vlastné výtvary proti sebe, čo pri dnešnom stave techniky znamená spáchať

kolektívnu samovraždu. V tejto pochmúrnej postmodernej situácii sa núka otázka: „Jestvuje niečo čo môže zachrániť človeka pred týmto nebezpečenstvom?“ Otázka položená takýmto spôsobom privádza ľudské myslenie do oblasti problematiky Boha. Dnešný človek, vlastne tak ako vždy, je človekom hľadajúcim, ale aby toto hľadanie bolo pre neho silou a oporou, je dôležité, aby bolo podrobené racionálnej reflexii. V opačnom prípade sa k životu hlási celá plejáda pseudonáboženstiev.¹ Boha nikto nikdy nevidel, a preto hovoriť o Bohu môžeme len antropomorfným spôsobom, čo znamená hovoriť o Bohu na základe ľudskej skúsenosti, pričom si musíme pomáhať analógiou a metaforou. Ale musíme si dávať pozor na to, aby sme z pojmu Boh neodstránili to, čo je podstatne božské.

Postsekulárna filozofia je súčasťou súčasného filozofického myslenia, ktoré vyrástlo z krízy a kritiky. Najširšie ju môžeme charakterizovať ako postmodernú filozofiu zaoberajúcou sa otázkou náboženstva a sekularizácie. Rozvíja sa na pozadí vyjavenia omylu tézy o nezmieriteľnom rozpore medzi vedecko-technickým pokrokom modernej civilizácie a náboženstvom, pričom sa nejedná len o Spojené štáty a arabské krajiny, ale obnova náboženstva je zrejma aj v Európe.² Zároveň však prebieha sekularizácia, ktorá „*núti k radikálnej reinterpretácii povahy kresťanského pôsobenia v sociálnych štruktúrach*,“³ pričom sa zohľadňuje teologický pôvod sekulárnych ideí. Problematika univerzálneho rozšírenia ľudských práv, idea osoby, autonómia rozumu, sloboda a solidarita, principiálna možnosť spoločenského a vedeckého pokroku, to všetko je pôvodne grécke, rímske, židovské a kresťanské teologické dedičstvo, na ktorom stávala nielen sekularizovaná európska mysliteľská tradícia, ale aj vyslovene protináboženské systémy (osvietenstvo, fašizmus a komunizmus). Post-sekulárne uvažovanie o náboženstve však skrýva v sebe určité nástrahy, na ktoré upozorňuje G. Géréby.⁴ Pojem náboženstvo nevyjadruje voľjakú spoločnú podstatu všetkých náboženstiev,

¹ PAUER, J.: Náboženstvo alebo zápas o obnovu strateného. In: NOVOSÁD, F. a kol. (eds.): *Hodina filozofie*. Bratislava : Iris 2004, s. 71 – 90.

² Porov. MICHALSKI, K.: *Religion in the New Europe*. Budapest and New York: Central European University Press, 2006.

³ VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: IRIS 2012, s. 16.

⁴ GERÉBY, G.: Triesvo opojná idea. In: *OS Fórum občianskej spoločnosti*. Bratislava: Kaligram, 3-4/2006, s. 108 – 118.

nakolko samotný pojem Boh vôbec nie je v jednotlivých náboženstvách formulovaný rovnako. K tomu sa otvorene priznáva aj J. Habermas v „náboženskej nemuzikálnosti“. Samotný pojem náboženstva v post-sekulárnom myslení je metodologicky nepresný, čo nás musí varovať pred naivným simplicizmom.

Východiskom ukazujúcej sa renesancie náboženského myslenia je akceptácia faktu, že v náboženstve podstatnú úlohu zohráva *sensus numinis*, čiže zmysel pre božské. Numinózum je síce tajomná a nepoznatelná sila, ktorá pôsobí na človeka, opája ho i desí, vzbudzuje strach, ale zároveň ho priťahuje a podmaňuje.⁵ Je „*mysterium tremendum et fascinorum*“, ale práve preto, že *numinózum* desí aj fascinuje je čiastočne poznateľné. Toto *numinózum* – je „božské“ je „iné“, je „nezemské“; je to niečo tajomné a pritom vyjavujúce sa, niečo cudzie, a predsa hlboko dôverné. Náboženstvo, ktoré je špecifickým ľudským fenoménom, sa musí zakladať v podstate človeka, teda v tom, čo robí človeka človekom a čo ho odlišuje od všetkého ostatného⁶ a tak uvažovaním nad fenoménom náboženstva sa dostávame k problematike poznania, ale aj k problematike slobody, k problematike ohraničeného poznania a k problematike limitovanej slobody.

Každý objekt poznania môže byť spoznaný ešte podrobnejšie, a preto každé poznanie je do určitej vlastne len tušením. Cesta poznania sa nikdy nekončí. Predmety poznania sú nám teda znovu a znovu zadávané k poznaniu. Celkom osobitne sa to týka nášho poznania Boha. Sme stále na ceste k nemu, lebo tie skutočnosti čo o ňom vypovedáme, sú vzaté zo sveta našich skúseností, a preto sú obmedzené a vzťahujú sa viac k obmedzenému ako k nekonečnému. Museli by sme vlastne o ňom vypovedať všetko konečné. On je *Omninominabile* a zároveň *Unum*, preto Mikuláš Kuzánsky v otázke prístupu k poznaniu Boha sa neuspokojuje s afirmatívnou teológiou,

⁵ KOMOROVSKÝ, J.: Mírcea Eliade a jeho Morfológia posvätna. In: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I*. Bratislava : Agora, 1995, s. 18.

⁶ CORETH, E.: *Možnosti človeka*. Banská Bystrica - Bačín 1997, s. 17.

⁷ „Intelkt ktorý nie je pravdou, nikdy nepochopí pravdu tak presne, že by postupom do nekonečna nemohla byť pochopená presnejšie. Jeho vzťah k pravde je taký, ako vzťah mnohouholníka ku kruhu. Čím bude mať väčší počet strán, tým viac sa bude podobat' kruhu, no nikdy s ním nebude totožný, aj keby sa počet uhlov (strán) znásoboval do nekonečna, len keby mal s ním úplne splynúť.“ KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, prel. A. Valentovič, Bratislava 1979, s. 37.

ale pomáha si aj negatívnou teológiou, aby v *beryle* nazrel na koincidenziu protikladov. A výsledkom toho je *ignorantia docta*. Učenou nevedomosťou nazýva vedenie o nepochopiteľnosti Boha, teda nie je to len voľajaká metodická pomôcka, ale je to stav nášho vedenia o Bohu, ku ktorému v konečnom dôsledku smeruje všetko naše poznanie, ktoré si vždy zachováva aproximatívny charakter.⁸ Podľa G. Vatima v post-sekulárnom myslení dominuje negatívna teológia, ktorá zdôrazňuje nedostupnosť, prázdno a inakosť, nakoľko určitý pozitívne predikáty je veľmi ťažké.⁹

Viera, o ktorej sa nanovo so záujmom rozpráva, je prirodzenou súčasťou ľudského poznania a predstavuje rozhodujúci prístup k tomu, čo je božské, nakoľko Boh je pre nás radikálne neprístupný. Je to základný a „univerzálny“ fakt, ktorý paradoxne spolukontinuuje každú najširšie chápanú skúsenosť Boha.¹⁰ Téma o radikálnej neprístupnosti Boha nevychádza len z Jeho neviditeľnosti, ale vychádza z Jeho transcendencie vzhľadom na naše možnosti poznania. Tento predpoklad nie je ničím novým, ale predstavuje najstaršiu súčasť filozofického aj teologického myslenia o Bohu. Potvrďuje to Sv. písmo v Jánovom evanjeliu: „*Boha nikto nikdy nevidel.*“ (*Jn 1, 18*), ale aj skúsenosť mystikov všetkých náboženstiev. To však neznamená, že Boh nie je v žiadnom zmysle dosiahnuteľný, lebo keby to tak bolo, tak by sa pojem Boha vôbec nedal vytvoriť, nepoznali by sme Jeho meno a ateizmus by bol nutnosťou. Znamená to však, že bez ohľadu na akosť a stupeň nášho intelektuálneho vybavenia a hĺbku našich skúseností, nie sme v stave v zvyčajnom slova zmysle dokázať jestvovanie Boha, ale ani pochopiť kým On je.

⁸ „Zrejme o pravde nevieme viac než to, že taká aká je, je pre nás nepochopiteľná; lebo pravda je ako absolútna nevyhnutnosť, ktorá nemôže byť ani niečím viac, ani menej než je, k nášmu intelektu ako možnosti. Teda bytostná podstata (quidditas) vecí, ktorá je ich pravdou, je vo svojej čistej podobe nedosiahnuteľná. Hoci ju hľadali všetci filozofi, ani jeden z nich ju nenašiel takú, aká je. Čím budeme v tejto nevedomosti učenejší, tým viac sa priblížime k samej pravde.“ KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, s. 37.

⁹ VÁŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: IRIS 2012, s. 18.

¹⁰ „... On nie je poznateľný na tomto svete, kde sa dávame viesť rozumom, mienkou alebo náukou pomocou symbolov od známejšieho k neznámemu, ale spoznáva sa iba tam, kde prestáva presvedčanie a nastáva viera, ktorej prostotou sme uchvátení, aby sme Ho nad všetok rozum a intelekt nazerali...“ KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, s. 169.

Môžeme len istým spôsobom „tušiť“, že svet aj my samotní sme závislí od mocnej transcendencie. Ale Boh je – nakoľko o ňom „vieme“ – Niekým radikálne iným od všetkého čo môžeme doslovne zbadat' alebo myslieť. Ak by sme Ho mohli postrehnúť našimi poznávacími schopnosťami – v širokom zmysle – narádiami, znamenalo by to, že On je v jednom rade s inými skutočnosťami, ku ktorým sú tieto naradia primerané a nakoniec by to predstavovalo idololatriu.¹¹

V post-sekulárnej filozofii je Boh tajomstvom a afirmácia Boha má vždy z podstaty charakter viery, ktorá je afirmáciou toho čo je božské, aj napriek nedostatočnosti našich poznávacích a asketických snažení. Nedostatočnosť však neznamená, že viera je niečím iracionálnym. Práve naopak; javí sa ako rozumná, pretože vo vlastných očiach je afirmáciou pravdy, ktorá zo svojej strany robí skutočnosť sveta pochopiteľnejšou, viac ju „osvetľuje“. To je dôvod, pre ktorý samotná viera a jej obsah sa domáhajú porozumenia podstatným, a nie akcidentálnym spôsobom. Je to stále *fides quaerens intellectum*. V kresťanskom myslení podstatná charakteristika numinózneho spočíva v tom, že Boh sa nám zjavuje ako milujúca bytosť, ako Láska, ktorá završuje zmysel nášho jestvovania. Výzva k svätosti, daná v Starom zákone nadobúda v Novom zákone novú naliehavosť, keď Ježiš Kristus nás vyzýva: „*Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec.*“ (Mt 5,48) Veriaci v Krista sa posväcujú v láske, ktorú zakúsili v Kristovi¹²: „*Napodobňujte Boha ako milované deti a žite v láske tak, ako aj Kristus miluje nás...*“ (Ef 5,1).

Významný vplyv na chápanie numinózneho v kresťanstve má fakt, že „*kresťanstvo nie je učenie návratu ako gnóza, alebo novoplatonizmus, ale učenie o stvorení.*“¹³ Opis stvorenia človeka v knihe Genezis poukazuje na bytostný vzťah človeka k Bohu. Adam nie je ani zvrhnutý boh, ani častica ducha, ktorá spadla z neba do tela. Je to tvor slobodný, v stálom a podstatnom vzťahu k Bohu. Na toto poukazuje jeho pôvod. Pochádza zo zeme, ale neohraničuje sa na ňu. Jeho existencia

¹¹ Porov. TATRANSKÝ, T.: *Výzvy post-sekulárnej filozofie*. In: Teologické texty, 19, 2008, č. 1. s. 23-25.

¹² Porov. JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paidei.*, Prel. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997., s. 103.

¹³ ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / II.* Prel. L. Vyjovalá. Bratislava : Agora, 1997, s. 299.

závisí od ducha života, ktorý do neho vdýchol Boh. Stal sa tak živou dušou, to znamená súčasne osobnou bytosťou a bytosťou závislou od Boha. Náboženstvo mu neprichádza doplniť jeho ľudskú prirodzenosť, ktorá by už bola ucelená, ono je od začiatku začlenené do jeho štruktúry. Hovoriť o človekovi, a nepostaviť ho do vzťahu k Bohu, by teda bolo nezmyslom.¹⁴

Človek je spojený s Bohom ako so Stvoriteľom. Vzťah človeka k Bohu je vzťahom prvej a životnej závislosti, ktorá sa vyjadruje v slobode vo forme poslušnosti. Túto poslušnosť potrebuje ako svoje vlastné doplnenie, ktoré mu umožňuje pochopiť, že nie je Boh, ale závisí od Boha, od ktorého dostal život – dych, ktorý ho oživuje a ktorý si vlastne ani neuvedomuje. Zákon poslušnosti má vo svojom srdci, vo svedomí. Autentická poslušnosť je možná len v slobode a to robí človeka autonómnym tvorom. Talenty sú rozdané, Pán odišiel, ale sa vráti. Termín autonómia v sebe obsahuje stoické, osvietenenské a ateistické názory, ale predovšetkým obsahuje v sebe hlbokú pravdu o slobode. Tento termín je odvodený zo slov *autos* a *nomos* a znamená tvoriť si zákony pre seba, čo vlastne znamená, že sloboda je vo vzťahu k zákonu. Teda autonómia neznadá nutne anarchiu, ale skôr poukazuje na niečo, čo ju ohraničuje.¹⁵ Ide tu o zákon, ktorý je vpísaný do srdca, do svedomia, ktorým sa živý Boh prihovára svojim stvoreniam. Boh umiestňuje človeka do pekného a dobrého stvoreného sveta, aby človek tento svet obrábal a spravoval. Povinnosť pracovať nenastupuje namiesto povinnosti poslúchať Boha, ale je na ňu neustále usmerňovaná.

Človek je napokon bytosť spoločenská zo svojej prirodzenosti. Základná odlišnosť pohlaví je súčasne vzorom i prameňom života v spoločnosti, založeného nie na sile, ale na láske. Boh hľadá na tento vzťah ako na vzájomnú pomoc. Každý vzťah k blížnemu nachádza v tomto prvom vzťahu svoj ideál, takže aj Boh vyjadri uzavretú zmluvu so svojím ľudom obrazom zásnub.¹⁶

Človek je stvorený na obraz Boží. Kňazské podanie sumarizuje jahvistické tvrdenia a poukazuje na to, že stvorenie človeka je korunovaním stvorenia vesmíru a zaznamenáva Boží úmysel: „*Učínme človeka na náš obraz, ako našu podobu ... Plodte sa ... Podmaňte si zem*

¹⁴ Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblické teologie*, s.169.

¹⁵ Porov. TARNOWSKI, K.: *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 36.

¹⁶ Porov. LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblické teologie*, s. 170.

a panujte nad všetkými živočíchmi.“ (Gn 1,26nn) Človek je stvorený na obraz Boží a môže s Bohom nadviazať dialóg. Človek nie je Boh, žije v závislosti od Boha, vo vzťahu, ktorý je analogický tomu vzťahu, aký je medzi synom a otcom (porov. Gn 5,3). Je tu však predsa ten rozdiel, že obraz nemôže existovať nezávisle od toho, ktorého má znázorňovať, ako to hovorí výraz dych v rozprávaní o stvorení. Človek spĺňa svoju úlohu obrazu dvomi hlavnými činnosťami: ako obraz božského otcovstva sa musí rozmnožovať a naplniť zem, ako obraz Božieho panstva musí podrobiť zem pod svoju nadvládu. Človek je pánom prírody, je prítomnosťou Božou na zemi. Takto vyzerá Boží plán, ktorý sa však naplno uskutočnil len v Ježišovi Kristovi, Božom Synovi. Aj Adam bol stvorený na Boží obraz, ale len Kristus je „obrazom Boha“ (2Kor 4,4). Pavol to vysvetľuje: „*On je obraz neviditeľného Boha, prvorodený zo všetkého stvorenia, lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi... Všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je pred všetkým a všetko v ňom spočíva. On je hlavou tela, Cirkvi.*“ (Kol 1,15-18). On nie je iba viditeľným obrazom neviditeľného Boha, ale on je Syn vždy spojený s Otcom (porov. Jn 5,18n.30). Ježiš dokonale uskutočňuje to, čo mal byť Adam, tvor v trvalom vzťahu synovskej závislosti od Boha. Človek pracuje, a tak koná Božiu vôľu, Kristus koná dielo Otcovo: „*Môj Otec pracuje doteraz, aj ja pracujem.*“ (Jn 5,17). Všetko je stvorené skrze neho a pre neho, a tak vládne nad všetkým tvorstvom.

Biblické posolstvo prináša posolstvo spásy, ktoré je určené konkrétnemu človekovi, žijúcemu v dejinách a v týchto dejinách má človek vydať svedectvo o naddejinnom svete, ku ktorému patrí¹⁷. Kresťanská viera patrí do sféry slobodného a personálneho diania, ktoré sa odohráva medzi človekom a Bohom ako dejiny spásy. Kresťanské chápanie prezentuje presvedčenie, že svet nepochádza zo všeobecnej a nutnej zákonitosti, nie je nutne večný, neemanoval sa z voľajakého božského princípu, nie je kozmickou katastrofou, ale pochádza zo slobodného rozhodnutia Boha. Aj samotný človek má svoj pôvod v slobodnom rozhodnutí: „*Urobme človeka na svoj obraz a podobu.*“ (Gn 1,26). Dôležitý optimizmus dáva kresťanskej kultúre aj skutočnosť, že zlo na svete nemá pôvod v metafyzickom a teda nutnom praprincípe, ale jeho pôvod je v slobodnom a osobnom rozhodnutí človeka, ktorý odmietol príkaz Boha. Aj keď sú dejiny

¹⁷ Porov. MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*, prel. V. Gaja, Praha 1947, s. 254.

Ľudstva od samého začiatku poznačené kľatbou hriechu, sú zároveň preniknuté láskyplným pôsobením Boha, ktorý sa v slobode zľutúva nad človekom. Stvorenie, vtelenie a vykúpenie nemá pôvod v nutnosti, ale v slobodnom rozhodnutí Boha. Syn Boží sa stáva človekom, aby ako človek v osobnom stretnutí s človekom a spoločenstvom Ľudí vykonal „slobodné sebazjavenie Boha, priniesol spásu a nakoniec slobodne prijal vykupiteľskú smrť na kríž.“¹⁸

Kristus je napokon vodcom, hlavou tela. Týmto sa najprv chce povedať, že život dáva on, „posledný Adam“ (1Kor 15,45), tento nebeský Adam, ktorého obraz si treba obliecť (15,49). On je hlavou rodiny, ktorou je Cirkve, dokonalá Ľudská spoločnosť. Lepšie povedané, on je jednotiaci princíp spoločnosti, ktorú tvoria Ľudia. (porov. Ef 1,10). Adam teda nachádza zmysel svojej bytosti a svojho jestvovania iba v Ježišovi Kristovi, Synovi Božom, ktorý sa stal človekom, aby sme sa my stali synmi Božími (Gal 4,4a).

Apoštol Pavol nazýva Ježiša Krista „posledným Adamom“, a tak vyjadruje názor, že kresťanská viera verí v Ježiša ako v exemplárneho človeka.¹⁹ Ježiš ako príklad, ktorý predstavuje mieru pre výchovu človeka však prekračuje hranice Ľudského bytia a len v tomto prekročení je autentickým exemplárnym človekom, lebo človek je tým viac sám sebou, čím je viac pri druhom. Len tak prichádza k sebe, že sa vzdďľuje od seba. Prichádza sám k sebe len prostredníctvom druhých. Človek je zameraný na druhého, ba vlastne na Druhého – na Boha. A tým je viac sebou, čím viac je pri tom úplne inom, pri Bohu. Človek prichádza k sebe len vtedy, keď vychádza zo seba. Človek je Boží obraz. Tento obraz je skutočne obrazom, ktorý len zobrazuje – len odrďľa vzor v hlavných rysoch, ba navyše v dôsledku dedičného hriechu je aj znetvorený. V tejto situácii sa celá aktivita Boha v prvom rade zameriava na očistenie a vyliečenie človeka a v druhom rade sa zameriava na privedenie človeka k najväčšej nožnej podobnosti so svojím vzorom. Toto sa odohďľava na dlhej ceste výchovy, v ktorej Boh reflektuje slobodu a tvorí človeka.

Otvorenosť na celok, na nekonečné, robí človeka človekom. Človek je človekom tým, že prekračuje nekonečne seba samého. Z toho vyplýva, že tým viac je človekom, čím menej je uzatvorený

¹⁸ CORETH, E.: *Co je člověk?* prel. B. Vik, Praha 1994., s. 26.

¹⁹ Porov. RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*, Řím 1982, s. 153.

„obmedzený“ sám v sebe. Potom však je ten najviac človekom, skutočným človekom, kto je najviac odpútaný, kto sa nekonečna – Nekonečného! – nielen dotýka, ale kto s ním je zajedno. A to je Ježiš Kristus. V ňom vtelenie dospelo k svojmu cieľu – Nový Adam.²⁰ Ústrednou myšlienkou kresťanskej výchovy je zbožštenie človeka. Boh sa stal človekom, aby sa človek mohol stať Bohom. Toto však nemôžeme samozrejme chápať doslovne. Zbožštenie sa chápe ako bližšie neurčený „podiel“ v prirodzenosti Boha (na Západe sa táto skutočnosť nazýva milosť). V tejto odvážnej formulácii ide len o potvrdenie faktu prítomnosti nekonečnej túžby v človeku, ktorú môže uspokojiť jedine Boh, ktorý je posledným cieľom celého vnútorného dynamizmu človeka.²¹ Zbožštenie predstavuje priblíženie k numinóznemu, ale neznamená zničenie človeka. Je to jeho vlastné naplnenie. Takto sa človek najdokonalejším spôsobom stáva človekom – nie prostredníctvom identifikácie s Bohom, ale prostredníctvom najväčšieho priblíženia sa k nemu, aké len môže byť dané stvoreniu. Človek sa stáva človekom prostredníctvom najhlbšieho spoločenstva.²²

Človek je zameraný k druhému a len prostredníctvom druhého nachádza sám seba.²³ Svoje vlastné bytie uskutočňuje vtedy, keď sa vzdáva sám seba. Metafyzický základ tejto základnej štruktúry je daný podstatou konečného ducha, ktorý sa uskutočňuje v nepodmienenom a neohraničenom horizonte bytia, pravdy a dobra, teda v bytostnom zameraní k absolútnu.²⁴ Pre človeka ako konečného ducha vo svete však nie je absolútne bytie Boha bezprostredným cieľom, ku ktorému

²⁰ Porov.: RATZINGER, J.: *Úvod do kresťanství*, s. 155.

²¹ „... úsilie o stále väčšie naplnenie nikdy neprestane, ale túžba sa bude upínať vždy ešte vyššie, k tomu, čo ešte nedosiahla, a menšia bude vždy túžiť po ešte väčšom naplnení a bude sa meniť na väčšiu, nikdy však nedospeje k dokonalosti, lebo nikdy nenájde hranicu, ktorej dosiahnutie by zastavilo ďalší výstup. Prvé dobro je totiž svojou prirodzenosťou nekonečné, preto musí byť nekonečná aj účasť na ňom, ktorá zaberá stále viac a stále nachádza viac, než zaberala predtým, a nikdy sa nemôže vyrovnáť tomu, na čom má podiel, lebo to nemôže byť ohraničené, ani čo touto účasťou rastie, sa nemôže zastaviť.“ GREGOR, NYSSKÝ: *Contra Eunomium* I, 290-291 /GNO I, 112,9-20. In: KARFÍKOVÁ, L.: *Řehoř z Nisy*, Praha 1999, s. 194-195.

²² Porov. OKO, D.: *Laska i wolność*, Kraków 1997, s. 86 – 87.

²³ Porov. SIENKIEWICZ, E.: *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej“ w polskiej teologii uczestnictwa*. Poznań : Wydawnictwo naukowe UAM, 2003, s. 305

²⁴ Porov. STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice : RCMF UK, s. 54.

by smeroval svoju činnosť. Absolútne nie je dané bezprostredne ako predmet poznania, chcenia a lásky, ale vždy je sprostredkované svetom. Svet je bezprostrednou predmetovou oblasťou našej duchovnej sebarealizácie. Ale v našom svete sa ma uskutočňovať naše bytie sebou, teda aj podstatne transcendentný vzťah k absolútnemu Božiemu bytiu. Preto už vo svete musí byť možné realizovať vnútorné postoje, ktoré, ako to zodpovedá transcendentnej povahe človeka, sú zamerané na svet a až v absolútnu dosahujú svojho plného zmyslu a svojho posledného cieľa. Avšak vnútri nášho zmyslového sveta sa stretávame s inými personálnymi bytiami voči ktorým môžeme, ba musíme zaujať oceňujúci postoj – prijatie, dobroprajnosť, nesebeckú oddanosť. To sú postoje, ktoré v konečnom dôsledku smerujú k nekonečnej osobnej hodnote Boha.

„*Bob je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Bob ostáva v ňom.*“ (1 Jn 4,16) Láska totiž ako spojivo dokonalosti a splnenie zákona usmerňuje všetky prostriedky posväcovania, stvára ich a privádza k cieľu (LG 42). Cirkev celým svojím životom vyznáva Boha ako Svätého a Velebeného; osobitne to však robí v posvätnnej liturgii, „*aby ďakovala Bohu za tento jeho nevýslovný dar*“ (2 Kor 9,15) v Kristovi Ježišovi, na slávu jeho chvály (Ef 1,12), mocou Ducha Svätého (Konštitúcia o posv. liturgii č. 6). V eucharistickej modlitbe Cirkev oslovuje Boha: „*Svätý, svätý, svätý...*“ Vo východnej liturgii kňaz pred podaním Eucharistie volá: „*Sväté Svätým*“. Účasťou na Božej svätosti prijatím Tela Ježiša Krista, sa veriaci zjednocuje s Kristom.

Renesancia náboženského myslenia nie je jednoduchou obnovou toho, čo predchádzalo sekularizmu, ale je skôr výzvou k autentickej reflexii toho, čo vyvolalo sekularistické pohyby v spoločnosti. Azda môžeme povedať, že je to čas na reparát, teda je to príležitosť, aj keď v extrémne riskantnej pozícii.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CORETH, E.: *Co je člověk?* prel. B. Vik, Praha 1994.
CORETH, E.: *Možnosti člověka*. Prel. P. Volek, Banská Bystrica - Badín 1997.
ELIADE, M.: *Dejiny náboženských představ a ideí / II.* Prel. L. Vycjoválá. Bratislava : Agora, 1997.

- GERÉBY, G.: Triezvo opojná idea. In: *OS Fórum občianskej spoločnosti*. Bratislava: Kaligram, 3-4/2006, s. 108 – 118.
- JAEGER, W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paidei.*, Prel. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- KARFIKOVÁ, L.: *Řehoř z Nýjsy*, Praha 1999.
- KOMOROVSKÝ, J.: Mircea Eliade a jeho Morfológia posvätna. In: ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí / I*. Bratislava : Agora, 1995.
- KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, prel. A. Valentovič, Bratislava 1979.
- LÉON-DUFOUR, X.: *Slovník biblickej teológie*.
- MARITAIN, J.: *Křesťanský humanismus*, prel. V. Gaja, Praha 1947.
- MICHALSKI, K.: *Religion in the New Europe*. Budapest and New York: Central European University Press, 2006.
- OKO, D.: *Łaska i wolność*, Kraków 1997.
- PAUER, J.: Náboženstvo alebo zápas o obnovu strateného. In: NOVOSÁD, F. a kol. (eds.): *Hodina filozofie*. Bratislava : Iris 2004.
- RATZINGER, J.: *Úvod do křesťanství*, Řím 1982.
- SIENKIEWICZ, E.: *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej“ w polskiej teologii uczestnictwa*. Poznań : Wydawnictwo naukowe UAM, 2003.
- STOLÁRIK, S.: *Filozofia náboženstva*. Košice : RCMBF UK.
- TARNOWSKI, K.: *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- TATRANSKÝ, T.: *Výzvy post-sekulární filozofie*. In: Teologické texty, 19, 2008, č. 1.
- VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: IRIS 2012.

PROBLEMY EDUKACJI I KSZTAŁCENIA ZAWODOWEGO PRACOWNIKÓW SOCJALNYCH

Paweł CZARNECKI

Abstract: *The aim of the training is to equip future workers with the skills necessary for the exercise of the profession. Training of social workers also aims to equip people who want to work in this profession in a certain set of competencies, so that on the one hand, it was possible to solve social problems in accordance with the social policies implemented by the state, and on the other to graduates entering the labor market were competitive in this market.*

Celem kształcenia zawodowego jest wyposażenie przyszłych pracowników w kompetencje niezbędne do wykonywania danej profesji. Również kształcenie pracowników socjalnych zmierza do wyposażenia osób pragnących podjąć pracę w tym zawodzie w określony zestaw kompetencji, tak aby z jednej strony możliwe było rozwiązywanie problemów społecznych zgodnie z polityką społeczną realizowaną przez państwo, a z drugiej by absolwenci wchodzący na rynek pracy byli na tym rynku konkurencyjni¹.

Przez kompetencję należy rozumieć zarówno wiedzę teoretyczną i umiejętności praktyczne, lub też, innymi słowy, wiedzę deklaracyjną, czyli wiedzę o faktach i sądach, oraz wiedzę proceduralną, czyli wiedzę o sposobach osiągania określonego rodzaju celów. Informacje tworzące pierwszy rodzaj wiedzy można potraktować jako odpowiedzi na pytanie „co?”, a informacje tworzące wiedzę proceduralną jako odpowiedzi na pytanie „jak?”. Z punktu widzenia dydaktyki różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami wiedzy sprowadza się do sposobu nauczania: w pierwszym przypadku wystarczy sam opis faktów, sądów, opinii itd., w drugim podstawowa metodą nauczania jest powtarzanie określonych czynności. Uczenie się bardziej złożonych umiejętności nie jest jednak możliwe jedynie drogą naśladowania demonstrowanych przez instruktora działań,

¹ J. Piekarski, *Problem wiedzy w instytucjonalnej pracy socjalnej*, w: *Profesje społeczne w Europie...*, s. 229.

ponieważ umiejętności te z reguły składają się też w dużym stopniu z wiedzy deklaratywnej². Rozstrzygnięcia wymaga zatem nie kwestia, czy kształcenie do pracy socjalnej ma być przygotowaniem teoretycznym czy praktycznym, lecz pytanie o wzajemne proporcje tych dwóch składników na poszczególnych etapach edukacji.

Ze względu na grupę osób, do których kształcenie jest adresowane, wyróżnić można edukację przygotowującą do zawodu, szkolenia specjalistyczne oraz doskonalenie zawodowe (kształcenie ustawiczne)³. Przygotowanie do zawodu jest adresowane przede wszystkim do młodzieży pragnącej w przyszłości podjąć pracę w sektorze pomocy społecznej i podlega określonym regulacjom prawnym. Szkolenia specjalistyczne przeznaczone są zarówno dla studentów, jak i dla pracowników socjalnych, którzy z różnych przyczyn chcą zdobyć dodatkową specjalizację zawodową. Z kolei kursy doszkalające powinny obejmować wszystkich pracowników socjalnych, ich celem jest bowiem aktualizacja i uzupełnianie wiedzy niezbędnej do wykonywania zawodu (np. wiedzy o zmieniających się przepisach prawa)⁴.

Kwestia rodzaju i zakresu wiedzy i umiejętności, które w toku kształcenia powinni przyswoić sobie studenci kierunku „praca socjalna” wiąże się z dyskusją na temat istoty i funkcji pracy socjalnej w nowoczesnym społeczeństwie. W przypadku pracy socjalnej problem ten komplikuje się dodatkowo ze względu na wspomnianą dwuwymiarowość tej dziedziny jako dyscypliny teoretycznej i jako zbioru umiejętności praktycznych⁵. Podstawą kształcenia w wymiarze teoretycznym powinna być usystematyzowana wiedza naukowa, ponieważ jednak praca socjalna jest dziedziną interdyscyplinarną, powstaje problem opracowania „kanonu” informacji z różnych dziedzin, które powinien przyswoić sobie każdy adept pracy socjalnej bez względu na wybraną przez siebie specjalizację. Podobny problem powstaje zresztą w obszarze umiejętności praktycznych, ponieważ

² J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995.

³ Por. I. Dąbrowska-Jabłońska, *Kształcenie i doskonalenie zawodowe pracowników socjalnych*, w: *Pracownik socjalny. Wybrane problemy zawodu...*.

⁴ Por. T. Kaźmierczak, *System kształcenia pracowników służb społecznych w Polsce*, w: *Kształcenie pracowników socjalnych...*.

⁵ B. Dewe zwraca uwagę na potrzebę zachowania odpowiednich proporcji pomiędzy wiedzą teoretyczną a umiejętnościami jej praktycznego stosowania. Por. tenże, *Wiedza i umiejętności w pracy socjalnej*, w: *Pedagogika społeczna i praca socjalna...*, s. 95 i nast.

i tutaj można wyróżnić umiejętności uniwersalne, niezbędne wszystkim pracownikom socjalnym (np. umiejętność funkcjonowania w określonym otoczeniu prawnie – instytucjonalnym) oraz umiejętności specjalistyczne, dostosowane do określonej grupy adresatów pracy socjalnej.

W jednym i drugim przypadku najważniejszym kryterium doboru treści przekazywanych adeptom pracy socjalnej wydaje się być kryterium użyteczności, z czego z kolei wynika, że programy kształcenia pracowników socjalnych muszą ewoluować zgodnie ze zmieniającymi się potrzebami rynku pracy. Istotne znaczenie wydaje się mieć także kryterium spójności oraz weryfikowalności wiedzy. Jednakże wbrew pozorom spełnienie tych dwóch kryteriów nie wydaje się być łatwe, jak bowiem zauważa A. Olubiński w praktyce pracownicy socjalni posługują się często wiedzą niepełną, fragmentaryczną, a przy tym niedostatecznie zweryfikowaną, operują więc raczej hipotezami niż potwierdzonymi teoriami naukowymi. Zdaniem tego autora, stosowanie przez pracowników wiedzy hipotetycznej jest jednak korzystniejsze z punktu widzenia dobra podopiecznych niż posługiwanie się twierdzeniami akceptowanymi na zasadzie dogmatów, ponieważ pracownicy odwołujący się do wiedzy, która nie została całkowicie zweryfikowana, są bardziej krytyczni wobec rozstrzygnięć teoretycznych, dążąc raczej do przetestowania ich praktycznej skuteczności niż do potwierdzenia za wszelką cenę słuszności własnych przekonań⁶.

Praca socjalna jest dziedziną interdyscyplinarną, toteż absolwenci studiów o tej specjalności powinni posiadać wiedzę podstawową z takich dziedzin, jak filozofia, psychologia, biologia i medycyna (pomoc osobom niepełnosprawnym), ekonomii i prawa (rozumienie funkcjonowania systemu pomocy społecznej, zrozumienie zjawisk mikroekonomicznych) a także rzecz jasna pedagogiki społecznej i teorii pracy socjalnej. Pracownik socjalny rozpoczynający pracę w zawodzie powinien także dysponować odpowiednimi umiejętnościami praktycznymi: umiejętnością oceny trudnych sytuacji, stosowania metod i technik interwencyjnych, pozyskiwania środków materialnych i niematerialnych, a także

⁶ A. Olubiński, *Znaczenie wiedzy w praktyce pracy socjalnej*, w: *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, pod red. E. Kantowicz i A. Olubińskiego, Wydawnictwo Akapit, Toruń 2003, s. 48.

radzenia sobie w sytuacjach specjalnych, takich jak niepełnosprawność, bezdomność, przemoc w rodzinie itd.

W edukacji do pracy socjalnej szczególnie ważną funkcję pełnią dziedziny wiedzy, których opanowanie jest warunkiem rozumienia problemów klientów pracy socjalnej, takie jak socjologia, psychologia i pedagogika. Celem kształcenia w dziedzinie socjologii jest przekazanie wiedzy o funkcjonowaniu społeczeństwa, wiedza ta bowiem jest warunkiem zrozumienia zjawisk społecznych a także narzędziem pozwalającym poddawać te zjawiska analizie i ocenie oraz umiejscowić pracę socjalną. Dlatego studenci pracy socjalnej powinni zapoznać się z celem i metodami socjologii oraz poznać główne teorie socjologiczne, takie jak funkcjonalizm, strukturalizm, interakcjonizm, teoria systemów marksizm itd⁷.

Pracownicy socjalni powinni rzecz jasna rozumieć psychologiczne mechanizmy funkcjonowania jednostki, dlatego drugą dziedziną ogólnego przygotowania do zawodu jest psychologia. W psychologii nie istnieje tak wiele odrębnych od siebie teorii jak w socjologii, a teorie, które traktuje się jako niezależne od siebie, można sprowadzić bądź do nurtu psychoanalitycznego, bądź behawiorystycznego⁸. Kurs w zakresie psychologii obejmować powinien przegląd podstawowych koncepcji psychologicznych, wiedzę o procesach poznawczych, psychologicznych aspektach komunikowania się, wiedzę o emocjach, znajomość procesów rozwojowych, rozwoju i typów osobowości itd. Szczególnie ważna jest znajomość podstawowych odkryć psychologii społecznej, a więc dziedziny psychologii badającej zjawiska psychiczne powstające w interakcjach pomiędzy jednostką a jej społecznym otoczeniem.

Kurs pedagogiki powinien obejmować m. in. historię przedmiotu, subdyscyplin pedagogicznych ze szczególnym uwzględnieniem subdyscyplin przydatnych w pracy socjalnej (pedagogika społeczna, specjalna, rehabilitacja, resocjalizacja, współczesna zadania pedagogiki, wiedzę o wybranych środowiskach społecznych i ich problemach, wiedzę o społeczeństwie obywatelskim, związkach pedagogiki społecznej z pracą socjalną itp.

⁷ M. Davies, *Socjologia a praca socjalna: niezrozumiałe powinowactwo*, w: *Socjologia pracy socjalnej*, pod red. M. Daviesa, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 1999.

⁸ Por. C. de Robertis, *Metodyka działania...*, s. 61.

Psychologia wraz z pedagogiką pełnią w pracy socjalnej rolę szczególną ze względu na fakt, iż obowiązki pracowników socjalnych często graniczą a niekiedy nawet pokrywają się z obowiązkami psychologów i pedagogów. Różnica pomiędzy psychologiem a pracownikiem socjalnym, nawet jeżeli obydwaj pracują w tym samym zespole, polega na tym, iż psycholog bierze pod uwagę przede wszystkim cechy indywidualne, wewnętrzny świat przeżyć jednostki, podczas gdy pracownik socjalny interesuje się w pierwszym rzędzie społecznym funkcjonowaniem swoich podopiecznych oraz możliwościami wykorzystania zasobów społecznych do rozwiązania ich problemów⁹.

Istotną rolę odgrywa też ogólna wiedza humanistyczna, a także znajomość filozofii, w tym przede wszystkim takich jej działów, jak etyka, aksjologia czy filozofia polityki. Pewne kompetencje w dziedzinie filozofii są niezbędne chociażby po to, aby rozumieć sens norm etycznych ujętych w kodeksach etyki zawodowej i dostrzegać potrzebę stosowania ich w praktyce. Z kolei znajomość problemów filozofii polityki pozwala podejmować samodzielną refleksję nad znaczeniem pracy socjalnej jako narzędzia polityki społecznej i rozwoju społecznego.

Odrębną płaszczyzną przygotowania do zawodu jest formowanie tożsamości zawodowej, czyli kształtowanie swoistego ethosu pracownika socjalnego. Studia są okresem, w którym młodzi ludzie poszukują odpowiedzi na pytanie, czy podjęte przez nich decyzje dotyczące kariery zawodowej są właściwe, dążą do zrozumienia samych siebie, odkrywają wartości właściwe dla wybranej profesji, słowem, kształtują obraz samych siebie jako pracowników socjalnych. W tym przypadku problemów nie sprawia określenie, czym jest ethos pracownika socjalnego i jakie cechy osobowości powinien pracownik socjalny posiadać, lecz wypracowanie metod formowania tożsamości zawodowej. Wydaje się, że duża rolę w kształtowanie ethosu pracownika socjalnego odgrywa bezpośredni kontakt z autorytetami w dziedzinie pracy socjalnej, a więc przede wszystkim z doświadczonymi pracownikami, którzy ów ethos realizują w praktyce. Podkreślić też należy znaczenie zajęć z przedmiotów humanistycznych, w tym przede wszystkim filozofii i etyki. Celem tych zajęć jest

⁹ Por. R.A. Skidmore, M.G. Thackeray, *Wprowadzenie do pracy socjalnej...*, s. 30.

nie tylko przekazanie informacji o normach etyki zawodowej, lecz także wyposażenie studentów w zdolność posługiwania się językiem etycznym w interpretowaniu i ocenianiu zjawisk i sytuacji, przede wszystkim zaś własnych działań i postaw.

Warto przy okazji zaznaczyć, że w procesie kształcenia pracowników socjalnych dużą wagę należy przywiązywać do nau czania umiejętności prawidłowego komunikowania się. Umiejętność ta w pracy socjalnej ma wyjątkowe znaczenie, ponieważ pracownicy socjalni posługują się w praktyce wieloma różnymi językami, poczynając od języka potocznego swoich klientów, poprzez żargon właściwy dla środowiska zawodowego, aż po język naukowy z kilku różnych dziedzin.

A. Kamiński był zdania, że przygotowanie do pracy socjalnej powinno przebiegać w dwóch płaszczyznach: ogólnej oraz specjalistycznej. Celem kształcenia na poziomie ogólnym powinno być przekazanie wiedzy i umiejętności niezbędnych wszystkim pracownikom socjalnym, bez względu na specjalizację. Oprócz wykształcenia ogólnego pod koniec edukacji powinno się oferować studentom kilka specjalizacji do wyboru. Podstawą kształcenia do pracy socjalnej pozostaje jednak, według Kamińskiego, przygotowanie ogólne. Postulat ten A. Kamiński uzasadniał szczegółnym posłannictwem pracy socjalnej, wymagającej „wewnętrznego nastawienia na pracę z innymi, zdolności rozumienia potrzeb drugiego człowieka, tendencji do udzielania pomocy, wyrozumiałości itd.”. Stąd konieczny jest ścisły związek pomiędzy ogólną wiedzą z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, a przygotowaniem specjalistycznym. Minusem takiego modelu kształcenia jest natomiast stosunkowo niski poziom specjalizacji, co w warunkach intensywnych przemian społecznych prowadzić może do sytuacji, w której absolwenci kierunku „praca socjalna” są niewystarczająco przygotowani do podejmowania coraz bardziej różnorodnych i złożonych zadań, których wykonywania oczekuje się od pracowników socjalnych.

Warto podkreślić, że nawet w krajach, w których kładzie się nacisk na przygotowanie specjalistyczne, w programach kształcenia do pracy socjalnej obecne są treści z takich dziedzin, jak pedagogika, psychologia, socjologia, polityka społeczna itd., co wynika po prostu z interdyscyplinarności pracy socjalnej. Różnice pomiędzy systemem

kształcenia w Polsce i w pozostałych krajach postkomunistycznych oraz systemem kształcenia w rozwiniętych krajach europejskich wynikają również z faktu, iż w tej drugiej grupie państw istnieje kilkudziesięcioletnia tradycja kształcenia do pracy profesjach społecznych. Państwa te nie przechodziły ponadto tak głębokich przemian, jakich doświadczyły kraje postkomunistyczne w okresie transformacji, toteż ich systemy kształcenia do pracy socjalnej mogły ewoluować wraz z całym społeczeństwem¹⁰.

W okresie transformacji ustrojowej trudno jednak byłoby w Polsce wprowadzić jednolity system kształcenia, który promowałby specjalizację kosztem ogólnego przygotowania do zawodu. Transformacja ustrojowa była okresem intensywnych przemian obejmujących wszystkie dziedziny życia społecznego, toteż generowała ona problemy, z którymi służby społeczne w powojennej historii Polski nie miały nigdy do czynienia. Ani istniejący w Polsce system pomocy społecznej, ani tym bardziej programy kształcenia pracowników socjalnych nie były przygotowane do radzenia sobie z tymi problemami, ponieważ przygotowane być nie mogły. Można zatem uznać, że kształcenie dające adeptom pracy socjalnej z jednej strony ogólną wiedzę o problemach socjalnych i sposobach ich rozwiązywania, a z drugiej promujący pewną otwartość, samodzielność i zdolność twórczego myślenia był w tych warunkach systemem optymalnym.

Z uwagi na wzrastającą złożoność problemów, z jakimi w nowych warunkach musieli zmagać się pracownicy socjalni, niewystarczające okazało się kształcenie na poziomie licealnym. Przez pierwszych kilkanaście lat transformacji nie istniał samodzielny kierunek o nazwie „praca socjalna”, uczelnie kształciły jednak na kierunkach pokrewnych, oferowały również kursy dla osób pragnących podjąć zatrudnienie w ośrodkach pomocy społecznej w ramach kierunku „socjologia”¹¹. Sytuację tą zmieniło rozporządzenie

¹⁰ Przypomnijmy, że w Polsce kształcenie pracowników socjalnych zostało zapoczątkowane przez Helenę Radlińską w 1925 r. przy współudziale socjologów m. in. (L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Chałasiński) i psychologów (m. in. A. Dryjski i M. Librachowa), jednak tradycje te nie były kontynuowane w okresie PRL.

¹¹ Już jednak w latach siedemdziesiątych wdrożono kształcenie na kierunkach zbliżonych do pracy socjalnej, takich jak polityka społeczna, pedagogika opiekuńcza i pedagogika specjalna. Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 263.

ministra nauki i szkolnictwo wyższego z dnia 13 czerwca 2006 r. w sprawie nazw kierunków studiów (Dz. U. z dnia 7 lipca 2006 r.), wprowadzające samodzielny kierunek studiów o nazwie „praca socjalna”.

Ustanowienie formalnych warunków, których spełnienie daje dostęp do zawodu pracownika socjalnego, jest spowodowane m. in. wzrastającym zapotrzebowaniem rynków pracy na specjalistów w tym zawodzie. Z kolei przyczyną tego zapotrzebowania są różnego rodzaju czynniki społeczne, ekonomiczne i demograficzne, które w dającej się przewidzieć przyszłości nie tylko nie znikną, lecz prawdopodobnie będą się nasilać. Zwiększają się zatem wymagania stawiane pracy socjalnej oraz ilość i stopień skomplikowania zadań, jakie stoją przed pracownikami socjalnymi. Wszystko to sprawia, że zawód pracownika socjalnego są w stanie skutecznie wykonywać jedynie osoby, które zdobyły odpowiednie kwalifikacje.

Zgodnie z polskim prawem pracownik socjalny musi posiadać dyplom ukończenia studiów wyższych z zakresie pracy socjalnej lub być absolwentem któregoś z następujących kierunków studiów: praca socjalna, resocjalizacja, polityka społeczna, pedagogika, socjologia, psychologia. Absolwenci innych kierunków studiów mogą podjąć prace w zawodzie dopiero po ukończeniu dodatkowego kursu w zakresie pracy socjalnej lub organizacji pomocy społecznej. Te uzupełniające kursy stwarzają szansę na znalezienie zatrudnienia osobom, które pierwotnie wybrały inną karierę zawodową i ukończyły studia nie związane z pracą socjalną, jednak w różnych względów nie znalazły zatrudnienia w wybranych przez siebie specjalnościach i podjęły decyzje o przekwalifikowaniu się. Dopuszczenie do zawodu osób, dla których praca socjalna jest drugą profesją, należy ocenić pozytywnie ze względu na różnorodność zadań, jakie w praktyce stoją przed pracownikami socjalnymi. Pracownicy o różnorodnych kwalifikacjach są w stanie lepiej podolać różnorodnych obowiązków niż pracownicy o jednolitym przygotowaniu. Ujemną stroną tego rozwiązania jest natomiast poziom kształcenia na kursach uzupełniających (choćby na zmniejszoną w porównaniu ze zwykłymi studiami ilość godzin) a także niższy poziom identyfikacji z zawodem. Ponadto zawód pracownika socjalnego często wybierają jednostki, dla których niedostępne okazały się inne profesje, to zaś oznacza, że do zawodu

trafić mogą osoby o nieodpowiednich predyspozycjach i o niskim poziomie identyfikacji z zawodem. Jak zaś wskazywała H. Radlińska, predyspozycje do pracy socjalnej są nawet ważniejsze niż kompetencje. „Specjaliści w zawodzie to niekoniecznie zawodowcy całkowicie (z punktu widzenia zarobkowego) zatrudnieni w określonym fachu. To przede wszystkim ludzie o wyraźnych zamiłowaniach, nadający się specjalnie do danego rodzaju pracy, posiadający odpowiednie przygotowanie”¹².

Kształcenie na kierunku „praca socjalna” jest uregulowane odpowiednimi przepisami (Rozporządzenie Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z dnia 13 czerwca 2006 r.). Przepisy te oparte są zarówno na polskich doświadczeniach w edukacji pracowników socjalnych, jak i na regułach wyznaczonych przez instytucje międzynarodowe (np. Proces Boloński). Określają one predyspozycje, jakimi powinni odznaczać się kandydaci do zawodu wskazując rodzaj i zakres wiadomości przyswajanych przez studentów na poszczególnych etapach kształcenia oraz precyzują kompetencje wymagane do uzyskania dyplomu.

Warto zwrócić uwagę, że przepisy prawa regulujące standardy edukacji do pracy socjalnej narzucają szkołom wyższym pewne ograniczenia, przy czym ograniczenia te są tym mniejsze, im skromniejszy jest zakres tych przepisów. W Polsce przepisy te nie są ani zbyt restrykcyjne, ani nadmiernie szczegółowe, toteż pomimo ustanowienia minimum programowego, które muszą realizować wszystkie uczelnie publiczne i niepubliczne kształcące na kierunku „praca socjalna”, programy nauczania są w praktyce bardzo różnorodne. Poszczególne uczelnie przygotowują własne programy kształcenia, w których kładzie się nacisk na różne aspekty pracy socjalnej, tak w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym.

W kształceniu pracowników socjalnych w Polsce uwidacznia się tendencja do ujednolicania wymagań dotyczących zarówno zawodu pracownika socjalnego jako takiego, jak i poszczególnych specjalności. Z drugiej strony istnieją wciąż obszary, w których rola pracownika socjalnego nie została wystarczająco sprecyzowana. Za przykład posłużyć może problem motywowania osób, które

¹² H. Radlińska, *Kształcenie pracowników socjalnych*, w: *Problemy kształcenia pracowników społecznych*, pod red. I. Lepaczyk, Warszawa 1981, s. 23.

z różnych powodów nie podejmują pracy zarobkowej. Istnienie ścisłych wymogów formalnych obowiązujących wszystkie szkoły wyższe i określających zarówno kompetencje absolwentów kierunku „praca socjalna”, jak i zawartość programów nauczania, w praktyce oznaczałaby, że uczelnie nie byłyby w stanie dostosowywać swoich programów, tak aby programy te brały pod uwagę również te nowe, „niezagospodarowane” obszary pracy socjalnej. Mimo więc, iż w Polsce pracownicy socjalni zatrudniani są na ogół w instytucjach państwowych¹³, państwo nie może zbyt głęboko ingerować w proces przygotowania do pracy socjalnej.

Zdaniem E. Kantowicz, w Polsce dominuje obecnie kształcenie promujące rozwojowy model pracy socjalnej, co odróżnia nasz kraj od większości krajów europejskich, w których dominuje przygotowanie do wdrażania modelu kompetencyjno – rozwojowy. Model rozwojowy charakteryzuje się przywiązywaniem dużej wagi do ogólnego rozwoju studenta, rozwijania jego zdolności samodzielnego myślenia, krytycznej refleksji nad własnym zawodem, oceny stanu faktycznego i projektowania alternatywnych rozwiązań¹⁴.

Sprawą o zasadniczym znaczeniu w edukacji pracowników socjalnych jest dobór odpowiedniej kadry dydaktycznej. W Polsce kierunek „praca socjalna” został utworzony stosunkowo niedawno, brak jest zatem nauczycieli akademickich będących absolwentami pracy socjalnej, a zajęcia ze studentami prowadzą specjaliści, którzy pracą socjalną zajęli się po ukończeniu innych studiów, przede wszystkim pedagogiki, psychologii i socjologii¹⁵. Mimo więc, iż praca socjalna jest obecnie samodzielną dyscypliną teoretyczną, to na

¹³ Z kolei instytucje te są zobowiązane do realizowania polityki społecznej państwa, bowiem w rozumieniu ustawy o pomocy społecznej z 2004 „pomoc społeczna jest instytucją polityki społecznej państwa” (art. 2, pkt. 1).

¹⁴ Na temat różnic pomiędzy tymi modelami por. *Pedagogika społeczna i praca socjalna. Przegląd stanowisk i komentarze*, Pod red. E. Marynowicz-Hetki, J. Piekarskiego i D. Urbaniak-Zajac, Wydawnictwo Interart, Warszawa 1996. Por też K. Frysztański, *Nauczanie ogólnych nauk społecznych – nauczanie pracy socjalnej: podobieństwa i różnice*, w: *Profesje społeczne w Europie. Z problemów kształcenia i działania*, pod red. E. Marynowicz-Hetki, A. Wagnera i J. Piekarskiego, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2001, s. 107

¹⁵ W tej sytuacji dużą pomocą są przekłady podręczników zagranicznych pracy socjalnej. Por. np. J. Lishman, *Podręcznik teorii dla nauczycieli praktyki w pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1998.

sposób jej uprawiania oraz nauczania duży wpływ wywiera bez wątpienia profil wykształcenia poszczególnych specjalistów¹⁶.

Nauczyciele pracy socjalnej powinni więc zdawać sobie sprawę, że ich własne wcześniejsze doświadczenia nie pozostają bez wpływu na wybór metody kształcenia oraz stosunek do nauczanego przedmiotu, a także informować o tym fakcie studentów. Ponadto na sposób kształcenia do pracy socjalnej (a zatem pośrednio także na stosunek przyszłych absolwentów do zawodu) wpływ mają te same czynniki, które oddziałują na proces edukacji do wszystkich zawodów związanych z pomaganiem. Dla przykładu, relacja pomiędzy nauczycielem a studentami przypomina w pewnym stopniu relację pomiędzy przełożonym a podwładnym: w jednym i drugim przypadku jeden z podmiotów dysponuje władzą w stosunku do drugiego, zatem styl nauczania i oceniania studentów zależeć będzie od preferowanego przez danego nauczyciela stylu przywództwa itd.

Ponieważ celem pracy socjalnej jest niesienie pomocy w rozwiązywaniu problemów, duża rolę w kształceniu przyszłych pracowników odgrywają zajęcia praktyczne. Dają one studentom możliwość odniesienia wiedzy teoretycznej do problemów praktycznych, zdobywania nowych umiejętności poprzez praktyczne działanie, poznania mechanizmów działania instytucji pracy socjalnej a także rozpoznania własnych reakcji emocjonalnych na problemy podopiecznych oraz rozwijanie umiejętności radzenia sobie z nimi. Studenci zapoznają się z różnymi metodami pracy socjalnej, mają także okazję nawiązania kontaktu z grupami społecznymi i problemami, z którymi dotychczas się nie zetknęli. Warto zwrócić uwagę, że praktyki zawodowe nie uczą wyłącznie umiejętności praktycznych, bowiem dają one również możliwość zdobycia wiedzy teoretycznej (np. wiedzy o funkcjonowaniu systemu opieki społecznej, znajomości struktur instytucji pomocowych, podziału obowiązków w obrębie instytucji itd.). Ponadto są one okazją do

¹⁶ Por. K. Frysztacki, *Nauczanie ogólnych nauk społecznych – nauczanie pracy socjalnej: podobieństwa i różnice*, w: *Profesje społeczne w Europie...*. Obecnie kształcenie na kierunku „praca socjalna” opiera się na dwóch dyscyplinach: socjologii (m. in. Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Adama Mickiewicza) oraz pedagogikę (m. in. Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Warmińsko – Mazurski). Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 264.

zweryfikowania nabytej wcześniej wiedzy i przetestowania stopnia jej opanowania¹⁷.

Formą kształcenia pośrednią pomiędzy przekazem wiedzy teoretycznej ćwiczeniem praktycznych umiejętności są symulacje. „Istotą technik symulacyjnych jest naśladowanie rzeczywistych sytuacji wymagających stosowania nabytych umiejętności”¹⁸. W nauce pracy socjalnej symulacje można stosować do opanowania różnych rodzajów umiejętności, poczynając od prostych umiejętności administracyjnych, takich jak wypełnianie formularzy czy pisanie wniosków, poprzez naukę obsługiwanu urzędów technicznych (np. sprzętu służącego do pielęgnacji osób niepełnosprawnych), aż po opanowywanie technik rozmowy z klientem i uczenia się właściwych reakcji emocjonalnych.

Znaczenie praktyk zawodowych nie ogranicza się jednak jedynie do wymiaru dydaktycznego. Praktyki te dają studentom możliwość oceny własnej przydatności do zawodu, przekonania się, czy praca socjalna w rzeczywistości jest tym zajęciem, jakie wyobrażali sobie, podejmując studia. Dla wielu studentów praktyki okazują się późniejszej pracy zawodowej, stwarzając okazję do poznania „od wewnątrz” instytucji pracy socjalnej¹⁹.

W trakcie zajęć studenci obserwują działania pracowników socjalnych, uczestniczą w tych działaniach jako pomocnicy, biorą udział w spotkaniach poświęconych omawianiu konkretnych przypadków, wreszcie pod okiem doświadczonych pracowników sami świadczą pomoc podopiecznym. Jak zwracają uwagę autorzy opracowania poświęconego praktycznej nauce pracy socjalnej, z punktu widzenia dydaktyki sprawą najważniejszą jest właściwy dobór obowiązków dla studentów. Błędem jest zarówno zbyt małe, jak i zbyt duże obciążanie studentów obowiązkami.

Sformułowanie uniwersalnych wskazówek nie jest jednak możliwe ze względu na różny typ obowiązków w poszczególnych instytucjach. Opiekun zajęć praktycznych powinien w każdym przypadku starać się maksymalnie wykorzystać możliwości danej

¹⁷ H. Burgess, *Uczenie się przez rozwiązywanie problemów w kształceniu pracowników socjalnych*, „Interart”, Warszawa 1996.

¹⁸ A. W. Nocuń, J. Szmagański, *Podstawowe umiejętności...*, s. 150.

¹⁹ N. Thompson, M. Osada, B. Anderson, *Praktyczna nauka pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1999, 7 i nast.

placówki. Obowiązują też rzecz jasna zasady odnoszące się do nauczania jako takiego, a więc np. reguła, zgodnie z którą nie należy przydzielać studentom zadań, w których czuliby się oni w pełni kompetentni, oraz takich, które powodowałyby poczucie braku kontroli i paniki, ponieważ w jednym i drugim przypadku stopień przyswojenia sobie nowych umiejętności jest znikomy. Poziom trudności zadań przydzielanych studentom powinien być dostosowany do etapu kształcenia i wzrastać z etapu na etap. Zajęcia przydzielane studentom powinny być w miarę różnorodne, jednocześnie jednak powinny stanowić w miarę spójną całość. Spełnienie tego ostatniego warunku może okazać się trudne ze względów praktycznych, ponieważ instytucje pomocy społecznej, w których studenci odbywają praktyki, często traktują praktykantów jako dodatkową pomoc w wykonywaniu doraźnych zadań, przydzielając studentom po prostu to, co w danym momencie jest do zrobienia.²⁰

Celem zajęć praktycznych jest z jednej strony nauczanie studenta stosowania wiedzy teoretycznej w działaniu, a z drugiej zmniejszenie dystansu pomiędzy teorią a przyziemną i nieraz zniechęcającą do działania codziennością. W trakcie zajęć praktycznych student poznaje warunki, w jakich w rzeczywistości żyją niektórzy podopieczni, także dzieci, a więc niejako „uodparnia” się na niezawinione cierpienie, rzecz jasna nie w sensie utraty wrażliwości, lecz zdolności zachowania dystansu niezbędnego w przyszłości do skutecznego niesienia pomocy. Student ma też okazję przekonać się, że podopieczni okazują się często „mniej prostolinijni i bezbronni, niż można by tego oczekiwać”, a kontakty z nimi pozwalają przyszłemu pracownikowi wyzbyć się naiwności i łatwowierności.²¹ Ponadto dzięki zajęciom praktycznym, a potem stażom zawodowym młodzi pracownicy łatwiej adoptują się w nowym środowisku pracy, mniejsze jest ich poczucie bezradności i osamotnienia, łatwiej przebiega identyfikacja z zawodem.

Proces poznawania podopiecznych i uczenia się dystansu wobec ludzkich problemów zostaje jedynie zapoczątkowany podczas praktyk studenckich. Właściwy etap gromadzenia doświadczeń i określania

²⁰ Tamże, s. 32 i nast.

²¹ Por. M. Granosik, *Profesjonalny wymiar...*, s. 163.

własnego, indywidualnego stosunku do podopiecznych, współpracowników i samego zawodu rozpoczyna się dopiero po studiach. U poszczególnych pracowników etap ten przebiega w różny sposób, a adaptacja do nowej pracy bywa łatwiejsza lub trudniejsza w zależności od instytucji, do której trafia młody pracownik. Niemniej jednak w tym pierwszym okresie pracy zawodowej pojawiają się pewne typowe dla pracy socjalnej problemy, który rozwiązać musi każdy pracownik rozpoczynający karierę zawodową.

Problemem tym jest przede wszystkim rozdzwięk pomiędzy założeniami teoretycznymi, a praktyką pracy socjalnej. Wprawdzie w trakcie studiów przyszli pracownicy socjalni mają okazję zetknąć się z praktycznym wymiarem pomagania, jednak nie są oni jeszcze wówczas samodzielnyimi pracownikami, toteż z realiami pracy socjalnej stykają się bardziej jako obserwatorzy niż jako osoby osobiście zaangażowane w problemy podopiecznych.

W pierwszym okresie młodzi pracownicy emanują entuzjazmem, co prowadzić może do nadmiernego angażowania się w problemy podopiecznych i wczesnego wypalenia zawodowego. Młodzi pracownicy socjalni są często przekonani, że problemy podopiecznych mogą zostać rozwiązane tylko dzięki ich osobistemu zaangażowaniu, co prowadzi do traktowania podopiecznych jako ludzi niezaradnych i całkowicie zależnych, to zaś jest przyczyną przekonania, że winę za każdy nierozwiązany problem i każdą porażkę podopiecznego ponosi wyłącznie pracownik socjalny u młodych pracowników prędzej czy później przychodzi moment kryzysu, zniechęcenia do pracy i utraty sensu pomagania. Proces ten może być powolny i trwać latami, może też mieć postać nagłego załamania. Tego rodzaju kryzys bywa na ogół momentem zwrotnym w karierze zawodowej, prowadzi on bowiem albo do odejścia z zawodu, albo do zmiany stosunku do pracy i zasadniczej rewizji dotychczasowych wyobrażeń o zadaniach pracowników socjalnych.

Dodatkowym obciążeniem psychicznym jest świadomość odpowiedzialności za własnej decyzje. Pracownicy socjalni działają zwykle w warunkach niepewności spowodowanych przez niedostateczną ilość informacji o sytuacji podopiecznego. Dla wielu pracowników poważnym problemem może być podejmowanie decyzji dotyczących najistotniejszych obszarów życia swoich podopiecznych, często decyzji, których skutków nie da się cofnąć, w

takich właśnie warunkach. Najtrudniejsze są zawsze decyzje dotyczące dzieci, a więc występowanie z wnioskami o odebranie lub ograniczenie opieki rodzicielskiej i umieszczenie dziecka w instytucji opiekuńczej. Pracownik socjalni nigdy nie ma całkowitej pewności, czy postąpił słusznie i czy swoją decyzją nie skrzywdził dziecka.

Dla wielu młodych pracowników problemem może okazać się pokonanie własnych uprzedzeń i zahamowań. Problem ten dotyczy sytuacji, które nie wzbudzają współczucia, powodować zaś mogą uczucie niechęci, a nawet odrazy. Młodzi pracownicy muszą nauczyć się kontrolować ten rodzaj emocji, co dla wielu z nich może być równie trudne jak powstrzymywanie się od nadmiernego zaangażowania w sprawy podopiecznych.

Wszystkich pracowników socjalnych w mniejszym lub większym stopniu dotyka też problem stresu. Wprawdzie indywidualna odporność na stres jest różna, w pracy socjalnej nie sposób jednak tego stresu uniknąć. Należy się zgodzić z opinią K. Wódcz i E. Leśniak-Borek, że „podstawowym źródłem stresu w pracy socjalnej są czynniki zewnętrzne wobec pracownika (...)”²². Wśród tych zewnętrznych czynników stresu autorki wymieniają jednak również przyczyny, które można wyeliminować, takie jak zła atmosfera w pracy, nadmierne wymagania ze strony przełożonych, zła organizacja pracy, niedostateczne zasoby, braki kadrowe, obarczanie pracowników winą za brak skuteczności działania, niskie płace, brak autonomii działania itp. Czynniki te są niewątpliwie źródłem stresu, jednak nie należą one do istoty pracy socjalnej i występują w większości zawodów.

Jeżeli mówimy o stresie związanym z pracą socjalną jako taką, powinniśmy wziąć pod uwagę jedynie te czynniki, które wiążą się z wykonywaniem obowiązków pracownika socjalnego i nie mają związku z organizacją też systemu pomocy społecznej czy też problemami występującymi w danym miejscu pracy. Do czynników tych należy zaliczyć w pierwszym rzędzie kontakty z klientami. Jak wspomniałem, dla wielu pracowników socjalnych już samo zetknięcie się z problemami podopiecznych staje się źródłem stresu. Do innych czynników stresogennych (choć nie dotyczy to w tym samym stopniu wszystkich pracowników) zaliczyć należy agresję ze strony części

²² K. Wódcz, E. Leśniak-Borek, *Supernwizja w pomocy społecznej...*, s. 41.

podopiecznych lub ich otoczenia społecznego (werbalną i fizyczną), próby wyludzenia świadczeń socjalnych, nieokazywanie wdzięczności za otrzymaną pomoc itp.

Wydaje się, że przygotowanie przyszłych pracowników socjalnych do przejścia przez ten początkowy okres pracy zawodowej jest równie ważne jak przekazanie wiedzy i umiejętności technicznych. Ponadto w początkowym okresie pracy młodzi pracownicy socjalni powinni otrzymywać dodatkowe wsparcie, które pomagaloby przezwyciężyć typowe dla tego okresu trudności. Wsparcie starszych stażem współpracowników nie zawsze jest możliwe, ponieważ współpracownicy mają do wykonania swoje własne zadania.

Z kolei pracownikom socjalnym z dłuższym stażem, jak zresztą wszystkim osobom trudniącym się zawodowo pomaganiem innym, zagraża rutyna zawodowa. Jak zauważa M. Stepulak, „człowiek w sytuacji nadmiaru relacji traci z pola swojej świadomości istnienie faktu, iż przedmiotem jego odniesień jest osoba”²³. Pracownik, który popadł w rutynę zawodową, przestaje dostrzegać zasadniczy sens swojej pracy, podopiecznych traktuje przedmiotowo, dostrzega w nich kolejne „przypadki”, relacje z podopiecznymi ogranicza do niezbędnego minimum, nie angażuje się emocjonalnie, pozostaje obojętny zarówno sukcesów, jak i porażek zawodowych, a swoje obowiązki wykonuje mechanicznie, traktując je wyłącznie jako sposób zarabiania na życie.

Rytyzacji pracy socjalnej sprzyja także tendencja do „menedżeryzmu”, czyli do wprowadzania do pomocy społecznej mechanizmów rynkowych. Tendencja ta może towarzyszyć przesuwaniu pomocy społecznej do sektora prywatnego, z czym mamy do czynienia w niektórych krajach (np. Wielkiej Brytanii²⁴), jest ona widoczna także w instytucjach państwowych. Mechanizmy te sprawiają, że kluczowe dla oceny pracy socjalnej stają się kryteria ilościowe, nie zaś jakościowe²⁵.

W tej sytuacji najlepszym rozwiązaniem wydaje się supervizja, a więc rodzaj nadzoru nad pracownikami, którego celem jest

²³ M. Stepulak, *Psycholog jako zawod...*, s. 134.

²⁴ J. Kearney, *Edukacja w zakresie pracy socjalnej w Wielkiej Brytanii: historia, uwarunkowania pracy socjalnej, praktyka i kształcenie*, w: *Kształcenie pracowników socjalnych w przeddzień rozszerzenia Unii Europejskiej...*, s. 69.

²⁵ Por. K. Wódz, E. Leśniak-Berek, *Supervizja w pomocy społecznej...*, s. 33.

podniesienie jakości pracy. Superwizją mogą być objęci zarówno studenci²⁶, jak i początkujący pracownicy, a jeżeli warunki na to pozwalają także pracownicy z długim stażem pracy. Wyróżnić można superwizję „kontrolną”, zmierzającą do eliminacji błędów czy też rozwiązania problemów emocjonalnych związanych z pracą zawodową, oraz superwizję, której głównym celem jest podniesienie kwalifikacji pracownika.

Najprostszą metodą superwizji w pracy socjalnej jest rozmowa superwizera z pracownikiem, w trakcie której ten ostatni przedstawia relację z podjętych przez siebie działań. Inną formą są relacje pisemne, sporządzane bądź w formie wypełnionych formularzy, bądź też w formie luźnej wypowiedzi²⁷. Tematem rozmów i relacji pisemnych powinny w pierwszym rzędzie problemy, z których rozwiązywaniem pracownik ma szczególne trudności (np. stosowanie nowej metody pracy socjalnej). Warunkiem udanej superwizji jest otwartość ze strony osób jej podlegających, a więc gotowość ujawnienia superwizorowi problemów związanych z wykonywaną pracą, własnymi reakcjami emocjonalnymi, zahamowaniami, uprzedzeniami, lękami, motywację itd.

Ze względu na ilość uczestników można wyróżnić superwizję indywidualną i grupową. Superwizję indywidualną stosuje się często w przypadkach wymagających zaufania i poufności, a także w rozwiązywaniu problemów nietypowych, trudnych do przezwyciężenia drogą zwykłych konsultacji. Zaletą superwizji grupowej jest możliwość wymiany doświadczeń również pomiędzy członkami grupy, natomiast jej główną wadą polega na trudności wypracowania klimatu otwartości i zaufania.

W kształceniu do pracy socjalnej często wykorzystywana jest także superwizja bezpośrednia, polegająca na bezpośredniej obserwacji. Osoba poddawana superwizji może sama obserwować działania superwizera (uczenie się przez naśladowanie), może też sama być obserwowana przez superwizera i wówczas jej postępowanie stanowi przedmiot krytycznej analizy.

²⁶ W przypadku praktyk studenckich funkcję superwizera pełni opiekun praktyk a także pracownicy ośrodka, w których odbywają się praktyki.

²⁷ Niektórzy autorzy rozróżniają pomiędzy superwizją a konsultacjami. Por. K. Wódz, E. Leśniak-Berek, *Superwizja w pomocy społecznej*, w: *Praca socjalna wobec współczesnych problemów społecznych...*, s. 37 i nast.

Superwizja, której głównym celem jest podnoszenie kwalifikacji, ma szansę powodzenia pod warunkiem trafnej identyfikacji słabych punktów w wyszkoleniu pracowników. Identyfikacja słanych stron jest względnie łatwa u studentów, wynika ona bowiem z programu szkolenia, jeśli natomiast superwizji poddawani są pracownicy, identyfikacja braków w wyszkoleniu wymaga zastosowania specjalnych metod (np. konfrontacji posiadanej wiedzy z trudnymi sytuacjami).

Należy jednak pamiętać, że superwizja w pracy socjalnej jest pewnym, którego zrealizowanie w wielu instytucjach pomocy społecznej może nie być możliwe. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że instytucje te są na ogół przeładowane pracą, toteż przeznaczanie nawet kilku godzin w tygodniu na superwizja pracowników musiałoby się odbywać kosztem czasu przeznaczonego dla podopiecznych.

Pracownik socjalny zmagają się z problemami społeczeństwa, które podlega ustawicznym, dynamicznym zmianom. Zmieniają się zarówno rodzaje problemów, jaki i sposoby i możliwości ich rozwiązywania. Oznacza to, że pracownik socjalny nie może zakończyć edukacji wraz z otrzymaniem dyplomu licencjata lub magistra, lecz powinien przez cały okres swojej pracy zawodowej pogłębiać i uaktualniać wiedzę. Drugim czynnikiem, dla którego konieczne jest ciągle podnoszenie kwalifikacji, jest wzrastająca złożoność ekonomicznego i prawnego otoczenia pracy socjalnej. Rzeczywistość społeczna staje się coraz bardziej skomplikowaną siecią instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych zależności, w obrębie której ścierają się interesy rozmaitych grup społecznych. Bez znajomości ekonomicznych i prawnych uwarunkowań rządzących społeczeństwem pracownik socjalny nie będzie w stanie zrozumieć problemów egzystencji swoich podopiecznych, nie będzie też równym partnerem dla urzędników i polityków mających wszak bezpośredni wpływ na rzeczywistość.

Jednym z celów kształcenia ustawicznego jest zwalczanie stereotypów wśród pracowników socjalnych. Stereotypy te utrzymują się niezależnie od wiedzy teoretycznej, dlatego czysty przekaz o charakterze informacyjnym może okazać się niewystarczający. Na utrzymywanie się stereotypów wśród pracowników socjalnych pomimo posiadania przez nich teoretycznej wiedzy o zjawisku,

którego te stereotypy dotyczą, zwraca uwagę A. Olubiński. Autor ten zwrócił uwagę, że zgodnie z wynikami badań na agresywne zachowania dzieci duży wpływ wywiera negatywny klimat w rodzinie. Pracownicy socjalni znają wyniki tych badań, mimo to niektórzy są nadal przekonani, iż najlepszą metodą wychowawczą jest surowa dyscyplina²⁸.

Oznacza to, że sama wiedza z różnych dziedzin naukowych nie zawsze przekłada się w prosty sposób na podniesienie jakości pracy socjalnej. Dlatego kształcenie ustawiczne powinno zarówno obejmować przekaz informacji o najnowszych odkryciach w takich dziedzinach, jak psychologia, socjologia czy pedagogika, jak i zawierać pewien instruktaż dotyczący obszarów, w których wiedza naukowa powinna znaleźć zastosowanie, zastępując dotychczasowe, bezrefleksyjne i stereotypowe myślenie. Natomiast identyfikacja pokutujących w środowisku pracowników socjalnych stereotypów jest zadaniem teorii pracy socjalnej.

Należy zdawać sobie sprawę, że już samo wykonywanie zawodu pracownika socjalnego jest rodzajem edukacji. Pracownicy socjalni zdobywają doświadczenie, dzięki któremu wzrasta poziom ich kompetencji, a jednocześnie przedefiniowaniu ulegają ich początkowe wyobrażenia o pracy socjalnej. Poza tym każdy pracownik podlega oddziaływaniu swego środowiska pracy, oddziaływanie to zaś prowadzi do pewnych zmian w sposobie myślenia i postępowania. Zjawisko to można porównać do procesu socjalizacji, który M. Porębska określa jako całość zmian zachodzących w jednostce w związku z tym, że przebywa ona w określonym otoczeniu społecznym²⁹. W przypadku absolwentów rozpoczynających pracę zawodową oddziaływanie to może okazać się szczególnie silne, dlatego wydaje się, że w szkolenie do pracy socjalnej powinno przygotowywać przyszłych pracowników również do radzenia sobie z presją środowiska. Rzecz jasna problemem nie jest tu sama

²⁸ A. Olubiński, *Znaczenie wiedzy w praktyce pracy socjalnej*, w: *Działanie społeczne...*, s. 47.

²⁹ Por. M. Porębska, *Rozwój społeczny dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia psychologii*, pod red. W. Szewczuka, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 756 i nast. Można też mówić o socjalizacji w sensie szerszym, czyli o nabywaniu umiejętności niezbędnych do życia w grupie społecznej jako takiej, i o socjalizacji w sensie węższym, czyli przyswajaniu sobie umiejętności życia w ściśle określonej grupie (subkulturze). Por. W. Skorny, *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, WSiP, Warszawa 1987, s. 10 i nast.

akceptacja panujących w środowisku pracowników socjalnych poglądów, postaw i wartości, lecz nabywanie przez młodych pracowników poglądów nawyków (takich jak wspomniane właśnie stereotypy), które współczesna teoria pracy socjalnej uważa za szkodliwe.

Praca socjalna polega na niesieniu pomocy jednostkom grupom, dlatego niezwykle ważny jest etyczny wymiar zawodu pracownika socjalnego. Warunkiem realizowania wartości etycznych w pracy socjalnej jest zaś świadomość etyczna, którą pracownik socjalny powinien pogłębiać poprzez refleksję nad własną profesją oraz ciągłej pracy nad sobą. Świadomość etyczną można wprowadzić do pewnego stopnia ukształtować lub przynajmniej rozbudzić u przyszłych pracowników socjalnych w czasie studiów, jednak w późniejszym okresie jedyną drogą moralnego rozwoju jest samokształcenie i samowychowanie. O jakości pracy socjalnej decyduje nie tylko umiejętność wyznaczania sobie celów i ich osiągania, lecz także duchowy rozwój, bez którego niemożliwe okazuje się intelektualno – emocjonalne otwarcie na innych³⁰. Dlatego pracownik socjalny powinien we własnym zakresie pogłębiać ogólną wiedzę o świecie i dążyć do coraz pełniejszego zrozumienia samego siebie, swoich relacji z podopiecznymi, własnego zawodu i sensu niesienia pomocy innym.

Jedną z metod podnoszenia jakości pracy socjalnej jest międzynarodowa wymiana doświadczeń. Na potrzebę nawiązywania kontaktów przez pracowników socjalnych z różnych krajów zwracano wprowadzić uwagę już od początku istnienia pracy socjalnej (w Polsce mówiła o tym m. in. H. Radlińska³¹), jednak dla polskich pracowników socjalnych możliwość taka powstała na dobrą sprawę dopiero w momencie wstąpienia Polski do Unii Europejskiej.

Tendencja do ujednolicania standardów prawnych dotyczących pracy socjalnej w Europie występująca w sferze edukacji. Fakt ten wiąże się z postępującą unifikacją systemów kształcenia na poziomie wyższym, będącą przejawem postępującej integracji w obrębie Unii Europejskiej. Momentem przełomowym było spotkanie europejskich ministrów spraw zagranicznych w Bolonii i 1999 r. i ogłoszenie tzw.

³⁰ Por. W. Mikołajewicz, *Praca socjalna jako działanie...*, s. 198.

³¹ A. Kurcz, *Europejskie wymiary kształcenia do zawodu pracownika socjalnego*, w: *Pracownik socjalny. Wybrane problemy w okresie transformacji...*, s. 13.

Deklaracji Bolońskiej, w której wskazywano m. in. na konieczność utworzenia jednolitych kryteriów oceny jakości kształcenia.

Regulacje dotyczące standardów kształcenia do pracy socjalnej istnieją też w pozostałych krajach europejskich. W żadnym z krajów członkowskich Unii Europejskiej regulacje te nie są wprowadzane z unormowaniami międzynarodowymi (w szczególności z Deklaracją Bolońską), jednocześnie jednak rozwiązania te stanowią realizację panujących w poszczególnych krajach poglądów dotyczących społecznej roli pomocy społecznej i pracy socjalnej. Za przykład może tutaj posłużyć Hiszpania, w której, jak zauważa E. Kantowicz, „programy edukacji do pracy socjalnej pozostają pod wpływem nauki Kościoła katolickiego”.³²

Z pewnością zatem dążenie do standaryzacji kształcenia do pracy socjalnej w Europie nie oznacza utraty z pola widzenia lokalnych odmienności, w tym także odmiennych światopoglądów i systemów wartości. Z formalnego punktu widzenia standaryzacja kształcenia do pracy socjalnej w Unii Europejskiej wymagałaby jedynie opracowania i wdrożenia odpowiednich przepisów. Samo ujednolicenie programów kształcenia mogłoby jednak w praktyce przynieść więcej szkód niż korzyści, ponieważ narzucone ogólnie rozwiązania formalne nie uwzględniałyby lokalnych, politycznych, społecznych, ekonomicznych i kulturowych uwarunkowań w poszczególnych krajach. Problemem nie jest więc standaryzacja jako taka, lecz wypracowanie takiego jej modelu, który brałby pod uwagę te właśnie lokalne różnice. Mówiąc o standaryzacji kształcenia, unifikacji kryteriów uznawania kwalifikacji itd., powinniśmy zatem pamiętać, że standaryzacja kształcenia nie jest równoznaczna z ujednoliceniem treści kształcenia. Główny nacisk kładzie się na poszukiwanie zarówno elementów wspólnych, jak i różnic, wychodząc z założenia, iż nawet jeżeli w metody kształcenia do pracy socjalnej w poszczególnych krajach nie są w pełni porównywalne, to mimo wszystko powinny one spełniać określone standardy.

W Unii Europejskiej działa kilka organizacji promujących wprowadzanie do programów kształcenia elementów wspólnych. Standaryzację kształcenia do pracy socjalnej na poziomie europejskim

³² Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 262. Stwierdzenie to odnosi się do okresu sprzed dojścia do władzy hiszpańskich socjalistów.

wspiera Europejskie Stowarzyszenie Szkół Pracy socjalnej (EASSW), skupiające 330 szkół różnego typu. Stowarzyszenie organizuje liczne konferencje i seminaria poświęcone możliwościom wdrażania wspólnych celów i zasad kształcenia, wspiera także wspólne badania w dziedzinie pracy socjalnej. W 1985 utworzono Europejskie Centrum Edukacji Społecznej (*European Centre for Community Education*), do którego zadań należy porównywanie modeli kształcenia m. in. w dziedzinie pracy socjalnej. W 1989 r. powstała prywatna organizacja o nazwie Europejskie Stowarzyszenie Centrów Kształcenia Pracy Socjalno – Wychowawczej i Opiekuńczej (*European Association for Training Centres for Socio – Educational Care Work*), podejmujące współprace ze szkołami kształcącymi na poziomie wyższym w zakresie pedagogiki społecznej. W połowie lat dziewięćdziesiątych utworzono w Maastricht pod auspicjami Rady Europy wspólną instytucję zajmującą się kształceniem pracowników socjalnych na poziomie magisterium, tzw. MACESS (*MA Comparative Social Studies*). W działalność tej instytucji zaangażowało się 32 uniwersytety z różnych państwa europejskich. Instytucją koordynującą badania nad pracą socjalną jest *European Resource Centre for Social Work Research*. Do jej zadań należy tworzenie bazy danych prac naukowych poświęconych pracy socjalnej, w tym w szczególności prac specjalistów z różnych dziedzin podejmujących badania nad pracą socjalną. Projekt ten ma zatem nie tylko wymiar międzynarodowy, lecz także interdyscyplinarny.³³

Wspomnieć też należy o współpracy między uczelniami z różnych państwa europejskich, realizowanej w ramach programów Tempus/ Erasmus/ Sokrates, obejmującej wszystkie kierunki kształcenia na poziomie licencjackim i magisterskim, a zatem także kształcenie do pracy socjalnej. Przykładem projektu realizowanego w ramach współpracy międzyuczelnianej był projekt „Europejska praca socjalna – różnice i podobieństwa” przewidziany na lata 2002 – 2005, w którym wzięły udział dwie uczelnie w Polsce (Uniwersytet Warmińsko – Mazurski i Uniwersytet Warszawski). Owocem tej współpracy są różnego rodzaju publikacje poświęcone europejskiej pracy socjalnej. Wspomnieć tu należy o dwóch podręcznikach pracy socjalnej: *European Social Work. Commonalities and Differences* (2004) oraz

³³ Por. E. Kantowicz, *Praca socjalna w Europie...*, s. 241 i nast.

Children, Young People and Families – Examining Social Work Practice (2005).

Wstąpienie Polski do Unii Europejskiej oznaczało konieczność dostosowania – tak w sensie formalnym, jak i nieformalnym – programów kształcenia do standardów unijnych, co rodzić może obawy o przyszłość pracy socjalnej w Polsce. Dążenie do ujednolicenia standardów kształcenia w krajach Unii Europejskiej niesie ze sobą zarówno korzyści, jak i pewne niebezpieczeństwa. Z pewnością wprowadzenie jednolitych zasad ułatwi przepływ pracowników z rejonów, w których istnieje stosunkowo niewielkie zapotrzebowanie na pracę socjalną, do rejonów, gdzie takie zapotrzebowanie jest wysokie. Porównywalność kwalifikacji, jakimi dysponują pracownicy z poszczególnych krajów, z pewnością ułatwi ich weryfikację oraz dostosowywanie programów kształcenia do zmian społecznych, a ostatecznie przyczyni się do podniesienia jakości kształcenia.

Istnieją też pewne zagrożenia dla pracy socjalnej w Polsce związane z integracją z Unią Europejską. Głównym niebezpieczeństwem jest możliwość odpływu części absolwentów do bardziej zamożnych krajów³⁴. Jednakże nawet emigracja części pracowników nie musi być na dłuższą metę szkodliwa i może przynieść pewne korzyści. Zdaniem R. Pachocińskiego, w dłuższej perspektywie czasowej migracja pracowników przyczyni się do podniesienia się ogólnego poziomu wykształcenia. Zdaniem tego autora, „nawet jeśli negatywnie postrzegany tzw. drenaż mózgów stanowi składowy element systemu międzynarodowej wiedzy, umożliwiając krążenie idei i utrwalając hegemonię – w dziedzinie badań – krajów najbardziej rozwiniętych, to masowa cyrkulacja wykształconych ludzi ma duży wpływ na transfer wiedzy i ogólny postęp”³⁵. Część pracowników socjalnych, którzy obecnie pracują w różnych krajach Unii Europejskiej, w przyszłości zapewne powróci do Polski, przywożąc ze sobą nową wiedzę i doświadczenie, które będzie można spożytkować, gdy w naszym kraju pojawią się te same problemy,

³⁴ W. Aniol, *Polityka socjalna i rynek pracy w Unii Europejskiej – implikacje dla Polski*, w: *Wymiar społeczny członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, pod red. T. Moldawii, K.A. Wojtaszczyka i A. Szamańskiego, Warszawa 2003.

³⁵ R. Pachociński, *Kierunki reform szkolnictwa wyższego na świecie*, Wydawnictwo IBE, Warszawa 2004, s. 8 i nast.

z którymi obecnie borykają się kraje bardziej rozwinięte (np. problem imigracji).

Praca socjalna podlega stałej ewolucji wraz ze zmianami dokonującymi się w społeczeństwie. Fakt ten każe zastanowić się nad kierunkami kształcenia pracowników socjalnych w najbliższej przyszłości. Praca socjalna podlega tym samym mechanizmom rynkowym, którym podlegają wszystkie inne zawody, toteż należy się spodziewać, że w przyszłości wystąpią w niej te same tendencje, które występują w większości współczesnych zawodów. W najbliższych latach prawdopodobnie narastać będzie tendencja do specjalizacji, można się też spodziewać, że coraz większą rolę będzie odgrywać kształcenie ustawiczne. Edukacja do pracy socjalnej będzie musiała wyjść naprzeciw wszystkim tym wyzwaniom, nie tracąc jednocześnie z pola widzenia tych podstawowych wartości, z których sama wyrasta i które nie zmieniają się wraz ze zmianami społecznymi i wymaganiami rynku pracy.

Określenie, w jakich kierunkach rozwijać się będzie edukacja w sektorze pracy socjalnej w najbliższych latach wymaga prowadzenia systematycznych badań nad zmianami społecznymi, tylko bowiem takie badania stanowią wiarygodną podstawę formułowania hipotez dotyczących społecznego zapotrzebowania na pracę socjalną. Prognozowanie takie spełnia zresztą podwójną rolę, ponieważ w Polsce i w większości krajów rozwiniętych praca socjalna jest narzędziem realizowania polityki społecznej państwa. Prognozowanie kierunków rozwoju zmian społecznych ma więc na celu z jednej strony dostosowanie do tych zmian polityki społecznej, a z drugiej umożliwia szkołom kształcącym do pracy socjalnej wdrażanie optymalnych programów nauczania.

BIBLIOGRAFIA

- Aniol W.: *Polityka socjalna i rynek pracy w Unii Europejskiej – implikacje dla Polski*, w: *Wymiar społeczny członkostwa Polski w Unii Europejskiej*, pod red. T. Moldawii, K.A. Wojtaszczyka i A. Szamańskiego, Warszawa 2003.
- Burgess H.: *Uczenie się przez rozwiązywanie problemów w kształceniu pracowników socjalnych*, „Interart”, Warszawa 1996.

- Davies M.: *Socjologia a praca socjalna: niezrozumiale powinowactwo*, w: *Socjologia pracy socjalnej*, pod red. M. Daviesa, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 1999.
- Frysztacki K.: *Nauczanie ogólnych nauk społecznych – nauczanie pracy socjalnej: podobieństwa i różnice*, w: *Profesje społeczne w Europie. Z problemów kształcenia i działania*, pod red. E. Marynowicz-Hetki, A. Wagnera i J. Piekarskiego, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 2001.
- Kozielecki J.: *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995.
- Lishman J.: *Podręcznik teorii dla nauczycieli praktyki w pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1998.
- Olubiński A.: *Znaczenie wiedzy w praktyce pracy socjalnej*, w: *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI wieku*, pod red. E. Kantowicz i A. Olubińskiego, Wydawnictwo Akapit, Toruń 2003.
- Pachociński R.: *Kierunki reform szkolnictwa wyższego na świecie*, Wydawnictwo IBE, Warszawa 2004.
- Porębska M.: *Rozwój społeczny dzieci i młodzieży*, w: *Encyklopedia psychologii*, pod red. W. Szewczuka, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998.
- Radlińska H.: *Kształcenie pracowników socjalnych*, w: *Problemy kształcenia pracowników społecznych*, pod red. I. Lepaczyk, Warszawa 1981.
- Skorny W.: *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, WSiP, Warszawa 1987.
- Thompson N., Osada M., Anderson B.: *Praktyczna nauka pracy socjalnej*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice 1999.

KONTEXTUALNOSŤ SEKULARIZAČNEJ – DESEKULARIZAČNEJ PARADIGMY

Kamil KARDIS

Abstract: *From the 70's and 80's of the 20th century revitalization of religion in different forms of new religious movements, cults and denomination begins, which search for sense and repletion of life through connection, existential relation with the sacrum, absolute. All these manifestations of desecularization show that it is not possible exactly connect modernization with the conception of secularization. Main goal of this thesis is to show and characterize the correlation and action of religion in society, and impact of social change on religiosity and its effects in context of traditional, modern and postmodern society.*

Úvod

Práce sociologických klasikov rozpracovali pojmový rámec, teoretické a metodologické predpoklady, načrtli základné interpretácie nástroje, nároky a ciele. Pokusom o ich syntézu, spracovanie, rekonštrukciu a transformáciu boli diela moderných sociológov v polovici 20. stor. Bolo to predovšetkým dielo T. Parsonsa „*The Structure of Social Action*“, ktoré je považované za zakladajúce dielo modernej sociologickej teórie. Dominantné postavenie štrukturálneho funkcionalizmu v analyzovanom období prinieslo na nejaký čas stabilizáciu a precízne vymedzenie predmetného okruhu a cieľa sociológie na severoamerickom kontinente. Sociológia sa snaží ponúknuť objektívne a hodnotovo neutrálne poznanie. Pozorovateľná je snaha o prekonanie ideologickej fázy jej vývoja, ktorá bola príznačná pre diela *Klasikov*. Tento odchod od diel zakladateľov nie je chápaný ako diskontinuita vo vývoji odboru, ale jeho syntetická stabilizácia. J. Šubrt toto obdobie nazýva obdobím ortodoxného konsenzu, v ktorom prevládala paradigma štrukturálneho funkcionalizmu, rozvíjaného T. Parsonsom a R. Mertonom. Táto stabilita netrvalá však večne. Objavili sa totiž alternatívne koncepty (fenomenologická sociológia, hermeneutika, symbolický interakcionizmus, etnometodológia, neomarxizmus, kritická sociológia, reflexívna sociológia, štrukturalizmus a postštrukturalizmus). Sedemdesiate roky priniesli prenesenie intelektuálneho centra

sociológie z USA do Európy a odchod od ortodoxného konsenzu. Pluralistická európska alternatíva zapríčinila deprofesionalizáciu sociálnych vied a spochybnenie pozitivisticko–empirických koncepcií vedy. Predkladaný článok kladie si za cieľ odpovedať na nasledovnú otázku: aké procesy determinujú postupnú desekularizáciu Západného sveta a zmenu náboženských funkcií v sociálnom systéme. Štúdia je pokračovaním článku na tému dynamiky modernity a náboženstva v kontexte klasických sociologických teórií.

Funkcionalistická teória náboženstva

Na Durkheimove myšlienky nadviazal v polovici 20. stor. harvardský profesor sociológie, predstaviteľ funkcionalistickej teórie, Talcott Parsons. Parsons bol presvedčený, že v budúcnosti bude náboženstvo zohrávať v spoločnosti kľúčovú úlohu ako rozhodujúci protihráč potencionálnej dominancie ekonomického myslenia a aktivít. Svoje presvedčenie opieral o koncepciu štyroch základných funkcionálnych imperatívov spoločnosti AGIL:¹ A – adaptácia; G – dosahovanie cieľov; I – integrácia aktérov; L - udržiavanie latentných vzorcov.²

Kľúčovú úlohu zohráva tu schopnosť adaptácie, ktorá sa zväčšuje v prípade diferenciácie, smerujúcej k rozvinutejšiemu resp. vyváženému systému. Celý tento proces môže naraziť na problémy s integráciou, pretože činnosť dvoch alebo viacerých štrukturálnych jednotiek musí byť koordinovaná a harmonizovaná. V tomto procese hrá kľúčovú úlohu náboženstvo, poskytujúce potrebnú koordináciu resp. harmonizáciu.³ Normatívnymi vzorcami, poskytujúcimi spoločnosti jej identitu sú regulatívy, ktoré existujú preto, že spoločnosť v durkheimovskom zmysle je *morálnou komunitou*, ktorej členovia zdieľajú spoločné hodnoty a normy. Parsons vo svojej analýze predkladá interpretáciu funkcií náboženstva v americkej spoločnosti. V tomto kontexte zdôrazňuje, že americká spoločnosť je

¹ TUROWSKI, J.: *Sociológia*, s. 21.

² PARSONS, T.: In: *Kategorie orientacji i organizacji dzialania*. In: Wspólczesne teorie socjologiczne I. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 376 – 382. HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 145. *Velký sociologický slovník*, s. 329.

³ HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*, s. 139. CIEKANOWSKI, Z.: *Uwarunkowania kształtowania bezpieczeństwa państwa*. In: Zarządzanie bezpieczeństwem w sektorze publicznym i biznesie. Gdynia, 2009, s. 307 – 309.

vo vysokej miere takouto morálnou komunitou, vymedzenou svojim občianskym náboženstvom. Tajomstvo úspechu americkej spoločnosti spočíva v tom, že bola schopná úspešne transformovať svoj *posvätný baldachýn* do podoby, umožňujúcej existenciu vysoko diferencovanej modernej spoločnosti, ktorá sa skladá z mnohých odlišných svetonázorov. Preto táto spoločnosť je tak zintegrovaná a konzistentná. Americký asketický protestantizmus bol natoľko flexibilný, že dokázal prijať aj neprotestantské skupiny do jednej národnej komunity. Podľa Parsonsa pluralizmus americkej spoločnosti je dôsledkom výnimočnej adaptačnej schopnosti amerických protestantských hodnôt.⁴

Ďalší predstaviteľ funkcionalistickej teórie náboženstva Thomas O'Dea,⁵ je zástancom základnej tézy, podľa ktorej sa sociálny systém snaží udržiavať rovnováhu sociálnych inštitúcií, ktoré usmerňujú ľudské konanie. Náboženstvo je jednou zo základných foriem inštitucionalizovaného sociálneho konania, ktorého hlavným cieľom je spolupodieľať sa na udržiavaní rovnováhy celého systému.⁶

O'Dea si kladol otázku, ktorej základom boli tri dimenzie – sociálny systém, kultúra a osobnosť. Pýtal sa na funkcie náboženských inštitúcií pri udržiavaní rovnováhy sociálneho systému, osobnosti a kultúry ako celku. O'Dea celkovo opísal šesť základných funkcií náboženstva v spoločnosti, ktoré celkovo sledujú dva ciele. Náboženstvo poskytuje orientáciu na niečo, čo existuje mimo sveta empirie, každodennosti, a to umožňuje jednotlivcovi, aby deprivácia a frustrácia z toho sveta bola prežívaná, prekonávaná z ohľadu na túto mimoempirickú a transcendentnú skutočnosť; druhým cieľom je poskytovanie určitého pocitu bezpečia a istoty, ako dôsledku účasti na rituáloch, ktoré spájajú človeka s týmto nadľudským svetom.⁷

- náboženstvo poskytuje podporu, konsolidáciu a útechu vo svete, ktorý je často neistý;
- pomocou kultu a obradov ponúka transcendentný vzťah, čím pomáha nájsť pocit bezpečia. Pomáha jedincovi v nájdení jeho miesta

⁴ NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Průručka sociologie náboženství*, s. 63 – 64.

⁵ O'DEA, Th. F.: *Přec dilematův institucionalizaci religii*. In: *Sociologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 107-113.

⁶ NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Průručka sociologie náboženství*, s. 66 – 67.

⁷ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*, s. 67.

vo svete. Náboženstvo prispieva k stabilite a udržaniu nevyhnutného poriadku, a to nielen sociálneho, ale aj ontologického;

- náboženstvo sakralizuje normy a hodnoty spoločnosti, uprednostňuje skupinové ciele pred individuálnymi túžbami;
- náboženstvo môže ponúkať také hodnoty, ktoré spochybňujú zavedené normy a tým podporujú zmenu v stávajúceho sa sociálneho poriadku;
- náboženstvo prispieva k sformovaniu a udržaniu identity;
- náboženstvo uľahčuje prechod z jednej vekovej skupiny do druhej.⁸

Pokračovateľ funkcionalistického konceptu náboženstva, Milton Yinger, sa pokúsil definovať náboženstvo v širšom význame tohto fenoménu. Termínom „náboženský“ môže byť označený taký sociálny fenomén, ktorý pomáha jednotlivcovi prekonať a vysvetliť smrť, utrpenie, zlo a nespravodlivosť. Podľa neho náboženstvo je systém viery a praktík, pomocou ktorých skupina ľudí prekonáva existenciálne problémy života.⁹ Yinger chápe náboženstvo ako dynamický, v čase sa meniaci fenomén, fenomén, ktorý uspokojuje špecifické potreby vo vnútri sociálneho systému.¹⁰

Teória sociálneho konštruktivismu

Paradigma sociálneho konštruktivismu vychádza z úplne iných predpokladov, ako funkcionalizmus. Východiskovým bodom tejto teórie je tvrdenie, že náboženstvo je sociálne konštruované. Daný koncept je charakteristický rôznymi rozdielnymi prístupmi: sociálna psychológia, kognitívna filozofia, symbolická antropológia, teória nacionalizmu, atď. V kontexte sociológie náboženstva jeho hlavnými predstaviteľmi sú: P. Bereger a Th. Luckmann. Náboženstvo predstavuje sociálny konštrukt, a to znamená, že je produktom spoločnosti a výsledkom určitého kolektívneho správania spoločnosti. Z druhej strany spoločnosť je spoluvytváraná náboženstvom.¹¹

Peter Berger sa zaoberal okrem iného sociálnou konštrukciou reality a funkciou náboženstva v tomto procese. Sociálna konštrukcia

⁸ NEŠPOR, Z. R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*, s. 64.

⁹ YINGER, M. J.: *Socjologiczna teoria religii*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 55-57, 46 – 61.

¹⁰ NEŠPOR, Z. R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*, s. 66.

¹¹ Tamtiež, s. 77 – 78.

reality zahŕňa tri procesy – exteriorizácia, objektivizácia a interiorizácia.¹²

Prvý proces sa opiera o základnú antropologickú konštantu. Človek je rozumná a slobodná bytosť, ktorá je schopná kreovať okolitý svet významov. Jediniec je na rozdiel od iného druhu cicavca odlišný v tom, že pri narodení je tzv. *nedokončený*. K dokončeniu dochádza socializácie a sociokultúrnymi determinantmi. Berger klade dôraz na kultúru, ktorá poskytuje pevné štruktúry pre ľudský život. Kultúra je človekom neustále produkovaná a reprodukováaná, obsahuje tam materiálne, ako aj nemateriálne výtvyry ľudskej činnosti. Spoločnosť patrí k nemateriálnym produktom kultúry. Je budovaná a udržiavaná na základe sociálneho konania jednotlivcov. Človek je bytosť prosociálna, čo znamená, že spoločnosť je produktom ľudskej aktivity, je základom procesu externalizácie.¹³

Objektivizácia je proces, pri ktorom sa produkty ľudskej činnosti stávajú objektívnou realitou - *sui generis*. Vytvorená človekom sociálna realita nadobúda svoj *vlastný* život a oddeľuje sa od svojho tvorca, nachádza sa mimo jeho vedomia. Deje sa to prostredníctvom procesu habitualizácii a inštitucionalizácii, skrze ktoré sa sociálna realita objektivizuje. Svet, ktorý produkujú ľudia, získava povahu objektívnej skutočnosti.¹⁴

Tretí proces – proces interiorizácie znamená prisvojovanie si sociálnej reality. Je to proces, prostredníctvom ktorého sa človek stáva produktom spoločnosti. Internalizácia nastáva v tom momente, kedy vedomie spätne prijíma už objektivizovaný svet, svet kultúry, hodnôt, noriem a vzorov správania, statusových a rolových predispozícií. Individuálne vedomie sa formuje a je determinované kolektívnym vedomím.¹⁵ V prípade symetrie medzi objektívnou a subjektívnou realitou dochádza k vytvoreniu stabilného sociálneho poriadku – nomosu, udržiavaného tak na kolektívnej, ako aj na individuálnej úrovni. Ten si človek privlastní práve v procese

¹² BERGER, P., LUCKMANN, Th.: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, 1999, s. 64. LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 77.

¹³ NEŠPOR, Z., R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*, s. 78. LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 78 – 81.

¹⁴ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 82 - 87.

¹⁵ NEŠPOR, Z., R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*, s.78. LUŽNÝ: *Řád a moc*, s. 87 – 89.

socializácie.¹⁶ Spochybnenie nomosu, jeho asymetria, alebo absencia ohrozuje nielen individuálnu ale aj kolektívnu, sociálnu identitu. V kontexte vyššie uvedenej konštanty, tým čo ohrozuje dnešnú spoločnosť je asymetria medzi objektívnou realitou a subjektívnou interiorizáciou v sfére vedomia a postojov. V kontexte procesov individualizácie a subjektivizácie jednotlivec odmieta axionormatívny poriadok spoločnosti a inštitucionalizované normy a vzory konania (ako nestabilné, chaotické, tekuté, prispôbené jednej strane alebo oligarchii, pokrytecké). Namiesto toho vytvára svoj vlastný individuálny svet morálky, pre ktorý je charakteristická nestálosť a neistota. Nie je zakotvený v sfére sacrum alebo v inom zmysluplnom svetonázorovom projekte reality. Jeho východiskovým a konečným bodom je orientácia na *mat'* a zmyslovú skutočnosť, zážitok, alebo estetické dimenzie každodennosti. Estetizácia každodennej skúsenosti, alternatívna morálka (namiesto všeobecného dobra osobný pôžitok, rodiny ako prirodzenej inštitúcie sociálneho života – experimenty voľných zväzkov, tradičného náboženstva – alternatívna spiritualita).

Rovnaký dialektický proces sa dotýka náboženstva. Náboženstvo je výtvorom človeka – náboženstvo je objektívnou realitou – človek je výtvorom náboženstva. V procese externalizácie náboženstvo je výtvorom človeka, ktorý svoj náboženský orientovaný svet vytvára v každodennom správaní. Jeho správanie naplňa svet významom. Náboženstvo môže existovať jedine v prípade, ak existuje náboženské konanie, činnosť (modlitba, čítanie posvätných textov, obety, iniciácie, rituály) a náboženské artefakty. A takto náboženstvo sa stáva nevyhnutné pre človeka. Z druhej strany, v procese objektivizácie sa náboženstvo stáva objektívnou realitou na základe tzv. procesu habitualizácie, v dôsledku ktorého často opakované činnosti nadobúdajú charakter vzorca, ktorý je opakovaný neskôr v budúcnosti. Zároveň sú postupne v kontexte tohto procesu vytvárané inštitúcie, ktoré existujú nezávisle od jednotlivcov, čiže sú chápané ako objekty. Dochádza k tzv. inštitucionalizácii náboženstva, ktoré nadobúda charakter objektívne reality, reality *sui generis*. Tretí proces – internalizácia, znamená, že človek je výtvorom náboženstva v tom zmysle, že prisvojuje si objektivizované náboženstvo: normy,

¹⁶ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 89 – 95.

postoje, svetonázor v procese socializácie. Jednotlivec si to privlastňuje v súlade s tým, čo sa od neho očakáva. Takto sa stáva nositeľom určitej náboženskej tradície, kultúry.¹⁷

Tieto významy a náboženské symboly sú nástrojom vysvetľovania udalosti každodennej reality, chránia pred nebezpečenstvom chaosu a vedú k vytvoreniu posvätného kozmu. Náboženstvo je preto kozmizáciou v podobe posvätného kozmu (Berger1971a: 25). *Cosmos sacré* poukazuje na tajomnú a strašnú moc, odlišnú od človeka, avšak môže s ňou vstúpiť do kontaktu a ktorá, ako verí, je obsiahnutá v určitom predmete skúsenosti, v kategóriách času a priestoru, v posvätných bytostiach (božstva, duchovia, anjeli). Tieto predmety môžu byť prenesené na vyššie sily a mocností, ktoré riadia kozmos. Tento posvätný kozmos je, teda svet vytváraný náboženstvom.¹⁸

V analýze vzťahu medzi náboženstvo a posvätným kozmom Berger rozlišuje *sacrum* a *profanum* v dvoch dimenziách. Na prvej protikladom *sacrum* je *profanum*, ktoré sa charakterizuje jednoducho absenciou sakrálnosti. *Profanum* obsahuje zmysel každodenného života, z druhej strany *sacrum* predstavuje zmysel iného sveta. Náboženstvo, skrze zakotvenie v *sacrum*, umiestňuje zmysel každodenného života v inom svete, v dôsledku čoho nasmerovuje ho na konečný, definitívny zmysel existencie. V druhej dimenzii protikladom *sacrum* je chaos, predstavovaný v rôznych kozmologických mýtoch. Z pohľadu tejto dimenzii, náboženstvo zohráva ešte podstatnejšiu úlohu v živote jednotlivcov a spoločnosti, pretože ukotvuje profánny poriadok v posvätnom kozme a zaručuje mu zmysel, chráni pred nezmyselnosťou a absurdom. Náboženstvo je preto centrálnou zložkou spoločnosti. Spája nedokonalú a pominuteľnú, nestálu konštrukciu ľudskej reality s konečnou skutočnosťou. V období modernity vedecké poznanie prejavuje skôr tendenciu zameranú na *svetskú kozmizáciu* a k nahradeniu sveta sakrálnych významov a náboženských symbolov svetskými.

Podobným spôsobom uvažuje o náboženstve a jeho postaveniu v modernej spoločnosti Thomas Luckmann, ktorý v náboženstve vidí schopnosť ľudského organizmu k transcencii svojej biologickej

¹⁷ BERGER, P, LUCKMANN, Th.: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, 1999, s. 27, 57, 11. NEŠPOR, Z. R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*, s. 78 – 79.

¹⁸ PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii. Antologia tekstów*, s. 13 – 14.

prirodzenosti. Človek je jedinou bytosťou schopnou konštruovať svet predmetových, ontologických významov, ktoré sú morálne záväzne a zahŕňajú celú skutočnosť. Preto náboženstvo, pre tohto autora nie je len sociokultúrnym javom, ale aj antropologickým. Všetko čo je *tout court* ľudské, je *ipso facto* náboženské. Na druhej strane nenáboženskými javmi sú tie, ktoré majú svoj pôvod v zvieracej prirodzenosti človeka, v jeho biologickej konštitúcii, ktorú má spoločnú so zvieratami (Luckmann 1967: 25; Berger 1971a: 268-271). Luckmann kritizuje tie výskumy religiozity, ktoré kladú dôraz na jej objektívnych a viditeľných prejavoch (inštitucionálna religiozita, cirkevná) a zároveň sa snaží o nasmerovanie sociológie na neinštitucionálny, neviditeľný aspekt religiozity (súkromná religiozita, mimocirkevná). Dvaja analyzovaní autori v kontexte modernej spoločnosti poukazujú na procesy sekularizácie, pluralizácie a subjektivizácie náboženstva.¹⁹ P. Berger tvrdí: „*V premodernistických spoločnostiach a situáciách existoval svet náboženskej istoty, niekedy narušovaný akýmsi heretickými deviáciami. V situácii modernistickej, naopak existuje svet náboženskej neistoty (...)*“²⁰.

Konštrukciu sociálnej reality, teda musíme vždy chápať na základe pôsobenia troch procesov – externalizácie, objektivizácie a internalizácie. Berger náboženstvo charakterizuje ako prejav ľudskej činnosti, ktorá konštituuje posvätný kozmos. Za posvätné sú v tomto prípade považované tajomné vlastnosti a sily, ktoré sú odlišné od človeka a aj napriek tomu sú s ním spojené prostredníctvom viery a praktík. Tieto tajomné vlastnosti môžu byť pripisované tak nehmotným objektom, ako aj zvieratám či ľuďom. Existujú posvätné skaly, nástroje, ale posvätný môže byť aj čas a priestor. V dejinách sa stretávame s rôznymi prejavmi posvätna, ale môžeme nájsť aj určité spoločné rysy, vyplývajúce z pozorovaní medzi určitými národmi. Posvätno môžeme charakterizovať ako niečo, čo sa vymyká z každodenného života. Môže to byť na jednej strane nebezpečné, ale na strane druhej môže byť domestikované pre každodenné potreby. Svet, ktorý preniká náboženstvo človeka pohlcuje a zároveň transcendentuje. Človek tento svet vníma ako mocnú skutočnosť, ktorá v jeho živote stanovuje najvyšší poriadok. Za opak posvätného

¹⁹ PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii. Antologia tekstów*, s. 14 – 15.

²⁰ BERGER, P.: *Heretyczny imperatyw*. In: *Zjawisko wspólnoty*. Ed. T. Mikołajewska. Warszawa, 1989, s. 426.

je všeobecne považované všetko profánne, opakom posvätného môže byť aj chaos. A náboženstvo je nástrojom prekonávania ho a konštruovania zmysluplnej reality, ktorá poskytuje človekovi a spoločnosti dôveryhodné orientačné body a istotu.²¹

Náboženská zmena medzi modernou a postmodernou spoločnosťou

Moderná spoločnosť je označovaná ako produkt radikálnych zmien, ku ktorým došlo v oblasti ekonomiky, mocenských vzťahov, sociálneho usporiadania, štýlu života a výkladu sveta v západnej Európe a Severnej Amerike od počiatku novoveku.²² Prvoradú úlohu tu zohrávala generalizácia trhu, ktorý sa stal regulátorom chodu nielen ekonomiky, ale aj celej spoločnosti.²³ Charakteristické črty modernej spoločnosti sa vytvárali v súvislosti z priemyselnou revolúciou a sprievodných procesov a tiež s rozvojom centralizácie moci v rámci moderných národných štátov. Priemyslová revolúcia uvádza do pohybu procesy deľby práce, urbanizácie, rozvoja transportu a komunikácie. Mocenské centralizácie vyraduje doposiaľ autonómne mocenské subjekty (mestá, stavy, svetské a cirkevné inštitúcie) a uvádza do chodu kontrolné mechanizmy, ktoré sú schopné realizovať dohľad nad každým jednotlivým občanom. V oblasti sociálnej stratifikácie v modernej spoločnosti stavovské členenie je nahradené triednym členením. Sociálny status jednotlivcov prestáva byť určený ich príslušnosťou k určitému stavu, ale je jednoznačne určený ich postavením na trhu. V dôsledku priemyselnej revolúcie sa ťažisko ekonomiky presúva z poľnohospodárskeho sektora do oblasti priemyselnej výroby. Zvyšuje význam služieb, čo je medzi iným spôsobené rozbitím veľkých domácností, všeobecne zabezpečujúcim potreby svojich členov v podmienkach tradičných spoločností. Jednotlivé funkcie domácností prechádzajú postupne na vznikajúce formálne inštitúcie a organizácie, ktoré svojou činnosťou zabezpečujú chod moderných spoločností. V sekularizujúcej sa spoločnosti rastie úloha vedy v oblasti vysvetľovania sveta

²¹ LUŽNÝ, D.: *Řád a moc*, s. 89 – 95.

²² CIEKANOWSKI, Z.: *State security formation*. In: *Economics and Managment*, 2/2009. Brno, 2009, s. 54 – 56.

²³ BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, s. 138-143. JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*, s. 19 – 20.

a spoločnosti. S konceptom modernej spoločnosti boli spájané predovšetkým procesy racionalizácie a funkčnej diferenciácie.²⁴

Moderné spoločnosti sú charakteristické ďalekosiahlou diferenciáciou jednotlivých oblastí života.²⁵ Hospodárstvo, technika, veda, politika, školstvo, voľný čas, zdravotné zabezpečenie, komunikácia, kultúra, morálka, náboženstvo atď., tvoria vlastné štrukturálne subsystémy, s odlišnými štruktúrami očakávaní a požiadaviek vo vzťahu k jednotlivcom a sociálnym skupinám, s vlastnými kódmi a zákonmi, vlastnou logikou správania a racionality. Tie rôzne sféry životne netvoria už jeden homogénny celok, prijímajúci rovnaké hodnoty a normy, s jednou normotvornou a smerodajnou inštitúciou, ale máme v ňom dočinenia s pluralitou hodnôt, noriem a vzorov správania, ktoré sa často nachádzajú v neustálom konflikte. To, čo je uznávané za dôležité, podstatné a charakteristické v jednej sfére sociálneho života, nemusí platiť a byť považované za rovnako dôležité v inej sfére.²⁶

Vyššie spomínané skutočnosti vedú k postupnému oslabovaniu a úpadku tradičných sociálnych vzťahov (bezprostredný medziľudský a osobný kontakt je nahradený formálnymi a presne stanovenými, vymedzenými vzťahmi v koordinovanou spoločnosťou, ktorá je založená na neosobných vzťahoch) v prospech zvyšovania, posilňovania priestoru individuálnej, osobnej slobody a voľby jednotlivca. Sociálny život je podriadený logike a idey rôznych, rôznorodých opcí a volieb. Hodnoty, normy, vzory správania, životné orientácie, v tradičných spoločnostiach považované za samozrejme a nepopierateľné, sú považované za neustále meniace sa alebo zastarané a nemoderné. Systém hodnôt sa presúva od autoritatívnosti (napr. pocit povinnosti, zodpovednosť, obetavosť, solidarita) k individuálnym kritériom (osobná realizácia, úspech, sloboda, sebarealizácia).²⁷

²⁴ MARIÁŃSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, s. 24 – 25. *Velký sociologický slovník*, s. 1200-1202. BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, s. 126 – 127.

²⁵ CIEKANOWSKI, Z.: *Środki strategii bezpieczeństwa państwa*. In: *Tożsamość bezpieczeństwa wewnętrznego – miejsce, rola i funkcje*. Ed. R. Grosset. Warszawa, 2011, s. 7 – 10.

²⁶ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 177 – 179.

²⁷ Tamtéž.

Túžba po autonómii, nezávislosti, samostatnosti sa stáva základnou životnou skúsenosťou. Sieť interpersonálnych kontaktov, interakcií a vzťahov nie je určovaná pôvodom alebo miestom bydliska, ale stáva sa záležitosťou slobodnej voľby a postavenia v priestore trhu. Sú spochybnené tradičné názory a praktiky. Nič nie je pevné a stále, neustála zmena je charakteristickou črtou súčasných pluralitných spoločností. Centrálnym symbolom súčasnej spoločnosti je trh, v ktorom ústrednú úlohu zohráva dopyt, spotreba, spotrebiteľ. Týka sa to všetkých oblastí ľudského života. Tento proces je poznamenaný všeobecnou relativitou spoločných hodnôt a noriem.²⁸ Zmeny, ktoré prebiehajú v rôznych oblastiach sociálneho života, vyvolávajú zmeny v náboženstve a najmä religiozite ľudí.

V 60. – 70. rokoch 20. stor. sa v sociológii zdôrazňovala sekularizačná téza. V kontexte konceptu modernity mnohí sociológovia zdôrazňovali automatickú sekularizáciu a privatizáciu náboženstva. Industrializácia, podľa R. Ingleharta, prináša mnohé sociálne zmeny v podobe rozkladu tradičných štruktúr sveta a svetonázoru, úpadku spoločenstva, nárastu byrokracie, scientizmu a všadeprítomného technologického pokroku, racionalistického vedomia. Náboženstvo v tomto kontexte sa stáva menej atraktívnym a dôveryhodným subsystémom spoločnosti.²⁹

Vo všeobecnosti sekularizácia znamená proces uvoľňovania sa vzťahov medzi spoločnosťou a náboženstvom, odchod od inštitucionálnych foriem religiozity. Náboženstvo stráca svoje dávne postavenie a vplyv na všetky oblasti ľudského života.³⁰ Je to proces, ktorý sa podľa niektorých sociológov (P. Berger, T. O Dea, Wilson, Whutnow) uskutočňuje v novoveku a modernej spoločnosti, v dôsledku ktorého rôzne oblasti sociálneho života (politika, hospodárstvo, veda, filozofia, kultúra, školstvo, výchova) sa uvoľňujú spod kontroly náboženských inštitúcií.³¹ F. X. Kaufmann poukazuje na indiferentizmus, spojený so zmenou, prebiehajúcou v modernej

²⁸ MARIÁŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, s. 11 – 12.

²⁹ NORRIS, P., INGLEHART, R.: *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków, 2005, s. 36. Porov. KUTYŁO, Ł.: *Ponowoczesna ucieczka od wolności? Analiza fundamentalizmu religijnego jako współczesnej utopii*. In: *Folia Sociologica* 33, 2008, s. 122.

³⁰ *Słownik katolickiej nauki społecznej*. Ed. W. Piwowarski. Warszawa, 1993, s. 152.

³¹ MARIÁŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, s. 24 – 27. HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*, s. 95 – 96.

spoločnosti. Prejavuje sa medzi iným v podobe náboženskej ľahostajnosti, alebo praktického nihilizmu. Autor hovorí o postupnom zániku *sacrum* v spoločnosti. Spoločnosť odmieta a popiera *sacrum*, sústreďuje sa na *profanum* a hodnoty s nim súvisiace, ktoré však nie sú schopné zaistiť správnu a skutočnú orientáciu vo svete a dať zmysel životu človeka.³² Náboženstvo najprv prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, stáva sa jeho súkromnou záležitosťou. Dochádza k privatizácii náboženstva. Postupne však slabnú vzťahy medzi náboženstvom a spoločnosťou. Spomínaní sociológovia sa pritom odvolávali na výsledky výskumov a na pokles účasti na nedeľných bohoslužbách, sviatostiach, nárast počtu osôb, ktoré nepatria do žiadneho z náboženstiev. Cirkev prestávala zohrávať úlohu hlavného monopolu na trhu svetonázorových interpretácii a modelov života. *Sacrum* je odstraňované tak zo sociálneho, ako aj kultúrneho života ľudí.³³ Ako bolo už spomenuté, niektorí sociológovia proces sekularizácie spájajú s viacerými faktormi: náboženstvo prestáva organizovať sociálny život; náboženstvo stráca niektoré svoje funkcie, ktoré sú postupne preberané štátom; náboženstvo postupne prestáva byť verejnou záležitosťou a prechádza do súkromnej sféry života jednotlivca, dochádza tak k tzv. privatizácii náboženstva.³⁴

Pojem sekularizácia je používaný v rôznych disciplínach a jeho korene siahajú do starolatinského slova *saeculum*, ktoré sa v stredoveku používalo tak v svetskom, ako aj cirkevnom jazyku. V prvom prípade termín *saeculum* znamenal vek alebo pokolenie.³⁵ V cirkevnom jazyku sa jeho význam vzťahoval na proces návratu osoby, ktorá získala cirkevnú vysviacku späť do sveta, alebo označoval skupinu kňazov, ktorí žili vo svete na rozdiel od iných, prebývajúcich v kláštoroch.³⁶ V novoveku pojem sekularizácia nadobudol nový význam a označoval konfiškáciu štátom kláštorného majetku a nehnuteľností, ktoré predtým patrili Cirkvi. Sekularizácia

³² PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*, s. 181 – 183.

³³ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 82 – 86.

³⁴ BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: British Journal of Sociology. 1977, č. 28 (4), s. 419 – 449. DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja*, s. 19. MONTOUSSÉ, M.: *Přehled sociologie*, s. 306 – 307.

³⁵ CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków, 2005, s. 36.

³⁶ BERGER, P.: *Święty baldachim, elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków, 2005, s. 148.

tiež označovala prenesenie inštitúcií, teritória, území, predmetov, ľudí, funkcií zo sféry náboženskej do svetskej.³⁷ V sociológii tento pojem získava na popularite v 50-tych rokoch 20. stor. V tomto kontexte môžeme pozorovať rôzne významy tohto termínu. Sekularizácia začína byť chápaná ako proces oddelenia sociálnych inštitúcií od náboženských, v dôsledku ktorého vzniká čoraz viac svetská spoločnosť a inštitúcie. Zároveň je to proces, na základe ktorého sa náboženské skupiny a sektárske hnutia stávajú súčasťou tohto sveta.³⁸ Prvým pokusom poukázať na mnohoznačnosť tohto pojmu bola systematizácia Larry'ho Shinera, založená na empirických výskumoch.³⁹ Z druhej strany to bol práve David Martin, ktorý prichádza so svojou systematizáciou.⁴⁰ Po prvé, pojem sekularizácia označuje postupné znižovanie vplyvu, prestíže a moci náboženských inštitúcií. Následkom tohto procesu je aj privatizácia náboženstva. Po druhé, označuje pokles inštitucionálnej religiozity, meranej účasťou na náboženskej praxi a rituáloch. Následnou oblasťou, na ktorú sa vzťahuje pojem sekularizácia, je intelektuálna oblasť. V tomto kontexte čoraz viac prevláda racionalizmus, empirizmus a skepticizmus. V poslednom význame sa tento pojem vzťahuje na náboženské postoje, v ktorých dochádza k odmietaniu vzťahov so sférou mimoempirickou. Svet je „odkúzený“ a stáva sa súčasťou prírody.⁴¹

Thomas Luckmann používa pojem sekularizácia v súvislosti so zmenou sociálneho kontextu sociálneho postavenia inštitucionálneho náboženstva.⁴² Pre T. Parsonsa je sekularizácia synonymom procesu diferenciácie a označuje zmenu postavenia náboženstva v sociálnej štruktúre.⁴³ R. Bellah sekularizáciu definuje ako zánik kolektívnych

³⁷ CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 37.

³⁸ PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121 – 128.

³⁹ SHINER, L.: *Pojęcie sekularyzacji w badaniach empirycznych*. In: *Socjologia religii*. Wybór tekstów. Ed. F. Adamski. Kraków, 1987, s. 442 – 455.

⁴⁰ MARTIN, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London, 1969, s. 48 – 53.

⁴¹ DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja*, s. 18.

⁴² LUCKMANN, T.: *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków, 1996, s. 71.

⁴³ PARSONS, T.: *Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States*. In: *Structure and Process in Modern Societies*. Ed. T. Parsons. Illinois, 1960, s. 311.

konečných symbolizácii.⁴⁴ Pre B. Wilsona sekularizácia je procesom, vďaka ktorému náboženské myslenie, praktiky a inštitúcie strácajú svoj sociálny význam. Pre P. Bergera je to proces uvoľňovania sa sociálnych a kultúrnych sektorov spod náboženských inštitúcií a symbolov. Zároveň zdôrazňuje subjektívny rozmer sekularizácie, v ktorom sa čoraz väčšie množstvo jednotlivcov pozerá na svet bez odvolávania sa na sféru sacrum. Spoločným menovateľom týchto všetkých teórií je fakt, že sekularizácia neznamena automatický zánik náboženstva.⁴⁵

Proces individualizácie náboženstva v kontexte sekularizačnej paradigmy v sociologickej teórii inicioval spomínaný Th. Luckmann. V kontexte tohto procesu sa predpokladá širšie chápanie náboženstva. Objavujú sa nové náboženské témy: turizmus, rodinnosť, psychoterapia, ktoré plnia náboženské funkcie transcendovania biologickej prirodzenosti človeka. Danièle Hervieu – Léger poukazuje na kategóriu náboženstva emócií, náboženstva ako kolektívnej pamäti, ku ktorej patrí aj šport, hudba, spiritualita. Grace Davie kritizuje sekularizačnú teóriu a odvoláva sa pritom na tzv. náhradnú religiozitu. Meredith McGuire predkladá koncept *lived religion*, ktorý zahŕňa zindividualizované náboženské praktiky: zdravé stravovanie, tanec, hudba, umenie. Sociálni aktéri dávajú prejavom svojej činnosti duchovný význam a dochádza k sakralizácii profanného. Takto chápané náboženstvo plní mnohé funkcie: integrácia a legitimizácia sociálneho systému, personifikácia a projekcia ľudských významov a sociálnych vzorov, odpoveď na existenciálne otázky človeka. Základnou jeho funkciou je zmysluplná funkcia – symbolická konštrukcia významov a ich hierarchizácia.⁴⁶

Je potrebné zdôrazniť, že kritériom definovania sekularizačného procesu je spôsob definovania náboženstva. V prípade funkcionalistických definícií náboženstva (Parsons, Bellah, Luckmann) sekularizácia je de facto chápaná ako zmena subjektu, ktorý realizuje základné funkcie. Funkcie, ktoré plnili tradičné náboženstvá, začínajú

⁴⁴ BELLAH, R.: *Evolúcia religijná*. In: *Sociologia religii*. Ed. W. Piwowarski. Kraków, 2003, s. 207 – 227.

⁴⁵ DOBBELAERE, K.: *Sekularizácia*, s. 18 – 19.

⁴⁶ BECKFORD, J.: *Teria spoločna a religia*. Kraków, 2006, s. 90-92. DAVIE, G.: *The persistence of institutional religion in modern Europe*. In: Peter Berger and the Study of Religion. Ed. L. Woodhead. London, 2001, s. 100.

byť preberané novými náboženskými formami (napr. občianske náboženstvo), alebo sa objavujú nové spoločenské formy náboženstva, ktoré preberajú funkciu transcendentovania biologickej prirodzenosti človeka. Keď prijmeme substanciálne definície náboženstva (Berger, Wilson), význam tohto termínu sa diametrálne mení. Funkcie náboženstva sú preberané novovznikajúcimi svetskými inštitúciami. Znamená to, že náboženské inštitúcie strácajú doterajší vplyv na sociálny a individuálny život.⁴⁷

Spomínaný B. R. Wilson vychádza z klasickej sociologickej tézy, podľa ktorej je proces sekularizácie súčasťou zásadnej sociálnej zmeny pri prechode od tradičnej k modernej spoločnosti. Tvrdí, že *„náboženstvo má svoje zdroje v spoločensve, čiže v lokálne obmedzených a trvalých vzťahoch relatívne stabilnej skupiny, založenej na intenzívnom a bezprostrednom medziľudskom kontakte. Náboženstvo je ideológiou tradičného typu spoločensva, v ktorom ľudia vymedzovali seba, svoj pôvod, sociálne usporiadanie a osud s odkazom na oblasť nadempirického. V každej časti života bolo vidieť náboženský symbolizmus, náboženstvo legitimovalo spôsob života ľudí.“*⁴⁸ Oproti tomuto spoločensvu stojí rozsiahla a štátom koordinovaná spoločnosť, založená na neosobných vzťahoch. V nej všetko lokálne stráca svoj pôvodný význam, svoje zakotvenie stráca aj náboženstvo.⁴⁹ Podľa neho sekularizácia je dôsledkom racionalizácie. V modernej spoločnosti sú všetky oblasti, ktoré boli predtým podriadené náboženstvu, riadené praktickými, empirickými a racionálnymi predpismi. Náboženské inštitúcie, sociálne konanie a vedomie stráca svoju sociálnu významnosť a dôležitosť. Sekularizácia na jednej strane znamená vyvlastnenie majetku, stratu politickej moci náboženských subjektov a úpadok náboženských inštitúcií, ale na strane druhej aj znižovanie množstva času, energie a prostriedkov, ktoré ľudia venujú nadprirodzeným veciam. Špecificky náboženské vedomie je postupne nahradzované empirickou, racionálnou a inštrumentálnou orientáciou vo svete. Wilson označuje modernú spoločnosť ako systém, ktorý je stále

⁴⁷ BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: British Journal of Sociology. 1977, č. 28 (4), s. 419 – 449. DOBBELAERE, K.: *Sekularizácia*, s. 19.

⁴⁸ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 80.

⁴⁹ Tamtiež.

efektívnejšie racionalizovaný novými technológiami a plánovacími procedúrami. Tradícia a tým aj náboženstvo sa stáva stratou času.⁵⁰

J. Casanova poukazuje na nebezpečenstvo redukcie a ideologizácie sekularizačnej tézy. Predkladá diferencovaný pohľad na fenomén sekularizácie, ktorá podľa neho má byť interpretovaná v troch rôznorodých dimenziách:

1. V modernej spoločnosti dochádza k oddeľovaniu náboženstva od ostatných oblastí spoločenského života. Podľa tejto tézy sa spod kontroly náboženských inštitúcií a noriem vymanila svetská sféra. Došlo k tomu tak, že sa od seba oddelili jednotlivé oblasti spoločnosti ako veda, školstvo, politika, ekonomika, právo a vytvorili svoje vlastné normy a spôsoby fungovania a normy, ktoré sa nedajú preniesť do ostatných sfér. Tento proces diferenciacie je jedným zo základných znakov, ktorý definuje modernitu a medzi jeho konkrétne prejavy sa môže priradiť odluka štátu od cirkvi. Tá zabráňuje prepojeniu politických a náboženských inštitúcií, ak však dôjde k tomuto prepojeniu, považuje sa to za niečo, čo odporuje základným pravidlám moderných demokracií.⁵¹ Podľa Casanovu prepojenie náboženskej a politickej oblasti je nekompatibilné s princípmi moderného občianstva. V moderných industriálnych spoločnostiach je náboženstvo odstránené a hocijaká náboženská organizácia sa stáva dobrovoľným združením, nakoľko v podmienkach náboženskej slobody sa z pohľadu sekulárneho štátu menia všetky náboženské skupiny v denominácie.⁵²

2. V modernej spoločnosti dochádza k úpadku náboženského presvedčenia a správania. V extrémnom prípade môže tento úpadok vyústiť v úplný zánik náboženstva. Toto tvrdenie je skôr ideologickým vyhlásením a odporuje realite, nakoľko je jasné, že z globálneho hľadiska k žiadnemu úpadku náboženstva nedochádza. Sociologické výskumy, síce potvrdzujú skutočnosť, že v rámci niektorých európskych krajín dochádza k poklesu inštitucionálnej religiozity, neznamená to úpadok náboženstva, ale vzrastajúcu nedôveru v tradičné autority alebo cirkev. Na druhej strane pozorujeme v týchto krajinách enormný nárast prejavov alternatívnej spirituality.

⁵⁰ TÍŽIK, M: *K sociológii novej religiozity*, s. 17.

⁵¹ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, 2007, s. 85 – 86.

⁵² LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, s. 111.

3. Dochádza k privatizácii náboženstva, náboženstvo sa obmedzuje iba na oblasť súkromných záujmov a aktivít každého jedinca. Aj keď túto tendenciu môžeme vidieť v moderných západných krajinách, netreba ju preceňovať a chápať ako nevyhnutnosť. Súvisí s tézou o diferenciacii spoločenských sfér a odluke štátu od náboženstva. Je priamym dôsledkom aplikácie politického liberalizmu, oddeľujúceho verejnú sféru od súkromnej, pričom náboženstvu odoberá spoločensky a verejný vplyv. Z tohto pohľadu sa náboženstvo stáva súkromnou záležitosťou, no z iného uhla pohľadu v liberálnych spoločnostiach je súkromie chránené tak pred zásahmi štátu, ako aj pred zásahmi cirkvi.⁵³ J. Casanova tvrdí, že ani úpadok, privatizácia, alebo marginalizácia náboženstva nie sú štrukturálne trendy moderných spoločností.⁵⁴

K. Dobbelaere chápe sekularizáciu ako mnohovýrovnový proces, ktorý prebieha minimálne na troch úrovniach:

a) Sociálna dimenzia - ide o procesy oddeľovania náboženských inštitúcií od byrokratického aparátu moderného štátu o tzv. procesy laicizácie (napr. prenos sociálnej starostlivosti z cirkvi na štát). Tento proces je dôsledkom funkcionálnej diferenciacie, ktorá vedie k špecializácii subsystémov spoločnosti.⁵⁵

b) Organizačná dimenzia – v tejto úrovni ide o sekularizáciu organizácie, nakoľko pôvodne nadšená aktivita a činnosť náboženských organizácií sa čím ďalej, tým viac prispôbuje okolitým podmienkam, modernému svetu. Čoraz častejšie vznikajú náboženské organizácie za účelom dosiahnutia konkrétnej vymedzenej úlohy a tak získavajú charakter účelovej organizácie. Organizačná sekularizácia sa vzťahuje k modernizácii náboženstva: dochádza k úpadku a vzniku náboženských spoločenstiev, zmeny v ich organizačnej štruktúre, ako aj v oblasti náboženských predstáv, morálnych zásad a rituálov.⁵⁶

c) Individuálna dimenzia - sekularizácia vedomia. Jej znakom je to, že prestávajú dôveryhodne pôsobiť pôvodné náboženské interpretácie, neumožňujú vysvetliť zmysel, prípadne odpovedať na existenciálne otázky človeka. Takto chápaná sekularizácia sa prejavuje

⁵³ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 86.

⁵⁴ LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, s. 111.

⁵⁵ DOBBELAERE, K.: *Sekularizace*, s. 21. 49 – 56.

⁵⁶ DOBBELAERE, K.: *Sekularizace*, s. 21. 57 – 61.

v tom, že jednotlivci prestávajú realizovať náboženské normy, predkladané náboženskými autoritami.⁵⁷

P. Berger je jedným z mnohých sociológov, ktorí boli v päťdesiatych až sedemdesiatych rokoch 20. stor. zástancami sekularizačných modelov.⁵⁸ Sekularizáciu považoval za univerzálny proces, ktorý zasiahol, alebo určite zasiahne v blízkej dobe všetky kultúry, ako proces, v ktorom sú jednotlivé časti spoločnosti a kultúry oddeľované od náboženských inštitúcií a symbolov. V rámci modernej západnej histórie a v rovine náboženských inštitúcií predstavuje sekularizácia vyčlenenie kresťanských cirkví z oblastí, ktoré boli doposiaľ pod jej kontrolou a vplyvom. Konkrétnym prejavom tohto procesu je odluka cirkvi od štátu, vyvlastnenie cirkevných majetkov. Sekularizácia sa dotýka aj celého kultúrneho života, prejavuje sa vo forme úpadku náboženských obsahov v rôznych oblastiach ako v umení, filozofii, literatúre, ale hlavne v rozvoji vedy ako celkom autonómneho sekulárneho pohľadu na svet. Na základe týchto skutočností môžeme hovoriť o dvoch stránkach sekularizácie a to: o objektívnej stránke (sociálne procesy) o subjektívnej stránke (sekularizácia vedomia). Výsledkom je zväčšujúci sa počet jedincov, ktorí sa pri interpretácii sveta a svojho života zaobídu bez náboženstva. V dôsledku westernizácie a modernizácie tento univerzálny jav zasahuje rôzne kultúry sveta, aj keď musíme povedať, že sekularizácia nepostihuje všetky skupiny populácie rovnakou mierou. Ak sa pozeráme na sekularizáciu z nezápadnej perspektívy, jej štruktúrou je civilizácia Západu ako celok, zatiaľ čo z pohľadu Západu sú moderné ekonomické procesy industriálneho kapitalizmu hlavnou silou sekularizácie. Deje sa to bez ohľadu na rôzne ideologické legitimizácie, napr. komunizmus, nacionalizmus a pod.⁵⁹ Na základe obratu vo vývoji svetovej religiozity sa začalo čoraz viac autorov pozerat' na sekularizáciu ako na európsku záležitosť. Svoje tvrdenia opravil aj P. Berger, označil ich za celkom mylné a začal hovoriť o desekularizácii sveta.⁶⁰

Súčasná Európa sa nachádza v zlomovom momente náboženskej evolúcie. Všeobecné sociologické výskumy potvrdzujú nízky

⁵⁷ Tamtiež, s. 21. 62-66. TÍŽIK, M: *K sociológii novej religiozity*, s. 18.

⁵⁸ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 84 – 85.

⁵⁹ LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*, s. 85.

⁶⁰ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*, s. 84 – 85.

ukazovateľ religiozity, ale na druhej strane je táto tendencia pribrzdená nárastom kresťanských hnutí obnovy a autonómnej spirituality. V podmienkach modernizácie sa totiž vytvára pocit straty identity, zmyslu života, prázdna, ktorý nemôže nahradiť scientistický alebo racionálny svetonázor. Modernita preto nepriamo posilňuje potrebu zmysluplného vysvetlenia skutočnosti a paradoxne vedie k náboženskému prebudeniu. Návrat sacrum sa spája s krízou modernity, neschopnej udržať a splniť sľuby ekonomického rozvoja, politickej demokracie a udržateľného pokroku.⁶¹ V situácii straty významu metanarácie a tradičných ideologických systémov ľudia hľadajú nové významové tradície, umožňujúce im zmysluplnú orientáciu v rýchlo meniacej sa skutočnosti.⁶² Blahoslavený Ján Pavol II. v tomto kontexte konštatuje: *Na prvý pohľad sa zdá, že sekularizovanou spoločnosťou je kresťanská spiritualita značne postavená mimo hry. No v skutočnosti sa v našej dobe napriek sekularizácii v mnohých formách znovu objavuje obnovená potreba spirituality. Ako v tomto nevidieť dôkaz skutočnosti, že vo vnútri človeka nie je možné vymazať smäd po Bohu? Existujú otázky, ktoré nachádzajú odpoveď len v osobnom kontakte s Kristom. Iba v intímnom spojení s ním nadobúda každé bytie zmysel a môže dospieť k prežívaniu radosti, o ktorej hovoril Peter na vrchu premenenia: „Učiteľ, dobre je nám tu“ (Lk 9, 33).*⁶³

D. Hervieu-Léger zdôrazňuje prechod od sociológie sekularizácie k sociológii *náboženskej modernity*. Ostatní sociológovia hovoria o návrate náboženstva v sekularizovaných mestách (Martin Riesebrodt), o návrate náboženstva (Paul Nolte), o magickej religiozite (Gerhard Schulze), o spiritualite, ktorá vyrastá zo sekularizmu (Paul M. Zulehner), o respiritualizácii ako megatrende (Matthias Horx), o rehabilitácii toho, čo je náboženské (Franz X. Kaufmann), o subjektívnych súkromných náboženstvách (David Martin). Sociológovia sa dnes nepýtajú, či náboženstvo má budúcnosť, ale aká budúcnosť čaká náboženstvo. Náboženstvo, religiozita, nie je ničím statickým, ale skutočnosťou dynamickou,

⁶¹ MARIÁŇSKI, J.: *Sekularizácia i desekularizácia*, s. 77 – 78.

⁶² HERVIEU-LÉGER, *La sociologie des religions en France. De la sociologie de la sécularisation à la sociologie de la modernité religieuse*. In: *La sociologie française contemporaine*. Ed. J. M. Berthelot. Paris, 2000, s. 241 – 250.

⁶³ Ján Pavol II.: *Apoštolský list Spiritus et sponsa k 40. výročiu konštitúcie o posvätnej liturgii Sacrosanctum concilium*, č. 11.

v pohybe. Aj keď v niektorých krajinách religiozita migruje z Cirkvi a Cirkvi strácajú svoje monopolné postavenie na náboženskom trhu, neznamená to úpadok náboženstva, areligiozitu. Mení sa predovšetkým forma a jej obsah, v ktorých je vyjadrené hľadanie zmyslu ľudskej existencie a jej interpretácie.⁶⁴

Viacerí sociológovia formulujú výstražné prognózy, týkajúce sa úpadku Cirkvej religiozity. Predkladajú výskumy, ktoré potvrdzujú pokles počtu členov veľkých kresťanských Cirkví, kňazov, kňazských povolání, nárast nepokrstených osôb. Cirkv ako náboženská inštitúcia je spochybňovaná, stráca svoju centrálnu pozíciu v spoločnosti. Najvýstižnejším aspektom premien religiozity sa stáva prechod od cirkvej k mimocirkvej, privatizovanej religiozite.⁶⁵ Spomínané premeny môžeme definovať v takých termínoch, ako: deštandardizácia, transformácia, dezintegrácia Cirkvi a vo vzťahu k jednotlivcom – individualizácii religiozity.⁶⁶ Aj keď v kontexte západnej Európy môžeme hovoriť o kríze kresťanského náboženského monopolu, súčasne sa ukazuje, že sekularizačné tendencie nemajú lineárny charakter, a že náboženstvo nezaniká. Objavuje sa tzv. polymorfná religiozita.⁶⁷ Proces prechodu od presne definovanej cirkvej religiozity k mimocirkvej je preto významnou, ale nie jedinou tendenciou náboženskej zmeny v súčasnosti. Tento prechod často zahŕňa rôzne postupné formy zdištancovanej cirkvej religiozity. Viacerí jedinci si vyberajú z bohatej náboženskej ponuky tie elementy, ktoré najviac zodpovedajú meniacim sa duchovným a emocionálnym potrebám. V takomto prípade prevláda skôr čiastočná identifikácia s pravdami viery a morálnymi hodnotami, normami Cirkvi. Je to tzv. selektívna religiozita.⁶⁸

⁶⁴ MARIANŠKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 79 – 81.

⁶⁵ LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita. Poznámky ke současné sociologii náboženství*. Praha, 2010, s. 87 – 88.

⁶⁶ MARIANŠKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 82.

⁶⁷ BARZ, H.: *Abschied vom christlichen Religionsmonopol. Religiöser Wandel in der Bundesrepublik*. In: *Wertediskussion im vereinten Deutschland*. Hrsg. Von A. Klein. Köln, 1998, s. 106 – 108.

⁶⁸ MARIANŠKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 86 – 87.

Mimocirkevná religiozita

Mimocirkevná religiozita sa v širšom význame vzťahuje na všetky formy náboženského života, ktoré sa formujú mimo veľkých kresťanských cirkví (katolicizmus, pravoslávie, protestantizmus) a zahŕňajú tak tradičné sekty, ako aj nové náboženské hnutia, ktoré nepochádzajú z týchto cirkví.⁶⁹ V užšom význame mimocirkevná religiozita sa týka jednotlivých foriem náboženského života, ktoré sa formujú mimo inštitucionálneho kontextu náboženstva. Títo veriaci považujú seba samých za náboženských, ale zároveň odmietajú akékoľvek inštitucionálne náboženstvo. Sú presvedčení, že cestu k Bohu objavujú nie skrze kolektívne prejavy náboženstva, ale vďaka osobnej viere. Majú svojho Boha, svoje nebo, svoju spásu, svoje malé *credo*.⁷⁰ V tomto kontexte kríza spoločensky legitimizovaných a inštitucionalizovaných foriem náboženstva sa spája s nárastom popularity tých foriem náboženského kultu, ktoré nevyžadujú stálu angažovanosť a záväzky. Je základom náboženského hiperpluralizmu. Ďalšou črtou tejto religiozity je jej synkretický charakter. Táto viera sa skladá z elementov pochádzajúcich z rôznych náboženstiev. Podobá sa skôr spirituálnemu supermarketu, švédskym stolom, z ktorých každý si môže vybrať to, čo mu tu a teraz viac chutí, a čo sa mu najviac páči. V dimenzii náboženskej skúsenosti dôležitejším aspektom je intenzita viery, a nie jej obsah, ktorý sa vyberá selektívne. Mimocirkevná religiozita sa objavuje v určitom sociokultúrnom kontexte, ktorý možno pomenovať ako prechod od tradície k detradicionalizácii, od inštitucionalizácie k deinštitucionalizácii, od heteronómie k autonómii, od *veľkej* k *malej* transcencii. Spomedzi týchto foriem zdôrazníme prvý proces.

Od tradície k detradicionalizácii – do nedávna tradícia obsahovala určitý program, bola zabezpečením, s ktorým mohol človek počítať a cítiť sa bezpečne.⁷¹ Transmisia rodinných a iných hodnôt nebola rušená vonkajšími činiteľmi. Identita jedinca bola formovaná pod vplyvom tradície lokálnej spoločnosti. Tieto tradície boli chápané ako nemenné a všeobecne záväzné. Hodnoty a normy boli kultúrne samozrejmé, nespochybniteľné a zabezpečovali jedincovi zmysel existencie a koherentnej identity. Radikálna zmena prichádza

⁶⁹ LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita*, s. 92 – 93.

⁷⁰ MARIÁŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 87.

⁷¹ RATZINGER, J.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków, 1996, s. 45.

v modernej spoločnosti. Jej dôsledkom je pokus o totálnu dekonštrukciu tradičného sveta a rekonštrukciu svetonázoru na iných, úplne nových predpokladoch – rozumu, prírodných vied, individualizmu. Problém nastáva v momente radikálnej transformácie, ktorá posilňuje neistotu, pocit ohrozenia a odcudzenia.⁷² V spoločnosti sa to prejavuje v podobe kultúrneho chaosu a axiologického nihilizmu. V pluralistickej spoločnosti sú všetky hodnoty považované za rovnako dôležité, nie sú zakotvené v dlhoročnej tradícii a preto nemôžeme jedny z nich favorizovať na úkor tých druhých.

Súčasťou zmien, ktoré sa uskutočňujú v náboženskej a morálnej sfére je pluralizácia a individualizácia mikro a makro dimenzii spoločnosti. Hierarchie hodnôt sa vyznačujú pluralizmom, čiže vedľa seba začínajú existovať rôznorodé a niekedy aj protikladné normy, ideály, koncepcie človeka a svetonázory, ktoré sa neustále menia. Tento *tekutý* pluralizmus zapríčiňuje nestálosť rôznych foriem subsystémov spoločnosti, a najmä religiózneho subsystému. Z mnohých predstáv, ideí, hodnôt náboženského trhu, súčasný človek vyberá tie, ktoré najviac zodpovedajú jeho kočovnej identite. Neznamená to, že tento človek odmieta celú náboženskú tradíciu, ale mení svoj postoj k nej. Tradícia sa stáva predmetom voľby.⁷³

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ADAMSKI, F.: *Socjologia religii*. Kraków, 2011.
- AHMAD, M.: *Religious Resurgence in an Era of Globalization: Islam's Quest for Global Participation*. In: *Globalization*, 2005, Vol. 5 Is. 2, s. 1-13.
- AZRIA, R. *Nowe ruchy wspólnotowe*. In: *Encyklopedia religii świata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2121-2129.
- BALÁZS, M.: *Cirkev v moderne a postmoderne*. In: *Domino fórum*, 44/2005, s. 11-15.

⁷² BREZINKA, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*. Kraków, 2005, s. 10 – 11.

⁷³ MARIÁNSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*, s. 89 – 94. CIEKANOWSKI, Z.: *Determinanty podejmowania decyzji w warunkach ryzyka w sytuacjach kryzysowych*. In: *Zarządzanie organizacjami a ryzyko*. Ed. J. Toruński, H. Wyrębek. Warszawa, 2011, s. 190 – 192.

- BAUBÉROT, J.: *Pochodzenie i narodziny świeckości*. In: Encyklopedia religii świata 2. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Szanse etyki w globalizowanym świecie*. Kraków, 2007.
- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha, 2002.
- BAUMAN, Z.: *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha, 2008.
- BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha, 2006.
- BECK, U.: *Riziková společnost*. Praha, 2004.
- BECKOFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków, 2006.
- BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: British Journal of Sociology. 1977, č. 28 (4), s. 419-449.
- BELLAH, R.: *Evolucja religijna*. In: Socjologia religii. Ed. W. Piwowarski. Kraków, 2003, s. 207-227.
- BERGER, P, LUCKMANN, Th.: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, 1999.
- BERGER, P. L.: *Kapitalistická revoluce*. Bratislava, 1993.
- BERGER, P. L.: *Pozvání do sociologie*. Praha, 1991.
- BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: Náboženství v globální občanské společnosti. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008, s. 9-22.
- BERGER, P.: *Świąty baldachim, elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków, 2005.
- BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, 1999.
- CASANOVA, J.: *Public Religions in the modern World*. Chicago, 1994.
- CASANOVA, J.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków, 2005.
- CIEKANOWSKI, Z.: *Uwarunkowania kształtowania bezpieczeństwa państwa*. In: Zarządzanie bezpieczeństwem w sektorze publicznym i biznesie. Gdynia, 2009, s. 307 – 322.
- CIEKANOWSKI, Z.: *State security formation*. In: Economics and Managment, 2/2009. Brno, 2009, s. 52 – 60.
- CIEKANOWSKI, Z.: *Środki strategii bezpieczeństwa państwa*. In: Tożsamość bezpieczeństwa wewnętrznego – miejsce, rola i funkcje. Ed. R. Grosset. Warszawa, 2011, s. 7 – 33.
- CIEKANOWSKI, Z.: *Determinanty podejmowania decyzji w warunkach ryzyka w sytuacjach kryzysowych*. In: Zarządzanie organizacjami a ryzyko. Ed. J. Toruński, H. Wyrębek. Warszawa, 2011, s. 190 – 204.
- CSÁMPAI, O.: *Sociológia pre nesociológov*. Trnava, 2007.

- DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno, 2009.
- DAVIS, K.: *The Human Society*. New York, 1957.
- DOBBELAERE, K.: *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków, 2008.
- DURKHEIM, E.: *Elementární formy náboženského života*. Praha, 2002.
- DURKHEIM, E.: *Pravidla sociologické metody*. Praha, 1969.
- FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha, 2002.
- GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha, 2010.
- GIDDENS, A.: *Ramy późnej nowoczesności*. In: Współczesne teorie socjologiczne II. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 687-699.
- GIDDENS, A.: *Unikající svět*. Praha, 2000.
- HALÍK, T.: *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In: Náboženství v globální občanské společnosti. Ed. J. Hanuš, J. Vybíral. Brno, 2008.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha, 2006.
- HEJNA, D.: *Náboženství a společnost*. Praha, 2010.
- HUNTINGTON, S.: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, 2001.
- INGLEHART R.: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. New Jersey, 1990.
- INGLEHART R.: *Modernization and Postmodernization*. New Jersey, 1997.
- INGLEHART R.: *The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-industrial Societies*. American Political Science Review, 1971.
- INGLEHART, R., NORRIS, P.: *Sacrum i profanum: Religia i polityka na świecie*. Kraków, 2006.
- JASIŃSKA - KANIA, A.: *Współczesne teorie socjologiczne I-II*. Warszawa, 2006.
- KARDIS, K.: *Sekularizácia a sekularizmus v kontexte sociologických teórií*. Disputationes quodlibetales. Eds. P. Dancák, D. Hruška. Prešov, 2009.
- KARDIS, K.: *Koncept občianskeho náboženstva v kontexte sociologických teórií*. In: Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte. Ed. A. Slodička, Prešov, 2009.
- KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov, 2009.

- KARDIS, K., KARDIS, M.: *Przemiany wartości społecznych w warunkach globalizacji kultury. Studium socjologii wartości.* In: Roczniki teologiczne – pastoralne 6. Ed. G. Pała. Limanowa, 2011.
- KARDIS, K.: *Human crisis and exhibitions of dehumanisation in the context of nowadays society.* In: Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities. Salem, Center for religion and society, Roanoke college, 2012.
- KARDIS, K.: *Fenomén náboženstva v kontexte sociologických teórií.* In: Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny. Prešov, 2012.
- KARDIS, M.: *Pojęcie grzechu w Biblii w kontekście nauczania Jana Pawła II.* In: Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Ed. P. Marzec, J. Nikolajew, Tomaszów Lubelski-Lublin, 2009.
- KARDIS, M.: *Sacrum a profanum v tradičnej spoločnosti.* In: *Náboženstvo a spoločnosť. Fenomén náboženskej skúsenosti v historickom kontexte.* Prešov, 2009.
- KARDIS, M.: *Religijność alternatywna na tle społeczeństwa konsumpcyjnego.* In: *Roczniki Teologiczno-pastoralne* 6/2012, Tarnów, 2012.
- KARDIS, M.: *Sekty a důstojnost' lidské osoby.* In: *Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny.* Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010.
- KARDIS, M.: *Christian churches in post-communist Slovakia: current challenges and opportunities.* Salem: Center for religion and society, Roanoke college, 2012.
- KARDIS, M. – KARDIS, K.: *Wartości a globalizacja na tle przemian społeczno-gospodarczych współczesnego świata.* In: *Rodzina wobec wyzwań współczesności.* Społeczeństwo, kultura, wartości. Studium społeczne, tom II., Warszawa, 2011.
- KELLER, J.: *Nedomyšlená společnost.* Brno, 1998.
- KELLER, J.: *Soumrak sociálního státu.* Praha, 2006.
- KELLER, J.: *Teorie modernizace.* Praha, 2007.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie.* Praha, 2006.
- KEPEL, G.: *Pobudzenie religijne i niepokoje polityczne u progu XXI wieku.* In: *Encyklopedia religii świata.* Ed. F. Lenoir., Warszawa, 2002, s. 2417-2425.
- KRATOCHVÍLA, M.: *Analýza súvislostí medzi hodnotou rodiny a nekresťanskou mimocirkevnou religiozitou.* In: *Nové náboženské*

- hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmodernity. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 285-295.
- KRISTOFOVIČ, K.: *Budovanie konzumizmu*.
<http://nezavisli.blogspot.com/konzumizmus.htm/> (20.12.2013).
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *New Age ako prejav alternatívnej spirituality v kontexte globalizácie náboženstva*. In: *Globalizácia – náboženstvo – politika*. Prešov, 2013, s. 155 – 164.
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *Prejavy alternatívnej spirituality v postmoderne*. In: *Náboženstvo ako sociokultúrny fenomén v kontexte sociálnej zmeny*. Prešov, 2012, s. 46 – 68.
- KUNDRAČIKOVÁ, K.: *Základné východiská novej religiozity v kontexte transformácie spoločnosti*. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií 1/2012*. Prešov, 2012, s. 63-86.
- LE BRAS, G.: *Badanie żywotności katolicyzmu francuskiego*. In: *Sociologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 355-374.
- LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA, M.: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków, 2007.
- LUCKMANN, T.: *Niewidzialna religia: problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków, 1996.
- LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socialnego*. Warszawa, 1994.
- LUŽNÝ, D.: *Individuálne a modernizujúce náboženstvo*. In: *Moderné náboženstvo*. Bratislava, 2005.
- LUŽNÝ, D.: *Řad a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, 2005.
- MACHAČKOVÁ, L.: *Faktor náboženstva a jeho význam pre politickú kultúru*. www.duch.sk/_docs/nabozenstvo%20a%20politika.rtf (10. 02. 2013).
- MARIÁŇSKI, J.: *Kościół w warunkach radykalnych zmian społecznych*. In: *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Ed. J. Mariański, S. Zareba. Ząbki, 2002.
- MARIÁŇSKI, J.: *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*. Lublin, 2001.
- MARIÁŇSKI, J.: *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*. Lublin, 1995.
- MARIÁŇSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin, 2006.

- MARTIN, D.: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London, 1969.
- MARTUCELLI, D.: *Sociologie modernity*. Brno, 2008.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha, 2007.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D.: *Průručka sociologie náboženství*. Praha, 2008.
- O'DEA, Th. F.: *Pięć dylematów instytucjonalizacji religii*. In: *Sociologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011.
- PACE, E. STEFANI, P.: *Współczesny fundamentalizm religijny*. Kraków, 2002.
- PACE, E.: *Ruchy odnowy i odrodzenia*. In: *Encyklopedia religii świata*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2411-2412.
- PARSONS, T.: *Kategorie orientacji i organizacji działania*. In: *Współczesne teorie socjologiczne I*. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 376-382.
- PARSONS, T.: *Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States*. In: *Structure and Process in Modern Societies*. Ed. T. Parsons. Illinois, 1960.
- PEYROUSE, S.: *Islam in Central Asia: National Specificities and Postsoviet Globalisation*. In: *Religion, State & Society*, 2007, Vol. 35, No. 3, s. 245-260.
- PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121-138.
- PICK, D.: *The reflexive modernization of Australian universities*. In: *Globalisation, Societies and Education*. Vol. 2, No. 1, March 2004, s. 99-116.
- PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin, 1996.
- PODOLINSKÁ, T.: *Religiozita v dobe neskoréj modernity: prípad Slovensko*. In: *Sociální studia*. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3-4/2008, s. 51-84.
- SCHLEGEL, J. L.: *Nowa dynamika religijności*. In: *Encyklopedia religii świata 2*. Ed. F. Lenoir. Warszawa, 2002, s. 2369-2374.
- SZACKA, B.: *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa, 2003.
- SZACKI, J.: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa, 2005.
- SZCZEPANSKI, J.: *Sociologia. Vývin problematiky a metod*. Bratislava, 1967.

- SZOT, L.: *Pojem a otázka súčasnej religiozity*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s.191-199.
- SZOT, L.: *Ruch hospicijny w rozwoju postaw społecznych*. In: Wypalenie zawodowe pracowników służb społecznych. Ed. T. Zbyrad, Stalowa Wola, 2008, s. 151 – 167.
- SZTOMPKA, P. *Socjologia*. Warszawa, 2009.
- ŠUBRT, J. – BALON, J.: *Soudobá sociologická teorie*. Praha, 2010.
- ŠUBRT, J. a kol.: *Soudobá sociologie I.(Teoretické koncepte a jejich autoři)*. Praha, 2007.
- ŠUBRT, J.: *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha, 2001.
- TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*. Bratislava, 2006.
- TROELTSCH, E.: *Kościół a sekta*. In: *Socjologia religii*, Kraków, 1983, s. 105 - 128.
- TROELTSCH, E.: *Společné oddziaływanie protestantyzmu*. In: *Socjologia religii*. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 228-250.
- TSCHANNEN, O.: *The Secularization Paradigm: A Systematization*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1991, č. 30 (4), s. 395-415:
- TURNER, R. H.: *Koncepcja siebie i obrazu siebie*. In: *Współczesne teorie socjologiczne I*. Ed. A. Jasińska-Kania, a kolektív. Warszawa, 2006, s. 272-284.
- TUROWSKI, J.: *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Lublin, 1994.
- VAN ARDENNE, A.: *From exclusive to inclusive development*. In: M. Spoor (red.), *Globalisation, poverty and conflict*, New York, Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 1-48.
- VÁŠEČKA, M.: *Miesto dôvery v modernej spoločnosti*. In: www.bih.sk/sk/sk/images/stories/vasecka_dovera.doc. (11. 02. 2013).
- Velký sociologický slovník*. I., II., Ed. M. Petrusek, Praha, 1996.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Konflikt nových náboženských hnutí a společnosti: jeho podoby a výzvy*. In: Nové náboženské hnutia, sekty a alternatívna spiritualita v kontexte postmoderny. Ed. K. Kardis, M. Kardis, Prešov, 2010, s. 13-22.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno, 2009.
- WALD, K. D.: *Religion and Politics in the United States*. New York, 1987.
- WEBER, M.: *Politika ako povolanie*. Bratislava, 1990.

- WEBER, M.: *Asceza i duch kapitalizmu*. In: Socjologia religii. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 221-228.
- WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1922.
- WEBER, M.: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava, 1983.
- WEBER, M.: *Sociologie náboženství*. Praha, 1998.
- WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln – Opladen, 1964.
- WEBER, M.: *Staatssoziologie*. Berlín, 1966.
- WELLNER, A.: *K dialektice moderny a postmoderny – Kritika rozumu po Adornovi*. Praha, 2004.
- WIDL M.: *Křesťanství a esoterika*. Kostelní Vydří, 1997.
- WNUK-LIPÍŃSKI, E.: *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków, 2004.
- YINGER, M. J.: *Socjologiczna teoria religii*. In: Socjologia religii. Ed. F. Adamski. Kraków, 2011, s. 46 - 61.
- ZIMOŃ, H.: *Religie ludów pierwotnych*. In: Religia w świecie współczesnym. Ed. H. Zimoń. Lublin, 2001.
- ZNANIECKI, F.: *Wstęp do socjologii*. Warszawa, 1988.

KRESŤANSTVO V KONTEXTE SILOČIAR SÚČASNOSTI

Dušan HRUŠKA

Abstract: *Text is trying to understand our nowadays situation at the beginning of the third millennium. In this context we are in the end of the period of dualism so specific for thinking of our western tradition. This end is performing by deconstruction of metaphysics. Further text will be talking about rebirth of religion whose precondition is the death of God. The mission of philosophy in this case will be watched by cross connection of the european civilization with its religious history through a secularization. By this process will be created a new post-religious culture, which one I want to characterize through a Gianni Vattimo`s weak thought.*

Na úvod

Ako by sme mohli charakterizovať našu dnešnú náboženskú situáciu? Na prvý pohľad, resp. skôr pocit, sa nachádzame sa vo svete, ktorý náboženstvo odmieta. Sociologické štúdie tento (pohľad) „pocit“ nepotvrdzujú, ukazuje sa, že situácia je opačná. Náboženstvo dnes prežíva renesanciu.¹ Otázkou je, v akej podobe sa táto náboženská renesancia odohráva. Je pravdou, že *návrat náboženstva* je sociológmi v súčasnosti spájaný s procesom *sekularizácie* v zmysle postupnej rezignácie na spájanie náboženstva s tradičnými cirkevnými formami náboženstva. Na druhej strane ale novoveká predstava sekularizácie ako nahradenie náboženstva napr. vedou sa dnešnej (postmodernej) spoločnosti vôbec nepotvrdila. A tak je veľmi pravdepodobné, že v tomto storočí budú hrať nové náboženské hnutia oveľa významnejšiu úlohu, než akú mali na konci novoveku.²

¹ O návrate náboženstva hovoria sociológovia už od poslednej štvrtiny dvadsiateho storočia. Bližšie pozri HALÍK, T.: *Stromu žhívá naděje. Kříže jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009, s. 46 a n.; tiež HALÍK, T.: *Vžíván i nevžíván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 22 a n.

² Bližšie pozri JANDOUREK, J.: *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovor*. Praha, Portál 2010, s. 348 a n.

Ak sa na to pozrieme štatisticky zistíme, že v Európe dlhodobo klesá ochota hlásiť sa ako k tradičnému cirkevnému náboženstvu, tak k ateizmu. Ako v tejto súvislosti upozorňuje Tomáš Halík: únava z *tradičného náboženstva* nevyústila do ateizmu, ale skôr do obratu k náhradnej religiozite, k ezoterizmu. Poradie by teda bolo nasledujúce: vágna, difúzna religiozita, náboženská ľahostajnosť, tradičná religiozita a nakoniec *viera* ateistov.³

Našou úlohou v tomto texte bude pokúsiť sa porozumieť situácii, v ktorej sa dnes nachádzame a pokúsiť sa navrhnúť perspektívu, z ktorej by dnešné ohlasovanie evanjelia nestratilo na autenticite.

Situácia konca metafyziky

Na začiatku tretieho tisícročia, sme na konci epochy dualizmov, tak charakteristických pre myslenie našej západnej tradície. Tento koniec vo filozofii umožnila *dekonštrukcia metafyziky*. Spor medzi náboženstvom a vedou sa stal minulosťou. Filozofické teórie ako pozitivistický scientizmus a marxizmus, ktoré sa pokúsili s náboženstvom definitívne skončiť sú dnes v rozklade. V rozklade je ale aj *metafyzicky fundovaná* podoba náboženstva. Podoba samotného náboženstva sa teda musí nevyhnutne zmeniť (aktualizovať). Tradícia kresťanstva nebude nostalgickým gestom, ale pripomínaním udalosti (udalostí), dosahy ktorej transformujú každého, kto ju (ich) akceptuje. Tradícia je tak tým, čím vždy mala byť – *tra-ditio* (pre-súvanie, prekladanie) je *memoria futuri*, ktoré nie je len opakovaním minulosti, ale je pohybom *od minulosti*, ktorá už nie je, *k budúcnosti*, ktorá ešte nie je.⁴ Dôveryhodnosť Boha a jeho svedkov znamená aktualizáciu tradície v súčasnom čase. Svedectvo je teda hermeneutickým aktom.

Znovuzrozeniu náboženstva, o ktorom bude reč v ďalšom texte, v treťom tisícročí predchádza *smrť Boha*, teda inými slovami (videné prizmou filozofie) *dekonštrukcia metafyziky*. Aké historické udalosti prispeli k *dekonštrukcii metafyziky*? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (íronia).⁵

³ HALÍK, T.: *Vzjíván i nerzjíván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 88 a n.

⁴ Porov. RAJSKÝ, A.: *Nihilistický kontext kultivace mladého člověka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009, s. 51 – 52.

⁵ Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 12.

Tieto tri spoločenské javy umožnili duchovný rozvoj človeka v zmysle sformovania slobodného *ja*, ktoré sa nebojí straty identity v meniacom sa svete. Intelektuálnym vyjadrením *dekonštrukcie metafyziky* sa v dejinách filozofie stanú F. Nietzsche, M. Heidegger, J. Derrida a G. Vattimo. R. Rorty uvádza aj J. Deweyho a L. Wittgensteina.⁶

Úlohou filozofie v tejto situácii bude prostredníctvom *sekularizácie* sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou minulosťou, ale už nie na spôsob odmietania a sporu, čo bol vzťah charakteristický pre predchádzajúcu metafyzickú epochu dualizmov, ale na spôsob *starostlivosti* o svoju náboženskú minulosť.

Dekonstrukcia metafyziky, resp. *dekonštrukcia západnej ontológie* takto vytvára priestor pre novú *postreligióznu kultúru*, ktorú sa pokúsim charakterizovať prostredníctvom *slabej ontológie* Gianniho Vattima. Najskôr sa však potrebujeme porozumieť nevyhnutnosti *dekonštrukcie metafyziky* v našej (postmodernej) situácii, ktorej základnou východiskovou charakteristikou je porozumenie relatívne komplikovanému statusu dialógu na pozadí *diskurzu*. Pre načrtnutie (diskurzívnej) situácie sa obrátime k Michelovi Foucaultovi.

Diskurz v pluráli

Pokiaľ vezmeme slovníkové významy pojmu diskurz v angličtine a francúzštine (discourse, discours), získame modalitu ako rozhovor, rozprávanie, diskusia, rozhovor o nejakom temáte. V rámci lingvistiky označoval pojem diskurz pôvodné jazykové útvary nad úrovňou vety. Postupne získal svoj význam i v rámci súčasnej sociálnej teórie. Môžeme sa s ním stretnúť napríklad u Antonyho Giddensa, alebo Jürgena Habermasa. Spoločným významom je, že ide o verbalizované vedenie, ktoré je zdieľané, aby bola vôbec možná komunikácia.

Na tomto širokom spoločnom základe je postavené i používanie pojmu diskurz u Foucaulta. Pojem diskurz sa objavuje v prvej veľkej Foucaultovej knihe *Slová a veci*.⁷ Autor *Slová a veci* dal ale pojmu diskurz v mnohých ohľadoch radikálne iný význam. Podľa Foucaulta

⁶ Porov. RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava, Kalligram, 2006, s. 12, 13 an. Tiež RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnosť náboženstvá*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 35.

⁷ FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000.

ide o formáciu vedenia určitej spoločnosti, v určitej dobe, týkajúcej sa *videnia* ako takého. Miroslav Petříček upozorňuje, že Foucault nie je len autor, ktorý píše, ale ide zároveň o autora, ktorý predvádza a demonštruje. Necháva za seba hovoriť scény, výjavy a predstavenia a tak sa z čitateľa stáva zároveň divák.⁸ Vedenie sa tak stretáva s so vzťahom k realite ako svetu. Svet sa teda stane čímsi vnútorne koherentným, vo všeobecných rysoch vždy už nejako zrozumiteľným (v kontexte Slova a vecí *usporiadaným*). Základným východiskom bude to, že jazyk nie je iba transparentným médiom slúžiacim ku zmysluplnej komunikácii (inak povedané jazyk ako nástroj, ktorý *vytvára* ľudské subjekty), jazyk sám je zároveň nástrojom, ktorý *vytvára* ľudské subjekty. Jazyk teda nie je ani prostým odrazom sociálnych síl (ako to do veľkej miery chápe marxizmus). Jazyk sa stane konštitutívny nielen pre vytváranie významu a zmyslu.

Takéto *videnie* Foucaultovi na začiatku umožní *diskurz* definovať nasledovne – Pôjde o skupinu výpovedí, ktorá vymedzuje vedenie (v širokom zmysle toho, čo je uznané ako pravdivé a správne) o nejakom námete a zároveň určuje spôsob jeho reprezentácie. Diskurz teda nie je nejaká večná transcendentná kategória. Je to skratka množina výrokov, pri ktorých možno odкрыť pravidlá ich formovania – to znamená, že možno určiť, aká výpoveď do daného diskurzu patrí, či s ním je v súlade, prípadne už *hovorí o niečom inom*. Diskurz tak umožňuje postaviť konkrétny námet iba určitým spôsobom. Iné spôsoby, iné štýly, ktorými je možné tému, oblasť, problém formulovať, sú obmedzené.

Podľa Foucaulta neexistuje jeden všeobsahujúci diskurz, ale jednotlivé diskurzívne formácie vzťahujúce sa k rôznym oblastiam, alebo lepšie povedané vytvárajúce, artikulujúce rôzne oblasti významu. Paul Veyne, Foucaultov blízky priateľ a kolega v tejto súvislosti píše – Ľudské fakty sú zriedkavé a nie sú nastolené v plnosti rozumu. To, čo je, by mohlo byť inak.⁹ Ani jednotlivé formácie teda nie sú v celku homogénne, existujú rôzne úrovne a časti. Skôr než o štruktúre sa dá hovoriť o regularite, konfigurácii, to znamená formáciu, ktorá má určité pravidelnosti, je možné ju odlišiť od okolia,

⁸ Porov. PETŘÍČEK, M.: „Foucaultův pohled.“ In: *SIGNUM TEMPORIS. Texty o semiologii a filozofii*. Ivanka pri Dunaji: F. R. & G. 2009, s. 75.

⁹ Porov. PAUL VEYNE: „Foucault revolucionizuje históriu.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 394.

nikdy ale nie je úplne uzavretá. To je popis situácie, pre ktorú Foucault (v Slovách a veciach) použije termín *diskontinuita*. Tým nechce povedať, že dáva prednosť nespojitosti (nesúvislosti) pred spojitostí (súvislosťou). Upozorňuje skôr, že je potrebné mať sa na pozore pred falošnými kontinuitami.¹⁰ Každá diskurzívna formácia má teda svoje pravidlá formovania, ktorým podliehajú jej prvky - ich vznik, trvanie, transformácia a zánik. Tieto pravidlá nie sú transcendentné. Sú to pravidlá zrodené v *diskurze* (tak ako gramatika nepredchádza jazyk a existuje iba v rámci jazyka).

Jednotu diskurzu neurčuje zakladajúca téma, integrita pojmov, nemenný zmysel. Pre rozhodnutie, či určitá výpoveď patrí k danému diskurzu, je dôležitý jej kontext, jej diskurzívna rodina, to znamená iné výpovede, ktoré ju komentujú, naväzujú na nich, vyvracajú ju. Medzi jednotlivými diskurzívnymi formáciami určitého obdobia existuje určitá izomorfia vďaka tomu, že všetky existujú v rámci jedného *archívu*. Pôjde o popis diskurzov ako špecifických praktík v živle archívu.

Diskurz a naše poriadky

Ukazuje sa, že tento negatívny a kritický aspekt Foucaultovi umožnil zmeniť pozíciu a pokúsiť sa odhaliť nové prístupy k problematike. Pojmy ako autor, fundujúci subjekt, jednotu disciplíny, kontinuita vývoja, či zmysel (totalita) dejín sa zvnútra archeologického priestoru javia ako protiklady pozitív archeologickej domény. Za každým z týchto pojmov sa skrýva istá procedúra prisvojovania a ovládania *diskurzu*. Analýza týchto procedúr a inšancií, z ktorých vychádzajú, sa zdá ako priame predĺženie archeologického projektu, jej úspech však priamo nezávisí od možnosti obhájiť nezávislosť diskurzívneho poľa.

Diskurzívne regularity možno nie sú natoľko silné, aby sa im podarilo zovrieť jednotlivé prvky vedenia takým spôsobom, že určia podmienky existencie výpovedí, ako *práca je mierou hodnoty* alebo *druhy sa vyvíjajú* v politickej ekonómii, resp. biológii 19. storočia¹¹ bez toho,

¹⁰ Porov. PAUL VEYNE: „Foucault revolucionizuje históriu.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 421.

¹¹ Tieto príklady diskurzov Foucaulta osobitne zaujímajú v práci *Slová a veci* – bližšie pozri FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000, s. 233 – 274.

že by sa odvolávali na procesy, ktoré sa odohrávajú mimo diskurzu. No tieto pochybnosti vôbec nezabraňujú, aby sme realitou diskurzu a túžbou poprieť ju nemohli vysvetľovať rôzne procedúry, určené na kontrolu diskurzu v našej spoločnosti. Tento krok dovoľuje i naďalej hovoriť o nezredukovateľnej realite diskurzu a zároveň presunúť dôkaz na štúdium postupov a mechanizmov, ktorým je táto realita obmedzovaná, ba priamo vylučovaná.

Vo Foucaultovom diele o tomto posune svedčí jeho inauguračná prednáška na Collège de France nazvaná *Poriadok diskurzu*¹² prednesená 2. decembra 1970. Ako názov naznačuje, ide stále o *diskurz* a jeho realitu, no Foucaultovu pozornosť priťahuje predovšetkým to, ako sa realita diskurzu stáva predmetom istých obmedzujúcich procedúr. Najskôr sa zaoberá tými procedúrami, ktorými spoločnosť kontroluje diskurz, aby v ňom potlačila charakter náhodnosti. Uvádza tri veľké systémy vylučovania, ktoré kontrolujú diskurz zvonku: zákaz reči, protiklad rozumu a šílenstva a protiklad pravdy a nepravdy.¹³ Potom prechádza k procedúram vnútornej kontroly (rozvinutým okolo pojmov komentár, autor a disciplína), aby tieto úvahy uzavrel poukázaním na postup pri výbere hovoriacich subjektov.

Takýto popis nám umožní obrátiť našu pozornosť na filozofické prostriedky kontroly diskurzu, a v tejto súvislosti položiť otázku, či určité filozofické (alebo náboženské) témy nie sú povolané na to, aby zodpovedali týmto hrám obmedzení a vylúčení, a možno aj na to, aby ich posilnili.

Výsledkom takto formulovaných predpokladov a neskoršou veľkou filozofickou témou sa stane *fundujúci subjekt*. V tejto súvislosti je možné, že téma fundujúceho subjektu paradoxne neskôr umožní svoj (dejinný – historický) opak – dovoľí elidovať realitu diskurzu. Skutočne, fundujúci subjekt je svojimi zámermi priamo poverený oživovať prázdne formy jazyka tým, že preniká hrúbkou a inerciou vecí, v nazeraní ktorých opäť zachytáva zmysel, ktorý tam nachádza, a takýmto spôsobom funduje horizont významov (zdanlivo mimo času), ktoré potom v dejinách budeme jasne artikulovať ako tvrdenia,

¹² FOUCAULT, M.: „Rád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 7 – 39.

¹³ Porov. FOUCAULT, M.: „Rád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 9 – 14.

v ktorých neskôr vedy ako deduktívne celky napokon nájdu svoj základ.

Táto situácia potom znamená, že diskurz je všade hrou – hrou písma, hrou čítania a nakoniec hrou výmeny, a táto výmena, toto čítanie a toto písmo vždy využíva iba znaky. Realita diskurzu sa takto ruší a diskurz vstupuje do rádu označujúceho.¹⁴

V tejto chvíli sa Foucault cíti oprávnený skonštatovať, že za úctou, ktorú naša civilizácia prejavuje diskurzu, sa skrýva strach pred ním. Naša spoločnosť sa bojí nekontrolovateľnej povahy diskurzu a usiluje sa ju obmedziť všetkými prostriedkami. Pod zdaním *logofílie* sa ukrýva *logofóbia*. Ak chceme tento strach analyzovať v jeho podmienkach, v jeho hre a účinkoch, je potrebné sa rozhodnúť pre opätovné spochybnenie našej vôle k pravde, čo znamená obnovu diskurzu v jeho charaktere udalostí. Tento zámer Foucault charakterizuje ako odstránenie zvrchovanosti označujúceho. Ku každému diskurzu teda potenciálne patrí aj diskurzívna kritika. Diskurz je ako štruktúrou, tak nástrojom na jej pochopenie, prípadne kritiku či rozvrátenie.¹⁵ Od diskurzu ako súboru znakov sa posúvame k diskurzu ako súboru „praktík, ktoré systematicky vytvárajú objekty, o ktorým hovoria.“¹⁶

K takémuto rozhodnutiu sa Foucault rozhodol v *Archeológii vedenia*. Odteraz ho budú zaujímať mechanizmy, procedúry a témy, ktorých spoločným cieľom je poprieť realitu diskurzu a priviesť ho k tomu, aby prijal úlohu označovať niečo, čo je mimo neho. Bude to štúdium historické, pretože každý z týchto postupov má svoje konkrétne miesto zrodu a je zviazaný s istou dobou. Foucault tak môže pokračovať v písaní histórií. Histórie sa stávajú históriou toho, čo ľudia nazývajú pravdami a ich zápasmi o tieto pravdy.¹⁷

Vlastne by nás teda ani nemalo prekvapovať, že Foucault pri všetkých svojich premenách ostáva presvedčený o tom, že stále rozvíja jednu a tú istú tému a že touto témou je *subjekt*. Treba k tomu

¹⁴ Porov. FOUCAULT, M.: „Rád diskursu.“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 26.

¹⁵ Porov. NOHEJL, M.: *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon 2007, s. 117.

¹⁶ FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002, s. 78 – 79.

¹⁷ Porov. PAUL VEYNE: „Foucault revolucionizuje histórii.“ In: Veyne, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 420.

dodať len toľko, že táto súvislosť je zaručená kritickým zameraním jeho prác. Až teraz sa dozvedáme, kto je ten človek, ktorému záver *Slov a vecí* prorokoval skorý zánik. V diskusii po prednáške pre Francúzsku filozofickú spoločnosť z 22. februára 1969 nazvanej *Co je to autor?*¹⁸ Foucault komentuje: „smrť človeka je téma, ktorá umožňuje objasniť spôsob, akým nevedomky fungoval pojem človeka. ... Nejde o tvrdenie, že človek je mŕtvy, ... ide o to, vidieť ... podľa akých pravidiel sa utvoril a pôsobil pojem človeka. To isté som urobil s pojmom autora. Neroňme teda naše slzy.“¹⁹ Zároveň sa o človeku dozvedáme, že ho strach z diskurzu neznehybnil, ale že na túto hrozbu reagoval rozvinutím ofenzívnych taktík.

Pravda v diskurze alebo Pravda ako *interpretácia*

Giannimu Vattimovi, ako o tom sám hovorí, sa dostalo moderného, humanistického a katolíckeho vzdelania, ktoré bolo inšpirované Maritainom a Mounierom.²⁰ Svoje uvažovanie Vattimo opiera o Diltheya. Ním formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky je umožnený príchodom kresťanstva. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp interiority, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Nietzscheho výrok, že „neexistujú fakty, len interpretácie“ a Heideggerova hermeneutická ontológia tak v skutočnosti privádzajú dôsledky tohto princípu do extrému.²¹

Z pohľadu na dejiny katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Diskusie o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševědúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje

¹⁸ FOUCAULT, M.: „Co je to autor?“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 41 – 73.

¹⁹ FOUCAULT, M.: „Co je to autor?“ In: Foucault, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 67.

²⁰ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 155.

²¹ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 51.

Písmo – môže byť len *pravda objektívna*.²² Túto koncepciu pravdy viacmenej explicitne prijala aj cirkev, čo malo za následok, že historicky musela pripisovať objektívnu pravdu biblickým výrokom, dokonca aj tým, ktoré sa týkali astronómie a kozmológie starovekého sveta. Ako príklad môžeme uviesť prípad Galileovho heliocentizmu, alebo príbeh, v ktorom Jozue pred bránami Jericha prikázal slnku, aby sa prestalo pohybovať.

Okrem problémov, ktoré nám tieto „objektívne“ pozície v dejinách spôsobili²³, Foucaultova kritika *diskurzu* ukázala, že objektívna pravda je *metafyzicky* fundovaná fikcia. Čo nám v tejto situácii ostáva? Po odpratani metafyzických fikcií musíme rekonštruovať pozitívne vedenie. Analýza musí začať historickým spochybnením objektívnosti praxí, z ktorých každá sa vo svojej dobe predstavuje ako samozrejma (a v tomto zmysle objektívna).

Je potrebné pochopiť, píše Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa povedať, trápi po celý čas jej existencie.²⁴ Podľa Vattima v dobe, keď sme vďaka kresťanstvu, ktoré preniklo dejiny našich inštitúcií a dejiny našej kultúry, postupne pochopili, že skúsenosť pravdy je predovšetkým skúsenosťou načúvania a interpretácie správ (dokonca aj v *prísnych vedách* existujú paradigmy, predporozumenie, ktoré prijímame ako posolstvo), je kresťanské zjavenie presvedčivé, lebo bez neho by naša historická existencia nemala zmysel. Vattimo preto navrhuje, aby sme explicitne prijali svoje kresťanské dejiny. To mal podľa neho na mysli aj Benedetto Croce, keď napísal, že sa nemôžeme nenazývať kresťanmi.

²² Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 51 – 52.

²³ V tejto súvislosti nemám na mysli len príklady týkajúce sa katolíckej tradície, ale ja problémy súčasnosti, napr. problémy s deštruktívnym pôsobením siekt, ktoré pre (detinsky formovanú) túžbu človeka po pravde ako „návnadu“ používajú práve sľub jej objektívnej varianty.

²⁴ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: Rorty, R., Vattimo, G., Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 54.

Aj Tomáš Halík v tejto súvislosti píše: „ľudská prirodzenosť“ existuje vo fantázii teológov a nie reálne vo svete a v dejinách. Blížšie pozri HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevěrou*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 73 a n.

Autenticita náboženstva v situácii sekularizmu (*Slabá ontológia* Gianniho Vattima)

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Ale už stredovekí myslitelia a mystici vedeli, že skutočnosť Boha nie je možné vtiesnať do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zľavený* Boha. Myslel tým, že je nevyhnutné sa zriecť tradičných obrazov a predstáv o Bohu, aby sa mohol človek spojiť s Bohom *nad* Bohom. „Práve tendencia podriaďovať Boha ideám aristotelovskej filozofie viedla k tomu, že Boh bol zľavený všetkého vnútorného pohybu a všetkej tragickosti, ktorú prekonáva vo vzťahu k človeku a k stvoreniu.“²⁵

Vattimo je presvedčený, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné²⁶, spoločné všetkým ľuďom na svete. Vytvára sa v kontexte určitej kultúry a náboženstva v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú ľudskú prirodzenosť je nebezpečné aj preto, lebo môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd. Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy či slová. Tie len transformujú realitu do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. Sme hľadáci pravdy, nie jej vlastníci. To znamená, že vo vzťahu k pravde sme *slabí*. „*Silní*“ sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Slúži im len ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, hoci sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na náboženstvo.

V súčasnosti žijeme v *postkerestánskej* dobe, keď je Boh mŕtvy. Tomáš Halík v tejto súvislosti opakovane píše, že zrelá viera v seba musí zahrnúť práve skúsenosť „smrti Boha“ ako skúsenosť Božieho mlčania a noci viery.²⁷ V tejto situácii sa normou väčšiny teologického

²⁵ ŠOLTÉS, R.: Nemetafyzická koncepcia Boha v myslení Nikolaja Berďajeva. In: *Slovanská spiritualita a mystika*. Košice: Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka 2011, s. 242.

²⁶ Porov. GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s. 162.

²⁷ Porov. HALÍK, T.: *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpéľivosť v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007, s. 14 – 15; tiež HALÍK, T.: *Stromu zhlývá nádej. Kříž jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009, s. 32 a n.; tiež HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 102 – 109.

diskurzu stala *sekularizácia*. Z Vattimovho uhla pohľadu nie je sekularizácia ničím iným než dejinami *slabého myslenia*. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzt'ah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako vzt'ah zat'ažený mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku. V tomto rozmere nás sekularizácia učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú (metafyzicky fundovanú) civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako *kenosis* (vyprázdnenie, zrieknutie sa) Boha, v čom spočíva jadro dejín spásy, sekularizácia už nemôže byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako (paradoxne) naplnenie náboženského poslania bytia.²⁸ V tejto súvislosti Halík upozorňuje, že Vattimo vníma sekularizáciu ako *kenosis* Boha v zmysle transkripcie Kristovho kríža.²⁹

Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť.³⁰ Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale *biblického Boha*, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť. Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by cirkev mohla v budúcnosti hlásať svoje poslanstvo viery tak, aby sa nezaplietalo do ďalších rozporov.

²⁸ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 24.

²⁹ Porov. HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004, s. 117.

³⁰ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 5, 6.

Záver

Nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme, taká aká je. Schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde, a cit k inému je dôležitejší ako racionalita.

Ľudstvo vstúpilo do *veku interpretácie*, v ktorom pre myslenie dominujú záujmy, ktoré nepatria výhradne ani vede, ani filozofii, ani náboženstvu. Objektivita sa stáva výsledkom intersubjektívnej jazykovej zhody medzi ľuďmi. Obnovenie filozofie prostredníctvom *dekonštrukcie metafyziky* sa v jazyku prejavuje v predstave, že formou, ktorá štrukturuje našu skúsenosť, je jazykové apriori. Pokiaľ je táto skúsenosť v zásade jazyková a naša existencia je v zásade dejinná, potom neexistuje spôsob, ako prekonať jazyk a dostať sa k celku ako ku skutočnosti. Tento aspekt potom ukladá aj náboženskému mysleniu isté obmedzenie, teda, že nemôže „zastávať“ nekritické presvedčenie, že náboženský jazyk je schopný objektívne vyjadriť transcendentnú skutočnosť, ale že aj on musí byť vystavený hermeneutickému nároku.³¹ Prechod od historickej zasadenosti do postavenia mimo dejiny je znemožnený dejinnosťou samotného jazyka, ktorý sa rozvíja na pôde interpretácie. Vážnosť, ktorú v dejinách prikladáme Bohu, nemôže na základe dekonštruktivistického gesta filozofie zmiznúť, a preto by sme mali jej dejinný vplyv prijať s patričnou iróniou (v Rortyho zmysle) a vždy opäť sa ňou zaoberať. Pokiaľ pravdu nemôžeme nachádzať na úrovni faktov, ale výhradne na úrovni tvrdení, zodpovedá to kultúrnemu spojeniu, v ktorom splyva koniec tradičnej metafyziky s dialógom medzi prírodnými a humanitnými vedami, ateizmom a teizmom. Priestorom pre tento dialóg je jazyk.

Prekonať metafyziku, teda metafyziku dekonštruovať, znamená prestať sa pýtať, čo je skutočné (prípadne „objektívne“ pravdivé) a čo nie. Veciam môžeme rozumieť tým lepšie, čím viac o nich dokážeme povedať. Prijatť neodmysliteľne nestabilný, mnohoznačný a k nepochopiteľnej rozmanitosti smerujúci stav spojený s naším bytím smerujúcim k diferencii, znamená osvojiť si schopnosť do života aktívne uvádzať solidaritu, kresťanskú lásku a iróniu. Naša

³¹ ŠOLTÉS, R.: Úloha jazyka v náboženskom myslení. In: DANCÁK, P. et al.: *Súčasná premena náboženského myslenia*. Prešov: GTF PU 2013, s. 76.

slabosť sa ukazuje ako naša sila – sám sv. Pavol hovorí, že je silný práve keď je slabý. Výraz *smrť Boha* dnes vyslovujeme v súvislosti s inkarnáciou, vtelením, s *kenosis*, s ktorým sv. Pavol naráža na vyprázdnenie samého seba, ktoré dosiahlo božské *Verbum, Logos*, keď sa znížilo na status človeka, aby neskôr zomrelo na kríži.

Úloha, ktorú dnes hrajú pojmy ako komunikácia, globalizácia, dialóg, konsenzus, interpretácia, demokracia, kresťanská láska nie je v našej súčasnej kultúre náhodná – je výrazom posunu (post)moderného myslenia k chápaniu pravdy skôr ako praxe *kresťanskej lásky*, než ako objektívnej skutočnosti. Je životne dôležité, aby sa naše myslenie vzdalo všetkých nárokov na objektivitu, univerzalitu a apodiktický fundacionalizmus – len tak budeme schopní zabrániť tomu, aby kresťanstvo, ktoré si je (za asistencie metafyzickej fundácie) isté gnozeologickou neotrasiteľnosťou svojich princípov, nebolo vystriedané násilím.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.
- FOUCAULT, M.: *Diskurz, autor, genealogie*, Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994.
- FOUCAULT, M.: *Slová a věci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000.
- FRANK, M.: *Co je neostrukturalizmus?* Prel. M. Peříček, jr. Praha: Sofis 2000.
- GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991.
- HALÍK, T.: *Stromu zbyvá naděje. Kříže jako šance*. Praha: Lidové noviny 2009.
- HALÍK, T.: *Vzdáleným nablíže. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha: Lidové noviny 2007.
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filosofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha: Lidové noviny 2004.
- JANDOUREK, J.: *Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Rozhovor*. Praha, Portál 2010.

- MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Star' sa iným*. Bratislava: Kalligram 2005.
- NOHEJL, M.: *Jednání, diskurs, kritika. Myslet společnost*. Praha: Slon 2007.
- RAJSKÝ, A.: *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2009.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.
- SIGNUM TEMPORIS. Texty o semiológii a filozofii*. Ivanka pri Dunaji: F. R. & G. 2009.
- ŠOLTĚS, R.: Nemetafyzická koncepcia Boha v myslení Nikolaja Berďajeva. In: *Slovanská spiritualita a mystika*. Košice: Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka 2011.
- ŠOLTĚS, R.: Úloha jazyka v náboženskom myslení. In: DANCÁK, P. et al.: *Súčasné premeny náboženského myslenia*. Prešov: GTF PU 2013.
- VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002.
- VEYNE, P.: *Jak se píšou dějiny*. Prel. Č. Pelikán. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.

LÉVINASOVA KONCEPCIA TRANSCENDENCIE NA POZADÍ FILOZOFIE DIALÓGU

Radovan ŠOLTĚS

Abstract: Emmanuel Lévinas in his concept of transcendence comes out from dialogical philosophical thought. The key moment of the human existence is the desire that leads one to quest for meaning. This desire is not only material needs, but also the possibility to discover the value of the second man, which is unseizable in its essence and therefore it puts profound ethical appeal to our relationship to another, which warns its reduction to a mere mean. Man gets to a deeper mystery through this mystery of another one, which opens the way to God. Relationship thus becomes a key area for the possibility of access to transcendence.

Koncom minulého storočia sa vo francúzskej fenomenológii rozprúdila debata ohľadom tzv. „teologického obratu“. V roku 1993 vyšiel kriticky a polemický článok francúzskeho fenomenológa Dominiqua Janicauda, ktorý reagoval na tento nový prístup. Janicaud poukazuje, že fenomenológia a teológia sú dve celkom nezávislé záležitosti a ich „miešanie“ nie je legitímne. Fenomenológia by si podľa neho mala uchovať čistotu a nestrannosť svojho vedeckého prístupu, nemá byť doktrínársky zatŕžovaná, ani sklzať do metafyziky, či mystiky. Má zostať verná svojim pôvodným princípom a východiskám a nemá, či už implicitným alebo explicitným spôsobom viesť k náboženskému vyústeniu.¹ Iný názor na otázku, čo je a čo nie je fenomenologické, zastávajú práve „obvinení“ myslitelia, medzi ktorých patria napríklad Michel Henry, Jean-Luck Marion, ako aj Emmanuel Lévinas, ktorým sa budeme bližšie zaoberať.

Kľúčovým východiskom francúzskeho filozofa litovského pôvodu Emmanuela Lévinasa (1906 – 1995) je filozofia dialógu. Začiatky jeho filozofickej cesty ako študenta ovplyvneného litovskou kultúrou smerujú k štúdiám vo Freiburgu. Tam sa na prednáškach oboznámil s Heideggerom, ale zároveň si hľadal vlastnú cestu

¹ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: Vpád Boha do fenomenológie? In: *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava : Filozofický ústav SAV, 2010, s. 93 – 94.

myslenia. Postavy Husserla a Heideggera boli preňho veľkou inšpiráciou. Ako sám hovorí: „*Prišiel som k Husserlovi a našiel som Heideggera.*“² Vo svojom filozofickom myslení sa však nepridríža striktne spomenutých mysliteľov, ale predstavuje vlastný, originálny filozofický prístup. V súvislostiach našej témy je potrebné zdôrazniť, že Lévinasov pohľad na problém transcendencie sa vysporiadaava s klasickým metafyzickým prístupom, ktorý chápe Boha ako *absolútne bytie* a pokúša sa nazrieť na metafyziku cez fenomenologický (dialogický) prístup, pre ktorý bude rozhodujúce etické hľadisko, ktoré kladie dôraz na slobodu a zodpovednosť človeka voči druhému i Bohu vychádzajúc z túžby po *absolútne inom*. Tým otvára mysleniu novú cestu k transcendencii.

Tvár a druhý

Dôležitým prvkom Lévinasovej filozofie je zdôraznenie primátu „druhého“ človeka, ktorý sa zjavuje vo svojej *tvári*. Téma druhého sa tak cez Lévinasa stáva vo fenomenológii obzvlášť závažnou. Človek sa akoby nachádzal medzi dvoma spôsobmi bytia, ktoré vyjadrujú na jednej strane postoj lásky, ktorá je spojená s úctou a pokorou pred tajomstvom druhého a na strane druhej s egoizmom človeka, ktorý chce vlastniť, všetko si podrobiť a ovládať. Druhý sa však takémuto vlastníctvu vymyká a je pre egoizmus hranicou, ktorá popiera vlastnícky prístup. Symbolom toho je „tvár“ druhého.

Pojem „*tvár*“ je kľúčovým slovom pri vnímaní druhého vo vzájomných vzťahoch. Tvár druhého pre Lévinasa neznamená fyzickú tvár človeka tak, ako ho vidíme dennodenne na ulici. Je to niečo, čo k nám hovorí skôr, než prídu prvé slová. Tvár druhého znamená zároveň jeho tajomstvo a jedinečnosť. „*Keď totiž vidíte nos, oči, čelo, bradu a môžete ich popísať, obraciate sa k druhému ako k predmetu. S druhým sa však najlepšie stretneme vtedy, keď farbu jeho očí ani nepostrehneme.*“³ Tvár je vyjadrením vnútornej hodnoty človeka, je neredukovateľná na zmyslovosť. Vyjadruje sa cez zmyslové, ale zároveň to zmyslové prekračuje a vymaňuje sa zo snahy mocensky ovládnuť druhého.⁴

² LÉVINAS, E.: *Byť pro druhého*. Praha, 1997, s. 63.

³ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 172.

⁴ Porov. LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 174.

Pre Lévinasa je tajomnosť zjavujúca sa v *tvári* druhého neviditeľná a neobsiahnuteľná ani zmyslovo, ani myšlienkovu a siaha za hranicu uchopiteľného. „*Tvár, čiže osoba druhého si tak zachováva svoju slobodu a nezávislosť, nie je len zrkadlovým obrazom mojej vlastnej vnútornej skúsenosti, alter ego, ako u Husserla, pretože druhý sa vôbec nekryje s predstavou, ktorú by som si o ňom vytvoril. Jeho výraz ma neustále prekvapuje a vo vzťahu vždy viac dostávam než dávam.*“⁵ Preto sa nemôžeme druhého vo vzťahu nikdy zmocniť. „*Tvár sa vzpiera vlastneniu, mojej moci.*“⁶ Jeho „Ty“ nezávisí na nijakej vonkajšej kvalite. Ináč sa nachádzame vo vzťahu k druhému iba akoby „*po boku, ale nestretávame sa s ním, nestojíme mu priamo tvárou v tvár. Priamy vzťah k druhému totiž neznamená druhého tematizovať a nazerať na neho spôsobom, akým nazieram na nejakú známu vec.*“⁷ Tvár je čosi, čo nemôže byť uchopené a tým sa stáva druhý pre nás neustále unikajúcim tajomstvom, nekonečne „*iným*“ *par excellence*.

Transcendencia a vzťah k druhému

Tvár druhého je teda jeho *ty*, ktoré je neredukovateľné na vec alebo objekt, ktorý môžeme uchopiť. Druhý je vždy v exteriorite voči nám a zjavuje sa nám cez svoju tvár. *Exteriorita* je ďalším kľúčovým slovom, ktoré používa Lévinas. Ide o pojem, ktorý je v protiklade k pojmu *interiorita* a značí vonkajškosť v zmysle neprisvojovateľnosti, inakosti a transcendencie. Opakom je vlastnícky prístup, imanentizácia, ktorá sa snaží všetko uchopiť.⁸ Takýto vlastnícky prístup sa vzdialuje od možnosti *transcendencie*, pretože vo vzťahu k druhému sa ukazuje transcendencia práve vtedy, keď ho vnímame v celej hodnote ako jedinečnú a neopakovateľnú bytosť.

Druhý je preto pre nás neuchopiteľný a tým *transcenduje všetky vlastnícke prístupy*. Len v takomto vzťahu je možné zachytiť pravú ľudskosť. Je zrejmé, že Lévinasova filozofia dialógu má hlboký etický charakter a smeruje ku skúsenosti s transcendenciou v ľudskom živote. Toto transcendovanie, ktoré má etický zmysel lásky k druhému sa ukazuje ako tá najpôvodnejšia skúsenosť. Nemôžeme druhého uchopiť ako prostriedok. „*Inakosť druhého nezávisí na nejakej*

⁵ SOKOL, J.: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba*. Praha, 2002, s. 175.

⁶ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 174.

⁷ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 170.

⁸ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu*. Praha, 1995, s. 36.

kvalite.“⁹ Druhý je nekonečne transcendentný a tak pre subjekt neuchopiteľný. V tom sa ukazuje jeho veľká hodnota, za ktorú sme *zodpovední*.

Lévinas poukazuje na také chápanie zodpovednosti, ktoré má nerecipročný (nevýmenný) charakter – nerobím pre druhého niečo len preto, že od neho čosi očakávam (pomoc, lásku, priateľstvo atď.) Vo vzťahu sa musíme otvoriť „*pobostinnosti*“ voči druhému a len potom dokážeme prekročiť vlastné bytie a vstúpiť do skutočnej vzájomnej prítomnosti. Pristúpiť k druhému znamená „*spochybniť*“ svoju vlastnú slobodu v zmysle nadvlády nad vecami, nadvlády, ktorej je všetko dovolené – dokonca i vražda. Jeho prítomnosť nás zaväzuje. Náš záujem odpovedať na tento záväzok je *láskou*: „*Milovať znamená mať strach o druhého a pomáhať mu v jeho slabosti*.“¹⁰ V tomto zmysle je vzťah v prvom rade našou osobnou záležitosťou, osobným poslaním. Niečo, čo nemôže za nás nik urobiť. Nik nás nemôže v odpovedi (zodpovednosti) na prítomnosť druhého nahradiť, zastúpiť. Ako povie Lévinas: „*Miera mojej zodpovednosti mi zakažuje akéhokoľvek náhradníka*.“¹¹

Vzťah k tvári druhého je teda naskrz etický, pretože tvár druhého nás vyzýva k *zodpovednosti*, ktorá je pre Lévinasa kľúčovým slovom vzťahu, nie je len vyjadrením postoja voči výzve druhého, ale je zodpovednosťou za milovaného: „*To ja mám druhého na bedrách, ja som zaň zodpovedný*.“¹² Ako sám hovorí: „*Tváre znamená príkaz*.“¹³ Nie však v zmysle nejakého vonkajšieho zákona, ale je to príkaz, alebo skôr žiadanie, byť v službe druhému. V tvári druhého sa ukazuje prikázanie *nežabiješ*, ktoré podrobuje moju slobodu etickému vzťahu. V tejto zodpovednosti sme povinní chrániť prítomnosť druhého, voči ktorému vstupujeme do *milujúcej služby*. V tom spočíva Lévinasova nesymetrickosť vzťahu, odvolávajúc sa na Dostojevského vetu z románu *Bratia Karamazovci*: „*Všetci sme vinní voči všetkým a za všetkých pred všetkými, a ja viac než tí druhí... Všetci sme zodpovední za všetkých a za všetko pred všetkými, a ja viac než tí druhí*.“¹⁴ Nie preto, že by

⁹ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 170.

¹⁰ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 228.

¹¹ LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 652.

¹² LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 184.

¹³ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 182.

¹⁴ Porov. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 183 – 184.

sme sa snáď previnili, ale pretože zodpovednosť má totálny rozmer a subjekt musí pridať k vlastnej zodpovednosti voči druhému vždy niečo *naviac*. Zodpovednosť je teda prejavom lásky k druhému. Je to pozitívne priklonenie sa k druhému. Sme zodpovední za jeho život a tým sa otvárame pre dobro.

Zodpovednosť však kladie na nás nárok, ktorý nie je ukončiteľný. Stávame sa jeho „*rukojemníkmi*“, keď ručíme za jeho život svojím životom. V tejto zodpovednosti spočíva dôstojnosť človeka. Ako ľudia sme už vždy v tomto záväzku. Je to záväzok, ktorý vyplýva z našej ľudskosti. Nemáme teda ľudskú dôstojnosť len tým, že sme, ale stávame sa dôstojnými tým, ako sa správame k druhým. Naš postoj k druhému z nás robí človeka v pravom slova zmysle.¹⁵

V zodpovednosti teda ide o *nezúštný postoj*. To, či nám druhý odpovie, je jeho slobodným rozhodnutím. Naše konanie vo vzťahu nesmie byť zatŕažené podobným očakávaním. Preto Lévinas kladie veľký dôraz na nereciprocitu vzťahu. Ako hovorí: „*Som za druhého zodpovedný bez toho, že od neho očakávam to isté, i keby ma to malo stať život. Reciprocita je jeho vec.*“¹⁶ To znamená, že nemôžem milovať len preto, že očakávam lásku. V tej chvíli sa druhý stáva predmetom a ja centrom vlastnej pozornosti. Týmto aktom sa vzťah ruší. Práve preto, že vzťah medzi druhým a mnou nie je recipročný, som voči druhému v istom služobnom postavení – v zodpovednosti. Postoj zodpovednosti za druhého je tak princípom prekročenia totalizujúcej imanencie.¹⁷

Z toho vyplýva aj Lévinasove chápanie etiky ako určitého postoja, ktorý zaujímam voči druhému a nie konania podľa nejakých vopred predpísaných noriem alebo úžitku. Etika je tak hlboko založená v nerecipročnej odpovedi na prítomnosť druhého v konfrontácii sa „*tvárou v tvár*“.

Transcendencia k absolútne Inému

Otvára sa nám však kľúčová otázka: *Prečo by sme mali takto konať?* V prvej kapitole dôležitej Lévinasovej knihy „*Totalita a nekonečno*“, pod názvom *Stejný a jiný*, Lévinas poukazuje na to, že človek nie je uzavretý sám v sebe, akoby v neprekonateľnom väzení, ale vlastná

¹⁵ Porov. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 184.

¹⁶ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 183.

¹⁷ POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu*. Praha, 1995, s. 37.

„túžba po inom“ ho presahuje a umožňuje mu prekročiť seba samého. „Túžba“ je pre Lévinasa kľúčovým momentom ľudského života. Prelamuje ľudskú osamotenosť v bytí, otriasa monologickým postojom, ktorý všetko centruje na seba. Túžba je však takým intencionálnym aktom, ktorý to, k čomu smeruje nemôže nikdy dosiahnuť a preto túto „metafyzickú túžbu“ nie je možné nikdy naplniť. Metafyzika sa tak pre Lévinasa stáva túžbou po „absolútne inom“.¹⁸ Táto túžba teda odhaľuje naše bytie ako bytie pre druhého. Preto Lévinas upozorňuje, že túžba nie je akási potreba, ba je jej v protiklade.¹⁹

Túžba po „inom“ je túžbou po „druhom“ a vzťah je miestom, kde túžba vzniká a nachádza završenie. Túžba však nie je to isté, čo neuspokojená potreba. „*Stojí mimo uspokojenie a neuspokojenie. Jej završením je vzťah k Druhému, či idea Nekonečna. Každý ju môže žiť vo zvláštnej túžbe po Druhom, ktorú nemôže korunovať, uzavrieť ani uspať žiadna rozkoš.*“²⁰ Túžba nemôže byť uspokojená materiálne alebo zmyslovo. Rastie úmerne k jej približovaniu. „*Živí sa svojím vlastným hladom a narastá zároveň s tým, ako ho uspokojuje.*“²¹ Dostáva transcendentný charakter; nezastavuje sa. Privádza nás k druhému, ktorý je pre nás neuchopiteľný. Každá vec (*niečo*) je v našej moci, avšak iba *niekto* je tým, kto nás presahuje. Túžime po ňom, ale nemôžeme si ho vziať. Môžeme sa nanajvýš zmocniť jeho tela, ale nemôžeme uchopiť jeho Ty.

Preto má pojem „iné“ dvojaký rozmer. Na jednej strane nám je *blízke*, pretože sa nás dotýka ako predmet našej túžby. Je „objektom“, na ktorý sa „dívame“. Na druhej strane je *vzdialené* paradoxne práve preto, že po ňom túžime. „Iné“ je nám blízke cez skúsenosť jeho prítomnosti v našej túžbe, ale zároveň nedosiahnuteľne vzdialené svojou neuchopiteľnosťou. Je nám vzdialené a zároveň sa nás dotýka, akýmsi hlasom niečoho väčšieho, čo nás presahuje. Tento odstup medzi človekom a objektom túžby je základom vzťahu k „Inému“. Ako to vyjadril Lévinas: „*Túžba je túžbou po absolútne Inom.*“²²

Tým „Iným“ môže byť pre nás primárne len „druhý“ – človek a Boh. Druhý je vo svojej podstate iný, cudzí a tajomný. „*Druhý ako*

¹⁸ Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha, 1997 s. 153 – 154.

¹⁹ Porov. LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 272.

²⁰ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 158.

²¹ LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha, 1994, s. 181.

²² LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 20.

*druhý nie je iba alter ego; je tým, kým nie som ja. Nie je ním vzhľadom k svojej povahe, fyziognómii alebo psychológii, ale vzhľadom k samotnej svojej inakosti.*²³ Veci nás môžu uspokojiť len čiastočne. Akonáhle sa ich zmocníme, znovu upadneme do samoty, lebo veci mlčia – neodpovedajú na našu lásku. Sú mŕtve, a preto nám nikdy nebudú blízke, nikdy dostatočne nenaplnia našu existenciálnu túžbu. Ani bohatstvo nemôže uchrániť bohatých pred samotou a opustenosťou, keď absentuje oblasť personálnych vzťahov. V ľudskom živote je totiž na prvom mieste základný vzťah k druhému človeku, vzťah „mňa“ k „tebe“.²⁴ Iba v interpersonálnom vzťahu dospievame k plnému rozvinutiu. Iba v láske k druhému človeku rozvíjame a realizujeme vlastné možnosti. V tomto zmysle má túžba transcendentný charakter a vedie subjekt k niečomu „úplne inému, k absolútne inému“.²⁵ Takto dostáva vzťah metafyzický charakter.

Len v takomto vzťahu k *inému*, ktoré sa nedá uchopiť, človek dosahuje a sebauskutočňuje svoje Ja. Obrátenie sa k sebe, k spredmetnenému chápaniu *iného*, je obrat k *totalite*. Totalitou nazýva Lévinas snahu zmocniť sa celku, uchopiť celok a previesť ho do svojho sveta. *Naplniť* túžbu a tým si *podrobiť* „Iné“. Preto je totalita spojená s mocenským nárokom ovládať. To je práve problém západnej filozofie – ontológie, ktorá príliš zviazala tajomstvo transcendencie so štruktúrami a schémami nášho myslenia, čím ho zbavila tajomstva. Takto chápané „bytie“, ktoré vypracovalo ovládajúce myslenie sa stáva anonymným, neosobným („ono je“).²⁶ Myslenie Boha v západnej filozofii ho tematizovalo tým, že ho umiestilo do behu bytia ako súcno *par excellence*, kým Boh Písma znamená to, čo je mimo bytia – transcendenciu. Preto, ako hovorí Lévinas, nie náhodou boli dejiny západnej filozofie deštrukciou transcendencie.²⁷

Boh a druhý

Lévinas sa preto pokúša premyslieť nový pohľad na transcendenciu a Boha bez toho, aby bol Boh podrobený totalite našich racionálnych štruktúr, aby sme zredukovali transcendenciu na

²³ LÉVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha, 1997, s. 139.

²⁴ Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha, 1996, s. 159.

²⁵ LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, 1997, s. 19.

²⁶ Porov. CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha, 1998, s. 15.

²⁷ Porov. LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 643.

imanenciu, nekonečné na konečné. Transcendencia Boha znamená práve neuchopiteľnosť a odstup, preto Boha a bytie nie je možné myslieť spoločne. Zdôrazňovanie neviditeľnosti Boha neznamená zdôrazňovať jeho neviditeľnosť pre zmysly, ale nemožnosť jeho tematizácie myslením.²⁸ „Idea Boha to je Boh vo mne, no Boh prerušujúci vedomie zamerané na idey, Boh odlišný od akéhokoľvek obsahu.“²⁹ Nekonečno znamená akési „pred“ svojho prejavovania. Nejde len o popretie konečnosti v akomsi formálne-logickom zmysle. Zápor „Ne“ vyjadruje hĺbkku zasiahnutia subjektivity cez „vloženie“ Nekonečna do nej. Vloženie bez uchopenia a pochopenia.³⁰

Tento zápor „*vyhlbuje túžbu, ktorá sa nedokáže naplniť, ktorá sa žije tým, že sa prehlbuje a ktorá sa rozecuje ako Túžba vzďaľujúca sa od svojho uspokojenia.*“³¹ Nekonečno v subjekte teda znamená Túžbu po Nekonečne. Ako sme spomenuli, ide o Túžbu, ktorá je odlišná od hedonistickej alebo eudaimonickej potreby. Jej hlad narastá tým viac, čím viac sa k nej približujeme. Preto Boh v tejto túžbe po Nekonečne ostáva oddelený ako „*to, po čom môžeme túžiť – blízke, no odlišné – Sväté*“³². A to je podľa Lévinasa možné len tak, že „*to, po čom môžeme túžiť, ma priraduje k tomu, po čom nemožno túžiť, k nežiaducemu par excellence, k druhému. Odkaz na druhého je prebudením, prebudením k blízkosti, ktorá je zodpovednosťou za blízkeho.*“³³

Boh takto znútra svojej túžobnosti odkazuje na blízkosť druhých. Stáva sa takto prítomný v prítomnosti druhého a v našom postoji k druhému, ktorý sa realizuje v *zodpovednosti*, ktorá kladie na nás nárok a záväzok a tým sa nám otvára aj prístup k Bohu. Toto *rukojemníctvo* voči druhému odkazuje na etický význam transcencie a Nekonečna, ktoré je mimo bytia a vychádza z blízkosti blízkeho a z našej zodpovednosti za druhého.³⁴ Takto sa otvára prístup ku „*skrytému zrodu naboženstva v druhom*“.³⁵

²⁸ Porov. VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava, 2012, s. 21.

²⁹ LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 647.

³⁰ Porov. LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 649.

³¹ LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 650.

³² LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 650.

³³ LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 650.

³⁴ Porov. LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 651.

³⁵ LÉVINAS, E.: *De Dieu quivient à l'idée*. Paris, 1982. In: CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha, 1998, s. 66.

Tento záväzok nie je splnením nejakej úlohy a preto ho nemožno naplniť jednorázovo, ale čím vážnejšie k zodpovednosti pristupujeme, tým je väčšia. Tým prechádza Lévinas od heteronómie k autonómii, ktorá sa riadi nekonečným zmyslom a nielen zadost'účením nejakého predpisu konať eticky.³⁶ „Zodpovednosť za blížneho je práve to, čo presahuje zákon, čo zaväzuje mimo zmluvy.“³⁷

Skúsenosť Boha je teda sprostredkovaná, akoby okľukou, cez vzťah k druhému. Vzťah je tak podľa Lévinasa priestorom, v ktorom sa skrze uznanie hodnoty druhého stretávame s absolútne Druhým, t.j. Bohom. V tejto skrytosti sa nám Boh dáva a zjavuje v druhom (bez toho, aby bol vystavený tematickému uchopeniu), ako to opisuje aj evanjelista Matúš: „*Bol som bladený a nedali ste mi jesť. Bol som nahý a neobliekli ste ma...*“ (Porov. Mt 25, 31–45). Stretnúť sa tvárou v tvár s blížnym znamená v konečnom dôsledku postaviť sa pred tvár Najvyššieho.

Metafyzika je tak možná len ako etika, ako služba lásky. Tým Lévinas prekračuje ontologické chápanie Boha, ktoré podľa mnohých mysliteľov umŕtвило Boha natoľko, že sa stal pre človeka neosobným, mŕtvym. V tomto duchu, podľa Polákovej, mnohí teológovia videli riešenie len v „teológii smrti Boha.“ Lévinasov fenomenologicko-dialogický prístup ukazuje možnosť ako premyslieť Boha mimo bytia tým, že prekročí grécke kategoriálne myslenie, ktoré stotožňuje Boha s filozoficky síce brilantnou, no predsa len kategoriálne vopred vymedzenou abstrakciou.³⁸

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

CASPER, Bernhard: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha :

Oikoymenth, 1998.

CORETH, Emerich: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10.

LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha : Zvon, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel: *Čas a jiné*. Praha : Dauphin, 1997.

³⁶ Porov. CASPER, B.: *Míra lidství – Rosenzweig a Lévinas*. Praha, 1998, s. 24.

³⁷ LÉVINAS, E.: Boh a filozofia. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 10, s. 652.

³⁸ Porov. POLÁKOVÁ, J.: *Filozofie dialogu*. Praha, 1995, s. 48.

- LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- PETŘÍČEK, Miroslav: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997.
- POLÁKOVÁ, Jolana: *Filosofie dialogu*. Praha : Nakladatelství Ježek, 1995.
- SOKOL, Jan: *Filosofická antropologie : člověk jako osoba*. Praha : Portál, 2002.
- TRAJTELOVÁ, Jana: Vpád Boha do fenomenologie? In: *Náboženstvo a nihilizmus z pohľadu filozofie existencie a fenomenologie*. Bratislava : Filozofický ústav SAV, 2010.
- VÁŠEK, Martin: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava : Iris, 2012.

SÚČASNÝ VPLYV NÁBOŽENSTVA NA DOBROVOLEŇICKÚ ČINNOSŤ NA SLOVENSKU

Jaroslava KMECOVÁ

Abstract: *The article defines volunteering as support and investment in volunteers. It is about conditions, possibilities and ways how to volunteering option in SR from a legal point of view. In 2014 there was realized the research aimed at volunteering in nonprofit sector which is analysed in this article. It analyses an interest in volunteering in the context of personalism. Volunteering is a new form of human development where one can encourage his personal development through it. Not only that, but by means of volunteering the man can help himself to learn how to forget about his needs and to focus on other peoples' needs and to be helpful.*

V dnešnej dobe sa do povedomia dostáva nový pojem – dobrovoľník. Dobrovoľníctvo ako také vzniklo oveľa skôr. V písomnej podobe sa zachovalo mnoho skutočných udalostí o ľuďoch vykonávajúcich činnosť bez nároku na odmenu. Niektoré z nich stoja za zmienku.

Začiatkom 4. storočia armáda rímskeho cisára Konštantína trpela hladom a chorobami. Istý Pachomius, pohanský vojak tejto armády, s údivom sledoval, ako mnohí z jeho rímskych spolubojovníkov nosia postihnutým mužom jedlo a bez rozdielu im pomáhajú. Pachomius si všímal, akí sú to ľudia a zistil, že sú to kresťania. Čo je to za náboženstvo, čudoval sa, že inšpiruje takúto veľkorysosť a ľudskosť? Začal sa o ich vieru viac zaujímať a skôr než si to uvedomil, bol na ceste ku konverzii.¹ Ľuďi stále inšpiruje dobrota, láskavosť, ľudskosť, starostlivosť, pohostinnosť. Všetky tieto vlastnosti by u dobrovoľníka nemali chýbať.

Starostlivosť bola pre kresťanov prvoradá a aj v tejto dobe nie je nepatrná. „Mnohí pohania sa pýtali po náboženstve, ktorého učeníci sú schopní takej nezištnej oddanosti.“² V týchto časoch nepoznali

¹ Porov. SCHMIDT, A. J.: Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization, s. 130

² SCHMIDT, A. J.: Social Results of Early Christianity, s. 328

ešte slovo dobrovoľník a aj napriek tomu títo ľudia spĺňali všetky kritériá činnosti dobrovoľníka. Istý poddaný napísal svojmu kráľovi poznanie s dobrovoľníkmi z cirkvi: „Skúsenosť, ktorú sme mali s týmito domami, ktoré už boli uzavreté, nám jasne ukazuje veľkú škodu a úpadok, ktorý sa dostavil a ešte sa dostaví vo vašej zemi. A veľkú chudobu mnohých vašich pokorných chudobných poddaných, pretože chýba pohostinnosť a dobré hospodárenie, ktoré vo vymenovaných kláštoroch viedlo k veľkej úľave chudobného ľudu.“³ Po stáročiach sa táto skúsenosť pretvorila do nových paradigiem, podstata ktorých ostáva nemenná. Ide o činnosť zameranú v prospech iných ľudí, vedúcu k pretvoreniu človeka, ktorý ju vykonáva. Vychádzajúc z uvedeného, aj chudobný človek môže byť bohatý a aj ten najbohatší človek môže byť veľmi chudobný.

Človek k svojmu životu nepotrebuje iba majetok. Ku kvalitnému, zmysluplnému a hodnotnému životu patria tiež aj vzťahy človeka. Je veľa ľudí, ktorí sa v dnešnej dobe napriek prežívaným ťažkostiam a zložitým životným situáciám vedú dávať iným, pričom zabúdajú na seba. Medzi takýchto ľudí patria aj ľudia označovaní ako dobrovoľníci. Dobrovoľník v dnešnej spoločnosti zohráva nenahradiiteľnú úlohu, ktorá nespočíva iba v jeho ochote dobrovoľne pomáhať iným, ale aj v osobnej investícii každého dobrovoľníka do svojho osobného rozvoja. Dobrovoľnícka činnosť je „vynikajúcou službou pomoci blížnemu. Kľúčovú úlohu tu zohráva dobrovoľník, teda človek, ktorý má ochotu pomáhať a takto svojou pomocou chce pomáhať zmierňovať bolesť, chorobu, samotu, teda životný osud človeka dneška.“⁴ Dobrovoľník a okolie si postupne uvedomuje výhody vykonávania dobrovoľníckej činnosti, ktoré sa odhaľuje v priebehu rokov.

Každý dobrovoľník je významnou osobnosťou so svojou minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou. Je to osoba, ktorá vychádza zo seba a kráča v ústrety iným s hlavným cieľom, ktorým je pomáhať. „Osobnosť je systémová vlastnosť individua, súbor kvalít, ktoré ho charakterizujú z hľadiska účasti na spoločenských vzťahoch. Osobnosť je charakteristická zvládnutím hodnotových noriem,

³ NEIL, S. R.: Monastic charitable provision in Tudor England: quantifying and qualifying poor relief in the early sixteenth century, s. 34

⁴ VANSÁČ, P.: Dobrovoľníctvo ako špecifická služba človeku súčasnosti. In: Theologo, s. 84

orientáciou na stabilitu, motívov a záujmov, schopnosťou sebahodnotenia, sebaúcty a úcty k druhému. Silná osobnosť znamená, že jednotlivec je schopný svojou energiou, svojou zdatnosťou alebo inými vlastnosťami vyniknúť nad priemer. Zo psychologického hľadiska má každý človek vlastnú osobnosť, súbor povahových čŕt, ktorými sa odlišuje od ostatných ľudí.⁵ Prostredníctvom dobrovoľníckej činnosti môže každý človek hľadať nielen sebarealizáciu, ale aj hlbší význam svojej sebatranscendencie.

Podľa zákona o dobrovoľníctve je dobrovoľníkom „fyzická osoba, ktorá na základe svojho slobodného rozhodnutia bez nároku na odmenu vykonáva pre inú osobu s jej súhlasom a v jej prospech alebo vo verejný prospech dobrovoľnícku činnosť založenú na svojej schopnosti, zručnosti alebo vedomosti a spĺňa podmienky ustanovené týmto zákonom, ak dobrovoľnícku činnosť

a) vykonáva mimo svojich pracovných povinností, služobných povinností a študijných povinností vyplývajúcich jej zo zákona a z pracovnej zmluvy, zo služobnej zmluvy, zo študijného poriadku alebo z iného obdobného pre neho záväzného dokumentu,

b) nevykonáva pre orgán alebo funkcionára právnickej osoby, ktorej je členom, zamestnancom, žiakom alebo študentom,

c) vykonáva mimo svojho podnikania alebo inej samostatnej zárobkovej činnosti.“⁶

V zákone je vymedzené poskytovanie dobrovoľníckej činnosti dobrovoľníkom na základe zmluvy, ktorá musí byť uzatvorená „s osobou so sídlom alebo pobytom na území Slovenskej republiky, pre ktorú vykonáva dobrovoľnícku činnosť (ďalej len „prijímateľ dobrovoľníckej činnosti“) alebo s právnickou osobou so sídlom na území Slovenskej republiky, ktorá organizuje alebo sprostredkúva dobrovoľnícku činnosť pre inú osobu s jej súhlasom v jej prospech alebo vo verejný prospech (ďalej len „vysielajúca organizácia“) alebo ak vykonáva dobrovoľnícku činnosť ako člen vysielajúcej organizácie“.⁷

Existuje veľa činností, ktoré môže dobrovoľník vykonávať. Dobrovoľnícke činnosti závisia od veku dobrovoľníka, od jeho schopností, daností, skúseností, ale aj od príležitostí. „Dobrovoľníci

⁵ SCHAVEL, M. – ČIŠECKÝ, F. – OLÁH, M.: Sociálna prevencia, s. 37

⁶ Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]

⁷ Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]

majú za úlohu naplňať psychosociálne potreby klientov a ich úlohou je sprevádzať človeka – klienta a poskytnúť mu v najťažších chvíľach pomoc a podporu.⁸ Z toho dôvodu je potrebné dobre zvážiť, ktorý človek sa na akú dobrovoľnícku úlohu hodí. Dobrovoľník svoju činnosť poskytuje klientom neziskových organizácií so zameraním na:⁹

- a) starostlivosť o zdravotne postihnutých,
- b) starostlivosť o chudobných,
- c) starostlivosť o chorých a umierajúcich,
- d) starostlivosť o väzňov,
- e) starostlivosť o nezamestnaných,
- f) starostlivosť o deti a mládež,
- g) starostlivosť o rodinu,
- h) starostlivosť o seniorov,
- i) starostlivosť o bezdomovcov,
- j) starostlivosť o utečencov,
- k) starostlivosť o ľudí postihnutých živelnými pohromami,
- l) starostlivosť o ľudí potrebujúcich humanitárnu pomoc,
- m) inú starostlivosť.

V zákone je táto činnosť špecifikovaná na poskytovanie dobrovoľníckej činnosti, ktorá je rozdelená do 7 skupín:

1. „pre osoby so zdravotným postihnutím, cudzincov a osoby bez štátnej príslušnosti, osoby počas výkonu trestu odňatia slobody alebo ochrannej výchovy a po prepustení z výkonu trestu odňatia slobody, z výkonu väzby a z výkonu ochrannej výchovy, drogové a inak závislé osoby, nezaopatrené deti, osoby odkázané na starostlivosť iných osôb, seniorov, osoby trpiace domácim násilím a nezamestnané osoby alebo pri poskytovaní verejnoprospešných činností a ďalších činností v oblasti sociálnych vecí a zdravotníctva,

2. v neformálnom vzdelávaní v práci s mládežou a v špecializovaných činnostiach v oblasti práce s mládežou,

3. pri odstraňovaní následkov prírodných katastrof, ekologických katastrof, pri humanitárnej pomoci, záchrane života a zdravia, v civilnej ochrane, ochrane pred požiarmi a pri uskutočňovaní

⁸ VANSÁČ, P.: Formácia spolupracovníkov v sociálnej oblasti v duchu Pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013. In *Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky cirkvi na Slovensku II.*, s. 70

⁹ Porov. KMECOVÁ, J.: Investovanie v sociálnej práci, s. 139 – 140

rozvojových programov v rámci projektov domácich, zahraničných a medzinárodných organizácií,

4. pri tvorbe, ochrane, udržiavaní alebo zlepšovaní životného prostredia, pri starostlivosti o ochranu a zachovanie kultúrneho dedičstva a pri organizovaní kultúrnych, športových, telovýchovných, charitatívnych, vzdelávacích a osvetových podujatí,

5. pri odstraňovaní foriem sociálneho a ekonomického znevýhodnenia a znevýhodnenia vyplývajúceho z dôvodu veku a zdravotného postihnutia, ktorého cieľom je zabezpečiť rovnosť príležitostí v praxi podľa osobitného zákona,

6. pri začlenení osôb žijúcich v sociálne vylúčenom spoločenstve do spoločnosti, najmä pri odstraňovaní všetkých foriem ich znevýhodnenia,

7. pri administratívnych prácach pre verejnú správu.“¹⁰

Dobrovoľník, podľa Zákona o dobrovoľníctve, môže vykonávať dobrovoľnícku činnosť, ak dovŕšil vek najmenej 15 rokov. V prípade, že ide o dobrovoľníka od 15 do 18 rokov, je potrebný súhlas zákonného zástupcu, napr. rodiča, poručníka. Takýto dobrovoľník môže vykonávať dobrovoľnícku činnosť len pod dohľadom zodpovednej plnoletej fyzickej osoby.¹¹ V prípade, že ide o dobrovoľníka, ktorý nie je štátnym občanom Slovenskej republiky, môže vykonávať dobrovoľnícku činnosť, ak splní zákonom stanovené predpisy. Za dobrovoľnícku činnosť podľa zákona o dobrovoľníctve nemožno považovať:¹²

a) činnosť vykonávanú medzi manželmi alebo medzi blízkymi osobami,

b) činnosť vykonávanú v rámci podnikania alebo inej zárobkovej činnosti,

c) činnosť vykonávanú v pracovnoprávnom vzťahu, v štátno-zamestnaneckom pomere, služobnom pomere alebo činnosť vykonávanú v rámci študijných povinností,

d) vzájomnú občiansku alebo susedskú výpomoc,

e) činnosť vykonávanú osobami, ktoré nedovŕšili 15 rokov.

¹⁰ Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]

¹¹ Porov. Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]

¹² Porov. Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]

Výskum zameraný na dobrovoľnícku činnosť je kompletne spracovaný a vydaný pod názvom *Teória a výskum dobrovoľníckej činnosti v súčasnej praxi*.¹³ Výskum zameraný na dobrovoľnícku činnosť sa začal realizovať od 10. 1. 2014 s cieľom osloviť 1100 respondentov. Výskum sa ukončil 30. 09. 2014. V tomto čase bolo odovzdaných a spracovaných 991 dotazníkov od 991 respondentov. Do výskumu sa zapojilo 90,09 % respondentov z celkovo oslovených 1100 respondentov. Od 109 respondentov sme neobdržali vyplnené dotazníky. Pri tvorbe otázok sme použili, so súhlasom autorov, aj niektoré otázky z výskumov *Dobrovoľníctvo – keď pomoc baví a zábava pomáha* a *Investícia do dobrovoľníckej činnosti*. Dotazník bol rozdelený na dve časti. Prvá čas sa týkala osobných údajov respondentov, zisťovali sme ich pohlavie, ukončené vzdelanie, aktuálny mesačný príjem v €, pracovný pomer, vek dosiahnutý v roku 2014, lokalitu bývania, rodinný stav a vierovyznanie. Tieto osobné údaje sme považovali za dôležité pri skúmaní ďalších súvislostí s výkonom dobrovoľníckej činnosti.

Druhá časť dotazníka tvorila otázky k téme dobrovoľníckej činnosti. Dobrovoľníkov sme sa pýtali na dĺžku výkonu dobrovoľníckej činnosti, na formálne a neformálne dobrovoľníctvo, na členstvo v neziskových organizáciách, oblasť činnosti organizácie, na konkrétnu prácu alebo vykonávanú činnosť, frekvenciu dobrovoľníckej činnosti za rok, ďalej sme zisťovali, či vnímajú prínos pre seba a čo im táto činnosť prináša, ako ich obohacuje, odkiaľ získavajú informácie o možnostiach a potrebe činnosti, čo ich motivuje k vykonávaniu tejto činnosti, čo im v tom naopak bráni, s akými formami povzbudenia, ocenenia a uznania sa stretávajú, ako chápu svoje pôsobenie dobrovoľníka, čo im organizácia ponúka, ako sa venujú klientom, či majú v organizácii koordinátora, či pracujú v tíme a či majú projekty podporené sponzormi. Posledná otázka sa zamerala na skúmanie angažovanosti dobrovoľníkov v budúcnosti.

Respondenti podľa pohlavia

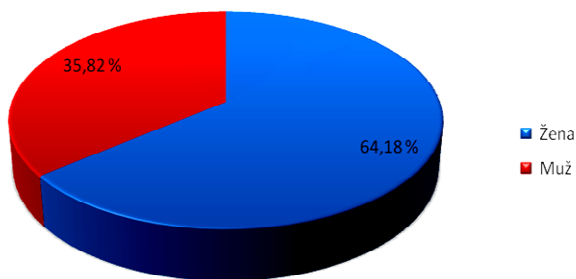
V rámci analýzy respondentov je vhodné rozdeliť ich na dve skupiny, a to na mužov a ženy. Každý respondent má svoje špecifiká, avšak mnohé črty majú spoločné. Z celkového počtu 991

¹³ KMECOVÁ, J. a kol.: *Teória a výskum dobrovoľníckej činnosti v súčasnej praxi*, s. 294 – 344

respondentov bolo 355 mužov a 636 žien. V percentuálnom hodnotení možno konštatovať, že muži tvorili 35,82 % a ženy 64,18 %.

Tabuľka 1: Prehľad respondentov podľa pohlavia

Pohlavie	Počet	Percentá
Žena	636	64,18 %
Muž	355	35,82 %
Celkom	991	100,00 %



Graf 1: Prehľad respondentov podľa pohlavia

Vzdelanie respondentov

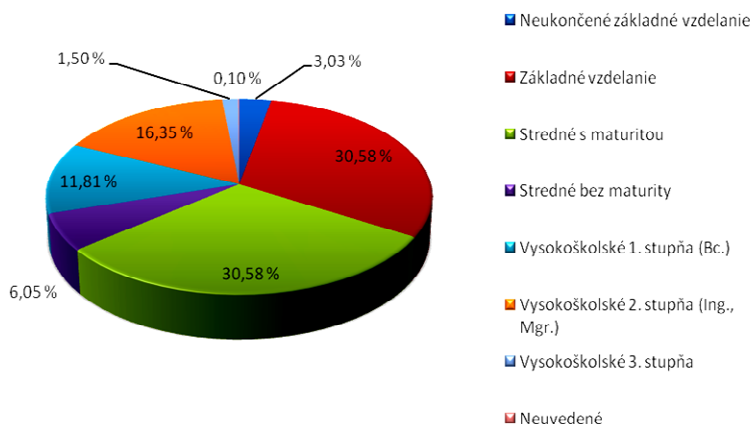
Kritériá v kategórii vzdelanie boli nasledovné: neukončené základné vzdelanie, základné vzdelanie, ukončené stredné vzdelanie s maturitou a ukončené stredné vzdelanie bez maturity, ukončené vysokoškolské vzdelanie prvého stupňa, ukončené vysokoškolské vzdelanie druhého stupňa a ukončené vysokoškolské vzdelanie tretieho stupňa.

Tabuľka 2: Prehľad respondentov podľa vzdelania

Vzdelanie	Počet	Percentá
Neukončené základné vzdelanie	30	3,03 %
Základné vzdelanie	303	30,58 %
Stredné s maturitou	303	30,58 %

Stredné bez maturity	60	6,05 %
Vysokoškolské 1. stupňa (Bc.)	117	11,81 %
Vysokoškolské 2. stupňa (Ing., Mgr.)	162	16,35 %
Vysokoškolské 3. stupňa	15	1,50 %
Neuvedené	1	0,10 %
Celkom	991	100,00 %

Najväčšiu skupinu tvorili respondenti s ukončeným základným vzdelaním a vzdelaním ukončeným maturitnou skúškou v percentuálnom vyjadrení 30,58 %. Tretiu skupinu tvorili respondenti s ukončeným vysokoškolským vzdelaním druhého stupňa, ktorí tvorili 16,35 % z celkového počtu opýtaných respondentov. Štvrtou najväčšou skupinou boli respondenti s ukončeným vysokoškolským vzdelaním prvého stupňa v percentuálnom vyjadrení 11,81 % a nasledovali respondenti s ukončeným stredoškolským vzdelaním bez maturity, potom respondenti s neukončeným základným vzdelaním, respondenti s vysokoškolským vzdelaním tretieho stupňa a jeden respondent svoje vzdelanie neuviedol.



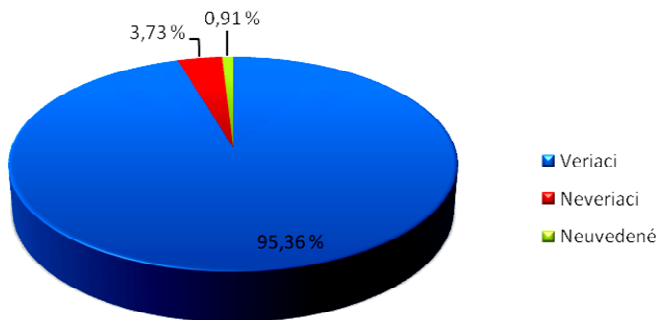
Graf 2: Prehľad respondentov podľa vzdelania

Respondenti podľa vierovyznania

Vyzvali sme respondentov, aby v dotazníku uviedli, či sú veriaci alebo neveriaci. Najväčšiu skupinu respondentov tvorili veriaci ľudia. Tých bolo 95,36 %. Neveriaci respondenti tvorili skupinu 3,73 % respondentov. Deväť respondentov na túto otázku odpoveď neuviedli. Títo respondenti tvorili 0,91 % z celkového počtu opýtaných respondentov.

Tabuľka 3: Prehľad respondentov podľa vierovyznania

Vierovyznanie	Počet	Percentá
Veriaci	945	95,36 %
Neveriaci	37	3,73 %
Neuvedené	9	0,91 %
Celkom	991	100,00 %



Graf 3: Prehľad respondentov podľa vierovyznania

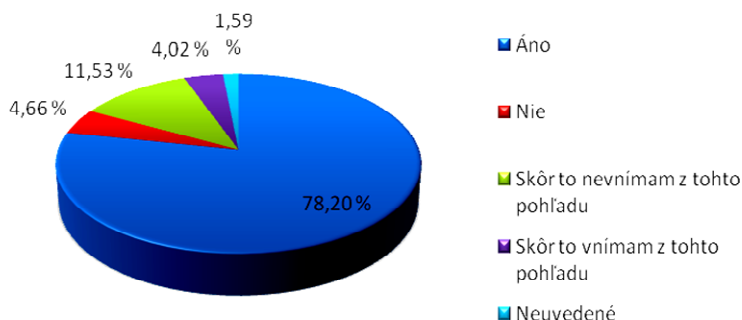
Vierovyznanie a prínos pre seba

V tejto časti výskumu sme sledovali, či vierovyznanie má vplyv na zapájanie sa do činnosti. Respondenti, ktorí sú veriaci, na 78,20 % vnímajú pri vykonávaní dobrovoľníckej činnosti prínos pre seba a na 4,02 % to skôr vnímajú ako prínos pre seba. Nevníma prínos pre seba 11,53 % z opýtaných veriacich respondentov a skôr to nevníma z tohto pohľadu 11,53 % z opýtaných veriacich respondentov.

Pätnásti veriaci respondenti, predstavujúci 1,59 % skupinu dobrovoľníkov, odpoveď na túto otázku neuviedli. Na základe tohto hodnotenia možno konštatovať, že veriaci človek si na 82,22 % uvedomuje prínos pre seba samého. Celkom si neuvedomuje prínos pre seba 16,19 % z opýtaných veriacich respondentov.

Tabuľka 4: Prehľad osobného prínosu v dobrovoľníckej činnosti a veriacich respondentov

Veriaci		
Vierovyznanie	Počet	Percentá
Áno	739	78,20 %
Nie	44	4,66 %
Skôr to nevnímam z tohto pohľadu	109	11,53 %
Skôr to vnímam z tohto pohľadu	38	4,02 %
Neuvedené	15	1,59 %
Celkom	945	100,00 %



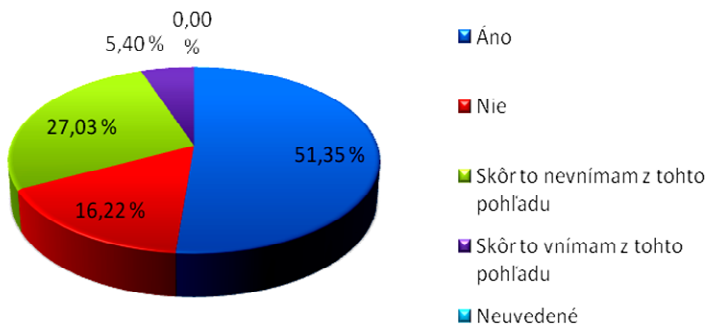
Graf 4: Prehľad osobného prínosu v dobrovoľníckej činnosti a veriacich respondentov

Jednoznačný prínos pre tých, ktorí uviedli, že sú neveriaci, predstavuje 51,35 % z tejto skupiny respondentov. A skôr to vníma z tohto pohľadu 5,40 %. Celkovo to vníma z pohľadu svojho osobného prínosu 56,75 % z tejto skupiny respondentov. Nevníma to z tohto pohľadu 16,22 % respondentov a skôr to nevníma z tohto

pohľadu 27,03 % respondentov. Nedostatočne alebo takmer vôbec si neuvedomuje prínos dobrovoľníckej činnosti pre seba 43,25 % z opýtaných neveriacich respondentov.

Tabuľka 5: Prehľad osobného prínosu v dobrovoľníckej činnosti a neveriacich respondentov

Neveriaci		
Vierovyznanie	Počet	Percentá
Áno	19	51,35 %
Nie	6	16,22 %
Skôr to nevnímam z tohto pohľadu	10	27,03 %
Skôr to vnímam z tohto pohľadu	2	5,40 %
Neuvedené	0	0,00 %
Celkom	37	100,00 %



Graf 5: Prehľad osobného prínosu v dobrovoľníckej činnosti a neveriacich respondentov

Z tejto analýzy možno konštatovať, že veriaci človek si skôr uvedomuje prínos dobrovoľníckej činnosti ako služby pre seba samého ako neveriaci. Rozmer služby v prípade veriaceho človeka prináša so sebou nové možnosti osobného a osobnostného rozvoja,

ktoré si priamo dobrovoľník aj uvedomuje.¹⁴ Teda je tu odchýlka v uvedomovaní si pozitív služby u veriaceho a neveriaceho dobrovoľníka, ktorý sa do tohto výskumu zapojil.

Ľudia radi pomáhajú iným ľuďom. V minulosti tak radi robili a nepotrebovali k tomu žiadne zákony. Dnešná spoločnosť si túto pomoc potrebovala zadefinovať. Na Slovensku sa to uskutočnilo prijatím zákona o dobrovoľníckej činnosti. Udialo sa to z dôvodu odlíšenia práce vykonávanej podľa inej právnej úpravy. Ide napríklad o Zákonník práce, práce uskutočňované podľa Občianskeho a Obchodného zákona, Živnostenského zákona a ďalších zákonov. Byť aktívnym občanom a participovať na veciach verejných, nie je nič staré alebo nemoderné. Práve naopak, je to stále aktuálnejšie a potrebnéjšie. Každý človek, ktorý vychádza zo seba a kráča v ústrety iným, v sebe nachádza nekonečné bohatstvo múdrosti a radosti, ktorá podnecuje jeho osobný rozvoj. Čo môže byť krajšie a radostnejšie, ako pomáhať iným a prekonávať tak sebarealizáciu, ktorá smeruje k sebatranscendencii? Obetovanie sa pre iných počas celých stáročí nebolo nemoderné. Práve naopak, bolo veľmi oceňované a obdivované. To, čo je pri vychádzaní zo seba a kráčaní k druhým najvzácnejšie, je prekonávanie svojich vlastných limitov. Práve to darujúcemu a obdarovanému prináša radosť, naplňuje ho to pokojom a určite je veľkým krokom k osobnému, profesionálnemu a osobnostnému rozvoju. Rozvoj sa bez pochyby uskutočňuje v pokore človeka.

Mnoho dobrovoľníkov vykonáva svoju činnosť tak nezištne a s láskou, že si ani neuvedomuje námahu, ktorú musí vynaložiť pri tomto sebadarovaní. Je to pre nich maličkosť, aj keď v podstate ide o veľké veci. Kráčajúc v radosti dokáže človek dávať viac ako prijímať. Nie je odkázaný na prijímanie, pretože dávanie sa pre neho stalo samozrejmosťou, ktorá nie je nebadateľná, ale naopak, je veľmi podstatná a otvára srdcia ďalších ľudí. Dobrovoľník je človek, ktorý prostredníctvom radostnej služby dokáže nepriamo a nenútene pozývať iných k službe.

¹⁴ To potvrdzuje teóriu motivácie založenej na sebatranscendencii, o ktorej píše Forgáč, keď definuje psychologickú dynamiku kresťanskej osoby presahujúcej hranice seba samej. Jedine v sebatranscendencii (teda sebaobetovaní sa) nachádza veriaci človek svoje osobné naplnenie. Porov. FORGÁČ, M.: *Tvárou v tvár* (Náčrt psychológie kresťanskej osobnosti podľa L. M. Rulla v kontexte biblického príbehu o Jakubovi), s. 53 – 59

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- FORGÁČ, M. 2011. Tvárou v tvár (Náčrt psychológie kresťanskej osobnosti podľa L. M. Rullu v kontexte biblického príbehu o Jakubovi). Košice: Equilibria, 2011. 165 s. ISBN 978-80-89284-72-6
- KMECOVÁ, J. 2011. Investovanie v sociálnej práci. 1. vydanie. Prešov: DARE, o. z., 2011. 247 s. ISBN 978-80-970757-0-5
- KMECOVÁ, J. a kol. 2014. Teória a výskum dobrovoľníckej činnosti v súčasnej praxi. Warszawa: Instytut Wydawniczy Humanum, 2014. 366 s. ISBN 978-83-932603-8-6
- NEIL, S. R. Monastic charitable provision in Tudor England: quantifying and qualifying poor relief in the early sixteenth century. Cambridge: Cambridge University.
- SCHAVEL, M. – ČIŠECKÝ, F. – OLÁH, M. 2010. Sociálna prevencia. Dotlač. Bratislava: Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, 2010. 145 s. ISBN 978-80-89271-22-1
- SCHMIDT, A. J. 2001. Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization. Grand Rapids. Minichov: Zondervan, 2001.
- SCHMIDT, A. J. 1885. Social Results of Early Christianity. London: Wm. ISBISTER LIMITED 56 LUDGATE HILL, 1885.
- VANSÁČ, P. 2010. Formácia spolupracovníkov v sociálnej oblasti v duchu Pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013. In: KOŠČ, S. Aktuálne otázky vyučovania sociálnej náuky cirkvi na Slovensku II. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, Pedagogická fakulta, Katedra misijnej a charitatívnej činnosti, Verbum Ružomberok 2010, s. 68 – 77. ISBN 978-80-8084-554-4
- VANSÁČ, P. 2011. Dobrovoľníctvo ako špecifická služba človeku súčasnosti. In: Theologos. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, roč. 13, č. 2, s. 84 – 98. ISSN 1335-5570
- Zákon č. 406/2011 Z. z. o dobrovoľníctve. [online]. [citované 2014-10-05]. Dostupné na: <http://www.dobrovolnictvo.sk/_subory/Zakon_o_dobrovolnictve.pdf>

WPŁYW RELIGII NA PROCES BUDOWY ROMSKIEGO PARTNERSTWA

Stanisław SORYS

Abstract: *One of the most important determinants of belonging to a particular culture and religion. Especially when we are talking about Małopolska, fame, these are even more important, because Małopolska, especially those who live in rural areas, are very conservative, attached to tradition, religion and the church. In everyday relationships, these animosities to Roma do not manifest themselves in drastic ways, and elimination of resentment causes closing of the Roma minority in their own environment. This makes the integration activities, trying to combine two different cultures at the level of joint assistance and cooperation between them, can be expected and realistic in terms of building social trust and partnership for national minority.*

Wstęp

Jednym z ważniejszych wyznaczników przynależności do poszczególnych jest kultura jak i religia. Zwłaszcza kiedy mówimy o Małopolsce, sława te nabierają jeszcze większego znaczenia, gdyż Małopolanie, zwłaszcza ci którzy zamieszkują obszary wiejskie, są bardzo konserwatywni, przywiązani do tradycji, religii i kościoła.

Nagle, po drugiej wojnie światowej, przybyli im nowi sąsiedzi - Romowie. Ale nie w sposób naturalny, poprzez zakup działki, budowę domu jak i relacji z sąsiadami, lecz poprzez przymusowe działania osiedleńcze komunistycznych władz polskich. Społeczność Romska, wędrująca wolno po świecie, nagle musiała pozostawić nomadyczny tryb życia, na rzecz zamieszkania na stałe w jednym miejscu, jako niechciani sąsiedzi. Zamieszkali tereny, gdzie społeczność lokalna jest bardzo przywiązana do kościoła i religii, w sytuacji kiedy Romowie religię traktują dość powierzchownie, a są raczej przywiązani do swojej tradycji.

Istniejący stereotyp „złego Cygana”, mocno zakorzeniony w świadomości Polaków, powoduje, iż ci drudzy podchodzą do mniejszości romskiej raczej niechętnie, bojaźliwie czy wrogo. W codziennych relacjach te animozje do Romów nie przejawiają się w formach drastycznych, a niwelowanie niechęci powoduje zamykanie

się mniejszości romskiej we własnym środowisku. To powoduje, że działania integracyjne, próbujące połączyć dwie różne kultury na płaszczyźnie wspólnej pomocy, jak i współpracy między nimi, mogą okazać się oczekiwane i realne w kwestii budowy społecznego zaufania i partnerstwa dla mniejszości narodowej. Należy zadać sobie pytanie, jak również kwestię religijne wpływają na relacje społeczne zamieszkujący ten sam teren, a różniący się w kwestiach religijnych, jak i również jakie działania podejmowane są przez kościół i z jakimi efektami kończy się społeczna misja kościoła.

Tło historyczni-społeczne mniejszości Romskiej

Pierwszych wzmianek dotyczących mniejszości romskiej, które mówią o tej grupie etnicznej na terenach południowo-wschodniej części kraju możemy doszukać się już w XV wieku. W Polsce nie zdołali jednak stworzyć zintegrowanej wspólnoty, lecz stopniowo ulegli całkowitej asymilacji. Na podstawie dostępnej wiedzy możemy stwierdzić, iż słowo „Cygan” oznaczało wędrowców żyjących w szalasach, trudniących się głównie handlem lub rzemiosłem¹. Na temat powodów opuszczania ich dotychczasowych miejsc zamieszkania na Bałkanach czy Węgrzech wiemy niewiele. Zdecydowanie więcej informacji dotyczącej docierania Romów do Polski w XVI wieku. Wiemy, że powodem ich ucieczki były prześladowania, pogromy czy antycygańskie prawodawstwo. Romowie przybywający z Grecji czy Bizancjum, zastawali Europę teocentryczną i feudalną, gdzie każdy znalazł swoje miejsce w relacji z Bogiem i innymi ludźmi. Romowie okazali się bardzo elastyczni, gdyż potrafili się dostosować do panującego na danym terytorium odpowiedniego porządku. Posługiwali się oni np. odpowiednimi opowieściami mówiącymi o ich pochodzeniu, prześladowaniu itp., mając jednocześnie listy papieża czy króla potwierdzające ich sytuację etniczną, dającą jednocześnie swobodę poruszania się po danym terytorium, jak i podstawę do wszelkiej pomocy².

Z czasem jednak zaczęto wątpić w autentyczność owych dokumentów. Zaczęto ich traktować podejrzliwie, oskarżano o pogaństwo czy posądzano o szpiegostwo na rzecz Turcji.

¹ L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII wiek*, Warszawa 2002. s. 54.

² L. Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów...*, s. 56.

Następował wzrost nieprzychylności, wrogość, jak i przepędzanie z miejsca ich zatrzymania się, co powodowało prowadzenie dotychczasowych form zarobkowania, tj. handlu czy usług na rzecz ludności będących na szlaku ich wędrówek. To zaś prowadziło do spychania ich na margines życia społeczno-ekonomicznego, więc by przeżyć, byli zmuszeni do kradzieży. Traktowani byli jako wyrzutkowie, skazani na życie poza prawem³.

W latach 70. XV wieku pojawiły się pierwsze zorganizowane działania na rzecz rozwiązania problemu romskiego. Działania były dość różne: zakaz wpuszczania Romów w obręb murów miasta, obowiązek osiedlenia się na danym terytorium, zaś za złamanie tego zakazu w Hiszpanii groziło niewolnictwo. Istotny jest również fakt, iż Cyganie byli wolnym ludem, nieprzywiązany tak do ziemi, jak i do pana, wolni od wszelakich świadczeń pańszczyźnianych. To powodowało zazdrość zarówno chłopów, jak i warstw posiadających⁴. W Polsce pierwszą antycygańską ustawę przyjęto w 1557 r. Nakazywała ona wypędzenie ludności romskiej z Polski. „*Cyganie albo ludzie niepotrzebni, będą przez nas z ziemi wywołani i na potem nie mają być do niej przyjmowani*”⁵.

Jedynym efektem regulacji prawnych był z jednej strony wzrost izolacji oraz większa marginalizacja, z drugiej zaś próba podporządkowania tej społeczności rygorom państwowym poprzez mianowanie zwierzchników cygańskich. Zwierzchnicy wywodzili się głównie ze szlachty polskiej, mianowani byli przez króla, biorąc pełną odpowiedzialność za nich, posiadając prawo do pobierania danin, jak i prawo ich sądzenia czy obowiązek ich ochrony. Jednak i to rozwiązanie nie przyniosło oczekiwanych korzyści, gdyż było rozwiązaniem narzuconym odgórnie oraz nieakceptowanym przez społeczność romską, gdyż dało możliwość pewnych nadużyć, głównie przy ściąganiu podatków⁶.

Druga wielka migracja Romów do Polski nastąpiła w latach 50. i 60. XIX wieku i przyjmuje się, iż była efektem zniesienia niewolnictwa Romów na Bałkanach oraz powstania nowych państw, co uruchomiło wędrówkę ludów z Rosji, Kaukazu czy Algierii.

³ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994, s. 27.

⁴ J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985, s. 24.

⁵ J. Ficowski J., *Cyganie na... dz. cyt.* s. 25.

⁶ Tamże, s. 40

Romowie przybyli do Polski głównie z Rumunii czy Węgier to Kelderasze trudniący się rzemiosłem czy kotlarstwem, oraz z Siedmiogrodu Lowarzy trudniący się handlem końmi. Jednak ci Romowie różnili się strojem, dialektem, wykonywanymi zajęciami czy też pod względem wewnętrznej organizacji, co przekładało się na ich zamożność⁷.

Druga wojna światowa to czas wielkiej zagłady Romów. Nie jest znana dokładna liczba Romów, którzy zostali rozstrzelani czy zagazowani w obozach zagłady. Przyjmuje się, iż naziści zamordowali od ćwierć miliona do pół miliona Cyganów, co może oznaczać połowę populacji przedwojennej⁸. Należy dodać, iż o romskim Holokauście przez wiele lat wiedzieli tylko historycy i romolodzy. Było to efektem braku romskiej elity politycznej i intelektualnej, oraz tego, że nikt nie domagał się naprawy wyrządzonych krzywd, zaś sami Romowie traktowali swoją tragedię jako kolejny etap swoich prześladowań. Po raz pierwszy o romskiej zagładzie mówiono na Kongresie Romskim w Getyndze w 1981 r.⁹. Stowarzyszenie Romów w Polsce po raz pierwszy w 1994 r. zorganizowało obchody likwidacji *Zigeunelager*, a przygotowana wystawa romskiej martyrologii jest obecnie wystawą stałą w Muzeum Zagłady w Auschwitz.

Polska Rzeczpospolita Ludowa, to okres budowy społeczeństwa homogenicznego etnicznie, jednocześnie izolującego mniejszości wymazując ją ze spisów czy roczników. Mniejszości te stawały się jedynie ofiarami kryzysów czy przesileń politycznych¹⁰. Władze komunistyczne uznały, iż przyczyną problemu cygańskiego jest nomadyzm. Uchwałą Prezydium Rządu z 1952 roku postanowiono zmusić Romów do rozpoczęcia osiadłego trybu życia oraz do zwiększenia produktywizacji. Referat do spraw ludności cygańskiej miał za zadanie nadzorować realizację wspomnianej uchwały, by wyegzekwować jej postanowienia¹¹.

⁷ Tamże, s. 77.

⁸ M. Leśniak, *Romowie...*, dz. cyt., s. 74 – 82.

⁹ A. Bartosz, *Nie bój...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁰ A. Mirga, *Romowie w historii najnowszej Polski*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997, s. 159.

¹¹ Ł. Kwadrans, *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*. Wrocław – Wałbrzych 2008, s. 164.

Jednak te rozwiązania nie przyniosły oczekiwanego efektu. Po ośmiu latach jej realizacji, doliczono się tylko około 3-4 tys. osiadłych Romów, natomiast około 6 tys. w dalszym ciągu wędrowało. Wprowadzono nowe rozwiązania, które polegały na natychmiastowej ewidencji ludności romskiej, ich meldowaniu na stałe, ewidencji wojskowej na terenie całej Polski. Władze terenowe miały nie dopuszczać do tworzenia skupisk romskich, lecz rozpraszać Romów pośród ludności polskiej. To wszystko winno być objęte nadzorem i kontrolą, zwłaszcza w kontekście egzekwowania obowiązku szkolnego. Dla tych, którzy uchylali się od tych rozwiązań, przewidziane były odpowiednie sankcje. Na podstawie tych rozwiązań prawnych w okresie od 1964 do 1970 roku zdolano osiedlić prawie wszystkich Romów. Jednak nie przełożyło się to na zakładane efekty. Pomimo wysokiej scholaryzacji romskich dzieci (82,6%) nie przełożyło się to na poziom edukacji z powodu ich wysokiej absencji w szkołach¹².

Podobne efekty uzyskano w zakresie produktywizacji, gdzie np. w 1983 roku pracowało zaledwie 29,5% Romów będących w wieku produkcyjnym. Pozostała część utrzymywała się głównie z nielegalnych źródeł lub nie podejmowała pracy. Taka polityka powodowała emigrację głównie w celach zarobkowych, lub w celu tworzenia rodzinnej struktury handlowej, głównie towarów poszukiwanych na rynku polskim. Wielu Romów osiągnęło sukces ekonomiczny, co przekładało się na zmianę stylu życia. to wywoływało wśród społeczności polskiej zawiść, co było przyczyną wielu konfliktów społecznych. Takie wydarzenia miały miejsca w Koninie, Oświęcimiu, Mławie czy w innych miastach. W tych konfliktach również społeczność romska nie mogła liczyć na pomoc policji, jedyną co Romowie mogli robić, to uciekać, i chować się, tak jak chowali się w lasach ich pradiadkowie.

Religia i Kościół w likwidacji barier społeczno-ekonomicznych

Stosunek Romów do religii, wiary i Kościoła stanowi widoczny rys ich kultury. Brak przywiązania się do jednej religii, jak i podejście do uznawanego wyznania, jest na ogół dość swobodny. Rozproszeni po całym świecie, pośród ludności różnych kultur, Romowie

¹² A. Mirga, *Romowie w historii...*, dz. cyt., s. 171.

przyjmują wyznanie dominujące na danym terenie, ze względów pragmatycznych. W niektórych okresach przyjęcie religii otoczenia było gwarantem bezpieczeństwa własnego i swej rodziny. Podobnie jak granice, tak i wyznanie, jest dla Romów czymś sztucznym, narzuconym. Formalnie Romowie są wyznawcami religii obowiązującej na danym obszarze, ale ich stosunek do religii z jednej strony ma charakter na ogół bierny, z drugiej zaś demonstracyjny. Ten ostatni wiąże się z zamiłowaniem Romów do widowiskowej formy obrzędów religijnych, przywiązania do barwnych rekwizytów. Na ogół stosunek Romów do religii bywa niechętny, zdecydowanie okazjonalny. Nawet zamiłowanie Romów – katolików do intensywnego gromadzenia w mieszkaniach i samochodach dewocjonaliów (obrazków, figurek, krzyży, różańców), jest wynikiem traktowania tych przedmiotów bardziej jw. kategorii amuletów, a nie jako oznak wiary¹³.

Presja obyczajowa środowiska wiejskiego w kwestii religijności jest większa niż miejskiego. Małe, wiejskie środowiska z racji bliskich, codziennych kontaktów obligują Cyganów do nie wyróżniania się z danej społeczności. Inaczej sytuacja przedstawia się w osadach położonych z dala od niecygańskich sąsiadów i w dużych skupiskach miejskich. Tutaj kontroli i presji społecznej ulegają dzieci cygańskie, które uczęszczają do szkół i wraz z innymi dziećmi pobierają naukę religii. Edukacja religijna kończy się najczęściej na szkole podstawowej¹⁴.

Współczesny duszpasterz Romów, Andrzej Lewkowicz, dobrze znający środowisko Romów, gdyż sam jest Cyganem, przedstawia ich charakterystykę z punktu spraw wyznania. Zaznacza, iż Cyganie nie są ateistami, ale ludźmi religijnymi, pomimo luźnych związków z Kościołem. Mają pojęcie Absolutu, znają pojęcie Dobra i Zła, winy moralnej, a także pojęcie antydobra – szatana. Przyjmują wiarę obowiązującą na danym terenie, żeby „nie robić sobie kłopotu”. Dwa momenty najsilniej łączą Cygana z Kościołem – początek (chrzest) i koniec życia (obrzędy pogrzebowe). Chrztu nie traktują jednak jako sakramentu, ale bardziej w kategorii magicznego obrzędu, który ma za zadanie chronić dzieci przed chorobą, nieszczęściem. Co zaś do

¹³ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994, s. 93.

¹⁴ Tamże, s. 94.

zawierania związku małżeńskiego, zawieranego „naturalnie” spełnia on wszystkie wymogi uznawanego przez Kościół sakramentu¹⁵.

Na początku XX wieku rozpoczął się w kilku zachodnich państwach ruch misyjny. Pierwsze duszpasterstwo Romów powstało we Francji w październiku 1948 roku, dzięki działalności Jezuitę o. Jeana Fleury, wspierając pomocą duszpasterską Żydów i Romów zamkniętych w obozach koncentracyjnych. Na terytoriach Francji, Niemiec, Anglii czy Hiszpanii misjonarze ruszyli do Romskich siedlisk, by zacząć nauczać ich religii. Jak potem relacjonowali, Romska społeczność nie rozumiała podstawowych dogmatów wiary, zupełnie nie rozumieli pojęcia grzechu pierworodnego, idei zmartwychwstania czy znaczenia sakramentów świętych. Ich praktyki cechował mimetyzm, proste naśladowanie form bez zrozumienia treści¹⁶.

Zdaniem ks. Stanisława Opockiego – Krajowego Duszpasterza Romów *„pomysłowy analfabetyzm utrudnia ewangelizację tego narodu i staje na drodze poprawy wzajemnych relacji między społecznością romską a polską. Niski poziom umysłowy Romów nie tylko uniemożliwia wyrwanie się z biedy, ciemnoty i zacofania, ale także przeszkadza we wzajemnym nawiązaniu dialogu i współpracy z ludnością polską”*. Próby rozwiązywania wspomnianych problemów są podejmowane dopiero od czasu zaniechania nomadyzmu przez tę społeczność¹⁷. W czasie kiedy Romowie wędrowali w taborach, kiedy przemieszczali się po poszczególnych państwach czy kontynentach, nie było możliwości związania ich tak procesem edukacyjnym czy przynależnością do kościoła. Dopiero po zakończeniu II wojny światowej, władze komunistyczne również i Polski podjęły decyzję o zatrzymaniu Romskich taborów. Tabory te zostały zatrzymane w miejscach, gdzie społeczność ta znajdowała się w chwili wprowadzenia stosownych regulacji prawnych. Najczęściej były to miejsca na tzw. uboczu, co oznacza w środowiskach wiejskich daleko od miejscowych siedlisk, gdzie żyli nie akceptowani przez dane środowisko.

¹⁵ M. Machowska, Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... *Wierzenia i religia Cyganów/Romów*, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011, s. 133.

¹⁶ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 241.

¹⁷ U. Sulkowska, *Praeparatio Evangelico – Próby asymilacji społeczności Romskiej poprzez duszpasterstwo i oświatę*, [w:] P. Borek (red.), *O Romach w Polsce i w Europie, Tożsamość, historia, kultura, edukacji*, Kraków 2009, s. 345.

Mówiąc o duszpasterstwie Romów, należy pamiętać, iż dopiero podczas Sobory Watykańskiego II podjęto pierwsze kroki dotyczące działalności na rzecz ludów uciskanych i ubogich. Przyjęta Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym mówi: *"Kościół powołany jest do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów. Wierny swej tradycji, a zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury*". Jak wynika z cytowanego dokumentu, Papież Paweł VI wykazał potrzebę miłości wśród wszystkich narodów całego świata, zwłaszcza wśród ludzi, którzy celem zabezpieczenia lepszych warunków życia, konfliktów czy katastrof, musieli opuścić własny kraj zamieszkując na „obczyźnie”. Jednocześnie zostały potępione wszelkie objawy dyskryminacji tak rasowej jak i również politycznej, religijnej czy kulturowej. Również Papież Jan Paweł II pogłębiał tą ideę. Papież, podczas I pielgrzymki Cyganów do groby Apostołów zapewnił, iż *„Cyganie jako ubodzy i osamotnieni mają swoje miejsce w sercu Kościoła”*. Zaś podczas III Międzynarodowego Zjazdu Duszpasterstwa Romów w Rzymie, stwierdził iż: *„Pomimo jasnej nauki Ewangelii, o której wspominałem, zdarza się często, że Cyganie czują się odrzuconymi i poniżonymi. Świat, który w większej części jest naznaczony chciwością korzyści i poniżenia najsłabszych, musi zmienić swoją postawę i przyciągnąć naszych braci koczowniców nie tylko ze zwykłą tolerancją, ale w duchu braterskim”*. Piękne, mocne i wspaniałe idee jak i oczekiwania. Lecz, czy lud katolicki usłyszał i prowadził codzienne życie wedle tych idei?

Ewangelizacja społeczności Romskiej, odbywała się dwoma kanałami: świeckim poprzez oświatę, oraz kościelnym – poprzez działalność duszpasterską. Jak wspomina ks. Opocki, początki były bardzo trudne, ze względu na braki tak edukacyjne jak i religijne, oraz przerażający analfabetyzm. Problemy były generowane nie tylko poprzez społeczność Romską, lecz także lokalni parafianie, zwłaszcza tzw. „pobożni chrześcijanie”, którzy „radzili” kapłanowi by ten dał sobie spokój ze swoją misją, zarzucając mu, iż zadaje się „*złodziejami i brudasami*”¹⁸. Jednak niezłomny kapłan nie poddał się presji społecznej, lecz konsekwentnie pracuje z Romską społecznością, niosąc im pomoc materialną, społeczną i duchową. Przygotowuje ich

¹⁸ U. Sulikowska, *Praeparatio Evangelico...*, s. 346.

do sakramentów świętych, uzupełniając ich braki sakramentalne, organizuje rekolekcje czy pielgrzymki romów do miejsc świętych. Po latach pracy i doświadczeń, uważa On, że: „połączenie Kościoła i szkoły to wielkie wspólne zwycięstwo”, uzasadniając to słowami: „*Romowie są z natury wierzący, nie znam Cygana, który oświadczyłby, że nie wierzy w Boga. Natomiast ich świadomość religijna jest bardzo słaba. Wiąże się to z brakiem edukacji*”¹⁹.

Wydaje się, iż największym dzisiejszym zadaniem, jest objęcie obowiązkiem edukacyjnym głównie najmłodsze pokolenie, poprzez naukę w przedszkolu języka Polskiego. Brak jego znajomości, powoduje potem utrudnioną komunikację z lokalną społecznością jak i z efektywnym procesem nauczania. Również nauka religii w szkole, dając szansę na pozyskanie tej społeczności do wielu działających w parafiach grup czy stowarzyszeń katolickich jak i świeckich. Większa aktywność w grupach, to większa asymilacja i większa tolerancja dla odmienności kulturowej czy społecznej, to większa szansa wyznaczanie w przestrzeni społecznej wspólnych celów jak i wspólnych zadań. To większa szansa na wspólne planowanie sobie wspólnej przyszłości.

Zakończenie

Nasza wiedza o Romach jest bardzo skąpa. Informacje na ten temat pozyskujemy głównie z dostępnych nam przekazów medialnych, te zaś tymi społecznościami zajmują się głównie przy okazji wielkich wydarzeń, np. kulturalnych, lub też w przypadku skrajnych wydarzeń z pogranicza przestępczości czy konfliktów społecznych lub sąsiedzkich. Możemy tutaj przyjąć, iż zarówno w tym pierwszym przypadku, jak i drugim kreowany obraz o tej społeczności jest wypatrzony i brak mu obiektywizmu. Pokazywanie Romów żyjących w wielkiej biedzie lub jako niebieskich ptaków, żyjących tylko z muzyki i tańca, wtłacza ich bardzo mocno w istniejące stereotypy. Stereotypów się nie analizuje. Powoduje one potrzebę formułowania prostych odpowiedzi: albo – albo. W taki sposób próbujemy szukać dla siebie usprawiedliwienia. Często od tych stereotypów nie są wolni również ci, którzy są skłonni spieszyć z pomocą tej społeczności, przez co podejmowane działania nie muszą być działaniami trafionymi. Brak odpowiedniej wiedzy

¹⁹ K. Cwolek, Nasi bracia Cyganie, „Gliwicki Gość Niedzielny”, 13.08.1995, 3. 13.

wypływa również z faktu, że Romowie dbają, by wiedza na temat ich społeczności nie wyszła poza ich środowisko do świata „gadziów”. Jest to pewien element obronny tej społeczności wypracowany przez wiele pokoleń, mający na celu zachowanie tożsamości kulturowej tej grupy społecznej.

BIBLIOGRAFIA

- Bartosz A., *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994.
- Ciężkowska G., *Romowie w Europie. Problemy etniczne i społeczne*, Kraków 2000.
- Chrostowski W., *Zapomniany Holokaust. Rzecz o zagładzie Cyganów*, „Przegląd Powszechny” nr.4, 1993.
- Daniel V., *Roma People in Slovakia and in Europe. Documents from the International Conference*. Bratysława 1995.
- Ficowski J., *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985.
- Jaeschke A., *Postawa społeczeństw europejskich wobec Romów po 1989 roku*, [w:] *O Romach w Polsce i Europie*, P. Borek, Kraków 2007.
- Kwadrans Ł., *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*. Wrocław – Wałbrzych 2008.
- Leśniak M., *Romowie. Bliscy czy dalecy?*, Kraków 2008.
- Machowska M., Dewel, Beng, Mulo, keszale, urmy... Wierzenia i religia Cyganów/Romów, [w:] P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*, Kraków 2011.
- Mirga A., *Romowie w historii najnowszej Polski*, [w:] Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław 1997, s. 156.
- Mirga A., *Stereotyp Cyganów a mity o ich genezie*, „Prace Etnograficzne”, z. 20, Zeszyt Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1985.
- Mróz L., *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII wiek*, Warszawa 2002.
- Nowicka E., *Obcy we wsi, obcy w szkole*, „Społeczeństwo Otwarte”, 1995, nr 3.
- Nowicka E., *Romowie i świat współczesny*, [w:] P. Borek, *Romowie w Polsce i Europie*, Kraków 2007.

- Paszko A., *Doświadczenie krajowe w zakresie rozwiązywania problemów mniejszości romskiej na rynku pracy*, [w:] M. Zawicki (red.) *Romowie na rynku pracy – problemy i sposoby ich rozwiązywania*, Kraków 2007.
- Paszko A., *Romowie i polskie doświadczenia wolnego rynku*, [w:] P. Borek (red.) *Romowie w Polsce i Europie – historia, prawo*.
- Paszko A., *Doświadczenia krajowe w zakresie rozwiązywania problemów mniejszości romskiej na rynku polskim*, [w:] M. Zawicki, (red.) *Romowie na rynku pracy – problemy i sposoby ich rozwiązywania*, Kraków 2007.
- Paszko A., *Rządowe programy na rzecz społeczności romskiej w Polsce. Doświadczenia i perspektywy*, [w:] M. Malikowski (red.), D. Wojakowski (red.), *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej. Z badań regionalnych*, Kraków 2005.
- Sułkowska-Kądziółka A. *Wybrane programy edukacyjne dla mniejszości romskiej w Małopolsce*, [w:] P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie*, Kraków 2007.
- Zawicki M., *Romowie na rynku pracy – problemy i sposoby ich rozwiązywania*, Kraków 2007.

DEPRIVATIZÁCIA NÁBOŽENSTVA A VEREJNÉ NÁBOŽENSTVO V KONCEPCII J. CASANOVU

Zdenka BENCÚROVÁ

Abstract: *In the 1980s there was an accomplishment of transition of religion from private into the public field. Religion started to assert its own views in the field of morality and a social relationships. Term of deprivatization should doubt theories of secularization, which assumed and defined privatization of religion in religious world. Casanova offers his own interpretation of changes currently taking place in the field of religion and public sector according these hypothesis. Deprivatization of religion shouldn't be understood as an antimodern or postmodern phenomenon, but as an immanent criticism of institutionalized modernity from the modern-normative perspective.*

V 80. rokoch 20. storočia sa uskutočnil prechod náboženstva zo súkromnej, do verejnej sféry. Táto zmena bola najjasnejšie viditeľná hlavne na svetovom politickom poli, kde sa odohrávalo množstvo nábožensky motivovaných konfliktov, vznikáním nových náboženských hnutí, ktoré si získali veľkú popularitu vo verejných diskusiách, ako aj politizácia islamu na západe a americký televanjelizmus.¹ Všetky tieto prejavy sú síce pre verejnosť zaujímavé, ale podľa Casanovu nie sú prejavom verejného náboženstva. Nové náboženské hnutia a nárast experimentovania v náboženskej oblasti neboli tou zmenou v 80. rokoch, ktorá je znakom deprivatizácie náboženstva. Tú môžeme vidieť pri tradičných náboženstvách, ktoré odmietli dovtedy stanovenú marginálnu a privatizovanú úlohu, ktorú im stanovili teórie modernizácie a sekularizácie a nadobudli verejný charakter.

Hlavnou tézou prezentovanej štúdie je, že sme v súčasnom svete svedkami deprivatizácie náboženstiev. V 80. rokoch sa sociálne hnutia v mene náboženstva usilovali o zmenu legitimacy a autonómie dvoch najdôležitejších sekulárnych sfér modernej spoločnosti, a to politiky (štátu) a ekonomiky (trhu). Zároveň aj tradičné náboženstvá odmietali

¹ CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 3,4.

prijat' marginalizované a privátne úlohy, ktoré im teórie modernity prideliťovali z dôvodu, že sa nové náboženské hnutia stavajú proti právomoci a autonómii primárnych sekulárnych sfér štátu a trhovej ekonomiky.²

Ak si položíme priamočiaru otázku, čo môžeme považovať za verejné náboženstvo, ponúka sa nám zdanlivo jednoduchá odpoveď: je to náboženstvo, ktoré sa pokúša zastávať verejný charakter, funkciu alebo úlohu. Dôležité je však presne stanoviť význam pojmu „verejný”. Pôvod tohto slova môže siahať medzi tri rozdielne formy politického zriadenia - štát, politickú a občiansku spoločnosť.

Verejné náboženstvá v občiansko-právnej spoločnosti sú tie, ktoré vstúpili do verejnej sféry za účelom podieľať sa na otvorených verejných debatách s cieľom prehodnotenia verejných otázok a záležitostí týkajúcich sa politiky, verejného dobra alebo republiky. Ako pragmatický príklad môžeme uviesť štýl verejného katolicizmu, ktorý sa vytvoril po Druhom vatikánskom koncile v 60. rokoch v Spojených štátoch amerických, kde vznikla potreba komunikácie medzi katolicizmom a príst'ahovalcami iných náboženských vyznaní so zameraním na vzájomné porozumenie.³

Náboženské organizácie odmietli mať len pastorálnu starostlivosť o duše ľudí a naďalej sa pýtajú na vzťah medzi súkromnou a verejnou morálkou. Ako svoju hlavnú požiadavku postulujú podriadenie štátu a trhu mravným normatívom, ktoré sú odvodené od náboženstva. Jeden z výsledkov týchto snáh je duálny, prepojený proces repolitizácie súkromných náboženských a morálnych oblastí a renormativizácia verejných ekonomických a politických sfér. To môžeme nazvať deprivatizáciou náboženstva. Mnoho náboženských tradícií odrážalo všetky vedľajšie procesy sekularizácie ako privatizované a marginalizované, smerujúce k spojeniu týchto procesov. Podľa Casanovu tento fenomén najlepšie vystihuje termín “deprivatizácia náboženstva”.

Termín deprivatizácia má popisný a polemický zmysel, čím sa myslí kladenie si otázok teórií sekularizácie, ktoré majú smerovať nie len k prevzatíu, ale tiež k stanoveniu privatizácie náboženstva

² LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 108.

³ CASANOVA, J.: What is a public religion? <https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=105995>.

v modernom svete. Zároveň je tento termín myslený ako deklarácia výstupu nového historického vývoja zahrňujúceho udalosti, ktoré kvalitatívne zaznamenali určitý zvrat v tom, čo sa pokladalo za sekulárne trendy. Náboženstvo na celom svete vstúpilo do politického priestoru a verejnej sféry, nie len aby obhajovalo svoju historicky podmienenú pozíciu, ale aby sa už aj priamo zúčastňovalo presadzovaniu vlastných postojov v rámci morálky, medzi jednotlivcami a spoločnosťou, medzi rodinou, občianskou spoločnosťou a štátom, medzi národmi, štátmi, civilizáciami a svetovým systémom. Napriek tomu, že bolo vyslovených mnoho kritik proti týmto teóriám, nespochybňuje to ich existenciu. Základ celej teórie sekularizácie a tézach o diferenciácii a emancipácii sekulárnych sfér od náboženských inštitúcií a noriem, však zostáva v platnosti. Termín deprivatizácia má teda spochybniť teórie sekularizácie, ktoré predpokladali a definovali privatizáciu náboženstva v modernom svete.⁴

Podľa Casanovu sa proces deprivatizácie náboženstva neprejavuje vo všetkých sférach rovnako. Politická a sociálna angažovanosť nových náboženských foriem smeruje najmä k reštrikcii vzťahovej a rodinnej oblasti, k ovplyvňovaniu vzdelávacieho procesu a médií, ktoré slúžia na rozšírenie počtu svojich veriacich. Práve média, sociálne, technologické a informačné možnosti využívajú náboženstvá k presadeniu sa na „konkurenčnom trhu“.⁵

Aj keď podobné snahy existovali od pradávna, až v 80. rokoch sa rozšírili medzi významné náboženstvá sveta ako je islam, judaizmus, katolicizmus, protestantizmus, hinduizmus a budhizmus. Deprivatizácia náboženstva sa tak stala globálnym fenoménom.

Podľa Casanovu je svet rozdelený na „*tento*“ a „*iný*“, pričom v „*tomto*“ svete spolupôsobia dve heterogénne sféry dualistického charakteru: „*náboženská*“ a „*sekulárna*“. Tento jav môžeme vidieť na príklade stredovekej Európy, kde bol tento dualizmus spoločensky inštitucionalizovaný. K nesprávnemu pochopeniu sekularizácie dochádza, keď je zle chápané práve rozdelenie sveta na „*náboženský*“ a „*sekulárny*“ a toto delenie je aplikované aj v chápaní univerza na „*tento*“ svet a „*iný*“ svet. Casanova tvrdí, že svet by mal byť delený na

⁴ CASANOVA, J.: Public Religions in the Modern World. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 6.

⁵ NEŠPOR Z., LUŽNÝ D.: Sociologie náboženství. Portál, Praha, 2007, str. 154.

nebeský „*iný svet*” a pozemský „*tento svet*”, ktorý sa zároveň delí na „*náboženský*” (*ecclesia*) a „*sekulárny*” (*saeculum*).⁶

Toto delenie sveta sa dá aplikovať aj z temporálneho pohľadu na večný Boží vek a historický vek, ktorý sa člení na sakrálny, duchovný čas spásy, ktorý je prezentovaný cirkevným kalendárom a sekulárnym časom (*saeculum*).

Z ekleziologického hľadiska môžeme rozlišovať medzi eschatologickou „neviditeľnou cirkvou” (*communio sanctorum*), „viditeľnou cirkvou” (*una sancta, catholica, apostolica*) a sekulárnou spoločnosťou. V rovine politickej sa odráža existencia transcendentného *Božieho mesta* (nebeského kráľovstva) a jeho sakrálny reprezentácii na zemi v podobe cirkvi a Mesta človeka (Svätej ríše Rímskej a kráľovstva všetkých kresťanov).

V modernom sekulárnom delení môžeme rozlišovať medzi prirodzenou a nadprirodzenou realitou a jej symbolickou sakramentálnou reprezentáciou v empirickej realite.⁷

Premoderné západné kresťanstvo bolo štruktúrované prostredníctvom dvojitého dualistického systému klasifikácie, kde jednu rovinu predstavovalo delenie na „tento” a „iný” svet a druhú rovinu delenie v rámci tohto sveta na „náboženský” a „sekulárny”. Podľa Casanovu je však dôležité, že oba dualizmy boli sprostredkované sakramentálnou podstatou cirkvi, ktorá bola koncipovaná uprostred a zároveň patrila do oboch svetov.

Koncept sekularizácie odkazuje na historické udalosti, ktoré rozbili dualistický systém v rámci „tohto sveta” a s ním aj sakramentálne štruktúry medzi „týmto” a „iným” svetom, čím sa však nezrušilo toto delenie. Jedine delenie v rámci tohto sveta na náboženský a sekulárny sa obmedzilo na ten sekulárny, v ktorom si náboženstvo musí nájsť svoje miesto.⁸

Úlohou teórie sekularizácie je zistiť druhy klasifikácie a diferenciacie v rámci tohto jedného sekulárneho sveta a miesto náboženstva v tomto svete. Pri riešení týchto otázok je nutné

⁶ LUŽNÝ, D.: *Náboženství a moderní společnost*. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 109.

⁷ CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 13-14.

⁸ CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 18-19.

vyvarovať sa pred prílišným zjednodušovaním a ideologickým smerovaním sekularizačnej teórie. Hlavným bodom však zostáva pojmové uchopenie procesov spoločenskej modernizácie ako procesu funkcionálnej diferenciacie a emancipácie sekulárnych sfér (štátu, politiky a vedy) od sféry náboženstva. V rámci náboženstva sa treba zaoberať diferenciáciou a úzkou špecializáciou, ktorá v ňom prebieha. Téza sekularizácie preniká do všetkých teórií modernity a je neodmysliteľnou súčasťou modernizácie západnej kultúry.⁹

Podľa Casanovu teórie sekularizácie a liberálnej ideológie nie sú namierené proti náboženstvu, ktoré môžu niekedy chápať ako základňu pre normatívne prepojenie rôznych sektorov v politike. Podľa týchto teórií by však malo mať skôr privátny a implicitný ako verejný a explicitný charakter.¹⁰

V teórii sekularizácie treba rozlíšiť tri tézy, ktoré vymedzujú tri základné postoje v diskusii o povahe sekularizácie. Prvá chápe sekularizáciu ako súčasť všeobecného procesu štrukturálnej sekularizácie, druhá vymedzuje sekularizáciu ako úpadok náboženstva, ktorý môže vyústiť až do zániku náboženstva. Autori, ktorí zastupujú tretí postoj tvrdia, že sekularizácia môže viesť k privatizácii a marginalizácii náboženstva v modernom svete. Práve úpadkom náboženstva sa venovali kritici náboženstva už v osvietenstve a veľmi často túto teóriu zneužívali v politickej praxi, najmä v spoločnostiach, kde bolo náboženstvo silne prepojené so štátnou mocou a kde silný cirkevný a náboženský vplyv zabráňoval k rozvoju kognitívno-vedeckej, politicko-praktickej alebo esteticko-expresívnej sekulárnej sféry.

Podľa Casanovu ani privatizácia, ani marginalizácia náboženstva nezastupujú trendy v súčasnom vývoji moderných spoločností. Súčasťou sekularizácie je aj diferenciacia a špecializácia náboženstva v rámci svojej vlastnej sféry, vďaka čomu je súčasťou modernizácie západnej kultúry.¹¹

⁹ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 110.

¹⁰ CASANOVA, J.: What is a public religion? <https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=105995>.

¹¹ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 110.

„Diferenciácia a emancipácia sekulárnych sfér od náboženských inštitúcií a noriem predstavuje všeobecný moderný štrukturálny trend, v ktorom každý z dvoch hlavných spoločenských subsystémov, t. j. štát a ekonomika (rovnako ako aj ďalšie dôležité kultúrne a inštitucionálne sféry spoločnosti, ako sú napr. veda, školstvo, právo, umenie a pod.), rozvíjajú svoju vlastnú inštitucionálnu autonómiu a svoju vlastnú vnútornú dynamiku.“¹²

Náboženstvo je nútené prijať, nasledovať a rozvíjať moderný princíp štrukturálnej diferenciácie sekulárnych sfér v rámci vlastnej autonómnej sféry.¹³

Casanova dnes vidí v spoločnosti priestor, ktorý tvorí štát a trhová ekonomika. V minulosti bol takýto priestor len jeden, kým dnes sa v rámci každého subsystému vytvára ďalší subsystém, pričom menované dva subsystémy sú primárnym prostredím pre všetky. V tomto novom priestorovom rozložení sa náboženská sféra stala len ďalšou sférou okolo vlastného priestoru, pričom však spadá pod dve hlavné systémy.¹⁴ Z hľadiska novej diferenciácie by sa dalo povedať, že v súčasnosti sa má náboženstvo venovať a rozvíjať len svoje náboženské funkcie.

S historickým vývojom spoločností súvisia dva tézy. Prvá vyplýva z názoru, že štátne cirkvi sú nekompatibilné s modernými diferencovanými štátmi, pretože samo prepojenie náboženstva s politickou sférou je nekompatibilné s modernými princípmi občianstva. V moderných spoločnostiach je náboženstvo odštátnené a jeho organizácie sa stávajú dobrovoľnými združeniami a z hľadiska sekulárneho štátu sa všetky náboženské skupiny menia v denominácie.¹⁵ Ide o náboženské organizácie s vlastnou organizáciou a aktivitami, ktoré sa pokúšajú presadiť svoje názory na politickom poli pred inými záujmovými organizáciami alebo skupinami. Táto mobilizácia a vlastná organizácia môže mať tri možné formy. Za prvú môžeme označiť skupinu, ktorá sa venuje jednému spoločenskému problému ako je zrušenie prohibície alebo problematike občianskych

¹² Cit. LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 110.

¹³ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 110.

¹⁴ CASANOVA, J.: Public Religions in the Modern World. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 20.

¹⁵ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 111-112.

práv. Druhou formu majú skupiny s ústavným vplyvom na federálnej, štátnej a miestnej úrovni, ktoré sa snažia ovplyvniť legislatívu vlády. Tento druh je typický pre vrchol 20. storočia s expanzívnu politikou a vládnym zásahom do všetkých sfér života. Tretou skupinou sú voľbami zmobilizované náboženské skupiny organizované do politickej strany na miestnej, štátnej a federálnej úrovni.¹⁶

Podľa druhej tézy náboženstvá, ktoré už akceptovali moderné princípy diferenciacie, majú tradičné náboženstvá tendenciu prijať moderný princíp dobrovoľnosti a získavajú väčšiu šancu obstať v rámci procesu diferenciacie. Za účinnú metódu označuje Casanova niektoré formy evanjelického revitalizmu.

V moderných spoločnostiach, ktoré boli ovplyvnené liberálnou politickou tradíciou sa začala presadzovať myšlienka odlúčenia cirkvi od štátu, došlo teda k rozvinutiu denominizmu a k odštátneniu náboženstva. Pri riešení tejto problematiky sa podpísalo aj špecifické liberálne chápanie verejnej a súkromnej sféry. Liberalizmus má tendenciu za verejnú sféru považovať len vládny verejný sektor a všetko ostatné chápe ako súčasť veľkého súkromného sektoru, čo spôsobilo, že ako verejné náboženstvá sú chápané len štátne cirkvi a všetky ostatné sú označované za súkromné. Náboženstvo je chápané ako súkromná a osobná vec občana, čo vedie k privatizácii a depolitizácii náboženstva. Strach z náboženstva sa v liberalizme premieta do situácie ohrozenia individuálneho slobodného vyznania a k prieniku nábožensky ovplyvnených konceptov spravodlivosti, spoločného dobra a solidarity do neutrálnej politickej sféry. Liberálny prístup sa zameriava na právnu (ústavnú) odluku od štátu, čo podľa Casanovu pri riešení tejto problematiky nestačí.¹⁷

*„Odštátnenie a odluka sú zárukou slobody náboženstva pred zásahmi zo strany štátu a naopak, rovnako ako ochrany individuálneho svedomia pred štátom a organizovaným náboženstvom, avšak to ešte neznamená, že náboženstvo muselo byť silne privatizované.“*¹⁸

¹⁶ CASANOVA, J.: What is a public religion? <https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=105995>.

¹⁷ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 111-112.

¹⁸ Cit. LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 112.

Ak chce náboženstvo vstupovať do verejnej sféry, musí dodržať princípy modernej spoločnosti a to je hlavne rešpektovanie základných práv ako je právo na súkromie a právo na slobodu vyznania.¹⁹ K takémuto prieniku došlo podľa Casanovu práve v 80. rokoch, kedy sa objavila deprivatizácia náboženstva. Tento proces prebieha v troch základných variáciách.

Prvý prípad nastane, keď náboženstvo vstúpi na verejnú scénu aby bránilo tradičné hodnoty pred rôznymi vplyvmi štátu a trhu a aby otvorilo diskusiu o morálnych problémoch modernej spoločnosti, ktoré nastali v súčasnosti. V tomto prípade hovoríme o podobe tradicionalistickej ochrany tradičnej patriarchálnej rodiny alebo obhajobu tradičnej diskriminácie žien, či niektorých rás. Tento prístup je protichodný hodnotám, ktoré vyznáva liberálna štátna politika. Typickým príkladom sú verejné kampane katolíckej cirkvi proti potratom, ktorá obhajuje právo na život.

V druhom prípade vstupuje náboženstvo na verejnosť, aby spochybnilo snahu štátu a trhu fungovať podľa svojich vnútorných noriem a snaží sa presadiť hlavne svoje morálne normy.²⁰ „*Spochybnené sú teda absolútne právne a morálne autonómie sekulárnych sfér, t. j. vlastný základ modernej diferenciacie spoločnosti, a otvára sa tak otázka mravného rozmeru týchto sfér.*“²¹ Ako príklad autor uvádza pastierske listy amerických biskupov namierené na morálne nasmerovanú diskusiu o morálnosti jadrových zbraní a pod.

Ako tretí spôsob deprivatizácie náboženstva autor uvádza snahu tradičných náboženstiev zdôrazňovať princíp spoločného blaha proti individualistickým liberálnym teóriám, ktoré verejné blaho chápu ako súhrn individuálnych volieb. Podľa náboženstva však mravnosť môže existovať len ako intersubjektívna normatívna štruktúra a individuálne voľby môžu dosiahnuť morálnu dimenziu len ak sú vedené týmito intersubjektívnymi a interpersonálnymi normami.

Podľa Casanovu sa deprivatizácia náboženstva nemá chápať ako antimoderný alebo postmoderný jav, pretože nespĺňa podmienku

¹⁹ CASANOVA, J.: Public Religions in the Modern World. The Chicago University Press, Chicago, 1994, str. 57.

²⁰ LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 112.

²¹ Cit. LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 112.

silne privatizovanej religiozity, ktorá je podľa neho určujúca pre postmoderné javy. Tradičné monoteistické náboženstva si so sebou nesú univerzalistickú normatívnosť s nárokom na pravdu a ich kritika osvieteniského racionalizmu a teleologického rozprávania o pokroku smeruje k rehabilitácii vlastných náboženských tradícií, čo nemá žiadnu spojitosť s postmodernitou. Takto deprivatizáciu náboženstva môžeme chápať ako imanentnú kritiku jednotlivých foriem inštitucionalizovanej modernity z moderne normatívnej perspektívy.²²

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- CASANOVA, J.: Public Religions in the Modern World. The Chicago University Press, Chicago, 1994, 320 s., ISBN 0-226-09534-7
- CASANOVA, J.: What is a public religion? <https://portfolio.du.edu/portfolio/getportfoliofile?uid=105995>
- LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, 193 s. ISBN 80-210-2224-8
- NEŠPOR Z., LUŽNÝ D.: Sociologie náboženství, Portál, Praha, 2007, 232 s., ISBN 978-80-7367-251-5

²² LUŽNÝ, D.: Náboženství a moderní společnost. Masarykova univerzita, Brno, 1999, str. 112 – 114.

SEKULARIZAČNÁ PARADIGMA EURÓPSKEJ MODERNITY – PREŽITOK POSTMODERNY?

Jana MALCOVSKÁ

Abstract: *From the Enlightenment in the social sciences asserted a paradigm of secularism and the prediction was for the development of the role of religion in society obvious. Gradually, however, the process of secularization, especially in an environment of modern Europe, ceased to appear so clearly and obviously. Institutional forms of religiosity continues to show all the typical signs of ongoing secularization proces. But religious groups that are based on feelings and experiences and survival in its preferred mystical site of faith behave differently. These are various new religious movements, esoteric trends, alternative religious groups or New Age movement in its various manifestations and aspects. All these mentioned new forms of religiosity are the products of late modernity or postmodernism. In this article I want to dedicate a paradox: these two apart periods there are in time a little distant and their impact on the religiosity of the European area.*

Úvod

Blázon si v srdci hovorí: „Boha niet.“ (Žalm 14, 1)

Posledné dekády 20.storočia a rovnako aj jeho začiatok (ktorý kontinuálne pokračuje) sú v oblasti religiozity a religiózneho správania charakteristické značnou rozporupnosťou a paradoxmi. Západná civilizácia v tomto období prežívala a prežíva otrasy v niekoľkých základných paradigmách, na ktorých bola postavená jej neochvejnosť a do istej miery aj nespochybniteľnosť názorovej prevahy Západu, ktorý v mnohých postojoch jasne deklarovala. Jedným z takýchto otrasov alebo šokov bol aj šok z náboženstva, ako neustupujúcej súčasti spoločnosti a ľudského prežívania. Smrť Boha, ktorú ohlásil Nietzsche, sa nekonala.

Druhá polovica 20.storočia postavila Západ modernej doby do jasnej konfrontácie s náboženstvom. Táto konfrontácia prebehla v niekoľkých rovinách: prvou rovinou bol vzostup revivalistických náboženských prúdov vo vnútri samotnej modernej západnej spoločnosti; druhou rovinou boli rôzne nové náboženské hnutia, ktoré mali svoj pôvod jednak v kontrakultúre 60.rokov a jednak aj

v čoraz populárnejších východných orientálnych smeroch (budhizmus, hinduizmus a ich rôzne denominácie, ako aj islam, ktorý spoločne so svojou kultúrou prinášali do Európy migranti). Poslednou rovinou bolo znovuoobrodienie kresťanstva, ktoré nastalo po II. Vatikánskom koncile. Proces globalizácie mal na celom procese svoj nemalý podiel.

Náboženstvo sa tak z dovtedy blahosklonnej, privátnej roviny znovu presunulo do predných radov nielen v kultúrnej či spoločenskej sfére, ale čoraz viac sa presadzovalo do popredia aj v politických kruhoch. Obdobie konca 20.storočia a začiatku 21.storočia je v súvislosti s náboženstvom pre širokú verejnosť spájané tiež s niekoľkými dôležitými a vážnymi politickými udalosťami, medzi ktoré patrí teroristický útok na Svetové obchodné centrum v New Yorku a následné bombové atentáty v európskych aj mimoeurópskych lokalitách, útoky na nemocničné zariadenie vykonávajúce interrupcie, diskusie o definícii náboženských koreňov Európy v ústave Európskej únie a vzrastajúci vplyv Novej kresťanskej pravice na vnútornú aj medzinárodnú politiku USA. Paradoxom ale je pokles sociálneho významu náboženstva v európskom kultúrnom regióne, ktorý sa označuje ako sekularizácia. Ako je však evidentné, tento vzorec nie je možné aplikovať na globálny vývoj náboženstva, ako sa sociálnych vedách predpokladalo ešte na začiatku 20.storočia.

Postavenie a význam náboženstva v modernej dobe.

Súčasný americký sociológ P. L. Bergera (1929), ktorý je predstaviteľom fenomenologickej sociológie, v jednej zo svojich prác uvádza, že náboženstvo v modernej spoločnosti osciluje medzi dvoma pólmi – nezaradzuje sa celkom ani do súkromnej sféry, ale ani do verejných systémov. Navyše modernita, ktorá sa spojí s náboženskou slobodou profiluje náboženské inštitúcie ako dobrovoľné organizácie. Celková kombinácia týchto faktorov má pre jednotlivca ako aj pre samotné organizácie za následok vytvorenie systému trhu. Náboženstvo sa stáva objektom dobrovoľnej a zámernej voľby.¹ Tento jav sa nazýva aj *privatizácia náboženstva*, a je

¹ Porov. BERGER, P.: *Náboženství a globální občanská společnost*. In: HANUŠ, J. - VYBÍRAL, J.: *Náboženství a globální občanská společnost*. Brno: Centrum pro studium

jedným zo sprievodných znakov sekularizácie spoločnosti. Religiozita sa v dôsledku toho stáva komoditou, artiklom kultúrneho supermarketu a vzťahujú sa tak na ňu všetky trhové mechanizmy, rovnako ako na iný spotrebný tovar. Religiozitu je možné si zvoliť, vybrať, kombinovať a v prípade nespokojnosti reklamovať a vrátiť.

Sociológia pred II. svetovou vojnou nevenovala náboženstvu výraznejšiu pozornosť. Moderná spoločnosť v opojení svojho pokroku a racionality ho trpela ako prežitok a prevládal názor, že vplyv náboženstva na spoločnosť bude postupne klesať, až sa úplne vytratí, prípadne zostane na minimálnej rovine v súkromí a tichu kostolov a modlitební. Mircea Eliade vo svojej práci *Le sacré et le profane* hovorí o modernom človeku ako o človeku, ktorý je zbavený religiozity. „Kozmos sa pre neho stal neprehľadný, mŕtvy a nemý: netlmočí žiadne posolstvo.“² Intenzita sekularizačnej tézy mala dopad aj na prístup sociológie k náboženstvu.³

Bryan R. Wilson (1926) bol zástancom klasickej tézy, podľa ktorej je sekularizácia súčasťou vývinového procesu, v ktorom nastáva posun od tradičnej spoločnosti k spoločnosti modernej. Náboženstvo je podľa neho vlastné a príznačné pre spoločnosť (*Gemeinschaft*). To je charakterizované lokálne obmedzenými a trvalými vzťahmi a intenzívnym medziľudským kontaktom. Tieto atribúty sú však už v modernej spoločnosti (*Gesellschaft*) negované a všetko lokálne v nej stráca význam a dominujú v nej neosobné vzťahy. Náboženstvo teda spadá do tradičnej spoločnosti.⁴

Thomas O'Dea sekularizačnú tézu rozpracoval podobne na odlíšení moderných a premoderných spoločností. K rozvoju modernej spoločnosti podľa neho prispeli dva faktory: *vnútorná diferenciácia spoločnosti a rôznorodosť náboženskej skúsenosti*. Sekularizácia sa začala formovať na základe dvoch zmien ľudského myslenia – *desakralizácie* a *racionalizácie*. A opakovane sa tu stretávame s postulátom, na základe ktorého sa domnieval, že náboženský výklad sveta sa stáva privátnym spôsobom myslenia jedinca.⁵ Súkromné

demokracie a kultúry, 2008. s.13-14, JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. s. 38)

² Porov. ELIADE, M.: *Posvätné a profánné*. Praha: Křesťanská akademie, 1996. s.124

³ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.78

⁴ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.79-80

⁵ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.81

náboženstvo (teda privatizáciu náboženstva) možno teda zaradiť medzi podoby religiozity v modernej spoločnosti. Charakteristické je pre neho súkromné presvedčenie a prežívanie ako verejná aktivita a viera zdieľaná komunitou. Človek podliehajúci anonymite mestského života, migrácii, administratívne dekoru si úzko chráni svoj intímny priestor, ktorého súčasťou je rodina, najbližší priatelia i náboženstvo. Pretŕhaním širších sociálnych väzieb sa naruša princíp solidarity a vzäzky s tradíciou typické pre klasické spoločenstvá sa oslabujú.⁶

Na problematiku sekularizácie existuje v prostredí sociológie dva názorové náhľady, ktoré vznikli a členia sa na základe dvoch tradícií: *Anglosaská tradícia* chápe sekularizáciu ako pokračovanie procesu moderného racionalizmu, ktorého výsledkom je *desakralizácia* videnia sveta a zároveň aj nárok na osobovanie si mnohosti náboženských pohľadov (napr. spomínaný Thomas O'Dea). *Frankofónna tradícia* sa zamerala na sociálny proces tzv. *laicizácie* (*la laïcisation*) - ľudská činnosť v rozličných oblastiach nadobúda svoju autonómiu, ktorá jej prináleží. Proces *laicizácie* je chápaný aj ako odstraňovanie a postupná strata stôp po náboženských inštitúciách v spoločnosti. Danièle Hervieu-Léger tvrdí, že táto strata stôp vedie k tomu, že aj samotné náboženské inštitúcie uznávajú určitý stupeň svojej vnútornej sekularizácie, pričom uvádza, že obnova náboženstva, ktorá sa prejavuje v moderných sekularizovaných spoločnostiach si žiada, uznávajúc stratu vplyvu náboženských inštitúcií, rekompozíciu viery a života. V tejto práci budeme používať termín „sekularizácia“ z viacerých dôvodov. Jeho význam nie je mnohoznačný, je medzinárodne rozšírený a zahŕňa v sebe škálu vzťahov medzi náboženstvom a občianskou a politickou spoločnosťou.⁷

20. storočie bolo v Európe poznačené dvoma svetovými vojnami. Emigračná vlna spôsobila, okrem iného aj to, že mnoho bádateľov odišlo zo „starého kontinentu“ do Nového sveta, teda do

⁶ JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. s. 167; NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.86

⁷ Porov. RAHNER, K.: *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*, in *Schriften zur Theologie*, N° 8, 1967. s. 637 – 667; RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2003. s.19. In: PRUŽINEC, T.: *Anómia v spoločnosti v kontexte sekularizácie alebo dereligionizácie*. http://www.uskz.sk/fm_2009/ran/2009/ran-2009-2-06.html (22.10.2013)

USA. Týmto trendom bola tiež ovplyvnená sféra sociologického výskumu náboženstva, ktorá tam rovnako bola postupne prenesená. Ingerencia Severnej Ameriky je zrejmá napr. na význame témy náboženského pluralizmu. V USA sa náboženský pluralizmus spájal s denomináciami (akési „podnikateľské subjekty“), ktoré vyjadrovali jeho fungovanie na miestach, kde žiadna z náboženských skupín nemá výhradný a dlhodobý vplyv.⁸

Existencia náboženského pluralizmu bola spočiatku považovaná sa kladný jav ktorý prispieval k pozitívnemu rozvoju spoločnosti. Zmena nastala v šesťdesiatych rokoch, keď sa okrem kvanta denominácií začali vytvárať atypické nové náboženské hnutia. To prispelo k vytvoreniu napätia medzi štátom a náboženstvom, ktoré sa opäť stalo spoločenským problémom. Výsledkom náboženského pluralizmu je okrem iného aj to, že náboženské symboly strácajú svoj monopol.⁹

Thomas Luckmann hovorí o tzv. **neviditeľnom náboženstve** (*The invisible Religion*, 1967). Tento termín je možné interpretovať ako skutočnosť, že v modernej spoločnosti je náboženstvo síce stále potrebným elementom, ale nemôže sa chápať len ako zúčastňovanie sa bohoslužieb. Inštitucionálne náboženstvo už v rámci legitimitačného procesu neplní dôležitú úlohu.¹⁰

Luckmann a americký sociológ Peter. L. Berger patria k najvýraznejším predstaviteľom sociológie náboženstva v 20.storočí. Spoločne sa podieľali na rozpracovaní koncepcie sekularizačnej tézy¹¹. Najprv ale v stručnosti predstavíme, dnes už klasickú sekularizačnú tézu, ktorú vypracoval Bryan Wilson. Koncepciu sekularizačnej teórie postavil na základnom ponímaní sekularizáciu ako procesu, ktorý je typický pre prechod od tradičnej k modernej spoločnosti. Ľudský život začína byť väčšmi založený na spoločenských vzťahoch ako na miestnych. Dôsledkom toho je aj sekularizácia ako sprievodný jav. Náboženstvo v modernej spoločnosti stratilo všetky funkcie, ktoré plnilo v spoločnosti

⁸ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.74-76

⁹ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.77; JANDOUREK J.: Úvod do sociologie. Praha: Portál, 2003. s.171

¹⁰ Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. s. 167

¹¹ Dôkladnejšiemu terminologickému výkladu termínu „sekularizácia“ sa v tejto práci nebudeme venovať. Bude nás zaujímať v kontexte straty sociálneho významu v modernej spoločnosti a jej jednotlivých oblastiach.

tradičnej pretože všetky oblasti, ktoré boli dovtedy riadené náboženstvom, sú v modernej spoločnosti riadené empirickými predpismi. Idea „nadprirodzeného“ v tomto racionálnom, modernom usporiadaní stráca svoju nevyhnutnosť.¹²

Bergerov prístup k problematike sekularizácie je zaujímavý tým, že podľa jeho názoru modernita nesekularizuje, ale pluralizuje. Sekularizácia a pluralizmus sú dva faktory, ktoré v modernej spoločnosti majú výrazný vplyv na zmenu postavenia náboženstva.¹³ Vplyvom pluralizmu sa zdá byť univerzalizmus jednotlivých náboženstiev relatívny, v dôsledku čoho sa stávajú len denomináciou strácajúcou sa v zástupe ďalších. Nastáva situácia, ktorá transformuje náboženské inštitúcie na subjekty trhu. Vierohodnosť každej z nich sa v dôsledku toho znižuje, čím náboženstvá prechádzajú do stále subjektívnejšej oblasti (*privatizácia náboženstva*). V spojení s tendenciou silnej individualizácie sa náboženstvá stávajú privátnou záležitosťou (náboženská preferencia) jednotlivcov a komunít a strácajú funkciu legitimizácie sociálneho poriadku vo všeobecnom merítku. V konfrontácii s pluralitou iných náboženských skupín sa snažia o legitimizáciu a udržanie svojich vlastných subsvetov. To vytvára ďalšiu pluralitu – pluralitu náboženských legitimizácií, z ktorých si na princípe trhu môže slobodne vybrať možnosť, ktorá mu vyhovuje. V deväťdesiatych rokoch 20.storočia sa tento štrukturálno-funkcionalistický prístup v teórii sekularizácie ukázal ako značne obmedzený. Svoju platnosť úplne nestratil, ale pod vplyvom globalizácie sa ukázalo, že nie je možné postavenie náboženstva uspokojivo ozrejmiť. Vo svojich neskorších prácach Berger od tejto teórie upúšťa a začína hovoriť o „desekularizácii sveta“, čo bolo spôsobené jeho pozorovaním náboženskej situácie vo svete.¹⁴

Sekularizačná téza bola počas dlhého obdobia ponímaná ako nespochybniteľný fakt. Budúcnosť modernej spoločnosti bola jasne

¹² Porov. NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s.292-293

¹³ Porov. NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.82; LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s.70

¹⁴ NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. s.83-84; NEŠPOR, Z.R. - VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 293-294; LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s.71

určená. Pokrok mal pokračovať, veda a technológie mali plniť čoraz viac funkcií a náboženstvo už v tejto fáze malo byť len bezvýznamný prvkom, ktorý sa pomaly strácal v histórii. Berger a Luckmann presunuli náboženstvo do oblasti trhu a konzumnej kultúry. Stalo sa záležitosťou súkromnej sféry a pred očami verejného záujmu zostalo neviditeľné.¹⁵ Podľa Bergera a Luckmanna sa teda na náboženstvo nemôžeme pozerat' ako na konštantnú veličinu. Náboženstvo je podľa nich iba jedným zo spôsobov legitimizácie správania.

Na prekvapenie mnohých sociológov, ktorí tento vývin očakávali už od dôb osvietenstva, sa táto prognóza vôbec nesplnila. Najmä Európa je ako príklad v sekularizačnom procese značne neštandardná. Na prvý pohľad sa zdá, že sekularizácia je v Európe rozšíreným a stúpajúcim javom. V praktickom živote sa však tento fakt už nezdá až tak samozrejým. G. Davie túto situáciu nazvala vierou bez príslušnosti, čo znamená, že inštitucionálne formy religiozity skutočne javia všetky znaky pokračujúcej sekularizácie. Ale typ religiozity, ktorý je založený na pocitoch, skúsenostiach a mystickej stránke viery je naopak na vzostupe. Preto je podľa nej Západoeurópan skôr človek bez cirkvi ako človek sekulárny.¹⁶

Druhá polovica 20. storočia priniesla prekvapivé udalosti. V sekularizovanej spoločnosti sa začali vzťahovať nové formy religiozity a alternatívnej spirituality. Globalizácia otvorila nové možnosti nielen na ekonomickom a politickom poli, ale aj v oblasti náboženstva. Skepsa, ktorá nastala po sklamaní z modernity spustila novú transformáciu spoločnosti. Nastalo obdobie „reflexívnej modernity“, ako ju nazval Ulrich Beck, „tekutej modernity“ ako ju nazval Zygmunt Bauman, alebo jednoducho modernita sa dostala do svojho post- štádia.

Postmodernita – „post-náboženstvo“?

Postmodernizmus nie je len pokračovateľom, ale presnejšie povedané prekračuje epochu modernity a kriticky sa stavia k niektorým jej hlavným atribútom.

¹⁵ Porov. LUŽNÝ, D.: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s.266

¹⁶ Porov. DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s.17-19

S nástupom osvieteniského myslenia v 18.storočí nastúpilo aj presvedčenie, že rozum, veda, technika, spoločenské a prírodné zákony zaistia pre ľudstvo pokrok a šťastie. J. Keller (1992) nazval tento stav „osvietenskou rozprávkou o rozumnej spoločnosti“, ale skutočnosť už podľa jeho názoru nie je až taká idylická, pretože nikto nedokáže zaručiť, že aj keby správanie ľudí bolo úplne rozumné, výsledkom tohto správania bude znova niečo rozumné. Neexistuje analógia medzi správaním jednotlivca a fungovaním spoločnosti, ktorá nie je výsledkom vedomého plánovania.¹⁷

20.storočie v plnej miere ukázalo, že „osvietenská rozprávka“ nebude mať šťastný koniec ako to býva v klasických rozprávkach. N. Fergusson (2006) nazval 20.storočie smrtonosným storočím a tiež najkrvavejším storočím moderných dejín.¹⁸ Harrington ho nazýva najdramatickejším a najkrutejším storočím ľudských dejín a Eric Hobsbawm najpodivuhodnejšou dobou v dejinách ľudstva, v ktorej človeka postihovali z jednej strany mimoriadne pohromy a z druhej strany je to doba materiálneho pokroku.¹⁹ Dve svetové vojny si vyžiadali vyššie percento obetí ako ktorýkoľvek predchádzajúci konflikt porovnateľného geopolitického významu. Napriek tomu sú tieto svetové vojny len párom z početných konfliktov, ktoré sa odohrali v 20.storočí: genocídna vojna počas režimu Mladoturov vedená proti civilnému obyvateľstvu počas 1.svetovej vojny, sovietsky režim od 20.do 50.rokov a režim národného socializmu v Nemecku v rokoch 1933 až 1945, Pol Potov režim v Kambodži, kórejská vojna (1950-53), vietnamská vojna (1957-75), arabsko-izraelské vojny (1967,1973,1982), vojna v Perzskom zálive (1990-91). To je len pár príkladov konfliktov, ktoré sa odohrali v 20.storočí. V skutočnosti, po roku 1945 vypuklo 150 až 160 vojen a občianskych vojen. V nich sa odhaduje počet vojenských obetí na 7 200 000. Pri zarátaní aj civilných obetí by sa celkový počet obetí vyšplhal na 33 – 40 miliónov. Vojna sa viedla vo viac než 60 členských štátoch OSN. V 90.rokoch bola svetová verejnosť svedkom zlyhania OSN vo vysokej miere. Somálsko, genocída vo Rwande (1994),

¹⁷ Porov. KELLER, J.: *Nedomyšlená spoločnosť*. Brno: Nakladatelství Jan Šabata, 1998. s.112-113; HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006. s. 66

¹⁸ Porov. FERGUSSON, N.: *Válka světa. Dějiny věku nenávisti*. Praha: Academia, 2008. s. 11-12

¹⁹ Porov. HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006. s.66; HOBBSAWM, E.: *Globalizace, demokracie a terorismus*. Praha: Academia, 2009. s. 9

masaker v Bosne (Srebrenica), vojna v Čechensku a Kongu (Zaire), tragédia v sudánskom Darfúre sú svedectvami, že medzinárodné spoločenstvo nie je schopné ani ochotné plniť zaručiť v duchu svojej charty ani to najdôležitejšie ľudské právo, a to právo na život.²⁰

Koniec 20.storočia, nielen na základe vyššie spomenutých udalostí, vniesol do myslenia aj potrebu bilancovania uplynulého obdobia, zhodnotenia súčasnosti a rovnako vznikla nutnosť zaujať postoj k budúcnosti, ktorá sa začala postupne črtat' ako úzkostlivo neistá. V týchto úvahách sa začali objavovať pojmy *postmodernizmus*, *postmodernita* či *postmoderna*. Všetky tieto termíny sú deskripciou doby, v ktorej sa podľa mnohých sociológov, filozofov, ale aj ekonómov a umelcov nachádza dnešná spoločnosť. Ako už samotný pojem naznačuje, *post-modernizmus* je časovým úsekom, ktorý nasleduje po modernite (lat. *post* = po) a je priamou reakciou na ňu. Rovnako ako to bolo u modernity, aj postmodernizmus je mnohohrstvový a multidimenzionálny jav, preto jeho zadefinovanie ako aj charakteristika je komplikovanou úlohou.

Pojem postmodernizmus je do veľkej miery nejednoznačný, čo spôsobuje v jeho chápaní medzi odbornou spoločnosťou niekedy kontroverzné nálady. Jeho pôvod je možné nájsť v estetických a filozofických diskusiách. Spája sa so životným štýlom a podľa F. Kōniga sa jedná o stav pocitov a ducha, ktorý má orientačný základ najmä v pluralite, heterogénnosti a diskontinuite. Najčastejšie označuje smery, ktoré spochybňujú základné prvky moderny v umení, sociálnych vedách, filozofii a psychológii.²¹ V našej práci nás bude zaujímať najmä sociologický pohľad na postmodernizmus.

Termín postmodernizmus sa začal objavovať v 80.rokoch 20.storočia najmä v sporoch o charaktere modernizmu. Dovtedy nespochybiteľná moderná civilizácia sa začala otriasať v základoch. Mnohí nadobudli presvedčenie, že epocha modernity je na svojom konci, čím vyvstala otázka či sa ešte stále jedná o modernu alebo

²⁰ Porov.: TOMESŠ, J. - FESTA, D. - NOVOTNÝ, J. a kol.: *Konflikt světů a svět konfliktů*. Praha: Nakladatelství P34, 2007. s.78-79; FERGUSON, N.: *Válka světa. Dějiny věku nenávisti*. Praha: Academia, 2008. s.12; TOFFLER, A. - TOFFLEROVÁ, H.: *Válka a antiválka – Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu*. Praha: Nakladatelství Dokořán, 2002.s. 27

²¹ Porov. *Velký sociologický slovník. II .svazek*. Praha: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum, 1996. s. 811; JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. s.188

nastal vek postmoderny. Kritika osvietenského obrazu sveta, vedy, techniky a technológií sa zakončila konštatovaním, že prežitosť modernity je nezvratiteľný fakt. Začala narastať nedôvera v historický pokrok založený na racionalizme. Postmodernita sa stáva paradigmou novej éry, ktorá v hraničných prípadoch prerastá až do zásadného dištancovania sa od moderny. Inými je jav postmodernity vnímaný ako fenomén vo vnútri modernity alebo ako jej súbežný variant – tzv. postmoderná moderna.²²

Obmedzovať postmodernizmus iba ako kritickú reakciu na modernú európsku a severoamerickú postindustriálnu spoločnosť by nebolo adekvátnym vystihnutím povahy tohto termínu. Postmodernizmus sa snaží prekonať východiskové a smerodajné tézy a koncepcie modernity. Nejedná sa iba o novú avantgardnú vlnu, ktorej prít'ážlivosť bude čoskoro prekonaná ďalším ultramoderným trendom. Postmodernita *nie je len ďalším krokom v nikdy nekončiacей revolte modernizmu proti sebe samému*.²³ Je možné konštatovať, že súčasná civilizácia stojí na prahu dejinného prerodu.

Základnými črtami postmodernizmu sú predovšetkým²⁴:

- rezignácia na ideu pokroku, ktorá bola presadzovaná v modernej spoločnosti od čias osvietenstva;
- koniec subjektu ako centra poznania a skúsenosti;
- skeptický postoj voči tradičnému terminologickému aparátu, ktorý popisuje skutočnosť (vo filozofii a sociologických vedách);
- odmietnutie všeobecných princípov a hľadanie alternatívnych metód myslenia;
- Postmoderná estetika – oblasť výtvarného umenia, literatúry, architektúry, populárnej a mediálnej kultúry;
- Postindustriálna, konzumná, neoliberálna spoločnosť.

²² Porov. *Veľký sociologický slovník. II. svazek*. Praha: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum, 1996. s. 811

²³ Porov. HUYSEN, A.: *Mapping the Postmodern*. In: NICHOLSON, L.: *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, 1990. s. 269-270 – in THOMPSON, K.: *Kľúčové citace v sociologii*. Brno: Barrister &Princpal, 2001. s.83; *Veľký sociologický slovník. II. svazek*. Praha: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum, 1996. s. 811

²⁴ Porov. JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. s.188; *Veľký sociologický slovník. II.svazek*. Praha: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum, 1996. s. 811; *Sociologické školy, směry a paradigmata*. Sociologické nakladatelství (SLON), 2000. s.212; KARDIS, K.: *Základy sociologie*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. s.53, THOMPSON, K.: *Kľúčové citace v sociologii*. Brno: Barrister &Princpal, 2001. s. 85

Anglický sociológ poľského pôvodu Z. Bauman (1925), ktorý sa vo svojich prácach postmodernizmom intenzívne zaoberá, uvádza päť príkladov javov, medzi ktorými je vytvorená súvislosť a ktoré vytvárajú novú situáciu. Prvým javom, ktorý vytvára zmenu modernity a spoločnosti je prechod od „pevnej“ k „tekutej“ modernite, v ktorej sa rozpadávajú sociálne formy rýchlejším tempom, akým stačia byť ustanovované a ustálené. Druhým je odlúčenie moci od politiky, pretože značný podiel moci prešiel z rúk štátu do politicky nekontrolovateľného globálneho priestoru, pričom politika zostáva na lokálnej úrovni. Tretím javom je strata štátom garantovaných sociálnych istôt, následkom čoho je postupujúce narušanie spoločenskej solidarity a vytváranie len dočasných medziľudských vzťahov. Spoločnosť sa stáva „sieťou“ a prestáva byť „štruktúrou“. Predposledným javom je kolaps dlhodobého spôsobu myslenia a plánovania a nástup krátkodobých, epizódnych projektov v rámci politiky aj individuálnych životov, ktoré musia byť neustále testované a kontrolované. Posledným javom je, že zodpovednosť za riešenia zmätkov, ktoré sú výsledkom týchto neistých podmienok, sa preniesla na jednotlivca. Flexibilita sa stáva pre jednotlivca najlepším spôsobom ako uspokojiť svoje záujmy.²⁵

Jedným z najvýznamnejších zástancov a predstaviteľov sekularizačnej tézy bol Peter L. Berger (1929).²⁶ Koncom deväťdesiatych rokov 20. storočia však Berger radikálne zmenil názor na tieto svoje minulé závery a v práci *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (1999) uvádza, že predpoklad, že žijeme v sekularizovanom svete, je falošný. Tvrdí, že dnes svet nie je o nič menej náboženský (až na malé výnimky), v niektorých prípadoch ešte väčší ako bol v minulosti. Celú sekularizačnú teóriu označuje dokonca za chybnú.²⁷ Týmto priznaním vlastného omylu v odbornej

²⁵ Porov. BAUMAN, Z.: *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2008. s. 9-11

²⁶ Bližší pohľad na problematiku jeho chápania postavenia náboženstva v modernej spoločnosti, sekularizačnej téze a privatizácii náboženstva venovali v prvej kapitole.

²⁷ Porov. BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. [cit. 2010. 03.08.]. Dostupné na internete: http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbU/Zu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQKUS7e-A5L__Abj7OzdDA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CBcQ6

oblasti sa Berger zaradil ku kritikom sekularizačnej tézy. Tí argumentovali najmä tým, že sekularizačná téza je iba projektom moderny, nie vedeckou teóriou, ktorá by sa dala obhájiť verifikovateľnými faktami. Berger uvádza dve výnimky, ktoré sa vymykajú pravidlám deprivatizácie náboženstva a desekularizácie spoločnosti: prvou je západná Európa a európske postkomunistické štáty (deprivatizácia tu však prebieha v náboženstvách, ktoré boli bývalým režimom potlačované a zakazované). Druhou výnimkou je medzinárodná technokratická elita, ktorá je spojená s nadnárodnými korporáciami alebo akademickou sférou, pričom obe majú v spoločnosti veľký vplyv, preto ich snaha udržať pozície nadobudnuté sekularizáciou nemožno prehliadnuť.²⁸

Sekularizácia a desekularizácia v európskej spoločnosti.

Pre lepšie pochopenie súčasnej kondície religiozity v Európe je potrebné konštatovať, že hlboký prepád statusu náboženstva zo začiatku 20.storočia bol na jeho konci vystriedaný opačným javom a zdvihla sa vlna nového záujmu o náboženské a duchovné hodnoty. V centre pozornosti sa prekvapivo neocitli len rôzne alternatívne spirituálne hnutia, či importované východné náboženské smery, ale čoraz viac, najmä mladých ľudí sa vracalo k praktizovaniu tradičnej náboženskej viery. Dochádzalo tak k akejsi renesancii predovšetkým kresťanstva, judaizmu a islamu, teda veľkých inštitucionalizovaných náboženstiev. V týchto súvislostiach sa hovorí aj o deprivatizácii a repolitizácii náboženstva.²⁹

V spleti rôznych subsystémov, trhových mechanizmov a ekonomicko-politických záujmov (rizikovej) spoločnosti sa niekde

AEwAg#v=onepage&q=&f=false . ISBN 0-8028-4691-2 (ako Berger ďalej vtipne poznamenáva smerom k svojim študentom, výhodou sociológa, oproti napríklad filozofovi alebo teológovi, je ten, že sa môžete rovnako dobre zabávať, keď sú vaše teórie falzifikované ako aj keď sú verifikované.)

²⁸ Porov. NEŠPOR, Z.R., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 305. - NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115> (7.3.2013)

²⁹ Porov. ŠTAMPACH, O.I.: *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál, 1998. s.138; JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha: Portál, 2003. s. 169; NEŠPOR, Z. - LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha: Portál, 2007. s.146

nachádza aj náboženstvo. Zatiaľ čo modernita hrdopresadzovala sekularizačnú paradigmu ako samozrejmu v závislosti na predpoklade nekompatibilnosti náboženstva a modernity (D. Martin sa radšej prikláňa k termínu „detradicionalizácia“), neskorá modernita (alebo postmodernita) zistila, že sekularizácia vôbec nie je tak samozrejým procesom ako sa zdal byť ešte na začiatku 20. storočia. A už vôbec nie je možné aplikovať túto paradigmu v globálnom merítke.

V neskorej modernite sa ako reakcia na tento fenomén začala raziť desekularizačná téza (P.L.Berger, J.Casanova, M.Jurgensmeyer). Túto môžeme dať do úzkeho súvisu s pluralizmom (svoju úlohu tu isto zohráva aj multikulturalita), ktorý vyvoláva a posilňuje požiadavku po absolútnych hodnotách (Berger, 1997).

Táto revitalizácia náboženstva v postmodernej spoločnosti však nie je priamočiarym javom. S prijateľnejším názorom prišiel Hartmut Zinser, ktorý v súvislosti s postavením náboženstva v súčasnej Európe presadzuje skôr termín „sakralizácia“ (Zinser, 2007). Definoval ju ako urgentnú potrebu redefinovania obsahov spájaných s termínom „náboženstvo“. Európu nechápe ako menej alebo inak náboženskú oproti minulosti. Podľa neho je dokonca možné, že je dokonca náboženská viac ako v minulosti.

Tak ako sekularizačná ani desekularizačná téza neprebíhala v globálnom priestore v rovnakom rozsahu a intenzite. Najviac viditeľný je pravdepodobne rozmach religiozity v Spojených štátoch amerických. Niekde desekularizácia neprebíha skoro vôbec. Najmarkantnejšou výnimkou desekularizačného procesu je Európa, špecificky západná Európa, ktorá zvykla byť nazývaná *Železná opona*. Tu sa aj naďalej uplatňuje sekularizačná téza v podobe klesajúceho sociopolitického významu náboženstva, ako aj vo sfére spôsobov správania (vzťah k sexualite, reprodukcií, inštitúcii manželstva...). Berger uvádza dve výnimky, ktoré sa vymykajú pravidlám deprivatizácie náboženstva a desekularizácie spoločnosti: prvou je západná Európa a európske postkomunistické štáty (deprivatizácia tu však prebieha v náboženstvách, ktoré boli bývalým režimom potlačované a zakazované). Druhou výnimkou je medzinárodná technokratická elita, ktorá je spojená s nadnárodnými korporáciami alebo akademickou sférou, pričom obe majú v spoločnosti veľký

vplyv, preto ich snaha udržať pozície nadobudnuté sekularizáciou nemožno prehliadnuť.³⁰

Vysoká religióznosť z jednej strany je zo strany druhej konfrontovaná neuveriteľnou mierou konzumu a materializmu, aký sa len ťažko hľadá vo zvyšku sveta. Obzvlášť je tento jav viditeľný v rozšírení kresťanstva a jeho verejného vplyvu v USA a v Európe.³¹ Je však dôležité v tomto kontexte rozlišovať medzi náboženským myslením a náboženskou aktivitou. Napriek tomu že modernita a jej sekulárne princípy majú nepopierateľný vplyv na bežný život a smerovanie spoločnosti, je zrejmé že to nie je v žiadnom rozpore s tým, aby sa ľudia hlásili k viere v Boha. Náboženstvo sa teda nedá zredukovať len na akési správanie zo zvyku (napr. spomínané navštevovanie kostola a bohoslužieb) alebo len na kognitívnu aktivitu. Naopak, fenomén náboženstva úzko súvisí s vierou, identitou a nie – kognitívnymi aspektmi života, akými sú napr. city, čím ho teda nemožno obmedziť len na kognitívnu a behaviorálnu úroveň. Peter Bellah priradzuje náboženstvo k tzv. „zvyklostiam srdca“ (primárne kultúrne zložky života, ktoré spájajú abstraktnú štruktúrnú sféru a s motívmi a činmi jedajúceho človeka).³²

V súčasnej európskej spoločnosti je teda religiózna situácia do značnej miery veľmi paradoxná. Na jednej strane narastá dopyt po duchovne, spiritualite a metafyzickom vyjadrení života, na strane druhej sa spoločnosť presycuje konzumizmom, materialistickým a hedonistickým spôsobom života a tradičné hodnoty a normy nastavené náboženskými inštitúciami sa považujú za zastarané, skostnatené a neadekvátne súčasnému duchu doby. Súčasná globalizačné tendencie navyše podporujú a do značnej miery urýchľujú prevládajúci trend individualizmu. Strácanie hraníc, nielen štátnych, prinieslo vznik nielen globálneho ekonomického trhu, ale aj kultúrneho. Vzájomné celosvetové miešanie rôznorodých kultúr

³⁰ Porov. NEŠPOR, Z.R., VÁCLAVÍK, D. a kol.: *Průručka sociologie náboženstva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. s. 305. - NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115> (7.11.2013)

³¹ Porov.DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.s. 41; MRÁZEK, M.: *Americký experiment*. In: *Dingir*. 2006, roč.9, č. 2, s. 44. ISSN 1212-1371

³² Porov. LYON, D.: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta, 2002. s. 45-46

podnecuje heterogenitu kultúry a spoločnosti a tým podnecuje zvýšenú ochranu diverzity a identity vlastnej kultúry. „Supermarketizácia“ ideí a symbolov, ale aj religiozity a spôsobila, že jednotlivci si z nich môžu vyberať podľa ich aktuálnych preferencií a potrieb také časti, z ktorých si postupne poskladajú vlastnú kultúrnu a religióznu mozaiku.³³

Ulrich Beck nazýva túto kultúrnu premenu „kultúrna globalizácia“ a tento proces zjednodušuje do tézy o *konvergencii globálnej kultúry*. Integrácia svetového trhu, ktorá zahŕňa aj tie najmenšie krajiny, ale poskytuje priestor na vznik jedného sveta. No nie v zmysle uznania plurality, ale ako *svet jedného tovaru*. Symboly tovaru presadzovaného v reklamách nahrádzajú miestne kultúry.³⁴ Ani správanie jednotlivca už nie je vymedzené hranicami, ale možnosť, resp. nutnosť voľby je v živote denne prítomná. Rušenie hraníc znamená teda aj kumulovanie týchto možností. Tie sa netýkajú len tovaru alebo služieb, ale zahŕňajú tiež voľiteľnosť situácií, a v konečnom dôsledku teda aj voľiteľnosť vlastnej náboženskej identity.³⁵

Trend konzumného spôsobu života sa vplyvom globalizovania spoločnosti preniesol aj do oblasti religiozity. V súvislosti s tým sa v odborných sociologických kruhoch zaviedol aj termín „spirituálny trh“ alebo „supermarket“. Z jednotlivca sa stáva konzument, ktorému sú k dispozícii na výber rôzne „duchovné“ možnosti, z ktorých si sám vytvára vlastné „náboženstvo“, bez potreby hlásenia sa k nejakej náboženskej organizácii alebo inštitúcii. Z tohto konceptu ale nemožno vyvodit' záver, ktorý by tvrdil, že všetci, ktorí si v tomto „spirituálnom supermarkete“ vyberajú, ho vnímajú ako problém konzumu. Naopak, u výraznej časti z nich badať odpor voči konzumnému spôsobu života, ako aj ku komerčným a populárnym formám religiozity.³⁶

³³ Porov. KARDIS, K.: *Základy sociológie*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. s.65-67; TOFFLER, A. - TOFFLEROVÁ, H.: *Válka a antiválka – Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu*. Praha: Nakladatelství Dokořán, 2002. s. 37

³⁴ Porov. BECK, U.: *Co je to globalizace?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2007. s. 57

³⁵ Porov. THÖNDLOVÁ, G.: *Společnost prožitku: Gerhard Schulze*. In: ŠUBRT, J. a kol.: *Soudobá sociologie III (Diagnózy soudobých společností)*. Praha : Karolinum, 2008. s. 164

³⁶ Porov. ONDRAŠINOVÁ, M.: *Jak uchopit neuchopitelné. Diskuze o detraditionalizované spiritualitě*. S. 119. In: LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.: *Individualizace náboženství a identita*. Praha: Malvern, 2010.

Proces individualizácie a možnosti výberu v globálnom kultúrnom a spirituálnom supermarkete prispievajú k tomu, že človek žije v „rozvoľnených“ sieťach bez možnosti stabilnej a dlhšej identifikácie sa niečím konkrétnym a stálym. To má za následok rozpadávanie „pevnej“ identity, ktorú nahrádza identita „tekutá“. Tradičné a pevné vzorce, ktoré poznáme z minulosti a ktoré ukotvovali jednotlivca v istom bode, už dnes strácajú svoju platnosť. Narodenie ani výchova alebo edukácia dnes už na získavanie identity majú len minimálny vplyv. Cieľom už nie je identitu posilňovať a udržiavať v jej pevnom stave, ale je dôležité skôr naučiť sa ju meniť spolu s naučenými vzorcami správania. Ako už bolo spomínané v úvode, flexibilita je značne cenenou osobnostnou charakteristikou. Všetko sa dá a musí ohýbať, meniť podľa potreby. Pevné štruktúry prestávajú existovať, napr. istotou nie je manželstvo uzavreté na celý život, to isté zamestnanie až do dôchodku, práca vo vyštudovanom odbore.³⁷ Bauman sa na toto pretváranie a demontovanie vlastnej identity pozerá ako na „náhradnú zábavu“.³⁸

Na jednej strane má jednotlivec silnú túžbu niekam patriť, nájsť vo svojom živote pevné ukotvenie, na druhej strane ale paradoxne odmieta tradičné identifikačné vzorce a „vyvážuje sa“ z inštitucionálnych väzieb. V rámci religiozity už teda podľa G. Davie hovoriť o religiozite ani nemôžeme. Jedná sa skôr o „duchovnú identitu“. Nielen v tradičných náboženských organizáciách vidí Davie prechod od „záväzku“ k „spotrebe“. Prejavom je ústup v participácii a angažovanosti.³⁹

Záver

Sekularizácia bola v modernej západnej spoločnosti dlhú dobu prezentovaná ako adekvátny a správny model vývoja náboženstva. Ale spätný historický pohľad nám ukázal, že tento proces nebol lineárnym a znižovanie sociálneho významu náboženstva a jeho

³⁷ Porov. LUŽNÝ, D.: *Individualizace a modernizace náboženství*. In. JOZEFČIAKOVÁ, S. (ed.): *Moderné náboženstvo/Modern Religion*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2005. s. 80

³⁸ Porov. BAUMAN, Z.: *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004, s.179

³⁹ Porov. DAVIE, G.: *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK, 2009. S. 177; PODOLÍNSKA, T.: *Podoby religiozity v době neskoré modernity: Případ Slovensko*. Sociální studia 3-4/2008, s.57 (dostupné online v pdf formáte tu: <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/090115130345.pdf>)

inštitúcií neprebíhal všade rovnako a niekde dokonca vôbec. Náboženské inštitúcie sa v tomto procese nesprávali ako pasívni účastníci a pozorovatelia, ale aktívne a reflexívne sa so sekularizáciou konfrontovali.

Samotná sekularizačná paradigma mala v sociologických vedách turbulentný vývoj. Od počiatočnej akceptácie boli následne tieto teórie spochybňované. Podobný stav je v sociológii aj dnes a sekularizácia má tak svojich zástancov ako aj kritikov.

V závere je možné konštatovať, že náboženstvo svoj sociálny význam v globálnom merítku vôbec nestratilo. Naopak, jeho vplyv na medzinárodnej, nielen politickej scéne, je viac ako zrejмый z vývoja udalostí posledných desiatok rokov. Pod vplyvom rôznych faktorov badať v náboženskom správaní a prežívaní isté transformačné procesy, čo je možné pripísať požiadavke doby, ktorá kladie veľký dôraz na flexibilitu, na čo samozrejme reaguje aj človek vo svojom duchovnom rozmere.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- BAUMAN, Zygmunt: *Individualizovaná spoločnosť*. Praha : Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1195-X.
- BAUMAN, Zygmunt: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.
- BECK, Ulrich: *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Brno, CDK, 2007. ISBN 978-80-7325-123-9.
- BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. [cit. 2010. 03.08.]. (http://books.google.sk/books?id=FRV9RQB0X2YC&printsec=frontcover&dq=berger+desecularization&source=bl&ots=3_8go9c-Cp&sig=Fob8tmbUZu2TeD-AR_jjaMlgUXg&hl=sk&ei=CQKUS7e-A5L__Abj7OzdDA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CBcQ6AEwAg#v=onepage&q=&f=false). ISBN 0-8028-4691-2 (ako Berger ďalej vtipne poznamenáva smerom k svojim študentom, výhodou sociológa, oproti napríklad filozofovi alebo teológovi, je ten, že sa môžete rovnako dobre

- zabávať, keď sú vaše teórie falzifikované ako aj keď sú verifikované.)
- DAVIE, Grace: *Výjimečný prípad Evropa. Parametry víry v moderním svete*. CDK, 2009. ISBN 978-80-7325-192-5.
- FERGUSON, N.: *Válka světa. Dějiny věku nenávisti*. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1658-0.
- HANUŠ, Jiří, VYBÍRAL, Jan (eds): *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*. Brno : CDK, 2005. ISBN 80-7325-071-3.
- HARRINGTON, A.: *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 2006. ISBN 80-7367-093-3.
- JANDOUREK, J.: *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. ISBN 978-80-7367-269-0.
- JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-749-3.
- JOZEFČIAKOVÁ, S. (ed.): *Moderné náboženstvo/Modern Religion*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2005.
- KARDIS, K.: *Základy sociologie*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2009.
- KARDIS, K.: *Základy sociologie*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2009. ISBN 978-80-555-0108-6.
- KELLER, J.: *Nedomyslená společnost*. Brno: Nakladatelství Jan Šabata, 1998. ISBN 80-72-39-091-0.
- LUŽNÝ, Dušan; Václavík, David: *Individualizace náboženství a identity. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-69-8.
- LYON, David: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha : Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0941-6.
- MRÁZEK, M.: *Americký experiment*. In: *Dingir*. 2006, roč.9, č. 2, ISSN 1212-1371
- NEŠPOR, Z.R., VÁCLAVÍK, D.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NEŠPOR, Z.R.: *Mezináboženský dialog*. <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=temata&shw=182&lst=115>
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- PODOLÍNSKA, T.: *Podoby religiozity v době neskoré modernity: Případ Slovensko*. Sociální studia 3-4/2008, s.57 (dostupné online v pdf

- formáte tu: <http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/090115130345.pdf>
- PRUŽINEC, T.: *Anómia v spoločnosti v kontexte sekuarizácie alebo dereligionizácie*. http://www.uski.sk/fm_2009/ran/2009/ran-2009-2-06.html
- RAHNER, K.: *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*, in *Schriften zur Theologie*, N° 8, 1967.
- RÉMOND, R.: *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-496-3.
- Sociologické školy, směry a paradigmatá*. Sociologické nakladatelství (SLON), 2000.
- ŠTAMPACH, O.I.: *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha : Portál, 1998. ISBN 978-80-7367-384-0.
- ŠUBRT, Jiří a kol.: *Soudobá sociologie III. (Diagnózy soudobých společností)*. Praha : Karolinum, 2008. ISBN 978-80-246-1486-1
- THOMPSON, K.: *Klíčové citace v sociologii*. Brno: Barrister &Principal, 2001. ISBN 80-85947-68-4.
- TOFFLER, A., TOFFLEROVÁ, H.: *Válka a antiválka – Jak porozumět dnešnímu globálnímu chaosu*. Praha: Nakladatelství Dokořán, 2002. ISBN 80-7203-445-6.
- TOMEŠ, J.: *Naše nynější modernita (Diskuse o dějinné perspektivě modernity v pojetí Jaroslava Krejčího)*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2008. ISBN 978-80-7168-996-6.
- Velký sociologický slovník. II. svazek*. Praha: Univerzita Karlova, Vydavatelství Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-310-52.

VPLYV NÁBOŽENSTVA NA MORÁLKU A MORÁLNE HODNOTY ČLOVEKA

Barbara BALOGHOVÁ

Abstract: *Every religion is the bearer of certain moral values. Its requires the accepting these values of its adherents. This article attempts to give a general view of the influence of religion on human morality. It uses the analytic-synthetic method and comparisons. The article deals with the influence of religion in human life and the origin of morality.*

Úvod

Život človeka je spojený s neustálym hodnotením. Človek hodnotí, čo je prospešné, mravné a čo je naopak neužitočné a amorálne. Hodnota predstavuje názor na to, čo je pre jedinca žiaduce alebo nežiaduce. Hodnotou môže byť vec, človek alebo idea, na ktorej si ľudia zakladajú. Zameranie hodnôt určitým smerom sa nazýva hodnotová orientácia. Rôzni ľudia majú rôzne systémy¹ alebo rebríčky hodnôt.²

„Vnímanie toho, čo je dobré a čo zlé, patrí do úrovne osobného a sociálneho života človeka a formuje ho už v primárnych fázach vývoja osobnosti. Tak sa determinujú vzťahy k sebe a k iným, vytvárajú sa modely správania a rozhodovania, vytvárajú sa štruktúry kritérií, hodnotenia a činnosti. Idea toho, čo je dobré a čo zlé, sa nachádza v základných princípoch spôsobu chápania morálnosti, spravodlivosti, zákona.“³

J. Piaget postuloval, že vývoj morálky je veľmi úzko spätý s vývojom poznávacích procesov. Morálne vedomie sa vyvíja a prechádza jednotlivými etapami súbežne s vývojom poznávacích funkcií človeka.

¹ Hodnotový systém predstavuje hierarchicky usporiadaný systém toho, čo človek pokladá za správne. Odráža reálne poradie hodnôt zdieľaných určitou skupinou jedincov v istom období. Porov. PRÚCHA, J. – WALTEROVÁ, E. – MAREŠ, J.: *Pedagogický slovník*. Praha : Portál, 1998. s. 81, 82.

² Porov. KOPECKÁ, I.: *Psychologie 2. díl*. Praha : Grada Publishing, 2012. s. 36.

³ KUBÍK, F.: *Religiozita učňovskej mládeže na území košickej arcidiecézy*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2002. s. 117.

Na otázku, prečo potrebujeme morálku, Aristoteles odpovedal, že zmyslom morálneho života je šťastie človeka. Starí morálni filozofi si mysleli, že ich úlohou bolo zistiť, čo je nutné pre ľudský rozkvet a čo je najvyššie dobro.⁴

Úloha náboženstva v živote človeka

Otázka o vplyve náboženstva na morálku bola vznášaná veľmi často. Mohla ju vyvolať skutočnosť existencie na jednej strane mnohorakého násilia páchaného v mene náboženstva a na strane druhej existencia ľudí, ktorí sa v mene svojej viery usilujú o napĺňanie základných ľudských potrieb svojich blížnych v núdzi.⁵

Diskusia o vplyve náboženstva na morálku nemôže pokračovať bez pochopenia náboženstva a jeho úloh v ľudskom živote.⁶ Aby sme pochopili náboženstvo, pozrieme sa na etymológiu.

Latinský termín *religio* svojim koreňom *ligere* (viazať) naznačuje, že ide o nadviazanie vzťahu nielen medzi človekom a druhým človekom, prípadne s tým, s čím človek prichádza bezprostredne do styku, ale v prvom rade vzťahu k Skutočnosti, ktorá ho presahuje. Predpona *re-* naznačuje, že sa jedná o obojstranný vzťah. Nejde však len o jedno jediné nadviazanie vzťahu, ale o neustálu celoživotnú snahu v danom náboženstve byť a žiť.⁷

⁴ Porov. ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 184. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrjc.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Valu es_of_College_Students_in_locos_Sur_Philippines_1354872486.pdf>.

⁵ Porov. ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 181. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrjc.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Valu es_of_College_Students_in_locos_Sur_Philippines_1354872486.pdf>.

⁶ „Náboženstvo je fenomén starý ako ľudstvo samo. Už neandertálci pochovali svojich mŕtvych v embryonálnej polohe a dávali im do hrobov rôzne predmety (nástroje, kvety...), čo svedčí o ich viere v posmrtný život. S náboženstvom sa stretávame vo všetkých obdobiach dejín, vo všetkých kultúrach a civilizáciách.“ BUGÁR, J.: *Etický význam náboženstva*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2012. s. 6.

Môžeme povedať, že človek je a vždy bol homo religiosus. Náboženstvo a viera sú s ľudskou existenciou veľmi úzko prepojené. Aj človek súčasnej doby klasifikujúci sám seba za neveriaceho, musí mať vieru – vieru v neexistenciu Boha.

⁷ Porov. KRIVOHLAVÝ, J.: *Stárnutí z pohledu pozitivní psychologie*. Praha : Grada Publishing, 2011. s. 119.

Latinský pojem *religio*, ktorý v súčasnosti prekladáme ako náboženstvo, mal v minulosti svetský význam (aspoň z nášho súčasného pohľadu). Religio v starorímskom zmysle nemal veľa spoločného s naším osvieteniským a romantikou pozmeneným pojem náboženstvo. Pôvodný rímsky pojem *religio* sa viac blíži k tomu, čomu dnes v sociológii odborníci hovoria občianske náboženstvo – civil religion⁸. Religio bol systém rituálov a symbolov, ktoré tvorili základný identifikačný prvok spoločnosti. Bola to povinnosť občanov voči štátu, príkaz lojality, súdržnosti, konformity. Preto ignorovať a zanedbávať bohov, ktoré uznával štát, bolo v antike politickým zločinom. Náboženstvo ako označenie mnohých svetonázorov pochádza z obdobia osvietenstva.⁹ J. Křivohlavý ho definuje ako hľadanie signifikancie v oblastiach všetkého, čo človek považuje za posvätné.¹⁰

Tradičné náboženstvo v podobe inštitúcie má v súčasnosti oslabenú pozíciu. To však nie je dôvod, prečo by sme mali hovoriť o zániku alebo o oslabení náboženstva všeobecne. Vznikajú totiž nové formy spirituality, ktoré pre človeka predstavujú alternatívu k inštitucionálnemu náboženstvu. Na otázku prečo je tomu tak možno odpovedať pomocou teórie E. Durkheima. Podľa jeho názoru spoločnosť nie je schopná sama utvárať jednotu. Túto funkciu plní práve náboženský systém. Každá spoločnosť k svojej existencii potrebuje náboženstvo. Bez znalosti náboženských náuk nie je možné porozumieť ľudskému vnímaniu sveta a života. Náboženstvo preniká spoločenský život. Všetko, čo je sociálne, je aj

⁸ Teória občianskeho náboženstva sa opiera o myšlienky francúzskeho osvieteniského filozofa J. J. Rousseaua, ktorý vychádzal zo sociálno-historického popisu rozdielov medzi európskou a severoamerickou spoločnosťou. Rozdiel spočíva v skutočnosti, že americká pospolitosť dokáže zjednotiť kresťanstvo so slobodou, pričom je takmer nemožné predstaviť si jedno bez druhého. Porov. LUŽNÝ, D. – NEŠPOR, Z.: *Sociologie náboženství*. Praha : Portál, 2007. s. 126.

J. J. Rousseau navrhol koncepciu občianskeho náboženstva, aby povzbudil ľud k morálnemu správaniu, ku ktorému boli v minulosti nasmerovávaní prostredníctvom náboženského učenia.

⁹ Porov. JANDOUREK, J.: *Průvodce sociologií*. Praha : Grada Publishing, 2008. s. 65, 66.

¹⁰ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Stárnutí z pohledu pozitivní psychologie*. Praha : Grada Publishing, 2011. S. 119.

náboženské. Základnou funkciou náboženstva je jeho integračná funkcia. Pomáha udržiavať spoločenskú solidaritu.¹¹

Podľa funkcionálnej teórie je náboženstvo nevyhnuté pre každú spoločnosť, pretože je formou ľudského správania, ktorý napomáha k udržiavaniu sociálneho systému. Náboženstvo podľa O'Dea poskytuje orientáciu na niečo, čo je mimo každodenný svet.¹²

Reza definuje náboženstvo ako inštitúciu so zmyslom pre zodpovednosť za formovanie myslenia a viery, ako hnutie slúžiace na vytvorenie dobrých vzťahov medzi členmi spoločnosti a na odstránenie diskriminácie. Táto definícia podáva jasnú úlohu náboženstva v živote človeka, zvlášť v oblasti morálky. Podľa Rezu poskytuje náboženstvo také princípy ako je spravodlivosť, mier, poctivosť, bratstvo, rovnosť, tolerancia, obetavosť, pomoc chudobným atď. Tvrdí, že sú to cnosti, bez ktorých by ľudský život stratil normálnosť a upadol by do chaosu. Je možné získať tieto hodnoty aj bez náboženstva, ale bez neprítomnosti viery strácajú svoj význam a stávajú sa obyčajnou radou, ktorá môže byť prijatá alebo zamietnutá.¹³

M. Strážinec poukazuje na to, že náboženstvo poskytuje motiváciu pre morálne konanie a uľahčuje sledovanie vlastného života.¹⁴ Presvedčenie o Božej vôli núti človeka správať sa v súlade s cirkevnými požiadavkami a viera v posmrtnú odplatu za skutky vykonané počas pozemského života podporuje potláčanie amorálnych impulzov.

A. Geyer a R. F. Baumeister považujú za hlavnú cnosť a dominantnú vlastnosť, ktorá ovplyvňuje morálnosť skutkov človeka, sebakontrolu. Pre morálne konanie je dôležité vedieť ovládať rôzne impulzy, aby človek konal to, čo je správne, resp.

¹¹ Porov. VÁCLAVÍK, D.: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha : Grada, 2007. s. 10.

¹² Porov. NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Potrál, 2007. s. 67-70.

¹³ ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 182, 183. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrjc.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Valu es_of_College_Students_in_locos_Sur_Philippines_1354872486.pdf>.

¹⁴ Porov. STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2007. s. 98.

žiaduce.¹⁵ Náboženstvo je nástrojom, ktorý rozvíja schopnosť kontrolovania a riadenia skutkov. Slúžia k tomu náboženské normy, ktoré predstavujú mantineli správania sa človeka. Tým pádom má človek hranice, ktorých prekročenie možno klasifikovať ako hriech a hriech je niečo, čo je pre náboženského človeka nežiaduce.

Kriminalista B. Johnson vo svojej štúdii poukazuje na to, že jestvuje vzťah medzi náboženstvom a morálnymi hodnotami jednotlivca. Správa hovorí, že väčšinu delikventných zločinov páchajú mladí ľudia, ktorí majú nízku úroveň náboženského záväzku. Ľudia, ktorí boli prívržencami niektorej cirkvi, sa stali delikventom s omnoho menšou frekvenciou.¹⁶

Prostredníctvom svätých textov¹⁷ a proklamácie autorít, náboženstvo činí morálne nároky na otázky týkajúce sa interrupcie, homosexuality, povinností k chudobným, charitatívne otázky, otázky týkajúce sa sexuality, vojen atď. Človek verí vyhláseným stanoviskám k daným témam, pretože implicitne alebo explicitne dôveruje zdroju. Sú prijímané na základe viery.¹⁸

Morálne predpisy, predovšetkým tie negatívne, ktoré zakazujú zlo, tak prejavujú svoj význam a silu, a to ako morálnu, tak aj sociálnu. Tým, že chránia nedotknuteľnosť osobnej dôstojnosti každého človeka, slúžia aj k zachovaniu ľudskej sociálnej väzby a k jej správne a úspešnému vývoju.¹⁹

Lewis uvádza tri úrovne významu morálky:

1. zabezpečenie harmónie medzi jednotlivcami,

¹⁵ Porov. STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2007. s. 98.

¹⁶ ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in Ilocos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 185. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrjc.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Values_of_College_Students_in_Ilocos_Sur_Philippines_1354872486.pdf>.

¹⁷ Biblia ponúka normy, na ktorých sú založené zákony civilizovaných a kultúrnych národov. A nie sú to len prikázania Desatora. K nim by sme ešte mohli pripojiť Ježišove rady, pokyny a výzvy, ako ich zaznamenali evanjelisti. Porov. DREJNAR, J.: *Víra a její zrcadlení*. Praha : Luxpress, 2006. s. 19.

¹⁸ Porov. BLOOM, P.: Religion, Morality, Evolution. s. 184. <<http://www.yale.edu/minddevlab/papers/religion-morality-evolution.pdf>> (3.12.2014).

¹⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor, O základech morálního učení církve*. Praha : Zvon, 1994. s. 58.

2. pomoc pri formovaní dobrých ľudí a dobrých spoločností,
3. udržanie v dobrom vzťahu s Bytosťou, ktorá má stvoriteľský charakter.

Tretia úroveň naznačuje, že viera človeka je rozhodujúcim elementom pre morálne správanie, je jeho nevyhnutným predpokladom. To znamená, že najvýznamnejším predikátom morálneho správania jednotlivca môže byť náboženský záväzok.²⁰

Pôvod morálky

Morálka existovala v skutočnosti dlho predtým, ako bola definovaná alebo popísaná v teórii. Človek neobjavil zákony fyziológie s cieľom uspokojiť potrebu jedla a dýchania. Rovnako ako pravidlá „nezabíjať“ a „nepokradneš“ neurobili krádež a vraždu zlou. Skutočnosť vytvára pravidlá a nie pravidlá utvárajú skutočnosť.²¹

Názory na pôvod morálky sa v odborných kruhoch rôznia. Jestvujú tvrdenia, ktoré morálku spájajú s transcendentnom, iné poukazujú na jej ľudské korene. Jedni sa pridávajú tvrdenia, že rozlišovanie dobra a zla pochádza od Boha, druhé stanovisko zastáva názor, že o tom, čo možno pokladať za vhodné konanie a čo za nevhodné, rozhoduje človek a spoločnosť.

Mnoho názorov poukazuje na to, že popierať božský pôvod morálky je nesprávne alebo dokonca hriechne. Zmysel pre mravnosť v každom človeku vytvorila buď božská bytosť v čase kreovania, alebo ho jedinec pochytil z učenia náboženstva. Obe pohľady smerujú k jednému koncovému stanovisku: náboženstvo je potrebné na ovládnutie amorálnych impulzov. Predstavuje akýsi kompas, ktorý pomáha rozoznať, čo je správne a čo nie.²²

Názor, že morálka musí mať absolútny základ a že týmto absolútnym základom je Boh, bol v dejinách nábožensko-

²⁰ Porov. ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 184. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrjc.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Valu es_of_College_Students_in_locos_Sur,_Philippines_1354872486.pdf>.

²¹ Porov. COHEN, CH.: *Morality Without God*. <<http://www.positiveatheism.org/hist/cohen02.htm>> (16.12.2014).

²² Porov. HAUSER, M. – SINGER, P.: *Morality without religion*. <http://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/intro_text/Chapter%208%20Ethics/R eading-Morality-without-Religion.htm> (15.12.2014).

filozofického myslenia vyslovený neraz. Cambridžský platonik 18. str. Ralph Cudworth tvrdil v polemike s Hobbesom, že mravný zákon môže byť pre človeka závažný len vtedy, ak má pôvod v niečom absolútnom, nutnom, t.j. v Božom rozume. Bezpodmienečná platnosť mravného zákona odkazuje aj podľa aprioristickej etiky Imanuela Kanta do mimoempirického, transcendentného, inteligibilného sveta. Novokantovec A. F. Lange v tejto súvislosti napísal, že nik, kto je presvedčený o apriornosti mravného zákona, nemôže ostať pri teoretickom materializme. Otázka pôvodu mravného zákona ho bude vždy odkazovať za hranice skúseností, a preto je nemožné, aby chápal ako úplný a absolútne správny obraz sveta, ktorý spočíva výlučne v skutočnosti.²³

Ch. Cohen konštatuje, že morálne zákony neopierajúce sa o Boha, sú bez autority.²⁴ Daná skutočnosť by mohla mať neblahý vplyv na spoločnosť. Morálka nepodložené „vyššou mocou“ spôsobuje stav vytrácania sa slušnosti z ľudskej spoločnosti.

S. Keillor zastáva názor, že odmietnutie Boha je samo o sebe nemorálny čin. Je to akoby študenti zavraždili učiteľa a potom viedli serióznu diskusiu o slušnom správaní v triede. Bez morálky neexistuje žiadny základ pre zmierenie a bez Boha neexistuje žiadny základ pre morálku.²⁵

F. M. Dostojevskij vo svojom románe *Bratia Karamazovci* napísal: „Ak niet Boha, je všetko dovolené.“, čím chce povedať, že ak spoločnosť nebude mať morálne pravidlá odvodené od Boha, bude možné ich veľmi ľahko spochybniť. Ak dvaja jedinci podpíšu zmluvu, jej nenaplnenie, resp. porušenie bude sankcionované tretou stranou. Ak by takýto garant nejestvoval, dodržiavanie zmluvy by bolo ľubovoľné. Západné náboženské systémy považujú za takéhoto garanta Boha, naproti tomu buddhizmus je postavený tak, že dodržiavanie morálnych zásad vedie k vnútornej slobode a šťastiu. Rovnako ako pri kresťanstve sa morálne pravidlá nepovažujú za

²³ Porov. HABÁŇ, M.: *Přirozená etika*. Praha : TRS, 1946. s. 85.

²⁴ Porov. COHEN, CH.: *Morality Without God*. <http://www.positiveatheism.org/hist/cohen02.htm> (16.12.2014).

²⁵ Porov. LEWIS, S. C.: *Can We have Morality without God?* <http://www.christianity.co.nz/moralit2.htm> (5.12.2014).

ľudský výtvor. Zodpovedajú istým univerzálnym psychologickým zákonitostiam.²⁶

Mavrodes konštatoval, že ak neexistuje žiadny zásadný základ pre morálku, potom je morálka odsúdená na neúspech. Sekulárna etika nemá zásadný motív k dobru. Ak človek nemá vieru v posmrtný život a spasenie, neexistuje žiadny základ pre morálku. Náboženstvo podporuje pocit povinnosti a podporuje nádej v niečo lepšie. Sekulárna morálka je neadekvátny spôsob uvedenia dôvodov pre ľudí, aby ich konanie bolo morálne.²⁷

Názory, že morálka nepochádza od Boha, zakladajú zástancovia tejto tézy na niekoľkých argumentov. Jedným z nich je tvrdenie, že bez sklznutia do tautológie nemožno zároveň hovoriť o tom, aký je Boh dobrý a ako nám dal zmysel pre dobro a zlo. Druhým problémom je, že neexistujú žiadne morálne zásady, ktoré sú zdieľané všetkými jedincami bez ohľadu na ich konkrétnu náboženskú príslušnosť, ale nie agnostikmi a ateistami. Toto pozorovanie vedie k ďalšiemu problému, a tým je skutočnosť, že agnostici a ateisti sa nesprávajú menej mravne ako veriaci, hoci ich morálka je predstavovaná na iných princípoch. Treťou prekážkou prijatia tvrdenia, že morálka má božský pôvod je to, že napriek ostrým dogmatickým rozdielom svetových náboženstiev, niektoré prvky morálky sa zdajú byť univerzálne.²⁸

Štúdie M. Hausera a P. Singera poskytujú empirickú podporu myšlienke, že rovnako ako v prípade iných duševných schopností je človek obdarený mravnými schopnosťami, ktoré riadia intuitívne úsudky o tom, čo je správne a čo nesprávne, čo je žiaduce a čo nežiaduce.²⁹ Na otázku, aký pôvod tieto mravné schopnosti majú, by

²⁶ Porov. BUGÁR, J.: *Etickej význam náboženstva*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2012. s. 23.

²⁷ ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 185. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrj.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Values_of_College_Students_in_locos_Sur_Philippines_1354872486.pdf>.

²⁸ Porov. HAUSER, M. – SINGER, P.: *Morality without religion*. <http://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/intro_text/Chapter%208%20Ethics/Reading-Morality-without-Religion.htm> (15.12.2014).

²⁹ Porov. HAUSER, M. – SINGER, P.: *Morality without religion*. <http://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/intro_text/Chapter%208%20Ethics/Reading-Morality-without-Religion.htm> (15.12.2014).

zástancovia prvej tézy odpovedali Boh, zástancovia druhej tézy by sa pri hľadaní odpovede uberali iným smerom.

Dominikán R. M. Dacík tvrdí, že základom všetkých človekom ustanovených a Bohom zjavených zákonov je večný zákon, ktorý je od večnosti nezmeniteľne v Bohu. Všetko, čo sa deje v stvorenom vesmíre, deje sa podľa tohto večného zákona. Večný zákon, absolútne spravodlivý, je vzorom všetkých zákonov. Večný zákon je vlastne totožný s Bohom. Odráža sa v duši človeka ako zákon prirodzený a zrodený. Predmetom prirodzeného zákona sú všetky mravné zásady a všetky prikázania, ktoré je možné poznať prirodzeným svetlom rozumu a zdôvodniť zo samotnej ľudskej prirodzenosti. Morálke je teda prejavom večného Božieho zákona v ľudoch.³⁰

Výraznejšie vyjadrenie takéhoto chápania morálky nájdeme u dominikánskeho teológa M. Habáňa, ktorý zastáva názor, že ak človek hľadá posledný dôvod mravnosti a svojho merítka, ktoré má rozum, aj rozum sa mu objaví ako závislý, sám na to nestačí, aby zdôraznil svoje meranie, pretože sa rodí tak, ako je, sám sa k tomu neurčil, je určený prirodzene i on. Preto i rozum je meraný. Merítkom správnosti rozumu je posledný cieľ, t.j. Boh. Preto najvyššie meradlo správnosti je večný zákon, z ktorého má aj rozum možnosť byť meradlom správneho konania. Vo večnom zákone má absolútna mravnosť svoje korene. Z absolútnej správnosti sa mravnosť rozširuje prácnym postupom ľudskej mysle do konkrétneho správania. Ak je úkon mravne správny, nesie so sebou obraz absolútnej správnosti.³¹

S protichodnými názormi sa stretávame u K. Hlavoňa, ktorý absolútny základ, absolútny nárok, na ktorý sa náboženstvo v mravných otázkach odvoláva, úplne popiera. Prezентuje názor, že tento domnelý absolútny základ morálky je určený tak neurčito a abstraktne, že z obsahového hľadiska nemôže byť základom pre žiadnu objektívne mravnú orientáciu, alebo naopak môže z neho byť odvodená akákoľvek orientácia. Náboženské absolútno je podľa neho predstavou abstraktnej moci ako základu morálky a je teda len formálnym princípom. Náboženské zdôvodnenie morálky umožňuje,

³⁰ Porov. DACÍK, R. M.: *Mravouka*. Olomouc : Krysta, 1946, s. 92-96.

³¹ Porov. HABÁŇ, M.: *Přirozená etika*. Praha : TRS, 1946. s. 119, 120.

aby ostal za vierou v bezpodmienečnej záväznosti ukrytý skutočný zmysel princípov a hodnôt tejto morálky.³²

Záver

Hodnoty a hodnotové systémy sú prenášané rôznymi sociálnymi inštitúciami a funkciu takejto inštitúcie bezpochyby zastáva aj náboženstvo. Náboženstvo je založená na vyznávaní konkrétnej viery. Viera zdôrazňuje význam niektorých hodnôt a nedôležitost' iných. Zo sociologického hľadiska možno povedať, že náboženstvo disponuje rôznymi mechanizmami, ktorými dokáže svojho vyznávača pohnúť k tomu, aby sa s konkrétnymi náboženskými hodnotami identifikoval a dodržiaval danú morálku. Z pohľadu viery je darcom pravidiel správneho života Najvyššia skutočnosť (Absolútne bytie) a veriaci z lásky k nej koná tak, ako by to učenie náboženstva predkladá.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- ABUN, D. – CAJINDOS, R.: The Effect of Religion toward Moral Values of College Students in locos Sur, Philippines. In: *E-International Scientific Research Journal*. [online]. 2012, vol. 4, no. 3. s 184. [cit. 2014-11-12]. Dostupné na internete: <http://www.eisrj.com/documents/The_Effect_of_Religion_toward_Moral_Values_of_College_Students_in_locos_Sur,_Philippines_1354872486.pdf>.
- BLOOM, P.: Religion, Morality, Evolution. s. 184. <<http://www.yale.edu/minddevlab/papers/religion-morality-evolution.pdf>> (3.12.2014).
- BUGÁR, J.: *Etický význam náboženstva*. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, 2012. 50 s. ISBN 978-80-557-0469-2.
- COHEN, CH.: *Morality Without God*. <<http://www.positiveatheism.org/hist/cohen02.htm>> (16.12.2014).
- DACÍK, R. M.: Mravouka. Olomouc : Krysta, 1946, 420 s.
- DREJNAR, J.: *Víra a její zrcadlení*. Praha : Luxpress, 2006. 288 s. ISBN 80-7130-124-8.

³² Porov. HLAVONĚ, K.: *Náboženství a morálka*. Praha : Horizont, 1982, s. 95.

- HABÁŇ, M.: *Přirozená etika*. Praha : TRS, 1946, 160 s.
- HAUSER, M. – SINGER, P.: *Morality without religion*.
http://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/intro_text/Chapter%20%20Ethics/Reading-Morality-without-Religion.htm (15.12.2014).
- HLAVON, K.: *Náboženství a morálka*. Praha : Horizont, 1982, 180 s.
- JANDOUREK, J.: *Průvodce sociologií*. Praha : Grada Publishing, 2008. 208 s. ISBN 978-80-247-2397-6.
- JÁN PAVOL II.: *Veritatis splendor, O základech morálního učení církve*. Praha : Zvon, 1994. 133 s. ISBN 80-7113-114-8.
- KOPECKÁ, I.: *Psychologie 2. díl*. Praha : Grada Publishing, 2012. 164 s. ISBN 978-80-247-8226-3.
- KŘIVOHLAVÝ, J.: *Stárnutí z pohledu pozitivní psychologie*. Praha : Grada Publishing, 2011. 144 s. ISBN 978-80-247-7046-8.
- KUBÍK, F.: *Religiozita učňovskej mládeže na území košickej arcidiecézy*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2002. 256 s. ISBN 80-88998-30-1.
- LEWIS, S. C.: *Can We have Morality without God?* <http://www.christianity.co.nz/moralit2.htm> (5.12.2014).
- NEŠPOR, Z. – LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženství*. Praha : Potřil, 2007. 232 s. ISBN 80-7367-251-0.
- PRŮCHA, J. – WALTEROVÁ, E. – MAREŠ, J.: *Pedagogický slovník*. Praha : Portál, 1998. 328 s. ISBN 80-7178-252-1.
- STRÍŽENEC, M.: *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava : Slovak Academic Press, 2007. 166 s. ISBN 978-80-88910-24-4.
- VÁCLAVÍK, D.: *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha : Grada, 2007. 256 s. ISBN 978-80-247-2468-3.

FILOZOFICKÝ A BIBLICKÝ POHĽAD NA CHOROBU A SMŤ

Peter VANSACĎ – Martin JURÁŠEK – Jaroslav IVANČO

Abstract: *Sickness and suffering have provoked and invoke questions marks which is difficult to answer in a human way, even impossible. On the other hand disease can lead one to self-reflection and to deeper reflection about meaning of the life. The aim of this paper is to offer a view of illness and death in the philosophical and biblical sense.*

Úvod

Otázka utrpenia a choroby je vážnou otázkou a touto otázkou sa ľudia zaoberali od pradávnych čias. Staré východné náboženstva v chorobe a smrti videli zlé božstvo alebo dokonca akési kráľovstvo smrti. Antický filozofi videli v chorobe a v smrti prostriedok ako sa duša oslobodí od tela, nakoľko telo považovali za väzenie pre dušu. Starý zákon vidí chorobu ako dôsledok hriechu, ale ako sa ukazuje v knihe o Jóbovi, skúšku vernosti človeka voči Bohu. V Novom zákone choroba a smrť je prekonávaná milosťou Ježiša Krista, milosť je silnejšia ako choroba a smrť.

Hľadanie odpovede na otázku choroby a utrpenia

Človek vzdialený od Boha je nepokojný a chorý. Sociálne a psychologické odcudzenie a mnohé neurózy, charakterizujúce blahobytné spoločnosti poukazujú na príčiny duchovnej povahy. Neexistuje rozvoj človeka a spoločnosti bez duchovného a morálneho dobra ľudí.¹

Pri akomkoľvek utrpení, človek si kladie otázku: Prečo? Je to otázka o príčine, dôvode a celi a napokon o samotnom zmysle

¹ KMECOVÁ, J.: 2014, Vybrané sociálno-ekonomické problémy dnešnej rodiny, In: VANSACĎ, P., CHOVANEC, J., ANDREJIOVÁ, L.(eds.), Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, *Rodina ako spoločenstvo v službách človeka*, 30. výročie Charty práv rodiny, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n.o. v Bratislave Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča Prešov 2014, s. 231.

utrpenia. Bolest', najmä fyzická, je veľmi rozšírená v ríši zvierat. Ale iba trpiaci človek vie, že trpí a pýta sa po príčine. Trpí ešte viac, ak nenachádza uspokojivú odpoveď. Je to ťažká otázka a je podobná tej, ktorá sa týka zla. Prečo jestvuje zlo?²

Choroba a utrpenie, ktoré ju sprevádzajú kladie problém ľudom všetkých čias. Ľudia vždy hľadali a hľadajú odpoveď na chorobu a ich odpoveď závisí od toho, akú predstavu majú o svete, v ktorom žijú a o silách, čo nad ním vládnu.³ Staré východné náboženstvá vysvetľovali pôvod choroby ako dôsledok temného osudu človeka a zlého božstva.⁴ Na obsiahnutie uzdravenia sa vykonávali exorcizmy určené na vyhnanie démonov a odpustenie od bohov sa prosilo pokornými prosbami a obetami. Babylonská literatúra nám zachovala formuláre oboch druhov, a tak medicína vznikla predovšetkým u kňazov a bola veľmi blízka mágií.⁵

V 2. storočí pred Kristom bol v móde výraz, že „bohovia uzdravujú.“ Gregor Naziánsky píše, že v tom čase niektorí filozofi tvrdili, že nemá zmysel starať sa o telesné zdravie, veď nemoc je niečo, čo patrí k „filozofovi“ a „keď je telo choré, duši sa darí dobre.“⁶

Antickí filozofi, nech patrili ku ktorejkoľvek škole, pohrdali telom ako nepriateľom duše. Keď je telo užitočné, tak iba ako otrok, ktorého sa zbavíme hneď ako prestáva slúžiť. Spojenie duše s telom podľa Platóna a jeho školy je následkom viny.

Špidlík (1983) uvádza niektoré aforizmy o tele, ktoré sú predkresťanského pôvodu, teda z antického sveta: Telo je väzenie, hrob duše. Je potrebné zbaviť dušu „telesných reťazí“. Telo je ako špina, duša v spojení s ním sa zašpiní a poškvrní. Telo je duši cudzie, je len jej oblečením a škaredou maskou. Telo nepatrí k môjmu ja.⁷

² JÁN PAVOL II.: *Salvifici Doloris*, Apoštolský list o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, čl. 9.

³ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol.: *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 349.

⁴ ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 123.

⁵ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol.: *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 349.

⁶ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu*, Kresťanska akademie Řím 1983, s. 143.

⁷ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu*, Kresťanska akademie Řím 1983, s. 141- 142. .

V biblickom chápaní telo nie je len zmes z kostí a mäsa, ktoré má túto podobu počas svojho pozemského života. Má ďaleko vyššiu hodnotu. Svätý Pavol pekne vyzdvihol hodnotu tela. Podľa neho telo vyjadruje osobu v jej najdôležitejších situáciách: v prirodzenom stave, v hriechu, chorobe, zasvätení sa Kristovi a v nebeskej sláve.⁸

Podľa pápeža Benedikta XVI. podobne ako činnosť, aj utrpenie je súčasťou ľudskej existencie.⁹ Na otázku nemeckého novinára Petra Seewalda: Či nebrzdila choroba Jána Pavla II. návrhy reforiem, ktoré by sa už dávnejšie uskutočnili? pápež Benedikt XVI. odpovedal takto: „*Ani čas utrpenia [Jána Pavla II.] nebol prázdny časom. Myslím si, že pre samotnú Cirkev bolo veľmi dôležité, aby práve po takej veľkej aktivite mohla vidieť aj lekciu utrpenia, že Cirkev možno viesť aj prostredníctvom bolesti a že práve utrpením Cirkev dozrieva a žije*“.¹⁰ Utrpenie a bolesť sú hlboko zakorenené v ľudskom živote. Zmysel bolesti nemožno pochopiť bez Božieho slova. Človekovi pripútanému na lôžko sa natíska veľa otázok: Prečo som chorý práve ja? Prečo mám túto chorobu? Prečo ma bolesť tak neznesiteľne trápi? Ján Pavol II. v apoštolskom liste o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia píše, že človek pohnuto s oprávneným úžasom a úzkosťou sa môže pýtať Boha na tieto otázky. Boh však tieto otázky očakáva a počúva a vo svetle svojho Zjavenia dáva odpoveď. V knihe o Jóbovi nachádzame takúto odpoveď. História Jóba ako spravodlivého muža je známa. Je nevinný, a predsa ho skúšajú nespočetné utrpenia. Stráca majetok, synov a dcéry a nakoniec ho postihne ťažká choroba. Keď sa nachádza v tomto hroznom stave, prichádzajú do jeho domu traja dávni priatelia, ktorí sa usilujú usvedčiť ho z nejakého ťažkého hriechu, keď ho zasiahli toľké a strašné utrpenia. Lebo hovoria, že utrpenia zasahujú človeka vždy iba ako trest za nejaký prečin. Myslia si, že bolesť sa môže chápať iba ako trest za hriech, teda výlučne vo sfére Božej spravodlivosti, ktorá dobro odmeňuje dobrom a zlo trestá zlom. Ale Jób popiera pravdivosť zásady, ktorá pripisuje utrpenie trestu za hriech a koná tak na základe vlastnej skúsenosti. Aj sám Boh

⁸ ŠPIDLÍK, T.: *Spirituálna kresťanského východu*, Kresťanska akademie Řím 1983, s. 138.

⁹ Porov. BENEDIKT XVI.: *Spe salvi*, Encyklika pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej nádeji, Spolok svätého Vojtecha 2008, čl. 36.

¹⁰ SEEWALD, P.: *Svetlo sveta, Pápež, Cirkev a znamenia čias*, Benedikt XVI. unikátny rozhovor, Don Bosco 2011. s. 92.

vyčíta jeho priateľom ich obvinenia a vyhlasuje, že Jób je nevinný. Jeho utrpenie je utrpením nevinného. Utrpením Boh skúša Jóba, aby dokázal jeho spravodlivosť a v tomto prípade má podľa Jána Pavla II. utrpenie povahu skúšky.¹¹

Súvislosť medzi chorobou a hriechom

Biblia sa zaoberá výlučne náboženským významom choroby v zámere spásy. Biblické zjavenie určuje podmienky, ako máme chápať súvislosť medzi chorobou a hriechom. Boh stvoril človeka pre šťastie, ako to opisuje druhá kapitola knihy Genezis. Choroba, ako všetky iné ľudské zla, vošla do sveta len ako následok hriechu (porov. Gn 3, 16 – 19).¹² Hriechom človek prevracia Bohom stanovený poriadok, tak vo vzťahu medzi ľuďmi, ako aj v sebe samom. Ale najväčším dôsledkom hriechu je strata dôverného vzťahu s Bohom.¹³

Choroba sa často dostáva do súvislosti s hriechom ako dôsledok:

1. vzbury proti Bohu, ako to bolo u faraóna:

Faraón na žiadosť Mojžiša a Árona, ktorí mu tlmočili vôľu Boha, aby prepustil židovský národ na slobodu odpovedal: „Kto je Jahve, aby som poslúchol jeho hlas a prepustil Izrael? Ja nepoznám Jahveho a Izrael neprepustím.“ (Ex 4, 1-2). Ako dôsledok tejto zatvrdlosti a vzbury faraóna Egyptanov postihli egyptské rany. Ako šiesta rana sa objavili vredy, ktoré nepostihli ľudí, ale i dobytok (porov. Ex 8, 9, 10).

2. závažného porušenia zákona či predpisu:

V knihe Exodus v tejto súvislosti čítame: „Ale ak nebudeš poslúchať hlas Jahveho, svojho Boha a nebudeš zachovávať jeho prikázania a jeho zákony, ktoré ti dnes prikazujem, doľahnú na teba kliatby.“ (Dt 28, 15). Kniha Deuteronómium, ako dôsledok neposlušnosti a opustenia Boha uvádza tieto choroby: mor, vysilenie, horúčku, zimnicu, suchoty (porov. Dt 28, 15 – 22).

¹¹ JÁN PAVOL II, *Slavifici Doloris*, Apoštolský list o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia, Spolok Svätého Vojtecha Trnava 1998, čl. 10, 11.

¹² LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 350.

¹³ SVÄTÉ PÍSMO JERUZALEMSKÁ BIBLIA, Dobrá kniha Trnava 2013, poznámka k (Gn 3, 16).

Tak sa náhle objavilo malomocenstvo u Mojžišovej sestry Márie, pretože „Mária a Áron hovorili zle o Mojžišovi preto, že sa oženil s kušitskou ženou. Avšak, na Mojžišovu prosbu bola po siedmich dňoch očistená (porov. Nm 12, 1-15). Podobne sa stalo po vyliečení malomocného Námana, keď po vykúpaní sa vo vodách Jordánu ochorel na malomocenstvo Elizeov sluha Giezi, pretože bežal za Námanom po odmenu, hoci prorok mu to výslovne zakázal (porov. 2 Kr 5, 1-27).¹⁴

Zážitok choroby má viesť človeka k sebareflexii a prosbe o odpustenie. V prosebných žalmoch možno vidieť, že je to naozaj tak. „*Celý som doráňaný od tvojho rozhorčenia, celý som zdravený pre svoje hriechy. Topím sa v záplave svojich hriechov, tlačia ma ako ťažké bremeno. Rany mi hnísajú a odporne páchnu, a to pre moju nerozumnosť.*“ (Ž38, 4 – 6).¹⁵

Najhlbšie teologické výpovede o utrpení môžeme nájsť v biblickom príbehu o Jóbovi. Kniha Jób rieši záhadnú otázku, prečo trpí spravodlivý človek a ako sa voči dobrému a svätému Bohu má správať človek postihnutý telesným alebo duševným utrpením. Táto téma sa v knihe rozoberá umeleckým spôsobom vo forme dialógov medzi trpiacim Jóbovom a jeho tromi priateľmi o záhade utrpenia, ktoré Jób postihlo. Podľa názoru starého semitského sveta, ktorého predstaviteľmi sú Jóbovi priatelia, utrpenie a nešťastie sú vždy trestom za hriechy. Proti tomuto vtedajšiemu všeobecnému presvedčeniu sa Jób vzpiera a vyhlasuje, že nie je hriešny, takže jeho nešťastie nemožno vysvetľovať na základe tézy, že utrpenie je trestom za hriechy.¹⁶ Jób koná na základe vlastnej skúsenosti. Uvedomuje si totiž, že si nezaslúžil taký trest, ba vyznáva, že vo svojom živote konal dobro. Konečne aj sám Boh vyčítal jeho priateľom ich obvinenia a vyhlasuje, že Jób nie je vinný. Jeho utrpenie je utrpením nevinného. A pápež Ján Pavol II. zdôrazňuje, že: „*treba ho prijať ako tajomstvo, ktoré človek svojim rozumom nevie pochopiť do hĺbk. Ak*

¹⁴ ŠTEFKO, A.: *Dôstojnosť človeka v starobe chorobe a zomieraní*, Edícia Dialógy, Bratislava 2003, s. 39.

¹⁵ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 350.

¹⁶ ŠTEFKO, A.: *Dôstojnosť človeka v starobe chorobe a zomieraní*, Edícia Dialógy, Bratislava 2003, s. 37.

*Boh súhlasil pokúšať Jób utrpením, tak preto, aby sa dokázala jeho spravodlivosť. Utrpenie má charakter skúšky.*¹⁷

Ježiš a choroba

Podľa Nového Zákona, milosť je absolútnym, slobodným pôsobením milujúceho Boha pre spasenie ľudí v osobe a diele Ježiša Krista. Cez nezištnú lásku, akou je Vtelenie Syna Božieho v Ježišovi Kristovi sa milosť zjavila ako konkrétna historická osoba. Boh – Človek, Ježiš Kristus realizuje v sebe samom vzťah medzi Bohom a človekom. V diele spásy, v smrti a zmŕtvychvstaní dokonáva nové spoločenstvo, je prostredníkom skutočného odpustenia hriechov všetkým ľuďom, i nového stvorenia, ktoré umožňuje nové spásne spoločenstvo ľudí s Bohom. Preto sa milosť ukazuje ako milosť Ježiša Krista.

Prameňom milosrdenstva a milostí je Božia láska, lebo „Boh je láska“ (1 Jn 4, 8).

Láska je väčšia ako hriech, ktorá neodsudzuje a nezraňuje ako to bolo v prípade ženy, ktorú prichytili pri cudzoložstve a Mojžišov zákon nariaďoval takéto ženy ukameňovať. Ježiš jej hovorí: „Ja ťa neodsudžujem. Choď, a už nehreš!“ (Jn 8, 1-11).

Láska je silnejšia ako choroba. Ochrunutému, ktorého priniesli na nosidlách povedal: „Dúfaj, synu, odpúšťajú sa ti hriechy.“ (Mt 9, 2). Ježiš odpúšťa hriechy a takto uzdravuje dušu, a ako vonkajší znak, že chorý má skutočne odpustené hriechy, uzdravuje aj jeho telo.¹⁸

Je silnejšia ako smrť – v prípade syna naimskej vdovy. „Keď ju Pán uvidel, bolo mu jej ľúto a povedal jej: „Neplač!“ Potom pristúpil a dotkol sa mára.“ Mládenca vzkriesil a odovzdal ho matke (porov. Lk 7, 11-17).

Láska je vždy ochotná pozdvihnúť a odpustiť, a je stále pripravená ísť v ústrety mánotratnému synovi, ktorého otec bez výhrad prijal najprv do svojho náručia a potom aj do svojho domu (porov. Lk 15, 11- 32).

Ježiš stretáva chorých na svojich cestách počas svojej verejnej činnosti. Evanjelista Marek uvádza, že keď Ježiš prišiel do

¹⁷ JÁN PAVOL II.: *Salvičci Doloris*, Apoštolský list o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1998, čl. 13, 11.

¹⁸ SVÄTÉ PÍSMO JERUZALEMSKÁ BIBLIA, Dobrá kniha Trnava 2013, poznámka k (Mt 9, 3).

Genezaretského kraja, prichádzali k nemu ľudia a „*na nosidlách začali znášať chorých na miesto kde bol, ako počuli. A všade kdekoľvek prišiel, do dediny, mesta či osady, kládli na ulice chorých a prosili ho, aby sa smeli dotknúť aspoň obruby jeho plášt'a. A všetci, čo sa ho dotkli, ozdraveli.*“ (Mk 6, 54-56).

V Novom zákone na zmysel ľudského utrpenia nachádzame mnohé odpovede, ktoré sú spojené s mesiášskym poslaním Ježiša Krista. V Jánovom evanjeliu čítame o tom, ako Ježiš stretol človeka slepého od narodenia. „*Jeho učeníci sa ho spýtali: Rabbi, kto zžrešil – on alebo jeho rodičia – že sa narodil slepý? Ježiš odpovedal: Nezžrešil ani on, ani jeho rodičia, ale majú sa na ňom zjaviť Božie skutky. Musíme konať skutky toho, ktorý ma poslal, dokiaľ je deň*“ (Jn 9, 2 – 4). Na chorom človeku sa mala potvrdiť skutočnosť, že Ježiš je opravdivým Mesiášom. Ako slepý sám povedal: „*Od vekov nebolo počuť, že by bol niekto otvoril oči slepému od narodenia. Keby on nebol od Boha...*“ (Jn 9, 32-33). Vo svojej mesiášskej činnosti uprostred izraelského ľudu sa Kristus neustále približoval k svetu ľudského utrpenia. „*On kde chodil, dobre robil*“ (Sk 10, 38).

Ježiš Kristus nám zjavuje Božie kráľovstvo a preto Jánovým učeníkom hovorí: „*Chodte a oznámte Jánovi čo počujete a čo vidíte. Slepi vidia, chromí chodia, malomocní sú čisti, hluchí počujú, mŕtvi vstávajú a chudobným sa blása evanjelium.*“ (Mt. 11, 4-5). Príchodom Ježiša Krista nezmizla choroba zo sveta, ale Božia sila, ktorá nad ňou zvíťazila je už odteraz vo svete. Preto Ježiš od všetkých chorých, ktorí mu prejavujú svoju dôveru, žiada len jedno a to, aby mu verili, lebo vo viere je všetko možné (porov. Mt 9, 28; Mk 5, 36).¹⁹

Choroba je symbolom stavu, v ktorom sa nachádza hriešny človek, je duchovne slepý, hluchý, chromý... Uzdravenie chorého predstavuje aj duchovné uzdravenie, ktoré Ježiš prišiel vykonať na ľuďoch.

Odpúšťa hriechy ochrnutému, a aby ukázal, že má na to moc, uzdraví ho (porov. Mk 2, 1-12). Tento dosah zázakov sa vyzdvihuje najmä v Jánovom evanjeliu. Uzdravenie chromého v Betsaide, ktorý 38 rokov ležal na lôžku, znamená dielo oživenia, ktoré vykonal Ježiš (porov. Jn 5, 1-9; 19-26). Uzdravenie slepého od narodenia poukazuje na Ježiša ako na „Svetlo sveta“ (porov. Jn 9, 1-41). Ježišove uzdravenia chorých sa stali predzvest'ou kresťanských sviatostí, lebo

¹⁹ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 352.

prišiel ako lekár chorých (porov. Mk 2, 17), ktorý odstraňuje neduhy a choroby tým, že ich berie na seba (porov. Mt 8, 17, Iz 53, 4).²⁰

Postoj apoštolov a Cirkvi k chorobe a utrpeniu

Ježiš udelil apoštolom hneď od ich prvého povolania moc uzdravovať chorých. Evanjelista Matúš píše: „*Zavolať si dvadsiť učeníkov a dal im moc nad nečistými duchmi, aby ich vyhánali a uzdravovali každý neduh a každú chorobu.*“ (Mt 10, 1). Pri ich konečnom rozposlaní im sľubuje ustavičné uskutočňovanie tohto znaku, aby sa tak ich ohlasovanie stalo vierohodným. „*A tých, čo uveria, budú sprevádzať tieto znamenia, v mojom mene budú vyhánat' zlí duchovia... na chorých budú vkladat' ruky a tí ozdravejú.*“ (porov. Mk 16, 17 – 18). Aj skutky apoštolov viackrát zaznamenávajú zázračné uzdravenia. Peter apoštol chromému, ktorého stretol pri chrámovej bráne povedal: „*Striebro a zlato nemám, ale čo mám, to ti dám: V mene Ježiša Krista Nazaretského, vstaň a chod!*“ *Chytil ho za pravú ruku a zdvihol ho.*“ (Sk 3, 6-7). Filip apoštol v Samárii uzdravoval chorých tak, že: „*mnobí ochrnutí a chromí ozdraveli.*“ (Sk 7, 7). Tieto zázraky ukazujú na moc Ježišovho mena a na skutočnosť jeho zmŕtvychvstania. Aj sv. Pavol medzi darmi Svätého Ducha spomína uzdravenie, ale vždy je to ten istý Duch, ktorý rozdeľuje každému ako chce (porov. 1 Kor 12, 10 – 12). Tento znak stále dáva vierohodnosť Ježišovej Cirkvi.²¹ Nevinný Baránok trpel na kríži, aby spasil svet. Chorí majú dopĺňať na svojom tele, čo chýba Kristovmu utrpeniu, pre dobro jeho tela – Cirkve (porov. Kol 1, 24).

Presbyteri v Cirkvi preberajúc úkon apoštolov (porov. Mk 6, 13) udeľujú chorým sviatosť pomazania olejom v mene Pánovom a chorí sa s vierou modlia a vyznávajú svoje hriechy. Táto modlitba²² ich zachraňuje, lebo hriechy sa im odpúšťajú a môžu dúfať, že budú uzdravení, ak je to vôľa Božia (porov. Jak 5, 14). Celá účinnosť pokánia je v tom, že kajúcnikovi navracia Božiu milosť a spája ho

²⁰ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickéj Teológie*, Zagreb 1990, s. 352 – 353.

²¹ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickéj Teológie*, Zagreb 1990, s. 353.

²² Modlitba s vierou, t. j. modlitba, ktorú koná kňaz vtedy, keď chorého maže olejom. „Ak sa dopustil hriechov, odpustia sa mu“, a to nielen všedné, ale aj ťažké, ak sa chorý nemôže z nich vyspovedať. (SVĚTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA.: Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, poznámka k (Jak 5, 15).

s Bohom v dokonalom priateľstve. U tých, ktorí prijímajú sviatosť pokánia so skrušeným srdcom a s nábožnosťou, zvyčajne zavládne pokoj a spokojnosť svedomia spolu so silnou duchovnou útechou.²³

Toto uzdravenie sa neuskutočňuje neomylné, ako keby magickým účinkom modlitby alebo obradu. Ježiš zoberúc na seba naše choroby v čase umučenia, dal im nový zmysel: ako každé utrpenie, aj ony majú odteraz hodnotu vykúpenia. Kým Jób ešte neprenikol k tomu, aby pochopil zmysel choroby, kresťanovi práve Ježišovo utrpenie ukazuje, že svojou chorobou „doplňuje na vlastnom tele, čo Kristovmu utrpeniu chýba k dobru jeho Tela, to jest Cirkvi.“ (Kol 1, 24).²⁴

Človek môže dozrieť do plnšej podoby tým, že sa odovzdá v dôvere a pokore pred Bohom. Tu práve začína jeho duchovné dozrievanie, lebo tu začína pôsobiť Boh svojou milosťou.²⁵

Kresťanský pohľad na smrť

Na Východe kedysi považovali život a smrť za dva opačné póly. V priestorovom zmysle hovorili o kráľovstve smrti, v dynamickom zmysle o moci smrti. Grécka filozofia sa pokúsila prekonať pesimizmus Východu a hľadala v smrti pozitívnu stránku a vyjadrovala to slovami, že smrť je: útek z tela, stávanie sa večným, splynutie s kozmom. V Starom zákone sa ríša smrti nazýva *šeol*. Opisuje sa ako krajina pod zemou, ale je ako živá obluda, ktorá robí výpady do sveta živých. Preto sa choroby, zajatie vo vojne, prenasledovania chápu ako zostúpenie do ríše mŕtvych. Na druhej strane smrť alebo anjel smrti nemôžu jednat svojou vlastnou autoritou, ale zasahujú len tam, kde im to Jahve dovolí, pretože Bohu podlieha moc smrti.²⁶

²³ KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI.: 1468.

²⁴ LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickej Teológie*, Zagreb 1990, s. 353- 354).

²⁵ MICHEE R., KORBOVÁ Z., PROŇKOVÁ M.: Hospicová sociálna práca, In: HANOBIK, F. a kol. (eds.) Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Qou vadis hospic. Bratislava: VŠZaSP sv. Alžbety, Bardejov 2012, s. 311 (303 – 318), ISBN 978-80-8132-068-2.

²⁶ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského východu, Řím* – Kresťanská akademie Velehrad 1983, s. 144.

V Európskom priestore je kresťanstvo neprekonateľným zdrojom inšpirácie, duchovnosti a samotnej Božej milosti, z ktorého môže čerpať každý človek, zdravý, chorý a zomierajúci.²⁷

V kresťanskom chápaní sa smrť predstavuje z týchto dvoch hľadísk

1. Smrť ako trest za hriech – smrť nie je dielo Božie, ale následok hriechu, ako čítame v rozprávani o prvom hriechu (Gn, 3, 1-24) a ako to potvrdzuje sv. Pavol v liste Rimanom (Rim 5, 12). Ako trest za hriech však smrť znamená víťazstvo spravodlivosti nad zlom. V tom zmysle je smrť skutočne to, v čom ľudia nachádzajú jedinu spravodlivosť, jedinu „skutočnú rovnosť všetkých ľudí.“²⁸

2. Smrť, ako znamenie spásy – Sv. Pavol v liste Korint'anom píše, že tak: „*ako všetci umierajú v Adamovi, tak zasa všetci ožijú v Kristovi. Ale každý v poradi, aké mu patrí: prvotinou je Kristus, potom pri jeho príchode tí, čo patria Kristovi.*“ (1 Kor 15, 22 – 23). Veľkou túžbou kresťanov vždy bolo, aby v tomto okamihu boli s Kristom čo najužšie spojení. Preto sa stala obvyklým prejavom zbožnosti „príprava na dobrú smrť“. Jej podstatou je spytovanie svedomia, spoveď, pevná dôvera v odpustenie hriechov a v milosť posväcujúcu. Myšlienka na smrť patrí prirodzene k večerným modlitbám, k pobožnosti na konci roka, v chorobe a je prirodzene, že pri zomieraní človeka modlíme sa za spásu jeho duše.²⁹

Sv. Ján Pavol II. vyzdvihoval dôstojnosť ľudskej osoby od okamihu počatia až po prirodzenú smrť. Preto sa postavil proti potratom, eutanázii, genocídám každého druhu, proti všetkým praktikám, ktoré by narúšali celistvosť ľudskej osoby. A zdôvodnil to veľmi jednoducho, že Boh nám zveril vlastnú spásu. „*Každému zveril všetkých a všetkým každého.*“³⁰

²⁷ MICHEL, R., KORBOVÁ, Z., PRONĚKOVÁ, M.: Hospicová sociálna práca: In: HANOBIK, F. a kol. (eds.) Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Qou vadis hospic. Bratislava: VŠZaSP sv. Alžbety, Bardejov 2012, s. 311, ISBN 978-80-8132-068-2.

²⁸ ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 124.

²⁹ ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 124.

³⁰ DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2009, s. 1113-114.

Záver

Staré východné náboženstvá vysvetľovali chorobu a jej pôvod ako temný osud človeka a nepriazeň bohov. V antike filozofi pohrdali telom a preto hlásali, že nemá zmysel starať sa o telesné zdravie, lebo keď je telo choré, dobre sa darí duši. Kresťanstvo vyzdvihlo hodnotu tela, lebo telo vyjadruje ľudskú osobu v jej rôznych situáciách ako je utrpenie, zdravie, prirodzený stav, ale bude mať účasť aj na nebeskej sláve.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

- DANCÁK, P.: *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2009, s. 138 ISBN 978-80- 8068-990-2.
- JÁN PAVOL II.: *Salviifici Doloris*, Apoštolský list o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, 81 s. ISBN 80-7162-243-5
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava, 1999, ISBN 80-7162-259-12007
- KMECOVÁ, J.: 2014, Vybrané sociálno-ekonomické problémy dnešnej rodiny, In: VANSÁČ, P., CHOVANEC, J., ANDREJIOVÁ, L.(eds.), Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou, *Rodina ako spoločenstvo v službách človeka* 30. výročie Charty práv rodiny, Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n.o. v Bratislave Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča Prešov 2014, s. 211 – 234, ISBN 978-80-8132-106-1.
- LÉON-DUFOUR, X., DUPLACY, J. a kol. : *Slovník Biblickej Teologie*, Zagreb 1990, 1632s.
- MICHEL R., KORBOVÁ Z., PRONEKOVÁ M.: Hospicová sociálna práca, In: HANOBIK, F. a kol. (eds.) Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, *Quo vadis hospic*. Bratislava: VŠZaSP sv. Alžbety, Bardejov 2012, s. 311 (303 – 318), ISBN 978-80-8132-068-2. MRÁZ, M.: Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike, Dobrá kniha, Trnava 2000, s. 461, ISBN 80-7141-301-1

SEEWALD, P.: *Svetlo sveta, Pápež, Cirkev a významia čias*, Benedikt XVI. unikátny rozhovor, Don Bosco 2011, s. 226, ISBN 978-80-8074-138-9

SVÄTÉ PÍSMO JERUZALEMSKÁ BIBLIA, Dobrá kniha Trnava 2013, ISBN978-807141-797-1.

SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA, Spolok svätého Vojtecha Trnava 1998, 2623 s. ISBN 80-7162-236-2

ŠTEFKO, A.: *Dôstojnosť človeka v starobe chorobe a zomieraní*, Edícia Dialógy, Bratislava 2003, 144 s., ISBN 80-7141-429-8

ŠPIDLÍK, T.: *Pramene svetla*, Spolok sv. Vojtecha Trnava 2000, Vydavateľstvo otcov baziliánov Blahovistník, Prešov 2000, s. 558, ISBN 807162-323-7

ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanskej výchovy*, Řím, Křesťanská akademie Velehrad 1983, 437 s.

ADRESÁR PRISPIEVATELOV

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Prof. WSM dr hab. Paweł Stanisław CZARNECKI

Wyższa Szkoła Menedżerska w Warszawie

doc. Mgr. Kamil KARDIS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. ThDr. Peter VANSÁČ, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave

Detašované pracovisko Košice - bl. Z G. Mallu

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

ThDr. PaedDr. Martin JURAŠEK, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave

Detašované pracovisko Košice - bl. Z G. Mallu

Ing. Jaroslava KMECOVÁ, PhD.

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o., v Bratislave

dr Stanisław SORYS

Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Marketingu, Chorzów

Polsko

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Barbara BALOGHOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Jaroslav IVANČO

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislave

Mgr. Zdenka BENCÚROVÁ

Ústav religionistiky Filozofická fakulta MU Brno

Česká republika

Mgr. Jana MALCOVSKÁ

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove