

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

T H E O L O G O S
teologická revue
theological revue

Theologos je vedecký recenzovaný akademický časopis, v ktorom sú uverejňované príspevky z oblastí teológie, filozofie, histórie, religionistiky, náboženskej pedagogiky a príbuzných disciplín. Časopis vychádza dvakrát do roka (apríl a september).

REDAKČNÁ RADA THEOLOGICKEJ REVUE THEOLOGOS

PRESEDA: *prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.*

VÝKONNÝ REDAKTOR: *ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD.*

ČLENOVIA: *prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., Ottawská univerzita, Kanada*
prof. dr. hab. Tadeusz Zasepa, KUL Lublin, Poľsko
prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD.
prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., KTF KU Ružomberok
doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
ThDr. Lubomír Petrik, PhD.
PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.

RECENZENTI:

prof. ThDr. Vojtech Bobáč, PhD., prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD., prof. ThDr. JCDr. Anton Fabian, PhD., prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., prof. ThDr. PaedDr. Pavol Dráb, PhD., prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., prof. ThDr. PhDr. Jozef Jurko, PhD., prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolarik, PhD., prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD., doc. ThDr. Jozef Leščinský, PhD., doc. ThDr. Marek Petro, PhD., doc. ThDr. Ján Jenčo, PhD., doc. PaedDr. ThDr. SSLic. František Trstenský, PhD., doc. PaedDr. Jozef Bielak, PhD., ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., ThDr. Lubomír Petrik, PhD., ThDr. Michal Hospodár, PhD., ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Pala, PhD., CSc., ThDr. Jozef Ondovčák, PhD., ThDr. Štefan Paločko, PhD., ThDr. PhDr. Daniel Slivka, PhD., ThDr. Martin Koleják, PhD., ThDr. Mária Kardis, PhD., ICDr. František Čitbaj, PhD., ThDr. Peter Tirpák, PhD., ThDr. Ing. Anton Babják, PhD., ThLic. František Reguly

REDAKCIA:

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove

Ulica biskupa Gojdiča 2

080 01 Prešov, SLOVAKIA

Tel., Fax: +421 51 77 32 567

E-mail: theologos@unipo.sk

Web: <http://www.unipo.sk/gtf/index.php?sekcia=theologos>

GRAFICKÉ NÁVRHY A SADZBA: *Gabriel Pala*

Teologickú revue Theologos vydáva Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta s cirkevným schválením. Cirkevné schválenie udelil Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., prešovský arcibiskup a metropolita, pod č. j. 1659/2008.

ISSN 1335-5570

OBSAH

PIOTR KROCZEK	
<i>Authority of Canon Law</i>	9
BOŽENA DRZEWICKA	
<i>Conceptions and Interpretations of Human Rights in Europe and Asia: Normative Aspects</i>	21
STANISŁAW CIUPKA	
<i>Misteryjny charakter filozofii greckiej</i>	42
PETR ŠTICA	
<i>Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk10,25-37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání</i>	54
MARIÁN AMBROZY	
<i>K paralelám medzi friedmanovskými modelmi vesmíru a kreačným modelom niektorých náboženstiev</i>	75
PETER VANSÁČ	
<i>Duchovná a sociálna starostlivosť o manželov a rodinu podľa Pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013</i>	85
PETRA POLIEVKOVÁ	
<i>Poznámky k integrácii mediálnej výchovy do učebného obsahu iného vyučovacieho predmetu zaznamenané v kontexte experimentálne odučenej vyučovacej hodiny</i>	98
PETER ŠTURÁK – JAROSLAV CORANIČ	
<i>Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1948 - 1968</i>	112
ANDREJ SLODIČKA	
<i>Ekumenická problematika v Unitatis redintegratio v kontexte pontifikátu Benedikta XVI.</i>	134
DANIEL SLIVKA	
<i>Klasická moderná hermeneutika F.D.E. Schleiermachera a W. Diltheya v aplikácii hermeneutickej teórie</i>	148
ŠTEFAN PALOČKO	
<i>Pastoračné zásady autentického oblasovania kresťanskej zvesti</i>	163

PETER TIRPÁK

Podnety pre liturgickú katechézu o sviatosti myropomazania173

RADOVAN ŠOLTÉS

Vzťah medzi katolíckou teológiou a filozofiou185

PETRA ANDREJČÁKOVÁ

Bolesť, choroba a utrpenie

podrobujú ľudský život skúške 202

LUKÁŠ PETRUŠ

3-krát "C" pre internet

3 dimenzie internetu v mediálnej výchove 214

SILVIA DOLINSKÁ

Vznik hodnotových sústav 230

IVANA VAJDOVÁ

Od smrti k znovuzrozeniu v hinduistickej tradícii243

PRÍHOVORY

JÁN BABJAK

Príhovor pri príležitosti ukončenia Roka kňazov 261

JOZEF TÓTH

Zatiahni na blbinu (Lk 5,4)

(Finálne zvláštného času: ROKU KŇAZOV)265

RECENZIE

JOZEF JARAB

MOJZEŠ, M. - PETRÍK, L.: *Kňazi kňazom*. Prešov : PETRA, n. o., 2010, 190 s. ISBN 978-80-8099-044-2 271

MAREK PETRO

SARKA, R.: *Teológia náboženstiev v kontexte minulosti a súčasnosti*. - 1. - Ružomberok : KU, ISBN 978-80-8084-578-0 (brož.). 277

DANIEL SLIVKA

GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008. ISBN 978-80-7165-699-9 279

SZYMON DRZYŹDŹYK

PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta - Záchrana ľudí*.

Prešov : GTF PU, 2010, 158 s. ISBN 978-80-555-0174-1. 282

MARIÁN AMBROZY

KARABA, M: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*.
Trnava : Dobrá kniha, 2009, 252 s. ISBN 978-80-7141-573-2285

MATÚŠ DEMETER

KOVÁČ, M. – GÁL, T. (eds.): *Religious Change. (CERES) Bratislava :*
Chronos, 2010, 327 s. ISBN 80-89027-31-6 288

CONTENTS

<i>PIOTR KROCZEK</i> <i>Authority of Canon Law</i>	9
<i>BOŽENA DRZEWICKA</i> <i>Conceptions and Interpretations of Human Rights</i> <i>in Europe and Asia: Normative Aspects</i>	21
<i>STANISŁAW CIUPKA</i> <i>The Mystery Character of Greek Philosophy</i>	42
<i>PETR ŠTICA</i> <i>The Parable of the Merciful Samaritan (Lk 10,25-37)</i> <i>as an Inspirative Text for Étos of Social and Charitable Work</i> <i>Biblical Impulses for Helping Practice</i>	54
<i>MARIÁN AMBROZY</i> <i>To Parallels Within Friedman's Models of Universe and</i> <i>Creational Model of Same Religions</i>	75
<i>PETER VANSACĎ</i> <i>Spiritual and Social Care About Husbands and Family According</i> <i>Pastoral Plan of Catholic Church in Slovakia 2007 – 2013</i>	85
<i>PETRA POLIEVKOVÁ</i> <i>Notes to Media Education Integration into the Educational Content of</i> <i>Another School Subject Noticed in the Context of</i> <i>Experimental Unlearn Lesson</i>	98
<i>PETER ŠTURÁK – JAROSLAV CORANIČ</i> <i>From the History of Greek Catholic Church in</i> <i>Czechoslovakia in 1948 – 1968</i>	112
<i>ANDREJ SLODIČKA</i> <i>Ecumenical Theme in Unitatis Redintegratio</i> <i>in the Context of Benedict's XVI. Pontificate</i>	134
<i>DANIEL SLIVKA</i> <i>Classical Modern Hermeneutics of F. D. E. Schleiermacher and W. Dilthey</i> <i>in the Application of Hermeneutical Theory</i>	148
<i>ŠTEFAN PALOČKO</i> <i>Pastoral Rules of Christian Message Authentical Declaration</i>	163

<i>PETER TIRPÁK</i> <i>Impulses for Liturgical Catechesis about</i> <i>Sacrament of Confirmation</i>	<i>173</i>
<i>RADOVAN ŠOLTÉS</i> <i>Relation within Catholic Theology and Philosophy</i>	<i>185</i>
<i>PETRA ANDREJČÁKOVÁ</i> <i>Pain, Illness and Suffering Tempt Human Life</i>	<i>202</i>
<i>LUKÁŠ PETRUŠ</i> <i>3 times "C" for Internet:</i> <i>3 Dimensions of Internet in Media Education</i>	<i>214</i>
<i>SILVIA DOLINSKÁ</i> <i>Value Systems Formation</i>	<i>230</i>
<i>IVANA VAJDOVÁ</i> <i>From Death to Rebirth in Hindu Tradition</i>	<i>243</i>

PREFACE

<i>JÁN BABJAK</i> <i>Príhovor pri príležitosti ukončenia Roka kňazov</i>	<i>261</i>
<i>JOZEF TÓTH</i> <i>Put Out into the Deep (Lk 5,4)</i> <i>(Finálne zvláštneho času: ROKU KŇAZOV)</i>	<i>265</i>

REVIEWS

<i>JOZEF JARAB</i> <i>MOJZEŠ, M. - PETRÍK, L.: Kňazi kňazom. Prešov : PETRA, n. o., 2010,</i> <i>190 s. ISBN 978-80-8099-044-2</i>	<i>271</i>
<i>MAREK PETRO</i> <i>SARKA, R.: Teológia náboženstiev v kontexte minulosti a súčasnosti. - 1. -</i> <i>Ružomberok : KU, ISBN 978-80-8084-578-0 (brož.).</i>	<i>277</i>
<i>DANIEL SLIVKA</i> <i>GIBELLINI, R.: Teológia XX. storočia. Prešov : Vydavateľstvo Michala</i> <i>Váška, 2008. ISBN 978-80-7165-699-9</i>	<i>279</i>
<i>SZYMON DRZYŹDŹYK</i> <i>PALOČKO, Š.: Ježiš z Nazareta - Záchrana ľudí.</i> <i>Prešov : GTF PU, 2010, 158 s. ISBN 978-80-555-0174-1.</i>	<i>282</i>

MARIÁN AMBROZY

KARABA, M: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*.
Trnava : Dobrá kniha, 2009, 252 s. ISBN 978-80-7141-573-2285

MATÚŠ DEMETER

KOVÁČ, M. – GÁL, T. (eds.): *Religious Change. (CERES) Bratislava :*
Chronos, 2010, 327 s. ISBN 80-89027-31-6 288

Authority of Canon Law

PIOTR KROCZEK

The Pontifical University of John Paul II in Kraków

Abstract: *Authority of law is a problem discussed in jurisprudence. It is an important factor contributing to effectiveness of law, that is, to the success in ruling people. On authority of law depends people's attitude to law in general and their attitude to any act of law. Because of a special place and role of law in the Church, authority of canonical law must be treated in a different way than secular jurisprudence instructs. A necessity that comes from faith is at play in proper obeying of canonical law and holding it in esteem. Although authority of canonical law is based on typical for any law foundations, they are to be understood in rather peculiar manner. In the article, the foundations are analyzed in order to help legislator enhance authority of his law. It would be advisable for everyone who has legislative power in the Church to be familiar with the issue in question so as to work better for the sake of community.*

Key words: *legislation, law, authority, Church.*

Introduction

Law should be visible in life of the community. It ought to effectively shape the life of people who are under law. To fulfill this expectation, law should enjoy authority. Law claims authority, because authority of law is the first step to achieve effectiveness of law¹. When law enjoys authority among users of law, there is a great chance that it will be respected and obeyed. In other words, authority of law is the preliminary condition of truly effective law. The problem is very important for all who

¹ S. WRONKOWSKA, Z. ZIEMBIŃSKI, *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997, p. 212; R. SOBĄŃSKI, *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983, p. 172; P. KROCZEK, *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, *Annales Canonici* 2 (2006), p. 163-177.

are responsible for community, especially for legislators. This is the reason why the issue in question is widely discussed in jurisprudence².

Authority of law means that the people to whom the law is addressed hold law in high esteem. The prestige of law is seen as a respect demonstrated by community towards law. Users of law have the feeling that law is an important part of the order and understand why it is so. They know well that law guarantees their rights, freedoms, and that it orders their duties and obligations. They value law and appreciate its existence and merits. The described stance of users of law towards law, concerns their position both towards system of law and towards single act of law or collection of acts of law that regulate the same area. The distinction is to be made, because it is possible that system of law would enjoy authority, but some of its elements not. Opposite situation is also possible, but much less probable.

The key question is: On what does the authority of law depend? And subsequent problem is: What can a legislator do to increase the authority of law? The article will try to solve the issues in optic of Church law. To do this, at the beginning functions of law in Church society are described; next typical attitudes to law are presented to give proper background of the ways in which persons react to law. The third part deals with the necessity of faith in acting according to canonical law, and the last point of the article is a presentation of components of authority of law.

1 Function of Law

Why is law in need of its own authority? The rough answer has been already given: to shape effectively life of community. But in case of canon law the matter is much more complicated and must be understood more deeply. The first step in achieving this deeper understanding is the discussion of the functions of law. The term function of law is ambiguous in jurisprudence³. For the purpose of this article it can be determined and limited to aims of law and results of law in life of community.

² See e.g.: A. PODGÓRECKI, *Prestiż prawa*, Warszawa 1966; J. RAZ, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford 1979; L. GREEN, *Authority of the State*, Oxford 1988; V. A. WELLMAN, *Authority of Law*, [in:] D. Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Malden-Oxford 1999, p. 573-582.

³ I. BOGUCKA, *Funkcje prawa. Analiza pojęcia*, Kraków 2000, p. 7; see more: S. DRZYŻDŹYK, *Znaczenie prawa w państwie demokratycznym*, [in:] P. Majer, A. Wójcik, ed., *Lex Tua In Corde Meo*, Kraków 2004, p. 207-228.

Canon law is the instrument of the Church in bringing and leading people to Salvation⁴. Law fully corresponds with the nature of the Church. Regulations come from the Church as their *matrix*. Canon law, although similar to law of any other society, did not come to the community of believers from the outside. It was given to people by the competent legislator⁵. It is true that some regulations were canonized, that is, received from other systems of law. But they must be observed in canon law under some conditions with the same effects as if they had been given by Church legislator (can. 22).

The task of the canon law is to translate the Church doctrine, moral teaching, and ecclesiology into canonical language, that is, the language of canonical norms. Law is necessary for the Church. Apostolic Constitution *Sacrae disciplinae leges* that introduces CIC 1983 articulates this mission in the following way: *Since the Church is established in the form of a social and visible unit, it needs rules, so that its hierarchical and organic structure may be visible; that its exercise of the functions divinely entrusted to it, particularly of sacred power and of the administration of the sacraments, is properly ordered; that the mutual relations of Christ's faithful reconciled in justice based on charity, with the rights of each safeguarded and defined; and lastly, that the common initiatives which are undertaken so the Christian life may be ever more perfectly carried out, are supported, strengthened, and promoted by canonical laws*⁶. That is why law should be based on solid juridical, canonical, and theological foundations.

Canon law is, as any law, given to be observed. Legislation is to be an efficacious means for the Church to exercise the mission, which God has entrusted to the Church to fulfill in the world. Authority of canon law plays an important role in realizing this task and assignment of the Church.

⁴ See more: R. SOBAŃSKI, *Zbawcza funkcja prawa kościelnego*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 6 (1973), p. 157-169, R. SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, Warszawa 1979, p. 221-240, R. SOBAŃSKI, *Duch i funkcja prawa kościelnego*, Prawo Kanoniczne 27 (1984), no 1-2, p. 15-39; S. DRZYŻDŹYK, *Etyczne podstawy demokracji*, Kraków 2003, p. 71-76.

⁵ Custom as equal to written law source of legal norms are to be forget (can. 23).

⁶ JOHN PAUL II, Apostolic Constitution *Sacrae disciplinae leges*, 25 Jan. 1983, AAS 75 (1983), p. 7-14. English translation taken from *Code of Canon law Annotated: Prepared under the Responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta*, E. Caparros, M. Thériault, J. Thorn, H. Aubé, Montréal 2004², p. 9.

2 Attitudes to Law

Preliminary condition to speak about authority of law is to characterize possible kinds of attitudes of the users of law towards law. These forms of attitudes to law translate into degrees of recognizing authority of law and, later on, of performing concrete actions. Jurisprudence usually divides attitudes to law according to five typical models⁷.

The first is a stance of indifference. People know that there is law. They are familiar with the fact of existence of such phenomena, but law is not of any interest to people because they do not recognize law as a source of norms. They neither want to respect the law, nor do not want to do it. They simply do not treat law as something of importance to them.

Another two situations happen when law is recognized as a law, that is, a source of norms, but in spite of the fact that it has a binding force, law is disrespected and defied. The attitude can be called *nonconformism*, when norm is broken because it is law. It is a kind of anarchy. The next possible attitude is *negativism*, when law is rejected because it comes from a disrespected or rejected legislator.

Two other models depend on users' inspirations and motivations to obey law. The first main model is based on principal motivation. Law is treated as a source of norms that must be respected because they exist as law. Here one can distinguish two kinds of stands. The first is *legalism* and the second is *critical legalism*. *Legalism* is an unquestioning approach to law. The norm is unconditionally accepted because it belongs to the system of law. In the second situation, norms of the law are honored and obeyed because they are recognized as right and proper norms of the system of law.

The next main model is based on motivation stimulated by functionality of law. Also here one can single out two approaches. The first one can be described as *conformist*; it is when a user of law obeys norm due to its practicability and effectiveness to achieve aims significant for a user or for a community. The second is *opportunist*. In this situation a user of law acts according to a norm to achieve own aim, but the same user of law can disrespect law, when its norms are not in accord with his goals. Someone goes along with law only because law can be of help to him.

3 Necessity of Faith

Talking about the attitudes of users to canon law, it is not allowed to omit very important fact, namely, that canon law is a very specific law. It

⁷ Cf. A. PIENIAŻEK, M. STEFANIUK, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kraków 2003, p. 202 ff; P. SZTOMPKA, *Socjologia*, Kraków 2002, p. 277-278; A. PODGÓRECKI, *Zarys socjologii prawa*, Warszawa 1971, p. 378-397.

is law of very specific community, which is the Church, and the Church is a society like no others. The Church differs from any model of state (Cf. GS 76)⁸. It is society *sui generis* and its law is also *sui generis*⁹. There are many differences, but the essential one is the fact that the Church is an object of faith and faith must be taken as an essential factor in understanding the Church law¹⁰.

First of all, law of the Church itself as a community has its origin in the disciples' faith in Jesus as Christ and Savior (cf. Acts 4, 11-12). As a result, following the rules of faith and being-in-love-with Christ made Christians different from others and formed their own specific style of living. This was the very beginning of canon law¹¹. Church's law was not given to the Church from the outside but it is a product of community of believers. The ultimate reason and justification of the presence of law in the community of believers is faith. Without faith it would be difficult to find arguments to respect, obey, and fulfill law.

The necessity of faith in understanding attitudes of believers to canon law is clear from the perspective of the users of law. It is crystal clear from legislator's point of view also. St. Thomas' definition *lex est ordinatio rationis*¹² is not enough to find the source of motivation for legislative initiative. Legislator drafting law in the Church must look at the process of making law as an imperative that comes from his personal faith and the faith of the Church whose decisive epistemological criterion is faith and not reason¹³. In this sense law can be seen as *ordinatio fidei*¹⁴.

In a situation of a user of canon law possessing a perfect faith, any talk about components of authority of law would be unjustified. The motivations that come from faith would be enough to respect law. Unfortunately the situation in question is impossible. The consequences of original sin diminish strength of human faith, and authority of law must be enhanced by other elements.

⁸ J-R. ARMOGATHE, O. CHALINE, *Miedzy dwiema spolecznosciami: Kosciol Chrystusowy a wspolczesne panstwa*, Communio 3 (135) 2003, p. 14.

⁹ R. SEBOTT, *De Ecclesiae ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum*, Periodica 69 (1980), p. 107-126.

¹⁰ R. SOBAŃSKI, *Kosciol – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, p. 61.

¹¹ Cf. R. SOBAŃSKI, *Kosciol – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, p. 28.

¹² ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4: *Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.

¹³ E. CORECCO, *The Theology of Canon Law: A Methodological Question*, Pittsburg 1992, p. 147.

¹⁴ See more: E. CORECCO, *Ordinatio rationis o ordinatio fidei? Appunti sulla definizione della legge canonica*, Communio 36 (1977), p. 48-69.

4 Some Components of Authority of Law

Authority of canon law consists of many components. Some of them are typical and common with secular law. Some others are typical for law of the Church. The most important will now be listed and shortly described.

a. Legal Culture

Culture could be defined as a whole of material and spiritual achievements of human kind, and also as shared beliefs, values, customs, practices, and social behavior of a group of people especially transferred and passed along to next generations¹⁵. It is clear that law as a product of human beings¹⁶ is a significant part of culture. Legal norms are manifestation of human civilization and written law is a monument of intellectual achievement.

The term *legal culture* is widely recognized as useful phrase to label the complex attitude of members of a society to law in general¹⁷. The development of legal culture means better undersigning and bigger appreciation of law in the social order. This stand translates into the rise of awareness of significance of law and its functions. If law is more respected, the authority of law is higher¹⁸. Exactly the same process can be noticed in the Church. The higher the culture of canonical law is the better position law has in community¹⁹.

b. Legal Awareness

Legal culture in acts and behaviors of persons translates into legal awareness. Legal awareness is shaped by two factors: knowledge of law and its positive evaluation²⁰. This leads to an understanding that law is a useful tool, which plays an important part in life. When members of the society are aware of legal dimension of their life, they do not treat law as

¹⁵ Cf. Entry: *Culture*, [in:] *Webster's New World Dictionary*, V. Neufeldt, ed. in chief, 3rd college ed., New York 1994, p. 337.

¹⁶ With certain provision, that Divine law was not made by man but just discovered.

¹⁷ R. SOBAŃSKI, *Kultura prawna Europy*, [in:] *Europa. Drogi integracji*, ed. A. Dylus, Warszawa 1999, p. 73-84; R. TOKARCZYK, *Kultura prawa europejskiego*, *Studia Europejskie* 1 (2000), p. 11 – 26.

¹⁸ K. OPAŁEK, *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1986, p. 273-296.

¹⁹ R. SOBAŃSKI, *Prawo kanoniczne a kultura prawna*, *Prawo Kanoniczne* 35 (1992), no 1-2, p. 31.

²⁰ A. PIENIAŻEK, M. STEFANIUK, *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kraków 2002, p. 183; see more about the model of developing legal awareness, p. 185-189.

something remote and distant. Contrary, they want to know law, interpret it, and apply.

In the Church, all the faithful have to be aware of the binding law, that is, be familiar with their general duties and rights (can. 208-223), as well as specific duties and rights of lay members of Christ's faithful (can. 224-231) or clerics (can. 232-264). When someone is not legally aware he cannot be an active part of community.

It should be mentioned at this point that legal awareness cannot be connected with the leeway to change law. Faithfull have no right to legislative initiative understood as a possibility to put an obligation on legislator to work on the bill of law prepared by community. Canon law gives no subjects, except bearer of legislation power, the right to change law. Still, Christ's faithful have a right to make known their needs, especially their spiritual needs, and their wishes to the Pastors of the Church (can. 212 §2). It can be understood as persuading, explaining, making suggestions or preparing projects of law²¹.

c. Values in Law

Law itself is a value²². It also holds and preserves values important for members of society. This is especially important for canon law, because it gives clear norms for behavior. Moral theology speaks of the values by which Christian person must live, and law binds people to pursue some values²³. Legislators in the Church are mostly at the same time teachers of morals.

In a situation when law and values are separated or law does not protect and promote values in a proper way, authority of law is diminished. Law disappoints community and, in dimension of values and goods, is useless for them. Law that lacks values can be of course worshiped but only as a law, as a phenomenon as it is, that is, despite of its emptiness. It can also happen that valueless law would be rejected as a whole. Such situation leads to anarchy²⁴.

²¹ J. KRUKOWSKI, R. SOBAŃSKI, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, vol. 1, *Księga I, Normy ogólne*, Poznań 2003, p. 56.

²² R. SOBAŃSKI, *Prawo jako wartość*, *Prawo Kanoniczne*, 42 (1999), no 3-4, p. 11-26.

²³ L. ÖRSY, *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville 1999, p. 125. Slightly contrary to this, see: J. A. SELLING, *Laws and Values: Clarifying the Relationship between Canon Law and Moral Theology*, *The Jurist*, 56 (1996), p. 92-110.

²⁴ L. ÖRSY, *Relation between Values and Laws*, *The Jurist* 47 (1987), p. 477-478.

d. Subject Matter of Law

The subject matter of law can be analyzed on two levels. One is a general level that represents overall aim of canon law and the other one is on a particular level, that is, as a theme of a singular act of law or a theme of a scope of acts of law.

General aim of canon law is to be placed inside the Church. It is included in Church's vocation, mission, and assignment²⁵. It is salvation of souls, as well known sentence puts: *Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda sit animarum*²⁶. The principle is well known in form *salus animarum suprema lex*, and it appears in *CIC* 1983 (can. 1752). It has general character and must be regarded as the fundamental principle of the entire law in the Church. There is no justification for law unless it refers to Salvation.

The proximate aim of a singular act of law or a scope of acts of law is to normalize a certain topic and give rules for a part of life. But every act of law in the Church aims at the general and ultimate goal, that is, to take care of souls. It is not so visible, when law deals with temporal goods of the Church. It is much more observable when it regulates, for instance, administration of sacraments. But in both situations law brings order to community of believers and helps them pursue their perfection and holiness, aids them to grow and develop²⁷.

When law both helps to gain fundamental aspiration for people and in addition answers peoples' needs and gives solution to their problems, its authority among users becomes higher. And contrary to this, if law does not pertain to matters of vital importance in the life of the faithful, it is not treated as a valuable law.

e. Quality of Law

Next component of authority of law is quality of law. It is a complex issue. Good quality law is a law, which is useful to community, relevant to current problems of the faithful, efficient and successful in influencing the life of community for which it has been made. The main feature of law of good quality is logic, harmony, and coherence of both the whole system of law and particular acts of law. Taking care of quality of law, a legislator cannot change or update law too often. Stability is of essence, too. Fine law is easy to interpret and apply. Already at first glance such law is seen as clear and comprehensible even for non-specialists.

²⁵ R. SOBAŃSKI, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, p. 241.

²⁶ IVO FROM CHARTRES, *Epistula* 60, PL 162, 74.

²⁷ Cf. *Preface*, [in:] *Code of Canon Law Annotated* ..., p. 29.

A great help in gaining the quality in question could be the drafting of law according to rules of legislation²⁸ and taking into account techniques of legislative drafting worked out by legislator himself or borrowed from higher authority²⁹.

f. Sanctions

Canon law creates not only legal but also moral obligation, and due to its connection to faith canonical norms bind also in consciousness³⁰. It generally means that whoever fails to observe canon law commits a sin³¹. That is of course *forum internum*. But breaking the rules can cause possibility of punishment on *forum externum* as well.

A comparatively easy means by which to increase authority of law is the addition of sanctions to law. Although the Church has its own inherent right to constrain with penal sanctions Christ's faithful who commit offences (can. 1311), it is not so unproblematic in canonical system of law. One of the principles which serve as guidelines during the process of revising the *CIC* 1983 said that *As an external, visible and independent society, the Church cannot renounce penal law. However, penalties are generally to be ferendae sententiae and are to be inflicted and remitted only in the external forum. Latae sententiae penalties are to be reduced to a few cases and are to be inflicted only for the most serious offenses*³². Canon law, although a genuine law, should be as much as possible full of charity, temperance, humaneness, moderation, and the true Christian spirit³³. *Hence unduly rigid norms are to be set aside and rather recourse is to be taken to exhortations and persuasions (...)*³⁴. In a word, *equitas canonica* is to be pursued in the legislation.

Of course, whoever has legislative power can also make penal laws. A legislator can, by law of his own, reinforce with a fitting penalty a divi-

²⁸ P. KROCZEK, *Prawodawca i jego sztuka*, Prawo Kanoniczne 50 (2007), no 1-2, p. 167-184.

²⁹ There are, as yet, in the Church no documents like that. Civil communities have such documents, e.g. *Joint Practical Guide of the European Parliament, the Council and the Commission for Persons Involved in the Drafting of Legislation within the Community Institutions*, Luxembourg 2003.

³⁰ G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, vol. I, Parisiis-Tornaci-Romae 1949², p. 290.

³¹ With provision of *epikeia* and other typical for canonical system of law institutions and means.

³² *Preface*, [in:] *Code of Canon Law Annotated: prepared under the responsibility of the Instituto Martín de Azpilcueta*, E. Caparros, M. Thériault, J. Thorn, H. Aubé, ed., Montréal 2004², no 9, p. 19.

³³ *Preface*, [in:] *Code of Canon Law*, p. 29.

³⁴ *Preface*, [in:] *Code of Canon Law*, no 4, p. 19.

ne law or an ecclesiastical law of a higher authority (can. 1315 §1). A particular law can also add other penalties to those laid down in the universal law. This can be done for the gravest necessity (can. 1315 §3). When sanctions are added to law, the respect for law is aroused. Faithfull are afraid of acting against law. No one wants to be liable to penal sanctions.

g. Authority of Legislator

Legislator is responsible for the community. In his legislative action he must be seen as Christ himself. In the name of the Founder of the Church, legislator has sacred power, that is, special mission to act *in persona Christi* (cf. LG 11, can. 212 §2). The work that must be done is to build *communio* of Christians with God and also among the believers (LG 40). Law is a product of the ecclesiastical power entrusted to him. It must express integrating activity of Christ for community³⁵.

Without a doubt authority of law is strictly connected with authority of legislator. When the author of law is well respected, that is, when the power he exercises and knowledge he has is well recognized³⁶, the law he drafts is held in high esteem. Attitude of the users of law towards law depends on the image of legislator and how he is construed.

5 Evaluation of Authority of Law

The question one can ask is: *Is it possible to evaluate the authority of law?* If the method of measuring authority existed, it would be a great tool of help to every legislator. It seems that the only way to say anything about the authority of law in the community is by speaking about its effectiveness.

Law can be called effective when there is adequacy between what legislator predicts and what community realizes. The more adequacy there is, the higher the effectiveness. Norms of law are visible in life of members of a community; logically, it is also the indicator of authority of law. When law is well respected it brings peace to community, love, joy, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness and self-control (cf. Ga 5, 22-23)³⁷. In sum, the acceptance and observance of the law is an indication of its authority. In a situation in which rules are obeyed the law has its legal significance and legal validity for community. It means that

³⁵ R. SOBAŃSKI, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, p. 165.

³⁶ J. M. BOCHENSKI, *Co to jest autorytet?*, [in:] *Logika i filozofia. Wybór pism*, transl. J. Parys, Warszawa 1993, p. 187-324.

³⁷ Cf. L. ÖRSY, *The Reception of Laws by the People of God: a Theological and Canonical Inquiry in the Light of Vatican Council II*, *The Jurist* 55 (1995), p. 521 ff.

norms have been taken by faithful into heart, which undeniably shows that law has been accorded authority.

Ending

The authority of law, due to the fact that today majority of law in the Church comes not from custom legally binding but from written acts of law, is a very important subject to church legislator. Law's authority is a helpful factor in carrying out the mission of canon law.

Legislators in the Church taking hierarchical office are responsible for legislation. Their aim is to make law that will be visible in life of the faithful and will make the life according to faith. When all components listed above meet together, both every single member of the Church and society as a whole would trust in law. This feeling is the best indication that law has a proper authority in the community.

Every law claims authority. Canon law also and such a claim must be viewed with optimism³⁸. It is possible to achieve it. It is obvious that authority does not come *ex nihilo*. It must be worked out by all in community, but especially by lawgivers. Moreover, authority is not achieved for ever. There must be a constant care not to allow the authority in question to be damaged.

Bibliography

- BOCHENSKI, J. M., *Co to jest autorytet?*, [in:] *Logika i filozofia. Wybór pism*, transl. J. Parys, Warszawa 1993, p. 187-324.
- BOGUĆKA, I., *Funkcje prawa. Analiza pojęcia*, Kraków 2000.
- CORECCO, E., *Ordinatio rationis o ordinatio fidei? Appunti sulla definizione della legge canonica*, *Communio* 36 (1977), p. 48-69.
- CORECCO, E., *The Theology of Canon Law: A Methodological Question*, Pittsburg 1992.
- S. DRZYŻDŻYK, *Etyczne podstawy demokracji*, Kraków 2003.
- JOHN PAUL II, Apostolic Constitution *Sacrae disciplinae leges*, 25 Jan. 1983, *AAS* 75 (1983), p. 7-14.
- KROCZEK, P., *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, *Annales Canonici* 2 (2006), p. 163-177.
- KROCZEK, P., *Prawodawca i jego sztuka*, *Prawo Kanoniczne* 50 (2007), no 1-2, p. 167-184.

³⁸ V. A. WELLMAN, *Authority of Law*, [in:] D. Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Malden-Oxford 1999, p. 581.

- KRUKOWSKI, J., SOBAŃSKI, R., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, vol. 1, *Księga I, Normy ogólne*, Poznań 2003.
- MICHIELS, G., *Normae generales iuris canonici*, vol. I, Parisiis-Tornaci-Romae 1949².
- OPALEK, K., *Zagadnienia teorii prawa i teorii polityki*, Warszawa 1986
- ÖRSY, L., *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville 1999, p. 125.
- ÖRSY, L., *The Reception of Laws by the People of God: a Theological and Canonical Inquiry in the Light of Vatican Council II*, *The Jurist* 55 (1995), p. 504–526.
- PIENIAŻEK, A., STEFANIUK, M., *Socjologia prawa. Zarys wykładu*, Kraków 2003.
- SEBOTT, R., *De Ecclesiae ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum*, *Periodica* 69 (1980), p. 107–126.
- SOBAŃSKI, R., *Kościół jako podmiot prawa. Elementy eklezjologii prawnej*, Warszawa 1983.
- SOBAŃSKI, R., *Prawo kanoniczne a kultura prawna*, *Prawo Kanoniczne* 35 (1992), no 1-2, p. 31.
- SOBAŃSKI, R., *Duch i funkcja prawa kościelnego*, *Prawo Kanoniczne* 27 (1984), no 1-2, p. 15-39.
- SOBAŃSKI, R., *Kościół – prawo – zbawienie*, Warszawa 1979.
- SOBAŃSKI, R., *Prawo jako wartość*, *Prawo Kanoniczne*, 42 (1999), no 3-4, p. 11-26.
- SOBAŃSKI, R., *Zbawcza funkcja prawa kościelnego*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 6 (1973), p. 157-169.
- TOKARCZYK, R., *Kultura prawa europejskiego*, *Studia Europejskie* 1 (2000), p. 11 – 26.
- WELLMAN, V. A., *Authority of law*, [in:] D. Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Malden-Oxford 1999, p. 573-582.
- WRONKOWSKA, S., ZIEMBIŃSKI, Z., *Zarys teorii prawa*, Poznań 1997.

Conceptions and Interpretations of Human Rights in Europe and Asia: Normative Aspects

BOŻENA DRZEWICKA

Ateneum–University in Gdańsk, Faculty of European Studies

Abstract: *The issue of confronting values between civilizations has become very important. It influences not only the level of international politics but also the international normative activity. It is very interesting for the modern international law and its doctrine. The most important factor of causing huge changes in the system of international law is still the international human rights protection and the international humanitarian law which is related to it. It is very difficult to create one catalogue of executive instruments and procedures but it is possible to influence the attitude toward the basic paradigms. The frictions appear from time to time and move to other planes. The West and Asia are still antagonists in the dialogue on the future of the world. The article is a contribution to the intercivilizational dialogue.*

Key words: *Fundamental values. Intercivilizational dialogue. International human rights protection.*

Introductory comments

The interpretation of human rights in different civilizations has become an issue for manifold scientific discussions as well as an area of controversy. Practically everyone among the writers concentrating on conceptions of human rights puts forward a special typology or classification. I do not aim at pointing out any one of them as particularly useful. Instead, I intend to compare some conceptions and interpretations of human rights which have been applied in different civilizations. This paper is also aimed at presenting an analysis of the transfer of universal and specific values or ideas, which is due to the present-day international communication focusing on human rights.

The analysis of the European value system is referred especially to the Charter of Fundamental Rights of the European Union. I assume that this document presents the European values in the

aggregate as well as in a reasonable recapitulation. The sources of basic rights named in this Charter are: the Universal Declaration of Human Rights (of the United Nations), the European Convention on the Protection of Human Rights and Basic Freedoms, the Social Charters, approved of by the Community and the Council of Europe, as well as the verdicts of the Court of Justice of the European Communities and the European Court of Human Rights.

The Asian values are analysed with reference to Confucianism and Neo-Confucianism, philosophical Taoism (the "t'ao school"), Buddhism but also to Islam¹. In the past, there was hardly any mention of human rights or of related ideas or values in Asia. Unlike Europe, that continent has no tradition of protecting the human rights. Due to a persistent functioning in a semi-feudal social order, nearly the entire Asian region had no good basis for the development of a consciousness of human rights. Unambiguously, the social order ensured the priority of a society with a clear hierarchy rather than of the individual. Therefore, hardly any reflections on the individual, or on humanism in the wider sense, can be referred to. The values which are associated with human rights and their protection by specialized institutions could not be promoted in Asia until the period that followed World War II. Such values were included in new constitutions of certain Asian nations, in fact, imposed by the victorious great powers, especially by the United States. A convincing example is Japan, where all possible democratic institutions formally exist. Neither in China nor elsewhere in Asia could we trace, in the history of political or philosophical concepts, any mention of human dignity as a justification of individual rights².

This epoch, characterized by globalization, seems to be one in which the confronting of values, including the human rights, across civilizations has a growing importance. Such confrontations are important both in international politics and in international standardizing³. Their significance can also be observed in present-day norms of the international law, within the hard and soft law. Thus the contemporary international law and its doctrine are especially interested in the issue in question⁴. The international protection of human rights and the related humane interna-

¹ M.K. Nawaz, *The Concept of Human Rights in Islamic Law*, "Howard Law Journal" 1965, No 11, p. 320-33; M.T. Franck, *Human Rights in Third World Perspective*, Dobbs Ferry, Oceana, 1982, p. 34-53.

² A.H. Robertson, J.G. Merrills, *Human Rights in the World: An Introduction to the Study of International Protection of Human Rights*, Manchester, 1992, p. 40-64.

³ R. Kuźniar, *Human rights and international relations*, "The Polish Quarterly of International Affairs", Summer 1998, p. 25-58.

⁴ For a detailed discussion see: C.C. Goud, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge University Press 2004.

tional law are still the most important factors of the deepest transformations within the international law system.

The end of the “cold war” made some experts presume that ideological or political confrontations would cease. This did not come true. There were some clashes, even in areas not involved earlier. The West and Asia are still opposed as to the future of the globe⁵. Such a situation determines clear options for concrete actions of individual subjects of international relations. Highly emotional arguments as well as a great many simplifications in the analyses can be observed. Evaluations seem to have become especially controversial, e.g. those concerning the organization of the international political, economic and social relations, including that of the human rights⁶.

1 Interpretations of human rights in different civilizations

The European values, associated with democracy, law and order, transparency of public life or humanism, make up a common area of comparisons across civilizations⁷. It should be pointed out that both in the European and the Confucian tradition humanism (*jen*) is the principal value; thus it is a common basis. This has also become a basis for individualistic and social approaches. Nonetheless the Asian philosophy, politics and culture function in an environment which differs from that of Europe. The Asian system of internal dependences is based upon a multilayer logic, which also differs from the one applied in Europe. Phenomena viewed in Europe as excluding one another can make up a whole in the Asian environment. The European approach is characterized mainly by a tendency to “establish a universal truth”, worth fighting and dying for. An indirect and frequent consequence is the creation of institutional and legal structures, which are aimed at preserving certain standards.

⁵ For a detailed discussion see: A.W. Jelonek, *Azja regionu Pacyfiku a system światowy uwagi u progu nowego wieku*, “Azja – Pacyfik” 2002, No 5, p. 97-101.

⁶ E. Haliżak, D. Popławski, *Demokracja w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 1997, p. 15-30.

⁷ E.G. Whitlam, *Human Rights and the Western Pacific*; A.E. Tay (ed.) *Teaching Human Rights: An Australian Symposium*, AGPS, Canberra, 1981, p. 40-64; F.E. Dowrick (ed.), *Human Rights: Problems, Perspectives and Texts*, Saxon House, Farnborough, 1979, p. 40-54; M. Cranston, *What are Human Rights?*, Bodley Head, London 1973, p. 21-39; R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1952, p. 10-30; R. Martin & J.W. Nickel, *Recent Work on the Concept of Rights*, “American Philosophical Quarterly” 1980, p. 165-180; C. Wellman, *A New Conception of Human Rights*, A. Kamenka & T. Tay (eds.) *Human Rights*, p. 45-56; H.J. McClockey, *Rights – Some Conceptual Issues*, “Australasian Journal of Philosophy” 1976, p. 97-115; J. Donnelly, *Human Rights and Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*, “American Political Science Review” 1982, No 76, p. 303-16.

The Asian approach excludes any endeavour to achieve an only truth and to present it as universal. This is especially characteristic of China, where no one perceives a contradiction in a simultaneous or subsequent choice of Confucianism, Taoism or Buddhism. Such situations are possible as, according to R. Kapuściński, "a great asset of the Chinese ideology is its flexible and recoupling syncretism, resulting in the integration of different schools, views and attitudes, whereby no harm has ever been done to any core of a particular school. (...) but in the event a compromise could be reached and followed by some form of coexistence as well as by mutual contributions."⁸

In that civilization, a simultaneous functioning of many equal truths is accepted. National development strategies substitute the "imperialist universalism", which the Chinese condemn⁹. The national strategies are usually partial and concentrate on concrete issues. This leads to an unambiguous cultural decentralization and a lack of interest in the binary model reflected by the "centre-outskirts" system. Thus the adoption of the principles of democracy or of the human rights can be accepted as a "useful solution" in a partial situation. However, this does not result in a creation of a sublime doctrine defended by the nation or the society. Confrontation symptoms are typical of such perspectives. No similar situation would be observed wherever the constitution is the guarantee of a "Charter of Rights", which is a fact in the case of Japan¹⁰. There is, though, an evident difference between the constitution statements and the reality. As a result, some façade institutions exist and are not objected to.

The Asian family structures were especially interested in "internal affairs". This interest contributed to a culture of peace, which concentrated on human life. Such situation affected politics and the societies, as well as the normative activity of the states. As a result, concrete and really profitable measures were preferred. No sublime declarations or appeals proved necessary. Nor were there any catalogues of justified and universal rights, comparable to those known in Europe since the 18th century. Thus, the Enlightenment way of thinking remained unknown in Asia as did the European dichotomous divisions within each area of life. The origins or the organization of the Western world did not interest too many people in Asia, and this lack of interest was reciprocated. However, in the

⁸ R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, p. 70-71.

⁹ For a detailed discussion see: A. Dirlík, *The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism*, "Critical Inquiry" 1994, No 20, p. 329-55.

¹⁰ Cf. Y. Okudaira, *The Australian and Japanese Constitution*, in: P. Drysdale (ed.): *H. Kitaoji, Japan and Australia*, Australian National University Press, Canberra, 1981, p. 170-185; Y. Okudaira, *Ochrona praw człowieka w Konstytucji Japonii*, in: *Ochrona praw człowieka w świecie*, ed. by L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000, p. 369-371.

time of globalization such barriers between civilizations can be overcome. This case is not one of a confrontation of two totally inimical doctrinal segments without a common denominator.¹¹

Despite differences in culture and customs, moral standards seem to be common such a situation results in an intermediate condition. Therefore an interpretation of “classical values”, including dignity, liberty or equality, can provide for a closeness. Those Asian nations which adopted new constitutions after World War II (e.g. Japan or Singapore) have now some modern solutions to “fundamental rights” and consider them to be universal and invidable. It is worth mentioning that the “open” system of human rights protection was adopted in a number of Asian constitutions. This means that the rights named in the constitutions are not the only ones to be allowed for. Thus, the adoption of the principle of “natural rights” enables claiming some “new rights”.

Such a possibility is reflected in the constitution of Japan (Art. 13). In addition to the list of rights named (in Art. 11 and 97) so-called “versatile” clauses are included and these do lay a stress on the fundamental human rights. Thereby, some “spiritual” values, related to such rights, are introduced. Similarly to Europe, those rights were supplemented by a set of social and economic ones, which are characteristic of most twentieth-century democratic European constitutions. According to specialists in comparative law, a number of Asian nations do protect the human rights whereas these are not provided for nor protected in a satisfactory manner, or even broken, in some other countries.

In the course of this discussion, it is important that the lack of any such tradition in Asia did not inhibit a spreading of the human rights in Asia. In my opinion, the crucial problem is that of defining what can be treated as a violation of human rights in different civilizations. In this respect, we have to do with manifold interpretations and fundamental misunderstanding. Therefore present-day debates focus on the redefining of some basic notions, including that of human rights and the one of sovereignty.¹² This new interest is a result of ideological alterations as well as of transformations within the international environment after the

¹¹ M.S. McDougal, D.H. Lasswell & L. Chen, *Human Rights and World Public Order: The Basic Policies of an International Law of Human Dignity*. New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1980, p. 803-38, 506-28; A. Edel, Some Reflections on the Concept of Human Rights, in: E.H. Pollack (ed.), *Human Rights*, Buffalo, N.Y., 1971, p. 1-24; J. Feinberg, The Nature and Value of Rights, “*Journal of Value Inquiry*” 1970, No 4, p. 243-60; M.P. Golding, The Concept of Rights: A History Sketch, in E. & B. Bandman (eds.) *Bioethics and Human Rights*, 1978, p. 43-50.

¹² For a detailed discussion see: S.D. Kastner, Rethinking the sovereign state model, “*Review of International Studies*”, vol. 27, 2001, p. 15-43.

cold war. In fact, there is a conflict in the field of international law. Its object has been identified but the conflict itself can hardly be solved as it is a controversy affecting the international and the domestic law. A further complication arises from the fact that the legal discourse is accompanied by an ethical one, whereby the latter easily becomes a basis for discussions of the other aspects. The problem cannot be solved because of the so-called traditional understanding of human rights and sovereignty.¹³

A factor facilitating a mutual approximation of the basic values is, in this case, that Asian religious diversity. It is commonly accepted without any religious divisions comparable to the conspicuous ones observed in Europe. Though cases of religion-based violence are known from China and India. There is, anyway, a close connection of religion and ritual rather than one of religion and ideological or doctrinal aspects. Furthermore a low degree of institutionalization can be discerned (except for Taoism and Buddhism).¹⁴ Due to this, no religious wars comparable to those fought in Europe have ever taken place in Asia. In contrast with the three monotheistic religions within the Mediterranean region (Judaism, Christianity and Islam) in Asia one observes an amazing religious diversity as well as a quick adoption to new conditions. In fact (this was rightly pointed out by R. Kapuściński), it does not seem practical to perceive Asia as a continent having religions in the European sense, for the notion of God is not known there.¹⁵

The different approach to religion seems to be reflected in the flexibility of the values accepted by entire societies. Another consequence is tolerance and acceptance of differing ideas. A highly interesting phenomenon is the Asian approval of modernization processes. Those who are especially optimistic believe in a simultaneous economic, social and political transformation. Modernization is perceived as inevitable and beneficial to everyone involved. Those who are sceptical fear the Western civilization, usually associated with a moral and cultural degeneration. Debates, inspired by different milieus, do not stop. Such an attitude has already resulted in a synthesis. The attitude alluded to should be assessed as one stimulating an intercultural communication. This, "nothing has been settled, closed or sealed".¹⁶

In Asia, conceptions of rationalizing or even modernizing the religious beliefs and practice are developed. No such development could be

¹³ Cf. D. Philpott, *Revolutions In Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton University Press 2001, p.3-20.

¹⁴ A. Kłoczewska, *Religijność ludowa Chińczyków na Tajwanie – wyniki badań w terenie*, „Azja – Pacyfik” 2003, No 6, p. 68-71.

¹⁵ R. Kapuściński, op. cit., p. 71.

¹⁶ Ibidem, p. 7.

initiated in Europe. Except for the Muslim fundamentalists, no one is willing to protect the religious orthodoxy nor is there an institutional corset in Asia, like the one known from Europe. That Asian situation doubtlessly contributes to an "opening" and to the development of intercultural communication.¹⁷ It should be added that, according to D. K. Jordan, "the religious changes, observed in Asia after 1945, are consequences of a rapid alteration of social, economic and political conditions". This exerts an enormous influence upon the development of the awareness of independent citizens within the entire Asian religion. The earlier absolute subordination to the authorities has disappeared albeit the hierarchical system still exists.

Progress and modernization in Asia, affecting the economy and politics, were initially conditioned by certain agreement within the societies. Guarantees of citizens rights, modernized labour relations and the protection of human rights became dependent on modern values which had to be implemented for many a reason. The Asian leaders of modernization in a wider sense are, according to the common opinion, Japan as well as Malaysia and Singapore. The two latter ones promote Asian values.¹⁸ A phenomenon worth drawing attention to is a different cultural awareness of Asian societies, which seems to be a consequence of economic processes. A growing nobility of the societies and the effects of globalization, which involves more and more nations, should also be considered. Due to the mobility and the globalization effects, the Asian isolationism has been overcome. According to M. Walters, globalization does not always result in an adoption or homogenization of values, including the basic ones.¹⁹ Globalization amounts simply to a wider scope of contacts and exchange. All over the world, globalization is an important element of communication. Wherever the freedom of opinion is treated as a dangerous luxury, the new media initiate tremendous changes whose importance cannot be exaggerated.

The phenomena presented here provide for a dialogue between civilizations and the intercultural communication contributes to a positive

¹⁷ G. A. Burnett, M. Lee, Issues in Intercultural Communication Research, in: Handbook of International and Intercultural Communication, ed. W. B. Gudykunst, B. Mody, London, New Delhi 2002, p. 275.

¹⁸ For a detailed discussion see: Xiaorong Li, "Asian Values" and the Universality of Human Rights, in: Dealing with Human Rights. Asian and Western Views on the Value of Human Rights, (ed.) M. Meijer. HOM, Utrecht, Netherlands 2001, p. 37-47; M. C. Davis, Human Rights and Chinese Value: Legal, Philosophical and Political Perspectives, Hong Kong New York 1995, Oxford University Press.

¹⁹ Z. Bauman, Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika, Warszawa 2000; M. Golka, Cywilizacja. Europa. Globalizacja, Poznań 1999.

coexistence of different societies. Here I should quote Herodotus, who sought an explanation of the causes of the East-West conflict. Some 2,500 years ago he concluded that the nature of the world was its multicultural character and that each culture needed to be accepted and understood.²⁰ Prior to the acceptance and understanding, inimical relations would prevail. Herodotus hardly drew this conclusion basing only on geography and ethnography.²¹ Thus, a cognition process and a dialogue are necessary. According to Herodotus, periods of peace facilitate natural borrowings between and natural enrichment of civilizations whereas opposed ones have no chance to achieve any progress. The remedy suggested by Herodotus seems adequate and up-to-date.

The search for communication areas between civilizations is highly important. In spite of a still prevailing group orientation of individuals, the Asian religious systems are "open". The concept of "faith monopoly" has been remained unknown in Asia. No rough dash should be presumed. Certain Confucian values can easily become complements to European once and vice versa. Western politicians and intellectuals should give up their belief that standards they are used to can prove universal. This simplified interpretation is aimed at painting out certain characteristics, which become evident whenever comparisons of Asia and Europe are attempted. A necessary supplement to the presentation is a due stress laid on the emergence of Islam and its growing importance in some Asian states. The consequences are varied, i.e. either a stronger opposition to European values in a number of states (India, Pakistan) or an evident acceptance of those values.

The latter option is that of Turkey, which wants to become an EU member. European values are accepted there and the Turkish authorities intend to implement them. Though, the two parties involved are aware of the fact that the intention is not sincere. But the Turkish modernization and an unambiguous neutrality of the state towards religion cannot remain unnoticed either. In fact, this is already a case of adopting the Islamic culture to the Western political system. The Turkish elites, especially the one within the army, tend to become more and more European. A continuation of this tendency can be assumed. According to a number of Turkish government officials, a certain harmony between the two civilizations in question is possible. The Turkish authorities want to prove it in co-operation with the EU, sceptical and negative opinions both in Turkey and in the Union. That nation's intention is to meet any condition to be fulfilled by a prospective EU member, primarily the Copenhagen

²⁰ Herodot, *Dzieje*, translated by S. Hammer, Warszawa 2003, p. 94-98.

²¹ *Ibidem*, p. 19.

criteria. Respective negotiations have already been scheduled for 2015. The Turkish government officials are consistent in their declarations at all-European meetings (e.g. at the congress of EPP or in the European Parliament), in which they promise to prove that democracy, protection of human rights and prosperity are possible in a Muslim country. However, such declarations do not seem to be fully credible. It is common knowledge that equality of religions or that of genders are theoretical only. Nevertheless an evolution can be observed. The EU-Turkey dialogue strengthens the pro-Western attitudes in that country and elsewhere. In fact, Europe cannot afford a rejection of Turkey as there is a too strong awareness of the probability of a conflict between civilizations.

The global development has also resulted in an emphasis on national and cultural self-identification as well as on awareness of fundamental or religious values. Is it a danger or a value added? A clear answer will not be possible soon. Within a natural community, the functioning values are perceived as a highly important issue. At stake is always a realistic course of the international debate. This aim is confirmed by the discussions the present writer can observe in different milieus (involving university staff and undergraduates, politicians or press journalists). A crucial problem discussed is that of the prevailing attitude to knowledge and to shared cultural values. A stress is laid on individuals alienation in the globalized world as well as on the lacking stability of moral attitudes and values. Similar conclusions have been drawn by some European intellectuals during the debates focused on the Charter of Basic Rights and the EU constitution treaty draft. The growing insecurity of particular communities leads to a return to their own cultural, religions and moral values, and to the ones defined as stable. On the one hand, some communities are willing to accept integration processes but on the other hand, their moral and intellectual dispositions exclude a full understanding.

Obviously, globalization does not have to result in a global adoption of common values. But we do witness an emerging homogeneity of intercultural communication structures, due to globalization and based on Western models. This has caused some protest of non-European societies and led to the construction of holistic symbols of their own traditions and cultures. We can observe both an “occidentalization” of the world, reinforced by globalization, and an “orientalizing” tendency, i.e. one resulting in a common perception of the national culture as partly modernized. In this case, a regular coexistence and differentiation of attitudes and tendencies (universalizing and particularizing ones) is confirmed with respect to each civilization. In fact, we have been able to observe a simultaneous continuation of the processes in question, both in Europe and in

Asia. If a confrontation is to be discerned, it is not similar to that between different religions but it can be compared to the one between pragmatism and dogmatism or between provincialism and universalism. We are witnesses of a highly inspiring subsequent stage of the development of a cross-civilization dialogue. A plethora of new political, ideological, anthropological or philosophical concepts is the obvious consequence, whereby the latter ones concern the understanding of history. An indirect consequence is the necessary negotiating and introducing of new paradigms in international relations. The cultural values have already become determinants of the future roles of each civilization in the international co-operation. Real security or stable peace can be achieved only through or global co-operation based on an intercultural understanding.²²

A growing importance of transnational superstates can already be observed. It is believed that only integrated structures combining politics, economy and culture will dominate in the new international reality. A confirmation of this forecast is the present-day functioning of certain "superstates", including the European Union (EU) or the Association of Southeast Asian Nations (ASEAN). The latter, which is a "regional superstates", provides for a background for regional projects within the global system of economic co-operation. ASEAN itself does not initiate any common projects to promote a specific culture, a set of values or some ideological conceptions. Luck a promotion is carried out by some member states. The case of the EU is one in which an economic co-operation was followed by common political concepts as well as by agreements concerning a set of fundamental values. The two organizations mentioned substitute the nineteenth-century national states, whereby a partial absorption of the latter ones is observed. Local integration is no longer aimed at. The new aim seems to be a creation of much larger, transoceanic or transcontinental, regions. In the background, a certain extent of confrontation can already be discerned. A member of nations want to continue the confrontation while some other ones prefer to minimize it. In the past, this situation resulted in nationalisms, which are now substituted by transnationalism.²³ An indirect result is the present-day tendency of different subjects of international relations to determine clear options for their activity.

As for as the West and Asia are concerned, they remain antagonists in the dialogue focused on the future of the globe. Both highly emotional arguments and many a simplification in the analyses can be observed.

²² S. P. Huntington, Will more countries become democratic? "Political Science Quarterly" Summer 1984, No 99, p. 193-201.

²³ For a detailed discussion see: A. W. Jelonek, op.cit., p. 97-100.

This is true of evaluations concerning the organization of the international political life as well as of diagnoses related to different societies in an international comparison but also of those focused on the understanding of democracy and human rights. In this particular case, the confrontation has a psychological basis, i.e. Asia's disapproval of the West. This is due not only to the history of colonialism. The present-day dominance of the Western culture and values, which handicaps the non-European civilizations, is another reason. Therefore certain governments or nations, including those co-operating with the West, do not perceive themselves as equal partners in the intercultural communication.²⁴

The resulting disappointment has already provoked the West to create a climate which might favour endeavours aimed at overcoming the marginalization of other civilizations and their fundamental values. Some observers tend to overlook a phenomenon which is already a fact, namely an exchange consisting in the adoption of certain "Asian" principles by a number of European societies and that of the Western lifestyle by some societies in Asia. This is partially facilitated as many processes are now globalized and internationalized. The case in question is one in which a two-way modernization has become obvious. Despite a different involvement of the Asian great powers, the globalization seems to have encompassed all of them. Its most positive influence can be observed in China, with benefits which are not limited to economy.

This paper is not aimed at analysing the options and prospects of the changing Asian situations. Though, the dominating tendency can be distinguished, namely that of Asia's creating new political and economic configurations, this being a process influenced by globalization but probably not leading to a destabilization of the geopolitical structures; instead, an involvement in the new configurations should be presumed. As a consequence, a modified, i.e. milder, international competition is to be taken into consideration. However, is now impossible to forecast whether an increased co-operation or new, even more profound, disagreements will result from it. The new transnational organizations will make the necessary choice: either an expansion in which the fundamental values can become useful or one aimed at different interests, much more important than those values.

To sum up, the clash of civilizations does not always seem the adequate basis for analyses of the present-day world; it can even be perceived as dangerous. Perhaps a different view of the international order, one not neglecting the global processes, should be aimed at.

²⁴ For a detailed discussion see: S. Hoffman, *Pourquoi l'Amérique doit être modeste*, "Jeune Afrique", November 2001, No 2130, p. 9-12, p. 23.

2 A new dimension and new challenges for the international dialogue

The relations between civilizations, with a due stress laid on differences, became especially important in the 1990s. That increased interest was caused by a number of factors which will not be taken into consideration in this analysis. The global and regional international organizations soon participated in the transnational dialogue. Conferences as well as special programmes and projects were initiated by UN agencies, including UNESCO, and the year 2001 was proclaimed the year of dialogue between Civilizations and Cultures.²⁵ Mutual contacts between the EU and ASEAN became more dynamic, which was facilitated by the termination of the "cold war". In the 1990s, the EU's new closeness to Asia had resulted in a co-operation and in the acceptance of Asia's equality. Certain new projects had been initiated by the EU and many an agreement between ministers of foreign affairs from the two regions of the world had been reacted. The contacts are now much easier due to a rapid development of Southeast Asia within the ASEAN organization but also due to the creation of a free trade zone and the elimination of many commercial and legal barriers. Newly established organs are co-operation committees; a "New Strategy for Asia" was also agreed upon. The other party suggested a wider forum for the Europe-East Asia dialogue and co-operation.²⁶ An obvious success was the (first) 1996 Bangkok summit in which the EU and ASEAN +3 (i.e. Japan, China and the Republic of Korea) took part. Representatives of the European Commission are now participants of a new forum, called Asia-Europe Meeting (ASEM).²⁷

Consultations of business and self-government representatives are organized every two years in order to discuss different sectors of economy. In addition to that, there are contacts aimed at solving crucial problems, including the war against terrorism or the fighting of drug pushing. Bi- and multilateral co-operation and exchange, the latter in the fields of science and culture, have become permanent. Mutual presentation of achievements and experience take place. A variety of issues are discussed in the course of the meetings, e.g. environment protection, functioning of prisons, infrastructure or cultural identity, defence against Americanization.²⁸

²⁵ The 1987 programme called „The Silk Road: A Road to Mutual Understanding” is a significant confirmation.

²⁶ Electronic source: <http://www.asean.or.id/historyk/overview.htm>, www.asean.or.id/polities/ov.psc.htm.

²⁷ Y. L. Hwee, *The Bangkok ASEM and the future of Asia – Europe relations*, "Southeast Asian Affairs" 1997, p. 40-44.

²⁸ For a detailed discussion see: M. S. McDougal, H. D. Lasswell & L. Chen, *op.cit.* p. 270-280.

The challenges Europe and Asia have to do with inspire the two parties. A positive element of the co-operation is ASEAN's interest in contacts with the outer world. Unlike the EU, the Asian alliance does not want a hermetic political union or bureaucracy in the multinational organs. An indirect confirmation of the differing tendency within the ASEAN organization is the new Regional ASEAN Forum. Its participants are a number of non-ASEAN states. The forum is interested in projects within and without the region. There is a preference for informal co-operation and the decisions are taken as result of a consensus. This is the only Asian forum interested, furthermore, in issues related to peace and security.²⁹

China, a non-ASEAN nation, has become the most important partner at the meetings. Controversial issues, including the human rights, are not shunned. The EU's policy towards Asia is aimed at an economic and a political co-operation.³⁰ The Asian continent has already become the most rapidly developing region of the world, with an increasing military potential and state-of-the-art technologies. That region is at present able to provide for its own security. In fact, ASEAN's aims have changed due to a high level of economic growth, which means that stability and peace are now in the foreground. Asia is a successful competitor of Europe and overcomes the inferiority complex acquired in the time of colonial dependence. Though, it remains an area of the rivalry between Europe and the United States.³¹

In the Asian region is also an evidence of the European globalization involvement. In the contracts with that region, the Union has overcome the traditional Eurocentrism or paternalism and demonstrated respect of the partners, treated as equals. To reach agreements, informal diplomatic channels are preferred, which eliminates binding documents or media declarations. The successful co-operation has motivated the two parties involved to continue the informal communication. Russia, China and Japan are also communication partners, albeit with differing degrees of involvement. EU's strategy towards Asia can be described as aimed at bilateral strengthening of the political and economic stability, at creating a dialogue-based security zone, at enhancing the economic co-operation and at developing manifold associations between the societies within the two regions.

²⁹ Electronic source: www.asean.or.id/politics/ov-psc.htm.

³⁰ Electronic source: www.asean.or.id/politics/ov-psc.htm.

³¹ E. Haliżak, *Stosunki międzynarodowe w regionie Azji i Pacyfiku*, Warszawa 1999, p. 131, 369-384; *Stosunki międzynarodowe – geneza struktura dynamika*, ed. By E. Haliżak and R. Kuźnia, Warszawa 2000, p. 412-420.

The ASEAN members differ significantly in every respect, more than the EU nations. As the integration suggested cannot be limited to material categories, a stress is laid on threats and inequalities, which could not be overcome by any modern economic system. Debates focused on civilizations and cultures are, in fact, critiques of the economic transformation, both in underdeveloped and in highly developed market economies. A side effect of the present-day development is the growing share of negative tendencies within the societies, cultures and political structures. Such tendencies are reflected in international processes as well as in new concepts or interpretation of global phenomena.³²

For many years, this has been pointed out by J. Galtung, who claims that the large accompanying costs should be taken into consideration whenever the contemporary development is discussed. He alludes to disregard of the humanistic aspect in individuals, respect of the social aspect in interactions between people, both in an individual and international dimension, as well as to disregard of the cultural aspect.³³ Therefore one can still ask what the global development and the modernization should be like. Both the former and the latter have become objects of different typologies, which seem simplified and controversial. In my opinion, the lacking clarity is, on the one hand, a cause of confrontations and, on the other hand, a prompt to search for the best conceptions as well as for a practical model of international relations. The two parties included appear now to be fully aware of this situation. A dialogue, a co-operation and a humanistic development are, therefore, absolutely necessary. "Dialogue" is understood here as social acceptance of communication. In an international dimension, an additional result to be expected is a fairer income distribution among the rich and the poor countries, with their co-operation and a supported adoption of market economy as simultaneous processes. This means that a complementary development must be provided for.³⁴

Many a circle of intellectuals and politicians participated in the early debates focused on the issues discussed here. Object of interest were political and legal forecast, concerning the present-day and future relations between civilizations. In fact, three best-known and fashionable political prognoses were taken into consideration. The "end of history",

³² J. Kukułka, *Polityka zagraniczna jako element procesu oddziaływań międzynarodowych*, In: J. Kukułka (ed.), *Zmienność i instytucjonalizacja stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1988, p. 148-151.

³³ J. Galtung, *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict. Development and Civilization*, Oslo 1998, p. 129.

³⁴ *Agenda 21: Programme of Action for Sustainable Development*, United Nations, New York 1993.

proclaimed by F. Fukuyama, foresaw the victory of liberal economy; the “end of democracy”, alluded to by J. M. Guéhenno, was a forecast of a new “network” alternative and of the “civilization clash, predicted by S. P. Huntington, the latter concept being a denial of any universal civilization. Those global order conceptions do not have result in a confrontation. As a matter of fact we have to do with three different visions of the world order. In the first one, there seems to be too much optimism as to the suggested worldwide adoption of the ideals of liberal democracy. The second vision confirms a strong belief in a new economic prospect, which should provide for an ordered. The third one seems to be too pessimistic as to a future dialogue between civilizations. It is not possible to decide which vision of the world in future is the one chosen by the Union. Anyhow, a key role of human rights and all idealizations of the reality is prognosted in neither.³⁵

It is a paradox that the search for a consensus became absolutely necessary soon after September 11, 2001. A real peace can be reached only through a co-operation of equal partners and a transcultural mutual understanding. A dialogue between civilization seems, though, to be an alternative all the parties involved are more and more aware of. Nevertheless (according to Herodotus) views must be in a conflict that cannot be eliminated.³⁶

3 A humanistic vision of the integration and coexistence of states

It seems reasonable to ask if the Charter of Fundamental Rights is a Document able to facilitate the Dialogue between civilizations. The European Convention was aware of the fact that a varied normative material as well as material concerning history and culture would be combined in order to determine the necessary protection of fundamental rights. A complex combination of legal and ideological issue had to be dealt with although universal values within the same civilization were discussed. In fact those discussions became recapitulations of the worldwide debate focused on the universalism and relativism of human rights. Therefore the authors of the Charter of Fundamental Rights initiated their work, for the sake of transparency, by associating the basic right with six common values, i.e. dignity, liberty, equality, solidarity, citizens rights and justice. There was no gradation of the rights.³⁷

³⁵ A. Belden Fields, *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, New York 2003, p. 22-34.

³⁶ Herodotus, *op. cit.*, p. 97.

³⁷ In different papers, the dominating role of the principle of inviolability of human dignity in the Charter is also laid a stress on.

Though, a fact to be taken into account was the differentiated legal dependence of the member states. For that reason, in Par. 5 of the Preamble to the Charter of Fundamental Rights only the European Union Treaty, the European Convention on the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, and the earlier Community Treaties are mentioned. Together with Arts. 52 and 53 of the Charter those references should be viewed as ones providing for an unambiguous extent of the European protection of human rights, which must be produced as much as it is guaranteed in the Convention. What emerges in a normative system of human rights for Europe. Its foundations are the constitutions of the member states as well as the Strasbourg and Luxembourg systems. However, the normative system in question does not seem to be uniform³⁸. One can ask how an individual living to Europe whose rights are protected by many instruments, takes advantage of the rights and wonder if the European protection model could become attractive for other cultures and civilizations.

In the EU, the fundamental rights are treated as absolutely necessary. These rights are guaranteed by institutions and organs of the EU (or the Communities) as well as by the Council of Europe. Everyone can take advantage of the rights and no limitations should be initiated. According to Par. 6, the use of the rights involves a responsibility and certain obligations with respect to other people, mankind and future generations. Thus the human rights and freedoms have a close connection to responsibility and duties towards people and towards the common good³⁹. A modern dualistic conception is reflected here. The basic rule of the Union is the protection of fundamental rights. It has a political and a moral discussion, and legitimizes any other EU activity. It is declared that the principles of human dignity, liberty, equality and solidarity⁴⁰ are the Union's foundations. A subsequent reference is that to "common values" as a basis for the security and peace of each European nation. Taking this into account the Union develops different partnerships that contribute to the creation of a common area of peace, stability and welfare. The area aimed at is to include the Asian Middle East as well as Northern Africa within the

³⁸ C. Mik, *Koncepcja normatywna prawa europejskiego praw człowieka*. Toruń 1993, p. 21-30, cont.

³⁹ Updated Explanations relating to the text of the Charter of Fundamental Rights. CONV 828/1/03 REV1 Brussels 18.07.2003; For a detailed discussion see: D. Hübner, *Czy dobro Europy jest dobrem Polski?* In: *Dobro wspólne*. Forum Dialogu. Gdański Areopag. Gdańsk 2001, p. 56-62, and the debate on p. 10-41.

⁴⁰ The Charter..., *ibidem* p. 7. In the draft, the term „principles” had been used; his was substituted by „common values”.

Mediterranean region.⁴¹ The endeavours undertaken should reinforce the political dialogue and the co-operation providing for security. This common purpose is also reflected in the Declaration of Barcelona, where the parties agree to choose a global co-operation, based on solidarity, rather than bilateral partnerships.⁴²

A highly important statement in the Charter of Fundamental Rights is the one declaring that the development and promotion of common European values are to be continued with a due respect of the diverse cultures and traditions of European nations (Par. 3). Those of Asian nations will probably also be respected. The “common values” are related to a peaceful future (Par. 1) and the national tradition of each member state. Though, the intellectual and moral heritage is mentioned only (Par. 2); the political and religious traditions are not taken into consideration.⁴³

This solution confirmed the aiming of a balance. A number of European nations, including Spain, Poland and Italy, criticised that stratagem for reasons that seem obvious. An allusion to the political heritage can be found in the Preamble to the Charter, where the principles of democracy and law and order are presented as EU's foundations. The cultural and historical aspects of “values” are pointed out albeit without the European purification nor glorification. None of the European values is presented as superior and absolutely justified. The recent basic EU documents are secular and perceived as such outside. In my opinion, the strategy as to contacts with non-European states is now different. Neither the integration nor the transfer are artificial processes. The two have become natural and characteristic of neighbouring as well as distant communities. A conscious management and control of the processes seems necessary if a natural international influence is to be achieved. As the processes are not finished, it is not possible yet to conclude that the management and control have been correct.

⁴¹ The European Commission: Europe and the Mediterranean: towards a closer partnership, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, Luxembourg 2003, p. 5-16.

⁴² For a detailed discussion see: W. Waszczykowski, *Bliskowschodnie dylematy Unii Europejskiej. Zadania dla Polski*, „Polska w Europie” 2 (46) 2004 (Quarterly), p. 36-40; R. Gillespie, Introduction: The Euro-Mediterranean Partnership Initiative, “Mediterranean Politics” 1997, vol. 1 No 1, p. 1-8.

⁴³ The reference to a common religious heritage became controversial in the course of the preparation. France was the nation especially interested in the secular character of the Charter and the constitution draft. It threatened to reject the Charter if it had included any mention of the “religious heritage”. For a detailed discussion see : <http://religion.orf.at>.

Literature

- BAUMAN Z.: *Globalizacja – i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000. ISBN 0-7456-2172-4.
- BELDEN FILDS A.: *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, New York 2003, p. 22-34. ISBN 0 7914 5460 6.
- BURNETT G. A., LEE M.: *Issues in Intercultural Communication Research*, in: *Handbook of International and Intercultural Communication*, ed. W. B. Gudykunst, B. Mody, London, New Delhi 2002, p. 275. ISBN 0761920900.
- CRANSTON M.: *What are Human Rights?*, Bodley Head, London 1973, p. 21-39. ISBN 0199572453.
- DAVIS M. C.: *Human Rights and Chinese Nalue: Legal, Philosophical and Political Perspectives*, Hong Kong New York 1995, Oxford University Press. ISBN: 0-19-586782-3.
- DIRLIK A.: *The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism*, "Critical Inquiry" 1994, No 20, p. 329-55. ISSN: 1552-4612 Online.
- DONNELLY J.: *Human Rights and Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights*, "American Political Science Review" 1982, No 76, p. 303-16. ISSN 0003-0554.
- DOWRICK F.E.: (ed.), *Human Rights: Problems, Perspectives and Texts*, Saxon House, Farnborough, 1979, p. 40-54. ISBN 0847674339.
- EDEL A. : *Some Reflections on the Concept of Human Rights*, in: E.H. Pollack (ed.), *Human Rights*, Buffalo, N.Y., 1971, p. 1-24. ISBN 9024730740.
- FEINBERG J.: *The Nature and Value of Rights*, "Journal of Value Inquiry" 1970, No 4, p. 243-60. Online ISSN 1741-2730.
- FRANCK.M.T.: *Human Rights in Third World Perspective*, "OCEANA UNIVERSITY" (1982), Dobbs Ferry, p. 34-53 ISSN 1554-7752.
- GOUD C.C.: *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge University Press: (2004) ISSN: 0009-8388.
- GOLDING M.P.: *The Concept of Rights: A History Sketch*, in BANDMAN E. & B. (ed.) *Bioethics and Human Rights*, 1978, p. 43-50. ISBN 081531177X.
- GOLKA M.; *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Poznań 1999. ISBN: 83-86929-54-5
- GALTUNG J.: *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict. Development and Civilization*, Oslo 1998, p. 129. ISBN-10: 0745319289.

- GILLESPIE R.: Introduction: The Euro-Mediterranean Partnership Initiative, "Mediterranean Politics" 1997, vol. 1 No 1, p. 1-8. E-ISSN: 1743-9418.
- HALIŽAK E.: Stosunki międzynarodowe w regionie Azji i Pacyfiku, Warszawa 1999, p. 131, 369-384. ISBN: 83-87367-48-6.
- HALIŽAK E., R. Kuźniar (ed.): Stosunki międzynarodowe – geneza struktura dynamika Warszawa 2000, p. 412-420. ISBN: 83-235-0281-1.
- HALIŽAK E, POPLAWSKI.: Demokracja w stosunkach międzynarodowych, (1997), Warszawa p. 15-30. ISBN: 8387367095.
- Herodot.: Dzieje, translated by S. Hammer, Warszawa 2003, p. 94-98. ISBN 1605063738
- HOFFMAN S. : Pourquoi l'Amérique doit être modeste, "Jeune Afrique", November 2001, No 2130, p. 9-12, p. 23. E-ISSN1777-5353.
- HUNTINGTON S. P.: Will more countries become democratic? "Political Science Quarterly" 1984, No 99, p. 193-201. ISSN: 1045-5736.
- HWEE Y. L.: The Bangkok ASEM and the future of Asia – Europe relations, "Southeast Asian Affairs" 1997, p. 40-44. E-ISSN: 1793-9135.
- HÜBNER D.: Czy dobro Europy jest dobrem Polski? In: Dobro wspólne. Forum Dialogu. Gdański Areopag. Gdańsk 2001, p. 56-62, and the debate on p. 10-41. ISBN83-7380-206-1.
- JELONEK A.W.: Azja regionu Pacyfiku a system światowy. Uwagi u progu nowego wieku, "Azja – Pacyfik" (2002), No 5, p. 97-101. ISSN: 1643-692X.
- KAPUŚCIŃSKI R.: Podróże z Herodotem, Kraków (2004), p. 70-71. **ISBN** 83-240-0482-3.
- KASTNER S.D.: Rethinking the sovereign state model, "Review of International Studies", vol. 27, 2001, p. 15-43. ISSN: 1369-4324.
- KŁOCZEWSKA A.: Religijność ludowa Chińczyków na Tajwanie – wyniki badań w terenie, „Azja – Pacyfik” 2003, No 6, p. 68-71. ISSN: 1643-692X.
- KUKUŁKA J.: Polityka zagraniczna jako element procesu oddziaływań międzynarodowych, In: J. Kukułka (ed.), Zmienność i instytucjonalizacja stosunków międzynarodowych, Warszawa 1988, p. 148-151. ISBN8376019651.
- KUŹNIAR R.: Human rights and international relations, "The Polish Quarterly of International Affairs", Summer; (1998) p. 25-58. ISSN: 1230-4999.
- LI Xiaorong .: "Asian Values" and the Universality of Human Rights, in: Dealing with Human Rights. Asian and Western Views on the Value of Human Rights, (ed.) M. Meijer. HOM, Utrecht, Netherlands 2001, p. 37-47. ISBN 0765805413.

- MARTIN R. & NICKEL J.W.: Recent Work on the Concept of Rights, "American Philosophical Quarterly" 1980, p. 165-180. ISSN 1754-0747 Online.
- MIK C.: Koncepcja normatywna prawa europejskiego praw człowieka. Toruń 1993, p. 21-30, cont. ISBN 8323103658.
- McCLOCKEY H.J.: Rights – Some Conceptual Issues, "Australasian Journal of Philosophy" 1976, p. 97-115. ISSN: 1471-6828 (electronic).
- McDOUGAL M.S., LASSWELL D.H. & CHEN L.: Human Rights and World Public Order: The Basic Policies of an International Law of Human Dignity. New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1980, p. 803-38, 506-28. ISBN 0521856493.
- NAWAZ M.K.: The Concept of Human Rights in Islamic Law, "Howard Law Journal" (1965), No 11, p. 320-33; ISSN: 0018-6813.
- OKUDAIRA Cf. Y.: The Australian and Japanese Constitution, in: P. Drysdale (ed.): H. Kitaoji, Japan and Australia, Australian National University Press, Canberra, 1981, p. 170-185. www.informaworld.com/index/U2N27H633K159NRU.
- OKUDAIRA Y.: Ochrona praw człowieka w Konstytucji Japonii, in: Ochrona praw człowieka w świecie, ed. by L. Wiśniewski, Bydgoszcz – Poznań 2000, p. 369-371. ISBN 837601644X.
- PHILPOTT Cf. D.: Revolutions In Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations, Princeton University Press 2001, p.3-20. ISBN: 978-0-691-00738-0.
- ROBERTSON A.H.; MERRILLS J.G.: Human Rights in the World: An Introduction to the Study of International Protection of Human Rights, Manchester: (1992), p. 40-64. ISBN 0719049237.
- WASZCZYKOWSKI W.: Bliskowschodnie dylematy Unii Europejskiej. Zadania dla Polski, „Polska w Europie” 2 (46) 2004 (Quarterly), p. 36-40. ISSN 1733-666X.
- WELLMAN C.: A New Conception of Human Rights, A. Kamenka & T. Tay (eds.) Human Rights, p. 45-56. York: St. Martin's Press, 1968. www.arsvi.com/b2000/0800ptb.htm.
- WHITLAM G.: Human Rights and the Western Pacific in TAY A.E. (ed.), Teaching Human Rights: An Australian Symposium, AGPS, Canberra, 1981, p. 40-64. ISBN 0-521-34802-1.

Documents

- Updated Explanations relating to the text of the Charter of Fundamental Rights. CONV 828/1/03. REV1. Brussels 18.07.2003. european-convention.eu.int/doc_register.asp?MAX=21.

Europe and the Mediterranean: towards a closer partnership, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, Luxembourg 2003, p. 5-16. ISBN 92-894-5204-8.

AGENDA 21: Programme of Action for Sustainable Development, United Nations, New York 1993. ISBN: 1853337846.

Misteryjny charakter filozofii greckiej

STANISŁAW CIUPKA

*Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała
Katedra Pedagogiki, Psychologii i Antropologii*

Abstract: *Summing up our deliberation we can conclude that mythology was a perfect background for philosophers since it understands that world turning to divine powers and people. Although philosophers are inspired by mythology they create their own type of it. This kind of mythology has its roots in nature and experience based on critical thinking. In this way a human thought changes from a myth into logos.*

Key words: *Mythology. Logos.*

Misteryjny charakter filozofii greckiej

Najstarsza grecka definicja filozofii, przypisywana Pitagorasowi, określa ją jako „miłość mądrości”¹. Filozof jawi się jako ktoś, kto kocha się w mądrości. Można więc powiedzieć, że filozofować to kochać się w mądrości. W tak sformułowanej definicji odsłaniają się dwa elementy, które konstytuują filozofię: miłość i mądrość. Poniżej, oczywiście skrótowno, będziemy starali się obu tym elementom przypatrzeć z osobna i zobaczyć, jak rozumieli je starożytni Grecy². W „Uczcie” Platona, młody Fajdros objaśnia, jak wygląda miłość i jak wyglądali sami zakochani³. Miłość ukazuje się być miłosną dzielnością, która dodatkowo jest cenna i szlachetna. Dzieje się tak dlatego, gdyż idąc za wnioskami Sokratesa z „Fajdrosa”, miłość to boskie szaleństwo, osobliwe natchnienie dane nam przez samych bogów, najszcześniejsze z szeregu szaleństw, najbardziej twórcze”⁴. Miłość zesłana przez bogów jest czymś świętym, przynależnym do sfery sacrum, dlatego jest ona ceniona przez świat boski. Jak pisze K

¹ Por. G. Reale, Historia filozofii starożytnej, T. I, RW KUL, Lublin 1993, s. 53.

² Por. K. Pawłowski, Misteria i filozofia / misteryjne oblicze filozofii greckiej /, TN KUL, Lublin 2007, s. 21.

³ Por. Platon, Uczta, 180 A - B, / tłum. W. Witwicki./.

⁴ Por. Platon, Fajdros, 244 A; 245 B; 265B, / tłum. W. Witwicki /.

Pawłowski: „Miłość jest więc twórcza w etycznej i duchowej sferze ludzkiej osobowości. Tworzy to, co nazywa się duchowym pięknem i szlachetnością obyczajów. Dzięki miłości powiedzmy to wprost – człowiek bierze udział w kreatywnej mocy i twórczości samego Boga”⁵. Miłość, którą mamy w definicji filozofii jest postacią boskiego natchnienia, ponadto cechuje ją pewna atopiczność. Biorąc jednak pod uwagę zestawienie: miłość – filozofia, powinna rodzić się pewna ostrożność. Otóż miłość jest swego rodzaju relacją osobową, kocha się osoby. W naszej zaś definicji filozofii przedmiotem miłości jest mądrość. Musimy więc teraz poświęcić nieco uwagi drugiemu elementowi filozofii, czyli mądrości w Grecji⁶. W greckiej kulturze duchowej ten drugi element filozofii był pojęciem znacznie pojemniejszym niż miłość. Pierwotnie „mądrość oznaczała intelektualną zdolność rozwiązywania zagadek”⁷, jednak bardzo szybko nabrała zabarwienia etycznego i duchowego, i w ramach tego szerszego charakteru weszła do definicji filozofii⁸. Mądrość filozofa winna przejawiać się nie tylko w rozumieniu i rozwiązywaniu teoretycznych problemów, ale musiała się przejawiać w zakresie etycznym i duchowym. W aspekcie duchowym mądrość momentami nabierała charakteru misteryjno – mistycznego i stawała się formą drogi do Boga. W tym aspekcie odsłonił się osobowy wymiar filozoficznej miłości do mądrości. Zauważono, że mądrość i prawda w sensie absolutnym – to sam Bóg. Dostrzegamy więc, że w filozofii greckiej miłość i mądrość niezwykle się ze sobą łączą się. Mądrość rodzi w duszy filozofa, jakby dziwne miłosne poruszenie. Dlatego więc ową mądrość przedstawiono w postaci kobiety o niezwykłym pięknie duchowym. Filozofia grecka jest częścią duchowości greckiej i przynależy do sfery greckiego sacrum, w którym rządzi boskie prawo, *theia moira*.⁹ Publiczny kult greckiej państwowej religii nie mógł zaspokoić, jak i rozwinać wyższych potrzeb duchowych, jednak religia grecka nie zamykała się jedynie w kulcie państwowym. Bardzo żywotne były kultury misteryjne, mające przedgrecki rodowód¹⁰. W kształtowaniu greckiej duchowości odegrały znaczącą rolę, bowiem zaspokajały wyższe potrzeby i tęsknoty duchowe tych ludzi, a ponadto kultury powyżs-

⁵ K. Pawłowski, *Misteria i filozofia ...*, dz. cyt., s.22

⁶ Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s.17-19;80-85..

⁷ Mitologicznym wzorcem, archetypem takiego mędrca był mityczny Edyp, który rozwiązał zagadkę Sfinksa.

⁸ Por. legendę o trójnogu, [w:] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, I 82.

⁹ Por. A. Slodička, *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział teologiczny, 2009, s. 4-31.

¹⁰ Por, Wł . Dłubacz *U źródeł filozofii / od mitu do Logosu /*, "Roczniki Filozoficzne", T. L, 2/2002/, s.123 – 132 ;U. Nicola, *Filozofia, Świat Książki*, Warszawa 2006, s. 20 - 21.

ze ukształtowały inne pojęcie boskości. Główny rys kultów misteryjnych przejawiał się w ich soteryjnym i katartycznym charakterze, rozwijały one również przekonanie o boskim wnętrzu człowieka. Sądzić możemy, że najważniejszymi kultami misteryjnymi były misteria orfickie z ich mitologią i nauką o nieśmiertelnej i boskiej duszy. Zresztą liczne motywy orfickie przenikną potem do filozofii. Istotne miejsce zajmie w filozofii idea związku wielości z jednością: „wszystko jest jednym i jedno wszystkim”, także idea nieśmiertelnej duszy /dionizyjskiej/ uwięzionej w złym /tytanicznym/ ciele. Owe główne „tajemnice orfickie”, można potem odnaleźć w myśli wielu filozofów. Mity orfickie ukazują tęsknotę człowieka za jego pierwotnym stanem, wyrażają nostalgię za boską ojczyzną¹¹. Człowiek w świecie materialnym czuje się niedobrze chce się z niego wyzwolić, by następnie wrócić do swego boskiego jestestwa. Mity orfickie poprzez praktyki wtajemniczenia i oczyszczenia były sposobem wyzwolenia się z cielesnego więzienia. Rozpowszechniający się w starożytnej Grecji orficki styl życia będzie wzorcem filozoficznego życia kontemplacyjnego. Człowiek, uczestnicząc w misteriach zanurza się w szczęśliwość, która ma wymiar boski i wieczny. Dostrzegany eudajmonizm, to ten sam eudajmonizm, który filozofię grecką: „nasączy jakąś mityczną tęsknotą za jakimś, równie mitycznym jak ta tęsknota, szczęściem. I owo szczęście właśnie stanie się prawie głównym i niemal mitycznym celem całego wysiłku filozofów, a ta droga do niego ich główną tajemnicą”¹². Istotnym elementem tych wtajemniczeń misteryjnych, który został przejęty przez filozofię, było katharsis. Przeżycie duchowe zawarte w katharsis przejawiało się w oczyszczeniu duszy ludzkiej przez żywioł duchowy, który jest skutkiem dotknięcia przez człowieka rzeczywistości świętej. Spotkanie się z tą rzeczywistością dokonuje pewnego przeobrażenia człowieka. Filozofowie /np. Platon/ odkryli, że do katharsis można dotrzeć w inny sposób, niż mit, a mianowicie dzięki drodze mistycznej. Owa duchowa droga umożliwia człowiekowi, chociaż na chwilę, dotrzeć do rzeczywistości boskiej. Należy jednak oczyścić się z wszelkiej zmysłowości i poszukiwać w życiu filozoficznej prawdy. W „Fedonie” Platon napisze: „pomiędzy bogi wstąpić nie godzi się temu, który mądrości nie ukochał i nie odszedł całkowicie czysty; tam wejdzie tylko przyjaciel nauki. Dlatego to, przyjacielu Simiaszu i ty, Kebesie, ci, którzy mądrość kochają, jak należy, powstrzymają wszystkie swoje żądze cielesne, mając moc nad sobą, i nie oddają się pod władzę żądz, ani się ruiny domu swego bojąc, ani ubóstwa, jak ci, których wielu, i ci, co się w pieniądzach kochają, ani o lekceważenie publiczne dbając, ani o opinię, która na nich przez ramie

¹¹ Por. K. Pawłowicz, *Misteria i filozofia*, dz. cyt., s.28.

¹² Tamże, s. 30.

spogląda, jak ci, co kochają władzę i zaszczyty; toteż trzymają się z dala od tych rzeczy”¹³.

Mamy tutaj intensywne pragnienie zrozumienia człowieczego statusu metafizycznego, a także doświadczenie o charakterze misteryjnym, który zaistniał nie dzięki rytuałowi wtajemniczenia, ale przez akt duchowego poszukiwania prawdy. Na innym miejscu, w „Fedonie”, Platon poprzez usta Sokratesa przedstawi proces oczyszczenia stwierdzając: „Oczyszczenie czyż nie na tym polega, o czym teraz wciąż mówimy, żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możliwości i dziś i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?”. Napisze K. Pawłowski, że „Filozoficznemu motywowi prawdy i poznania u Platona zawsze towarzyszy motyw oczyszczenia i zjednoczenia z bogiem”¹⁴. Rozwijać się filozoficznie to nie tylko kształcić się intelektualnie, lecz także rozwijać się duchowo i etycznie. W żadnym przypadku nie można oglądać prawdy /nawet w wymiarze intelektualnym/ jeśli nie prezentujemy odpowiedniego poziomu duchowego i etycznego. Według koncepcji Platona poznanie i oczyszczenie stanowią jedność i jest to ta sama droga do Boga. Doświadczenie prawdy jest zarazem doświadczeniem Boga, doświadczeniem świętości. Mamy więc do czynienia z doznaniem mistycznym, umocowanymi w duszy ludzkiej. Filozofia grecka, szukając absolutnych wartości, które odnajdowano w misteryjnym micie, lokuje się w obszarze greckiego sacrum. Wielu z greckich filozofów swoje powołanie postrzegało jako duchową drogę do rzeczywistości Absolutnej. Szukając prawdy, szukano także wartości absolutnych. Owo szukanie to nie tylko teoretyczna droga pracy naukowej, ale forma duchowego zaangażowania, wzniesienie się w sensie mistycznym do rzeczywistości pozazmysłowej. Odwołajmy się w tym miejscu do pitagorejskiego i platońskiego nurtu filozofii greckiej. Platon postrzega swoją filozofię jako zaprawianie się w śmierci /melete thanatou/, gdyż to ona umożliwia duszy dotarcie do boskiego świata, w którym mamy do czynienia tylko z rzeczywistościami duchowymi.

Od Platona funkcjonują w filozofii zarówno elementy teoretycznych badań naukowych, jak i duchowych i etyczno – praktycznych. Filozof jawi się, nie tylko jako człowiek wiedzy i nauki, lecz przede wszystkim jako człowiek wielkiego duchowego formatu, który może nawet upodobnić się do Boga¹⁵. Filozof staje się współuczestnikiem boskości samego

¹³ Platon, *Fedon*, 82 B – C, /tłum. W. Witwicki /.

¹⁴ K. Pawłowski, *Misteria i filozofia*, dz. cyt.s.32.

¹⁵ Por. K. Pawłowski, *Platoński ideał mędrca*, [w:], „De Platone et eius dogmate Apulejusza” z Madaury. Doktryna „homoiosis theoi”, *Przegląd Religioznawczy*, 1993,s.3 – 11.

Boga, głównie w mistycznym uniesieniu miłosnym. W ten sposób ujawnia się w sposób najmocniejszy misteryjny charakter filozofii. W filozoficznym zjednoczeniu się z bóstwem jest coś, czego nie ma w zjednoczeniu misteryjnym, mianowicie filozofia nie potrzebuje kultu, oczyszczeń rytualnych. Misteria filozoficzne dzieją się w duszy, choć zawsze tkwi w nich coś, czego myśl nie jest w stanie uchwycić lub słowo wypowiedzieć¹⁶.

Potencjał poznawczy filozofa, będzie ponadto uzależniony /w pewnym stopniu/, od jego statusu etycznego i moralnego. Jednocześnie istotnym elementem formacji filozoficznej, staje się formacja duchowa i moralna. Mówi nam o tym, choćby słynna „alegoria jaskini” z VII księgi „Państwa”. Filozofowanie to wychodzenie z intelektualnej i moralnej ciemności na jasność rozumienia. Największą moc oczyszczającą posiada kontemplacja absolutnej Prawdy, czyli Boga. Owa kontemplacja stanowi już przedsmak wiecznego szczęścia. Życie kontemplacyjne jest naturalnym sposobem życia filozofa, jest to zarazem odpowiedź filozofa na tęsknotę do transcendencji, którą odczuwa dusza. Dzięki kontemplacji transcendentnej Prawdy dusza doznaje swojego katharsis, aktualizuje swoje powołanie do boskości, upodabniając się równocześnie do Boga. W duszy filozofa, dzięki tej kontemplacji, staje się słyszalna transcendencja, dochodzi do przedsmaku wiecznego szczęścia duszy. Życie praktyczne filozofa umożliwia ucieleśnienie duchowych owoców kontemplacji. Prowadzenie życia o wysokim poziomie moralnym wzmacnia poznawczo-duchowy potencjał filozofa, uwalnia go od namiętności zmysłowych, staje się on wrażliwszy na dobra duchowe. Poczynione w tym zakresie uwagi ukazują, że sygnalizowane wymiary filozofii platońskiej są tym samym współzależnione od siebie¹⁷.

Zagadnienie mitu w misteriach i w filozofii

Bardzo ważnym składnikiem misteriów greckich był mit. Dzięki niemu można się było komunikować z transcendencją, z wartościami nadprzyrodzonymi. Pojęcie mitu w naszych czasach zrobiło niesamowitą karierę, ale należy pamiętać, że - jak to w takich sytuacjach uległo radykalnej ekspansji, wykraczając poza swój pierwotny sens¹⁸. Najbardziej ogólne definicje mitu stwierdzają, że mit jest sakralną historią, opowieścią świętą /sacred narrative/ o czasach pierwotnych¹⁹. Z wielu funk-

¹⁶ Por. Platon, Timajos, 28 C, /tłum. W. Witwicki /.

¹⁷ Por. K. Pawłowski, Misteria i filozofia, dz. cyt., s. 36.

¹⁸ Por. M. Przełęcki, Rola mitu w argumentacji platońskiej, „Studia Filozoficzne”, 1/1990/, s.5.

¹⁹ Por. A. Szyjewski, Granice mitu, „Studia Religio-logia”, 38/2005/, s. 25 – 26.

ji mitu, np. mistycznej, kosmologicznej, społecznej, pedagogicznej itp., współcześni badacze problematyki mitu akcentują szczególną zdolność opowieści mitycznych do wpływania na społeczeństwo, co jest związane z jego sakralnym charakterem²⁰. Sakralność mitu, np. w ujęciu Geertza, oznacza, że mit ogarnia zarówno etos, jak i wizję świata danej zbiorowości, zarazem harmonizując działania ludzi z wyobrażonym kosmicznym porządkiem i przenosi obraz tegoż porządku na płaszczyznę ludzkiego doświadczenia. Występującym w micie symbolom przypisuje, powyższy badacz, status oddziaływania na człowieka i kształtowania jego odbioru świata na dwa sposoby. Z jednej strony odzwierciedlają one istniejące w świecie zewnętrznym „systemy niesymboliczne”, starając się zapewnić posługującym się nimi ludziom zrozumienie świata. Z drugiej strony, sprawiają, że otoczenie jest odbierane jako działające zgodnie z wytworzonym modelem świata. Między obu sposobami zachodzi wyłączna dla człowieka przechodność, która pozwala na wykształcenie w każdym uczestniku danego symbolicznego systemu trwałych konstruktów, zwiększając prawdopodobieństwo takiej a nie innej reakcji²¹. Ową „mityczność” narracji można postrzegać nie tyle w kontekście ostrych rozgraniczeń, ile jako pewne mityczne continuum, przechodzące w coraz większym stopniu w niemityczne continuum. Jeżeli na mityczność tekstu ma składać się jego zdolność transformacyjna, która zdaniem strukturalistów zależy od gęstości nakładania się i korelowania metaforycznych transformacji, to granice mitu, jako opowieści, mogą być przesuwane w zależności od kultury, na obszary daleko od jego uznawanych w folklorystyce podstaw gatunkowych²². Po tych kilku ogólnych uwagach, odnośnie problematyki mitu, powróćmy do głównego toku naszych rozważań. Karl Albert głosi pogląd, że filozofia grecka ma u swojego podłoża religię i mit, wyrosła niejako z podłoża mitologicznego²³. Uzasadnieniem powyższego wniosku mogą być słowa Arystotelesa z I księgi „Metafizyki”, gdzie pisze, że: „miłośnik mitów” jest „miłośnikiem mądrości”²⁴.

Mit zaspokaja głód poznawczy człowieka, który pragnie zgłębić wiedzę o świecie, który go otacza, choć wiedza w micie nie ma podłoża

²⁰ A. Wierciński, *Magia i religia*[w:] *Szkice z antropologii religii*, "Nomos", Kraków 1994, s.122 nn.

²¹ Por. C. Geertz, *Religia jako symbol kulturowy*, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, IFiS PAN, Czytelnik, Warszawa 1992, s. 508-509.

²² Por. A. Szyjewski, *Granice mitu*, dz. cyt., s. 27 ; także, C. Levi – Strauss, *Z bliska i daleka*, Wyd. Opus, Łódź 1994, s. 164 nn.

²³ Por. K. Albert, *Geschichte Religion und platonische Philosophie*, Hamburg 1980, s. 1 – 13; tenże, *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982, s. 1 – 15. Por. A. Slodička, *Analýza piatich ciest k Bohu Tomáša Akvinského Prešov* : PETRA, 2005, s. 5-56.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, I, 982 b.

racjonalnego, nie jest wynikiem zamysłu filozoficznego, bardziej jest toprzeczenie absolutu i sacrum. Nie możemy jednak zapomnieć, że pojawienie się myślenia filozoficznego w Grecji jest wyrazem demitologizacji umysłowości filozofów. Proces demitologizacji będzie czasem przybierał formy wręcz krytyki mitologii, wystarczy odwołać się do wywodów w tej materii Ksenofanesa²⁵ i Platona²⁶. Z drugiej jednak strony pewne elementy mitu znajdą swoją obecność w filozofii. Odwołajmy się w tym miejscu, do samego Platona, który posługiwał się często obrazem mitologicznym, gdy mówił o odpowiedzialności moralnej człowieka za swoje życie przed trybunałem prawa boskiego²⁷. Jak pisze K. Pawłowski: „Mit z całą swoją ekspresją i dramaturgią doskonale się nadawał do przekazania określonych treści eschatologicznych i zarazem nauk moralnych”²⁸. Platon używając myślenia mitologicznego, wskazywał, że to co w nim istotne, to nie fabuła mitologiczna, ale ważne i jasne przesłanie. Mity u Platona pełnią funkcję komunikacyjną, gdy jako swego rodzaju przypowieści niosą pewne przesłanie /przykładowo mit o stworzeniu człowieka w „Timajosie”, pełni rolę swoistego wtajemniczenia w rzeczywistość sacrum. Używając mitu, Platon nie tylko komunikuje treści natury moralnej, lecz dąży do wywołania duchowych doznań lęku i trwogi, a tym samym umożliwia komunikowanie się z samą nadprzyrodzonością. Mit u Platona funkcjonuje więc jak mit w dramacie wtajemniczeń misteryjnych, acz zapewne nie generuje tak intensywnych doznań duchowych, jakie były udziałem wtajemniczanych w misteria orfickie. Niemniej widać tu bardzo wyraźne analogie do misteriów²⁹.

Mit w życiu duchowym Greków ogrywał ogromną rolę, albowiem komunikował człowieka z tym, co najświętsze, ponadczasowe. Każdy mit niesie w sobie jakieś przesłanie i tak mity etyczne odsłaniają sferę świętych wartości, praw etycznych, ukazują ideały etyczne. Podobnych wartości i praw będą szukali filozofowie, najczęściej bez uciekania się do mitów, choć jak wyżej już wspomniano, Platon doceniał i wykorzystywał formę mitycznego przekazu. W religijności greckiej znaczącą rolę odgrywały mity teologiczne, które były jakby echem świata bogów, tego świata, w którym panują święte prawa. Osiągnięcie tego boskiego świata stanie się celem wysiłku filozoficznego, głównie filozofów nurtu pitagorejsko – platońskiego. Przywoływany już wielokrotnie Platon, krytykował homeryckie mity teologiczne, zwalczał zabobon fizycznych oczyszczeń³⁰,

²⁵ Por. Diogenes z Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, IX 18.

²⁶ Por. Platon, Państwo, II 363 A. /tłum. W. Witwicki/.

²⁷ Por. Platon, Gorgiasz, 523 A./tłum. W. Witwicki /.

²⁸ K. Pawłowski, Misteria i filozofia, dz. cyt., s. 39.

²⁹ Tamże, s. 41.

³⁰ Por. Platon, Państwo II 364 B – 365 A. /tłum. W. Witwicki /.

który występował w niektórych kultach misteryjnych, ale czynił to dlatego, aby te kultы misteryjne umiejscowić we właściwej im sferze duchowej i etycznej³¹. Jak pisze K. Pawłowski: „W Grecji w ogóle niewielu było filozofów, którzy by nie mieli świadomości istnienia strefy świętej we wszechświecie i którzy by nie odczuwali, w taki czy w inny sposób, boskości i świętości, począwszy od filozofów malezyjskich, którzy badając arche wszechrzeczy, mieli świadomość, że dotyczą jakiejś / nieokreślonej wprawdzie, ale jednak boskości”. Mity kosmologiczne przekazują „prawdziwe” oblicze świata, odsłaniają metafizyczny fundament świata, a więc to samo, co filozofowie na swojej drodze badań. Filozofowie przeprowadzą, jeśli tak można powiedzieć, demitologizację umysłowości greckiej, będą odsłaniać naturalne mechanizmy przyrody i będą starali się dotrzeć do metafizycznych pokładów świata fizycznego³².

Dzięki namysłowi filozoficznemu pojawi się metafizyka, czyli nauka o bycie, a także nauka o naturze w aspekcie jej struktury fizycznej.

Elementy tajemniczości w misteriach i filozofii

Wydaje się, że misteryjnym dziedzictwem w filozofii uprawianej przez Platona może być pewnego rodzaju tajemnica osłaniająca jego filozofię. Pisze bowiem w swoich „Listach”: „Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając”³³. Nieodzownym elementem misteriów była tajemnica, kultы działały się w ukryciu, otaczane były atmosferą tajemniczości. Ten element tajemnicy przejął w pewnym zakresie także w swojej filozofii Platon. Możemy to zaobserwować choćby na fackie przyjęcia do Akademii Platońskiej, do której dostęp nie był łatwy. Kandydatom do Akademii stawiano duże wymagania, gdyż oprócz określonych wymogów umysłowych, znajomości geometrii, wymagano także określonych predyspozycji duchowych i moralnych. Czytamy u Platona: „tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego”³⁴. Wzmiankowana tajemniczość filozofii, widoczna u Platona, dodatkowo zostaje wzmocniona w związku z problemem przekazu pisemnego i ustnego.

³¹ Por. K. Pawłowski, dz. . cyt., s. 43.

³² Tamże, s. 43 – 44.

³³ Platon, Listy, VII 341 c – d /tłum. M. Maykova/; por. także, A. Krokiewicz, „Zarys filozofii greckiej, Wyd. PAX, Warszawa 1971, s. 321.

³⁴ Por. K. Pawłowski, *Misteria i filozofia*, dz. cyt., s. 45.

W Grecji już przed Platonem dyskutowano nad rolą przekazu pisemnego i jego relacji do żywej mowy. Platon w „Fajdrosie” pisze, że wynalazek pisma nie wzmocnił pamięci, ale ją wręcz osłabił. Ludzie zawierzywszy pismu, przestali tym samym rozwijać pamięć. Ponadto Platon jest przekonany, że pismo nie jest w stanie funkcjonować samodzielnie, o ile nie nastąpi słowne wyjaśnienie ze strony autora. Tak więc słowo mówione, wspomaga pismo. Podobne stanowisko zajęli Izokrates i Alkidamas, argumentując, że mowa pisana nie jest wiarygodna, a poza tym nie jest tak skuteczna jak słowo mówione. Tajemniczość jaką winna być otoczona filozofia, znajduje u Platona wyraz w liście VII. Wyraża w nim obawę, że ujawnienie istoty jego poglądów filozoficznych tym, dla których filozofia jest czymś obcym, przynosi więcej szkody niż pożytku. Dodatkowo we wzmiankowanym liście powie, że nigdzie nie zapisał swoich poglądów na najważniejsze sprawy, którymi filozofia się zajmuje, gdyż ktoś, kto umie pojąć najważniejsze sprawy, i tak je pojmie o ile jest prawdziwym filozofem, czyli spełnia określone wymagania. Podaje zresztą od razu owe wymagania: pierwsze to wymóg pokrewieństwa duchowego filozofa odnośnie wartości, następni - wymóg wrażliwości moralnej, oraz posiadanie określonego potencjału intelektualnego. Jeśli ktoś tych warunków nie spełnia, to nie powinien uprawiać filozofii. Z drugiej strony, jeśli warunki powyższe spełnia, to w pewnym momencie osiągnie stan zrozumienia tych najważniejszych zagadnień, ale poprzez pewne, dość tajemnicze ośnienie, które Platon porówna do ośnienia w świetle błyskawicy. W świetle powyższych uwag odsłania się nam pewna nieprzystawalność pisma do filozofowania, dodatkowo jeszcze filozofowanie w duchu platońskim „bardzo mocno wchodzi w kręgi misteryjne, duchowe, a nawet mistyczne”³⁵. Ten typ filozofowania opiera się głównie na życiu duchowym, żywej relacji do nadprzyrodzoności, a ten stan trwa także po śmierci. Właśnie w „Fedonie”, mamy zawartą myśl, że do pełnej prawdy za życia się nie zbliżymy, dokonamy tego dopiero po śmierci. Wszystkie te, choć skromnie, zarysowane aspekty tajemniczości filozofii dziwnie brzmią w ramach nowożytnych poglądów filozoficznych, ale jak pisze K. Popławski: „filozofia grecka niemal od samych swych początków, zawsze miała charakter, który w Europie nowożytnej i współczesnej odpowiadał bardziej tzw. duchowości aniżeli ścisłej filozofii akademickiej”³⁶. Uwaga K. Pawłowskiego dotyczy zasadniczo platonizmu, choć nie tylko. Filozofia tego wielkiego myśliciela, posiada wyraźnie elementy misteryjne i mistyczne. Najmocniej przemawiają do nas w „Fedonie”, ale również w „Fajdrosie” i „Uczcie”. Można więc bronić tezy, że filozofia

³⁵ Por. Platon Państwo, VI 486 B /tłum. W. Witwicki /.

³⁶ K. Pawłowski, Misteria i filozofia, dz. cyt., 47.

platońska, jest kontynuatorką duchowości misteryjnej, choć w formie bardziej szlachetnej, gdyż duchowej. W momencie gdy pojawiła się filozofia, przejmując funkcje, jakie w życiu religijnym pełniły oczyszczania i wtajemniczenia rytualne. Filozofia, którą człowiek uprawiał, przeobrażała go duchowo i moralnie, ale nie na sposób magiczny, tylko drogą duchowego i intelektualnego wysiłku. W jaki sposób to przeobrażenie dokonywało się, od słania nam Platon w „Fedonie”. Trzeba podjąć wysiłek bezinteresownego poszukiwania prawdy absolutnej i to w wymiarze zarówno intelektualnym jak też duchowym i moralnym. Nieodzownym warunkiem jest również praca nad samym sobą, aby ukształtować swoją piękną sylwetkę duchową i etyczną. Niezwykle ważnym elementem filozofowania platońskiego jest zauroczenie rzeczywistością idealną, wręcz tęsknota za nią, która dopiero wypełni się po śmierci. Platonizm w warstwie duchowej posiada bardzo wyraźny wydźwięk mistyczny³⁷. Duchowość platońska na zewnątrz objawiała się odpowiednim sposobem życia, które cechowało się ascezą, brakiem hedonizmu, elementami miłości bliźniego i społeczności³⁸. Właśnie filozofia Platona, przyjęła na siebie misteryjną w swej istocie, funkcję katartyczną, soteryjną. Wzmiankowany, zresztą wielokrotnie, K. Pawłowski napisze, o tej roli filozofii platońskiej: „Oczyszcza świadomość filozofa ze zmysłowości i uwalnia duszę z cielesnych więzów, otwierając jej drogę do świata idei i Boga, a tym samym szczęścia...W swoim działaniu katartycznym /i w pewnym sensie soteryjnym/, przez jego umiejscowienie w sferze duchowej i etycznej, filozofia Platona usiłuje jakby przezwyciężyć orficki rytualizm /i magię/ w zakresie oczyszczeń”³⁹. Zarysowane powyżej uwagi o tajemniczości w filozofii platońskiej, pozwalają stwierdzić, że owa filozofia, obok zagadnień teoretycznych, miała jeszcze swoje oblicze duchowe i mistyczne. Powyższe wnioski znajdują także swoje oparcie w fakcie, że w Akademii istniał bardzo żywy kult Apolina, nadto Akademia Platona została założona jako dzieło religijne czcicieli Muz i Apolina.

Zakończenie

Filozofowie, mimo inspirowania się w różnorodny sposób zarówno mitem, mitologią, misteryjnością, jednocześnie ustanawiają autonomiczny w stosunku do nich typ wiedzy, mający za swój przedmiot świat /naturę/, obierając jako metodę poznania - doświadczenie i krytyczny rozum, oraz

³⁷ Tamże, s. 48.

³⁸ Idea miłości bliźniego i całej społeczności, dość rzadko jest podkreślana w platonizmie, a zaakcentowana przez Platona w doktrynie oikeiosis, Listy, IX. 358 a /tłum. M. Maykowa/.

³⁹ K. Pawłowski, *Misteria i filozofia*, dz. cyt., s. 49-50.

podejmując poznanie prawdy dla niej samej. W ten sposób myśl ludzka przechodzi od mitu do logosu, tj. refleksji opartych na doświadczeniu i logicznym rozumowaniu.⁴⁰

Bibliografia

- ALBERT, K.: *Gebichte Religion und platonische Philosophie*. Hamburg 1980.
- ALBERT, K.: *Vom Kult zum Logos*, Hamburg 1982.
- ARYSTOTELES: *Metafizyka*, I, 982 b.
- DIOGENES LAERTIOSaertios: *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, I 12
- DŁUBAZC, Wł: *U źródeł filozofii / od mitu do Logosu /*, Roczniki Filozoficzne, T.L, 2/2002/.
- DOMAŃSKI, J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- GEERTZ, C.: *Religia jako symbol kulturowy*, [w:], Racjonalność i styl myślenia, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- C.LEVI, C. – STRAUSS.: *Z bliska i daleka*, Łódź 1994.
- KAMIŃSKI, S.: *Pojęcie nauki klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1981.
- KROKIEWICZ, A.: *Zarys filozofii greckiej*.
- PAWŁOWSKI, K.: *Misteria i filozofia / misteryjne oblicze filozofii greckiej /*, TN KUL, Lublin 2007.
- PAWŁOWSKI, K.: *Platoński ideał mędrca*, [w:], "De Platone et eius dogmate Apulejusza" z Madaury. Doktryna "homoiosis theo", Przegląd Religioznawczy, 3/1993/.
- PLATON: *Fajdros*, 244 A;245 B;265B, /tłum. W. Witwicki/.
- PLATON: *Fedon*, 82 B – C, /tłum. W. Witwicki/.
- PLATON: *Gorgiasz*, 523 A./tłum. W. Witwicki/
- PLATON: *Listy*, VII 341 c – d /tłum. M. Maykowa/
- PLATON: *Listy*, IX. 358 a /tłum. Maykowa/
- PLATON: *Państwo*, II 363 A. /tłum. W. Witwicki/.
- PLATON: *Timajos*, 28 C, /tłum. W. Witwicki/.
- PLATON: *Uczta*, 180 A - B, /tłum. W. Witwicki/.
- M. Przełęcki, Rola mitu w argumentacji platońskiej, *Studia Filozoficzne*, 1/1990/.
- REALE, G.: *Historia starożytnej Grecji*. T.1, RW KUL, Lublin 1994.
- SLODIČKA, A.: *Analýza piatich ciest k Bobu Tomáša Akvinského*. Prešov : PETRA, 2005.

⁴⁰ Por. Wł. Dłubacz, *U źródeł filozofii*, dz. cyt., s. 136-137; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1981, s. 47 – 49; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej Grecji*, T.1, dz. cyt., s. 79.

- SLODIČKA, A.: *Staroorientálne ortodoxné cirkvi*. Poznaň : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział teologiczny, 2009.
- SZYJEWSKI, A.: *Granice mitu*. Studia Religiologia, 38/2005/.
- WIERCIŃSKI, A.: *Magia i religia*. [w:] Szkice z antropologii religii, Kraków 1994.

Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk10,25-37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání

PETR ŠTICA

Univerzity Karlovy v Praze, Katolická teologická fakulta

Abstract: *The Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37) belongs to the biblical texts that are known, reflected and interpreted abroad the Christian diacony. In domains of Christian theology and Christian Churches, it is considered to be „a biblical model text“ for charitable help and work. This study deals with impulses for the ethos of actual social and charitable work that can be seen in the biblical pericope.*

Key words: *The Parable of the Good Samaritan, social and charitable work, ethics of social and charitable work*

Podobenství o milosrdném Samařanovi patří k těm biblickým příběhům či perikopám, které jsou nezdědka uváděny, interpretovány a citovány za hranicemi křesťanské sociální práce (diakonie).¹ Podobenství je zmiňováno rovněž v rámci sociální práce, která nevychází z křesťanské motivace či explicitně náboženské tradice, ani není zařazena do církevního kontextu, a lze jej nalézt rovněž v odborných publikacích z tohoto oboru.² V rámci diakonie a charitativní práce pak má tento biblický text své neopomenutelné místo – příběh o Samařanovi bývá tradičně interpretován jako významný text a v určitém slova smyslu jako modelová biblická perikopa pomáhajícího jednání, jako předobraz křesťanské diakonie.

¹ V následující studii bude pro označení křesťanské sociální práce, respektive charitativní práce používáno slovo diakonie. Diakonii či charitou je v klasickém pojetí myšlena „sociální práce křesťanských církví“. – Srov. LEHNER, M.: *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. Br.: Lambertus 1997.

² Srov. např. ENGELKE, E.: *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, Freiburg i. Br.: Lambertus 2009, s. 30-32; RAUSCHENBACH, T.: *Die sozialpädagogische Jahrhundert. Analysen zur Entwicklung Sozialer Arbeit in der Moderne*, Weinheim – München: Juventa-Verlag 1999, s. 157-158.

Herbert Haslinger upozorňuje na to, že zvláštní místo a význam biblické perikopy o milosrdném Samařanovi pro křesťanskou sociální práci je zároveň velkou výzvou pro křesťany a teology v 21. století, aby toto biblické podobenství s ohledem na diakonii a sociální práci dále promýšleli a reflektovali, respektive aby bylo jeho poselství konkretizováno v souvislosti s aktuálním étosem sociální a charitativní práce.³ Tuto výzvu se snaží naplnit následující studie, jejímž cílem je představit, v jakém ohledu může být podobenství o milosrdném Samařanovi inspirativní a podnětné pro současný étos diakonie.

Na úvod je třeba stručně zmínit některé základní hermeneutické předpoklady a souvislosti a poukázat na vztah biblických textů a etické, respektive teologickoetické reflexe v rámci sociální a charitativní práce: Písmo sv. představuje pro teologickoetickou reflexi zásadní pramen. Písmo je pro křesťany a teology neopomenutelným, referenčním bodem mj. proto, že představuje nejzákladnější pramen, z něhož společenství věřících prožívá a zakouší, kým je – jedná se o určité „místo“ a prostředek projasnění identity pro křesťany, jejich sebechápání a náhled na svět jako celek.⁴ Zároveň je však třeba uvést, že biblické texty nelze při teologickoetické reflexi používat na způsob „kamenolomu“, nýbrž jejich používání v rámci etické reflexe předpokládá osobní, celistvé čtení Písma a zaměření na smysl a jádro biblického textu. Hermeneuticky korektní přístup k biblickým textům zahrnuje jak vědomí zvláštního významu těchto textů pro etickou reflexi, tak vědomí dějinné podmíněnosti a hranic biblické argumentace, potřebu vnímání celistvosti Bible a potřebu integrálního, intencionálního a aproximativního přístupu k biblickým textům.⁶ Teologickoetická reflexe se musí opírat o spolehlivé poznatky exegetického bádání.⁷

³ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2009, s. 247.

⁴ Srov. HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 87-88.

⁵ K problematice vztahu biblických textů, hermeneutiky a teologickoetické reflexe srov. ŠTICA, P.: *Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky – Metodologické poznámky k utváření teologickoetické reflexe*, *Theologica 1 (2010)*, v tisku.

⁶ „Kde biblická exegeze otevírá systematické teologii vědecky spolehlivý přístup k pramenům teologického poznání, musí tyto exegetické znalosti představovat pro dogmatickou a morálněteologickou reflexi základ při její vlastní práci.“ – SCHOCKENHOFF, E.: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1996, s. 236. Rovněž tato studie recipuje exegetické bádání.

⁷ „Bible nepřináší bezprostřední normativněetické orientace či řešení současných sociálněetických problémů, ale představuje *ústřední referenční bod k objevování identity a sebechápání* těch, kteří se vztahují k Bohu Bible.“ – HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 90.

Biblické texty tedy představují trvalý inspirativní zdroj pro (nejen) křesťanskou etickou reflexi. V Bibli však nelze nalézt bezprostředně aplikovatelné etické normy a přímá řešení pro současné problémy⁸, nýbrž biblické texty předkládají *základní orientační kritéria*, jejichž *kreativní užití a promýšlení*, která vyžadují adekvátní hermeneutický přístup, pomáhají při nalézání eticky korektních řešení, platných i v současné době.⁹ Biblické texty mohou stimulovat interakci mezi vlastními zkušenostmi a životními situacemi a lidskými zkušenostmi dosvědčenými v Bibli. V této *interakci* se odehrává rovněž teologickoetická reflexe diakonie. Podobenství o milosrdném Samařanovi představuje v tomto smyslu jeden z klíčových biblických textů pro etiku diakonie a nabízí podněty, které předpokládají jejich další kreativní promýšlení s ohledem na současnou diakonii včetně její odborné reflexe.[□]

Užití biblických textů v teologickoetické reflexi sociálních skutečností je třeba vnímat diferencovaným způsobem. Marianne Heimbach-Steinsová uvádí čtyři funkce, které má Písmo sv. ve vztahu ke křesťanské sociální etice: Vedle funkce heuristicko-hermeneutické (nacházení *základní orientace* a vůdčích linií křesťanské antropologie a etiky¹⁰), odůvodňující (nacházení *odůvodnění* některých základních antropologických a etických náhledů, např. Gn 1,26-28 jako odůvodňující text pro křesťanskou antropologii) a kulturnědějinné funkce orientované na recepci (působení textu v dějinách, v tradici a kultuře) zmiňuje funkci stimulující (biblické texty jako prostředek *motivace a senzibilizace* pro jednání ve smyslu následování Krista).¹¹ Podobenství o milosrdném Samařanovi může být s vědomím výše uvedených skutečností interpretováno jako jeden z parnetických (povzbuzujících) a eticky relevantních textů pro étos sociální a charitativní práce a étos služby a pomáhání.

V následující studii se nejprve zamyslíme nad celkovým zaměřením podobenství a poté si na jednotlivých postavách vystupujících v podobenství ukážeme, v jakých konkrétních aspektech může být tento bib-

⁸ Tuto skutečnost potvrzuje i nedávno zveřejněný dokument Papežské biblické komise *Bible a morálka*. – Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání* (2008), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 9-10 (předmluva kardinála Williama Levady).

⁹ Teologickoetická reflexe vycházející z biblických podnětů předpokládá nutně odborné znalosti oblasti, na níž se daná reflexe vztahuje. V biblicky orientované etické reflexi nejde o prosté přenesení nebo bezprostřední aplikaci konkrétních biblických norem či parenezí na dnešní jednotlivé případy, ale o nápadné strukturální paralely k otázkám, o nichž dnes pojednává aplikovaná etika. Jde především o sledování základních eticky relevantních linií, které vychází z integrálního přístupu k biblickému textu.

¹⁰ Srov. předcházející poznámku.

¹¹ Srov. HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 104.

lický text inspirativní pro současnou diakonii a etickou reflexi sociální a charitativní práce.

Text podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37)

„Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“ Ježíš mu odpověděl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe.“ Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.“

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: ‚Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.‘ Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak.“

Úvodní poznámky

Samotné podobenství o milosrdném Samaritánovi se nachází pouze v Lukášově evangeliu, a to v 10. kapitole ve verších 30b-35. Jedná se s vysokou pravděpodobností o text pocházející ze starobylé tradice, který se díky svému literárnímu charakteru a podobě vztahuje snad přímo na kázání historického Ježíše. Autor Lukášova evangelia toto podobenství redakčně zapracoval do vlastního zpracování perikopy o dvojím prikázání lásky, kterou má společnou s matoušovským a markovským podáním.¹² Co se týče samotného vyprávění, čerpal při jeho zpracování z vlastního pramene (L). Autor evangelia spojil oba původně zřejmě nezá-

¹² První část rozhovoru Ježíše s učitelem Zákona vypracoval autor Lukášova evangelia z látky v Mk 10,17 a 12,28-31. Zároveň je třeba zmínit, že lze vypozařovat četné paralely mezi matoušovským a lukášovským podáním. – Srov. ECKEY, W.: *Das Lukasevangelium: Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1 – 10,42*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004, s. 483-485. V citované publikaci je možné najít rovněž podrobný popis rozdílů a shod mezi jednotlivými podáními v synoptických evangeliích.

vislé texty v jeden konzistentní narativní celek, který je literárně mistrně vystavěn.¹³

Základní otázkou je, zdali je text pro současnou diakonii eticky normativní.¹⁴ V dějinách výkladu se zvláště v době církevních otců vyskytovaly interpretace uvedeného textu v tom smyslu, že podobenství o milosrdném Samařanovi má především christologický význam. Podle tohoto výkladu je Samařan chápán zejména jako obraz Ježíše Krista, přesněji řečeno obraz Boha, který se v Kristu pro nás lidi učinil člověkem a sklání se ke každému člověku s pomáhajícím a spásu přinášejícím jednáním, zahrnujícím osvobození jak na rovině materiální, tak osvobození na rovině duchovní.¹⁵ Samařanovo jednání je v tomto smyslu chápáno primárně jako symbol vykupitelského díla a jednání Ježíše Krista.¹⁶ Může tato christologicky či soteriologicky zacílená interpretace být oslabením etické valence textu? Jak zdůrazňuje Benedikt XVI., je tomu i v uvedeném chápání přesně naopak – pokud má Samařan primárně symbolizovat Krista a jeho vykupitelské dílo, je zároveň a nutně předobrazem a určitým modelem jednání pro Ježíšovy učedníky, kteří mají Krista následovat a jeho jednání napodobovat, i v rámci mezilidských vztahů, tedy následovat Ježíše v jeho pomáhajícím a osvobozujícím jednání služby, jež lze vyzorovat rovněž z jeho veřejného působení. Pokud bychom tedy vykládali postavu Samařana primárně jako předobraz Krista a jeho vykupitelského díla, nebyl by tím etický imperativ, který se v podobenství nachází, oslaben, nýbrž naopak mnohem spíše ukázán ve své plnosti – ve vztahu ke vzoru pomáhajícího jednání, kterým je Ježíš.¹⁷ François Bovon upozorňuje na to, že christologický výklad byl dominantní ve starověku i středověku. Podle něj je však třeba podobenství o milosrdném Samařanovi situovat spíše do etické oblasti. Nicméně i on zdůrazňuje, že je velmi důležité vnímat tuto etickou perspektivu a vykládat ji v christo-

¹³ Struktura textu: I. první rozhovor – dvojí přikázání lásky (v. 25-28) – pramen Mk; II. druhý rozhovor – podobenství (v. 29-37) – L. Oba paralelně vystavěné oddíly jsou „vzájemně propojeny tak, že spíše teoreticky zaměřená debata v prvním oddíle je v druhé části konkretizovaná.“ Není bez zajímavosti, že „otázka po věčném životě“ se v druhé části Lukášova evangelia objevuje již pouze v souvislosti s otázkou bohatého mladíka. – Srov. DILLMANN, R. – PLAZ, C. M.: *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 2000, s. 213-215 (citát s. 214).

¹⁴ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 248-249.

¹⁵ K celostnímu křesťanskému pojetí spásy, k pojmovému rozlišení různých rovin osvobození („spása podle člověka“ a „spása podle Boha“) a k důsledkům tohoto pojetí pro život církve srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Teologie služby: kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 175-181.

¹⁶ Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband Lk 9,51-14,35*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996, s. 82.

¹⁷ Srov. RATZINGER, J./ BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan zur Verkündigung*, Freiburg i. Br.: Herder 2007, s. 239-241.

logickém a soteriologickém rámci jako následování Krista, který sám jednal jako Samařan v uvedeném podobenství a v jehož jednání se zrcadlí působení Boha, který se sklání ke každému člověku.¹⁸

Zmiňovaná perikopa je bezpochyby christocentrická, a to rovněž v tom smyslu, že Ježíš je hlavní postavou celé perikopy. Vystupuje zde ve dvou rolích – jako partner v rozhovoru s učitelem Zákona a jako vypravěč podobenství. Celý příběh je vystaven na dvou rozhovorech, jejichž literární rozbor poukazuje na jejich symetrickou strukturu a vzájemnou podobnost¹⁹:

I. první rozhovor – dvojí přikázání lásky (v. 25-28) – Mk	II. druhý rozhovor – podobenství (v. 29-37) – L
1. otázka ZÁKONÍKA (v. 25)	1. otázka ZÁKONÍKA (v. 29)
2. protiotázka JEŽÍŠE (v. 26)	2. Ježíš vypráví normativní příběh (v. 30-35) + protiotázka JEŽÍŠE (v. 36)
3. odpověď ZÁKONÍKA + normativní citát z Písma (v. 27)	3. odpověď ZÁKONÍKA (v. 37a)
4. JEŽÍŠOVO povzbuzení k jednání (v. 28)	4. JEŽÍŠOVO povzbuzení k jednání (v. 37b)

Je pozoruhodné, že obě kola rozhovoru ukončuje Ježíš slovy povzbuzujícími k jednání – verš 28 „to čin a budeš živ“ a ve verši 37b „jdi a jednej také tak“. Celkově čtvrtý výskyt řeckého slova pro jednání (*poieō*) významně poukazuje na to, že sám Ježíš jako vypravěč podobenství upozorňuje na zásadní fakt: Poselství podobenství o milosrdném Samařanovi má výrazně etický význam a zákoník stejně jako čtenář biblického textu se podle něj mají ve svém jednání orientovat. Ježíš poukazuje na to, že poselství Písma sv. nelze chápat sebeúčelně – biblické texty nemají být východiskem pro pouhé teoretizování, nýbrž naopak mají být východiskem pro praxi a jednání. Ježíš vystupuje proti čistě formalistickému chápání Zákona a zdůrazňuje, že Zákon spočívá v dynamickém naplňování přikázání lásky – spočívá v *činné lásce*. Ježíšova povzbuzení k jednání, směřovaná primárně k tazajícím se zákoníkovi, ale určená všem čtenářům, by se dala parafrázovat následujícím způsobem: „Jednej podle Zákona, ale naplňuj ho tak jako Samařan, totiž takovým jednáním a zacházením, v němž se obracíš bezpodmínečně k člověku, který trpí nouzí.“²⁰ Zákon nestačí sám o sobě, ale musí se nechat poměřovat základní mírou, kterou je bezpodmínečná, činná láska a osvobozující sklonění se k člověku, zvláště k tomu, který potřebuje pomoc.²¹

¹⁸ Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 98-99.

¹⁹ Srov. Tamtéž, s. 82-83.

²⁰ HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 250-251.

²¹ Srov. EBERSOHN, M.: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg: Elwert 1993, s. 231-232.

Ježíš zdůrazňuje ještě další důležitou skutečnost: není možné oddělit sociální jednání od teologického významu a motivace, nelze oddělit jednání a víru. Podobenství o Samařanovi definuje teologickou pravověrnost jako správné jednání, jinými slovy poukazuje na to, že teologická pravověrnost (ortodoxie) se projevuje v křesťanské ortopraxi, která má diakonickou podobu. Žádná interpretace víry nesmí stát v kontrastu vzhledem k požadavku bezpodmínečného sklonění se vůči člověku v nouzi. Takové diakonické jednání ve smyslu ochotné a bezpodmínečné služby vůči potřebným je bezpodmínečným nárokem na všechny, kteří se pokládají za Ježíšovy učedníky. Ježíš a autor Lukášova evangelia ukazují, že sklonění se k druhému je naplněním Zákona stejně jako naplněním víry a že je nutnou součástí ortopraxe učedníků následujících svého Mistra, který přišel proto, aby sloužil, vyvedl lidi z jejich vnějších a vnitřních spoutaností a pomohl jim v jejich konkrétní situaci nouze. Víra se má osvědčovat v diakonickém jednání.²²

Po poukázání na základní aspekty podobenství o milosrdném Samařanovi bude naše pozornost dále zaměřena na podněty pro současnou diakonii a sociální práci ve smyslu pomáhání člověku v nouzi, které lze v textu nalézt.²³ Etické podněty budou strukturovány kolem jednotlivých postav vystupujících v rámci biblického vyprávění.²⁴

Učitel Zákona – nové promýšlení v rámci pomáhajícího jednání

Zákoníka nemusíme nutně vnímat jako nedůležitou postavu, která vypravěči (Ježíši a autorovi evangelia) slouží pouze k tomu, aby posunovala děj dopředu, ale můžeme jej chápat jako plnohodnotnou postavu, která může poukazovat na skutečnosti, jež jsou relevantní rovněž pro diakonii. V příběhu je zákoník totiž postavou, která musí nově promýšlet své náhledy a měnit své perspektivy.²⁵

²² „Pro autora Lukášova evangelia tvoří teologie, popř. christologie a diakonie jednotu. Tato jednota je měřítkem a má platit jako zkušební kámen pro teologii a církev také v dnešní době.“ – HOPPE, R.: Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barherzigen Samariter (Lk 10,25-37), in: HASLBECK, B. – GÜNTHER, J. (ed.): *Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens*, Berlin: Lit-Verlag 2006, s. 33.

²³ Podle Mezinárodního etického kodexu sociální práce z roku 2004 spočívá obsah a materie sociální práce v následujícím: Sociální práce podporuje „změnu, řešení problémů v lidských vztazích a také zmocnění a osvobození lidí v zájmu zvýšení blaha.“ – Mezinárodní etický kodex sociální práce, čl. 2. Citováno podle FISCHER, O. – MILFAIT, R. a kol.: *Etika pro sociální práci*, Praha: JABOK 2008, s. 196

²⁴ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 252nn.

²⁵ Srov. Tamtéž, s. 252-254.

Zákoník vstupuje do rozhovoru s osobně formulovanou otázkou „Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“. Jde mu tedy o *jeho* spásu a o jeho dobré chování, o to, jak bude přijat lidmi a Bohem. Ježíše se ptá především proto, že chce vyzkoušet jeho chápání Zákona a přeje si, aby Ježíš jeho vlastní názory potvrdil. Jako učitel a vykladatel Zákona sám dobře ví, že dvojí přikázání lásky k Bohu a k bližnímu je základem a shrnutím celé Tóry, a i ostatní svědci rozhovoru to musí vědět. Skutečně nová otázka přichází až ve druhé části – otázka na to, kdo je *bližní*.

Uvedená otázka má pro učitele Zákona sehrát ve vztahu k Ježíši stejnou úlohu jako otázka první – má potvrdit jeho (doposud) jasné náhledy této skutečnosti. Zákoník si patrně vykládal mravní požadavek lásky k bližnímu (Lv 19,18) tak, jak to bylo v Ježíšově době obvyklé, tedy že přikázání lásky se týká příslušníka židovského národa. Ježíš ale logiku tohoto tázání v průběhu vyprávění otáčí a záhy z toho, kdo je podrobován zkoušce, přechází do role toho, kdo se druhého ptá a zkouší ho.²⁶ Svoji protiotázkou se nejen vyhýbá tomu, aby jeho odpověď na zákoníkovy otázky byla buď příliš banální (pokud by jako bližního identifikoval příslušníka židovského národa), nebo vzbuzující přímo kontroverzi (pokud by za bližního označil „také někoho jiného než žida“), nýbrž zároveň otázkami, které klade, přivádí učitele Zákona k novému pohledu na věc. Z rozhovoru je dobře patrné, že zákoník uvažuje o problému z egocentrické perspektivy, jde mu především o *jeho* sebeospravedlnění. Ježíš a autor evangelia poukazují na to, že tento egocentrický postoj je třeba v základu změnit.

Pro étos diakonie je pozoruhodné, že Ježíš během celého podobenství přivádí učitele Zákona k *novému pohledu* na dvojí přikázání lásky a na to, kdo má být pokládán za bližního, kterému ve světle starozákonního přikázání lásky má být věnována pozornost a poskytnuta pomoc: Otázka tak, jak ji klade učitel Zákona („Kdo je můj bližní?“), chápe bližního jako *objekt* pomáhajícího jednání. Právě tak je ostatně po většinu podobenství chápán přepadený muž. Ježíš však v průběhu vyprávění logiku otáčí a ukazuje, že bližního nemůžeme chápat „staticky“, jako *objekt* pomoci, nýbrž jako bližního identifikujeme *subjekt* pomáhání, toho, kdo pomáhá – bližním je podle podobenství Samařan, který pomáhá člověku v nouzi.²⁷

Otázka je podle Ježíše od začátku špatně položena, nemá znít „Kdo je můj bližní?“, ale „Komu se prokážu jako bližní?“. Bližní tedy není ten,

²⁶ Ježíš v rámci rozhovoru velmi rychle obrací role – z dotazovaného a zkoušeného se stává tazatel. Proto lze otázku učitele Zákona z v. 29 chápat jistým způsobem i jako obranu: „První kolo přivedlo učitele Zákona do úzkých. Zatímco ve v. 25 měl iniciativu, ve v. 29 je spíše v pozici obrany. Chce se [proto] ospravedlnit.“ –BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 87.

²⁷ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 252.

kterého definuje učitel Zákona jako *svého* bližního, a toho, kdo do této kategorie nespadá, pak může pokládat za člověka, kterého lze vynechat z vlastního okruhu pozornosti²⁸, nýbrž naopak jiní identifikují *pomáhajícího* jako svého bližního. Tato zásadní proměna perspektivy vede učitele zákona a čtenáře textu od teoretického přemýšlení k nutnosti *praktického jednání* v této věci a do středu rozhovoru nestaví Ježíše jako toho, který má osvědčit svou pravověrnost a potvrdit zákoníkovy názory, nýbrž *učitele Zákona*, který se má člověku v nouzi prokázat jako bližní. Učitel Zákona „musí počítat s tím, že je principiálně od každého člověka identifikovatelný jako bližní, a že má být připraven principiálně každému člověku se bližním stát.“²⁹

Dále Ježíš odvádí pozornost od zákoníkova sebeospravedlnění a sebezpotvrzování a zdůrazňuje, že pro „získání života věčného“ a pro správně pomáhající jednání, které se projevuje činnou láskou a službou, je důležité *obrácení od přehnaného soustředění na sebe*.

Postava zákoníka může být pro étos diakonie inspirativní především proto, že pomáhající by měl stále **nově promýšlet vztah** pomáhajícího a toho, komu je pomáháno, a to ve dvojím ohledu:

1. Pomáhající by měl v rámci pomáhání umět opustit sebestřednou logiku a snažit se **vycházet z perspektivy potřebného člověka**. Určující pro vztah pomoci má být perspektiva člověka trpícího nouzí. Jedinec, který pomáhá, respektive sociální či charitativní pracovník není a nemá být prostě suverénním pánem pomáhajícího jednání, který by nezávisle na pohledu a přáních klienta určoval, *jakou* pomoc potřebuje konkrétní člověk v nouzi a jaká mu má být poskytnuta. Člověk, který se nachází v nouzi a vyhledává a potřebuje pomoc, je a má být základním východiskem pro étos sociální a charitativní práce. V nemalém množství případů má ostatně ke zlepšení situace rovněž nejlepší kompetence. Oldřich Matoušek k tomu výstižně poznamenává, že i když není vždy v možnostech sociálního pracovníka provádět detailní mapování klientova přirozeného světa a klientovy perspektivy, bez „schopnosti podívat se na klientův problém jeho očima v kontextu jeho světa nelze zjistit, zda klientovi opravdu pomáháme.“³⁰ Výzva dívat se na problém a klientův

²⁸ Z otázky „Kdo je můj bližní (*plésion*)?“, kterou klade učitel Zákona, jako by vyplývala jiná otázka: Kdo je pro mě tedy „cizincem“, tím, jehož se moje láska netýká, jemuž nemusím prokazovat milosrdenství, lásku a pomoc? – Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch? Zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Diakonie und Solidarität*, in: GROSSE KRACHT, H.-J. – SPIESS, C. (ed.): *Christentum und Solidarität. Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2008, s. 147.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ MATOUŠEK O. a kol.: *Sociální práce v praxi. Specifika různých cílových skupin a práce s nimi*, Praha: Portál 2005, s. 26.

svět co nejvíce očima toho, komu je poskytována pomoc, a požadavek empatie představují tedy základní perspektivu a východisko úspěšné sociální práce a křesťanského étosu diakonického jednání. *Obrat ke klientově perspektivě* představuje první a základní východisko celé sociální práce.

Plný obrat k perspektivě člověka v nouzi rovněž znamená, že kdo je činný na poli diakonie, měl by si stále uvědomovat, že život člověka v nouzi podléhá často jiným měřítkům a zákonitostem, než jaké prožívá a v jakých se pohybuje pomáhající, a že situace každého jednotlivce představuje určité tajemství a zahrnuje vlastní prostor, do něhož může pomáhající vstupovat jenom v určité míře. Součástí uvedené změny perspektivy je nárok kladený na pomáhajícího, aby prostě nevnucoval člověku, kterému pomáhá, vlastní představy a schémata řešení, nýbrž aby se koncentroval na naslouchání, případně doprovázení a na hlubší poznání klientova světa a jeho problému.

2. Zákoník může čtenáře příběhu podnítit také k **promyšlení vlastních východisek, motivací** a perspektiv, které se objevují v rámci pomáhání. Diakonie nemá být polem, na němž se realizují čistě egocentrické či partikulární zájmy pomáhajícího.³¹ To není totéž jako legitimní osobní motivace, radost z pomáhání a pocit seberealizace, které hrají roli důležitých motivujících faktorů v rámci pomáhajících profesí. Přesto optika podobenství o Samařanovi upozorňuje na to, abychom vlastní motivace podrobovali sebereflexi a novému promyšlení, aby perspektiva, s níž k pomáhání a k potřebám ostatních přistupujeme, nebyla zaměřená pouze na uspokojování našich potřeb a realizaci našich představ, ale aby neztratila charakter služby a pomáhání a byla zaměřená na druhého. *Sebereflexe*, příp. *evaluace* vlastního pomáhání, postupů, perspektiv a motivací během pomáhání pak může přispět nejen ke zkvalitnění dané sociální a charitativní práce, nýbrž rovněž k zabránění syndromu vyhoření.

Další osobu v biblické perikopě, první postavu, která vstupuje na scénu v samotném podobenství, představuje člověk, který je přepaden. Tento muž je symbolem toho, že rozhodujícím měřítkem pomáhajícího jednání je konkrétní nouze člověka.

Muž – nouze jako rozhodující měřítko

Prvním aktérem podobenství je „nějaký muž“, který jde z Jeruzaléma do Jericha. Jeho identita, zdali se jedná o žida, pohana nebo Samařana, zůstává neznámá a nevyjasněná a není to ani významné. Důležité je, v jaké se nachází situaci – je přepadený, okradený, zbitý a v kritické situaci ohrožení života. Je tedy představen prostě a jednoduše jako člověk v nouzi.³²

³¹ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 254-255.

³² Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 146.

V návaznosti na otázku, která stojí před samotným podobenstvím, totiž jestli se pojem bližního a požadavek lásky vztahuje na jiné osoby než na příslušníky izraelského národa, musíme konstatovat, že pro diakonické jednání, které ztělesňuje Samařan, není tato skutečnost vůbec podstatná. Můžeme v tomto smyslu hovořit o principiální **univerzalitě**, která stojí v pozadí celého uvažování, poněvadž pomáhající Samařan se nijak neorientuje podle příslušnosti zraněného k jakékoli skupině. Kritérium, které je pro Samařana rozhodující, je zcela jiné: naplňování lásky k bližnímu platí přednostně tomu, kdo potřebuje konkrétní pomoc.³³ „Bližní se nedá definovat žádnými náboženskými, etnickými, geografickými nebo jinými znaky. Všechny zvláštnosti, které by člověka mohly vzdálit od jiného člověka, který potřebuje pomoc a je slabý, ztrácejí v konkrétní praxi svůj význam.“³⁴ Autor evangelia vyzývá čtenářky a čtenáře k tomu, aby svůj život utvářeli podle tohoto imperativu, aby byli schopni a připraveni překračovat náboženské a národnostní hranice, a to zvláště tehdy, setkájí-li se s člověkem, který potřebuje pomoc. Klíčový požadavek plynoucí z podobenství o milosrdném Samařanovi lze formulovat následujícím způsobem – solidarita se musí přednostně týkat člověka v situaci nouze a pohotovost k solidaritě musí být univerzální.³⁵

Základním kritériem pro poskytnutí pomoci je tedy **nouze**. Konkrétní nouze člověka poté určuje a má určovat jak *imperativ* pomoci, tak *formu a obsah* této pomoci, tedy to, jak má pomoc vypadat.

Další aktéry příběhu představují lupiči, kteří jsou přímými viníky situace nouze přepadeného člověka. I oni upozorňují na další skutečnost, kterou je třeba v rámci diakonie reflektovat.

Lupiči – systémový charakter nouze

Nemůžeme sice tvrdit, že situaci nouze přepadeného člověka zapříčinily přímo společenské poměry, přesto je třeba zohlednit sociální podmínky, v nichž k události přepadení dochází. Všichni aktéři, kteří se v rámci podobenství objevují, vstupují do určité situace. Není náhodou, že na rozdíl od přepadeného muže, který není nijak blíže popsán, je místo, v němž k přepadení dochází, identifikováno docela přesně.

Podle sociálněhistorických bádání byla cesta mezi Jeruzalémem a Jerichem³⁶ v Ježíšově době oblíbeným místem aktivit organizovaných skupin lupičů. Byla to zóna mezi dvěma vysoce postavenými městy, která

³³ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 254-255.

³⁴ DILLMANN, R. – PLAZ, C. M.: *Das Lukas-Evangelium*, s. 217.

³⁵ Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 148.

³⁶ Cesta mezi Jerichem a Jeruzalémem je dlouhá vzdušnou čarou přibližně 20 km. Lidé v rámci této relativně krátké vzdálenosti museli překonat přibližně 1 000 metrů nadmořské výšky.

patřila k chudším oblastem již tak chudé Palestiny, což ještě zhoršovalo sociální napětí v této oblasti. Ježíšovi posluchači toto místo pravděpodobně znali a znali i poměry, které zde panovaly. Znamená to, že přepadení, k němuž v podobenství došlo, je možné chápat – ačkoli nepřímou – jako důsledek určitých sociálních důvodů. Nouze tu nemá charakter individuální, nýbrž má také svůj sociální kontext a své společenské příčiny.³⁷

Lupiči jsou jako jediní aktéři, kteří jsou uvedeni v rámci podobenství, popisování v množném čísle, jsou tedy představeni jako skupina osob. Přepadení neproběhne jako dílo jednotlivce, nýbrž jde zřejmě o plánovaný čin, který má své *sociální příčiny*. Ačkoli tyto příčiny nemožnou omluvit zavrženímhodné jednání lupičů, je důležité posuzovat jejich jednání v souvislostech. Tak mohou být lupičové, kteří zapříčiňují nouzi přepadeného člověka, vnímáni rovněž jako lidé nacházející se v určité situaci nouze. Přepadení, k němuž dochází v rámci podobenství, se mezi Jerichem a Jeruzalémem odehrává „z určitých důvodů stále znovu. Nouze zde má *systém*. Lupiči nejsou jednoduše pouze osoby, které jednají špatným způsobem, nýbrž objevují se struktury, které zdejší nouzi způsobují. Ježíšovi posluchači toto místo znali a věděli o podmínkách, které zde vládly. I když je tedy v podobenství řeč o pomoci, která má být poskytnuta, příp. odepřena přepadenému, a nikoli o změně celých struktur, tuší v podobenství posluchači v názvucích systémový charakter nouze a potřebu systémového zmírňování a odstraňování nouze.“³⁸

Uvedená skutečnost upozorňuje na dvě důležité skutečnosti pro étos diakonie a sociální práce:

1. V rámci pomáhajícího jednání se nesmí zapomínat na to, že konkrétní problém či situace nouze má svoje **kontexty a příčiny**. I ty je třeba řešit. Diakonie se nemůže spokojit s takovým řešením situace, které by se omezovalo pouze na akutní pomoc. Ta sama je pochopitelně důležitá a může vyřešit některé nejnaléhavější problémy, nedokáže ale řešit problém v jeho podstatě a celistvosti. Trvalé řešení situace nouze předpokládá znalost a řešení příčin nouze s ohledem na kontext, v němž se člověk trpící určitým problémem pohybuje.

2. Diakonie musí vedle individuální pomoci člověku v nouzi usilovat rovněž o **změnu sociálních struktur** a **bojovat proti sociálním říčním** nouze jednotlivců, kteří jsou vždy zapojeni do patřicích společenských systémů. Křesťané a charitativní organizace stejně jako sociální pracovníci mají proto vědomě usilovat o **přiměřené politické a sociální angažmá** (nikoli ve smyslu přímé politické činnosti, nýbrž v rámci celospolečenské diskuze a aktivního zapojení v rámci občanské společnos-

³⁷ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 255-256.

³⁸ Tamtéž, s. 256.

ti) a vstupovat do celospolečenské diskuze při utváření patřičných sociálněpolitických, sociálních a právních nástrojů. V tomto smyslu má být solidární a pomáhající jednání jednáním politickým.³⁹ Cílem je přispívat k tomu, aby byly co nejvíce omezeny příčiny individuální nouze.

Sociální podmíněnost lidského bytí nás přivádí k zájmu o druhé a k péči o utváření dobra celého společenství ve smyslu spravedlnosti a solidarity.⁴⁰ Vědomí solidarity nás přitom zavazuje nikoli pouze k individuální pomoci, nýbrž rovněž k úsilí o odkrytí sociálních struktur problému (zde lupičství) a jejich změnu v tom smyslu, aby situacím nouze bylo co nejvíce zabráněno.⁴¹ Solidarita by neměla být redukována na individuální pomoc, nýbrž má zahrnovat politickou a sociální dimenzi.⁴²

Prvními aktéry, kteří jsou v příběhu konfrontováni se situací nouze zraněného člověka ležícího na cestě, jsou kněz a levita.

Kněz a levita – normalita vyhnutí se

Kněz i levita jsou zde zachyceni jako prominentní zástupci židovského společenství víry. Oba patřili do nejvyšších společenských skupin okupované Palestiny a oba byli předními představiteli židovského náboženství, od nichž by se jako od vykladačů Zákona očekávalo, že se člověka ležícího na cestě zastanou. Očekávalo by se, že budou při spatření přepadeného člověka následovat základní požadavek přikázání lásky k bližnímu z Lv 19,18, jenž je dále konkretizován a rozvinut v přikázání

³⁹ Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 148.

⁴⁰ Solidaritu lze chápat jako vědomí o tom, že jako osoby stojíme s druhými lidmi na stejné zemi a že se tedy nacházíme ve stejné situaci. Z toho vyplývá důsledek: jsme povoláni k pospolitosti a ke vzájemnému činnému společenství, podle toho máme jednat. Koncept solidarity je výrazem toho, že k člověku bytostně patří jeho socialita, že je společenskou bytostí. V tomto ohledu je člověk jako osoba a jeho rozvoj závislý na soužití ve společenství, ve společnosti jako celku. Je vždy v různé míře odkázán na druhé a na jejich pomoc. Solidárnímu jednání předchází společné bytí a vědomí o tomto bytí. – Srov. BAUMGARTNER, A.: *Solidarität*, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 283.

⁴¹ Srov. KAMPHAUS, F.: *Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen*. Hg. Von Paul Deselaers, Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1987, s. 160; srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 256.

⁴² Srov. LIEBSCH, B.: *Originäre Solidarisierung versus Pseudo-Solidität. Kritische Anmerkungen zur aktuellen Theorie-Diskussion um Solidarität*, in: GABRIEL K. (ed.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. 48. Band: Solidarität*, Münster: Aschendorff 2007, s. 162.

lásky k cizinci (*gérovì*) v Lv 19,33-34⁴³, a to tím spíše, že se patrně vraceli z chrámové bohoslužby.⁴⁴ Toto očekávání však zůstává nenaplněno.

Český ekumenický překlad jejich neposkytnutí pomoci vystihuje slovy „uviděl ho a vyhnul se mu“. Řecký originál zde používá málo používaný termín *antipararchomai*. Slovesu *erchomai* (jít) jsou zde předřazeny hned dvě negativní předpony vyjadřující negativní postoj a odmítnutí: *anti* = proti a *para* = přes (ve smyslu přehlédnout). Evangelista zde nezvykle ostrými slovy zdůrazňuje distancování se obou vysoce postavených náboženských představitelů od těžce zraněného člověka. Oba se zcela vědomě zraněnému vyhýbají.⁴⁵

Hlavní napětí uvnitř příběhu spočívá v tom, že jsou zde do kontrastu postaveny dva protikladně jednající aktéři: na jedné straně kněz a levita, od nichž by čtenář jako od prominentních představitelů soudobého judaismu očekával, že se zraněného zastanou a pomohou mu, pomoc odpírají, na druhé straně Samařan, zástupce znepřáteleného národa, od nějž by židovský čtenář nic dobrého nečekal, se rozhodne pomoci.⁴⁶

Biblický text nás na postavě kněze a levity upozorňuje na jednu zásadní věc – na to, že obětavá a bezpodmínečná služba není samozřejmostí, že nepřichází sama od sebe a nelze ji automatickým způsobem předpokládat u profesionálních pracovníků v pomáhajících profesích, ani u věřících nebo náboženských představitelů. Diakonie je skutečností, která vyžaduje vytrvalé a **vědomé úsilí**.

Nyní obrátíme pozornost k předobrazu diakonického jednání, kterým je v podobenství Samařan.

⁴³ Uvedený starozákonní úryvek, který rozvádí přikázání lásky k bližnímu, zní: „Bude-li přebývat s tebou ve vaší zemi někdo jako host, nebudete mu škodit. Ten, kdo bude s vámi přebývat jako host, bude vám jako *domorodec* mezi vámi. Budeš ho *milovat* jako sebe samého, protože i vy jste byli hosty v zemi egyptské. Já jsem Hospodin, váš Bůh.“ Mnozí autoři upozorňují na to, že přikázání lásky k cizinci (*gérovì*) je výmluvným znamením a dokladem toho, že rovněž starozákonní přikázání lásky k bližnímu má univerzální, nikoli partikulární charakter a nemělo by být interpretováno v partikulárních kategoriích, ať už náboženských, nebo etnických. Univerzálně chápané přikázání lásky k bližnímu se konkretizuje a typizuje v lásce vůči cizinci. – Srov. ŠTICA, P.: *Přijetí cizince v Bibli: Podněty pro etickou reflexi tématu*, Praha 2010, v tisku.

⁴⁴ Srov. ECKEY, W.: *Das Lukasevangelium*, s. 489. Popis je zcela realistický, neboť kněz i levita patrně vykonali v jeruzalémském chrámě kněžskou službu a vraceli se do Jericha, které bylo považováno za kněžské město. – Srov. HOPPE, R.: *Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens*, s. 28.

⁴⁵ Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 87. Bovon toto napětí tlumočí slovy: „Přestože se oba vrací z bohoslužby a přepadeného spatřují, „zavírají oči. Nepřístupují ke zraněnému, vzdalují se od něj, jsou v zajetí rituálních pravidel a egoistických motivů.“ – Tamtéž.

⁴⁶ Srov. EBERSOHN, M.: *Das Nächstenliebegebot*, s. 224-226.

Samařan – ideál pomáhajícího jednání

Samařani byli etnickou skupinou žijící na severu Izraele, která se po pádu severního království začala výrazně prolínat s pohanským obyvatelstvem. Okolo 4. století před Kristem se oddělili od Judska a založili si vlastní kult Hospodina. Následkem toho byli od židů považováni za neplnoprávné Izraelity a náboženské kacíře. Byli vyloučeni z účasti na jeruzalémské chrámové bohoslužbě a bylo s nimi jednáno s velkým opovržením.⁴⁷ K tomu je třeba poznamenat, že politicko-náboženské konflikty mezi Izraelity a Samařany dosahovaly v Ježíšově době historického kulminačního bodu.⁴⁸

Je tedy veskrze paradoxní skutečností posilující dramatické vyznění příběhu, že Ježíš za předobraz správného diakonického jednání volí právě Samařana, který sám je zástupcem skupiny, jež je v soudobém Izraeli odstrčena na okraj. Pro étos diakonie je důležité, co vyznačuje pomáhající jednání Samařana, jehož jednání Ježíš představuje jako předobraz naplnění dvojího přikázání lásky a diakonie. V rámci příběhu lze u Samařana vypořizovat pět aspektů milosrdenství a pomoci⁴⁹:

- a) soucítění
- b) záchranu – akutní pomoc
- c) dopravení do bezpečí – vytvoření jistoty
- d) starost, péči
- e) opuštění.

a) soucítění

Rozhodující rozdíl v protikladném postoji kněze a levity na jedné straně a Samařana na straně druhé lze spatřit hned v počátku jejich setkání s přepadeným: Zatímco představitel židovského náboženství zraněného míšejí, když přichází Samařan a spatří ho, je „pohnut soucitem a přistupuje k němu“. Klíčové je zde spojení „pohnut soucitem“. Není bez zajímavosti, že evangelista v této souvislosti užívá sloveso *splanchnízomai*, které se v Septuagintě používá pro označení Božího milosrdného jednání a i v lukášovských spisech je spojováno s jednáním Boha a Ježíše

⁴⁷ Mezi židy a Samařany vládla značná antipatie, a to nikoli pouze v souvislosti s chrámovou bohoslužbou (která se konala u Samařanů na hoře Gerizím, u židů na hoře Sión) a se správným čtením Písem (Samařané uznávali jako posvátné knihy pouze Penta-teuch). Jejich nevraživost se rozvíjela rovněž na základě různého pojetí mesianismu a především v souvislosti s klíčovou otázkou, kdo je pravým Izraelitou. – Srov. JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series. Volume 3), Collegeville: Liturgical Press 1991, s. 162.

⁴⁸ Srov. EBNER, M.: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk ²2004, s. 46-48.

⁴⁹ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 259-261.

Krista. Samařan tak zde napodobuje jednání samotného Boha.⁵⁰ Sloveso se odvozuje od řeckého slova *splanchnon*, které označuje srdce, nitro člověka. Samařan je tedy podle slov evangelia hluboce a niterně zasažen, je skutečně zevnitř, „ze srdce pohnut“. Je zcela na místě v jeho případě hovořit o prokázání milosrdenství, poněvadž jedná z vnitřních pohnutek – soucítí s bídou trpícího člověka a nechá se jeho situací nouze zasáhnout. Samařan pomáhá „ne proto, že by byl k tomu motivován nějakým zavazujícím předpisem, že by to od něj přímo vyžadoval přepadený nebo že by tím sledoval nějaký cíl. Pomáhá, protože se ho situace přepadeného muže dotýká.“⁵¹

Tuto skutečnost můžeme v rámci diakonického jednání interpretovat jako požadavek **empatie**, která je důležitým znakem a základem veškerého pomáhajícího jednání.

b) záchrana

Samařan podle evangelijního vyprávění zraněnému nalévá olej do jeho ran, dezinfikuje je a obvazuje je. Tak vykonává to, co bychom mohli nazvat první pomocí, aby zachránil život přepadeného člověka a vyvedl ho z bezprostředního nebezpečí a naléhavé situace nouze. Tím, že přepadenému nalévá olej do ran, dezinfikuje je a obvazuje, prokazuje Samařan kvalifikovanou pomoc⁵²: Samařan je nejen pohnut soucitem, a proto pomáhá, nýbrž – a to je pro pomáhající jednání rovněž významné – ví, *jak* má v dané situaci pomoci.

Uvedený aspekt Samařanova pomáhání poukazuje jednak na potřebu **akutní pomoci**, kterou je třeba poskytnout přednostně vzhledem k potřebám člověka v nouzi, a jednak na požadavek odborné kvalifikace a **odborných kompetencí** v rámci pomáhajících profesí.

c) dopravení do bezpečí

Akutní pomoc je vzápětí doplněna důležitým prvkem – Samařan zraněného člověka nakládá na svého mezka, vyvádí ho ze situace nouze a přivádí jej do bezpečí. Ubytování v hostinci hraje ve stabilizaci jeho situace zásadní roli – Samařan jej vyvádí ze situace bezprostředního nebezpečí, vnáší stabilitu do jeho situace a prostředkuje mu zkušenost ochrany a bezpečí. Vytvoření **podmínek bezpečí** lze vnímat jako důležitý

⁵⁰ Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 90.

⁵¹ HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 143.

⁵² V Ježíšově době používali uvedených postupů ve starověku rovněž lékaři. – Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 91. François Bovon se zde opírá o M.-J. Lagrange a uvádí odkazy na vybranou starověkou literaturu z oboru lékařství (Hippokratés, Theophrastos).

aspekt v pomáhajícím jednání s lidmi v nouzi – akutní pomoc by měla být doplněna **stabilizací** situace klienta.

d) starost, péče

V hostinci se Samařan o přepadeného člověka stará, poskytuje mu určitou formu následné péče. Co se míní onou péčí, je pochopitelně otázkou dalšího výkladu. Snad můžeme říci, že jsou tím míněny činnosti poskytující základní pečovatelskou péči – hygienu, zajištění jídla a pití, ošetřování ran, ale možná rovněž rozhovor a péči o prostředí. Akutní pomoc by měla pokračovat – je-li to možné – formou následné **péče**.

Někteří autoři z uvedené skutečnosti dále vyvozují, že pomoc nesmí probíhat odosobněnou formou bez osobního jednání a komunikace a měla by mít **celostní podobu**. Diakonie vyžaduje celostní zapojení, rozhovor s člověkem v nouzi a naslouchání stejně jako odborné znalosti z přírodních pomáhajících profesí.⁵³

e) opuštění

Samařan sice hostinskému oznamuje, že se vrátí a že jeho zájem o osud přepadeného pokračuje. Zároveň je však důležité, že jeho pomoc rovněž v určitý okamžik končí a Samařan se vydává opět svou cestou. Tím signalizuje, že jeho vlastní život jde dál a musí jít dál. Ze vztahu pomáhání se nestává žádný osobní vztah, žádné nadstandardní pouto. „Opouští jeden druhého, aby každý z nich mohl vést svůj vlastní život.“⁵⁴ Pro Samařana opuštění člověka, kterému pomáhal, neznamena akt prostého zapomenutí – jeho život se určitým způsobem setkáním s přepadeným člověkem změnil, nemůže člověka, kterému zachránil život a pozitivním způsobem změnil jeho situaci, jednoduše vyškrtnout ze svého života.

Zároveň ale Samařan v rámci pomáhání zachovává určité **hranice**, které jsou důležité pro uchování identity pomáhajícího a toho, komu je pomáháno. Tyto hranice jsou nezbytné pro to, aby oba mohli poté, co situace nouze či problém pomine, vést dále a nezávisle své vlastní životy. Dále jsou nezbytné rovněž proto, aby na jedné straně pomáhající na sebe klienta nevázal a na druhé straně aby sám se nenechal pohltnout a příliš vtáhnout situací nouze a konkrétním osudem člověka, kterému pomáhá. Aby se přepadený člověk mohl vrátit do běžného života, který by rozvíjel soběstačným a kreativním způsobem, je pro pomáhajícího důležité umět klienta včas opustit a **mobilizovat jeho vlastní síly** a kompetence k tomu, aby mohl on sám utvářet svůj život.

⁵³ Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 260.

⁵⁴ Tamtéž.

Pozoruhodný je dále fakt, že Samařan umí analyzovat situaci a umí ve vhodnou dobu **ustoupit do pozadí** a péči **delegovat** na další osoby. Tím umožňuje pozitivní rozvoj života přepadeného člověka a zároveň zachovává osobní hranice v rámci pomáhání.

Setkání Samařana a přepadeného člověka se tedy odehrává v určitém *napětí mezi emocionální blízkostí a jistým odstupem*: „Samařan a člověk v nouzi se setkávají, vcházejí do určité vzájemné blízkosti a stávají se bližními, aniž by se jejich odlišné identity smísily a jeden disponoval druhým. Zabezpečením vykonává Samařan pomoc, kterou člověka v nouzi na sebe neváže, nýbrž spíše ohraničuje nezávislost člověka, kterému pomáhá nebyt závislým na pomáhajícím.“⁵⁵ Tato skutečnost zahrnuje i určité napětí mezi vnitřní zasažeností a požadavkem empatie na jedné straně a vědomím a dodržováním hranic mezi pomáhajícím a tím, komu je pomáháno, na straně druhé. Implikuje rovněž formu pomoci.

Sociální a charitativní práce by měly být rovněž v tomto smyslu profesionální – kompetentní pomoc by měla být poskytována s osobním zájmem o člověka, nicméně zároveň by mezi pomáhajícím a klientem měla být zachována jistá hranice. Patřičný *profesionální odstup*, který předpokládá nevytváření vztahů závislosti mezi klientem a pomáhajícím a klade důraz na *zmocňující strategie* a samostatný rozvoj klienta, co nejvíce to je možné, představuje důležitý aspekt v rámci pomáhání.

Haslinger v souvislosti s postavou Samařana zmiňuje ještě dvě skutečnosti, které bychom neměli přehlédnout⁵⁶:

1. Tím, že evangelista představuje jako vzor diakonického jednání Samařana coby příslušníka znepřáteleného a „polopohanského“ národa, nestaví pouze do kontrastu jednání prominentních představitelů židovského národa, jimiž byli v Ježíšově době kněz a levita.⁵⁷ Ukazuje rovněž čtenářům textu, že mají být připraveni nejen vydat účet ze své ortopraxe, nýbrž také vnímat a uznávat diakonické jednání i u osob a subjektů, kteří v rámci svého pomáhání nevycházejí přímo z křesťanské či jiné náboženské tradice. Jak se uvádí v pastorální konstituci Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (GS 44), křesťané a křesťanské církve se v tomto ohledu mohou od nenáboženských subjektů, pomáhajících organizací a jednotlivců v oblasti odbornosti i v dalších aspektech pomáhání učit a mohou přijímat pozitivní aspekty jejich činnosti coby podněty pro vlastní poskytování diakonie. Ke křesťanské dimenzi charitativní práce patří

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ Srov. Tamtéž, s. 260-261.

⁵⁷ Překvapením a dramatickým vyzněním podobenství je, že „se neshodují identita a jednání. Dobro vykonává ten, který je spojován se špatným jednáním.“ –BOVON, F. *Das Evangelium nach Lukas*, s. 89.

vedle respektu ke specifickým charakteristikám diakonie, jak ji od svých učedníků požaduje Ježíš, otevřená spolupráce s ostatními pomáhajícími organizacemi.⁵⁸

2. Na Samařanově jednání je dále pozoruhodná *přirozenost a jednoduchost*, s níž vykonává službu pomoci. Podle vyprávění vystupuje totiž zcela nenápadně a pokorně, bez výrazných gest. Jeho pomáhání není žádnou demonstrativní pomocí, nýbrž spíše jakoby samozřejmou skutečností, která vyvěrá z jeho podstaty a jeho smýšlení. Když byla ve spojitosti s postavami kněze a levity řeč o tom, že je třeba pro dostatečnou citlivost k potřebám lidí kolem sebe usilovat o vědomé obrácení, při pohledu na Samařana je třeba dodat, že smyslem a ideálem takového obrácení je, aby člověk dosáhl podobného přístupu jako Samařan v podobenství – totiž že pomáhá zcela *samozřejmě*.

Hostinský – vyvažování mezi zasažeností a střízlivostí

V souvislosti s postavou hostinského a péčí o potřebného člověka v hostinci se hovoří obvykle o významu *institucionalizované diakonie*, kdy hostinec představuje obraz institucionalizované diakonie.⁵⁹ V souvislosti s interakcí, která probíhá mezi Samařanem a hostinským, je však možné zmínit ještě jednu důležitou skutečnost – vyvažování mezi zasažeností a střízlivostí. Samařan nejen, že ustupuje do pozadí, deleguje péči o přepadeného člověka na hostinského a odchází, nýbrž tím, že hostinskému zaplatí dva denáry, ukazuje v této otázce pomáhání pozoruhodnou střízlivost a věcnost, poněvadž o péči o potřebného člověka dokáže uvažovat věcným způsobem. Tato skutečnost se může zdát v jakémsi protikladu vůči emocionální zasaženosti Samařana, kterou můžeme vidět na začátku biblického příběhu, když Samařan vstupuje na scénu. Poukazuje přitom na „základní podmínku vydařeného diakonického jednání: Diakonie není věcí sentimentality; nemá nic společného s naivním opomíjením rozvíjení vlastního života a životních potřeb. Diakonie potřebuje správnou **vyváženost** mezi blízkostí emocionální zasaženosti a distancí věcné střízlivosti, k níž patří také umění včasného opuštění vztahu pomáhání.“⁶⁰ Očekávání, podle nichž by pomáhající vztahy měly přetrvávat dlouhou dobu, neprospívají ani pomáhajícím, ani těm, kterým je pomoc poskytována.⁶¹

⁵⁸ Srov. BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas Est*, encyklika o křesťanské lásce (2005), čl. 34, Praha: Paulínky 2006.

⁵⁹ Srov. LEHNER, M.: Konkretion: Diakonie-Institutionen, in: HASLINGER, H. u. a. (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000, s. 410–411.

⁶⁰ Herbert Haslinger, *Diakonie*, s. 261–262.

⁶¹ Srov. Herbert Haslinger, *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 145.

Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že uvedená biblická perikopa může být v různých ohledech přínosná a podnětná rovněž pro současný étos sociální a charitativní práce. Pro všechny, kdo se věnují křesťanské diakonii, zůstává výzvou, aby se s tímto evangelijním textem setkávali, promýšleli ho a kreativně ho rozvíjeli v úvahách, diskuzích i vlastní praxi. Podobenství o milosrdném Samařanovi představuje – a pro čtenáře pracující v pomáhajících profesích pak zvláštním způsobem – pozoruhodný narativní celek, který patří k důležitým biblickým základům diakonie a může hrát coby povzbuzující a inspirativní text významnou roli v rámci spirituality a praxi pomáhajících pracovníků, a to jak pro křesťany, tak za hranicemi křesťanského společenství.

Seznam použité literatury

- BAUMGARTNER, A.: Solidarität, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 283-292
- BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas Est*, encyklika o křesťanské lásce (2005), Praha: Paulínky 2006
- BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband Lk 9,51-14,35*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996
- DILLMANN, R. – PLAZ, C. M.: *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 2000
- EBERSOHN, M.: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg: Elwert 1993
- ECKEY, W.: *Das Lukasevangelium: Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1 – 10,42*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004
- ENGELKE, E.: *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, Freiburg i. Br.: Lambertus ³2009
- HASLINGER, H.: *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2009
- HASLINGER, H. u. a. (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000
- HASLINGER, H.: Handelt der Samariter solidarisch? Zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Diakonie und Solidarität, in: GROSSE KRACHT, H.-J. – SPIESS, C. (ed.): *Christentum und Solidarität. Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2008, s. 129-150

- HEIMBACH-STEINS, M.: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 83-110
- HOPPE, R.: Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barherzigen Samariter (Lk 10,25-37), in: HASLBECK, B. – GÜNTHER, J. (ed.): *Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens*, Berlin: Lit-Verlag 2006, s. 25-33
- JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series. Volume 3), Collegeville: Liturgical Press 1991
- MATOUŠEK O. a kol.: *Sociální práce v praxi. Specifika různých cílových skupin a práce s nimi*, Praha: Portál 2005
- LEHNER, M.: *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. Br.: Lambertus 1997
- LESCH, W.: Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen, in: BONDOLFI, A. – MÜNK, H. J. (ed.): *Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*, Zürich: NZN-Buchverlag 1999, s. 11-33
- LIEBSCH, B.: Originäre Solidarisierung versus Pseudo-Solidität. Kritische Anmerkungen zur aktuellen Theorie-Diskussion um Solidarität, in: GABRIEL K. (ed.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. 48. Band: Solidarität*, Münster: Aschendorff 2007, s. 143-180
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání* (2008), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010
- POSPÍŠIL, C. V.: *Teologie služby: kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002
- RAUSCHENBACH, T.: *Die sozialpädagogische Jahrhundert. Analysen zur Entwicklung Sozialer Arbeit in der Moderne*, Weinheim – München: Juventa-Verlag 1999
- SCHOCKENHOFF, E.: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1996
- ŠTICA, P.: Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky – Metodologické poznámky k utváření teologickoetické reflexe, *Theologica 1* (2010), v tisku

K paralelám medzi friedmanovskými modelmi vesmíru a kreačným modelom niektorých náboženstiev

MARIÁN AMBROZY

Gymnázium Pavla Ušáka Olivu, Poprad

Abstract: *Parallel comparison of the models, the creation of the universe can not be viewed clearly. Notions physical model is based mainly two facts, relict radiation and expansion space, and re-touching point, which is called Planck wall. Conversely, models creations are associated with specific religions and speak the language of physics. Significant is that the creations models can pretty well complete physical model of the universe, to speak about the physics terminates. However, their statements are not verifiable and it is also possible to reverse. It is a supplement within the meaning of faith, which conflict with the physical image, but not prove it.*

Key words: *Creation. inflation. physical cosmology. Planck time.*

Výnimočným spôsobom prispel do relativistických kozmologických predstáv geniálny ruský profesor matematiky Alexander Friedman. Prišiel na to, že úplne konzistentne z Einsteinovej VTR vyplýva rozpínanie sa vesmíru. Pochopil, že jestvuje niekoľko variant vesmírov, vyplývajúcich z VTR. Boli to modely, ktoré sa rozpínali stále, alebo iba v určitom časovom intervale, niektoré obsahovali aj kozmologickú konštantu. Friedman svoje riešenie vypracoval roku 1922 a fakticky šlo o prvé riešenie rozpínajúceho sa neeklidovského vesmíru. Bol si vedomý, že v jeho modeli nejde iba o roztahovanie sa galaxií alebo iných objektov, ale že sa jednoducho rozpína priestoročas. Einstein a Friedman viedli vedeckú polemiku, Einstein spočiatku nechcel uznať Friedmanove výsledky, ale po čase ich akceptoval.

„Podľa kvantovej teórie, pri Planckovej energii $E_p = 10^{19}$ až 10^{20} GeV (a zodpovedajúcej teplote $T = 10^{32}$ K, keď hustota energie vesmíru bola 10^{94} g.cm³ a lineárny rozmer vesmíru bol 10^{-34} cm) sa zjednotila sila charakte-

rizujúca Veľké zjednotenie (GUT) a gravitačná sila.“¹ Toto sa dialo zhruba v čase 10^{-43} s.

Obdobie predtým, je nepredstaviteľne krátky čas, ktorý je z pozície súčasného poznania ťažko deskribovať. Zrejme sa tam objavili mnohé sily a javy, avšak ostáva to v štádiu vedeckej hypotézy, predpokladá sa všeobecné zjednotenie interakcií. Zatiaľ sa týmto obdobím nebudeme zaoberať. Uspokojme sa predbežne s konštatovaním, že došlo ku globálnemu výbuchu. Kým „pri lokálnych výbuchoch vieme určiť príčinu „(silu)“, ktorá výbuch spôsobila, v prípade hypotetického globálneho „výbuchu“ na začiatku expanzívneho vývoja Vesmíru príčinu, ktorá ho spôsobila, zatiaľ nepoznáme.“²

V čase 10^{-43} s sa oddelili sily Veľkého zjednotenia od gravitácie. Začalo sa druhé obdobie vesmíru. Predpokladá sa, že tento stav trval v dobe od 10^{-43} s do 10^{-35} s. V tomto čase vládli vo vesmíre približne tieto podmienky: „teplota vesmíru $T \approx 10^{28}$ K, čomu zodpovedá energia $E \approx 10^{15}$ GeV a hustota hmoty $\rho \approx 10^{75}$ g.cm³.“³ Vtedy dochádzalo k vzniku párov častíc a antičastíc, kreujúcich sa z elektromagnetického žiarenia. Šlo najmä o leptóny a kvarky. Kvarky a leptóny sa v tomto čase vzájomne spontánne premieňali, pričom sa baryónový náboj nezachovával, aj keď sa predpokladá že v spomínanom období bola iba mierna nerovnováha. „Ukazuje sa veľmi vážnym ďalšie hľadisko, podľa ktorého nadbytok baryónov nad antibaryónmi vznikol v ranných štádiách rozvoja vesmíru z nezachovania baryónového náboja.“⁴ Ako dôsledok toho dnes možno pozorovať tzv. baryónovú asymetriu, „pomer počtu fotónov k počtu baryónov, B , experimentálna hodnota tohto pomeru je približne 10^9 až 10^{10} : 1.“⁵ Toto štádium má aj iné špecifikum, čo je známe iba od pomerne nedávnych čias. Predpokladané vákuové pole interaguje s inou časťou vesmíru, tzv. žiarivým polom. Samozrejme dôjde k výmene energie, žiarivé pole ju odovzdá a tým zníži teplotu, vákuové pole energiu prijme, zohreje sa a vzniknú nehomogénne fluktuácie, základ pozdejšej heterodoxnosti v bezprostrednom vývoji.

Tretie obdobie vzniku vesmíru začína v čase 10^{-35} s. Predpokladaná Veľká zjednotená sila sa rozpadne na Weinbergom a Salamom dokázanú elektroslabú a silnú interakciu. Sily v tejto podobe trvajú do času 10^{-11} s

¹ Blažek, Mikuláš; *Úvod do súčasnej kozmológie*, Bratislava, 1997, ISBN 80-7141-170-1, s. 97

² Skalský, Vladimír; *Dynamika vesmíru*, Bratislava, 1997, ISBN 80-227-1003-2, s. 49

³ Blažek, Mikuláš; *Úvod do súčasnej kozmológie*, Bratislava, 1997, ISBN 80-7141-170-1 s. 97

⁴ Okuň, Lev, Borisovič; *Leptony i kvarki*, Moskva, 1981, 020402-035 118-80, s. 238

⁵ Blažek, Mikuláš; *Úvod do súčasnej kozmológie*, Bratislava, 1997, ISBN 80-7141-170-1, s. 85

. Aj keď veľké zjednotenie ešte nie je dokázané, možno hovoriť o inflácii, ktorá do štandardného kozmologického modelu patrí. Samotná inflácia sa „musela prejavovať ako enormné zrýchlenie rozpínania vesmíru, ktoré síce trvalo síce len nepatrný zlomok sekundy- od 10^{-35} s do 10^{-33} s“⁶, no pre vesmírny vývoj fatálne pozitívne. Predstavy teoretických fyzikov hovoria, že na počiatku vesmíru, v štádiu ktoré sme opisovali pred týmto štádiom jestvuje isté vákuové pole s malou hustotou energie, ktorá enormne vzrastie a rozšíri sa na ζ teda je zodpovedná za náhle zväčšenie objemu. „Pokiaľ prevláda energia vákua (o hustote), platí stavová rovnica.....“⁷ Hovoríme o zápornom tlaku, podtlaku, ktorý snáď možno vnímať ako určité nasávanie zvonka. Samotná inflácia má obrovské rozmery, takže aj pôvodné nepatrné fluktuácie sa rozťahnu do nehomogénit veľkých rozmerov. Práve inflácia sa považuje za príčinu toho, že jestvuje také rozpínanie vesmíru, aké je možno pozorovať cez červený posuv.

V tejto súvislosti moderné pozorovania odhalili ďalšie výsledky, ktorých vysvetlenie môže čosi dokladovať. Vo vesmíre jestvujú oblasti, ktoré ležia naproti seba a sú tak vzdialené, že v podstate nikdy nemohli prísť do bezprostredného kontaktu. Síce tieto oblasti majú takmer rovnakú teplotu- čo poukazuje na pravdepodobnosť pôsobenia inflácie, no majú aj malé odchýlky. Jestvuje predpoklad, že práve tieto odchýlky, hoci len na úrovni 10^{-5} K môžu byť spôsobené práve pôvodnými nepatrnými fluktuáciami v štádiu vývoja vesmíru do 10^{-35} s.

Postupne sa vytvorili základy Galaxie, Mliečnej dráhy i Slnačnej sústavy. Ak hovoríme o inflácii, jedná sa o dosť uznávanú teóriu, ktorú v súčasnosti možno pokladať za neprotirečivú so štandardným modelom. Kozmológovia dnes teda jednoznačne hovoria o Friedman- Lameitre modele rozpínajúceho sa vesmíru. Rozmery sa zväčšujú spolu s hmotnosťou. „V súčasnej kozmologickej paradigme sa narastanie rozmerov a celkovej hmotnosti aktuálneho „viditeľného“ Vesmíru vysvetľuje maximálnou rýchlosťou šírenia signálov c .“⁸ Tento, tzv. štandardný kozmologický model obsahuje tri základné princípy. Prvý, zvaný Kopernikov princíp hovorí o homogénnom a izotropnom vesmíre. „To znamená, že z globálneho hľadiska sa v ľubovoľnom čase a na ľubovoľnom mieste javia pozorovateľovi vlastnosti vesmíru rovnako.“⁹ Druhý princíp hovorí, že zákonitosti gravitačného poľa sa riadia rovnicami gravitačného poľa, ktoré Einste-

⁶ Krempaský, Július; *Vesmírne metamorfózy*, Bratislava, 1986, 73-034-86, s. 97

⁷ Blažek, Mikuláš; *Úvod do súčasnej kozmológie*, Bratislava, 1997, ISBN 80-7141-170-1, s. 76

⁸ Skalský, Vladimír; *Dynamika vesmíru*, Bratislava, 1997, ISBN 80-227-1003-2, s. 50

⁹ Blažek, Mikuláš; Ďurček, Karol; *Filozofický a fyzikálny pohľad na kozmológiu*, Bratislava, 2001, ISBN 80-7141-297-X, s. 163

in odvodil v rokoch 1915 a nasledujúcom roku. Tretí princíp hovorí, že hustota ς súvisí s tlakom.

Najdôležitejší pre nás je tzv. štvrtý princíp, o ktorý je obohatený tzv. rozšírený štandardný model. Hovorí, že veľký tresk sa proste uskutočnil. Vedú k tomu argumenty: a/ „súčasnú rýchlosť Hubbleovej expanzie spôsobila inflácia“¹⁰, b/ ľahké jadrá sa vytvárali od niekoľko sto sekúnd po niekoľko rokov po výbuchu- preto je problematické hovoriť o vlastnostiach vesmíru predtým, c/ reliktné žiarenie prináša informáciu o vesmíre z doby, keď sa osamostatnilo od ostatných súčastí vesmíru. „Podľa Rozšíreného štandardného modelu vesmír vznikol výbuchom „ohnivej gule“ (fireballu), t. j. veľmi hustej a horúcej hmoty sústredenej vo veľmi malom objeme.“¹¹ Výbuch vyvolal izotropné rozšírenie, ktoré pokračuje dodnes z príčiny inflácie veľkou rýchlosťou.

Týmto by sme základným spôsobom opísali hlavné udalosti pri formovaní vesmíru, uviedli sme tým náčrt súčasných fyzikálnych kozmologických predstáv.

Treba však pripomenúť ešte jednu vec, ktorá sa občas v literatúre obchádza. Je opisovaný vznik toho čo pozorujeme vznikom univerza vo fyzikálnom zmysle, alebo je to iba jeho časť? „Preto aj tu existujú opäť dve možnosti analýzy, ktorej základom môže byť alebo lokálny, alebo globálny prístup.“¹² Ak by sme pokladali vesmír, ktorý sa rozpína od počiatku inflácie za púhu časť metavesmíru, radikálnosť problému by bola zúžená a diskusia by nadobudla iný rozmer.

Pokiaľ sa opierame o všetky dnes vo fyzike relevantné modely vývoja vesmíru, konštatujeme že sa jedná o fridmanovské modely. Ak vezmeme za základ fridmanovský model vesmíru, štandardný model nám hovorí o jeho počiatku v čase či časopriestore. Pred bodom nula principiálne nie sme schopní opísať realitu, povedať čo sa stalo. Snaží sa síce k tomu vyjadriť kvantová kozmológia, ale sú to len špekulácie, ktoré nemajú relevantnú vedeckú fundáciu. Tu možno povedať s Wittgensteinom známu vetu- o čom sa nedá hovoriť, o tom sa musí mlčať. Pomlčme teda a zamerajme pozornosť inam. Rozličné náboženské systémy opisujú problematiku vzniku sveta rozlične.

Mnoho náboženstiev hovorí o prvopočiatočnom chaose. Sú to napr. tradičné helenistické náboženstvo, od Grékov prebratý rímsky panteón, mezopotámska náboženská tradícia, šintoizmus, turecko- mongolské, baltsko- slovanské, ugrofínske a takmer všetky stredoázijské náboženstvá. Ide o jestvovanie neusporiadanosti, chaosu, ktorý bol neohraniče-

¹⁰ tamže, s. 181

¹¹ tamže, s. 193

¹² Tursunov, Akbar; *Filozofia a súčasná kozmológia*, Bratislava, 1980, 75-075-80, s. 168

nostou. Táto neohraničenosť dostáva proste medzu a to je vznik vesmíru. No úplné nejestvovanie je tomuto kozmogonickému názoru cudzie.

Ešte viac sa tento názor vyslovuje pri náboženských či rozšírených filozofických systémoch, ktoré majú aspoň sociologické znaky náboženstva. Tieto hovoria o večnom trvaní sveta v súčasnej, ohraničenej podobe. Je to najmä taoizmus, ktorý jasne hovorí „nebo je nepomíňajúce, zem večne trvá, nebo a zem sú večné, sú nepomíňajúce“¹³. V podstate v celom čínskom myslení, kde sa len výnimočne blysne nejaký náznak premeny vesmíru z iného stavu, panuje názor o večnom trvaní vesmíru. Rovnaké tvrdenia obsahuje chetitská a kanaánska kozmogónia. Niečo nie vzdialené tvrdí starogermánska kozmogónia, podľa nej sa všetko vyvinulo z iného stavu, no ten nemusíme chápať ako chaos.

Niektoré nábožensko-filozofické koncepcie, ktoré patria do religionistiky uvažujú o akomsi počiatku v čase. Kým ešte nemožno povedať, že striktne oddeľujú púhe nejestvovanie, Parmenidovo nič, rozhodne aspoň vnímajú bod obratu ako bod vzniku systému vecí, pričom obdobie pred ním nechápu ako púhe jestvovanie v chaotickej či inej podobe. Ide najmä o konglomerát hinduistických systémov, ktorý participuje na predstave zrodenia sveta zo zvláštneho stavu. Tento osciluje medzi v niektorých textoch prezentovanými predstavami uväznenia určitých prasít, ktoré sa po oslobodení podieľajú na vytváraní súčasnej podoby sveta, až po filozoficky zaujímavú predstavu, že nebolo ani súcno ani nesúcno, no jestvovalo nejaké to či to jedno- podľa toho z akého prekladu vychádzame- ktoré možno pokladať za nejaký jestvujúci počiatkový bod, zárodok ako uvádza text. Je možné povedať, že práve názor uvedený mantre O stvorení sveta z Rígvédy skutočne nemá ďaleko od vyjadrenia rovnakej problematiky modernou fyzikou. Pravda, hinduistickú kozmogóniu nemožno pokladať za dokonale konzistentný systém a tak nemožno na názor básne O stvorení sveta redukovať celú hinduistickú kozmogóniu. Zhodneme sa na názore, že hinduistické predstavy stvorenia kozmu síce nehovoria in stricto sensu o creatio ex nihilo, no moment bodu počiatku tvorenia vesmíru nepochybne obsahujú. Akúsi veľmi zahmlenú zmienku o stvorení obsahujú aj staroturecké náboženské predstavy.

Na základe našej komparácie kozmogonických názorov náboženských systémov možno vysloviť názor, že jestvujú také náboženské predstavy, ktorých základné tvrdenia sú so súčasnými názormi modernej fyzikálnej kozmológie v logickom zmysle konzistentné. Sú to pomerne vplyvné náboženstvá, hoci pokiaľ zoberieme náboženstvá ako kruh, zďaleka čo sa týka početnosti nepredstavujú väčšinový kruhový výsek. Ide

¹³ Lao-c’; *Tao Te Ťing*; In: Král, Oldřich; *Kníha mlčení*, Praha, 1994, ISBN 80-204-0482-1, s. 42

predovšetkým o judaisticko- kresťanský pohľad na vznik sveta, na ktorom prirodzene participuje aj islam. No je to aj tradičný zoroastrizmus a jeho mladší derivát zurvánizmus, ktorý v kozmogónii nie je veľmi odlišný. Podobné predstavy obsahuje aj značne heterodoxný bonizmus. No keďže ide o nekonzistentný konglomerát náboženských predstáv, možno konštatovať len to, že v rámci rôznych iných predstáv stvorenia sveta v bonizme jestvuje aj tento názor.

Vidíme, že v podstate vieme o dvoch náboženských systémoch, ktoré konzistentne hovoria o vzniku vesmíru v čase za tých podmienok, že vesmír vznikol z ničoho. Je to judaisticko- kresťansko- islamský systém (názov sme vybrali podľa najvýznamnejších svetových náboženstiev, ktoré majú na ňom účasť) na ktorom participujú nespočetné denominácie a zoroastrovský systém. Jeden takýto mýtus obsahuje i bonizmus, avšak nemožno tu hovoriť o systematickom myslení. Niečo nie veľmi vzdialené sa hovorí aj v Rigvéde, no aj samotný hinduizmus nemá konzistentnú kozmogóniu a často sa vyskytujú obrazy vzniku sveta z niečoho základného, čo pocíti v sebe túžbu, silu či hlad. Niektoré kozmogonické texty však majú čosi spoločné s predstavou stvorenia sveta v čase, aj keď nemožno jednoznačne tvrdiť, že sa jedná o stvorenie z ničoho.

Judaisticko-kresťansko- islamská kozmogónia a kozmogónia zoroastrizmu teda opisujú svet v zhode s dnešnými predstavami vzniku vesmíru. Oba systémy majú počiatok v čase. Bod $t = 0$ nie je v štandardnom modeli opísaný a aj v týchto náboženských systémoch kniha Genesis- *conditio sine qua non* pre judaizmus, kresťanstvo i na kresťanskom základe stojaci mohamedanizmus- hovorí proste a jasne, že na počiatku Boh stvoril svet, na počiatku v čase. Rovnaké tvrdenia sú základom zoroastrovskej kozmogónie.

Fyzika sama nedokáže povedať, čo bolo pred počiatkom času. Už opísanie tzv. obdobia kvantovej kozmológie je veľmi náročné a nejestvuje na to nielen jednotný pohľad, ale kráčame iba na vágnom teritóriu dohadov. „Planckov čas $/10^{-44}$ s/ predstavuje teoretickú hranicu, od ktorej až po vznik vesmíru nie sme oprávnení použiť žiadnu v súčasnosti známu teóriu na popis fyzikálnych dejov.“¹⁴ Nehovoriac o čase pred začiatkom Big-bangu. Štandardný kozmologický model jednoducho nevie povedať, a to úplne principiálne, čo sa dialo pred tým ako začalo rozpínanie. Nejde o čas pred Planckovou minimálnou časovou hodnotou, ale o totálnu neznalosť toho, čo bolo predtým. Tu proste fyzika nemá nijakú predstavu, nielenže nejestvuje terminológia, ale nejestvuje ani len tušenie, čo mohlo byť. Pokiaľ sa oprieme iba o fyziku a toto zostane ako báza

¹⁴ Blažek, Mikuláš; *Vznik a vývoj vesmíru*; In: *Jubileum vedcov*, Bratislava, 2000, ISBN 80-968450-9-8, s. 57

pre svetonázor vo svojej totalite, t.j. pokiaľ iný prejav reality okrem toho prezentovaného fyzikou neuznáme, mohli by sme dokonca konštatovať, že s nejestvovaním časopriestoru v podstate nejestvuje nič. No nie sme oprávnení z hľadiska fyziky hovoriť ani toto. Je možné, že už predtým jestvovala prípadná prahmota, a tá by dokonca mohla byť vo fluktuácii s konečnou hostotou i objemom, ktorý nebude konvergovať k nule. No to sa už pohybujeme vo fyzike na rovine špekulácií. Ako povedal Heidegger, fyzika nemôže vystúpiť sama zo seba. A preto na niektoré veci nedokáže vôbec odpovedať. Uvedomme si, „že nie je možné považovať za fyzikálny ten prechod, keď sústava prejde zo stavu „nič“ do stavu, v ktorom jestvuje hmota.“¹⁵ Fyzika nemôže bezpečne opísať stav, ktorý je pred vznikom veľkého tresku. Tu sa už nachádzame na pôde špekulácií.

Čo teda hovoria štandardné, všeobecne uznávané a overené i nesfalizifikované fyzikálne kozmogonické teórie? Vesmír je nestatický, rozpína sa, rozhodne absolvoval proces enormnej inflácie. Podľa všetkých súčasných výskumov sa vyvinul zo stavu veľmi malej, mnohí hovoria až nekonečne malej veľkosti a obrovskej teploty a hustoty. To nemožno presne rozhodnúť, no určite to bol extrémne malý objem, rovnako nesmierna teplota a hustota. No pred Planckov čas sa veda nedostane, síce robí pokusy v zmysle kvantovej kozmológie, avšak pohybuje sa na vágnom teritóriu vedeckej špekulácie. Fyzika z istotou povie len toľko, že vesmír bol kedysi veľmi- veľmi malý, dostane sa až „takmer“ k počiatku časopriestoru, no *expresis verbis* exaktne nepovie- áno, vesmír bol stvorený z ničoho alebo z niečoho. Tam zatiaľ pozitívna súčasná veda nesiahla. Vieme len, že to akoby smeruje k tomu počiatku, no Planckova hranica ako horizont udalostí nás tam nepustí.

Je teda problematické vyjadrovať sa k udalostiam pred Planckovým časom. V zásade sú možné dve možnosti- svet jestvoval už predtým a nemá počiatok v čase, alebo že tento počiatok má. Toto možno interpretovať jedine ako počiatok v absolútnom zmysle. Aj keď fyzika hovorí, že vesmír má svoj počiatok, „tento počiatok však nemusí nutne naznačiť okamih zrodu nejakej pralátky (ak tu vôbec nejaká bola), ale okamih, v ktorom sa začali vytvárať štruktúry nášho vesmíru.“¹⁶ I keď Hawking je za prvú možnosť, viac fyzikov si- aj keď bez dôkazu myslí, že správna je možnosť vesmíru s počiatkom. Prirodzene, pripomína to známe Kantove kozmologické apórie. „Nemôžem teda povedať: Svet je vzhľadom na uplynulý čas alebo priestorovo nekonečný“, a ďalej „a nepoviem ani to, že je konečný, lebo ani absolútna hranica nie je empiricky možná.“¹⁷

¹⁵ tamže, s. 57

¹⁶ Krempaský, Július; *Veda versus viera?*, Bratislava, 2006, ISBN 80-224-0896-4, s. 79

¹⁷ Kant, Immanuel; *Kritika čistého rozumu*, Bratislava, 1979, 75-032-79, s. 333

K rovnakému záveru nás dnes vedie fyzikálna kozmológia. Priamo nás dovedie takmer k počiatku tohto vesmíru v zmysle fungovania pozorovaného i nepozorovaného vesmíru, ktorý sa šíri od Big-bangu. Lenže či to bol vznik sveta a predtým nejestvovalo nič, respektíve jestvovali isté virtuálne častice či predtým jestvoval iný vesmír, ktorý kontrakciou zanikol, je otázka na ktorú zatiaľ fyzika odpovedať nevie. Pri súčasnom stave fyzikálnej paradigmy a poznania na ňu odpovedať ani nemôže, vystúpila by totiž sama zo seba. Odpovedať čo bolo predtým na rovine fyziky v zmysle vedeckej odpovede zatiaľ jednoducho nie je možná.

Na tom nič nemenia ani hypotézy fyzikov, ktorí nedokážu svoje výroky nijakým vedeckým spôsobom etablovať, nech sa na to dívame z akéhokoľvek uhla metódy vedy- nie je možná ani verifikácia, ani falzifikácia /Popperov termín koroborácia/. Z hľadiska vyjadrenia pravdivosti svojej výpovede sú na rovnakej rovine, na akej stoja náboženstvá- hovoria názor, ktorý nemožno dokázať. Náboženské pohľady, ktoré hovoria o vzniku z chaosu majú svoju podporu u Onyskiewiczza a iných, ktorí si kvantovú prázdnotu predstavujú ako súbor chaoticky sa vyskytujúcich virtuálnych častíc. Tí, ktorí hovoria o večnosti sveta, napr. taoisti vidia zrejme ako sympatické kvantovokozmogonické názory Hawkinga. Judaisticko-kresťansko-islamský model vzniku sveta najskôr zodpovedá názorom iných, či už Penrosea alebo množstva fyzikov, ktorí uvažujú o vzniku z fyzikálneho vákua. Samotná veda nás privedie k samotnému počiatku Big-bangu, no ďalej nás zatiaľ nevedie. V tomto zmysle treba povedať, že v nijakom zmysle nevylučuje stvorenie sveta božskou bytosťou, ani v zmysle judaisticko-kresťanského opisu kreácie, kde je tvorcom JHWH. Neukazuje možnosť protikladu, no jednoznačne vyráža z rúk zbrane niektorým neinformovaným militantným ateistom, ktorí neznajúc problematiku hovoria, že súčasná kozmológia biblickému stvoreniu sveta protirečí. V nijakom prípade nemožno súhlasiť s názorom, že „kreacionistická interpretácia začiatočnej singularity, ktorú transplantovali do živého tela vedeckej kozmológie niektorí veriaci vedci, aj tak nedokázala prekonať imunologickú bariéru nezlučiteľnosti“¹⁸. Jedná sa o hlboký omyl. No na druhej strane ho ani nedokazuje, len ukazuje že ich zosúladenie v zásade nemusí byť protirečivé.

Argumenty, ktoré sa opierajú o antropický princíp nič nedokazujú. V zmysle dôkazu ich nemožno použiť. Ukazujú, že je naozaj pravdepodobné, že vo vesmíre je čosi presne nastavené a niečo zrejme funguje tak, aby bol umožnený život v inteligibilnej forme. Sú to indície, nie však dôkaz! Čo je to? Pozitívna energia, princíp predzjednanej harmónie, dialektické zákony foriem a vývoja hmoty, osobný Boh alebo iba púha

¹⁸ Tursunov, Akbar; *Filozofia a súčasná kozmológia*, Bratislava, 1980, 75-075-80, s. 167

náhoda, ktorá sa vyskytla vo vesmíre? Na to v zmysle dôkazu nedokáže odpovedať veda ani akákoľvek filozofia. Človek, najmä vzdelaný človek má slobodnú vôľu aj na to, aby vyjadril názor, aby zaujal stanovisko. Nebude to stanovisko založené na dôkaze, proste má právo na názor. Aj skeptická pozícia je názor, no rovnako aj pozícia náboženská. Vieme, že náboženstvo je vec viery a nie dôkazu. Človek má možnosť uveriť v zjavené náboženstvo ak vidí indície, ktoré poskytujú veci pozorované v prírode. Má možnosť interpretovať to nábožensky. Je vecou jeho zvrchovanej slobody, aké stanovisko zaujme.

Fyzikálna kozmológia dovedie človeka k stanovisku, že vidí vývoj vesmíru. Pochádza podľa rozšíreného štandardného modelu z fluktuácie nepredstaviteľnej hustoty a teploty, ktorá rozmermi cum grano salis konverguje k nule. Veľmi, naozaj veľmi by dopĺňalo krásu systému, ak by tu bol počiatok celého vesmíru. Na to však pri súčasnej paradigme nemá fyzika právo odpovedať. Bolo by príliš jednoduché a v súčasnosti aj zneužitím jazyka fyziky vyhlásiť: áno, kozmológia podporuje kresťanskú teológiu. Zjemníme formuláciu a použijeme nasledovnú výpoveď- kozmológia kresťanskej teológie neprotirečí. Posledný krok nie je možný, je za hranicami fyziky a je možný protiklad tvrdenia o vzniku sveta z ničoho, ako hovorí za všetkých Hawking. Je zaiste vecou čistejšej viery uveriť v Boha Biblie nie na základe toho, že s biblickým opisom vzniku sveta na 100% a bez pochyb korešponduje fyzikálna kozmológia, ale ako ten blahoslavený, ktorý nevidel a uveril. Vlastné exaktné dobudovanie systému sa zatiaľ neukazuje ako relevantné, v súčasnosti môže byť poľom pre náboženské vysvetlenie vzniku sveta, no fyzika zatiaľ tento krok urobiť nemôže. Necháva otázku otvorenú a človek si ju musí zodpovedať sám. Podľa súčasnej fyzikálnej paradigmy je dokonca neprístupnosť tejto otázky principiálna, v takom prípade by to znamenalo jestvovanie nepoznatelného ako ukazoval Herbert Spencer a tak by to v danom systéme sveta bolo možno jedine veriť, no nie jednoznačne zodpovedať.

Zoznam použitej literatúry

- BLAŽEK, MIKULÁŠ; *Úvod do súčasnej kozmológie*, Bratislava, 1997, ISBN 80-7141-170-1
- BLAŽEK, MIKULÁŠ; *Vznik a vývoj vesmíru*; In: *Jubileum vedcov*, Bratislava, 2000, ISBN 80-968450-9-8
- BLAŽEK, MIKULÁŠ; ĐURČEK, KAROL; *Filozofický a fyzikálny pohľad na kozmológiu*, Bratislava, 2001, ISBN 80-7141-297-X
- KANT, IMMANUEL; *Kritika čistého rozumu*, Bratislava, 1979

- KREMPASKÝ, JÚLIUS; *Vesmírne metamorfózy*, Bratislava, 1986
- LAO-C'; *Tao Te Ťing*; In: Král, Oldřich; *Knihy mlčení*, Praha, 1994, ISBN 80-204-0482-1
- OKUŇ, LEV, BORISOVIČ; *Leptony i kvarki*, Moskva, 1981
- SKALSKÝ, VLADIMÍR; *Dynamika vesmíru*, Bratislava, 1997, ISBN 80-227-1003-2
- TURSUNOV, AKBAR; *Filozofia a súčasná kozmológia*, Bratislava, 1980

Duchovná a sociálna starostlivosť o manželov a rodinu podľa Pastoračného plánu Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013

PETER VANSÁČ

*Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, n. o. v Bratislava
Ústav sociálnych vied a zdravotníctva bl. P. P. Gojdiča v Prešove*

Abstract: *The Church since its inception had the respect for marriage and family. It always held and supported the family. Even today, the Church defends marriage and the family according to God's plan of salvation and intends to assist spouses and families. In Slovakia the Church its pastoral plan for 2007-2013) included marriage and family as a pastoral priority group. It emphasizes on quality training in marriage that young people would be aware that they would realize a sacramental marriage in their life plan according to God's will. According spiritual side, the Church wants helping to form and accompany the family in the spirit of the Gospel. Speak to the families that are not "faith in hard" and show them that they are not indifferent the Church, it is the role of bishops and priests in the third millennium. Social assistance to families is a visible sign of believers' community in the spirit of the Acts of the Apostles (Acts 2,42-47).*

Key words: *Spiritual care. Marriage. Preparing for marriage. Family. Social assistance.*

Úvod

Pastoračný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku 2007 – 2013 uvádza rodinu ako prioritnú pastoračnú skupinu, lebo rodina je základnou bunkou Cirkvi a spoločnosti.¹ Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí, že rodina je miesto, kde deti dostávajú prvé ohlasovanie viery. Preto sa právom volá „domáca cirkev“, spoločenstvo milosti, modlitby, škola ľudských čností a kresťanskej lásky (Porov KKC, 1666).

¹ Porov.: PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 32.

Tvorcovia Pastoračného plánu konštatujú, že Cirkev na Slovensku pociťuje ohrozenie manželstva a rodiny, ako aj zníženú sociálnu vážnosť hodnoty manželstva. Preto sa chce predovšetkým duchovne venovať rodinám a sprevádzať ich. Na druhej strane chce zodpovedne vstúpiť do spolupráce s inými subjektami v takej miere, v akej môže napomôcť komplexnému riešeniu ohrozenia rodín.²

Postavenie manželov v súčasnej spoločnosti

Už pápež Ján Pavol II. vo Familiaris consortio sa zamyšľal nad postavením rodiny a manželov súčasnosti. Túto skutočnosť je potrebné poznať dokonale, aby tým účinnejšie a kvalifikovanejšie mohla Cirkev, ale aj spoločnosť pomôcť manželom a rodine.

Rodinné spoločenstvo, píše pápež Ján Pavol II., v súčasnosti zasiahli rýchle zmeny. Mnohé rodiny prežívajú tieto zmeny vo vernosti tým hodnotám, ktoré tvoria základ rodinného zázemia. V iných rodinách zavládla neistota a rozpaky pokiaľ ide o ciele manželského a rodinného života. Sú aj také rodiny, ktorým bránia uplatňovanie ich práv a to rôzne nespravodlivosti. Cirkev si uvedomuje, že rodina a manželstvo tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva.³

Postavenie, v akom sa dnes rodina nachádza, má kladné, ale aj záporne stránky. Kladné stránky súčasnej rodiny sú: väčšia kvalita medziosobných vzťahov v manželstve, povznesenie dôstojnosti ženy, zodpovedné plodenie detí a ich výchova, rozvíjanie kontaktov medzi rodinami a vzájomná duchovná a hmotná pomoc. Medzi záporne stránky rodiny patria: nesprávne chápanie nezávislosti medzi manželmi, dvojaká autorita rodičov voči deťom, rastúci počet rozvodov, zlo akým je umelý potrat, používanie sterilizácie a prenikanie mentality „anti life“ proti životu. Koreňom týchto záporných javov je nezriadené chápanie a uplatňovanie slobody, ktorá má slúžiť na uskutočňovanie Božieho plánu a takto slúži len pre vlastný a sebecký blahobyť.⁴

Postavenie manželov na Slovensku

Zmeny, ktoré sa silno prejavujú aj v živote rodín na Slovensku, konštatuje Pastoračný plán, priniesli ohrozenia, ktoré je možno zhrnúť do štyroch základných oblastí: izolovanosť rodín zvlášť vo veľkých mestách,

² Porov. PALA, G.: Kresťanská výchova v slovenskom edukačnom priestore. In: *Aktuálne aspekty kresťanskej výchovy*. Prešov: GTF PU, 2008, s. 67-79; PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 33.

³ Porov. FC 1.

⁴ Porov. ČITBAJ F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť*. Prešov : GTF PU 2010, s. 8; FC 6.

slabá pripravenosť mladých ľudí na manželstvo a výchovu detí, nezamestnanosť a chudoba, problémové situácie v rodine ako sú: závislosti, násilie, prítomnosť telesne alebo psychicky ťažko hendikepovaného člena rodiny.⁵

V posledných rokoch sa v spoločnosti silne diskutuje aj o základnom pohľade na rodinu, čo vlastne je a kto ju tvorí. Sú to manželia? Je to otec, matka a deti bez ohľadu na právny stav? Tieto úvahy zachádzajú až tak ďaleko, že niektorí sa pýtajú: „Sú to ľudia rovnakého pohlavia, ktorí sa rozhodnú spolu žiť?“ Majoritná spoločnosť na Slovensku chápe rodinu ako malú primárnu spoločenskú skupinu, založenú: na zväzku muža a ženy, na pokrvnom zväzku rodičov a detí, či vzťahu jej substituujúcim (osvojenie), na spoločnej domácnosti, ktorej členovia plnia spoločensky určené a uznané úlohy vyplývajúce zo spolužitia, a na súhrne funkcií, ktoré podmieňujú existenciu tohto spoločenstva a dávajú mu vlastný význam vo vzťahu k jedincom aj k celej spoločnosti.

V dnešnej dobe rodinu napádajú početné sily, ktoré sa ju usilujú rozvrátiť, pokriviť. Cirkev uvedomujúca si, že dobro spoločnosti je tesne zviazané s dobrom rodiny, pociťuje naliehavo svoje poslanie hlásať Boží plán o manželstve a rodine, zaistovať im plnú životnosť a prispievať k obnove spoločnosti a Božieho ľudu. Dnešným ľuďom sa ako odpoveď na závažné problémy rodinného, manželského života nezriedka ponúkajú predstavy a teórie, a to aj vábivé, ktoré urážajú v rôznej miere pravdu a dôstojnosť ľudskej osoby. Úlohou Cirkvi je starať sa o vytrvanie v Kristovej pravde a stále hlbšie prenikanie do nej. Preto pastieri majú veriacich viesť k stále zrelšiemu chápaniu evanjeliovej pravdy.

Veriaci žijúci v dnešnom svete pod tlakom vykonávaným hlavne médiami. Nie vždy sa vedú vyhnúť nákaze prameniacej z úpadku základných hodnôt. Cirkev má za úlohu presadzovať prvenstvo mravných hodnôt, hodnôt ľudskej osobnosti. Usilovať sa, aby nová vytvárajúca sa kultúra bola preniknutá evanjeliom, aby tzv. nový humanizmus neodvádzal ľudí od ich vzťahu k Bohu, ale ich k nemu plnšie privádzal. Naša doba potrebuje Božiu múdrosť. Budúcnosť sveta by bola ohrozená, keby sa ľudia nestali múdrejší.⁶

Rodina v núdzi

Štatistiky ohľadom manželstva v posledných rokoch sú neúprosne. Za každým číslom rozvodu sa skrývajú ľudské osudy manželov a hlavne detí. Aj manželstvá ktoré boli uzatvorené pred Bohom a Cirkvou prežíva-

⁵ Porov. PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 37.

⁶ Porov. TUPÝ, B. : *Rodina a pastorácia*. Lublin : KUL, 2004, s. 7-12.

jú tie isté krízy ako ostatné manželstva a stáva sa, že manželské spolužitie zaniká hneď na začiatku. Dôvodov tohto stavu je mnoho. Medzi najhlavnejšie patrí:

1. Všeobecný úpadok duchovného života. Často veriaci človek sa hlasí k svojmu náboženstvu a prijíma sviatosti, ale v jeho osobnom živote často nehrá Boh najväčšiu úlohu.

2. Osobná nezrelosť snúbencov, ktorý uzatvárajú sviatosť manželstva. Vek je síce vyšší, keď uzatvárajú manželstvo, ale často sa nevedia zhostiť tejto svojej úlohy ani v tých najpodstatnejších záležitostiach.

3. Alkoholizmus, drogy, gamblerstvo. Prax ukazuje, že ľudia postihnutí týmito anomáliami nie sú schopní žiť v normálnom manželstve.⁷

Manželské konflikty sa väčšinou zakladajú na komplexných príčinách. Významnú úlohu zohráva socio-kultúrna situácia oboch partnerov. Nezanedbateľnú úlohu v tomto smere zohrávajú psychologické, sociologické a náboženské faktory.⁸

Kratochvíl v knihe *Manželská terapia* uvádza nasledujúce príčiny rozpadu manželstva:

1. *Osobnosti manželov*. Zdroj problémov môže byť primárne v osobnosti jedného alebo oboch partnerov. Môže ísť o rysy v rámci normy, ale nezlučujú sa s rysmi partnera. Môže ísť o rysy abnormálne, ktoré už samy o sebe predstavujú dispozície k problémom v interpersonálnych vzťahoch vôbec, a v manželskom vzťahu zvlášť.

2. *Manželský vzťah*. Dôležité je, čo predchádzalo k vstupu do manželstva. Pri voľbe sa uplatňujú tri príťažlivé sily: podnet, hodnoty a roly. Vo všetkých fázach sa uplatňuje princíp vyváženosti výmeny, ktorá je vyrovnaná.

3. *Vývoj vzťahu v čase*. Manželský vzťah neostáva stále rovnaký, ale sa vyvíja a mení. Niektoré zmeny sú nepredvídateľné, alebo existuje určitý zákonitý vývoj a zmeny, ktoré sú typické. Ide o štádia v manželstve, napr. manželstvo pred narodením detí, s malými deťmi, manželstvo zreleho veku, či v starobe.

4. *Vnútorné manželské situácie* sa týkajú konkrétnych problémov a konfliktov vo vnútornej manželskej interakcii, ktoré sú spojené s fungovaním manželstva. Ide o rodinné hospodárenie, využívanie voľného času, výchovu detí a sexuálne súžitie.

⁷ Porov. ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*, In: Theologos 2/2009. Prešov : GTF, 2009, s. 211.

⁸ Porov. PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*, Námestovo : Štúdio F, 2004, s. 39.

5. *Vonkajšie zásahy do manželstva.* Patria tu vplyvy rodičov, ktoré predstavujú škálu problémov, ďalej zásahy príbuzných, priateľov, známych, susedov a mimomanželský vzťah.⁹

Vymenované faktory sú psychologického rázu. Veľmi rozšírenou príčinou je v súčasnej dobe hlavne po otvorení hraníc skutočnosť, že manželia sú občanmi dvoch rôznych štátov. Dostáva závažnou príčinou je aj nedostatok spoločného bytu, resp. nemožnosť obstarat si spoločný byt. Ďalšou príčinou rozvratu je zasahovanie príbuzných alebo nejakej tretej osoby do vzájomného vzťahu. Súčasné manželstvo je taktiež ohrozené destabilizáciou a stráca na váhe aj v spoločnosti. Silne vzrástol vplyv spoločenských a politických inštitúcií a masovokomunikačných médií. Podstatne dôležitým sociologickým faktorom je strata zamestnania u jedného alebo u oboch manželov. Ak chýba prísun ekonomických prostriedkov do rodiny, narúša sa normálny, harmonický život rodiny.¹⁰

Najčastejšou náboženskou príčinou rozvratu je porušenie vernosti v manželskom zväzku. Veľmi často sa v dnešnej dobe vyskytujú prípady miešaného manželstva. Rozdielnosti týkajúce sa viery, či samotné chápanie manželstva, ale aj odlišné náboženské mentality sú mnohokrát zdrojom napätia aj pri výchove detí. Ďalšou morálnou príčinou je aj to, že manželia si mnohokrát nedokážu a nechcú vytvoriť podmienky pre harmonické a vzájomné porozumenie. Manželský zväzok sa za určitých okolností môže prejavovať ako omyl.¹¹ Preto je potrebné sústrediť sa na kvalitnú prípravu do manželstva.

Význam prípravy na manželstvo

V Pastoračnom pláne Katolíckej cirkvi na Slovensku sa konštatuje, že u nás je celkom dobré rozvrhnutá sviatostná pastoračia spojená s rodinou, avšak najväčšou výzvou je posilnenie prípravy na sviatosť manželstva. Z veľkého množstva mladých ľudí, ktorí chcú uzavrieť sviatostné manželstvo, je stále viac tých, ktorí túžia po hlbšej príprave, ktorá je často nedostatočná alebo zanedbávaná najmä na úrovni vzdialenej prípravy, či už v prostredí rodiny alebo školy.¹²

⁹ Porov. KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha : Portál 2000, s. 82-174.

¹⁰ Porov. ZAMORSKI, J.: Wychowanie do wartości i międzypokoleniowy ich przekaz w rodzinie polskiej. In: ZAMORSKI, J. (redakcja naukowa) : *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*. Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli. Stalowa Wola-Rzeszów: Spidruk, 2009, s.175 ISBN 978-83-86916.

¹¹ Porov. PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*, Námestovo: Štúdio F, 2004, s. 87.

¹² Porov. PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 36.

Pápežská rada pre rodinu vo svojej publikácii *Príprava na sviatosť manželstva* hneď v úvode zdôvodňuje význam prípravy na manželstvo je v tom, že manželský a rodinný život, má osobitný význam pre dobro Cirkvi. Celé kresťanské spoločenstvo je predovšetkým pre manželov. Rozhodnutie manželov, je tak závažné, že nemôže byť nepripravené a unáhlené. Pre všetkých, ktorí chcú prijať sviatosť manželstva, je príprava na sobáš, najvhodnejším a výsadným okamihom „Kayrós“, čas v ktorom Boh hovorí k snúbencom a vzbudzuje v nich vnímavosť pre povolanie na manželstvo.

Na výkon svojho povolanie sa chystáme päť až šesť ročným štúdiom, alebo učením. Manželstvo je jedným z najväčších povolaní v živote ľudí. Láska má svoj pôvod v Bohu, a preto by sme mali na ňu sa starostlivo pripravovať. Na manželstvo sa treba chystať roky a to formovaním osobnosti a vzájomným poznávaním.¹³

Ak berieme do úvahy stav dnešnej spoločnosti, v ktorej nechýba sekularizácia a konzumizmus, je potrebné prípravu na manželstvo prijímať ako naliehavú výzvu, v ktorej snúbenci spoznávajú pravé hodnoty života, manželstva, rodiny.¹⁴

Mnohé ťažkosti, ktoré sa dnes vyskytuje v rodinnom živote, pochádzajú z toho, že mladí ľudia akoby strácali zo zreteľa stupnicu hodnôt – rodinných, ale chýbajú im aj pevné normy správania. Nevedia čeliť novým ťažkostiam a nevedia ich ani ako riešiť. Zdôrazňuje, že skúsenosť Cirkvi je taká, že tam, kde prebiehala seriózne príprava na manželstvo, takíto manželia si počínajú lepšie ako ostatní. Ďalej načrtáva spôsob prípravy na manželstvo a zdôrazňuje, že Cirkev má uskutočňovať túto prípravu ako postupný a trvalý proces, ktorý obsahuje tri hlavné stupne: vzdialenú, blízku a bezprostrednú prípravu.¹⁵

Vzdialená príprava na manželstvo

Pápež Ján Pavol II. v exhortácii *O úlohách kresťanskej rodiny* v dnešnom svete podčiarkuje, že vzdialená príprava na manželstvo sa začína už v detstve a to tým, že rodičia vedú deti k tomu aby objavovali samých seba s bohatými duševnými danosťami a jedinečným darom osobnosti so silnými aj slabými stránkami. Je to obdobie, kedy je potrebné položiť základy ku každej ľudskej hodnote vo vzťahoch.¹⁶

¹³ Porov. KOREC, J. Ch.: *K manželstvu a rodine*. Bratislava : LUČ, 1990, s. 9-10.

¹⁴ Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 191.

¹⁵ Porov. ŚNIADKOWSKI, M. (red.): *Wybrane zagadnienia wychowania szkolnego*. Lublin : Polihymnia, 2008, s. 18.

¹⁶ Porov. FC 66.

V tomto období nesmie chýbať úprimná a odvážna výchova k čistote a k láske, ktorá je darovaním seba samého. Čistota nie je umŕtvenie lásky, ale predpoklad pravej lásky. Ak je povolanie na manželskú lásku povolaním na sebadarovanie v manželstve, sebaovládanie je nevyhnutné na to, aby sa človek mohol skutočne darovať. Z tohto pohľadu je zvlášť dôležitá sexuálna výchova, ktorú rodičia poskytujú v prvých rokoch detstva a dospievania. V tomto zmysle treba pripomenúť, že vzdialenú prípravu, aj keď sa sústreďuje na učenie antropologického charakteru, je potrebné včleniť do perspektívy manželstva, v ktorom sa ľudská láska stáva nielen znamením lásky medzi Kristom a jeho Cirkvou, ale aj účasťou na nej.

Manželská láska sprítomňuje Božiu lásku, ktorá sa zjavila vo vykúpení. Rozhodujúci a smerodajný je prechod alebo obrátenie od povrchnej a neurčitej viery, akú dnes majú mnohí mladí ľudia, k objaveniu „kresťanského tajomstva“, to znamená k viere, ktorá je spoločenstvom milosti a lásky so vzkrieseným Kristom.¹⁷ V praxi znamená, že dieťa vidí manželstvo rodičov a takto si podvedome vytvára obraz a vzor pre svoje budúce manželstvo.¹⁸ Ján Pavol II. v Liste rodinám napísal veľmi povzbudzujúce slová pre rodičov a to: „*Rodičia sú prví a hlavní vychovávatelia svojich detí a im patrí základná kompetencia na tomto poli: sú vychovávateľmi, pretože sú rodičmi*“.¹⁹

Blízka príprava na manželstvo

V časovom slede blízka príprava na prijatie manželstva viaže sa s obdobím mladosti. Neskôr sa táto príprava dostáva do obdobia zasnúbenia. Ján Pavol II. v exhortácii Familiaris consortio zdôrazňuje, že blízka príprava na manželstvo má predstaviť manželstvo ako osobný vzťah muža a ženy, ktorý je potrebné ustavične rozvíjať a povzbudzovať ich k hlbšiemu chápaniu sexuality a zodpovedného rodičovstva.²⁰

Podľa cirkevného práva v tomto bode prípravy majú dôležitú úlohu duchovní pastieri, ktorí, kázaním a katechézou hovoria o význame kresťanského manželstva, o vzájomných povinnostiach manželov o základnom práve a povinnosti, rodičov vychovávať svoje deti.²¹

¹⁷ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*. KBS, 2004, čl. 24-25.

¹⁸ Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 194.

¹⁹ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list rodinám *GRATISSIMAM SANAE*. Trnava : SSV, 1994, s. 16.

²⁰ FC 66.

²¹ KODEKS KANONIV SCHIDNICH CERKOV. Latinsko – Ukrajinske vydannja. Rím, 1993, Kán. 738.

V tejto príprave je dôležité ponúknuť mladým nielen teologické poznatky, ale aj konkrétne znalosti z oblasti medicíny, psychológie a iných odborov vzťahujúcich sa na manželstvo.²²

Poznanie prirodzených metód regulácie počatia je veľmi potrebné a tieto metódy sú cennou alternatívou, ak sa manželia nachádzajú vo vážnych ťažkostiach zdravotných alebo finančných.²³ O týchto metódach ma informovať lekár alebo manželia, ktorí žijú čistý manželský život a majú o tom vedomosti, ale aj skúsenosti.

Kardinál Korec odporúča v tejto blízkej príprave hovoriť so snúbencami otvorene v čom spočíva manželský život, aké sú úskalia tohto života a hlavne, aká je zodpovednosť manželov vo svedomí za to, aby pohlavná sila bola aj tvorivou silou podľa Božích zámerov. Pritom je potrebné vychádzať, že Boh stvoril muža a ženu na svoj obraz a že pohlavnosť nutne musia spájať s láskou do celku manželského spoločenstva, ktoré plní aj funkciu duchovného poslania.²⁴

Konečným výsledkom blízkej prípravy my byť jasné poznanie kresťanských znakov manželstva, ktoré sú: jednota, vernosť, nerozlučiteľnosť, plodnosť, vedomie viery. Takto manželia majú byť pripravení naplniť poslanie rodiny. Mimoriadne dnes majú byť snúbeneci pri príprave na sviatosť manželstva vedení k hodnotám, ktoré sa týkajú ochrany života a to pretože sa majú stať domácou cirkvou „svätyňou života.“²⁵

Bezprostredná príprava na manželstvo

O bezprostrednej príprave na manželstvo, hovorí kanonické právo aj západnej aj východnej cirkvi, ba ukladá za povinnosť duchovným pastierom aby snúbenci boli pripravení na manželský stav a to: „*osobitným poučením snúbencov o manželstve, ktorým sa majú pripraviť na nový stav*“.²⁶

Bezprostredná príprava sa koná v „posledných mesiacoch a týždňoch pred sobášom“ a tým sa majú odstrániť nedostatky a medzery vo vedomostiach, ktoré ešte majú. Nanovo sa má zdôrazniť význam milosti a úlohy kresťanského manželstva, ako aj aktívna účasť na sobášnych obradoch. Podľa Jána Pavla II. bezprostredná príprava je nevyhnutná pred prijatím sviatosti manželstva, lebo:

1. Majú sa odstrániť nedostatky vo vedomostiach.

²² Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 195.

²³ PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU, *Príprava na sviatosť manželstva*. KBS 2004, čl. 35.

²⁴ Porov. KOREC, J.Ch.: *K manželstvu a rodine*. Bratislava : LÚČ, 1990, s. 146.

²⁵ PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*. KBS 2004, čl. 45-49.

²⁶ KODEKS KANONIV SCHIDNICH CERKOV. Latinsko – Ukrajinske vidannja, Rím, 1993, Kán 738.

2. Zdôraznenie samotnej milosti, ktorá vyplýva zo sobáša.

3. Vysvetlenie zmyslu obradu sobáša a jednotlivých znakov.²⁷

Pápežská rada pre rodinu, v smerniciach *Príprava na sviatosť manželstva*, pripúšťa, že môžu byť manželia, ktorí naliehavo žiadajú o skorý sobáš, a títo môžu mať medzery vo vedomostiach o manželstve, tým viac kňaz so svojimi spolupracovníkmi je povinný ponúknuť im príležitosť, aby si tieto vedomosti doplnili.

Snúbenci práve v tomto bode prípravy majú pochopiť, že ako pokrsťení sa v manželstve spájajú s Kristom a že vo svojom rodinnom živote sa majú nechať viesť Svätým Duchom. Preto sa na obrad sobáša majú pripraviť nielen vedomosťami, ale aj prijatím sviatosti zmierenia, aby obrad sa mohol uskutočniť platne, dôstojne a plodne.²⁸

Slávenie obradu sobáša má sa vykonávať podľa liturgických predpisov. Takéto slávenie zo sociálneho a spoločenského hľadiska má vyjadriť sviatosťnú povahu manželstva. Pastoračná starostlivosť sa má prejavovať v múdrej a svedomitej starosti o liturgiu slova.²⁹ Kázeň, ktorá nikdy nesmie chýbať, má sa sústrediť na veľké tajomstvo, ktoré sa slávi pred Bohom, Cirkvou a spoločnosťou. Kazateľ má objasňovať sviatosť a jej pôsobenie v živote manželov a rodín.³⁰

Potreba duchovnej starostlivosti o rodinu

Cirkev na Slovensku v duchu Pastoračného plánu, chce sa venovať rodinám vlašným vo viere, ale aj duchovné sprevádzať rodiny, ktoré túžia po duchovnom raste. Pri rodinách vlašných vo viere, Pastoračný plán odporúča osloviť tieto rodiny počas vianočných a veľkonočných sviatkov. Najmä pri svätých spovediach, mnohí členovia týchto rodín prosia o radu a duchovný pastier okrem duchovného povzbudenie ich má nasmerovať na niektorú z kresťanských poradní, alebo na spoločenstvo rodín vo farnosti. Pri vnímaní vlašných rodín vo viere je dôležité, aby ich príležitostný kontakt so spoločenstvom Cirkvi bol chvíľou kedy sa cítia týmto spoločenstvom a jeho zástupcami pochopení a prijatí.³¹

Tu je potrebné spomenúť, že za takéto rodiny spoločenstvo veriacich má sa modliť a prinášať za ne obete. Ako pripomína Svätý Otec Benedikt XVI., že to čo človek vyriekne pri modlitbe, neodchádza do prázdna. Nie je fikciou na dosiahnutie duševného výkonu alebo upokojenia. Modlit-

²⁷ Porov. FC 66.

²⁸ PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU, *Príprava na sviatosť manželstva*. KBS 2004, čl. 51-53.

²⁹ Porov. FC 67.

³⁰ Porov. ŚNIADKOWSKI, M.: *W trosce o człowieka. Wychowanie do życia w rodzinie*. Kielce : Jedność 2000, s. 75.

³¹ Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU, *Príprava na sviatosť manželstva*. KBS 2004, čl. 36-69

ba mieri ku skutočnosti. Ak teda človek zaujíma postoj modliaceho sa, prekročí sám seba a otvára priestor pre Boha, v ktorom on bude môcť konať pre nás a skrze nás.³²

Kresťanské rodiny, ktoré prežívajú dar viery a ktoré sa aktívne zapájajú do života farnosti majú sa podnecovať k tomu, aby vytvárali malé rodinné spoločenstva vo farnosti. Takto je kresťanská rodina povolaná k službe na budovaní Božieho kráľovstva v dejinách tým, že sa podieľa na živote a poslaní Cirkvi.³³ Rodine je teda skutočne vynikajúcou cestou dozrievania vo viere, prostredníctvom spoločnej modlitby, uvažovaním nad Božím slovom a výmenou vzájomných skúsenosti. Tieto rodiny sa majú stať apoštolmi pre iné rodiny, ktoré sú vlačne vo viere a vzdialené od Cirkvi. Takáto duchovná starostlivosť o rodiny a s rodinami je skutočnou odpoveďou na výzvy Jana Pavla II.: „Rodina staň sa tým čím si“ a „Pomôž sama sebe.“³⁴

K rozvoju duchovnosti kresťanských manželov a rodín prispieva rozvoj rozmanitých praktík:

- *žebnanie* – prakticky znamená, že každý z partnerov má moc zvládať na svoje manželstvo požehnanie. Žehná sa tým, že modlitbou u vyprosujeme pre druhého u Boha priazeň.

- *spoznávanie Svätého písma* sa stáva pre kresťanskú rodinu východiskom aj usmernením tak duchovného, ako aj praktického života. Rodina by mala čítať Božie slovo spoločne a meditovať nad ním a vymieňať si skúsenosti podľa neho.

- *modlitba v rodine* by sa mala praktizovať každý deň. Súčasťou osobnej modlitby manžela, manželky, detí je modlitba jeden za druhého, za jednotu, porozumenie v rodine. Svätá liturgia je vrcholom všetkých modlitieb a ideálne je, keď rodičia a deti sa zúčastňujú spolu.

- *sviatosti*, majú veľkú úlohu pri budovaní kvalitného manželstva, lebo manželstvo upevňujú, posväcujú a chránia. Manželstvo spojené s Eucharistiou má nesmierny význam, lebo čím viac sa muž a žena približujú ku Kristovi, tým viac sa ich zväzok stáva pevnejší. Sviatosť zmierenia pre manželov, znamená darovať život. Boh nám odpúšťa aj my si odpúšťame navzájom a odstraňujeme prekážky, ktoré nám bránia v spolunažívaní. Takto prijímané a žité odpustenie dovoľuje človeku povedať tomu druhému: „Milujem ťa takého alebo takú, aká si“.³⁵

³² Porov. BENEDIKT XVI.: *Berubrt vom Unischbaren*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2005, s. 233.

³³ Porov. TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2010, s. 28.

³⁴ Porov.: PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 37.

³⁵ Porov. TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 172-184.

Sociálna starostlivosť o rodinu v duchu Pastoračného plánu

V Pastoračnom pláne Katolíckej cirkvi na Slovensku sa konštatuje, že v súčasnej dobe duchovný rast rodín ohrozujú mnohé ťažkosti. Ide najmä o mladé rodiny s malými deťmi, o mnohohodetné rodiny a rodiny vo zvláštnych okolnostiach, napr. osamelí rodičia s deťmi, alebo rodiny s hendikepovaným členom rodiny. Tieto rodiny sa nezaobídu bez pomoci štátu. Spoločenstvo veriacich, zvlášť na úrovni farnosti má príležitosť pomôcť takýmto rodinám skutkami lásky. Konkrétnym prejavom takejto pomoci môže byť projekt Sára – odbremeňovanie služby rodinám.³⁶

Projekt má svoje korene v Košiciach. Vznikol na základe konkrétnych potrieb rodín, ktoré sa dostali do krízovej situácie, štát im však nevedel zabezpečiť pomoc v potrebnej miere. Z konkrétnych skúseností pomoci rodine a posilnenia dozrievania dobrovoľníkov, vznikla myšlienka vytvoriť projekt na pomoc rodine a dozrievanie mladého človeka. Úloha tohto projektu spočíva predovšetkým v pomoci osamelým, mladým rodinám, ktoré sa ocitli v ťažkostiach, a to z rôznych príčin. Uvedenú systematickú dobrovoľnícku službu vykonávajú mladí ľudia, ktorí sa cítia byť na to disponovaní. V súčasnosti sa tento projekt, nesúci meno sestry Sára Salkaházy – rehoľníčky, ktorá bola mimoriadne vnímavá pre potreby ľudí v okolí. Realizuje v mestách Nitra, Banská Bystrica, Poprad a Pezinok.³⁷

Cielová skupina, na ktorú je projekt zameraný

Rodina s deťmi - otec, matka, deti (do 16 r. veku) a rodiny, ktoré sú v záťažových situáciách:

- neprítomnosť príbuzných, alebo iných blízkych pomocníkov
- problémy so zabezpečením bežného chodu rodiny z dôvodu časovej zaneprázdnenosti
- dlhodobá fyzická a psychická vyčerpanosť
- neúplná rodina
- nezrelé partnerstvá
- napätia a nedorozumenia medzi manželmi (často zdôvodnené vyčerpanosťou manželov)
- náročná výchova detí (viac detí v školopovinnom veku, deti s postihnutím, deti s poruchami správania, deti so špecifickými potrebami, deti chronicky choré).³⁸

³⁶ Porov.: PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 37.

³⁷ Porov.: ANDRAŠČÍKOVÁ, M.: *Obrozená rodina a postoj blaboslavenej sestry Sára Salkaházy*. In: Misionár s ľudovou čítankou. Č.12/2009, ročník 26, č. 12. s. 52.

³⁸ <http://www.rodinabb.sk/aktivity/sara-sluzby-pre-rodinu/ciele> (14.5.2010)

Pri rozvíjaní tohto projektu sa otvára priestor na spoluprácu kňaza, mladých ľudí, bezdetných manželov či jednotlivcov, mládežníckych organizácií, rehoľných spoločenstiev, aktívnych dôchodcov, ako aj rôznych združení veriacich.³⁹

Záver

Veľmi dôležitým predpokladom na vytvorenie šťastného manželstva je zodpovedná príprava na manželstvo a to hlavne po duchovnej stránke. Mladí ľudia v období prípravy na manželstvo majú vnímať seba samých ako dar jeden pre druhého. Ďalej majú vnímať svoju lásku nielen ako chvílkovú emocionálnu záležitosť, ale ako skutočnosť „Milujem ťa, preto že si, že jestvuješ“.

Manželstvo prináša radosti, ale aj starosti a krízy. Avšak východiskom z krízy nemá byť rozvod, ale vzájomné ponaučenie a rešpektovanie jeden druhého. Každá veľká manželská kríza sa dá predísť, ale o to sa musia snažiť obaja manželia. Duchovná pomoc najmä v kríze manželov a rodiny je veľmi potrebná, lebo ona je kľúčom jej ukončenia. Manželstvo a rodina je akousi nitou, ktorá keď sa pretrhne a nanovo zviaže, uzol vždy zostane.

Zoznam použitej literatúry

- ANDRAŠČÍKOVÁ, M.: *Obrozená rodina a postoj blaboslavennej sestry Sára Salkabázy*. In: *Misionár s ľudovou čítankou*. 12/ 2009, ročník 26, č. 12.
- BENEDIKT XVI., *Berubrt vom Unischbaren*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2005.
- ČITBAJ, F.: *Konkordát a moderný štát*. In: *Theologos* 2/2009, Prešov, 2009. s. 342, ISSN 13335-5570
- ČITBAJ F.: *Slobodná Cirkev – slobodná spoločnosť*. Prešov : GTF PU 2010, s. 8.
- JÁN PAVOL II.: *Boží plán desatoro pre tretie tisícročie*. Bratislava: LÚČ, 1996, 186 s. ISBN 80-7114-782-5
- JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava, 1993, ISBN 80-7162-052-1
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list rodinám Gratisimam sane*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1994, 117 s. ISBN 80-7162-060-2

³⁹ Porov.: PALA, G.: Quo vadis Európa?. In: *Prínos teologickej vedy k humanizácii európskej spoločnosti*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2005, s. 62-67; PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2007, čl. 37.

- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava, 1999, ISBN 80-7162-259-12007, 377 s. VEGA č. 1/2479/05.
- KODEKS KANONIV SCHIDNICH CERKOV. Latinsko – Ukrajinske vidannja, Rím, 1993.
- KOREC, CH. J.: *K manželstvu a rodine*. Bratislava: LÚČ, 2004, 237 s. ISBN 80-7114-418-5
- KRATOCHVÍL, S.: *Manželská terapie*. Praha: Portál, 2000, 3 rozšírené vydanie, 256 s. ISBN 80-7178-332-3.
- PALA, G.: Kresťanská výchova v slovenskom edukačnom priestore. In: *Aktuálne aspekty kresťanskej výchovy*. Prešov: GTF PU, 2008, s. 67-79. ISBN 978-80-8068-876-9
- PALA, G.: Quo vadis Európa?. In: *Prínos teologickej vedy k humanizácii európskej spoločnosti*. Prešov : PRO COMMUNIO, 2005, s. 62-67. ISBN 80-969416-0-7
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Ludská sexualita. Pravda a poslanie*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1996, 126 s. ISBN 80-7162-163-3
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Príprava na sviatosť manželstva*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2004, 46 s. ISBN 80-7162-500-0
- PASTORAČNÝ PLÁN KATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU 2007 – 2013, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, s. 80, ISBN 978-80-7162-695-4
- PETRO, M.: *Kríza súčasného manželstva a cesty jej prekonania*. Námestovo, 1994, s. 194 ISBN 80-89070-23-X.
- ŚNIADKOWSKI, M.: *W trosce o człowieka. Wychowanie do życia w rodzinie*. Kielce : Jedność 2000, 103 s. ISBN 83-7224-282-8.
- ŚNIADKOWSKI, M. (red.): *Wybrane zagadnienia wychowania szkolnego*. Lublin : Polihymnia, 2008, s. 156. ISBN 978-83-7270-576-3.
- TIRPÁK, P.: *Pastoračná odpoveď Cirkvi na súčasnú krízu manželstva*. Krakow : Wydawnictwo naukowe, 2008, ISBN 978-83-7438-183-3.
- TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2010, ISBN 978-80-555-0142-0.
- TUPÝ, B. : *Rodina a pastorácia*. Lublin: KUL, 2004.
- <http://www.rodinabb.sk/aktivity/sara-sluzby-pre-rodinu/ciele>
- ZAMORSKI, J.: Wychowanie do wartości i międzypokoleniowy ich przekaz w rodzinie polskiej. In: ZAMORSKI, J. (redakcja naukowa) : *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*. Fundacja Uniwersytecka w Stalowej Woli. Stalowa Wola-Rzeszów: Spidruk, 2009, s.171-194. ISBN 978-83-86916.

***Poznámky k integrácii mediálnej výchovy
do učebného obsahu iného vyučovacieho predmetu
zaznamenané v kontexte experimentálnej odučenej
vyučovacej hodiny***

PETRA POLIEVKOVÁ

Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta

Abstract: *The contribution points to the roles and aims, by which the media education as a compulsory part of institutionally roofed education and cultivation is responsible for. The author responds to the need of its unavoidable presence in school educational programs and thus emphasizes the role of school in the value formation of children and youth. She suggests approaches to the teaching of media education as the sectional themes and highlights the need for its coordinated integration into the curricula. She describes the implementation of a specific lesson of the Slovak language and literature in the methodological note in which there are fully represented the elements of media education and thus she shows that the educational aspect of sectional themes can be preferably maintained even in the context of other subject. The author brings her own observations and experiences of thus taught lesson.*

Key words: *Media Education. Integrated theme. Educational aspect. Values.*

Opodstatnenosť mediálnej výchovy v inštitucionálnom vzdelávaní a výchove

Prudký technologický pokrok zasiahol medziľudské vzťahy, (po)zmenil kultúrne hodnoty, návyky a očakávania, ktoré spájame s našimi pracovními, voľnočasovými alebo vzdelávacími aktivitami. Fenomén globalizácie zotrel priestorové a časové hranice, zrýchlil výmenu informácií, no zasiahol aj do procesov interpersonálnej komunikácie. Na všetko uvedené musela a musí reagovať aj oblasť výchovy a vzdelávania. Slovenské školstvo však pomerne neskoro zareagovalo na rozmach médií. S. Brečka v súvislosti so situáciou s vyučovaním mediálnej výchovy na Sloven-

sku v minulých rokoch hovorí, že toto vyučovanie sa realizovalo „skôr v zmysle výchovy médiami, čiže využívaním médií vo vyučovacom procese“¹.

Vyučovanie mediálnej výchovy sa na Slovensku začalo experimentálne overovať v rámci dvojročného projektu Štátneho pedagogického ústavu až v školskom roku 2005/06, pričom mediálna výchova je ako prierezová tematika povinnou súčasťou školských vzdelávacích programov od začiatku školského roka 2008/09. Jej prítomnosť aj vo formálnom vzdelávaní by nemala byť spochybňovaná. Povinné zaradenie mediálnej výchovy do obsahu výchovy a vzdelávania je potrebné vnímať ako prirodzenú reakciu na rozšírenosť médií a ich jednoduchú dostupnosť pre jednotlivca. Problémom už totiž nie je nedostatok informácií, ale práve ich nadbytok. Neuralgickým miestom vo vzťahu medzi médiom a príjemcom je dnes už predovšetkým pasívny konzum médiami sprostredkávanej reality. Moderné (aj) inštitucionálne garantované vzdelávanie a výchova má preto smerovať k tomu, aby si vzdelávaný a vychovávaný uvedomoval riziká nekontrolovaného a nekritického prijímania mediálnych obsahov.²

Škola už dávnejšie ustúpila z pozície kedysi ešte takmer jediného výraznejšieho zdroja informácií – túto úlohu si v súčasnosti prisvojili práve masovokomunikačné prostriedky, ktoré však využívajú aj našu inklináciu ku konformnému a konzumnému spôsobu života následkom čoho priznávame médiám predovšetkým status prostriedku zábavy. Bežný konzument navyše preceňuje svoju odolnosť voči persuzívnym až manipulatívnym vplyvom médií a vystavuje sa tak riziku, že jeho konanie a správanie bude usmerňované a korigované tými, ktorí médiá využívajú na rozširovanie svojho mocenského vplyvu a zvyšovanie svojho zisku.

Úlohy a ciele mediálnej výchovy

Záujem o úspešnú integráciu mediálnej výchovy do učebných obsahov iných predmetov vyžaduje, aby učiteľ správne porozumel jej úlohám a cieľom.

V. Kačínová na 23. medzinárodnom kongrese rodiny venovanom rodine a médiám³ predniesla príspevok, v ktorom o. i. uviedla, že „mediálna výchova realizovaná (nielen) v rámci rodinnej výchovy by mala prednostne zahŕňať výchovu k hodnotám vo vzťahu k médiám a ich produktom a rozvoj kritického myslenia detí a mládeže za účelom rozvinutia

¹ BREČKA, S.: Mediálna výchova. Bratislava : Národné centrum mediálnej komunikácie, 1999, s. 34.

² PALA, G.: Možnosti aplikácie moderných technológií pri vyučovaní náboženskej výchovy. In : *Theologos*. Prešov : Petra, 2008, roč. 10, č. 1, s. 194-210.

³ Svetová vedecká konferencia sa uskutočnila 5. – 7. septembra 2008 v Ružomberku. Bližšie pozri: www.rodinaamedia.sk.

ich vnímavosti a schopnosti rozlišovať medzi kvalitnými a nekvalitnými mediálnymi obsahmi (predovšetkým z pohľadu pozitívneho či negatívneho vplyvu na ich osobnosť). Dôsledkom tohto procesu (očakávaným efektom) je (má byť) selektívne využívanie médií deťmi a mládežou⁴.

Implicitne definovanú úlohu mediálnej výchovy je možné postrehnúť aj v posolstve pápeža Benedikta XVI. k 41. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. V ňom sa uvádza apel na pozitívne poňatie mediálnej výchovy v zmysle potreby oboznamovania mladej generácie s tým, čo je esteticky a morálne na vysokej úrovni a umožniť tak deťom a mládeži rozvíjať schopnosť hodnotiť, byť rozvážnymi a vedieť rozlišovať.⁵

Podľa renomovaného českého odborníka J. Jiráka je mediálna výchova v základnom vzdelávaní zameraná na sprostredkovávanie základných poznatkov a na rozvoj elementárnych zručností súvisiacich s mediálnou komunikáciou a s prácou s médiami. „Mediálna výchova má vybaviť žiaka základnou úrovňou mediálnej gramotnosti. Tá zahŕňa jednak osvojenie si niektorých základných poznatkov o fungovaní a spoločenskej úlohe súčasných médií (o ich histórii, štruktúre, fungovaní), jednak získanie schopností podporujúcich poučné, aktívne a nezávislé zapojenie jednotlivca do mediálnej komunikácie. Predovšetkým sa jedná o schopnosť analyzovať ponúkané informácie, posúdiť ich vierohodnosť a vyhodnotiť ich komunikačný zámer, poprípade ich asociovať s inými informáciami. Tiež je zameraná na orientáciu v mediovaných obsahoch a na schopnosť voľby vhodného média ako prostriedku pre uspokojenie najrôznejších potrieb – od získavania informácií, cez vzdelávanie až po naplnenie voľného času.“⁶

Štátny vzdelávací program z dielne Ministerstva školstva SR definuje mediálnu výchovu prostredníctvom cieľov, na ktoré sa má vyučovanie tejto prierezovej tematiky orientovať. Medzi iným sa zdôrazňuje potreba zmysluplného, kritického a selektívneho využívania médií a ich produktov, schopnosť nachádzať v médiách hodnotné obsahy, vyhodnocovať mediálne posolstvá, rozlišovať pozitívne a negatívne mediálne vplyvy,

⁴ KAČINOVÁ, V.: Mediálna výchova v rodine. In: Rončáková, T. (ed.): Rodina a médiá XXIII. medzinárodný kongres rodiny. Ružomberok : Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2009, s. 380.

⁵ Porov.: Posolstvo sv. Otca Benedikta XVI. k 41. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. Deti a komunikačné prostriedky: výzva pre výchovu. http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1171014671.

⁶ JIRÁK, J.: Průřezové téma mediální výchova. Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání. <http://www.rozumetmediim.cz/slovnicek/slovnicek/rvpzv.pdf>.

eliminovať záporné účinky médií, osvojiť si schopnosť kompetentného zaobchádzania s rôznymi druhmi médií a ich produktmi.⁷

Podľa odporúčania Rady Európy „mediálnu výchovu možno definovať ako praktické vyučovanie zacielené na budovanie mediálnej kompetencie chápanej ako kritický a rozlišujúci postoj voči médiám s cieľom vytvárať vyrovnaných občanov, schopných vynášať vlastné súdy na základe dostupných informácií“⁸.

T. Zasepa a P. Olekšák najdôležitejšie úlohy mediálnej výchovy zoskupujú do šiestich tematických okruhov.⁹ Vnímajú ju tiež ako „teóriu formovania postojov, ktoré sú nevyhnutné pre taký príjem mediálneho vysielania u vychovávaného, aby sa ono mohlo pričiniť o rozvoj jeho duchovnej dokonalosti“.¹⁰

Uvedené definície mediálnej výchovy majú v zásade jedného spoločného menovateľa zdôrazňujúceho, že mediálna výchova nie je a nemá byť predmetom (len) o tvorbe mediálnych obsahov, ale disciplínou učiacou, ako médiám (po)rozumieť. Mediálna výchova ako samostatná vzdelávacia oblasť je prostriedkom získavania a ďalšieho rozvoja mediálnej gramotnosti, pod ktorou sa vo všeobecnosti rozumie nadobudnutá schopnosť, kompetencia rozumieť médiám.¹¹

Metodický náčrt vyučovacej hodiny alebo *Vytvorme si brdinu*

Mediálna produkcia, neraz zámerne a čoraz častejšie orientovaná na emócie, má vplyv aj na naše morálne rozhodovanie. „Svoje správanie formulujeme vedome, či podvedome, tiež podľa príkladu postojov ľudí, ktorí tvoria naše morálne prostredie podľa: členov rodiny, nadriadených, náboženských vzorov alebo obľúbených postáv.“¹² V súvislosti s posledne uvedeným determinantom sa exponuje sila mediálneho účinku.

Mladá generácia musí byť vedená k tomu, aby dokázala kriticky posudzovať a vyhodnocovať vzory správania sa, s ktorými prichádza do kontaktu tak vo svojom okolí, ako aj v mediálnej realite. Vyučovacie hodiny s integrovanou prierezovou tematikou preto majú smerovať tiež

⁷ Štátny vzdelávací program pre 2. stupeň základnej školy v Slovenskej republike. ISCED 2 – nižšie sekundárne vzdelávanie. http://www2.statpedu.sk/buxus/docs/kurikularna_transformacia/_iscsed2_jun30.pdf.

⁸ Rada Európy Parlamentné zbromaždenie *Odporúčanie 1466 (2000) [1] Mediálna výchova*. <http://www.radaeuropy.sk/?736>.

⁹ Bližšie pozri.: ZASEPA, T. – OLEKŠÁK, P.: Mediálna výchova. Ružomberok : Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2008, s. 18 – 21.

¹⁰ ZASEPA, T. – OLEKŠÁK, P.: Mediálna výchova. Ružomberok : Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2008, s. 17.

¹¹ Porov.: MIČIENKA, M. – JIRÁK, J.: Základy mediální výchovy. Praha : Portál, 2007, s. 9 – 10.

¹² ZASEPA, T.: Média v čase globalizácie. Bratislava : LÚČ, 2002, s. 7.

k tomu, aby žiak dokázal (roz)poznať vlastné a vnútené motivácie inklinovať k určitým skupinám alebo k jednotlivcom, ktorých vníma ako svoj vzor. V kontexte uvedeného sa prejavuje výchovný rozmer mediálnej výchovy, ktorý ešte stále nie je vo vyučovaní doceňovaný a ustupuje skôr teoretickému prijatiu prierezovej tematiky. Výchovný aspekt by však mal byť prinajmenšom v rovnováhe s teoretickým aspektom vyučovania mediálnej výchovy.

Vyššie uvedené bolo motiváciou k experimentálnemu odučeniu takej vyučovacej hodiny, v rámci ktorej by sa exponovalo práve výchovné poslanstvo. Kvalifikovanosť autorky príspevku bola v tomto prípade určujúca pri voľbe nosného predmetu – slovenského jazyka a literatúry.¹³ Určenie témy zohľadňovalo požiadavku toho, aby nedošlo k narušeniu cieľov a zámerov nosného predmetu. Keďže žiaci 5. ročníka počas daného školského roka prišli s mediálnou výchovou ako prierezovou témou do kontaktu len náznakovo, skôr v zmysle jej nie celkom správneho stožňenia s využívaním médií ako didaktických pomôcok, nebolo možné od žiakov vyžadovať poznatky a zručnosti z mediálnej výchovy.

Po zohľadnení všetkých uvedených skutočností sa ako najvýhodnejšia ukázala spolupráca poviedky D. Clarka *Mat takého brata*¹⁴ (literárna výchova) a problematika mediálne sprostredkovaných vzorov (mediálna výchova). Pre porozumenie a zvládnutie integrovanej témy je síce v tomto prípade výhodné, ak si už žiaci uvedomujú rozdiely medzi mediálnou realitou a médiami nesprostredkovanou skutočnosťou, nie je to však nevyhnutná podmienka; pre úspešnú realizáciu vyučovacej hodiny je postačujúca aj vlastná mediálna skúsenosť žiakov.

Vyučovacia hodina nebola žiakom prezentovaná ako tradičné vyučovanie, ale dostala svoj názov *Vytvorme si brdinu*, ktorý plnil aj motivačnú funkciu. Zámery hodiny boli špecifikované vo vzťahu k obidvom výchovno-vzdelávacím oblastiam.

¹³ Vyučovacia hodina bola odučená 27. mája 2009 v 5. A triede na Základnej škole, Sitnianska 32, Banská Bystrica.

¹⁴ Hrdinom príbehu je chlapec, ktorý svojmu mladšiemu chromému bratovi na Vianoce sľúbi, že mu raz kúpi auto, aby mohol vidieť krásu vonkajšieho sveta, ktorý pozná len z rozprávania. Príbeh je o tom, ako malý chlapec môže aj dospelého naučiť, že „je pozhnaný ten, kto dáva“. Text je spracovaný v dnes už neaktuálnej učebnici literárnej výchovy (PETRÍKOVÁ, D. a kol.: *Literárna výchova pre 5. ročník základných škôl*. Bratislava : OG – Vydavateľstvo Poľana, s. r. o., 2000. 200 s. ISBN 80-89002-05-6.). Prebiehajúca reforma školstva sa totiž dotkla aj učeníých textov. Uvedená skutočnosť však nijako neovplyvňuje získané poznatky a postrehy z odučenej vyučovacej hodiny. Učebnica nie je povinným didaktickým materiálom. Je na zvážení učiteľa, s akými podkladmi pracuje. Ponúkané metodické poznámky sú navyše aplikovateľné aj na iný a vo vzťahu k určeným zámerom vyučovacej hodiny vhodný text. Žiada sa potom len modifikácia otázok a úloh k práci so zvoleným textom.

Literárna výchova:

- rozvíjať schopnosť efektívnej práce s literárnym textom;
- rozvíjať interpretačné a kreatívne zručnosti;
- upevniť poznatky o úlohách hlavných a vedľajších postáv v literárnom diele;
- viesť žiakov k ďalšiemu porozumeniu abstraktného termínu hlavná myšlienka (idea) literárneho diela;
- rozvíjať schopnosť zrozumiteľnej a argumentačne podloženej formulácie vlastného názoru vo vzťahu ku konkrétnej téme;
- rozvíjať schopnosť emocionálneho a estetického vnímania literárneho textu cez priezor vlastnej individuality.

Mediálna výchova:

- vedieť kriticky zhodnotiť mediálne prezentované vzory správania sa mediálnych hrdinov;
- uvedomiť si, aké skutky robia z človeka hrdinu a aké hodnoty a vlastnosti sú pre skutočného hrdinu príznačné;
- dokázať rozlišovať medzi mediálne zobrazovanými vzormi a vzormi z reálneho prostredia;
- uvedomovať si (ne)reálnosť charakterov, s ktorými prichádzame do kontaktu prostredníctvom médií;
- uvažovať o aspektoch ovplyvňujúcich preferencie jednotlivca pri vyhodnocovaní správneho a nesprávneho posudzovania bezprostredného okolia.

Zvolená téma a špecifikácia cieľov naznačujú medzipredmetové vzťahy s etickou/náboženskou/občianskou výchovou, a to v súvislosti s hodnotovou orientáciou jednotlivca a jeho právom na vlastný názor a na slobodu vlastného rozhodovania, zreteľná je tiež spolupráca so slovenským jazykom – prienikom je prehĺbenie poznatkov o charakteristike, aktivizácia poznatkov o suprasegmentálnych prostriedkoch a ďalší rozvoj zručnosti s prácou so slovníkom.

Vyučovacia hodina nepredstavuje zvýšené nároky na učebné pomôcky (práve to neraz odrádza učiteľov aj od samotného vyučovania mediálnej výchovy, keďže sa (mylne) domnievajú, že jej vyučovanie je za každých okolností podmienené využívaním informačno-komunikačných technológií). V približovanej vyučovacej hodine si učiteľ vystačí s vlastným pracovným listom, zvoleným (literárnym) textom, Krátkym slovníkom slovenského jazyka a Slovníkom cudzích slov. Vhodné je využitie dataprojektoru, projekciu je však možné nahradiť pripraveným tlačeným obrazovým materiálom.

Je výhodné, ale po určitých korekciách nie nevyhnutné, dotovať túto tému dvojhodinovou časovou dotáciou.

Na začiatku vyučovacej hodiny učiteľ požiada žiakov, aby do pracovného listu nakreslili, ako si predstavujú hrdinu. Inštrukciu spresní a vyzve žiakov, aby okolo obrázku napísali vlastnosti, ktoré podľa nich musí ich hrdina mať. Úlohu je možné doplniť aj o požiadavku práce s farbami. Tie by mali žiaci voľiť podľa vlastnej predstavy toho, ktorá farba by mohla najlepšie vystihovať zvolenú vlastnosť. Dôležité je inštrukciu sformulovať tak, aby žiaci vyjadrili vlastné vnímanie hrdinu. Po ukončení úlohy žiaci pred celou triedou prezentujú svoje riešenia a predstavy vrátane zdôvodnenia voľby farieb a vlastností hrdinov. Učiteľ má v tejto časti zamedziť reakciám ostatných žiakov na prezentátora.

Súčasťou pracovného listu sú tri dopĺňovačky. Každému radu je určená dopĺňovačka s iným riešením. Vytvára sa tak priestor, aby žiaci, ktorí dospejú k riešeniu rýchlejšie, mohli využiť čas na riešenie zostávajúcich dopĺňovačiek a boli tak aktívni počas celej časovej fázy, ktorá je pre danú úlohu vymedzená. Žiaci by mali mať možnosť sami sa rozhodnúť buď pre individuálnu prácu, alebo pre prácu vo dvojiciach, či početnejších skupinách. Dôležité však je, aby si aj v prípade individuálnej činnosti vzájomne pomohli, napr. spoločnou kontrolou odpovedí. Riešením dopĺňovačiek sú slová *brdina*, *vzor*, *celebrita*. (Otázky v tajničke môžu súvisieť s opakovaním poznatkov z literatúry.)

Žiaci sú ďalej vyzvaní k tomu, aby sa pokúsili sformulovať definíciu slov *brdina*, *celebrita*, *vzor*. Vlastné riešenie si následne overia v KSSJ a v SCS. Spoločne potom zapíšu zjednodušené definície. V tomto bode je vhodné so žiakmi diskutovať o tom, či niekto môže byť *vzorom*, *brdinom* a *celebritou* zároveň.

Nasledujú ukážky filmových postáv, hercov a iných mediálne (ne)známych osobností (výhodné je využitie premietacej plochy). Žiaci najprv prezentujú svoje poznatky o jednotlivých osobnostiach, informácie dopĺňa učiteľ. Tu sa otvára priestor pre vysvetlenie rozdielu medzi filmovou postavou a hercom ako reálnym človekom, keďže je predpoklad, že nie všetci žiaci budú rozlišovať, či hovoria o filmovej postave alebo o hercovi. Následne zapíšu mená osobností do svojich pracovných listov, a to podľa toho, či ich považujú za *brdinov*, *celebrity* alebo *vzory*. V rámci pracovného listu je vytvorený priestor aj pre prípad, že žiak sa nevie rozhodnúť, do ktorej kategórie/kategórií danú osobu zaradiť. Dôležité je upozorniť žiakov, že jednej osobe môžu prisúdiť aj viacero úloh. Učiteľ ich potom požiada, aby svoje rozhodnutia prezentovali, pričom v tejto fáze sa už očakáva riadená diskusia a vzájomné konfrontácie – predpokladá sa, že riešenie úlohy nebude jednotné.

Rozvíjajúcu sa diskusiu môže učiteľ podľa situácie usmerňovať aj pomocou takýchto otázok: *Máte medzi týmito osobnosťami svoj vzor? Viete, čo sa najčastejšie o týchto ľuďoch v médiách hovorí? Prečo je podľa vášho názoru*

ru držiteľ ocenenia „Detský čin roka 2008“¹⁵ pomerne neznámy a prečo sa o ňom v médiách dnes už nebovori? Máte nejaký iný vzor? Kto a prečo je vaším obľúbeným brdinom? O ktorú mediálne známu osobnosť sa zaujímate? Ako sa niekto môže stať brdinom, vzorom, celebritou? Akú úlohu hrajú brdinovia, vzory a celebrity v našom živote? Prečo sa niektorí ľudia neustále objavujú v médiách? Prečo sa známe osoby objavujú v reklamách?

Po ukončení diskusie majú žiaci dopísať mená svojich blízkych (rodičov, kamarátov a pod.) medzi *brdinov*, *celebrity* alebo *vzorov*. Svoje rozhodnutia opäť zdôvodnia. Pred samotnou prácou s literárnym textom tak učiteľ môže iniciovať rozhovor o súrodeneckých vzťahoch a následne plynulo prejsť k príbehu D. Clarka *Mat takého brata*.

Krátky rozsah textu umožňuje, aby žiaci čítali text priamo na vyučovacej hodine. Učiteľ však žiakov najprv vyzve k tomu, aby sformulovali zásady správneho a zrozumiteľného hlasného čítania. Vopred ich tak upozorní na potrebu zreteľného čítania s rešpektovaním naznačených prozodických javov. Je dôležité, aby nebol prečítaný úvodný, graficky odlišný text, s ktorým sa bude pracovať v ďalšej časti vyučovacej hodiny.

Učiteľ si text vopred rozčlení na jednotlivé časti, po ktorých nasledujú otázky. Ich cieľom je vytvoriť priestor na voľné rozprávanie žiakov (zároveň sa však od žiakov žiada zdôvodňovanie ich názorov): *Čo si myslíte, čo chcel chlapec povedať? Prekvapila vás chlapcova odpoveď? Prečo podľa vášho názoru chlapec chcel, aby sa viezli popred jeho dom? Prekvapil vás skutočný chlapcov dôvod? Prečo chcel byť chlapec „takým“ bratom?*¹⁶ Po dočítaní celého textu učiteľ iniciuje diskusiu o príbehu. Je dôležité, aby bola opätovne formulovaná otázka o motivácii žiakov k ich predchádzajúcim odpovediam. Medzi odpoveďami sa totiž počas čítania textu po jeho jednotlivých častiach nepochybne objavajú aj také, ktoré budú v zrejmej opozícii voči autorovmu pokračovaniu. Učiteľ by mal na tomto mieste iniciovať diskusiu o skutočných hodnotách.

Ďalšia úloha je pre žiakov výzvou, aby pomenovali postavy z príbehu, posúdili úlohy, ktorými ich autor poveril, určili ústrednú postavu a vedľajšie postavy príbehu. Následne majú rozhodnúť o tom, ktorú postavu (príp. postavy) dopíšu do svojho pracovného listu, medzi *vzory*, *brdinov*, *celebrity*, a to podľa toho, do ktorej kategórie podľa ich názoru postava patrí. Svoj postup by žiaci mali opäť zdôvodniť.

Nasledujúca časť hodiny je vedená ako rozhovor o výrokoch uvedených v pracovnom liste („*Je požehnaný ten, kto dáva...*“ „*Kto rýchlo dáva, dvakrát dáva.*“ „*Darovať prináša väčšie šťastie ako byť obdarova-*

¹⁵ Medzi zvolenými osobnosťami bol aj R. Kunč, držiteľ ocenenia Detský čin roka 2008 v kategórii záchrana života.

¹⁶ Otázky boli formulované k východiskovému textu *Mat takého brata* (D. Clark).

ný. „*Príležitosť obdarovať druhého, prejavíť mu svoju lásku a náklonnosť by sme si mali nájsť častejšie, nielen na Vianoce, či iné sviatky.*“). Tieto citácie súvisia s prečítaným príbehom. Žiaci si z nich potom vyberú ten, ktorý podľa nich najlepšie vystihuje hlavnú myšlienku príbehu. Učiteľ ich požiada o zdôvodnenie voľby. Je dobré, ak je žiakom vysvetlené, že každý z nich vníma príbeh inak, a preto nie je nesprávne, ak má každý z nich zvolenú inú hlavnú myšlienku.

Žiaci sa opätovne vrátia k úlohe, v rámci ktorej rozhodovali o tom, kto je *hrdina*, *celebrita*, *vzor* (na priblíženie je možné znovu využiť vizualizáciu jednotlivých známych osobností). Učiteľ zdôrazní, že na základe svojich poznatkov o konkrétnej osobe a na základe toho, koho považujú za *hrdinu*, *vzor* alebo *celebritu* majú príležitosť prehodnotiť jednotlivé mená, ktoré na začiatku hodiny priradili do jednotlivých skupín. Úlohu trieda spoločne vyhodnotí.

V závislosti od časovej dotácie potom žiaci buď ešte priamo na vyučovacej hodine, alebo na domácu úlohu majú nakresliť do pracovného listu svojho nového *hrdinu/vzor*. V pracovnom liste sú vedľa seba umiestnené rámčeky, do ktorých žiaci kreslia. Na začiatku vyučovacej hodiny žiaci kreslia pod text: *Toto je obrázok môjho hrdinu....*, na konci vyučovania je priestore pre novú kresbu označený textom: *ktorý som trochu zmenil. A viem, prečo som tak urobil*. Je možné očakávať, že v nejednom prípade sa už po odučení tejto témy prejaví korekcia postojov, prehodnotenie toho, koho by mal žiak považovať za *hrdinu/vzor*.

Niekoľko postrehov z experimentálne odučenej hodiny

V jednej z prvých aktivít bolo úlohou žiakov nakresliť svojho hrdinu, určiť, aké sú jeho vlastnosti. Uvedená úloha poukázala na značné disproporcie v osobnostnej zrelosti žiakov. Niektorí zo žiakov v tejto fáze označili sa hrdinu svoju mamu pripisujúc jej vlastnosti ako vnímavá, trpezlivá, dobrá, chápavá, statočná, múdra, usmievavá. Iní žiaci si za hrdinov zvolili filmové postavy napr. Supermana a Golema. Ďalší uviedli, že hrdina by mal byť silný, vytrvalý, známy, nebojácny. Z odpovedí niektorých žiakov vyznievala silná pozitívna hodnotová orientácia, za ktorou je citeľná rodinná formácia:

- „Pre každého človeka je hrdina niekto iný. Pre mňa je to moja mamina, ktorá vždy stojí pri mne. Veci, ktoré tvorí, sú hrdinské. Niektorí ľudia by to možno neurobili pre svoje deti.“
- „Moja mamina. Pre každého je hrdina niekto iný.“
- „Milý, úprimný. Nemal by myslieť len na seba.“

Výrazné rozdiely v hodnotovej orientácii žiakov markantné práve pri prezentovaní ich názorov na status hrdinu od vyučujúceho vyžadovali ria-

diť diskusiu tak, aby boli prezentované všetky názory a vytvorila sa platforma na neskoršie posúdenie a prípadné prehodnotenie žiackych postojov. Záverečná konfrontácia hrdinov (postavičiek nakreslených v úvode vyučovacej hodiny a v jej závere a pripísanie „hrdinských“ vlastností) ukázala, že niektorí žiaci doplnili ďalšie vlastnosti, resp. uviedli nové aspekty, ktorými hrdinov charakterizovali.

„Aj malí ľudia dokážu zázraky. Nemusíš byť známy, aj tak si možno pre niekoho hrdinom.“

„Dobrosrdečný, starostlivý.“ (Žiak pôvodne nakreslil Supermana; druhá kresba už predstavovala jednoduchú postavu, ktorej bolo prikreslené srdce.)

- „Sám sebou.“
- „Môj hrdina by mal byť ešte dobrosrdečný, milý, ohľaduplný.“ (Žiak pôvodne uviedol len vlastnosti vytrvalý a silný.)
- „Zmenila by som to preto, lebo nie každý silný muž môže pomôcť človeku, ako pomohol malý chlapec.“ (Žiačka pôvodne uviedla, že hrdina by mal byť bitkársky, silný, protivný,) hrdinský, vytrvalý.)

Zvolená dotazníková metóda umožnila získať poznatky o postojoch a názoroch žiakov na priebeh vyučovacej hodiny. Dotazník bol formulovaný ako projektívny postup. To znamenalo vyvolanie podnetu formulovaného v nedokončenej vete, ktorá vyžadovala doplnenie, dokončenie, t. j. verbalizovanie názorov a postojov, ktoré žiaci zaujali k odučenej vyučovacej hodine. Vo vzťahu k stanovenému problému *Ako žiaci hodnotili vyučovací proces?* sa rozhodnutie pre kvantitatívnu metódu javilo ako menej výhodné. Navyše, pre danú vekovú kategóriu je ešte pomerne náročné rozhodnúť sa pre niektorú z jednoznačne a striktnie definovaných uzatvorených odpovedí. Tie majú tiež potenciál sugescie, ktorej majú žiaci tendenciu podľahnúť.

Z dotazníka¹⁷ o. i. vyplynulo, že žiaci kladne hodnotili:

- skutočnosť, že všetci na vyučovacej hodine pracovali, aktívne sa zapájali do jednotlivých činností;
- pozitívnu atmosféru v triede;
- prácu v skupinách, resp. vo dvojiciach;
- vyplňovanie tajničiek a kreslenie postáv;
- rozdeľovanie známych ľudí do skupín;
- určovanie ľudských vlastností;
- „to, že niektorí si uvedomili, kto je aký“;
- možnosť vyjadriť sa;
- to, že hodina bola zábavná.

¹⁷ Vyplnené dotazníky sú archivované v osobnom portfóliu autorky tejto štúdie.

Získané hodnotenie poukazuje na to, že každý žiak si v rámci vyučovacej hodiny našiel aktivitu, ktorá ho zaujala, resp. každému žiakovi bolo v závislosti od jeho preferencií, možností a schopností umožnené aktívne participovať na vyučovacom procese. Pochopiteľne, objavili sa aj negatívne hodnotenia vyučovacej hodiny.

- „Niektorí robili len niekedy, nie celú hodinu.“
- „Že sme písali.“
- „Keď sme kreslili hrdinu a vyplňali tajničku.“
- „Že sme sa dakedy prekrikovali.“
- „To, že niektorí sa nevedeli vyjadriť k viacerým jednoduchým veciam.“
- „Že som musela kresliť.“

Podľa vlastného hodnotenia sa žiaci na vyučovacej hodine naučili rozlišovať medzi hrdinom, celebritou a vzorom. Formulovali aj ponaučenia, ktoré si z vyučovacej hodiny odniesli.

- „Už viem to, kto je pre mňa celebrita, hrdina, vzor.“
- „Že hrdina nemusí mať svaly.“
- „Človek nemusí byť celebritou, aby mohol pomáhať druhým.“
- „Aj malý chlapec sa môže stať hrdinom.“
- „Nie na všetko musíme mať rovnaký názor.“

Priebeh vyučovacej hodiny, sledovanie reagencií žiakov a v konečnom dôsledku i analýza pracovných listov žiakov a sumarizácia dotazníkových zistení signalizujú, že vyučovacia hodina naplnila svoje zámery. Realizované skupinové rozhovory, ako aj čiastočná aplikácia kvalitatívnej obsahovej analýzy pracovných listov žiakov umožnili zmapovať vstupné hodnotové preferencie a po ukončení procesu učenia sa aj ich prípadné modifikácie. Keďže žiaci, ktorých postoj bol na začiatku vyučovacej hodiny pomerne nevyhraný, v jej závere zväčša dokázali o niečo konkrétnejšie a jednoznačnejšie prezentovať svoje preferencie, vrátane ich špecifikácie skôr k pólu pozitívneho a prijateľného vnímania, možno konštatovať, že prierezová téma si zastala svoju výchovnú/formačnú funkciu. Komparácie kresieb žiakov a samotná možnosť modifikácie riešenia úlohy z pracovného listu (*VZORY? HRDINOVIA? CELEBRITY?*), ku ktorej boli žiaci vyzvaní na konci vyučovacej hodiny, zas oprávňujú k nasledovným formuláciám:

- žiaci si z väčšej časti skutočne uvedomili (ne)reálnosť charakterov, ktoré im sprostredkovávajú médiá;
- žiaci sú schopí a predovšetkým ochotní postupne nadobudnúť kompetenciu rozlišovať medzi mediálne formovaným vzorom a skutočným vzorom.

Sledovanie správania sa žiakov a ich prejavov počas celej vyučovacej hodiny smeruje k vyvodu nasledujúcich záverov:

- žiaci porozumeli potrebe zaujímať kritické postoje a hodnotenia vo vzťahu k bezprostrednej aj k sprostredkovanánej realite;
- žiaci si začali uvedomovať okolnosti determinujúce vnímanie sociálnej reality vrátane v súčasnosti permanentne prítomného determinanta – média.

Úloha z pracovného listu zameraná na vysvetlenie citátov a nájdenie ich súvislosti s prečítaným literárnym textom úspešne podporila zámer upozorniť žiakov na právo vlastného vnímania a prijímania umeleckého diela. Prijateľnou formou tiež umožnila porozumieť zmyslu analyzovaného textu, ktorý je myšlienkovy pomerne náročný.

Štruktúra celej vyučovacej hodiny sústredene sledovala rozvoj schopnosti žiakov argumentovať, neobávať sa prezentovať vlastné názory, samotný proces učenia sa nebránil žiakom v tvorivosti. Vo vzťahu k uvedenému sa potom na základe hodnotenia vyučovacej hodiny zo strany žiakov (jej atmosféry, pomenovania toho, čo ich na hodine zaujalo a pod.), už len potvrdilo naplnenie cieľov definovaných nosným predmetom. Upevnenie literárno-teoretických poznatkov patrí už k štandardným cieľom vyučovacích hodín literatúry a priblížená vyučovacia hodina ich naplnenie sledovala.

Žiada sa dodať, že pre uspokojivé dosiahnutie väčšiny stanovených cieľov prierezovej tematiky je potrebný dlhotrvajúcejší a koordinovaný proces, ktorý je možné realizovať práve trvalou integráciou prierezovej témy do nosného predmetu (a tým nemusí byť len slovenský jazyk a literatúra) exponujúc pri tom najmä výchovný aspekt mediálnej výchovy. Náznaky zmien postojov je žiaduce naďalej korigovať tak, aby ich bolo možné považovať za stabilné preferencie žiackeho vnímania a posudzovania.

Mediálna výchova je výzvou aj pre náboženskú výchovu

Priblížená vyučovacia hodina opäť ukázala, že mediálna výchova má výrazný potenciál zaradiť sa zvlášť (no nielen) do kategórie tých vyučovacích predmetov, ktoré primárne participujú na procese utvárania morálnych hodnôt mladého človeka. A tu sa otvára aj priestor pre kontakty a prieniky mediálnej výchovy a náboženskej výchovy. Náboženstvo by sa nemalo zrieknuť príležitosti koordinovane, nie nárazovo a občasne, implementovať mediálnu výchovu do svojho učebného obsahu naprieč všetkými ročníkmi.¹⁸

¹⁸ Explicitná zmienka o mediálnej výchove ako o prierezovej téme je v učebných osnovách pre katolícke náboženstvo prítomná v učebnom obsahu pre 6. ročník pri téme Pravda ako hodnota a Hľadanie pravdy o sebe. Porov.: *Učebné osnovy pre katolícke náboženstvo predmet náboženská výchova/náboženstvo prezákladné školy, stredné školy a gymnáziá*. http://www.statpedu.sk/documents/16/vzdelavacie_programy/statny_vzdelavaci_program/prilohy/Osnovy_NV_nizsi_sekundarny_stupen_ISCED_2.pdf.

Podobne, ako v prípade iných vyučovacích predmetov, aj náboženská výchova už samotným znením niektorých svojich tém priam indukuje vhodnosť prijatia prierezovej tematiky. V tomto kontexte je však potrebné upozorniť na riziko mechanickej integrácie nezohľadňujúcej potrebu rešpektovania vedomostného a kompetenčného východiska, ktoré by vo vzťahu k prierezovej tematike mali mať žiaci osvojené. Špecifikácia tém majúca na zreteli efektívne dosiahnutie cieľov obidvoch predmetov si preto vyžaduje rovnocenný prístup nosného predmetu a prierezovej témy k určovaniu konkrétneho učebného obsahu, metód a foriem práce, ako aj využitia didaktického materiálu. To v konečnom dôsledku môže umožniť i to, aby aj zdanlivo nesúvisiace témy naplnili ambície vzájomnej spolupráce. A rovnako je žiaduce, aby náboženská výchova (čo sa nie vždy a všade deje) nebola vylučovaná zo spektra ostatných vyučovacích predmetov a tiež, aby sa z neho ani sama nevylučovala.¹⁹

Žiaden vyučovací predmet by si nemal nárokovať na exkluzivitu v integrovaní mediálnej výchovy. Prízvukujeme skôr potrebu vzájomnej (priznajme však, že dnes ešte neraz absentujúcej) diskusie, ktorej zámerom je eliminácia duplicity vyučovania jednotlivých problematík ponúkaných mediálnou výchovou a, naopak, úplná ignorancia iných. To by mohlo zabrániť tomu, aby sa mediálna výchova stala redundantnou súčasťou výchovno-vzdelávacieho procesu a naopak, prispieť k tomu, aby výstupom takejto medzipredmetovej spolupráce bol prínos pre jednotlivca, ktorý aj za pomoci školy nadobudol kompetencie úspešného orientovania sa v informačnom svete.

Zoznam použitej literatúry

- BREČKA, S.: *Mediálna výchova*. Bratislava : Národné centrum mediálnej komunikácie, 1999. 52 s. ISBN neuvedené.
- JIRÁK, J.: *Přířezové téma mediální výchova. Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání*. <http://www.rozumetmediim.cz/slovnícek/slovnícek/rvpzv.pdf>.
- KAČINOVÁ, V.: *Mediálna výchova v rodine*. In: Rončáková, T. (ed.): *Rodina a médiá XXIII. medzinárodný kongres rodiny*. Ružomberok : Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2009. 650 s. ISBN 978-80-8084-421-9.
- MIČIENKA, M. – JIRÁK, J.: *Základy mediální výchovy*. Praha : Portál, 2007. 296 s. ISBN 978-80-7367-315-4.

¹⁹ Porov. PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov: GTF PU, 2008, s. 255.

- PALA, G.: *Mediálna problematika v katolíckej náboženskej výchove*. Prešov: GTF PU, 2008, 274 s. ISBN 978-80-8068-878-3
- PALA, G.: Možnosti aplikácie moderných technológií pri vyučovaní náboženskej výchovy. In : *Theologos*. Prešov : Petra, 2008, roč. 10, č. 1, s. 194-210. ISSN 1335-5570
- PETRÍKOVÁ, D. a kol.: *Literárna výchova pre 5. ročník základných škôl*. Bratislava : OG – Vydavateľstvo Poľana, s. r. o., 2000. 200 s. ISBN 80-89002-05-6.
- Posolstvo sv. Otca Benedikta XVI. k 41. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov. Deti a komunikačné prostriedky: výzva pre výchovu. http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1171014671.
- Štátny vzdelávací program pre 2. stupeň základnej školy v Slovenskej republike. ISCED 2 – nižšie sekundárne vzdelávanie. http://www2.statpedu.sk/buxus/docs/kurikularna_transformacia/isced2_jun30.pdf.
- Učebné osnovy pre katolícke náboženstvo predmet náboženská výchova/náboženstvo pre základné školy, stredné školy a gymnáziá. http://www.statpedu.sk/documents/16/vzdelavacie_programy/statny_vzdelavaci_program/prilohy/Osnovy_NV_nizsi_sekundarny_stupen_ISCED_2.pdf*
- ZASEPA, T.: *Médiá v čase globalizácie*. Bratislava : LÚČ, 2002. 432 s. ISBN 80-7114-387-1.
- ZASEPA, T. – OLEKŠÁK, P.: *Mediálna výchova*. Ružomberok : Katolícka univerzita, Filozofická fakulta, 2008. 196 s. ISBN 978-80-8084-291-8.

Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1948 - 1968

PETER ŠTURÁK – JAROSLAV CORANIČ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *This study deals with the historical development of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1948 - 1968. The Greek Catholic Church passed through a very difficult and complicated development in this period. In February 1948 the Communist Party came into the power and it had major part in the liquidation of the Greek Catholic Church. This Church was prohibited by authorities in 1950 - 1968, although this act has been issued by no legal rule of law. The Greek Catholic Church was legalized only after a political release in 1968.*

Key words: *Church History, Greek Catholic Church, Czechoslovakia 1948 – 1968, P. P. Gojdič, V. Hopko*

Slubný rozvoj Prešovskej eparchie v polovici 20. storočia bol zabrzdený jednak vojnovými udalosťami, ale predovšetkým nástupom komunistických síl po februárových udalostiach v roku 1948. V ťažkých povojnových rokoch 1945 – 1950 situácia v Československu bola vo všeobecnosti veľmi nepriaznivá. Vojna spôsobila nielen obrovské materiálne škody, ale zanechala aj veľkú duchovnú spúšť. Následky sa vo veľkej miere premietli aj na východnom Slovensku, na ktorého území žilo predovšetkým obyvateľstvo gréckokatolíckeho vierovyznania. Ľudia znášali veľkú biedu, ich domovy boli často zničené. Taktiež aj mnohé chrámy a farské budovy boli veľmi ťažko poškodené a potrebovali generálnu opravu. Bolo potrebné venovať sa veriaciim a to vo veľkej miere. Na jednej strane posilňovať ich vo viere, ale aj dbať na skvalitnenie mravnosti a vzťahov medzi ľuďmi, ktoré vojna v mnohých prípadoch vážne narušila. Oveľa väčším nebezpečenstvom pre Gréckokatolícku cirkev bola však politika štátu po februárovom puči 1948, ktorá jednoznačne smerovala k zatlačovaniu cirkvi, predovšetkým katolicizmu, čo sa prejavilo aj v nových zákonoch, ktoré poškodzovali cirkev, oberali ju o slobodu a podriaďovali štátu. Boli

to zákony prijaté dňa 14.10.1949 Národným zhromaždením a jednalo sa o tieto právne normy:

1. Zákon č. 217/1949 Zb., ktorým sa zriaďuje Štátny úrad pre veci cirkevné.

2. Zákon č. 218/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi a náboženských spoločností štátom.

3. Vládne nariadenie č. 219/1949 Zb. o hospodárskom zabezpečení cirkvi rímskokatolíckej štátom, ako aj ďalšie štyri nariadenia o zabezpečení iných cirkví.¹

4. Rokom 1950 sa začala nová epocha vo vzťahoch štátu voči Cirkvi. Skončilo sa obdobie merania síl pripomínajúce demokraciu a nastala doba teroru. Dekrétom č. 112 zo 16. marca 1950 vláda zrušila 13 diecéznych seminárov a ponechala iba dva, jeden v Čechách a jeden na Slovensku. V tomto období začína taktiež útok aj na rehoľné spoločenstvá. V noci zo dňa 13. na 14. apríla 1950 bezpečnostné orgány násilím zlikvidovali mužské kláštory. Jedným razom bolo zatknutých 1911 rehoľníkov. O niekoľko týždňov podobným spôsobom bolo nútených opustiť svoje kláštory 10 660 rehoľníč.²

Čo sa týka postavenia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu po druhej svetovej vojne, je zrejmé, že okrem vyššie pomenovaných negatívnych skutočností, ktoré vyplývali z postoja štátu voči Cirkvi, táto Cirkev si bola vedomá aj ďalšieho veľkého nebezpečenstva. Jednalo sa o postupné budovanie pravoslavyzračných štruktúr, s čím súviseli aj prvé útoky na gréckokatolíkov. Už v roku 1946 Moskva vyslala do Prahy za pravoslávneho metropolitu Jelefterija Voroncova, ktorý začal za pomoci štátu organizovať silnú protigréckokatolícku kampaň. Zároveň 12. septembra 1946 posvätil vrah „dočasný“ pravoslávny chrám Alexandra Nevského v Prešove.³ Biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM na to poukazoval na biskupskej konferencii v novembri 1946 v Olomouci a dožadoval sa pomoci pri rozvíjaní vlastnej misijnej činnosti. A tak na obranu proti silnejúcej pravoslávnej propagande začína rozsiahla misijná akcia. Biskup rozposlal po najviac ohrozených farnostiach rehoľníkov a horlivých kňazov, aby bránili katolícku vieru. V tomto období v roku 1946 sa ku Gréckokatolíckej cirkvi v Československu hlásilo 305 645 veriacich, z tohto 230 045 na východnom a strednom Slovensku.

¹ VAŠKO, V.: *Neumlčená – kronika a katolíckej cirkve v Československu po 2. sv. válce*. Brno /Dodatok/ 1993, s. 104

² SABOL, S.: *Golgota greko – katolyckoji cerkvy v Českoslovačyni*. Toronto – Rím, 1978, s. 288.

³ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov, 1999, s. 84.

Celý rok 1947 a prvý polrok 1948 sa niesli v znamení vytvárania a upevňovania organizačných štruktúr a výstavby kultových zariadení Pravoslávnej cirkvi. V centre pozornosti bolo založenie prvého pravoslávneho biskupstva na Slovensku v Prešove. Biskup Gojdič v liste z tohto obdobia vyjadruje svoju bolesť z postavenia Gréckokatolíckej cirkvi, keď píše: „*Všetko nás to bolí, lebo za maďarskej éry sme my gréckokatolíci boli považovaní za najnebezpečnejší živel pre Maďarsko, boli sme nebezpečnými panslávami, za hitlerovsko-tisovského režimu zatvárali nám kňazov, zastavili nám všetky štátne subvencie, boli sme nespoľahliví, lebo sme boli partizáni, rusofili, a teraz opäťovne v tom všetko sa pokračuje...*“⁴

Útoky na Gréckokatolícku cirkev neprestávali. Vysoký štátny predstaviteľ komunistickej vlády, minister spravodlivosti A. Čepička pri istej príležitosti dal najavo, že dôjde k likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. Neskôr na zasadnutí českých katolíckych biskupov s československou vládou v Prahe dňa 17. februára 1949 sa opýtal: „*Či gréckokatolícka cirkev je katolíckou cirkvou? Uvádza, že v konkordáte s Vatikánom a Československou republikou sa hovorí len o katolíckej cirkvi. Keď však tvrdíte, že gréckokatolícka cirkev je katolíckou cirkvou, beriete na seba zodpovednosť za všetky jej zločiny, lebo je to cirkev protištátna a zločinná*“⁵

V mocensko-politických kruhoch bola celá akcia pravoslavizácie starostlivo pripravovaná v rámci celkovej likvidácie cirkvi. Aby tento ateizáčno-likvidačný úmysel nebol taký zjavný, tento útok sa mal previesť formou odtrhnutia Gréckokatolíckej cirkvi od Katolíckej cirkvi a následne začleniť k Ruskej pravoslávnej cirkvi. Biskup Gojdič bol vystavený čoraz prísnejšej izolácii, cez osobu vládneho zmocnenca M. Rodáka⁶, ktorý prišiel na biskupský úrad v Prešove 9. decembra 1949.

Jedinečným dokumentom o potláčaní náboženskej slobody a o snahe likvidácie Pavla Petra Gojdiča ako biskupa sú týždenné správy spomínaného zmocnenca na Gréckokatolíckom biskupskom úrade v Prešove Michala Rodáka, ktorý bol na biskupský úrad dosadený 9. decembra 1949 a to aj napriek energickému protestu biskupa. Jeho správy sa zachovali kompletne od 15. decembra 1949 do 3. mája 1950.⁷ Niektoré výňatky z nich: „*Keď v decembri 1949 Rodák nastúpil, biskup ho vítal slovami:*

⁴ SNA – Bratislava – PV – sekt./dôv., inv. č. 119, kart. č. 189. *List biskupa Gojdiča prezidentovi rep. zo dňa 24.7.1948.*

⁵ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989.* Prešov, 1999, s. 85.

⁶ VNUK, F.: *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949 – 1951.* Martin: Matica Slovenská, 1999, s. 222.

⁷ AGBP – *Týždenné situačné správy zmocnenca M. Rodáka na Biskupskom úrade v Prešove od 25.12.1949 do 3.5.1950.*

Viem, načo ste prišli, sme na všetko pripravení, máte moc a môžete použiť SNB a detektívov.“ Rodák však poznamenal, že napriek odporu biskupa: „...Poštu máme v rukách.“ Keď biskup Gojdič 29. januára 1950 odcestoval na vizitáciu farností, zmocnenec hlásil: „Biskup Gojdič, ktorý odcestoval dňa 29. januára 1950 vlakom do Michaloviec, do toho času sa ešte nevrátil... Jeho neprítomnosť bola po odchode hlásená ŠTB...“. Dôvod biskupovej neprítomnosti zmocnenec charakterizoval v svojej správe z 25. februára takto: „...Biskup Gojdič počas svojej neprítomnosti v rezidencii t. j. odo dňa 29. 1. do 11. 2. t.r. istotne v určitých okresoch prevádzal medzi svojim duchovenstvom tajnú a dôslednú inštrukciú, ktorá môže byť použitá proti Pravoslávnej cirkvi...“ V tom mal Rodák iste pravdu, pretože sa už pripravovalo odtrhnutie Gréckokatolíckej cirkvi od Ríma a jej splynutie s Pravoslávnu cirkvou. A v tom bol biskup P. Gojdič dôsledný, čo napokon dokázal aj tým, že za vernosť Petrovmu stolcu položil aj život. Od 17. marca mali v rezidencii službu aj dvaja príslušníci ŠTB. V marci sa opatrenia zmocnenca voči biskupovi sprísnil. Kontroloval návštevy u biskupa, dokonca ich povoľoval a 25. marca navrhol zrušenie všetkých nekontrolovaných telefónnych liniek na biskupskom úrade: „...Behom týždňa nepovolil som návštevu jeho osoby 12 farárom, ako aj ostatným osobám civilným.“ Týmto priamo zasahoval do kompetencie biskupa a znemožňoval mu riadenie diecézy.⁸ Dňa 31. marca hlásil, že biskupa úplne izoloval. Z bytu mohol vychádzať len cez jeden vchod, ktorý strážili vo dne, v noci. Keď z bytu vyšiel, stále ho niekto doprevádzal. S blížiacou sa akciou proti Gréckokatolíckej cirkvi sa výrazne stupňovala izolácia biskupa. Vyplýva to z Rodákových slov zo 7. apríla 1950: „...Biskup Gojdič je dôsledne izolovaný. Rezidenciu kde je pod stálym dohľadom, mu v žiadnom prípade opustiť nepovoľujem, v dôsledku čoho som mu v poslednej dobe nepovolil ani spoveď...“ Týždeň pred tzv. „Soborom“, ktorý prehlásil Gréckokatolícku cirkev v Československu za Pravoslávnu, ho navštívili traja zástupcovia Pravoslávnej cirkvi, ktorí ho nahovárali na prestup na pravoslávie. Biskup to podľa správy z 21. apríla jasne odmietol slovami: „Mám 62 rokov a obetujem celý majetok a rezidenciu, no svoju vieru za žiadnych okolností nezradím, lebo chcem, aby moja duša bola spasená a viac v tej veci za mnou nechodte!“ Toto krásne vyznanie viery je o to významnejšie, že ho zaznamenal človek, ktorý bol proti nemu nasadený.⁹

V marci 1950 za zišli na tajnej schôdzke v Ružbachoch pri Podolínci zástupcovia Pravoslávnej cirkvi, Ukrajinskej Národnej Rady a vládnych

⁸ AGBP – Týždenné situačné správy zmocnenca M. Rodáka na Biskupskom úrade v Prešove od 25.12.1949 do 3.5.1950.

⁹ AGBP – Týždenné situačné správy zmocnenca M. Rodáka na Biskupskom úrade v Prešove od 25.12.1949 do 3.5.1950.

orgánov a tam bolo dohodnuté ako a kedy previesť likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi. Tam bol zriadený aj Ústredný výbor pre návrat do pravoslavia. Jeho úlohou bolo „*Pomáhať v tejto akcii miestnym a okresným výborom a tým dať možnosť celému obyvateľstvu prešovského kraja vrátiť sa z vlastnej vôle do pravoslávnej viery.*“ Po tejto konferencii bol zosilnený nápor proti gréckokatolíkom. Išlo im hlavne o získanie niektorých gréckokatolíckych kňazov, ktorí už pred tým dali nejaké znaky nerozhodnosti a slabosti, aby sa nimi mohli predstaviť verejnosti. Po obciach sa robil nátlak aj na jednoduchých veriacich gréckokatolíkov, aby sa pridali k pravoslaviu, pričom im sľubovali aj peňažnú odmenu.¹⁰ Okolo Veľkej noci vyšlo prvé propagačné číslo časopisu „*Svetlo pravoslavia*“, v ktorom sa napadá Únia s Rímom a volá sa po zjednotení s Ruskou pravoslávnu cirkvou: „*Otázka návratu do pravoslavia sa stala ešte aktuálnejšou, pretože Vatikán a jemu podriadená vysoká cirkevná hierarchia zaujala nepriateľský a zlomyseľný postoj k pokroku na celom svete a k ľudovodemokratickému zriadeniu. Ľud, ktorý pocítil vojnu na vlastnom tele, a ktorý prežil ťažké časy partizánskych bojov, ktorý sa na vlastné oči presvedčil, čo je vojna, nenávidí nových podpalačov vojny, medzi ktorými je aj rímsky pápež. No úplne odstránenie celej tejto nespravodlivej veci /t. j. Únie s Rímom/ mohlo byť uskutočnené iba teraz, keď moc v ľudovodemokratickej republike si vzali do svojich rúk sami pracujúci a keď sa ich vôľa stala zákonom*“ – uvádza sa v danom časopise.¹¹

Plánované „ostré zásahy“ proti Gréckokatolíckej cirkvi nedali na seba dlho čakať. Ústredný výbor pre návrat k pravoslaviu zorganizoval na 28. apríl 1950 do Prešova „Mierový kongres“, na ktorý mali jednotlivé dediny vyslať delegácie pod vedením miestneho kňaza. Miesto tejto „Manifestácie proti Únii“, ktorú poznáme ako tzv. Prešovský sobor, sa stala sála Čierneho Orla v Prešove.¹² Na čelnej strane bol zavesený veľký ortodoxný kríž, obraz moskovského patriarchu Alexeja, pražského metropolitu Jelefterija, ako i Stalina a Gotwalda. Na bočných stenách boli komunistické a protipápežské heslá a na zadnej stene „údajný“ výrok svätého Metoda „*Slovania bojte sa Ríma!*“.

Mnohí delegáti, ktorí zbadali tieto heslá, chceli opustiť sálu, ale polícia im to nedovolila. Do akcie boli zapojení aj funkcionári národných výborov, politických, mládežníckych a ďalších masových organizácií. Na priblíženie atmosféry a tónu jednotlivých rečníkov na tomto zhromažde-

¹⁰ LACKO, M, SJ.: Gréckokatolíci na východnom Slovensku bezprávni. In: *Most*, roč. 7, 1960, s. 109.

¹¹ In: *Svet pravoslavia* č. 1 – 2, 1950, s.18.

¹² ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997, s. 21.

ní ponúkame nasledujúce vyjadrenia: „*Dnešného dňa sú zotreté tristoročné slzy. Vojská chcú zničiť ruský a celý národ. Nemecký fašizmus chce nad ním zvíťaziť. Pravoslávie na čele s najsvätejším patriarchom Sergejom sa nepodvolilo útlaku, darovalo štátu celé vojsko tankov proti spoločnému nepriateľovi. Naš ľud miluje túto heroickú pravoslávnu cirkev a my sme svedkami masového prechádzania do pravoslavia. No niektorí naši duchovní nevidia, alebo nechcú vidieť toto ľudové hnutie a nepočítajú s vôľou ľudu.*“¹³

Na tzv. Prešovskom sobore bol prijatý tzv. Manifest a Uznesenie, z ktorého najzákladnejšie časti vyberáme: „*Sobor gréckokatolíckeho duchovenstva a veriacich, ktorý sa zišiel dňa 28. apríla t. r. v Prešove, a ktorý svojimi 820 delegátmi predstavuje celú Gréckokatolícku cirkev v Československu, konštatuje, že Rím sa z umelých príčin odtrhol v 11. storočí od prvopočiatocnej bratskej pravoslávnej – sobornej cirkvi, snažiac sa nanútiť svoju vôľu celej cirkvi... Vychodiac z týchto skutočností Sobor veriacich a duchovných gréckokatolíckej prešovskej i pridružených diecéz sa rozhodol:*

1. *Zrušiť ustanovenie Užhorodskej únie z roku 1464, prípadne 1649*
2. *Zlikvidovať Úniu, odísť od Ríma a prinavrátiť sa do lona našej otcovskej svätej pravoslávnej viery...*“¹⁴

Po prijatí Uznesenia a Manifestu sa delegácia Soboru odobrала ku gréckokatolíckej katedrále a rezidencii. Biskupa Gojdiča žiadali, aby im odovzdal kľúče od katedrály. Biskup to odmietol. Delegácia na to odišla k pravoslávnenému biskupovi Alexejovi, vyzvala ho, aby prevzal hneď do svojej správy katedrálu, ktorú medzi tým násilne otvorili a následne na to odslúžili ďakovný moleben.¹⁵

Pravoslávny arcibiskup Jelefterij následne poslal patriarchovi Alexejovi do Moskvy telegram, v ktorom ho prosí podľa želania „Soboru“, aby ich prijal do lona Pravoslávnej cirkvi a zároveň československú vládu v Prahe upovedomuje o uznesení Prešovského soboru a prosí ju, aby úradne potvrdila likvidáciu Únie.¹⁶

Patriarcha odpovedal telegramom zo dňa 3. mája 1950: „*Váš telegram o zjednotení gréckokatolíkov s Pravoslávnou cirkvou som dostal. Radujem*

¹³ LACKO, M, SJ.: Gréckokatolíci na východnom Slovensku bezprávni. In: *Most*, roč. 7, 1960, s. 112.

¹⁴ FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*. Košice, 1997, s. 228.

¹⁵ FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950*. Košice, 1997, s. 218.

¹⁶ SABOL, S.: ČSVV. *Golgota greko – katolyckoji cerkvy v Čechoslovačyni*. Toronto – Rím, 1978, s. 300.

*sa s Vami a udeľujem požehnanie Božie novým dieťkam našej svätej Pravoslávnej cirkvi.*¹⁷

Aj od vlády Československej republiky došla odpoveď 27. mája 1950. V nej sa konštatuje, že: *„Štátny úrad pre veci cirkevné berie na vedomie obsah Vášho listu, v ktorom oznamujete uznesenie Soboru gréckokatolíckych duchovných i veriacich, ktorý sa konal dňa 28. apríla 1950 v Prešove. Rešpektujúc manifestačne prejavení vôle veriaceho ľudu, považuje uznesenie Soboru o likvidácii Únie a návrate bývalých uniátov do pravoslavia za plné právoplatné rozhodnutie, ktorým sa na území republiky zrušila Únia... a ktorým pravoslávna cirkev prevzala všetky práva, majetok a zariadenie bývalej gréckokatolíckej cirkvi.*¹⁸

Vincent Tatranský o likvidácii Gréckokatolíckej cirkvi v Československu píše nasledovne: *„Stala sa udalosť, ktorá nemá páru v dejinách Európy a celého sveta. Ateistická vláda zrušila svojvoľne gréckokatolícku cirkev na Slovensku. Urobili to bez opýtania sa ľudu. Vyše 300 000 vyznávačov gréckokatolíckej cirkvi, zjednotenej s Rímom a poslušnej pápežovi, urobili pravoslávny a podrobili ich právomoc moskovského patriarchu. Gréckokatolíckych kňazov, verných Rímu a Cirkvi, vybnali z fár, porozvážali po českom pobraní, kde ako pastieri, manuálni robotníci vo fabrikách, na štátnych majetkoch žili v prostredí, ktoré s nimi väčšinou necítilo.“*

Samozrejme, že v režime, ktorý oficiálne pred svetom prehlasoval slobodu náboženstva, sa podobne protináboženský krok musel patrične ideologicky upraviť a prezentovať, aby sa mu dalo zdanie legitimacy. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu sa ospravedlnila vymyslenou túžbou ľudových mäs prilnúť k cirkvi, ktorá reprezentuje bratské Rusko s priáním odpútať sa od „Vatikánu a západných imperialistov“.

Odolnosť Gréckokatolíckej cirkvi a jej obeť sú v každom prípade pozoruhodné, najmä hrdinský postoj jej „pomeršoho jepiskopa“ Pavla Petra Gojdiča, OSBM, ktorý tak nekompromisne bránil svojich veriacich, že radšej podstúpil fyzické príkoria a násilie, z ktorých ho vyslobodila iba mučenícka smrť, ale zostal verný synom svojej Gréckokatolíckej cirkvi.¹⁹

Gréckokatolícka cirkev v Československu tzv. Prešovským soborom dňa 28. apríla 1950 nebola právoplatne ani podľa cirkevných ani podľa štátnych zákonov zrušená. Jej činnosť bola iba násilne prerušená a od roku 1950 bola nútená zmeniť formu svojej existencie na tzv. katakombálnu.

¹⁷ In: *Svetlo pravoslavia* č. 1 – 2, s. 25.

¹⁸ In: *Svetlo pravoslavia* č. 1 – 2, s. 26.

¹⁹ Zostal verným synom svojej gréckokatolíckej cirkvi. In: *Gréckokatolícky kalendár 1996*. Michalovce, 1996, s. 71.

O. biskupa Pavla Petra Gojdiča po zadržaní 28. 4. 1950 odviezli najprv do františkánskeho kláštora v Nižnej Šebastovej pri Prešove, neskôr ho odviezli do tatranskej osady Štrbské pleso, kde bol vyše mesiaca zadržávaný v Slávikovej vile pod dohľadom príslušníkov ŠtB. Začiatkom júna 1950 o. biskupa Pavla previezli do internačného kláštora v Báci neďaleko Šamorína. V tomto donedávna františkánskom kláštore sa spolu s internovanými predstaviteľmi reholí ocitlo mnoho gréckokatolíckych duchovných. Gréckokatolícki kňazi, ktorí odmietli prestúpiť na pravoslávie boli potom sústredení v centralizačnom tábore v ďalšom františkánskom kláštore v Hlohovci. Dňa 9. 6. 1950 vzala ŠtB o. biskupa Gojdiča z tábora v Báci a po krátkom pobyte v bratislavskom „krajzáku“ (budovy polície) bol prevezený do väznice vo Valdiciach. Až vtedy, 16. 6. 1950 bol na základe rozhodnutia „Cirkevnej šestky“ zo 14. 6. 1950 oficiálne zatknutý a obvinený z protištátnej činnosti. Dňa 18. 7. 1950 rozhodla bezpečnostná komisia ÚV KSČ o začatí príprav procesu s gréckokatolíckym biskupom Pavlom Gojdičom a slovenskými rímskokatolíckymi biskupmi Jánom Vojtaššákom a Michalom Buzalkom. Dňa 18. septembra bol o. biskup prevezený do pražskej väznice v Ruzyni.²⁰

Hlavné pojednávanie zinscenovaného súdneho procesu proti biskupom Michalovi Buzalkovi, Jánovi Vojtaššákovi a Pavlovi Petrovi Gojdičovi prebiehalo pred Štátnym súdom v Bratislave v dňoch 10. – 15. januára 1951. Dňa 15. januára 1951 senát Štátneho súdu vyhlásil rozsudok, biskup P. P. Gojdič bol odsúdený na doživotné väzenie, konfiškáciu majetku, vysoký peňažný trest (200.000 korún) a stratu občianskych práv. Neskôr na základe amnestie nového prezidenta A. Zápotockého v r. 1955 Krajský súd v Bratislave vyniesol pre biskupa P. Gojdiča nový trest – 25 rokov, čím bol zmiernený pôvodný trest doživotného väzenia. Vzhľadom na vysoký vek P. Gojdiča - 67 rokov a zlý zdravotný stav, zapríčinený päťročným pobytom vo väzniciach, však išlo o akt bez praktického významu.²¹

Biskup P. P. Gojdič prešiel potom kalváriou komunistických väzení vo Valdiciach, Ruzyni, Ilave a Leopoldove. Začiatkom októbra 1952 bol o. Pavol na dva a pol mesiaca premiestnený do Prahy, kde sa ho ŠtB snažila všemožne presvedčiť, aby prijal funkciu a titul pravoslávneho patriarchu, čím by sa samozrejme dostal na slobodu. O. biskup to jednoznačne odmietol, ba práve naopak, žiadal pre Gréckokatolícku cirkev všetky práva a postavenie, ktoré mala pred násilnou likvidáciou 28. 4. 1950, a slo-

²⁰ AZVJS SR Leopoldov. Osobný spis M. Buzalku, sig. 4/56-A. *Vlastný životopis M. Buzalku. Leopoldov 13. 7. 1952.*

²¹ LETZ, R.: *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Česko – Slovensku v rokoch 1945 – 1968*, s. 278.

bodú všetkým tým, ktorí trpeli vo väzniciach za to, že nepodpísali prestup na pravoslávie.²²

Koncom roka 1957 sa o. biskup po dva a pol roku opäť vrátil do leopoldovskej väznice. Dňa 17. júla 1960 o. biskup Pavol zomrel v deň svojich 72 – tých narodenín. Telo nebohého biskupa pochovali na leopoldovskom väzenskom cintoríne v skorých raných hodinách 19. 7. 1960, hrob bol označený iba väzenským číslom 681, ktoré sprevádzalo otca biskupa v Leopoldove. Vďaka určitému uvoľneniu po pražskej jari 1968 bolo možné telesné pozostatky o. biskupa Pavla Gojdiča exhumovať a previesť ich do Prešova – sídla gréckokatolíckeho biskupstva.²³

Keď uväznili biskupa Pavla Gojdiča, biskup Vasil Hopko bol izolovaný v Prešove a žil pod stálym policajným dozorom. Komunisti sa ho snažili presvedčiť, aby sa pridal k Pravoslávnej cirkvi, ale nepodarilo sa im to. Agitátori mu dokonca za to sľúbili hodnosť arcibiskupa Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. Nakoniec ho 18. septembra 1950 zatkli, následne bol prevezený do pražského väzenia v Ruzyni, kde ho pripravovali na súd. Začali sa nekonečné výsluchy, kde sa ho pokúšali obviňovať zo špionáže a vlastizrady.

Pri ďalších výsluchoch sa o. biskupovi vyhrážali trestom smrti. Za takýchto podmienok sa napokon prestal brániť obvineniam a svoje „priznanie“ podpísal. O. Hopko bol obvinený z trestného činu vlastizrady a vyzvedačstva. Podľa vyšetrovacieho spisu mal napr. v rokoch 1945 – 1950 podporovať ukrajinských teroristov a v Prahe vytvoriť centrum pre organizovanie prechodu banderovcov do Nemecka. Ďalej mal napr. školiť mladých chlapcov, ktorých učil cudzie jazyky, vodil ich po krajine a ukazoval im základné orientačné body, ktoré mali slúžiť ako strategické miesta pre armádu, robil im základný vojenský výcvik (!), učil ich vyrábať šifrované správy na odovzdávanie tajných informácií a nakoniec ich

²² ŠTURÁK, Peter : *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov : VMV 1997, s. 104.

²³ Biskup Pavol Gojdič bol súdne rehabilitovaný 27. septembra 1990. Vyznamenaný bol in memoriam Rádom T. G. Masaryka II. triedy a Pribinovým krížom I. triedy. Mučeníctvo o. biskupa Pavla Gojdiča neostalo zabudnuté. Svätý Otec Ján Pavol II. pri svojej druhej ceste v našej vlasti v roku 1995 adresoval výzvu k započatiu procesu jeho beatifikácie. Počas tejto cesty sa Sv. Otec Ján Pavol II. v rámci návštevy Prešova pomodlil pri hrobe biskupa - mučeníka Pavla Gojdiča v kaplnke katedrálneho chrámu. Dňa 17. júla 1998 (v deň 110. výročia narodenia), bola v kaplnke Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove oficiálne otvorená diecézna fáza procesu blahorečenia biskupa Pavla Gojdiča. Završením tohto procesu bola slávnostná beatifikácia, ktorá sa uskutočnila na svätopeterskom námestí v Ríme 4. 11. 2001, kedy Svätý otec Ján Pavol II. vyhlásil biskupa Pavla Gojdiča, OSBM za blahosloveného a spolu s ním aj rehoľného kňaza redemptoristu Metoda Dominika Trčku, CSsR.

posielal vyzvedať po celej krajine. Správy, ktoré prinášali títo mladí „špióni“, mal potom odovzdávať apoštolskému nunciovi v Bratislave.²⁴

Súdny proces s o. biskupom Vasiľom Hopkom prebehol v októbri 1951 pred Štátnym súdom v Bratislave. Súd ho uznal za vinného zo zločinov velezrady a vyzvedačstva a odsúdil ho k trestu odňatia slobody na 15 rokov a k vedľajším trestom, peňažnej pokute 20.000 Kčs, konfiškácii majetku v prospech štátu a strate občianskych práv na dobu 10 rokov.²⁵ Počas svojho väzenia sa začala púť otca biskupa z jednej väznice do druhej po celom Československu. Dvadsaťjedenkrát vymenil miesto väznenia: päťkrát bol v Leopoldove, dvakrát v Ilave, štyrikrát vo Valdicach, trest si odpykával aj v Mírove, či pražskej Ruzyni. Na nátlak Ríma, ako aj z dôvodu zhoršeného zdravotného stavu, bol o. biskup napokon podmienene prepustený 12. 5. 1964 na skúšobnú dobu troch rokov.²⁶ Po prepustení z väzenia o. biskup Vasiľ Hopko krátko býval v Košiciach. Potom, čo sa na „slobode“ (aj tu ho denne sledovala komunistická ŠtB) trochu zaliečil, povolali ho na Ministerstvo vnútra do Prahy, kde mu oznámili miesto jeho ďalšieho pobytu. Biskupovým novým domovom sa tak stal starý kláštor otcov cisterciátov v českom Oseku.²⁷

Po spoločensko - politických zmenách v roku 1968 bol o. Vasiľ Hopko prepustený na slobodu a aktívne sa podieľal na obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi.

Po roku 1950 boli gréckokatolícki kňazi mocenským nátlakom nútení, aby zložili cirkevný sľub do rúk pravoslávneho biskupa. Pre výkon kňazského povolania a prakticky pre definitívne prestúpenie do Pravoslávnej cirkvi („zjednotenie“ sa s Pravoslávnou cirkvou) bolo rozhodujúce práve zloženie tohto sľubu. Pri tomto akte však bol odpor gréckokatolíckych duchovných najväčší. Aby bol tento odpor zlomený, štátne a stranícke orgány prijali viaceré donucujúce a podnecujúce prostriedky. Na získanie podpisov sa využívali rôzne praktiky, napr. zozbierané podpisy na prídel sejby, hnojiva, krmiva a pod., vo viacerých obciach boli neskôr prezentované ako podpisy prestupu na pravoslávie. Kňazov pod rozličnými zámienkami zvolávali na štátne a stranícke úrady, kde svoju prítomnosť dokumentovali na prezenčných listinách. Ich podpis však bol

²⁴ MV SR, ŠA v Prešove, fond Krajská prokuratúra v Prešove 1946 – 1960, 1 Kn – ostatné trestné veci politické, rok 1958, krabica č. 47, inv. č. 113, sign. 17. *Zamietnutie žiadosti bývalého gr. kat biskupa Dr. Vasiľa Hopka o obnovenie trestného stíbania.*

²⁵ Tamže. Porov. MICHALÍK, V.: Osudy biskupa ThDr. Vasiľa Hopka. In: *Svedectvo*, 1996, č. 5, s. 6 – 7.

²⁶ MV SR, ŠA v Košiciach, fond Krajská prokuratúra v Košiciach II., sign. 2 Kv 39/68. *Vasiľ Hopko, dozorný spis v trestnej veci – konanie o zrušení rozsudku nad ThDr. Vasiľom Hopkom v r. 1968 – 1971.*

²⁷ Tamže.

bez ich vedomia prenášaný kopírovacím papierom na hárok s predtlačou o prestupe na pravoslávie.²⁸ Všetkým kňazom, ktorí zložili cirkevný sľub, sa poskytli výkonnostné príplatky v maximálnej výške 2.000 Kčs s platnosťou od 1. januára 1950. Tým, ktorí podpísali iba manifest, ale sľub nezložili, sa znížil plat o polovicu. Kňazom, ktorí ani nepodpísali manifest a ani nezložili sľub, boli zastavené všetky služobné pôžitky od 1. júna 1950. Keby ani to nepomohlo, mali sa v priebehu 2 – 3 mesiacov definitívne vyradiť z výkonu služby, príp. mali byť zo zamestnania prepustené ich manželky, či deti.²⁹

Gréckokatolícki kňazi, ktorí po tzv. „Prešovskom sobore“ najodolnejšie odmietali prijať pravoslávie, boli postupne odstraňovaní zo svojich farností a odvádzaní do tzv. sústreďovacích kláštorov alebo do táborov nútených prác (TNP).

Gréckokatolícki kňazi, ktorí nesúhlasili s prestupom do Pravoslávnej cirkvi boli po roku 1951 postupne vyvážaní do Čiech, do domov uvoľnených po sudetských Nemcoch. Nútene tam žili pod policajným dozom a dlhé roky mali prísny zákaz akéhokoľvek kontaktu so Slovenskom. Väčšinou tu manuálne pracovali v továrňach, družstvách, či baniach, kde robili tu najťažšiu a najšpinavšiu prácu, príp. boli uväznení.

Podobný osud ako kňazov Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva čakal aj bohoslovcov gréckokatolíckeho seminára. Odkedy komunisti prevzali moc vo Februári 1948, kňazský seminár sa stal centrom ich záujmu. Život a prednášky však „normálne“ pokračovali až do 10. apríla 1950. V noci z 10. na 11. apríla 1950 však komunistická bezpečnosť urobila prehliadku seminára a následne za jeho rektora vymenovala bývalého gréckokatolíckeho, teraz už pravoslávneho kňaza Antona Havrillu. Keď nové pravoslávne vedenie 20. apríla 1950 vyhlásilo, že seminár sa stáva pravoslávnym, bohoslovci sa prezliekli do civilného oblečenia a opustili ho. Bezpečnosť sa snažila všetkých bohoslovcov priviesť naspäť, no podarilo sa jej chytiť iba dvoch. Po „sobore“ sa preto začal „nový lov“ na seminaristov, tentoraz s „úspešnejším“ výsledkom, keďže 20 seminaristov bolo k 20. máju 1950 zatknutých a izolovaných v prešovskej väznici. Bohoslovci boli pravoslávnym vedením seminára osobne predvolávaní a presvedčovaní, aby sa opäť sa vrátili „k viere predkov“. Traja bohoslovci napokon súhlasili s ich „presvedčovaním“, avšak preto, lebo zamýšľali opustiť seminár a chceli si zvoliť inú profesiu. Rektor A. Havrila sľúbil seminaristom, že vláda zaplatí za ich vzdelanie v pravoslávnom seminári v Prahe,

²⁸ FEDOR, Michal : *Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 - máj 1950*. Košice 1993, s. 293.

²⁹ PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 195*, s. 244 - 246.

avšak neuspel. Aj keď bohoslovci boli z väzenia nakoniec prepustení, o 2 týždne boli opäť zatknutí a následne autobusom prevezení do sústredovacieho kláštora v Hlohovci. Po dvoch mesiacoch pobytu v Hlohovci boli seminaristi a mladší kňazi povolaní k výkonu základnej vojenskej služby v pracovných vojenských jednotkách, tzv. PTP táboroch na tri a pol roka. Po prepustení mohli vykonávať iba manuálne práce, a taktiež sa nesmeli vrátiť domov.³⁰ (Budova seminára bola medzitým zbúraná, na jej mieste dnes stojí nová budova divadla Jonáša Záborského).

Život bývalých gréckokatolíckych bohoslovcov v PTP táboroch bol veľmi ťažký. Museli pracovať v kameňolomoch, lesoch, letiskách, na stavbách ciest a železníc, či rôznych budovách, v daždi alebo snehu 9 až 12 hodín denne. Príslušníci komunistickej bezpečnosti, ozbrojení automatickými puškami, privádzali brigádnikov do tábora, kde sa unavení a zničení fyzickou prácou, museli ešte zúčastniť na 2 - 3 hodinových preškoľovacích prednáškach o marxizme – leninizme. Zlá strava, ťažká fyzická práca a aj povinné ideologické kurzy zničili zdravie mnohých kňazov a seminaristov. Ak bol niekto pristihnutý, že spí, strážcovia do nich hádzali rôzne predmety alebo ich prinútili behať okolo budovy za trest. Seminaristov nešetřili od pripomienok o ich „hlúposti“ za to, že sa netransformovali na pravoslávnej teologickej v Prahe, za „špionáž“ pre Vatikán a ich „vzdorovitost“ v preškoľovaní do „demokratického ľudového režimu“.³¹

V časoch likvidácie gréckokatolíckej cirkvi netrpeli len biskupi a duchovenstvo, ale veľké utrpenie prežívali aj veriaci. Gréckokatolícki veriaci, ktorí ostali bez duchovných pastierov boli zastrašovaní a odvážnejší z nich vyvážaní do táborov nútených prác, prípadne do žalárov. Do mnohých fár na dedinách sa nastahovali pravoslávni kňazi, ktorí absolvovali iba krátkodobý kurz pravoslávnej teológie a hneď boli vysvätení za kňazov. Oni potom konali bohoslužby v gréckokatolíckych chrámoch.³²

Proti proklamovanému „spontánnemu“ návratu gréckokatolíkov do lona Pravoslávnej cirkvi, ktoré prezentovala Komunistická strana, však svedčí aj tá skutočnosť, že veriaci na jednotlivých farnostiach mali rozdielne názory na pravoslávie. V niektorých farnostiach veriaci dokázali svoju vernosť Gréckokatolíckej cirkvi tým, že aj po rokoch, v niektorých

³⁰ KUBINYI, Július : *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae 1970, s. 179 – 180.

³¹ Tamtiež, s. 181 – 182.

³² Nedostatok pravoslávnych kňazov bol dôsledkom najmä toho, že väčšia časť „bývalých“ gréckokatolíckych kňazov odmietla vykonávať kňazské povolanie v pravoslávnej cirkvi. V októbri 1950 síce bola v Prešove otvorená Pravoslávna bohoslovecká fakulta, prví absolventi však prichádzali do úvahy až v školskom roku 1953/54. Z tohto hľadiska boli preto zriadené zrýchlené 3 – 6 mesačné krátkodobé kurzy. Do polovice roka 1954 bolo v týchto kurzoch vyškolených 74 kňazov. Pozri : PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 195*, s. 254.

prípadoch počas celého osemnásťročného útlaku nepripustili vo svojich chrámoch pravoslávne bohoslužby (napr. v Abranovciach, Olšavici, Sulíne a pod.).³³ Inde gréckokatolícki veriaci odmietali chodiť na pravoslávne bohoslužby a radšej sa spoločne modlili na cintorínoch, pri krížoch alebo v niektorom dome. Keď prišiel do farnosti pravoslávny kňaz, veriaci mu vyslovene povedali, že k nemu nebudú chodiť na liturgie.

V niektorých farnostiach ostali kňazi, ktorí sa s Pravoslávnou cirkvou zjednotili len naoko. V rámci svätej liturgie tak nespomínali meno pravoslávneho biskupa, ale miesto neho potichu meno rímskeho pápeža, do matrik zapisoval veriacich nie ako pravoslávnych, ale ako *graecae rítus* a tak naznačoval veriacim, že sa nestotožnil s pravoslávím. Po konsolidácii v roku 1968 sa takéto farnosti väčšinou celé vrátili naspäť do Gréckokatolíckej cirkvi.

Ďalšia časť gréckokatolíckych veriacich chodila na obrady a prijímala sviatosti v blízkyh rímskokatolíckych kostoloch.³⁴ Títo vriaci chceli takýmto spôsobom zostať verní Gréckokatolíckej cirkvi. Deti dávali pokrstiť rímskokatolíckym kňazom, pretože ak by ich pokrstil pravoslávny kňaz, dieťa by tým pádom bolo zapísané ako pravoslávne. Štátne úrady však tento postup neskôr zakazovali, preto matky chodievali rodiť do väčších miest, kde im rímskokatolícky kňaz dieťa pokrstil. Aj títo kňazi však boli komunistickým režimom perzekvovaní, napríklad o. Medard Tekeľ, OFM z Nižnej Šebastovej bol odsúdený zaplatiť 10.000 korún, lebo pokrstil gréckokatolícke dieťa.³⁵

Mnohí bývalí gréckokatolícki veriaci sa snažili prejsť do rímskokatolíckej farnosti. Podávanie žiadostí týchto „pravoslávnych“ o prestup do Rímskokatolíckej cirkvi dosiahlo masovejší charakter na prelome rokov 1954 a 1955. Keď vláda 24. júla 1954 zrušila evidenciu náboženského vyznania, mnohí „úradne“ pravoslávni veriaci, bývalí gréckokatolíci pochopili uznesenie vlády tak, že teraz im už nič nebráni, aby prestúpili do katolíckej Cirkvi.

Podľa odhadu vedúceho Cirkevného odboru KNV v Košiciach z roku 1955, z vyše 52.000 bývalých gréckokatolíckych veriacich v Košickom kraji, pravoslávne obrady prijalo len okolo 15.000 veriacich, 25.000 chodilo na bohoslužby do rímskokatolíckeho kostola a 12.000 gréckokatolíkov si odbavovalo bohoslužby sami podľa gréckokatolíckych obradov.³⁶

³³ SZÉKELY, G. - MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice 1997, s. 26.

³⁴ ČITBAJ, F.: Unionizmus a ekumenizmus na území tzv. Prešovska v 20. storočí. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov 2009, s. 164.

³⁵ LACKO, M.: *10 rokov prenasledovania slovenských gréckokatolíkov*. In : Mária 1961, roč. 7, č. 1 – 2, s. 5.

³⁶ SNA, fond SÚC, šk. č. 9. *Správa o cirkevnopolitickej situácii v kraji Košice od roku 1949*.

Koncom roka 1955 bol stav v bývalých gréckokatolíckych farnostiach na Slovensku takýto: 18 farností odmietalo aj naďalej prijať pravoslávneho kňaza a 15 farností sa navrhovalo zrušiť pre nepatrný počet veriacich pravoslávneho vyznania. V 52 farnostiach, podľa informácií SIÚC, väčšina veriacich bola ochotná prijať pravoslávneho duchovného, ale pre ich nedostatok neboli obsadené.³⁷

Po XII. zjazde KSČ (1962) a po prepustení biskupa Vasiľa Hopka na slobodu v roku 1964 sa volania po obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi začínali opäť výraznejšie prejavovať. V správe o cirkevno - politickej situácii v „Pravoslávnej cirkvi“ z 2. marca 1965 sa napr. uvádza, že stranícke a vládne úrady dostali žiadosti na obnovenie činnosti Gréckokatolíckej cirkvi od jednotlivcov alebo aj skupín veriacich z obcí Malý Lipník, Matysová, Veľký Sulín, Okružná, Zbudza, Topoľany, Švermovo, či Ľubica. Okrem toho so žiadosťou o znovupovolenie Gréckokatolíckej cirkvi obrátil na predsedu vlády Jozefa Lenártu aj biskup Vasiľ Hopko, ktorý v tom čase žil pod štátnym dohľadom v charitnom dome v Oseku v Čechách.³⁸ Tieto akcie však vo vtedajšej dobe nemali nádej na úspech. Žiadateľom sa napr. vysvetlilo, že „*vzhľadom na odstup času a zložitost súčasnej situácie i celého vývoja za uplynulé roky je obnova bývalej Gréckokatolíckej cirkvi nemožná*“. Na požiadavky, ktoré v tomto smere predkladal Vatikán, sa cynický odpovedalo, že „*štát nezakázal činnosť Gréckokatolíckej cirkvi, ale že Gréckokatolícka cirkev vlastným cirkevným rozhodnutím veľkého soboru zanikla*“.³⁹

Koniec ilegality Gréckokatolíckej cirkvi v Československu priniesol až obrodný proces roku 1968. Aj keď najvyšší predstavitelia Gréckokatolíckej cirkvi boli zatknutí a cirkev prestala úradne jestvovať (keďže bola oficiálne „včlenená“ do cirkvi Pravoslávnej), predsa vzniklo niekoľko iniciatív, ktoré sa snažili o jej obnovu. Zo všetkých je možné spomenúť úsilie Ivana Ljavinca a Mirona Petraševiča, ktorí v 50-tych rokoch v mene ilegálneho vedenia cirkvi zasielali rezolúcie vláde ČSR a pravoslávnym úradom za obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi.⁴⁰

Vývoj po januári 1968 prijímali cirkvi s nádejou a očakávaním pozitívnych zmien v zameraní štátnej cirkevnej politiky a vo vytvorení väčšieho priestoru na svoje pôsobenie. V spojitosti s demokratizačným procesom

³⁷ ŠTURÁK, P.: *Prześadowanie kościoła greckokatolickiego na Słowacji przez totalitny reżim*, s. 210 .

³⁸ SNA fond K SNR-PT, šk. č. 6. *Správa o cirkevno - politickej situácii v Pravoslávnej cirkvi zo dňa 2.3.1965*.

³⁹ Porov.: VNUK, F.: *Popustené putá*. Martin: Matica slovenská, 2001, s. 181.

⁴⁰ Pozri BORZA, Peter: Proces legalizácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov 2009, s. 113 – 114.

už v jarných mesiacoch roku 1968 silne ožila otázka povolenia činnosti Gréckokatolíckej cirkvi. Začali sa aktivizovať gréckokatolícki duchovní, ale i laickí veriaci⁴¹, ktorí neustálym tlakom na štátne orgány napokon dosiahli opätovné povolenie činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v Československu.

Gréckokatolícky biskup Vasiľ Hopko energicky pôsobil v tejto veci ako člen tzv. pražského okruhu (pretože ešte stále bol internovaný v Oseku). Kňazom dával informácie, ako majú postupovať v zápase o obnovu cirkvi. V tomto zmysle zaslal 19. marca 1968 žiadosť o rehabilitáciu Gréckokatolíckej cirkvi československej vláde.⁴² Podobnú žiadosť zaslal aj Národnému zhromaždeniu, kópie boli adresované A. Dubčekovi, V. Biľakovi, pravoslávnenému metropolitovi v Prahe, pravoslávny biskupom, slovenskému a ukrajinskému rozhlasu. Rozhlas mu následne umožnil prehovoriť k veriacim.

Dňa 29. marca 1968 *Východoslovenské noviny* uverejnili spoločnú žiadosť viacerých gréckokatolíckych kňazov o obnovu cirkvi, čím sa táto záležitosť oficiálne zverejnila. Bolo to vlastne prvýkrát od roku 1950, čo v tlači vyšli objektívne články o Gréckokatolíckej cirkvi.⁴³ Postupne boli v tlači zverejňované aj opisy neblahých udalostí z roku 1950.⁴⁴ Verejná mienka následne odsúdila pokus o násilnú likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi a dožadovala sa jej rehabilitácie. V tejto atmosfére sa na východné Slovensko do svojich bývalých pôsobísk začali vracat gréckokatolícki kňazi a znovu nadväzovali kontakty s veriacimi.

Predstavitelia Gréckokatolíckej cirkvi dohodli na vytvorení vlastného reprezentačného orgánu – tzv. Výboru, ktorý mal vystupovať a konať v mene cirkvi. Výbor následne zvolal poradu („aktív“) gréckokatolíckych duchovných, ktorá sa konala v priestoroch zasadacej miestnosti Košického biskupstva 10. apríla 1968. Po 18 rokoch sa tak do Košíc zišlo 134 gréckokatolíckych kňazov (zo 172 žijúcich) a 66 laikov.⁴⁵

⁴¹ Porov.: SLIVKA, D.: *Význam Tridentského a Prvého vatikánskeho koncilu pre biblickú vedu*. In: Zborník teologických štúdií. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 68 – 70.

⁴² *Katolícke noviny*. Bratislava 1968, č. 15, s. 4.

⁴³ *Žiadajú odčiniť krivdy*. In: *Východoslovenské noviny*, 29. marca 1968, s. 1 – 2.

⁴⁴ Z množstva článkov je možné spomenúť tri články, ktorých autorom je Ladislava Holdoša, ktorý bol v roku 1950 popredným straníckym funkcionárom, zastával post predsedu Slovenského úradu pre veci cirkevné. Pozri: O rehabilitácii Gréckokatolíckej cirkvi. Ako sa naši gréckokatolíci stali pravoslávny. In: *Lud*, 14. apríl 1968, s. 1, 3; tiež *Ako sa likvidovala Gréckokatolícka cirkev*. In: *Katolícke noviny*, 28. apríl 1968, s. 2; tiež Kapitoly z najnovších cirkevných dejín. In: *Kultúrny život*. Bratislava, 17. máj 1968, s. 3.

⁴⁵ Porov. LACKO, M.: The re – establishment of the greek – catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI*. Cleveland – Rome, 1971, s. 162.

Priebeh rokovania sa niesol v slávnostnej atmosfére, spomienke na pamiatku zosnulých gréckokatolíkov, predovšetkým na biskupa P. P. Gojdiča, ktorý sa nedožil obnovy svojej cirkvi. Prítomní delegáti schválili vytvorenie tzv. „Prípravného akčného výboru“⁴⁶, ktorého členmi bol biskup Vasil Hopko, 16 kňazov a dvaja laici. Táto skutočnosť bola oznámená štátnym úradom, ktoré ho uznali za právoplatného dočasného reprezentanta Gréckokatolíckej cirkvi, s ktorým bude vládza rokovať o jej legalizácii.⁴⁷ Nakoľko biskup V. Hopko ešte stále nebol rehabilitovaný, „Akčný výbor“ si zvolil za výkonných zástupcov Jána Murína, Štefana Ujhelyho a Andreja Zimu. Dôležitým výsledkom tejto schôdze bolo prijatie rezolúcie, ktorej hlavným obsahom bolo:

1. úradné vyhlásenie existencie Gréckokatolíckej cirkvi a slobodné vyjadrovanie viery zo strany veriacich,
2. aby Gréckokatolícka cirkev bola stabilizovaná a zákonne zrovnoprávnená s ostatnými vyznaniami a náboženstvami,
3. aby čo najskôr boli rehabilitovaní jej biskupi, kňazi, rehoľníci a veriaci laici.⁴⁸

Pravoslávna strana sa požiadavkám gréckokatolíkov bránila, pričom sa odvolávala hlavne na svoje zásluhy. Pripomínala, že ich cirkev tu pôsobí už 18 rokov a osvedčila svoju absolútnu lojalitu voči socialistickému zriadeniu.⁴⁹

Akčný výbor 29. apríla 1968 vypracoval „Memorandum“ o obnove Gréckokatolíckej cirkvi, ktoré predložil štátnym orgánom. Hlavným bodom obsahu memoranda bola požiadavka, aby Gréckokatolícka cirkev bola reštituovaná do „status quo“ spred 28. apríla 1950, nakoľko samozrušenie a všetky ďalšie úkony z toho vychádzajúce boli protiprávne.⁵⁰

V niektorých farnostiach sa medzitým uskutočnili celoobecné schôdze, na ktorých sa prejednávala otázka obnovenia gréckokatolíckej „viery“. Často krát na tieto schôdze prichádzali aj jednotliví členovia

⁴⁶ Tu bol ich vzorom Akčný výbor katolíckeho duchovenstva, ktorý vznikol 21. marca 1968 a podnikal rozličné akcie v záujme Katolíckej cirkvi, vrátane založenia Diela koncilovej obnovy.

⁴⁷ VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava: Dobrá kniha, 2000, s. 65.

⁴⁸ Porov.: BORZA, Peter: Proces legalizácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov 2009, s. 118.

⁴⁹ SNA, fond UV KSS, Záznam o rokovaní so zástupcami Pravoslávnej cirkvi a Gréckokatolíckej cirkvi dňa 18. apríla 1968 v Košiciach, s. 1.

⁵⁰ LACKO, M.: *The re-establishment of the greek – catholic church in Czechoslovakia*. In: Slovak studies XI. Cleveland – Rome, 1971, s. 163.

Akčného výboru Gréckokatolíckej cirkvi, ktorí obecným predstaviteľom pomáhali s etablovaním Gréckokatolíckej cirkvi.⁵¹

K obnoveniu Gréckokatolíckej cirkvi napokon došlo 13. júna 1968 na základe vládneho uznesenia č. 205/1968 o povolení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi a vládneho nariadenia č. 70/1968 o hospodárskom zabezpečení Gréckokatolíckej cirkvi štátom.⁵²

Dlho očakávané vládne nariadenie však nevyriešilo vzniknuté medzi-náboženské problémy na východnom Slovensku. Gréckokatolíci ho prijali s istou dávkou sklamaní, pretože neuspokojovalo ich legitímne očakávania. Namiesto obnovenia *in integro* (v celku) nariadenie iba povoľovalo činnosť Gréckokatolíckej cirkvi. Z násilne zhabaného majetku sa im malo vrátiť iba to, čo si gréckokatolíci dohodou s jeho neoprávneným držiteľom vyreklamujú.

Otázka vzťahov s Pravoslávnu cirkvou ohľadom používaných cirkevných budov a ostatných zdedených majetkov bola zverená špeciálnym komisiám. Do pôsobnosti krajskej komisie patrilo aj dovoľovať plebiscity, ratifikovať ich výsledky a takto rozhodnúť a odovzdať cirkevné budovy tej cirkvi, ktorá pri plebiscite získala väčšinu. Okrem toho mala rozhodovať o zriadení duchovenských miest, čiže gréckokatolíckych farností, dávať súhlas gréckokatolíckym kňazom, a napomáhať pri rozdelení majetku medzi obce cirkvi.

Plebiscit bol uskutočnený v 210 farnostiach, z celkových 241 farností, ktoré mala Gréckokatolícka cirkev pred 28. aprílom roku 1950. Vo zvyšných 30 farnostiach sa plebiscit neuskutočnil, pretože 21. augusta 1968 bolo Československo obsadené vojskami Varšavskej zmluvy, čo znamenalo začiatok konca demokratických reforiem, ktoré sa začali na jar roku 1968. Na otázku, prečo sa plebiscit nepovoľuje, štátne úrady dávali iba vyhýbavú odpoveď s poukázaním na pravoslávnych, ktorým vraj treba ponechať niečo.

Výsledky plebiscitov boli napokon takéto:

- Počet farností, kde sa uskutočnil plebiscit: 210
 - Počet farností, kde sa väčšina veriacich prihlásila ku Pravoslávnej cirkvi: 5
 - Počet farností, kde sa väčšina veriacich prihlásila ku Gréckokatolíckej cirkvi: 205
 - tieto gréckokatolícke farnosti obývalo približne 305.000 veriacich

⁵¹ O priebehu jednej takejto schôdze napr. pozri: KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Dejiny Rafajoviec*. Prešov 2007, s. 69.

⁵² ŽEŇUCH, P. – VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice: Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka, 2003, s. 294 – 295.

– v týchto farnostiach účinkovalo okolo 200 gréckokatolíckych kňazov

- Porovnanie s rokom 1948:

– v roku 1948 mala Gréckokatolícka cirkev 241 farností, po r. 1968 sa naspäť vrátilo 205 farností, 5 bolo zrušených, 20 prešlo do Rímskokatolíckej cirkvi a 10 ostalo pravoslávny. ⁵³

Udalosťou nie výnimočnou, ale historicky a duchovne významnou bol návrat 78 kňazov s veriacimi z Pravoslávnej do Gréckokatolíckej cirkvi. ⁵⁴

Katedrálly chrám gréckokatolíckeho biskupstva, chrám sv. Jána Krstiteľa v Prešove bol Gréckokatolíckej cirkvi vrátený 5. júla 1968. Biskupská rezidencia a seminár však naďalej ostali v rukách Pravoslávnej cirkvi. Dňa 17. júla 1968 bol zriadený Gréckokatolícky ordinariát v Košiciach, ktorý bol umiestnený v priestoroch rímskokatolíckeho biskupského úradu. ⁵⁵ Jeho administratívu viedli traja splnomocnení Akčného výboru Gréckokatolíckej cirkvi Dr. Ján Murín, Dr. Štefan Ujhelyi a Andrej Zima. K povoleniu činnosti Gréckokatolíckej cirkvi patrilo aj obnovenie jej administratívnej štruktúry na čele s biskupom, ako to vyžaduje kódex cirkevného práva. Otázku vlastného ordinára (biskupa alebo apoštolského administrátora) nastoľovali predstavitelia Akčného výboru Gréckokatolíckej cirkvi zvlášť nástojčivo od novembra 1968, keď sa politická situácia ako - tak stabilizovala. Poukazovali, že pravoslávni, hoci ich je oveľa menej než gréckokatolíkov, majú na východnom Slovensku dvoch biskupov (v Prešove a v Michalovciach), zatiaľ čo gréckokatolíci ešte stále nemajú ani len jedného. Biskup ThDr. Vasil Hopko mal síce prísľub, že sa jeho rehabilitácia urýchlene vyrieši, aby sa mohol ujať svojej biskupskej funkcie, ale do konca roku 1968 sa v tejto záležitosti vôbec nepostúpilo.

Nakolko následky väznenia a mučenia sa veľmi prejavili na zhoršení zdravotného stavu otca biskupa Vasiľa Hopka, do funkcie ordinára a apoštolského administrátora Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva bol napokon vybraný člen Akčného výboru gréckokatolíckeho duchovenstva Ján Hirka. Keď o. Ján Hirka dostal vyrozumienie, že jeho osoba je prijateľná aj vládny orgánom, obrátil sa biskup A. Lazík listom z 27. februára 1969 na ministra kultúry SSR, v ktorom žiadal o udelenie predbežného štátneho súhlasu pre Jána Hirku, ako dočasného ordinára

⁵³ ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov, 1999, s. 154.

⁵⁴ ŽEŇUCH, P. – VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice : Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka, 2003, s. 294 – 295.

⁵⁵ BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SĽ, Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava : Dobrá kniha, 1997, s. 92.

gréckokatolíckeho biskupstva a o štátny súhlas pre ThDr. Vasila Hopka na vykonávanie funkcie svätiakeho biskupa tohto biskupstva.⁵⁶

Ešte dňa 20. decembra 1968 na návrh Akčného výboru pápež Pavol VI. vymenoval za ordinára a apoštolského administrátora Gréckokatolíckeho biskupstva s právami rezidenčného biskupa Jána Hirku.⁵⁷ Štátny súhlas na výkon svojho úradu však získal až po vyššie spomenutých udalostiach 2. apríla 1969.⁵⁸ V ten istý deň bol zároveň biskup ThDr. Vasil Hopko štátnymi orgánmi uznaný za svätiakeho biskupa Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva.⁵⁹

Nový ordinár Ján Hirka sa ujal svojho úradu 23. apríla 1969. Toho istého dňa bol rozpustený Akčný výbor gréckokatolíckych duchovných. Sídlo biskupského úradu sa síce prenieslo z Košíc do Prešova⁶⁰, ale keďže pravoslávny biskup Nikolaj sa odmietol vysťahovať z Gréckokatolíckej biskupskej rezidencie, biskupský úrad bol umiestnený v dvoch miestnostiach na prešovskom farskom úrade. Ordinár Ján Hirka následne vymenoval pomocný zbor konzultorov, s ktorým začal konsolidovať situáciu v biskupstve.⁶¹

Legalizácia a zovutvorenie Gréckokatolíckej cirkvi, násilne zlikvidovanej pred 18 rokmi, bol jeden z mala trvajúcich výdobytkov krátkého politického uvoľnenia v roku 1968. Vstup armád Varšavskej zmluvy rozrušil spoločenský vývoj a postupne zastavil obrodný proces v ČSSR. Gréckokatolícka cirkev mala síce povolenú činnosť a bola teoretický zrovnoprávnená s ostatnými štátom uznanými cirkvami a náboženskými spoločenstvami, ale v skutočnosti ani zďaleka nemala také podmienky, aby mohla rozvinúť pole svojej pôsobnosti v takom rozsahu ako ony. Osudný 21. august prerušil rehabilitačný proces Gréckokatolíckej cirkvi, pričom mnohé problémy ostali nedoriešené až do pádu komunistického režimu v novembri 1989.

⁵⁶ Pozri Uznesenie vlády SSR zo 14. marca 1969, č. 62, o správe o uskutočňovaní uznesenia vlády ČSSR. č. 205 z 13. júna 1968 o povolení činnosti gréckokatolíckej cirkvi. In: ŠTEFANSKÝ, M.: *Slovensko v rokoch 1967–1970*. Bratislava : Komisia vlády SR pre analýzu historických udalostí z rokov 1967 – 1970, 1992, s. 457 – 460.

⁵⁷ PETRO, Marek: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov 2009, s. 123.

⁵⁸ Porov.: BABJAK, J.: *Zostali verní: Osudy gréckokatolíckych kňazov 8*. Košice : Slovo, a. s., 2001, s. 7 – 9.

⁵⁹ ŠMÁLIK, Š.: *Veľký štyridsaťročný pôst Cirkvi na Slovensku*. Bratislava: Charis, 1996, s. 48.

⁶⁰ ŠTURÁK, P.: Obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: *Gréckokatolícky kalendár 2008*. Košice: Byzant, 2007, s. 58.

⁶¹ ŠTURÁK, P.: *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov: Petra, 1999, s. 158

Zoznam použitej literatúry

- AGBP: Bežná agenda, spisy, inv. č. 454, sign. 4600.
- AGBP: Prezidiálne spisy, inv. č. 74, sign. 2.
- AGBP – Týždenné situačné správy zmocnenca M. Rodáka na Biskupskom úrade v Prešove od 25.12.1949 do 3.5.1950.
- AZVJS SR Leopoldov. Osobný spis M. Buzalku, sig. 4/56-A. *Vlastný životopis M. Buzalku. Leopoldov 13. 7. 1952.*
- SNA – Bratislava – PV – sekt./dôv., inv. č. 119, kart. č. 189.
- Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale.* Acta Pii XI. Romae, 1937.
- BABJAK, J.: *Anton Tink, generálny vikár (1189 – 1962).* In: *Zostali verní I. Osudy gréckokatolíckych kňazov.* Košice, 1997.
- BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ, Informátor a formátor gréckokatolíkov.* Trnava : Dobrá kniha, 1997, s. 92.
- BORZA, Peter: Proces legalizácie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí.* Prešov 2009, s. 113 – 114.
- ČITBAJ, F.: Unionizmus a ekumenizmus na území tzv. Prešovska v 20. storočí. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí.* Prešov 2009, s. 164.
- FEDOR, M.: *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945 – máj 1950.* Košice, 1997.
- Gréckokatolícky kalendár 1996.* Michalovce, 1996, s. 71.
- Katolícke noviny.* Bratislava 1968, č. 15, s. 4.
- KOPRIVŇÁKOVÁ, J.: *Dejiny Rafajoviec.* Prešov 2007, s. 69.
- KUBINYI, Július : *The History of Prjašiv Eparchy.* Romae 1970, s. 179 – 180.
- LACKO, M, SJ.: *Gréckokatolíci na východnom Slovensku bezprávni.* In: *Most*, roč. 7, 1960.
- LACKO, M.: *10 rokov prenasledovania slovenských gréckokatolíkov.* In : *Mária* 1961, roč. 7, č. 1 – 2, s. 5.
- LACKO, M.: The re – establishment of the greek – catholic church in Czechoslovakia. In: *Slovak studies XI.* Cleveland – Rome, 1971, s. 162.
- LETZ, R.: *Úsilie o vytvorenie Slovenskej cirkevnej provincie v rokoch 1918 – 1938.* In: *Katolícka cirkev a Slováci.* Bratislava 1999.
- LETZ, R.: *Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Česko – Slovensku v rokoch 1945 – 1968,* s. 278.
- MICHALIÍK, V.: Osudy biskupa ThDr. Vasiľa Hopka. In: *Svedectvo*, 1996, č. 5, s. 6 – 7.

- MV SR, ŠA v Prešove, fond Krajská prokuratúra v Prešove 1946 – 1960, 1 Kn – ostatné trestné veci politické, rok 1958, krabica č. 47, inv. č. 113, sign. 17.
- MV SR, ŠA v Košiciach, fond Krajská prokuratúra v Košiciach II., sign. 2 Kv 39/68.
- PEŠEK, J. – BARNOVSKÝ, M.: *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 195*, s. 244 - 246.
- PETRO, Marek: Iniciatívy otca ordinára Jána Hirku o revitalizáciu teologickej fakulty a kňazského seminára. In: CORANIČ, J. – ŠTURÁK, P.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov 2009, s. 123.
- SABOL, S.: ČSVV. *Golgota greko – katolyckoji cerkvy v Čechoslovačyni*. Toronto – Rím, 1978.
- SEMAN, J.: *A znova žijeme. Gréckokatolícku cirkev v Československu likvidovali, ale nepodarilo sa im ju zničiť*. Prešov, 1997.
- Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioceseos fragopolitanepro anno domini 1931*. Fragopoli, 1931.
- SLIVKA, D.: *Význam Tridentského a Prvého vatikánskeho koncilu pre biblickú vedu*. In: Zborník teologických štúdií. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 68 – 70.
- SNA, fond SÚC, šk. č. 9. *Správa o cirkevnopolitickej situácii v kraji Košice od roku 1949*.
- SNA fond K SNR-PT, šk. č. 6. *Správa o cirkevno - politickej situácii v Pravoslávnej cirkvi zo dňa 2.3.1965*.
- SNA, fond UV KSS, Záznam o rokovaní so zástupcami Pravoslávnej cirkvi a Gréckokatolíckej cirkvi dňa 18. apríla 1968 v Košiciach, s. 1.
- Svet pravoslavia* č. 1 – 2, 1950.
- SZÉKELY, G. - MESÁROŠ, A.: *Gréckokatolíci na Slovensku*. Košice 1997, s. 26.
- ŠMÁLIK, Š.: *Boží ľud na cestách (Cirkev v 49 pokoleniach)*.
- ŠMÁLIK, Š.: *Veľký štyridsatročný pôst Cirkvi na Slovensku*. Bratislava: Charis, 1996, s. 48.
- ŠTEFANSKÝ, M.: *Slovensko v rokoch 1967 – 1970*. Bratislava : Komisia vlády SR pre analýzu historických udalostí z rokov 1967 – 1970, 1992, s. 457 – 460.
- ŠTURÁK, P.: *Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1997.
- ŠTURÁK, P.: *Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989*. Prešov, 1999.

- ŠTURÁK, P.: *Prześadowanie kościoła greckokatolickiego na Słowacji przez totalitny reżim*, s. 210 .
- ŠTURÁK, P.: Obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi v Československu. In: *Gréckokatolícky kalendár 2008*. Košice: Byzant, 2007, s. 58.
- VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava: Dobrá kniha, 2000, s. 65.
- VÁŠKO, V.: *Neumlčená – kronika a katolíckej cirkve v Československu po 2. sv. válce*. Brno /Dodatok/ 1993.
- VNUK, F.: *Vládni zmocnenci na biskupských úradoch v rokoch 1949 – 1951*. Martin: Matica Slovenská, 1999.
- VNUK, F.: *Popustené putá*. Martin: Matica slovenská, 2001, s. 181.
- Východoslovenské noviny*, 29. marca 1968, s. 1 – 2.
- ŽEŇUCH, P. – VASIL, C.: *Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae*. Košice: Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka, 2003, s. 294 – 295.

Ekumenická problematika v Unitatis redintegratio v kontexte pontifikátu Benedikta XVI.

ANDREJ SLODIČKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The Catholic Church after the Second Vatican Council (1962 - 1965) has increased its participation in the ecumenical movement and interreligious dialogue. The ecumenical decree Unitatis redintegratio brings conciliar analysis to the issue. It presents the Catholic position on the movement, which seeks visible unity of Christians. The current Pope Benedict XVI. (2005 -) continues ecumenical intentions of the document, which is interpreted by its attitude as a reflection of Popes Paul VI. and John Paul II. (1978 - 2005). In our contribution we bring the analysis already mentioned in the conciliar decree. At the same time we want to present ecumenical attitudes and activities of Benedict XVI. to Orthodox churches, but also to churches where religious communities arose in the West during the Reformation. In our contribution we want to answer the question of the significance of the ecumenical movement today.*

Key words: *Ecumenism. Unitatis Redintegratio. Pope Benedict XVI.*

Učenie o vzťahu Katolíckej cirkvi k nekatolíckym cirkvám a cirkevným spoločenstvám obsahuje dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium*, dekrét o ekumenizme *Unitatis redintegratio* a dekrét o katolíckych východných cirkvách *Orientalium Ecclesiarum*.¹ V dekréte o ekumenizme *Unitatis redintegratio* Katolícka cirkev sa oficiálne zapojila do ekumenického hnutia, ktoré vzniklo mimo nej.² Súčasný pápež Benedikt XVI. (2005 -) si uvedomuje, že Cirkev sa nemôže vrátiť z ekumenickej cesty.³ Na to poukázal hneď

¹ *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008.

² RAHNER, K. – VORGRIMMER, H.: *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1967, s. 217. Obnoviť jednotu kresťanov bolo jedným z cieľov Druhého vatikánskeho koncilu. Porov.: FRIES, H.: *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*. In: ERNST, W. a kol.: *Theologisches Jahrbuch*. Leipzig : St. Benno, 1987, s. 130-153.

³ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3731> (25.10.2006).

po zvolení za rímskeho biskupa. Katolíci sú povolaní hľadať jednotu, ktorí si Kristus prial pri poslednej večeri. Benedikt XVI. ako Petrov nástupca si chce privlastniť toto pranie Ježiša Krista, lebo jemu bola odovzdaná úloha, aby posilňoval svojich bratov. Ekumenizmus je pápežova prioritná úloha. Pre rímskeho pápeža je dôležitý teologický dialóg medzi kresťanmi. Petrov nástupca chce podporovať kontakty s rozličnými cirkvami a cirkevnými spoločenstvami.⁴ Záujem o ekumenickú problematiku vyjadril Benedikt XVI. aj v roku 2010 menovaním nového predsedu Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov, ktorým sa stal Mons. Kurt Koch, doterajší biskup Bazileja, ktorý vystriedal vo funkcii kardinála Kaspera. Je známa pápežova túžba po jednote kresťanov. Podľa Mons. Kocha základnou podmienkou v ekumenizme s protestantmi je diskutovať o tom, čo je Cirkev z katolíckeho hľadiska a z hľadiska reformovaných cirkví. Tento dialóg zatiaľ nebol prehĺbený a je potrebné diskutovať o tom, čo rozumejú pod pojmom „Cirkev“ reformovaní, čo katolíci a čo pravoslávni. Boli sme svedkami viacerých zlomov, ktoré sa udiali v histórii, ale dva z nich sú podstatné: prvý je ten medzi chaldejskými cirkvami a nechaldejskými a potom medzi východnými a západnými. Spoločnou vecou v ekleziológii je sviatočný pohľad na Cirkev a apoštolská postupnosť biskupov. Obdobím reformácie vznikol iný základ, a preto vízia ekumenického dialógu Cirkvi musí byť prehĺbená.⁵ Ekumenický aspekt mala pápežova apoštolská návšteva Cypru v júni 2010. V chráme „Agia Kyriaki Chrysopolitissa“, ktorý sa nachádza uprostred archeologických vykopávok, teda v chráme bohoslužieb Pravoslávnej cirkvi, no zároveň prístupnom aj pre katolíkov a anglikánov, sa uskutočnilo dojímavé ekumenické slávenie s pápežom. S pravoslávny arcibiskupom Chryzostómom II. a so zástupcami arménskych, luteránskych a anglikánskych spoločenstiev sa na Cypre bratsky nadviazali na vzájomné ekumenické úsilie. V tomto duchu sa zhováral Benedikt XVI. s jeho Blaženostou Chryzostómom II aj počas nasledujúceho srdečného stretnutia v jeho rezidencii, kde konštatoval ako veľmi je Cyperská pravoslávna cirkev spojená s osudmi miestneho ľudu, ktorý si v pamäti uchováva arcibiskupa Makária III., všetkými pokladaného za otca a dobrodinca celého národa. Tomuto mužovi i pápež chcel vzdať úctu. Zastavil sa preto na niekoľko chvíľ pred pamätníkom, ktorý ho pripomína. Toto zakorenenie v tradícii nebráni pravoslávnenému spoločenstvu angažovať sa v ekumenickom dialógu spolu s Katolíckou cirkvou: obe ich vedie úprimná túžba znovu vytvoriť viditeľnú jednotu medzi Cirkvami Východu a Západu.⁶

⁴ FISCHER, J. – H.: *Benedikt XVI.* Freiburg im Breisgau : Herder, 2005, s. 138-139.

⁵ Rozhovor s novým predsedom Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20100702025>

⁶ BENEDIKT XVI.: *Príbovor na generálnej audiencii 9. jún 2010.* <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20100610009>

Benedikt XVI. nezabúda od začiatku svojho pontifikátu na oddelených bratov. Pravoslávny posielal pozdrav z príležitosti Paschy a francúzskym protestantom posolstvo. Bolo to prvýkrát, čo protestantská synoda dostala takéto posolstvo.⁷ 29. 5. 2005 rímsky pápež na Talianskom eucharistickom kongrese v Bari vyjadril pranie budovať ekumenické vzťahy s Ruskou pravoslávnu cirkvou. Súviselo to aj s faktom, že v meste Bari sa uctievali ostatky sv. Mikuláša, ktorý je v Ruskej cirkvi veľmi uctievaný.⁸ Patriarcha Moskvy a celej Rusi Alexij II. († 2008) odpovedal vtedy pozitívne na pápežovu víziu. Podľa moskovského patriarchu Alexija II. bude Benedikt XVI. pápežom ekumenického obratu.⁹ Svätá ruská synoda v roku 2006 pozitívne ocenila stretnutie vtedajšieho ruského metropolitu Cyrila (alebo Kyril – súčasný patriarcha Mosvy a celej Rusi; 2009 –), ktorý bol zodpovedný za zahraničné vzťahy Ruskej pravoslávnej cirkvi, s pápežom Benediktom XVI.¹⁰ Súčasný patriarcha Mosky a celej Rusi Kyril (2009 –) má bohaté skúsenosti z ekumenickej práce a zdôrazňuje význam ekumenického dialógu v kontexte ohlasovania evanjelia.

Na začiatku svojho pontifikátu rímsky pápež Benedikt XVI. vyzval kresťanov k svedectvu duchovného ekumenizmu. Prítomnosť nekatolíckych kresťanov na jeho inaugurácii bola pre Benedikta XVI. znamením účasti a podpory rímskeho biskupa, ktorý chce kráčať spolu so všetkými kresťanmi k tomu, ktorý je hlavou, ku Kristovi.¹¹ Benedikt XVI. realizuje aj konkrétne kroky, aby sa zblížil s bratmi pravoslávny. 27. 2. 2006 sa stretol rímsky pápež so seminaristami Gréckej pravoslávnej cirkvi a vyjadril poľutovanie nad tým, že ešte trvá rozdelenie medzi Východnou a Západnou cirkvou. Benedikt XVI. pripomenul významné kroky k novej jednote, akým bolo stretnutie Jána Pavla II. a arcibiskupa Christodula v Aténach.¹² Grécko má, podľa Benedikta XVI., prozreteľnostnú úlohu vo vzťahu s pravosláviím. Veľká je túžba všetkých, aby katolíci a pravoslávni mohli spoločne lámať jeden Chlieb a piť z jednej Čase.¹³ Benedikt XVI. na svojej pastoračnej ceste v Nemecku spomenul, že to bol veľký dar Prozre-

⁷ BENEDIKT XVI.: *Posolstvo*. In. Katolícke noviny – Roč. 120, č. 20 (2005), s. 21.

⁸ KOMOROVSKÝ, J.: *Bari a historické korene dialógu s Ruskou pravoslávnu cirkvou*. In. Katolícke noviny – Roč. 120, č. 25 (2005), s. 21.

⁹ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6435> (25.10.2006).

¹⁰ *Heiliger Synod für Fortsetzung des Dialogs mit dem Vatikan*. In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006), s. 302. Za pontifikátu Benedikta XVI. sa zlepšili vzťahy medzi Rímom a Moskvou. Moskva tiež súhlasila s obnovením teologického dialógu medzi katolíckymi a ortodoxnými. Porov.: *Ökumenische Hoffnungen*. In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 3 (2006), s. 229-230.

¹¹ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3693> (25.10.2006).

¹² <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5387> (25.10.2006).

¹³ BENEDIKT XVI.: *Príbovor*. In. <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20061030026> (31.10.2006).

teľnosti, že ako profesor poznal a zamiloval si Pravoslávnu cirkev. Pápež dúfa a modlí sa, aby spoločenstvo medzi cirkvami dozrelo k plnej jednote.¹⁴ Aj odpoveď od gréckej pravoslávnej strany bola pozitívna. Vtedajší arcibiskup Atén Christodulos, hlava Pravoslávnej cirkvi Grécka (súčasný predstaviteľ Pravoslávnej cirkvi Grécka je Hieronymos)¹⁵, oznámil svoju návštevu v Ríme a stretnutie s pápežom Benediktom XVI., keď dostal v roku 2006 schválenie Svätej gréckej synody. Podľa protokolu sa vyžadovalo, aby sa rímsky pápež najprv stretol s ekumenickým patriarchom Bartolomejom. Aj pre Christodula bolo rozdelenie cirkvi pohoršením.¹⁶

Mnohí hovoria o budúcnosti ekumenizmu hlavne s pravoslávnyimi. V roku 2005 kardinál Kasper prišiel s myšlienkou katolícko-pravoslávneho koncilu. Niektorí pravoslávni hovoria o katolícko-pravoslávnej aliancii. Niektorí sa vyjadrujú o úspechoch ekumenizmu v súvislosti s pápežom Benediktom XVI. Niektorí pravoslávni sa dokonca modlili aj pri bohoslužbách za rímskeho pápeža v Mníchove.¹⁷ Na druhej strane existujú v pravoslávnom svete aj antiekumenické skupiny. Napr. vtedajší aténsky arcibiskup Christodulos mohol prijať pápeža len ako arcibiskup Atén a nie ako hlava Gréckej cirkvi. Súčasne predstaviteľ Gréckej pravoslávnej cirkvi Hieronymos pozná pápeža Benedikta XVI. z Regensburgu, keď navštevoval prednášky Jozefa Ratzingera, no problémom, podľa neho, sú byzantské cirkvi zjednotené s Rímom.¹⁸

Významnou ekumenickou udalosťou roku 2006 bolo stretnutie Benedikta XVI. a ekumenického patriarchu Bartolomeja I. v Konštantínopole (Istanbul). Benedikt XVI. sa stretol s arménskym patriarchom Mesrobom II. V januári 2007 bolo publikované ekumenické *Vademecum*, ktoré malo schválenie Benedikta XVI.¹⁹ Ekumenické bratstvo posilňoval pápež Benedikt XVI. aj počas svojej apoštolskej cesty v roku 2010 na Cypre, keď pripomenul, že jednota všetkých Kristových učeníkov je darom, o ktorý musíme prosiť Otca v nádeji, že ona posilní svedectvo evanjelia v dnešnom svete. Pán sa modlil za svätosť a jednotu svojich apoštolov

¹⁴ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5831> (25.10.2006).

¹⁵ V Gréckej pravoslávnej cirkvi existujú aj masové protesty proti ekumenickému dialógu s Katolíckou cirkvou. Porov.: SCHROM, M.: Orthodoxie-wohin? In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 1 (2009), s. 8.

¹⁶ *Orthodoxer Erzbischof von Athen will mit Papst zusammentreffen*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006), s. 299. Pre patriarchu Bartolomeja je rozdelenie príčinou veľkej bolesti pre srdcia kresťanov. Porov.: *Papst und Ökumenischer Patriarch betonen Willen zur Einheit*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1 (2006), s. 18.

¹⁷ *Rückendeckung für katholische Kirche durch Orthodoxe*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1 (2006), s. 25.

¹⁸ SCHROM, M.: Orthodoxie-wohin? In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 1 (2009), s. 8.

¹⁹ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6403> (25.10.2006).

práve preto, aby svet uveril (por. Jn 17, 21). Práve je tomu 100 rokov, od konania Misijnej konferencie v Edinburgu, na ktorej si kresťania uvedomili, že rozdelenie medzi nimi je prekážkou k šíreniu evanjelia a na tomto stretnutí vzniklo moderné ekumenické hnutie. Pápež vyzval, že dnes musíme byť vďační Pánovi, ktorý nás viedol prostredníctvom svojho Ducha - osobitne v posledných desaťročiach - a tak sme znova objavili bohaté apoštolské dedičstvo, o ktoré sa delíme medzi Východom a Západom, a prostredníctvom trpezlivého a úprimného dialógu našli cesty na priblíženie jedných k druhým, prekonalí rozpory minulosti a začali pozeráť do lepšej budúcnosti.

Benedikt XVI. vyjadril myšlienku, že cirkev na Cypre, ktorá sa ukazuje ako most medzi Východom a Západom, významne prispela k tomuto procesu zmierenia. Cesta, ktorá vedie k cieľu plného spoločenstva určite nebude bez ťažkostí, ale Katolícka cirkev a Pravoslávna cirkev na Cypre sa snažia napredovať po ceste dialógu a bratskej spolupráce.²⁰

Ekumenizmus je odvodený od slova *oikoumene* (gr. - celá obývaná zem). Katolícka cirkev v histórii upierala najprv svoj zrak na kresťanský Východ (Lev XIII. - encyklika *Orientalium dignitas, Praeclara gratulationis*). Pápež Lev XIII. (1878 – 1903) neobviňoval iných z rozdelenia kresťanstva, ale prosil o zblíženie a zjednotenie. Pravoslávnych nenazýval heretikmi alebo schizmatikmi, ale milovanými bratmi. Pius X. (1903 – 1914) podčiarkoval úlohu štúdia Svätého písma v dialógu s protestantmi. V roku 1910 založil Pápežský biblický inštitút. Už za čias Pia X. sa začala výmena listov medzi Apoštolským Stolcom a hnutím *Faith and Order*. Za pontifikátu Benedikta XV. (1914 – 1922) Sväté ofícium v roku 1919 vydalo zákaz pre katolíkov zúčastňovať sa na zhromaždeniach, ktoré zorganizovali nekatolícki kresťania. No na druhej strane Benedikt XV. podporoval provýchodné hnutia v Cirkvi. Založil Kongregáciu pre východné cirkvi a v roku 1917 Pápežský východný inštitút. Pius XI. (1922 – 1939) sa dištancoval od ekumenického hnutia s protestantmi, no v encyklike *Rerum orientalium* z roku 1928 ukázal program zjednotenia s pravoslávím. Encyklika *Mortalium animos* je sumou katolíckeho antiekuumenizmu, kde pápež skritizoval vtedajšie ekumenické hnutie. Inštrukcia *De motione oecumenica* (1949) sa pozitívne vyjadrila o ekumenickom hnutí. No v encyklike *Humani generis* (1950) Pius XII. (1939 – 1958) kritizoval falošný irenizmus a novú teológiu. Ján XXIII. (1958 – 1963) v roku 1960 založil Sekretariát pre jednotu kresťanov, ktorého úlohou bolo a je nadväzovať vzťahy s nekatolíckymi cirkvami a spoločenstvami.²¹ Pre pápeža Benedikta XVI. je

²⁰ BENEDIKT XVI.: *Príbovor 4. jún 2010*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20100604024>.

²¹ JASKÓŁA, J.: *Ekumenizmus*. In: RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

Druhý vatikánsky koncil orientáciou a kompasom, ktorý ukazuje smer v treťom tisícročí. Vo svojom prvom príhovore ako rímsky pápež poukázal na to, že koncilové dokumenty nestratili na svojej aktualite. Náuka koncilu je vhodná pre nové úlohy Cirkvi a modernej spoločnosti.²² Tu je potrebné spomenúť, že aj dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu potrebujú správnu interpretáciu, čo je dnes predmetu diskusie v kontexte dialógu s lefebristami,²³ s ktorými pápež Benedikt XVI. vedie dialóg s cieľom nastoliť jednotu medzi Katolíckou cirkvou a lefebristami.

Veľkou ekumenickou udalosťou v histórii bolo zrušenie exkomunikácií zo 16. júla 1054 pápežom Pavlom VI. a ekumenickým patriarchom Atenagorasom, čo sa udialo 7. decembra 1965. Desať rokov neskôr pri oslave zrušenia cirkevnej klatby pápež Pavol VI. pobožkal nohy vyslancovi ekumenického patriarchu, metropolitovi Melitonovi a v príhovore spomenul, že Katolícka a Pravoslávna cirkev sú spojené hlbokým spoločenstvom a len málo chýba, aby dosiahli plnosť, ktorá by umožnila spoločnú slávnosť Eucharistie. Atény boli už vtedy pevnosťou odporu proti ekumenickej orientácii patriarchu. Kláštory na Atose vymazali meno patriarchu z dyptychov a týmto ukončili cirkevné spoločenstvo s Konštantínopolom. Aj dnes môžeme nájsť anti-ekumenické sily prevažne v monastieroch.²⁴

Dekrét *Unitatis redintegratio* vypracoval na základe *Lumen gentium* princípy katolíckeho ekumenizmu. Po koncile sa aktívne rozvíjalo ekumenické hnutie. Bolo to hlavne s luteránskymi cirkvami, s anglikánskymi spoločenstvami, ale aj s pravoslávnyimi cirkvami.²⁵ Sprvoti sa neplánoval osobitný koncilový dokument o ekumenizme vo všeobecnosti. No nakoniec 21. novembra 1964 schválili konciloví Otcovia dekrét o ekumenizme.

V úvode dekrétu *Unitatis redintegratio* 1 sa spomína, že obnoviť jednotu medzi všetkými kresťanmi bolo jedným z hlavných cieľov Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965), lebo roztrieštenosť kresťanov sa protiví Kristovej vôli, je svetú na pohoršenie a na ujmu presvätej veci hlásania evanjelia. Ďalej sa spomína, že medzi rozdelenými bratmi sa začala šíriť túžba po jednote. Ekumenizmus začal existovať na konci XIX. a na začiatku XX. storočia v protestantizme a v anglikanizme, no predtým v pietizme (ekumenizmus tu mal duchovný charakter). V Katolíckej cirkvi sa chápal (od Leva XIII. do Pia XII.) ako unionistické hnutie (zjednotenie s Rímom) alebo ako konvertizmus. Druhý vatikánsky koncil priniesol

²² FISCHER, J. – H.: *Benedikt XVI.* Freiburg im Breisgau : Herder, 2005, s. 137.

²³ RÖSER, J.: Die Traditionalisten und unser Konzil. In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 6 (2009), s. 67.

²⁴ SCHROM, M.: Orthodoxie-wohin? In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 1 (2009), s. 8-9.

²⁵ LÖSER, W.: *Ökumenismus*. In: BEINERT, W.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : 1987, 396-399.

na ekumenizmus iný pohľad. Zúčastnili sa na ňom kresťania oddelení od Ríma²⁶. Ekumenizmus smeruje k plnej, viditeľnej jednote vo vyznávaní jednej viery, v spoločnom slávení Božieho kultu a v bratskej zhode Božej rodiny. Zúčastňujú sa ho tí, čo vyzývajú trojjediného Boha a uznávajú Ježiša za Pána a Spasiteľa. Túto podstatu kresťanského ekumenizmu zdôrazňuje aj pápež Benedikt XVI.

Potom v dekréte nasledujú *katolícke zásady ekumenizmu* (čl. 2-4). Vzorom a základom tajomstva jednoty je jednota v Trojici osôb jediného Boha Otca i Syna vo Svätom Duchu. Pod „ekumenickým hnutím“ sa rozumejú činnosti, diela a podujatia, ktoré smerujú k viditeľnej jednote kresťanov.

Jednota, ktorú sľúbil Kristus Cirkvi, existuje v najplnšej miere v Katolíckej cirkvi, Katolícka cirkev si to uvedomuje. Iné spoločenstvá sa nachádzajú vo väčšej alebo v menšej miere v jednote s Katolíckou cirkvou v závislosti od prvkov spásy, ktoré vlastnia. Dekrét spomína tieto prvky: napísané Božie slovo, život milosti, vieru, nádej a lásku, sväté tajomstvá, vnútorné dary Svätého Ducha. V histórii neprišlo nikdy k zjednoteniu, lebo rozhovory medzi kresťanmi mali polemický alebo irenický charakter. Preto koncilová náuka o ekumenizme dáva možnosť vybudovať skutočné ekumenické hnutie. Dnes ekumenizmus tvorí veľký problém súčasného kresťanstva a tvorí jeden z hlavných tém teológie. Na fakultách má existovať predmet o ekumenizme.²⁷

V dekréte o ekumenizme v štvrtom bode môžeme sa koncentrovať na štyri prvky. Po prvé je potrebné odstrániť vo vlastnom spoločenstve slová, skutky, názory, ktoré by nezodpovedali pravde a spravodlivosti, čo sa týka oddelených bratov. Tieto myšlienky sú aktuálne aj na katolíckych fakultách na Slovensku. Najviac miesta venuje dekrét ekumenickému dialógu. Nejde tu o presvedčenie partnera o pravdivosti vlastnej viery, o jeho obrátenie, ale o vzájomnú výmenu myšlienok, ktorá sa týka náuky a života. Treba odstrániť polemiku a falošný irenizmus, ktorý smeruje ku falošnému kompromisu a teologickému relativizmu. Nevyhnutný je dialóg v doktrínálnej rovine, ktorý má rozhodujúci význam v skutočnej realizácii jednoty. Taký dialóg nám pomáha lepšie chápať zjavenie, umožní ľuďom priblížiť sa skôr ku Kristovi a k sebe navzájom. Nejde tu o jednotu v matných teologických pojmoch, ale o jednotu vo viere. Ide tu o vernosť viere, ktorú nám odovzdali apoštoli. Jednota neznamená uniformitu, ale

²⁶ RUSECKI, M.: *Wiarygodność chrześcijaństwa*. Lublin : 1994, s. 63-64. Porov.: JASKÓŁA, P.: *Ekumenizm*. In. RUSECKI, M.: a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

²⁷ RUSECKI, M.: *Wiarygodność chrześcijaństwa*. Lublin : 1994, s. 64-69. JASKÓŁA, P.: *Ekumenizm*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

zmierenú rôznorodosť. Jednota nevyžaduje zrieknutie sa bohatej rôznorodosti duchovnosti, disciplíny, liturgických obradov a teologického spracovania zjavenej pravdy, ktorá je verná apoštolskej Tradícii. Aj v kresťanskom staroveku sa v teológii používali rozličné metódy a jazyky, a preto teologické formulácie sú mnohokrát skôr komplementárne. V teológii existuje doktrínálny rozvoj, to znamená, že pravdy v Biblii sú hlbšie chápané, formulácie z minulosti sú interpretované v jazyku súčasnej kultúry, alebo teologické formulácie sú rozličné vyjadrenia tej istej viery, ako to bolo na Východe a na Západe. Koncil hovorí o hierarchii pravd.

Trinitárne a kristologické dogmy sú základmi viery, ktoré sú spoločné všetkým kresťanom, preto teológia o Bohu, o najsvätejšej Trojici, o stvorení, o Kristovi tvorí základ všetkých kresťanov. Čokoľvek je naozaj kresťanské, nikdy sa neprieči pravým záujmom viery, ba vždy môže viesť k dokonalejšiemu pochopeniu samého tajomstva Krista a Cirkvi (čl. 4). Z tohto tvrdenia Koncilu čerpá inšpiráciu aj analýza vybraných problémov teológie.

Ďalej nasleduje kapitola, ktorá sa venuje ekumenizmu v praxi (čl. 5 – 12). Všetci veriaci sa majú starať o obnovenie jednoty kresťanov. Hoci Katolícka cirkev je obohatená všetkou zjavenou pravdou a všetkými prostriedkami milosti (čl. 4), dekrét o ekumenizme nevyzýva iných, aby sa vrátili do Katolíckej cirkvi. Jednotliví veriaci cirkvi ako aj Cirkev vo svojej zemskej podobe ako celosť nevyužívajú celé bohatstvo pravdy a prostriedkov milosti; nedostatky a chyby v tomto ohľade boli príčinou rozdelení v Cirkvi. *Unitatis redintegratio* výslovne spomína vinu členov Cirkvi, ktorá spôsobila rozdelenie. Jednota kresťanov bude následkom spoločnej cesty obrátenia a reformy k reintegrácii všetkých autentických kresťanských hodnôt (lat. *Ecclesia semper reformanda*). Tu patria aj úrady biskupov a pápeža, ktoré sú podľa katolíckeho chápania štrukturálnymi prvkami existencie Cirkvi napriek meniacim sa historickým formám.²⁸ Cirkev ako ľudská a pozemská ustanovizeň neprestajne potrebuje reformu, je to reforma mravov, cirkevnej disciplíny, podávania cirkevného učenia.

Inšpiráciou pre nás je aj konštatovanie, že katolíci sa majú lepšie oboznámiť s učením a dejinami, duchovným a liturgickým životom, náboženskou psychológiou bratov. K tomu majú slúžiť stretnutia odborníkov (čl. 9). Posvätná teológia a iné predmety, najmä v odbore histórie, sa majú podávať z ekumenického hľadiska, aby čoraz vernejšie zodpovedali skutočnému stavu vecí. Podľa dekrétu kňazi majú ovládať nie polemickú teológiu, ale ekumenickú, najmä čo sa týka oddelených bratov ku Katolíckej cirkvi (čl. 10). Napríklad ekumenizmus útočí na tradičnú apologe-

²⁸ JASKÓŁA, P.: *Ekumenizmus*. In: RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

tiku (fundamentálna teológia, apologetika). Tradičná apologetika mala polemický charakter. No pri autentickom ekumenickom dialógu ide o hľadanie pravdy a pravda má vždy mnohokrát viac aspektov.²⁹

Katolícke chápanie ekumenizmu vychádza z faktu, že nekatolícke cirkvi a kresťanské spoločenstvá si zachovali veľa spoločných prvkov. Všetkých kresťanov spája sviatosťný zväzok, ktorý má základ v krste (čl. 2). Potom je to jednota vo vyznávaní základných pravd viery; aj mimo viditeľnej štruktúry Cirkvi existujú mnohé prvky posvätenia a pravdy (*Lumen gentium*, čl. 8), ktoré už boli vymenované. Ekleziologický základ katolíckeho chápania ekumenizmu tvorí presvedčenie, že jediná Kristova cirkev pretrváva (lat. *subsistit*) v Katolíckej cirkvi, ktorá je spravovaná Petrovým nástupcom a biskupmi, ktorí zostávajú s ním v spoločenstve (lat. *communio* – *Lumen gentium* 8). Konciloví Otcovia odmietli formuláciu, že Kristova cirkev „je“ (lat. *est*) „rímskou“ cirkvou; bolo tiež prekonané presvedčenie, že jednota kresťanov sa môže uskutočniť len „návratom“ iných vierovyznaní. Konciloví Otcovia sa postavili proti takej koncepcii, ktorá rôzne kresťanské vierovyznania chápala ako rôzne autentické podoby jednej Kristovej cirkvi. Spojenie *subsistit in* vyjadruje pravdu, že jednota, ku ktorej smerujú kresťania, nie je identická so súčasnou podobou Katolíckej cirkvi, ktorá tiež potrebuje obrátenie a ustavičnú reformu. Výraz *subsistit in* dovoľuje nám hovoriť napr. o pravoslávnych cirkvách ako o sesterských cirkvách (platná Eucharistia, apoštolská postupnosť - platný episkopát). Kongregácia pre učenie viery vzťahuje spojenie sesterských cirkiev len na partikulárne cirkvi (nóta z roku 2000).³⁰

Všetky prostriedky, ktoré smerujú k jednote kresťanov, sa majú používať integrálne. Nemôžu sa oddeľovať vedecko – teologické činnosti od pastoračno – praktických, lokálne podujatia od univerzálnych. Všetky podujatia treba zveriť činnosti Svätého Ducha, ktorý v nás vzbudzuje túžbu po jednote, ktorá nás vovádza do plnosti pravdy (Jn 14, 26).³¹ Viditeľná a plná jednota medzi kresťanmi prekračuje ľudské sily. Môže byť len dielom Svätého Ducha, ktorý je dušou Cirkvi.

²⁹ RUSECKI, M.: *Wiarygodność chrześcijaństwa*. Lublin : 1994, s. 66-69. JASKÓŁA, P.: *Ekumenizm*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

³⁰ Používanie tohto výrazu (lat. *subsistit*), ktorý označuje plnú identitu Kristovej Cirkvi s Katolíckou cirkvou nemení učenie o Cirkvi. Je založené na pravdivej skutočnosti a jasnejšie vyjadruje, že mimo jej štruktúry sa nachádzajú „viaceré prvky posväcovania a pravdy, ktoré ako dary vlastné Kristovej Cirkvi pobádajú ku katolíckej jednote“. Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Odpovede na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o Cirkvi*. In: <http://www.kbs.sk/?cid=1184244550>.

³¹ JASKÓŁA, P.: *Ekumenizm*. In. RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002, s. 367-374.

V tretej kapitole (čl. 13-24) sa spomínajú bohatstvá, ktoré vlastní cirkvi a cirkevné spoločenstvá oddelené od Apoštolského Stolca. Sú to cirkvi na Východe, ktoré odmietli formuly Efezského (431) a Chalcedonského koncilu (451) a východné patriarcháty, ktoré prerušili cirkevné spoločenstvo s rímskym stolcom (16. júl 1054). Na Západe sú cirkevné spoločenstvá, ktoré vznikli pre udalosti nazývané reformácia.

O Východe sa konštatuje, že Západná cirkev nemálo prebrala z pokladu kresťanského Východu, čo sa týka liturgie, duchovných tradícií a právneho poriadku. Základné články kresťanskej viery o Trojici a o Božom Slove boli definované na Východe. Dedičstvo viery sa odovzdávalo v rozmanitých formách i pre rozdielnosť charakterov a životných podmienok. Kto sa venuje práci na jednote Cirkvi, musí si všímať povahu vzťahov, ktoré jestvovali medzi východnými cirkvami a rímskym stolcom do rozkolu (16. júl 1054). Východní kresťania slávia s láskou liturgiu, najmä eucharistickú službu. Tu veriaci zjednotení s biskupom majú prístup k Otcovi. Slávením Pánovej eucharistie sa v týchto jednotlivých cirkvách buduje a vzrastá Božia cirkev. To platí o tiež pravoslávnych cirkvách. Východní kresťania uctievať Bohorodičku a svätých i Otcov nerozdelenej cirkvi. Oddelené východné cirkvi majú pravé sviatosti a mocou apoštolského následníctva (lat. *vi successionis apostolicae*) - kňazstvo a Eucharistiu, prostredníctvom ktorých sú pravoslávne cirkvi s nami spojené veľmi úzkymi zväzkami, preto niekedy sa *communicatio in sacris* (účasť na svätých veciach, na sviatostiach) dokonca i odporúča. Dekrét sa zmieňuje o mníšstve, ktoré vzniklo na Východe. Pestovať liturgické a duchovné dedičstvo Východu má veľký význam pre verné zachovanie kresťanskej Tradície. Na Východe existuje rozmanitosť zvykov a rozličná teologická formulácia učenia. Autentické východné teologické formulácie vedú k plnému nazeraniu kresťanskej pravdy.

O oddelených cirkevných spoločenstvách Západu koncil konštatuje, že medzi nimi a Katolíckou cirkvou existujú rozdiely, ale v týchto cirkevných spoločenstvách existuje obľuba, uctievanie, ba takmer kult Svätého písma, ktoré vytrvale študujú. Platný krst utvára sviatostný zväzok jednoty. Pri Pánovej večeri si spomínajú smrť a vzkriesenie Pána. Nemajú sviatosť kňazstva a nezachovali si pravú a neporušenú podstatu eucharistického tajomstva.

Dekrét o ekumenizme *Unitatis redintegratio* končí v optimizme, že nádej nás nesklame, lebo Božia láska sa rozlieva v našich srdciach skrze Svätého Ducha, ktorý je nám daný (Rim 5, 5). Je to nádej na jednotu, ktorá nachádza svoj božský prameň v trinitárnej jednote Otca, Syna a Svätého Ducha.³²

³² JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*. Vatikán : 1995, čl. 8. Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965) zdôraznil dôležitosť Svätého Písma ako normatívneho dokumentu pre vieru a život Cirkvi. Porov.: FRIES, H.: *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*. In. ERNST, W. a kol.: *Theologisches Jahrbuch*. Leipzig : St. Benno, 1987, s. 130-153.

Boží služobník pápež Ján Pavol II. (1978 – 2005) zdôrazňoval, že bratská a presvedčivá ekumenická spolupráca sa ukazuje ako imperatív, ktorého sa nemožno zriecť. Osud evanjelizácie je úzko spätý so svedectvom jednoty.³³ Tento veľký Pápež vo svojej knihe z roku 2005 napísal, že sa bližšie oboznámil s východnou teológiou. Prelomovou udalosťou podľa Jána Pavla II. pre Katolícku cirkev v ekumenickej problematike bol Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965).³⁴ Aj toto konštatovanie Jána Pavla II. nám pripomína, že ekumenizmus je proces, a že sa ho všetci musíme učiť a to nielen naši oddelení bratia.

Benedikt XVI. pri príležitosti zrušenia vzájomných exkomunikácií poslal posolstvo patriarchovi Bartolomejovi. Podľa súčasného pápeža táto udalosť otvorila éru dialógu, vzájomnej úcty a zmierenia. Stále hlbšie spoločenstvo má prekonať prekážky, ktoré stále nedovoľujú sláviť spoločne jedinú Kristovi obeť. Benedikt XVI. vyjadril radosť, že sa obnovil teologický dialóg medzi Katolíckou a Pravoslávnu cirkvou.³⁵ Keď konštatujeme o pozitívach dialógu s pravoslávnyimi cirkvami, je potrebné spomenúť aj obavy protestantov z ekumenického dialógu. Pri prvej návšteve pápeža Benedikta XVI. v Nemecku v roku 2005 zástupcovia krajinskej cirkvi (*der Rheinischen Landeskirche*) a predseda Evanjelickej cirkvi v Nemecku (EKD) vyjadrili nespokojnosť, že boli málo angažovaní na prípravách stretnutia s Benediktom XVI. Do poslednej chvíle nebolo jasné, či sa vôbec uskutoční stretnutie Benedikta XVI. s evanjelikmi. Niektorí evanjelici sa obávali a obávajú, či Benedikt XVI. bude spolupracovať len s pravoslávnyimi a protestantov bude zanedbávať. Dialóg, podľa pápeža, sa musí uskutočňovať v pravde a realizme, s trpezlivosťou a vytrvalosťou.³⁶ Vtedajší predseda Evanjelickej cirkvi v Nemecku, biskup Wolfgang Huber, kritizoval v novembri roku 2006 niektoré vyjadrenie predstaviteľov Katolíckej cirkvi, ktorí zaraďujú Evanjelickú cirkev medzi cirkevné spoločenstvá a neprijímajú evanjelickú predstavu jednoty. Wolfgang Huber ocenil na druhej strane iniciatívu Rímskokatolíckej cirkvi v Nemecku, ktorá sa snaží o uznanie krstu cirkví v Nemecku. Dokument bol podpísaný v roku 2007.³⁷

Niektorí hovoria o stagnácii ekumenizmu s evanjelikmi. Dôkazom toho má byť odstránenie ekumenického prekladu Svätého písma (zo strany nemeckých evanjelikov). Úloha Nemecka v ekumenickom dialógu je podľa Benedikta XVI. dôležitá pre smutné dejiny rozdelenia, ako aj pre

³³ JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, čl. 54.

³⁴ JÁN PAVOL II.: *Pamät' a identita*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005, s. 101-102.

³⁵ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=4896> (25.10.2006).

³⁶ EIFEL, R. – L.: *Der Papst in Deutschland*. Freiburg in Breisgau : Herder, 2005, s. 40.

³⁷ Hubert verteidigt „Ökumene der Profile“. In: http://www.katholische-kirche.de/2315_18489.htm (6.11.2006)

významnú cestu zmierania, uskutočnenú v tomto smere.³⁸ Benedikt XVI. buduje ekumenický dialóg aj s luteránmi, čoho dôkazom bola jeho návšteva Evanjelickej luteránskej komunity v Ríme 15. marca 2010, kde spomenul, že kresťanský život sa nedá žiť a uskutočňovať bez jednoty. Pápež explicitne spomenul, že toto sme narušili my, že sme jedinou cestu rozdelili na mnohé cesty, že ignorujeme svedectvo. Benedikt XVI. poukázal, že je počuť veľa sťažností v súvislosti s tým, že v ekumenizme už nie je nový rozmach, ale musíme povedať, a môžeme to povedať s veľkou vďačnosťou, že je tu už veľa prejavov jednoty. Ako príklad pápež spomenul, že katolíci a luteráni sú spolu prítomní v nedeľu radosti (lat. *laetare*), že spolu spievajú, že počúvajú to isté Božie slovo, počúvajú jedni druhých, že sa všetci spoločne pozerajú na jedného Krista. A takto vydávajúc svedectvo o jednom Kristovi musia jasnejšie povedať, že to nie na prvom mieste rozdelenie, ale radosť a nádej, ktorú už prežívajú, že táto jednota môže byť stále hlbšia. Benedikt XVI. vyjadril presvedčenie, že nemôžeme byť spokojní s úspechmi ekumenizmu v posledných rokoch, pretože nemôžeme piť z toho istého jedného kalicha a nemôžeme stáť spoločne pri oltári.³⁹

Ekumenickú výzvu vo vzťahu k protestantom Druhého vatikánskeho koncilu si osvojil Benedikt XVI., keď v príhovore 10. februára 2010 delegácii Evanjelickej luteránskej cirkvi v USA, pod vedením biskupa Marka Hansona uviedol, že od začiatku svojho pontifikátu je povzbudzovaný tým, že vzťahy medzi katolíkmi a luteránmi sa zintenzívňujú, predovšetkým na úrovni praktickej spolupráce v službe evanjeliu. Pápež poukázal, že pred nami je dôležitá úloha, ktorá spočíva v zbieraní úrody luteránsko-katolíckeho dialógu, ktorý sa tak slubne začal po Druhom vatikánskom koncile. Duchovný ekumenizmus má byť, podľa pápeža, zakorenený v horlivej modlitbe a obrátení ku Kristovi, zdroju milosti a pravdy.⁴⁰

Zoznam použitej literatúry

- BENEDIKT XVI.: *Príhovor 14. február 2010*. In: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=355988>.
 BENERDIKT XVI.: *Príhovor 4. jún 2010*.

³⁸ BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii 24. 8. 2005*. In: Katolícke noviny – Roč. 120, č. 36 (2005), s. 7.

³⁹ *Benedikt XVI. navštívil Evanjelickú luteránsku komunitu Ríma*. In: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=364424>.

⁴⁰ BENEDIKT XVI.: *Príhovor 14. február 2010*. In: <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=355988>.

- <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20100604024>.
- BENEDIKT XVI.: *Príbovor na generálnej audiencii 9. jún 2010*.
<http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20100610009>.
- BENEDIKT XVI.: *Posolstvo*. In: Katolícke noviny – Roč. 120, č. 20 (2005).
- BENEDIKT XVI.: *Príbovor*. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20061030026>.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008.
- BENEDIKT XVI.: *Príbovor na generálnej audiencii 24. 8. 2005*. In: Katolícke noviny – Roč. 120, č. 36 (2005).
- Benedikt XVI. navštívil Evanjelickú luteránsku komunitu Ríma*. <http://www.radiovaticana.org/slo/Articolo.asp?c=364424>.
- EIFEL, R. – L.: *Der Papst in Deutschland*. Freiburg in Breisgau : Herder, 2005.
- FISCHER, J. – H.: *Benedikt XVI.* Freiburg im Breisgau : Herder, 2005.
- FRIES, H.: *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*. In: ERNST, W. a kol.: *Theologisches Jahrbuch*. Leipzig : St. Benno, 1987.
- Heiliger Synod für Fortsetzung des Dialogs mit dem Vatikan*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006).
- Hubert verteidigt „Ökumene der Profile“*. In: http://www.katholische-kirche.de/2315_18489.htm.
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004.
- JÁN PAVOL II.: *Pamäť a identita*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005, s. 101-102.
- JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*. Vatikán : 1995.
- JASKÓLA, J.: *Ekumenizmus*. In: RUSECKI, M. a kol.: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : 2002.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Bari a historické korene dialógu s Ruskou pravoslávnuou cirkvou*. In: Katolícke noviny – Roč. 120, č. 25 (2005).
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Odpovede na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o Cirkvi*. In: <http://www.kbs.sk/?-cid=1184244550>.
- LÖSER, W.: *Ökumenismus*. In: BEINERT, W.: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg im Breisgau : 1987.
- Orthodoxer Erzbischof von Athen will mit Papst zusammentreffen*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006).
- Ökumenische Hoffnungen*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 3 (2006).
- Papst und Ökumenischer Patriarch betonen Willen zur Einbeit*. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1 (2006).

RAHNER, K. – VORGRIMLER, H.: *Kleines Konzilskompodium*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1967.

RÖSER, J.: Die Traditionalisten und unser Konzil. In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 6 (2009).

Rozhovor s novým predsedom Pápežskej rady na podporu jednoty kresťanov. In: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocclanku=20100702025>.

RUSECKI, M.: *Wiarygodność chrześcijaństwa*. Lublin : 1994.

Rückendeckung für katholische Kirche durch Orthodoxe. In: Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1, (2006).

SCHROM, M.: Orthodoxie-wohin? In: *Christ in der Gegenwart* – Roč. 61, č. 1 (2009).

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3731> (25.10.2006).

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6435>.

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3693>.

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5387>.

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5831>.

<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=4896>.

***Klasická moderná hermeneutika
F.D.E. Schleiermachera a W. Diltheya
v aplikácii hermeneutickej teórie***

DANIEL SLIVKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Hermeneutics expanded from its medieval role explaining the correct analysis of the Bible. However, Biblical hermeneutics did not die off. F. E. D. Schleiermacher explored the nature of understanding in relation not just to the problem of deciphering sacred texts, but to all human texts and modes of communication. There arose in his time a fundamental shift from understanding not only the exact words and their objective meaning to individuality of the speaker or author. W. Dilthey broadened hermeneutics even more by relating interpretation to all historical objectifications. Understanding moves from the outer manifestations of human action and productivity to explore their inner meaning. W. Dilthey makes it clear that this move from outer to inner, from expression to what is expressed, is not based on empathy.*

Key words: *Hermeneutics. Modern Hermeneutics. Philosophical Hermeneutics.*

Úvod

Od 18. storočia počnúc F. E. D. Schleiermacherom zakladateľom modernej hermeneutiky až po súčasného H. G. Gadamera, termín hermeneutika prijal isté odtiene, v ktorom okrem vysvetlenia dominuje kategória porozumenia toho, čo sa vysvetlilo, pochopenia tej veci, ktorú „svet textu v sebe prináša“. Preto aj úloha religionistiky, teológie a interpretácii posvätných spisoch kresťanstva a v dnešnom svete musí byť nanovo premyslená a má využívať výsledky modernej filozofickej hermeneutiky. Nové dimenzie nabrala hermeneutická reflexia dielami F. E. D. Schleiermachera, W. Diltheya a filozofiou M. Heideggera.

Friederich Ernest Daniel Schleiermacher

F. E. D. Schleiermacher (1768 - 1834)¹ sa považuje za zakladateľa, vnímaného ako „otca“ modernej hermeneutiky, ktorá sa tiež nazýva nová hermeneutika.² V nej ponúkol nové interpretačné východiská a prístupy, dodnes živé. Pred ním objavujeme skôr filológiu aplikovanú na klasické texty a tradičnú exegézu textov Písma.³ V sedemnástom a v osemnástom storočí sa hermeneutika rozvíja ako učenie o správnom výklade alebo interpretácii tradovaných textov, hlavne biblických textov Písma.⁴ Tento nemecký idealistický filozof považovaný za veľkú postavu európskeho myslenia sa začína zaujímať o interpretáciu vecí, ktoré poznáme, ale keď sa pýtame, čo sa pod tým myslí nastáva problém. Autor sa tak nachádza pri probléme slova hermeneutika a začína ho odlišovať od slova exegéza v biblickom ponímaní. Akademickú činnosť začína v roku 1805 v Halle. Podobu svojej hermeneutickej teórie profesor teológie a prekladateľ Platóna nikdy nepublikoval. Poznámky, ktoré zanechal zozbieral a sumarizoval jeho žiak Lucke. Súčasné výsledky ukazujú, že nebol nikdy spokojný s tým, k čomu dospel.

Témou hermenetiky sa zaoberal v rôznych etapách počas pôsobenia od roku 1805 až do roku 1833. Najvýznamnejšie sú dve akademické vystúpenia z roku 1829.⁵ Zaradenie Schleiermacherovej hermeneutickej teórie nie je jednomyselné. Vychádza sa z toho, že sám autor sa chápal ako teológ a nikdy nepublikoval žiadny hermeneutický spis. Jeho jediný pripravený hermeneutický spis na vydanie *Über den Begriff der Hermeneutik* (O pojmu hermeneutiky) obsahuje len dve prednášky z roku 1829. Prednášky sú zamerané skôr na podnety k diskusii Wolffa a Astova, než zamerané na nejakú hermeneutickú koncepciu. Jeho prednášky po prvýkrát vydal F. Lucke roku 1838 pod titulom *Hermeneutik und Kri-*

¹ Porov.: STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1995, s. 320.

² „Názvom Nová hermeneutika sa označujú nové hermeneutické metódy, ktoré sa po R. Bultmannovi usilovali presadiť E. Fuchs, G. Ebeling, H. Braun a J. Robinson. Podľa týchto autorov cieľom hermeneutiky je nielen poznať zmysel biblického textu, ale ho aj pochopiť vo svetle konkrétnej situácie a životných podmienok, v ktorých žije súčasný čitateľ. Vo filozofii H. G. Gadamera hermeneutika nadobúda funkciu ontológie, pretože bytie, ktoré možno pochopiť, je jazykom. Z tohto hľadiska reč evanjelia nie je iba prostriedkom na zachovanie a podanie Božieho slova, ale aj na jeho uvedenie do konkrétneho života.“ HERIBAN, J.: *Průručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992, s. 256.

³ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

⁴ Porov.: BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 158.

⁵ Porov.: GIBELLINI, R.: *Teología XX. storocia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.

tik (Hermeneutika a kritika). Schleiermacherov význam pre hermeneutiku ukázal najviac W. Dilthey, ktorý v dvadsiatich siedmich rokoch získal cenu Schleiermacherovej nadácie za prácu *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik* (Schleiermacherov hermeneutický systém v konfrontácii so staršou protestantskou hermeneutikou). Ani túto prácu Dilthey nezverejnil.⁶

Vo svojom kurze metodológie na tému Štúdium teológie Schleiermacher hovoril, že hermeneutika ak je vnímaná ako nahromadenie jednotlivých všeobecných i špecifických úsudkov, nemôže byť nazývaná umením.⁷ Autor hovoril o hermeneutike takým spôsobom, že ešte neexistuje hermeneutika, ktorá by bola umením pochopenia. Tvrdil, že existujú len rôzne špeciálne hermeneutiky.⁸ Jeho snahou bolo dokázať, že hermeneutika nemá slúžiť ako pomocná disciplína určitých vied, ale jej záujem má byť univerzálny, má byť umením pochopenia vo všeobecnosti (*Kunstlehre des Verstehen*). Odmietol klasickú katolícku i protestantskú hermeneutiku, pretože obsahovala len formálne pokyny pre výklad textov.⁹ Hermeneutika je pre neho umením pochopenia, kým vysvetlenie (exegéza) je objektom rétoriky. Akt hovorenia alebo písania je lingvistický fakt, ktorý sa musí skúmať, tak na historickej rovine jazykového vývoja, ako aj na rovine genézy toho, kto hovorí. Dušou všetkého sa stáva štýl. Schleiermacher v podstate rozlišuje štrukturálny a fenomenologický aspekt prítomný v nejakom texte. Kým filologická analýza, slúži k dešifrovaniu lingvistického aspektu, psychologický aspekt sa snaží postihnúť všetko, čo tvorí individuálnu psychológiu autora. Pochopiť takto autora však ešte neznamená objektívne pochopiť všetky jeho medze. Ďalším dôležitým poznatkom od autora je termín: hermeneutický kruh.¹⁰ Formuluje ho takto: „*Überall ist das vollkommene Wissen in diesem scheinbaren Kreise, dass jedes Besondere nur aus dem Allgemeinen, dessen Teil es ist, verstanden wer-*

⁶ Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 17 – 18.

⁷ Porov.: SCHLEIERMACHER, F.: *Lo studio della teologia*. Breve presentazione, 1811. Queriniana, Brescia 1978, § 133, s. 156; GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.

⁸ Porov.: SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik*. Preklad: KIMMERLE, H., WINTER, C.: Heidelberg, 1959. franc. prekl., *Hermeneutique*, Labor et Fide, Geneve, 1987. In: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.

⁹ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 19 - 20; Porov.: BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 158.

¹⁰ Termín „hermeneutický kruh (ang. hermeneutic circle), herm. – Technický termín, ktorým sa označuje názor, že správne pochopenie biblického textu je možné iba vtedy, ak je jeho výklad kruhový čiže celkový. To značí, že nemožno pochopiť celok bez pochopenia časti, ani časti bez pochopenia celku.“ HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992, s. 451.

*den kann und umgekehrt. (Dokonalé poznanie je charakterizované tým, že sa pohybuje v akomsi okruhu, podľa ktorého všetko jednotlivé môžeme pochopiť len na základe všeobecného, ktorého časťou to je, a naopak.)*¹¹ Interpret a autor textu vytvárajú spolu vzťah, ktorý sa volá hermeneutický kruh. Tento jav slúži ako prostriedok nového pochopenia textu. Okruh pochopenia sa nikdy neuzatvorí, pretože genialita toho, kto tohto autora interpretuje, nachádza v jeho texte ďalšie pravdy, ktoré neboli v intencii autora a teraz v novom akte pochopenia sa stávajú pre interpreta akoby novou „historickou udalosťou“. ¹² Tu sa do popredia dostáva názor, že jednotlivému rozumieme v celku a celku tak z jednotlivostí. Z toho vychádza, že porozumenie má kruhovú štruktúru, ktorá sa dodnes uchovala vo svojom zásadnom význame ako hermeneutický problém.¹³

Tým, že Schleiermacher preberal filozofiu racionalizmu a nemeckého idealizmu prišiel k záveru, že každé chápanie má znak poznávajúceho subjektu, ktorý je neoddeliteľný od chápania a vysvetľovania. To znamená, že niečo sa chápe tak, ako sme na to pripravení, teda aký máme predpochop (Vorverständnis). Na vzťah a súvislosť medzi predpochopom a samotným chápaním autor upozornil ako prvý, pretože sa pred ním nikto týmto aspektom ešte nezaoberal.¹⁴ Subjektivita interpreta je zahrnutá a pochopená len v tomto hermeneutickom kruhu a transparentnosť textu nie je koncom, ale prostriedkom novej udalosti pochopenia tejto koncepcie, ktorá v podstate neprihliada na objektívnosť obsahu toho, v čo veríme (krédo), a skôr zohľadňuje subjektívny (interpretov) akt viery – jeho nové pochopenie, sa stala odvtedy a dodnes v protestantskej hermeneutike dominantou a tým sa odlišuje od katolíckej, pre ktorú je obsah viery síce interpretovateľný, ale v obsahu nemeniteľný¹⁵ „Nemožno ani interpretovať ani vysvetľovať, ak nechápeme. Ten, kto chápe a chápa-
júc interpretuje a vysvetľuje, vystupuje z textu od lingvistických objektivizácií autorovho myslenia až k mysleniu samotného autora“¹⁶ Schleiermacher tvrdil, že spomínaný prechod sa uskutočňuje prostredníctvom včítania sa interpreta do myslenia autora. To sa uskutočňuje na základe konge-

¹¹ SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Hermeneutik*. Berlin, 1933, s. 33; KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 20.

¹² Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

¹³ Porov.: CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 75.

¹⁴ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 19 – 20.

¹⁵ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

¹⁶ GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.

nialíty, nazývanej tiež teóriou kongeniality,¹⁷ to značí spoločnou účasťou autora a interpreta na všeobecnom rozume.¹⁸ Schleiermacher sa stal známym svojou teóriou o geniálnej intuícii, ktorá spája autora a čitateľa textu, pričom objavil problém časového odstupu, ktorý oddeľuje jedného od druhého.¹⁹

Autor kladie dôraz a reč. „*Úsilie pochopiť povahu chápania vedie Schleiermachera ku štúdiu „reči“ ako základnej podmienky každého hermeneutického sprostredkovania. Umenie chápať je umením správne chápať reč, najmä v jej písomnom prejave. Myslenie sa uskutočňuje v reči. Nikto nie je schopný myslieť a myslenie vyjadriť (sprostredkovať druhému) bez reči, bez slovného výrazu.*“²⁰ V nej rozlišuje dve formy porozumenia. Prvá forma je gramatická. Úlohou gramatickej stránky je odstránenie nejasností komparatívnym porozumením, teda objasnenie jazykových štruktúr.²¹ Jednu stránku tvorí momentálne vykladaná reč, t.j. gramatická stránka reči (interpretácia). Ľudia nemyslia pod rovnakými slovami to isté. Keby to tak bolo, išlo by o gramatiku. Druhá forma porozumenia spočíva vo vžití sa interpreta do autora. Sú prípady, kedy interpret nemá problém vžiť sa do autora. Ale Schleiermachova koncepcia o kongeniálnom porozumení spočíva v myslení sa a vo vžití sa do autora, t.j. až do jeho individuálnych schopností. Tak sa odhalí proces porozumenia, ktorý v sebe zahŕňa aj dôležitý aspekt nevypočítateľnosti. Je to koncept, kedy sa autor pred interpretom uzavrie. Ide o duchovné porozumenie, ktoré sa snaží pochopiť reč duše, ktorá ju tvorí. Túto stránku interpretácie neskôr nazval psychologickou. „*Psychologická interpretace, již stále ještě nazývá interpretací technickou, se váže na jedinečnost, či genialitu sdělení, které pisatel předává.*“²² Táto interpretácia sa svojou činnosťou porozumenia nachádza v neistej oblasti, pretože kľúčom k pochopeniu sa stáva tušenie a hádanie. Cieľom interpreta je čo najviac ponoriť sa do autorovho rozpoloženia.²³

Hermeneutiku vníma ako umenie a jej prax dáva do dvoch úrovní. Lacnejšia prax interpretácie je tá, že k porozumeniu dochádza samo od

¹⁷ Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 28.

¹⁸ Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48; Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 20.

¹⁹ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

²⁰ KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 20.

²¹ Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 28.

²² RICOUER, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 8.

²³ Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 28 – 29.

seba a má zabrániť nedorozumeniu. Druhú úroveň tvorí prísnejšia prax interpretácie, v nej samo od seba nastáva nedorozumenie. Porozumenie však musí byť hľadané a chcené. Jeho hermeneutika - umenie pochopenia textu je akoby umením rétoriky. Autor to vníma tak, že do nej patrí každý druh rozhovoru. V texte autora môžeme objaviť zmysly a pravdy, ktoré tam autor dal neuvedomene. Tak vzniká fenomén, že každé nové čítanie Písma je dobrodružstvom, pretože inak sa číta Písmo v siedmom roku, inak v pätnástom, a inak v tridsiatom roku.²⁴

Cieľom interpretácie je podľa Schleiermachera preniknúť za reč k vnútornému mysleniu autora, t.z. ide o to, čo chcel spisovateľ povedať, aby to nebolo zle pochopené. Teda to, čo chcel spisovateľ povedať, môže byť aj zle pochopené. Vo svojom akademickom príspevku z roku 1829 hovorí o vzťahu vnútornej reči a myslenia autora. Píše, že vnútorná reč má byť pochopená tak, že sa spätne vráti k vnútornému mysleniu autora. Úloha hermeneutiky, ktorá z toho vyplýva, spočíva v tom, čo najviac zobraziť vnútorný priebeh spisovateľovej kompozičnej činnosti. Schleiermacher je tak zameraný na rekonštrukciu obsahu skrytého v pozadí výpovede. V nej musí pozeráť na pravdivostný obsah reči. Podľa neho súčasný človek rozmyšľa hermeneuticky vtedy, keď je pripravený prelomiť dogmatizmus gramatickej roviny a vstúpiť do duše slova. Staršia hermeneutika však vytykala Schleiermacherovi, že mu nešlo o zistenie zmyslu a pravdy, ale mu išlo o to, aby rozumel autorovi textu.²⁵

Schleiermacher, ktorý prekonal prah filologickej hermeneutiky vycítil, že text sa nemôže interpretovať, ak sa nepochopí to, k čomu sa text vzťahuje, to jest všetky okolnosti s ním spojené.²⁶ Objavil psychologické zákonitosti výkladu a chápania. Naňho nadväzujú ďalší autori a niektorí bez kritiky preberajú objavy, ktoré uskutočnil Schleiermacher. Funkcia subjektu pri pochopení a vysvetľovaní má nezastupiteľnú hodnotu aj dnes.²⁷ *„Z tohoto rozpoznání plyne potřeba specializace také v biblické vědě, neboť laikovi, který neví příliš mnoho o uši autora, je Bible stejně jako každá jiná hodnotná literatura nesnadno přístupná. K porozumění nestačí pouze rekonstrukce objektivního, nýbrž je nezbytné také psychologicky znovuprožít (Nacherleben) to, co je subjektivní.“*²⁸ Schleiermacher urobil podobný „obrat ako Kopernik,“ ale na poli interpretácie textov. Vzťahoval všetky interpretačné pravidlá nie podľa rôznosti textov a vecí o ktorých

²⁴ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: *Súkromné prednášky z biblickej exegézy*. 1999.

²⁵ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: *Súkromné prednášky z biblickej exegézy*. 1999.

²⁶ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

²⁷ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 21.

²⁸ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 29.

text hovorí, ale sústredil sa na ich centrálny úkon, ktorý zjednocuje túto rôznorodosť interpretácií. Týmto má jeho hermeneutický program dva znaky. Prvým znakom je romantickosť, čo sa prejavuje ako dôraz na živý vzťah s poznávacím procesom. Druhý znak je kritický, čo predstavuje vytvorenie univerzálne platných pravidiel porozumenia.²⁹

Hermeneutický kruh v interpretácii textov Biblie

Cieľom je dosiahnuť čo najlepšie vysvetlenie a porozumenie biblických textov, pretože Písmo tvorí základ, z ktorého čerpajú všetky teologické vedy. Už v samo Písmo hovorí: „*Niektoré miesta v nich sú ťažko zrozumiteľné a neučení a neutvrdení ľudia ich prekrúcajú, ako aj ostatné Písma, na svoju vlastnú záhubu.*“ (2 Pt 3,16) Preto je veľmi dôležité nájsť správny význam biblických textov a vtom to usmerňuje biblická hermeneutika. To dokazuje, že v súvislosti s biblickou hermeneutikou vzniklo mnoho ďalších vied ako sú biblická archeológia, biblická geografia, biblická história, štúdium jazykov, biblická teológia, exegéza, literárna a textová kritika, úvody do Starého a Nového zákona a iné. Každá interpretácia textu Písma vychádza z dvoch základov výklad – vysvetlenie a porozumenie – pochopenie. Tie obsahujú množstvo metód a prístupov k Písmu. Texty Starého a Nového zákona sú napísane jazykmi ktoré sa už nepoužívajú. Aj spoločenské pomery, ktoré sú v textoch predstavené sú iné. Spôsob myslenia a vyjadrenia skutočností a podaných právd je odlišný od súčasného myslenia a vyjadrovania. A keďže text Písma hovorí o pravdách a tajomstvách, dôležitosť správne ho pochopenia je nevyhnutná. Sama skúsenosť v tradícii Cirkvi upozorňuje na to, že nesprávnym prístupom k Písmu sa zapríčinilo mnoho heréz. Ďalším dôležitým prvkom je aktualizácia. Táto aktualizácia biblických textov bola v cirkevnej tradícii rozhodujúca, pretože exegéza textu bola vtedy úplná, ak sa zmysel textov ukázal kresťanom v každom čase a v každej ich situácii.³⁰ Biblická hermeneutika tak vytvára most medzi textom Písma a súčasným čitateľom.

Pojem hermeneutického kruhu sa spája s procesom porozumenia textu, v biblickej hermeneutike kanonickému textu Písma. Pre hermeneutický kruh existujú pomenovania ako hermeneutická špirála a hermeneutický štvoruholník. Hermeneutická špirála je názov pre stále rozvíjajúce sa poznanie, ku ktorému pristupujeme s určitými predpokladmi. Výsledkom je obohatené poznanie a týmto novým poznaním sa neustále rozvíja predchádzajúce poznanie. Takéto chápanie pripomína pohyb špirály. Pochopené a zrozumiteľné smeruje k poznávaniu a tak súčasné poznanie

²⁹ Porov.: RICOUER, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 7.

³⁰ Porov.: PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 80.

sa zmení – už upraví doterajšie poznanie danej skutočnosti. Nové možnosti poznania poskytuje práve čas z pohľadu na vec z dôvodu rozvíjania poznania, ktoré sa uskutočňuje v určitom časovom úseku a tým sa zveľaďuje.³¹

Množstvo metód a prístupov, ktoré sú vo vzájomnom vzťahu pri získaní čo najlepšieho poznania v biblickej hermeneutike zoradil M. Oeming³². Tieto vzájomné vzťahy nazýva hermeneutický štvoruholník³³ a usporaduje ich do týchto štyroch oblastí do ktorých patria aj zaradenie súčasných exegetických metód interpretácie Biblie:³⁴

1. autori a ich svet – autor, ktorý chce vyjadriť to, čo chápe a prežíva v dobe pôsobenia. Uvádzajú sa nasledujúce vedecké metódy: historicko – kritický výklad, sociálno – dejinný výklad, historická psychológia, súčasná archeológia

2. texty a ich svet – zachytené informácie autora sú zachytené v texte. Uvádzajú sa nasledujúce vedecké metódy: lingvistické a štrukturálne metódy, nová literárna kritika, synchronne metódy, kanonický výklad, exegéza ako dianie reči a ako udalosť slova.

3. prijímatelia a ich svet – čitateľ, ktorý sa zaoberá textom sa dostáva prostredníctvom textu do kontaktu s autorom a jeho dobou. Uvádzajú sa nasledujúce vedecké metódy: Historická exegéza a exegéza pôsobenia, Hĺbinná – psychologická exegéza, výklad symbolov, bibliodráma, exegéza teológie oslobodenia, feministický výklad.

4. vec a jej svet – autor textu aj čitateľ textu skúmajú tú istú vec alebo problém zachytený v biblickom texte. Uvádzajú sa nasledujúce vedecké metódy: dogmatický výklad, fundamentalistický výklad a existenciálna interpretácia.

Autor predstavuje *„Hermeneutický čtyřúhelník jako struktura hermeneutického kruhu.“* „Autograficky znázorněnou základní logickou konstituci procesu porozumění budeme nazývat „teorii hermeneutického čtyřúhelníku“.“³⁵ Medzi jednotlivými bodmi existuje dynamika, vzťah a súvislosť. *„Tímto pohybem dochází k prohlubování porozumění. Proto je lepší nabrzdit termín „hermeneutický kruh“ pojmem hermeneutická spirála. Zároveň je jasné, že mezi autorem a recipienty nemůže být přímé spojení. Porozumění je možné pouze skrze médium řeči. („Řeč“ se neváže pouze na texty. Existuje i neverbální řeč, např. gestikulace, mimika, symboly,*

³¹ STOLÁRIK, S.: *Stručně o dějinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998, s. 182.

³² Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 13.

³³ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 13.

³⁴ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 197.

³⁵ OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 17.

*hudba alebo květiny.) Společný vztah autora a recipienta k věci jakožto společně odkrývanému světu je ovšem nezbytný.*³⁶

V týchto štyroch bodoch sa vytvára porozumenie biblickému textu v celej jeho šírke a hĺbke. „Preto sa neslobodno zatvárať pred žiadnou hermeneutickou teóriou, ktorá umožňuje zaradiť historické a literárno - kritické metódy do širšieho modelu výkladu a interpretácie. Ide o premostenie odstupe medzi epochou autorov a prvých adresátov biblických textov a dnešným časmi, aby sa posolstvo aktualizovala správnym spôsobom. a aby bolo pokrmom života viery kresťanov.“³⁷ Autor tieto vzťahy doplnené o nové kritické metódy nazýva teóriou hermeneutického štvoruholníka. Vzájomnými vzťahmi tak dochádza k prehľbovaniu pochopenia. Tu poukazuje na fenomén prekonávania vzdialenosti medzi súčasným čitateľom, biblickým textom a biblickým autorom, čo robila stredoveká exegéza cez náuku o štyroch zmysloch, kde zmysel Písma sa konkretizoval na text, vieru, morálku a eschatológiu každého jednotlivca. Porozumenie, výklad a pochopenie biblického textu zahŕňa širokú oblasť interpretačných metód a prístupov. Nové metódy a prístupy prinášajú nielen rozhľad a otvorenosť, ale aj určité riziká. Množstvo interpretačných metód nespôsobuje dezorientáciu, ale stav, kde sa tvorí celkové porozumenie biblickému textu. Cez tieto metódy a prístupy sa prekonáva vzdialenosť medzi textom Písma a čitateľom.

Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey (1833 - 1911)³⁸ je známy dielom s názvom: Počiatky hermeneutiky,³⁹ kde sa dotýka svojho učiteľa Schleiermachera a hermeneutického problému. Dilthey definuje hermeneutiku „*ako umenie chápať vyjadrenia života, zachytené písomným záznamom.*“⁴⁰ Tým, že dôraz sa týka písomných prejavov Dilthey prenáša ťažisko hermeneutiky do duchovných vied.⁴¹ Zaoberá sa dvomi aspektmi interpretácie. Prvým aspekt interpretácie je vysvetľovať, k tomu autor priradzuje prírodné vedy, ktorých je to úlohou vysvetliť javy. Druhým aspektom je chápať, k tomu priradzuje duchovné vedy, ktoré sa zaoberajú duchom, teda

³⁶ OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 18.

³⁷ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojašáka, 1995, s. 80.

³⁸ Porov.: STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998, s. 169.

³⁹ GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 15.

⁴⁰ DILTHEY, W.: *Le origini della ermeneutica*. 1900. In: *Ermeneutica e religione*. Bologna : Patron, 1970, s. 67; GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48.

⁴¹ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 21.

vedami ducha. Hermeneutiku definuje ako všeobecnú teóriu chápania a ako taká je všeobecným orgánom vied ducha. Dilthey hovorí, že vysvetliť sa dá príroda, ale duševný život sa dá iba chápať. Čo sa týka prírodných vied, tie vysvetľujú určité javy, ktoré začleňujú do schémy príčiny a následku. Duchovné vedy chápu určitý duševný fakt, zistia jeho zmysel začlenením do určitých významových súvislostí.⁴² „*Dilthey chce chápať život z neho samého a jediného. Chápať (rozumieť) je pre neho základným pojmom, špecifickým pre duchovné vedy, ktorý stojí v protiklade k prírodovedeckému vysvetľovaniu.*“⁴³

Čo sa týka starovekých textov, Dilthey hovorí, že v týchto dokumentoch je zakotvené pochopenie určitého duševného života. Dokumenty sú toho prejavom. Ak ich chceme pochopiť, možné to je len za podmienky, že ten, kto rozumie a interpretuje, vstúpi do jazykovo-literárnych väzieb výrazov, do autorovho subjektívneho duševného zážitku, t. z. že prežitím sa do neho vcíti. V písomných dokumentoch je duchovný život objektivizovaný a práve cez hermeneutiku môže byť prežívaný v procese chápania pomocou interpretácie. Tým, že je duchovný život pochopený, je interpretovaný. Dilthey hovorí, že každý rozbor alebo stretnutie s textom, ktorý treba odhaliť a pochopiť, je vlastne stretnutím s duchom autora a interpretom.⁴⁴ Kľúčom k historickému poznaniu je hľadanie v základnom fenoméne vnútornej štruktúry alebo v súvislosti. Cez ňu je možné rozoznať a identifikovať života druhého človeka v jeho životných prejavoch. U Diltheyho je to presné porozumenie výrazom života. Na jednej strane hermeneutika doplnila chápaciu psychológiu tým, že ju obohatila od jednu vrstvu a na druhej strane chápanie psychológie posunulo hermeneutiku viac do psychologickéj oblasti. Tu je jasná nadväznosť na Schleiermacherovu hermeneutiku, na jej psychologickú stránku, v ktorej sa črtá problém porozumenia ako schopnosť vcítienia alebo prenesenie sa do druhého človeka. Hermeneutika tak obsahuje niečo špecifického, snaží sa o reprodukciu určitej súvislosti, ktorá sa opiera o fixovaný písomný prejav. Psychický život nie je možné vyjadriť v jeho bezprostredných výrazoch. Je ho potrebné zrekonštruovať a to sa uskutoční tým, že sa budú interpretovať objektivované znaky. Aj Dilthey považuje, tak ako Schleiermacher, filológiu ako výklad textov za vedeckú fázu porozumenia.⁴⁵

⁴² Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48 – 49.

⁴³ Porov.: STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998, s. 169.

⁴⁴ Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 48 – 49.

⁴⁵ RICOEUR, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 12.

Autor je považovaný za „otca“ pojmu chápanie - porozumenie, ktoré sa týka trvalých prejavov života. Chápanie sa chce prostredníctvom duchovných dejín vcítiť do individuálneho, ktoré spočíva v zamyslení sa človeka nad sebou samým. Práve v prežívaní a prežívaní niečoho sa dá porozumieť životu a dejinám. Chápanie je záležitosťou všetkých duševných schopností človeka.⁴⁶ Podľa Diltheya „cieľom hermeneutiky je pochopiť človeka“. Kým pre Schleiermachera sa pochopenie odvíja od lingvistického faktu, pre Diltheya sa pochopenie stáva vitálnou a humánnou kategóriou, interpretáciou vzťahu medzi hermeneutikou a históriou. Realita textu, ktorý odteraz musí byť interpretovaný, spočíva v jeho dejinom „zreťazení“ (Zusammenhang). Skúsenosť života všetkých ľudí, ich city, pochopenie ich sociálneho a kultúrneho sveta sa prejavuje prostredníctvom životných výrazov, každodenných tak ako umeleckých, literárnych, inštitucionálnych a iných, zakotvených v texte.⁴⁷

Základným princípom porozumenia je pre Diltheya život. To znamená všetko to, čo človek prežíva, vnútorne spracováva a nakoniec vyjadrí vo forme zážitku. To naopak zase umožní druhým ľuďom znovu prežiť cudzí život. Vzniká tu určitá triáda. Zážitok, vyjadrenie zážitku, porozumenie. To predstavuje základnú metodológiu duchovných vied.⁴⁸ Porozumenie je teda znovuprežitie s implikáciou len ten kto veľa zažil, môže veľa porozumieť. Vlastné zážitky sú spôsobom ako najlepšie porozumieť.⁴⁹

Objektom hermeneutiky sú tieto prejavy, nakoľko vyjadrujú to, ako človek pochopil svoj životný priestor alebo okolnosti, v ktorých žije, pretože život nesie v sebe samom schopnosť prekonávať svoje rozličné významy. Podľa H. G. Gadamera: život vykonáva exegézu seba samého, sám v sebe obsahuje hermeneutickú štruktúru.⁵⁰ V historickom procese tieto životné výrazy kryštalizujú do externých foriem, ktoré v časovom a kultúrnom odstupe strácajú kontakt s priamym prameňom skúseností. Hermeneutika tým, že ich robí objektom svojho štúdia, má za úlohu prinavrátiť tieto ľudské prejavy naspäť, do životnej skúsenosti súčasného človeka. Prostriedkom, ktorý ich spája je ľudský rozum. Pochopenie sa s Diltheyom stáva existencionálnym princípom a zároveň metódou humanitných vied, ale rozdiel medzi pochopením a interpretáciou

⁴⁶ Porov.: STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998, s. 169.

⁴⁷ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

⁴⁸ GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 15.

⁴⁹ Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 32.

⁵⁰ GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960, 1972, s. 213.

sa stále viac zahaľuje, hoci najmä v poslednom desaťročí svojho života sa Dilthey opieral o Husserlovu fenomenologickú metódu.⁵¹

Pred Schleiermachom tvorila hermeneutika súbor pravidiel, ktoré tvorili servis pre pochopenie textu. Schleiermacher upozornil na to, že nie je možné interpretovať nejaký text, ak sa nepochopí dielo, na ktoré ten text odkazuje. U Diltheya to znamená, že sa vcítíme priamo do procesu, ktorým sa to dielo vytvorilo. Je to tvorivé myslenie autora v jeho historickej epoche. Uskutočňuje sa prostredníctvom afinity, ktorá jestvuje medzi autorom textu a interpretom. Tento vzťah sa uskutočňuje prostredníctvom univerzálneho rozumu, na ktorom majú obidvaja účasť. Podľa Diltheyho sa to uskutočňuje prostredníctvom duchovného života⁵².

Pri Diltheym sa stretávame s historizmom. Historizmus vznikol v období rýchleho vývoja prírodných vied. Jeho silu zväčšoval význam úspechov v rozličných oblastiach vedy. Jeho cieľom bolo rehabilitovať dejiny s tým, že historizmus sa stavia proti racionalizmu a tradícii osvietenstva. U autora sa stretávame aj s vplyvom Hegelovej filozofie dejín, ktoré sú charakteristické vývojom absolútneho ducha, charakteristické nutnosťou. Dejinný charakter udalosti sa tak stáva problematickým, pretože je negované slobodné rozhodnutie, ktoré je typické pre dejiny. Negatívny vplyv historizmu sa prejavoval v protestantskej exegéze tým, že kritika prišla aj z rádov protestantských teológov. Hlavnou príčinou bolo zrelatívnenie hodnôt.⁵³ Dilthey vyzdvihuje úlohu jednotlivca. U Diltheyho je úsilie pochopiť historické udalosti, konajúce osoby v historických pomeroch, v ktorých tie osoby existujú. A práve to je možné úplným vylúčením subjektu, pretože sa tým dosiahne objektivita.⁵⁴ *„Dnes je nesporným a uznávaným faktom, že subjekt nie je možné vylúčiť z procesu poznania, a teda ani z chápania. V tomto bode nemožno opustiť hermeneutickú bázu, ktorú postavil F. D. E. Schleiermacher. (Funkciu subjektu pri poznaní a chápaní si môžeme názorne vysvetliť pri chybách v meraní vo všetkých oblastiach. Technika musí s tým pracovať a zaviedla „tolerancie“ – prípustné chyby, aby sa dalo prakticky postupovať).“*⁵⁵ Dilthey je predovšetkým interpretom prepojenia histórie a hermeneutiky. Je to presun záujmu od ľudských výtvorov k historickej súvislosti. Dilthey poukázal na filozofickú reflexiu ako veľký problém zrozumiteľnosti dejinných javov ako takých. V jeho celom

⁵¹ Porov.: LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historii*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004, s. 134 – 149.

⁵² Porov.: GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 49 – 50.

⁵³ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 23.

⁵⁴ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 22.

⁵⁵ KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 23.

diele je protiklad medzi vysvetľovaním prírody a porozumením ducha. Tento protiklad má pre hermeneutiku veľa významných dôsledkov. Hermeneutika tak bola odtrhnutá od prírodovedeckej explikácie a presunutá do oblasti psychológie. Dilthey hovorí, že každá duchovná veda v sebe nesie nejaký dejinný vzťah. Teda predpokladá pôvodnú schopnosť preniesť sa do psychického života druhého človeka. Skrze poznania prírody sa človek dostane iba k javom, ktoré sa od neho líšia.⁵⁶

Dilthey rozvinul hermeneutiku a priniesol nový aspekt pohľadu na život. Tým, že sa opieral o svojho učiteľa Schleiermachera, preveril jeho hermeneutické zásady. Pohľad aspektu na život autor veľmi dobre uplatnil pri písaní životopisov, napr. Schleiermacherovho. Autor sa o Schleiermachera zaujímal intenzívne už v roku 1864, napísal o Schleiermacherovej etike dizertačnú prácu a v roku 1867 publikoval prvý zväzok bibliografie.⁵⁷ Dilthey sa výslovne vracia k Schleiermacherovi. Od neho práve pochádza jeho životopis, dodnes neprekonaný. Práve v životopise sa podrobne venuje jeho hermeneutickým snahám a opäť ich dáva do filozofickej diskusie. Dilthey ako prvý rozlišuje medzi prírodnými vedami a duchovnými vedami. Rozlíšenie spočíva v používaní vysvetlenia – analyzujúca metóda v prírodných vedách a chápanie, ktoré je metódou duchovných vied. Základné duchovné porozumenie tvorí chápanie psychológie. Známe je jeho heslo „prírodu vysvetľujeme a duševnému životu rozumieme alebo chápeme ho“.⁵⁸ Dilthey od Schleiermachera preberá hermenetický kruh. Závislosť chápania a subjektu vníma ako negatívum. Táto závislosť sa môže uplatniť v literárnych a psychologických dielach. V nich je možné vžiť sa do myšlienkového sveta autora. Vzťah chápania a subjektu je negatívum pri chápaní a vysvetľovaní historických prameňov.⁵⁹

Záver

Na základe týchto poznatkov F. E. D. Schleiermacher a W. Dilthey aplikovali hermeneutickú teóriu na ich výsledky na biblický text. Tak prehĺbili použitie súčasnej filozofickej hermeneutickej teórie na text Biblie. Tým sa ukazuje nevyhnutná spojitosť a prepojenie v oblasti hermeneutických vied, čím sa otvárajú nové oblasti a spolupráca v religionistike a teologickej oblasti. Geniálny objav Schleiermacherov systém tzv. hermeneutického kruhu alebo štvoruholníka, spočíva v tom, že metódy a prístupy

⁵⁶ RICOUER, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 10 – 11.

⁵⁷ Porov.: GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997, s. 18.

⁵⁸ CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 76.

⁵⁹ Porov.: KALATA, D.: *Hermeneutika*. Bratislava : Dobrá kniha, 2003, s. 22.

prispievajú k celkovému a plnšiemu porozumeniu Biblie. Úplné porozumenie biblického textu predstavuje pre exegetov „bádateľský ideál“.⁶⁰ „Každá exegéza textov je povolaná, aby bola dopĺňaná hermeneutikou v jej najnovšom zmysle slova. Nevyhnutnosť hermeneutiky t. j. interpretácie do dneška nášho sveta nachádza svoje oprávnenie jednak v Biblii, jednak v dejinách jej interpretácie.“⁶¹ U Diltheyho je porozumenie textu podriadené porozumeniu druhému človeku, ktorý sa v tom texte vyjadruje. Celá táto činnosť je psychologická, pretože určuje ako posledný cieľ interpretácie nie to, čo hovorí text, ale to, kto sa v danom texte vyjadruje. Predmetom hermeneutiky je teda zážitok, ktorý sa vyjadruje v texte.⁶²

Zoznam použitej literatúry

- BRUGGER, W.: *Filozofický slovník*. Praha : Naše vojsko, 1994.
- CORETH, E., EHLEN, P., HAEFFNER, G., RICKEN, F.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.
- DILTHEY, W.: *Le origini della ermeneutica*. 1900. In: *Ermeneutica e religione*. Bologna : Patron, 1970.
- GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Tubingen 1960, 1972.
- GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999.
- GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikúmené, 1997.
- HERIBAN, J.: *Príručný lexikón biblických vied*. Rím : PSÚSCM, 1992.
- LEŠČINSKÝ, J.: Konflikt interpretácií – Existencializmus a biblická interpretácia. In: *Církev v české a slovenské historií*. Olomouc : Společnost pro dialog Církve a Státu, 2004.
- LEŠČINSKÝ, J.: *Prednášky z biblickej exegézy*. Písomný záznam z prednášok TI Košice, RKCMBF UK, 1999.
- OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995.
- RICOUER, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Lo studio della teologia*. Breve presentazione, 1811. Queriniana, Brescia 1978.

⁶⁰ Porov.: OEMING, M.: *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Praha, Vyšehrad, 2001, s. 196–205.

⁶¹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995, s. 80.

⁶² RICOUER, P.: *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filozofický ústav AV ČR, 2004, s. 14.

- SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik*. Preklad: KIMMERLE, H., WINTER, C.: Heidelberg, 1959. franc. prekl., *Hermeneutique*, Labor et Fide, Geneve, 1987.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E.: *Hermeneutik*. Berlin, 1933.
- STOLÁRIK, S.: *Stručne o dejinách filozofie*. Košice : Kňazský seminár sv. K. Boromejského, 1998.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1995.

Pastoračné zásady autentického oblasovania kresťanskej zvesti

ŠTEFAN PALOČKO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *In order to survive man fulfils his life needs. No matter how much he strives, being reliant on his own strength he always suffers insufficiency and finally he loses his life and dies. This paper explains that it is Christianity that offers fulfilment of all life needs through Christ, who is true Life himself. However, it is important that the Christianity be preached in the right way, lest it be inefficient.*

Key words: *Life needs. Christianity. Preaching. False understanding of Christianity.*

Keď Boh stvoril človeka, umiestnil ho do raja, kde mu nič nechýbalo. Mal naplnené všetky životné potreby a mal takto šťastne žiť večne. Všetko bolo v najlepšom poriadku, pretože človek žil v súlade s Bohom, a tak žil v plnom spoločenstve s ním užívajúc si všetky jeho dary potrebné k blaženosti. Keď sa však človek hriechom odvrátil od Boha, vzdal sa spoločenstva s Bohom i jeho darov potrebných k životu. Tak sa v živote človeka pominula blaženosť a on zostal odkázaný na vlastné sily. Vtedy sa začalo jeho ťažké úsilie o naplnenie svojich životných potrieb, ktoré odmietnutím Boha stratil.¹

Ak by sme sa mali zamerať na skutočnosti, ktoré človek k životu potrebuje, k životným potrebám máme sklon radiť jedlo, nápoj, bývanie, oblečenie, lieky, čo by sme mohli súhrnne nazvať materiálnym zabezpečením. Je zjavné, že ak sa človeku tieto veci nedostávajú, zomiera. Preto sa človek zo všetkých síl snaží nedostatok týchto materiálnych potrieb vyriešiť, keďže život je to najcennejšie, čo má.

K telesným potrebám patria ešte aj potreby duševné. Hoci by bol človek aj úplne materiálne zabezpečený, to ešte neznamená, že by bol rajsky

¹ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010, s.12.

blažený. K duševným životným potrebám patrí byť prijímaný, milovaný a mať zmysel života, byť významný, uznávaný a úspešný.² Ak sa človeku tieto potreby nedostávajú, možno povedať, že zomiera duša človeka. Smrť duše samozrejme neznamená rozpad a zánik, ako je to v prípade tela. Mohli by sme ju popísať ako nešťastie človeka a zúfalstvo. Čosi podobné máme na mysli, keď hovoríme o večnej smrti človeka v zatratení.³

Nedostatok týchto životných potrieb núti človeka, aby zasvätil svoj život ich hľadaním a napĺňaním. Problémom však je, že nech sa človek akokoľvek usiluje, stále prežíva väčší alebo menší nedostatok. Aj keď má šťastie a prežíva určité materiálne zabezpečenie, zároveň často prežíva strach, že o toto zabezpečenie príde. V prípade, že je prijímaný a milovaný, stále prežíva, že to nie je dosť, pretože potrebuje byť milovaný dokonale, a toho sa od ostatných hriešnych a nedokonalých ľudí nedočká. V prípade, že je úspešný, kedykoľvek môže nejakou nehodou, starobou či šikovnosťou iného o úspech prísť. Všetky tieto okolnosti, ktoré zapríčiniujú nedostatok toho, čo človek k životu potrebuje, spôsobujú, že človek sa uchýli hoci aj k hriechu, len aby si naplnil životné potreby a tak čo najkvalitnejšie prežil. Z toho potom vyplývajú rôzne nečestné zaobchádzania s majetkom, intrigy, klamstvá, a v prípade neúspešného naplnenia potrieb závišť, hnev ba i zúfalstvo.

Možnosti chápania kresťanstva

Kňaz je povoláný k tomu, aby do tejto situácie ľuďom ohlasoval kresťanskú zvesť. Je na mieste uvažovať nad tým, akú rolu zohráva v týchto životných problémoch ľudí kresťanstvo.⁴

Existuje tu pokušenie vnímať kresťanstvo ako isté kultúrne dedičstvo predkov, ktoré je hodné zachovania a zveľačovania. Nemožno pochybovať o tom, že kresťanské obrady majú svoju umeleckú hodnotu. Možno hovoriť o umeleckej hodnote cirkevného spevu, ikon či architektúry. Samotný rítus nepochybne patrí ku kultúrnemu dedičstvu. Nemožno odhliadnuť od toho, že kresťanstvo je nevyhnutne zasadené do kultúry a túto kultúru kresťanským spôsobom pretvára a zveľaduje. Tak ako sa vo svete vyvíjajú aktivity pre zveľadenie a zachovanie rozličných oblastí kultúry, tak aj v Cirkvi existuje starostlivosť o toto dedičstvo. Vyžaduje to nemalé úsilie, hlboký vedecký výskum, čo môže u človeka vyvolávať hlboký dojem z napĺňania svojho životného poslania. Vnímať však kresťanstvo

² Porov. CRABB, L.: *Osobnosť človeka*. Praha : Návrat domů , 1995. s. 54.

³ Porov. KRUPA, J.: *Prípravený veniec spravodlivosti*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006, s. 70.

⁴ Porov. ZAMORSKI, J.: *Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie*. Lublin: Polihymnia, 2003, s. 18.

tanstvo výlučne len ako akúsi súčasť kultúrneho dedičstva nijako nerieši životné problémy ľudí a nijako nerieši ich životné potreby.

Kresťanstvo totiž nie je len jednou z kultúrnych oblastí. Je to pohľad na život, videnie sveta, ktoré má dopad na praktický život človeka. Ak o kresťanstve uvažujeme v tejto rovine, naskytá sa otázka, či práve kresťanský pohľad na svet je ten správny.

V európskom priestore sa počas celého stredoveku prakticky nevykytovala takáto otázka a byť kresťanom bolo prakticky samozrejmé. Iná možnosť nepripadala do úvahy. Cirkev na čele s pápežom bola garantom neomylnej kresťanskej pravdy. Možno síce v malej miere aj v stredoveku sledovať vznik určitých drobných siekt, ktoré sa pokúšali proti tomuto všeobecnému presvedčeniu búriť, no väčšiu mieru takejto aktivity možno zaznamenať až od dvanásteho storočia. Vtedy sledujeme vznik sekty Valdencov, ktorí odmietli oficiálnu náuku Cirkvi a nechali sa viesť výlučne vlastným výkladom Svätého písma.

V tejto línii následne pokračovali Ján Viklef a Ján Hus, aby sa napokon zásada Sola Scriptura stala základným pilierom reformačného hnutia, ktoré vyvolal Martin Luther v šestnástom storočí.⁵ Reformácia spochybnila vierohodnosť pápežských aj koncilových vyhlásení.⁶ A Písmo sa stalo jedinou autoritou potvrdzujúcou pravú vieru a pravý pohľad na život.

Problém s takýmto predpokladom nenechali na seba dlho čakať. Reformácia otvorila totiž cestu k nekonečnému štiepeniu kresťanstva, keďže sa v praxi ukázalo, že Písmo bez neomylného strážcu výkladu ponúka nespočetné množstvo interpretácií kresťanstva. Zároveň problém spochybnenie neomylnnej autority pápeža a možnosť rozličného výkladu Písma otvoril otázku, prečo by vlastne kresťanstvo malo byť nespochybniteľne pravdivým pohľadom na svet.

Tieto otázky otvorili obdobie osvietenstva, ktoré odmietlo brať do úvahy Božie zjavenie a za najvyššie kritérium pravdy sa začal vyhlasovať rozum. Náboženstvo sa tak stalo subjektívnou záležitosťou, a veda bola postavená na ateistických a naturalistických princípoch.

Cirkev však nikdy vo svojom učení nepopierala, že viera je v súlade s rozumom, alebo že fakty poznateľné rozumom podporujú vierohodnosť právd viery. Len nesprávne používanie rozumu môže viesť k popretiu kresťanstva. Preto sa koncom devätnásteho storočia stretávame s vyjad-

⁵ Porov. PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, 2007, s. 127-128.

⁶ Porov. LOHF, W.: Pápežstvo a cirkevný rozkol. In : *Všeobecná Cirkev I.* [s.l.] : [s.n.], [s.a.], s.36.

reniami Cirkvi, kde sa podporuje rozum ako prostriedok, vďaka ktorému sa človek môže dopracovať k zdôvodneniu vierohodnosti kresťanstva.⁷

Toto učenie Cirkvi ako aj reakcia na šíriaci sa ateizmus a agnosticizmus vytvorilo potrebu systematicky venovať sa teologickej disciplíne zvané apologetika, ktorá sa neskoršie začala označovať ako fundamentálna teológia. Tá mala za cieľ pomocou logických postupov zo zrejmých javov dokázať existenciu Boha, pravosť kresťanstva i neomylnosť magistéria katolíckej Cirkvi.

No už koncom devätnásteho storočia pod vplyvom rozvoja rôznych filozofických prúdov sa začalo poukazovať na to, že systém fundamentálnej teológie je nedostatočný. Namiesto toho, aby bola fundamentálna teológia vyčistená od nedostatkov a v duchu učenia Cirkvi pracovala na nespochybniteľnom dokázaní pravdivosti katolíckeho kresťanstva, mnohí fundamentálni teológovia rezignovali na túto úlohu, pričom sa čoraz viac začala presadzovať myšlienka, že pravdivosť kresťanstva je nedokázateľná, z čoho vyplýva, že kresťanstvo je prakticky rovnako vierohodné, ako akékoľvek iné náboženstvo, ba dokonca rovnako, ako ateizmus, či agnosticizmus. Je to síce dobré stanovisko, na ktorom sa dá postaviť vzájomná tolerancia, ba dokonca i akási diskusia, zmysel takejto diskusie však v žiadnom prípade nemôže byť dôjsť k nejakej pravde, keď pravda je prakticky nepoznateľná.

Z kresťanstva sa tak stal jeden z mnohých názorov na život a na svet, no neexistuje nič, čo by mohlo objektívne človeka zaväzovať k tomu, aby ho prijal ako pravdivý. Ak kňaz prijme takýto pohľad na kresťanstvo, môže ho chápať výlučne ako prostriedok akéhosi psychologického uspokojenia, ktorý práve jemu subjektívne vyhovuje. Nemôže sa však domnievať, že toto uspokojenie pramení z pravdivého pohľadu na svet, a tak v konečnom dôsledku musí pripustiť, že klame sám seba. Takéto stanovisko ku kresťanstvu nemôže byť skutočným riešením životných potrieb človeka.

Ak sa pozrieme na učenie Cirkvi, ktoré stráži Kristovu zvesť o záchrane človeka, nemôžeme prehliadnuť, že kresťanstvo má ambíciu byť životne dôležitou skutočnosťou, ktorú človek nevyhnutne potrebuje prijať do života, aby mohol byť zachránený zo všetkých svojich nedostatkov. Je pravda, že prijatím kresťanstva človek okamžite nezíska dokonalé materiálne zabezpečenie, a ani to, aby ho všetci ľudia považovali za úspešného a všeobecne obľúbeného.

Keď pozorujeme životné osudy samotného Krista, môžeme vidieť chudobného človeka, ktorý nemá kde skloniť hlavu, ktorého vysmievajú, pokúšajú sa ho podchytiť v reči a v rozkveť jeho života ho nespravodlivo obžalujú a odsúdia na trest smrti umučením, pričom ho opustia jeho

⁷ Porov. NEUNER, J. – ROSS, H. (ed.): *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 29-43.

najbližší, aby si zachránili vlastné životy. To nevyzerá na život naplnený všetkými životnými potrebami.

Na druhej strane však možno vidieť, že Kristus nie je človek nespokojný, ustráchaný o zajtrajšok, nešťastný z odmietania ľudí, ani zúfalý z toho, že sa mu rúca život. Práve naopak. Uprostred všetkých týchto problémov hovorí o radosti, ktorá je úplná, ktorú nič nemôže vziať, a ktorú má na rozdávanie (porov. Jn 17,13). Tento postoj nevyhnutne potvrdzuje fakt, že Kristus prežíval životné naplnenie napriek tomu, že nemal prakticky nič z toho, čo sme v úvode vymenovali ako nevyhnutné životné potreby. To sa zdá ako vnútorne rozporné, keďže skúsenosť jasne hovorí, že ak človek nemá dostatočné materiálne zabezpečenie, telesne zomiera. Rovnako ak má neuspokojené duševné potreby, prepadá zúfalstvu.

U Krista pripadá do úvahy hlboké životné naplnenie len v prípade, že by neprítomnosť týchto životných potrieb uňho nespôsobovala smrť. Alebo, a to je práve hĺbka a podstata celej kresťanskej zvesti, ani samotná smrť nemôže Krista obrať o život. Práve toto nám evanjelium predkladá ako skutočnú pravdu. Nie smrť pohltila Krista, ale práve naopak, Kristus premohol smrť. Tretí deň po ukrižovaní vstal z mŕtvych. Ukázalo sa, že Kristus si môže dovoliť žiť spravodlivý život a nemusí sa za cenu hriechu usilovať uchrániť si svoje životné potreby, lebo v konečnom dôsledku nemôže o nič prísť. Jeho život je mocnejší, ako smrť. Láska jeho Otca k nemu je nekonečne väčšia ako obľúbenosť u ľudí. Plniť Otcovu vôľu, je nekonečne úspešnejšie a zmyslupľnejšie, ako robiť čokoľvek, čo ocenia len ľudia. Užívať si rajskú blaženosť, ktorá mu patrí a po ľudskej stránke k nej cez smrť smeruje, je nekonečne blaženejšie, ako užívať si dočasné nasýtenie materiálnym zabezpečením na tomto svete. Preto Kristus žil spokojný život navzdory aj tým najnepriaznivejším okolnostiam.

Samozrejme, že nemožno zostať len pri popise Kristovho života. Podstatné je to, čo z tohto Kristovho života vyplýva pre konkrétneho človeka. Zásadnou chybou je urobiť z Krista výlučne morálny príklad pre človeka. Je nepochybné, že ak má žiť človek morálnym životom, musí sa jeho zmyšľanie a konanie podobáť na to, ako zmyšľal a konal Kristus. Je však nezmyslom tvrdiť, že to sa dá dosiahnuť čírim napodobňovaním Krista. Tak by sme totiž zastávali herézu pelagianizmu, s ktorou sa Cirkev vysporiadala už v piatom storočí.⁸ Nie je totiž v silách človeka žiť dokonale bez hriechu. Už len fakt, že človek vlastnou silou nedokáže vstať z mŕtvych, ukazuje, že človek je odkázaný chrániť si svoj život pred smrťou a to bohužiaľ, aj za cenu hriechu. Nemá totiž vo svojich silách poraziť smrť a tak si musí chrániť aspoň pominuteľnú kôpku svojej spokojnosti, kým mu ju smrť definitívne

⁸ Porov. MIKLUŠČÁK, P.: *Tajomstvo daru*. Dolný Kubín : Zrno, 1996, s. 43

nevezme. Toto je život, či skôr živorenie, ktoré človek prirodzene dedí po Adamovi.⁹

Aby mohol človek žiť tak ako Kristus, musí sa vzdať svojho života, a získať účasť na Kristovom živote. Jediné Kristov život je hodnotný, je mocnejší ako smrť a vedie k skutočnej trvalej radosti a blaženosti. Kristus túto možnosť vysvetľuje na základe podobenstva o viniči a ratolesti (porov. Jn 15,1-11). On sám je viničom, ktorý je schopný prinášať ovocie z vlastných síl. Ratoleť, ktorá je pohodená na zemi, nedokáže zaraďiť ovocie, nech by sa akokoľvek silno usilovala a nech by sa akokoľvek snažila brať si príklad z úrodného viniča. Napriek všetkej svojej snahe jej údelom je živoriť a postupne úplne vyschnúť. Jediná možná záchrana pre takúto ratoleť je naštepenie na vinič. Aby sa niečo také mohlo skutočne udiť, ratoleť sa musí vzdať svojho doterajšieho spôsobu života. Nemôže zároveň žiť svoj život nezávislý od viniča a zároveň žiť život, ktorý žije vinič.

Presne to sa odohráva pri krste človeka. Ak má byť človek pokrstený, musí sa rozhodnúť nechať utopiť svoj život, ktorý zdedil po Adamovi, v krstnej vode. Až po tomto utopení je vzkriesený z krstnej vody, aby dostal do daru nový život. Nie však svoj vlastný, ale život Kristov.

Tento Kristov život má niekoľko podstatných znakov. Kristus má moc nad smrťou. Rovnako aj človek žijúci Kristov život sa nemusí smrti báť, pretože aj keby zomrel, s Kristom vstane z mŕtvych. Kristov život sa tak tiež vie vysporiadať s ľudskou slabosťou. Adamov život trpí oslabenou ľudskou vôľou. Nemá svoje vášne plne pod kontrolou a tak sa zo slabosti a nepozornosti dopúšťa hriechov. Kristus žiadnymi takýmito slabosťami netrpí. Preto mať účasť na Kristovom živote znamená postupne sa uzdravovať aj z týchto morálnych nedokonalostí. V praxi to znamená, že sa človek postupne uzdravuje z páchania všedných hriechov a ak to nestihne do hodiny smrti, dozreje k úplnej morálnej dokonalosti v očistci.¹⁰

Zároveň však pre Kristov život platí, že sa odohráva podľa jeho vôle. Preto prioritou človeka žijúceho Kristov život nemôže byť úsilie naplniť život podľa svojich nárokov a podľa svojich plánov. Prioritou sú Kristove plány a nároky. Preto kresťan žijúci Kristov život je pripravený k tomu, aby si Kristus mohol ním poslužiť, ako si hlava posluhuje svojou rukou a to bez ohľadu na to, či si Kristus ním chce poslužiť v chudobe alebo bohatstve, v zdraví alebo v chorobe, medzi dobrými, alebo zlými ľuďmi

⁹ Porov. PROSPER Z AKVITÁNE (ed.): Zoznam pápežských vyjadrení o učení o viere (Indiculus). In : *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 181-182.

¹⁰ Porov. PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, s. 134-135.

či v dlhovekosti, alebo v krátkom živote. Už nie je podstatné to, čo chce kresťan, ale to, ako si praje prostredníctvom kresťana konať Kristus.

Je len samozrejmé, že keď sa pozrieme na Kristov život, musíme si všimnúť, že jeho život prechádzal mnohými ťažkými nepríjemnosťami. Jeho mučenícka smrť je najhroznejším vyvrcholením tejto skutočnosti. To všetko pôsobí značne odradzujúco na človeka, ktorý sa rozhoduje, či bude žiť Kristov život a zverí sa mu bez výhrad do rúk, alebo predsa len zostane pri svojom, teda Adamovom živote, ktorý síce ponúka len dočasné, ale predsa len aké-také výhody. Takto však môže uvažovať človek len dovtedy, kým vierou neprijme, že Kristov život je skutočne mocnejší, ako smrť. Že človek si môže dovoliť vydať sa napospas hoci aj najťažším problémom a ťažkostiam, pretože ani smrť ho nepremôže a už teraz sa preňho pripravuje nekonečné bohatstvo (porov. Jn 14,2-3), takže si spokojne môže dovoliť rozdávať zo svojho majetku, zdravia, i samotného života v prospech druhých ľudí.

Veriaci kresťan sa tak stáva človekom, ktorý pri napĺňaní svojich životných potrieb už nie je nevyhnutne odkázaný na pozemské materiálne zabezpečenie, na lásku a prijatie ľudí, ani na úspech ocenený uznaním ľudí. Jeho život závisí výlučne na účasti na Kristovom živote. Jeho telo žije v pokoji závislom od vedomia budúceho vzkriesenia a jeho duša žije v naplnení Božou láskou zmysluplnou činnosťou v Kristových službách.

Dôsledky chápania kresťanstva

Vráťme sa teraz postupne k jednotlivým možnostiam chápania kresťanskej zvesti, aby sme tak mohli uvidieť, aké dôsledky so sebou prinášajú, ak ich preberie samotný kňaz. Kňaz je Bohom poslaný, aby kresťanskú zvesť sprostredkoval ľuďom.¹¹

V prípade, že u kňaza dôjde k zdegradovaniu kresťanstva na číre kultúrne dedičstvo, navonok jeho pôsobenie môže vyzerat veľmi horlivo a hlboko. Dbanie na čistotu rítu, dodržiavanie rubrik, bádanie a výskum v oblasti rôznych tradičných nápevov, zavádzanie tých najrozličnejších pobožností a modlitieb, to všetko môže byť veľmi užitočné, ba dokonca niekedy nevyhnutné. Ak je však motívom len záchrana kultúrneho dedičstva a jeho odovzdanie ďalším generáciám, takáto pastoračná a prípadne i vedecko-teologická aktivita, sa svojou hodnotou takmer nelíši od uchovávaní a zveľaďovania iných kultúrnych oblastí a podobá sa aktivite folklórnych súborov, ktoré taktiež uchovávajú ľudové tance predkov pre budúce generácie.

¹¹ Porov. ČITBAJ F.: *Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život...* Prešov: GTF PU 2010, s. 150.

S takýmto postojom k viere kňaz nemôže ľuďom ponúknuť v kresťanstve nič viac, len ďalší z mnohých kultúrnych zážitkov. Chrám sa v takomto prípade stáva len akýmsi divadlom. Kedysi neexistovali kiná ani televízia a divadlá, či športové podujatia neboli ľuďom bežne dostupné. Návšteva chrámu bola pre mnohých jediným dostupným kultúrnym zážitkom, a preto aj ľudia, pre ktorých chápanie viery bolo zúžené, len na kultúrne dedičstvo, boli ochotní chrámy naplňovať a aktívne sa zúčastňovať najrozličnejších bohoslužieb. V súčasnosti sa však spôsob života podstatne zmenil. Človek si môže vybrať zo širokej ponuky najrozličnejších kultúrnych zážitkov a tak sa oprávnené pýta, prečo by si mal vybrať práve ten, ktorý sa realizuje v chráme.

Ak kňaz naozaj vníma kresťanstvo len ako kultúrny zážitok, nie je schopný ani nič viac ľuďom ponúknuť. Je dobré si uvedomiť, že kultúrne vyžitie sa je do značnej miery subjektívna záležitosť. Každý má iný vkus a každý sa orientuje na iný typ kultúrnych zážitkov. Preto neexistuje adekvátna odpoveď, prečo by ľudia mali zaplňovať práve chrámy katolíckej Cirkvi, keď majú k dispozícii zážitky, ktoré ich vkusu vyhovujú viac a sú mnohokrát na vyššej umeleckej úrovni. Takéto chápanie kresťanstva a takáto pastorácia musí nevyhnutne viesť k vytrácaniu sa ľudí z chrámov.

V prípade, že kňaz ponúka kresťanstvo ľuďom len ako jeden z mnohých legitímnych životných štýlov, môže ich síce učiť určitej vzájomnej tolerancii k ostatným vierovyznaniam, náboženstvám, či filozofiám, nedokáže však vysvetliť a zdôvodniť, prečo by mali zostať katolíckymi kresťanmi. Do úvahy pripadá výlučne zdôrazňovanie istého psychologického vyžitia, či uspokojenia práve prostredníctvom kresťanstva, no ak niekomu po psychologickej, či emotívnej, ba dokonca i morálnej subjektívne viac vyhovuje iné vierovyznanie, či iná životná filozofia, neexistuje dôvod, prečo by mal človek dať prednosť tomu, čo mu ponúka kňaz. Zvlášť, ak si uvedomí, že podľa samotného presvedčenia kňaza nie je úplne jasné, ktorý spôsob života je ten objektívne správny, ba dokonca sa to ani nedá zistiť, či správny je vlastne ten, ktorý práve človeku najlepšie vyhovuje podľa jeho vkusu. Kňaz s takýmto postojom musí mať obrazne povedané dvere chrámu otvorené, aby cez ne mohol ktokoľvek kedykoľvek legítimne vstúpiť či vystúpiť podľa vlastnej momentálnej ľubovôle.

Kresťanstvo má pre človeka význam jedine v prípade, že sa môže spoľahnúť na jeho pravdivosť a ak sa ukáže, že je jediným prostriedkom k naplneniu jeho životných potrieb. Aby kňaz mohol kresťanskú zvesť takýmto spôsobom odovzdať ľuďom, najprv sám musí byť presvedčený o tom, že Kristus dáva skutočný život. Nemôže odovzdať to, čo sám nemá. Musí prežívať, že sám je Kristom naplňaný a zachraňovaný. Len tak môže byť pravdivým svedkom, že kresťanstvo je slovom života.

Znaky dosvedčujúce postoj ohlasovateľa evanjelia

Kňaz sám na sebe môže spoznať podľa konkrétnych znakov, či žije Kristov život, alebo či žije Adamov život, ktorý je závislý na priaznivých okolnostiach.

V prípade, že sa život kňaza sústreďuje na materiálne zabezpečenie, pričom jeho nedostatok sa prejavuje nervozitou, či závišťou druhým, je to neklamný znak, že jeho život stále závisí na jeho vlastných nárokoch. Podobne ak je nervózny a závistlivý v prípade, že je neoblúbený, či neúspešný v realizácii svojich plánov, môže dôjsť k poznaniu, že nežije v presvedčení, že je dedičom večného života, žije Kristov život a smrť v podobe akýchkoľvek nepriaznivých okolností nemá nad ním moc. Závislosť na úspešnej realizácii svojich plánov, nárokov a predsavzatí ho usvedčuje z postoja, že minimálne podvedome, žije v postoji, v ktorom považuje Božie plány za horšie ako svoje vlastné a cíti sa rozumnejší a lepší ako Boh.

S veľkou pravdepodobnosťou aj za takýchto okolností bude kňaz ohlasovať pravdy viery a dá sa predpokladať, že ich bude podávať pravoverne. Problém však spočíva v tom, že jeho životnými postojmi dôjde k popieraniu týchto právd. Výsledkom bude to, že ohlasovanie kresťanstva z jeho úst sa stane čírou teóriou odtrhnutou od praktického života a svojim životom bude dosvedčovať, že ani sám neverí tomu, čo hovorí. Je na mieste otázka, prečo by potom jeho slovám mali veriť ostatní.¹²

Je len ťažko prijateľné, aby kňaz zároveň tvrdil, že v Kristovi máme všetko, a pritom bol nespokojný, ak zažíva akýkoľvek nedostatok. Že by ohlasoval, že najdôležitejšie je byť v Kristových službách a plniť jeho vôľu, a pritom byť nespokojný, ak sa mu nepodarí realizovať jeho vôľu. Je ťažko prijateľné, ak kňaz chce ohlasovať, že Kristus nám dáva život, ktorý nám nemôže zničiť ani smrť, a pritom nespokojne hundre pri akomkoľvek nedostatku.

Samozrejme, že z hriechu sa ľudia vrátane kňazov musia uzdravovať celý život. Je však rozdiel, ak sa človek z hriechu nespokojnosti a náročnosti uzdravuje, a ak nespokojný život považuje za oprávnenú reakciu na nepriaznivé okolnosti. V tom druhom prípade si totiž schvaľuje oprávnenosť Adamovho a nie Kristovho života. Takýmto postojom sa diskvalifikuje z účasti na Kristovom živote a Kristus mu tak nemá ako pomôcť uzdravovať sa z hriechnosti. Ak niekto odmieta žiť Kristov život a vracia sa k životu, ktorý zdedil po Adamovi, neostáva mu nič iné, len zúfalo meniť

¹² Porov.: ŚNIADKOWSKI, M.: *Działalność animacyjna uczestników Ruchu Światło - Życie w środowisku szkolnym*. Lublin : Polihymnia, 2008, s. 136.

často nezmeniteľné podmienky, aby aspoň trochu naplnil svoje životné potreby, dokým ho smrť úplne o život neoberie.

Preto je absolútne nevyhnutné, aby sám kňaz žil Kristov život, aby rástol v spokojnosti, odovzdanosti, rozdávaní sa na základe bohatstva Kristovho života. Práve táto účinnosť Kristovho života v praktickom živote kňaza je tým potrebným nenahraditeľným základom jeho ohlasovania kresťanskej zvesti, ktorá má moc zachraňovať a naplňovať život človeka.

Zoznam použitej literatúry

- CRABB, L.: *Osobnosť človeka*. Praha : Návrat domů , 1995.
- ČITBAJ F.: *Cirkev nie sú steny a strecha, ale viera a život....* Prešov: GTF PU 2010, s.180, ISBN 978-80-555-0148-2.
- KRUPA, J.: *Pripravený veniec spravodlivosti*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006.
- LOHF, W.: Pápežstvo a cirkevný rozkol. In : *Všeobecná Cirkev I.* [s.l.] : [s.n.], [s.a.].
- MIKLUŠČÁK, P.: *Tajomstvo daru*. Dolný Kubín : Zrno, 1996.
- NEUNER, J. – ROSS, H. (ed.): *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta – Záchrana ľudí*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- PALOČKO, Š.: *Katolícka Cirkev ako prostriedok záchrany ľudí*. Prešov : Petra, 2007.
- PROSPER Z AKVITÁNIE (ed.): Zoznam pápežských vyjadrení o učení o viere (Indiculus). In : *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- ŚNIADKOWSKI, M.: *Działalność animacyjna uczestników Ruchu Światło - Życie w środowisku szkolnym*. Lublin : Polihymnia, 2008, s. 277. ISBN 978-83-7270-579-8.
- ZAMORSKI, J.: *Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie*. Lublin: Polihymnia, 2003. ISBN 83-7270-188-1

Podnety pre liturgickú katechézu o sviatosti myropomazania

PETER TIRPÁK

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *We may say that relationship between masses and liturgics is here for ages, including human's prepare for receive sacrament and living liturgics life. This idea is mainly mentioned in the term of the second vatican city konsil, especially in one document called Sacrosanctum concilium, where is written: „With zeal and patience, pastors of souls must promote the liturgical instruction of the faithful, and also their active participation in the liturgy both internally and externally, taking into account their age and condition, their way of life, and standard of religious culture. By so doing, pastors will be fulfilling one of the chief duties of a faithful dispenser of the mysteries of God; and in this matter they must lead their flock not only in word but also by example“ (SC 19). Liturgics masses perform three tasks: it motivates a man not only to receive sacraments but also celebrate; it proposes sacrament applicant and let him deeply understand God's mysteries. In this article the author emphasises the third dimension. It offers stimuli for masses, which could be used for deeper understanding one of the initiatory sacraments – myropomazania.*

Key words: *Myropomazanie. Masses. Tradition. Myra prepare. Sacrament receiving.*

Dejiny sviatosti a tradícia obradu v západnej a východnej (byzantskej) tradícii

Myropomazaním sa na Východe nazýva sviatosť, ktorú Západ volá birmovanie (potvrdenie). Toto rozdielne pomenovanie tradične zodpovedá spoločnému chápaniu jednej a tej istej sviatosti, je v podstate rovnaké, ale zdôrazňuje a vyzdvihuje rozdielne aspekty. Vo východných cirkvách ide o aspekt úplného vovedenia do tajomstiev Krista, kým v západnej cirkvi ide o schopnosť prijatia viery. Teologické diskusie, ktoré sa vedú o sviatosti myropomazania, sa rovnako dotýkajú dogmatiky, liturgiky ako

aj pastorálnej teológie. Cez stáročia bola najpodstatnejším problémom samostatnosť sviatosti: či tu ide o samotnú sviatosť alebo len o súčasť krstu. Korene diskusie siahajú až do praxe prvotnej Cirkvi.

V súvislosti s históriou myropomazania je známe, že apoštoli sa pri vkladaní rúk modlili za pokrstených, aby prijali Svätého Ducha. Takisto vieme, že v poapoštolskej dobe sa spolu s krstom konali aj také obrady, v ktorých sa vzývala pomoc Svätého Ducha pre pokrsteného. V časoch prvotnej Cirkvi prijatie dospelých pozostávalo z troch súvislých častí: z krstu, z vkladania rúk a z účasti na Eucharistickej hostine.¹ Prijatie tvorilo jednotný celok. O rozdiel medzi krstom a myropomazaním sa nehovorilo. Tento jednotný celok sa volal *iniciatio christiana* (kresťanská iniciácia).

Keď sa rozširovala prax krstenia dojčiat, zo začiatku sa s krstom vysluhovalo aj myropomazanie, ba aj Eucharistia. Až neskôr (od 13. storočia už istotne) sa prax vo východnej a západnej cirkvi rozchádzala. Vo východnej cirkvi kňaz, ktorý krstil, vysluhoval sviatosť krstu i myropomazania naraz, a to aj dojčatám. Potom sa v západnej cirkvi (od IV. Lateránskeho koncilu) ustálil vek udeľovania birmovania (podobne ako v prípade Eucharistie) na vek rozumovej dospelosti, čiže 7. –12. rok.

Čo sa týka dejín tejto sviatosti, mohli by sme takisto hovoriť o dvoch tradíciách – východnej a západnej. Podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi v prvých storočiach tvorilo myropomazanie jedno jediné slávenie s krstom a podľa vyjadrenia sv. Cypriána tvorilo s ním „dvojsviatosť“ (KKC 1298). V neskoršom období, počas vzniku mnohých vidieckych farností, s čím súvisel väčší počet krstov detí, už nebolo možné, aby bol biskup prítomný na všetkých sláveniach krstu. Keďže na Západe chceli vyhradiť dovŕšenie krstu biskupovi, zaviedli časové oddelenie týchto dvoch sviatostí. Východ si zachoval obe sviatosti spojené, takže myropomazanie udeľuje kňaz, ktorý krstí.

Jeden zo zvykov západného obradu – dvojité pomazanie krizmou po krste – uľahčil rozvoj praxe: prvé pomazanie, ktoré na novopokrstenom, keď vyšiel z krstného kúpeľa, vykonal kňaz, bolo dovŕšené druhým pomazaním, ktoré vykonal biskup na čele každého novopokrsteného.² Prvé pomazanie svätou krizmou, ktoré udeľuje kňaz, ostalo spojené s krstným obradom a znamená účasť pokrsteného na Kristovom proroctvom, kňazskom a kráľovskom poslaní. Keď sa krst udeľuje dospelému, po krste sa dáva iba jedno pomazanie, a to birmovné.

¹ Porov. KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*. Bratislava : Oto Németh, 2001. s. 69.

² Porov. SV. HIPOLIT RÍMSKY: *Traditio apostolica* 2. Münster : Vydavatelstvo B. Botte, 1989. s.50-52.

Prax východných cirkví vyjadruje viac jednotu uvádzania do kresťanského života. Druhý vatikánsky koncil nariadil, že osobitné obrady sviatosti birmovania sa majú prepracovať tak, „aby jasnejšie vynikol úzky vzťah tejto sviatosti s celým kresťanským zasväcovaním“ (SC 71). Po výzve koncilu bola v auguste roku 1971 vydaná apoštolská konštitúcia pápeža Pavla VI. s názvom *Divinae Consortium naturae*.³ Tieto texty obsahujú obnovenie obradov birmovky v latinskom obrade, pričom spresňujú jeho matériu a formu.

Ak sa pre porovnanie pozrieme na vysluhovanie sviatosti vo východnom (byzantskom) a západnom (latinskom) obrade, vidieť v ňom podstatný rozdiel. Totiž podľa tradície západného obradu sa sviatosť birmovania udeľuje s krizmou na čele. To sa deje vkladáním rúk a vyrieknutím slov: „*Prijmi znak daru Ducha Svätého*.“⁴ Hoci vkladanie rúk na birmovancov, ktoré sa koná s modlitbou *Všemohúci Bože*, nepatrí k platnosti birmovania, predsa je dôležité, lebo ono robí obrad úplným a pomáha lepšie chápať túto sviatosť. Celý obrad poskytuje dvojaký výklad. Keď biskup a s ním kňazi vysluhujúci sviatosť vkladajú ruky na birmovancov, vyjadruje to pohyb, ktorým sa vzýva dar Svätého Ducha. Mazanie krizmou a slová, ktoré sprevádzajú toto mazanie, jasne vyjadrujú účinky darov Svätého Ducha. S voňavým olejom, ktorým biskupova ruka poznačí pokrsteného, kresťan dostáva nezmazateľný znak a naraz aj dar Ducha, ktorý ho čím viac pripodobní Kristovi. A s tým mu súčasne udelí milosť, aby medzi ľuďmi šíril „príjemnú vôňu“. Svätú krizmu svätých biskup v omši, ktorá sa na tento úmysel slávi, spravidla je to vo štvrtok Svätého týždňa (podobne ako vo východnom obrade počas Veľkého štvrtku).

Ak hovoríme o západnom obrade, je treba povedať, že dospelých katechumenov, ako aj deti pokrstené vo veku, keď sú už schopné prijať obsah katechézy, treba spravidla pri krste pripustiť k prijatiu sviatosti birmovania a Eucharistie. Zaiste platí to v prípade, ak je na to súhlas miestneho hierarchu. Treba ale dbať na nebezpečenstvo smrti alebo na iné závažnosti, kedy sa dieťa pobirmuje ešte pred vekom užívania rozumu. Keď sa birmovanie slávi oddelene od krstu, začína sa obnovením krstných sľubov a vyznaním viery birmovancov. Z toho jasne vidieť, že birmovanie sa dáva do súvisu s krstom (Porov. SC 71).

Čo sa týka priebehu vysluhovania sviatosti v západnom obrade, biskup vystrie ruky nad všetkých birmovancov. Tento úkon je už od čias apoštolov znakom daru Ducha. Biskup pri tom prosí o vyliatie Ducha týmito slovami: „*Všemohúci Bože, Otec nášho Pána Ježiša Krista, ty si zno-*

³ PAVOL VI.: apošt. konšt. *Divinae Consortium naturae* : AAS 63 (1971) 657.

⁴ Porov. KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU: *Ordo Confirmationis*. Trnava : SSV, 1996. s. 49.

*vuzrodil z vody a z Ducha Svätého týchto našich bratov a sestry a oslobodil si ich od brieche. Otče, zošli na nich Ducha Svätého Obhajcu, udeľ im ducha múdrosti a rozumu, ducha rady a sily, ducha poznania a nábožnosti a naplň ich duchom bážne voči tebe. Skrze Krista, nášho Pána.*⁵ Po týchto slovách sa udeľuje pomazanie krizmou na čele. Bozk pokoja, ktorým sa končí obrad sviatosti, je znakom a prejavom ekleziálneho spoločenstva s biskupom a so všetkými veriacimi (Porov. KKC 1301).

Ak sa chceme pozrieť na tradíciu východného (byzantského) obradu, je zaujímavé pozrieť sa na jednu z kazuistík, ktorú opisuje liturgista Alexander Mikita. Podľa neho, ak je dieťa východného obradu, no z nejakej príčiny je pokrstené latinským kňazom, kňaz oblečený v epitrachile a felone príde k tetrapodu, na ktorom je položený kríž, evanjeliár a zažaté sviece. Podľa platných liturgických predpisov následne vyslúži dodatočne sviatosť myropomazania.⁶ V tomto prípade začína kňaz úvodným požehnaním: *Požehnané kráľovstvo Otca i Syna i Svätého Ducha teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.* Po požehnaní spieva ľud stichiru 6. hlasu: *Kráľu nebeský, Utešiteľu, Duchu pravdy....*, po skončení ktorej diakon (ak je prítomný) alebo kňaz hovorí ekténii svätého myropomazania, v ktorej sa modlí za pokoj zhora, za mier na celom svete, za svätý chrám, za veľkňaza všeobecnej cirkvi, za otca arcibiskupa (biskupa), za tých, čo spravujú a ochraňujú našu krajinu, za toho, ktorý sa chystá na prijatie sviatosti myropomazania, aby mu pomohlo stať sa odvážnym a silným v zachovávaní Kristových prikázaní.

V prípade, že je vysluhovanie sviatosti krstu spojené s udelením ostatných iniciačných sviatostí, vynecháva sa ekténia svätého myropomazania, pričom kňaz sa prednáša modlitbu, v ktorej cítiť jednotu a súvis vo vysluhovaní všetkých iniciačných sviatostí naraz: *„Požehnaný si Pane, všemohúci Bože, prameň dobra, Slnko spravodlivosti. Ty si dal skrze zjavenie svojho jednorodeného Syna a nášho Boha zažiť svetlu spásy tým, čo boli v tme. Nám nebudným si daroval blažené očistenie vo svätej vode a božské posvätenie v životodarnom pomazaní. A teraz si rozhodol znovuzrodiť skrze vodu a Ducha svojho novoosvieteného služobníka a daroval si mu odpustenie dobrovoľných i nedobrovoľných briečov. Ty sám, Vládca, dobrotivý Kráľ všetkého, daruj mu aj pečať daru tvojho svätého, všemohúceho a poklonami uctievaného Ducha i účasť na svätom tele a drabocennej krvi tvojho Krista. Zachovaj ho v tvojom posvätení, upevni ho v pravej viere, vyslobod' od Zlého i všetkých jeho počínaní. Stráž svojou spasiteľnou bážňou jeho dušu v čistote a spravodlivosti, aby ti bol*

⁵ SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Obrad birmovania*. Trnava : SSV, 1976. s. 82-83.

⁶ Porov. MIKITA, A.: *Cerkovnyj Tipikon*. Ungvar : Vydavateľstvo Bazila Veľkého, 1901. s. 89.

*milý každým svojím skutkom i slovom, a tak sa stal synom a dedičom tvojho nebeského kráľovstva. Lebo ty si náš Boh, Bob, ktorý sa zmilúva a zachraňuje, a my ti vzdávame slávu, Otcu i Synu i Svätému Duchu, teraz i vždycky i na veky vekov. Amen.*⁷ Z tejto modlitby vyplýva skutočnosť, že po myropomazaní nasleduje účasť na Eucharistii. Táto tradícia zvyrazňuje jednotu troch sviatostí uvádzania do kresťanského života. Práve tento spôsob prijatia iniciačných sviatostí je vlastný východnému (byzantskému) obradu.⁸

Po modlitbe svätého myropomazania pomaže kňaz pokrsteného svätým myrom znakom kríža na čele, na očiach, na nose, na ústach, na ušiach, na hrudi, na rukách a na nohách, pri čom hovorí: *Pečať daru Svätého Ducha. Amen.* Ak sa vysluhovanie myropomazania vysluhuje dodatočne (teda po skoršom prijatí sviatosti krstu), nasleduje tak ako zvyčajne čítanie apoštola a evanjelia, po ktorom kňaz (diakon) prednáša ekténiu, po ktorej nasleduje vozhlas – zvolanie a prepustenie. Ak ide naopak o vysluhovanie sviatostí naraz (teda, že dieťa je v tom istom dni aj pokrstené), po prepustení nasleduje tzv. *vocerkovlenie* – uvedenie dieťaťa do cirkvi, kde kňaz prednáša modlitbu Simeonovho chválospevu.⁹

Teologicko-pastorálny pohľad na sviatosť

V Katechizme Katolíckej cirkvi možno čítať: „*Sviatosť birmovania spoľu s krstom a Eucharistiou patrí k iniciačným sviatostiam kresťanského života, ktorých jednota má byť zachovaná. Preto treba veriacim vysvetliť,*

⁷ MALÝ TREBNÍK. Prešov : Petra, 2006. s. 42-47.

⁸ Táto prax udeľovania iniciačných sviatostí je zachytená aj v oficiálnom stanovisku vладыky Jána Babjaka, prešovského arcibiskupa a metropolitu, ktorý v jednom z Obežníkov archieparchie nariadzuje kňazom, že na území Prešovského arcibiskupstva je možnosť udeliť deťom pri krste a myropomazaní aj sviatosť Eucharistie pod spôsobom konsekrovaného vína. Takéto prijatie plnosti iniciačných sviatostí sa týka iba v prípade novorodenca (pri krste dospelého ide o samozrejmosť podľa Tradície). Táto prax sa praktizuje dvojakým spôsobom:

a, pri vysluhovaní krstu a myropomazania s Božskou liturgiou

b, mimo Božskej liturgie – v tomto prípade je Kristova Krv uchovaná z liturgie slávenej v tom dni. Prijímanie všetkých iniciačných sviatostí je časovo podmienené, nakoľko ďalšie prijímanie Eucharistie je oddialené až do slávnostného svätého prijímania. Skôr, ako sa tento spôsob vysluhovania iniciačných sviatostí začal praktizovať podľa nariadenia predmetného Obežníka, každý duchovný správca (farár), pôsobiaci na území Prešovskej archieparchie, bol povinný predniesť vopred pripravenú katechézu. Tá mala byť veriacim prečítaná preto, aby lepšie pochopili súvis prijímania iniciačných sviatostí v jednom dni. Porov. Udeľovanie Eucharistie deťom pri krste a myropomazaní. In: *Obežník* – vydaný pre potreby Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove, č. 6, bod 6, 2009.

⁹ Porov. MALÝ TREBNÍK. Prešov : Petra, 2006, s. 16-51.

že prijatie sviatosti birmovania je potrebné na dovršenie kresťanskej milosti (KKC 1285).

Od nadprirodzeného života, ktorý bol človekovi darovaný v krste, sa čaká rast, dozrievanie a prinášanie ovocia, ktoré nám umožňuje Božia milosť. Zvláštny dar dozrievania viery a kresťanského života dostávame vo sviatosti myropomazania, úzko súvisiacej s krstom a Eucharistiou. Ako zdôraznil Druhý vatikánsky koncil, sú to sviatosti iniciácie – zasväcovania (Porov. SC 71). Už pri krste vstupuje Svätý Duch do života človeka, aby ho viedol k nadprirodzenej dokonalosti. Michael Schmaus uvádza, že trvalo dosť dlho, kým sa sviatosť myropomazania začala jasne rozoznávať ako osobitná, od krstu odlišná sviatosť. Krst a myropomazanie nesmieme od seba odlišovať v tom zmysle, že krst sa vzťahuje na Krista a myropomazanie na Svätého Ducha. Všetky sviatosti stoja v znamení Kristovho Vzkriesenia a Zoslania Svätého Ducha. Zoslaním Svätého Ducha sa začína doba sviatosťnej účinnosti, ktorá bude trvať, kým sa Pán nevráti. Prítom si ale treba uvedomiť, že Kristus je prítomný v Cirkvi, ako aj v jednotlivom členovi tohto spoločenstva a to vo Svätom Duchu a nijakým iným spôsobom. Spojenie sa s Kristom znamená vždy spoločenstvo so Svätým Duchom.¹⁰ Z dokumentov, ktoré objasňujú problematiku sviatosti myropomazania, je potrebné uviesť encykliku pápeža Jána Pavla II. *Dominum et Vivificantem* (Pán a oživovateľ), kde pápež v úvode naznačuje biblický pohľad a rovnako dokumentuje pohľad Tradície na otázku pôsobenia Svätého Ducha v Cirkvi: Cirkev vyznáva Ducha Svätého ako „Pána a Oživovateľa“. Vyhlasuje to slovami Nicejsko-carhradského vyznania viery, nazvaného tak podľa dvoch koncilov – Nicejského (r. 325) a Carhradského (r. 381) – na ktorých bolo zostavené a vyhlásené. V ňom tiež dodáva, že Svätý Duch „*hovoril ústami prorokov*.“¹¹ Sú to slová, ktoré Cirkev prijala zo samého zdroja viery, ktorým je Ježiš Kristus. A skutočne podľa evanjelia od sv. Jána Svätý Duch je nám daný spolu s novým životom, ako to ohlasuje a sľubuje Ježiš vo veľký deň Sviatku stánkov: „*Ak je niekto smäd-ný a verí vo mňa, nech príde ku mne a nech pije. Ako hovorí Písmo, z jeho úst potečú prúdy živej vody...*“ (Jn 7,37). Ten istý symbol vody použil Ježiš v rozhovore so Samaritánkou, keď hovorí o prameni vody prúdiacej do večného života a v rozhovore s Nikodémom (Jn 3,15), kde ohlasuje nevyhnutnosť zrodenia sa „*z vody a zo Svätého Ducha*“, aby niekto mohol vojsť do Božieho kráľovstva (Porov. Mk 10,23).

A tak Cirkev poučená Kristovým slovom, čerpajúc zo skúseností Zoslania Svätého Ducha a zo skutkov apoštolov, od začiatku hlása vieru

¹⁰ SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : SÚSCM, 1986. s. 250.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Dominum et Vivificantem*, SSV, Trnava, 1994.

v Svätého Ducha ako Oživovateľa, skrze ktorého sa Trojjediný Boh dáva ľuďom, a tak do nich vkladá zálohu večného života.

Predmetové a podmetové okolnosti o sviatosti myropomazania

Substancia sviatosti pochádza od Krista. Pán Ježiš určil ako sviatostnú milosť dar Svätého Ducha, zameraný na osobitný cieľ, totiž na posvätenie a na svedectvo. Urobil to v prisľúbení a v zoslaní Svätého Ducha.¹² Rítus nie je od Krista. Je od apoštolov, pokiaľ ide o vkladanie rúk a od Cirkvi, pokiaľ ide o mazanie. Pritom aj apoštoli aj Cirkev konali v súlade s prisľúbením a Kristovým darom. Apoštoli použili židovský symbol vkladania rúk. V poapoštolskej cirkvi bolo pridané mazanie tela, pretože rítus vkladania rúk sa používal aj pri ordinácii, pri sviatosti pokánia, pri požehnaníach a pri sviatosti pomazania chorých.¹³

V novozákonnej cirkvi svätí apoštoli, naplnení Svätým Duchom v deň Turíc, prijali od Pána moc zvolávať milosť na všetkých veriacich, ktorí prijali svätý krst a svojím srdcom sa plne obracajú ku Kristovi. Toto odovzdávanie darov milosti veriacim bolo spočiatku udeľované apoštolmi prostredníctvom modlitby a vkladania rúk. No ako sme už spomínali, zvyšovaním počtu veriacich a pokrstených táto vonkajšia forma Tajomstva bola zamenená pomazaním svätým myrom. Podľa svedectva sv. Dionýza Aeropagitu od čias apoštolov sa sväté myro skladalo z mnohých voňavých materiálov, ktoré symbolizovali lúbeznú vôňu mnohorakých darov Svätého Ducha, prijímaných prostredníctvom myropomazania.¹⁴ V 4. storočí sa rozvoj poriadku myropomazania ukončil a bol zložený z tých prvkov, ako vidíme dnes. Samotné pomazanie bolo vykonávané na znak kríža, ako to vieme zo svedectva predstaviteľov ranej cirkvi – Dionýza Aeropagitu, sv. Augustína, sv. Ambróza a ďalších.

Pre zaujímavosť je vhodné spomenúť, že v niektorých cirkvách na východe nebolo zloženie myra presne ustanovené, ako to bolo napr. v Starom zákone. Napríklad v Rusku v rokoch 1671 – 1681 bolo na prípravu myra použitých 53 druhov materiálov. V rokoch 1861 – 1894 sa ich počet zmenšil na 30. V ďalších rokoch sa na varenie myra používa 40 rôznych voňavých látok. V poslednej dobe sa používalo okolo 50 rôznych voňavých látok. Napríklad v roku 1987, keď v Sofrinských dielňach bol opravený kotol na varenie a nádoby na úschovu myra boli znovu postriebrené.¹⁵

¹² MATEJE, A.: *Viem, komu som uveril*. Trnava : SSV, 1990. s. 52.

¹³ ŠPIDLÍK, T.: *Východní spiritualita*. Praha : Portál, 1989. s. 67.

¹⁴ PETRIČKO, L.: Príprava myra. In: *Logos - Populárna a liturgická revue gréckokatolíkov*. Košice : PV-Media, 2000, s. 17.

¹⁵ SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst - cesta k Pasche*. Prešov : PBF PU, 1996. s. 13.

Základným materiálom na prípravu bol olivový olej. Teologický lexikon ho spomína ako olej katechumenov.¹⁶ Akiste sa táto tradícia olivového oleja opiera o Božie slovo. Bol to totiž olej, ktorý sa používal v mnohých prípadoch. Napr. keď Boh dáva Mojžišovi príkazy o bohoslužobných ustanoveniach (Porov. Ex 27,20), či v prípade Samuela, keď pomaže Šaula za kráľa (Porov. 1 Sam 10,1). Na inom mieste sa spomína ako olej radosti (Porov. Iz 61,3). Príprava myra začala Krížupoklonným týždňom Veľkého pôstu. Význam tohto týždňa sa zakladá na tom, že je to stred obdobia pôstu, kedy človek začína pociťovať svoje fyzické a duchovné úsilie spojené s týmto pôstom. Breno je ťažšie a únava evidentnejšia. Práve v začiatkoch priprav myra¹⁷ je človek povzbudený, pretože vie, že na konci tohto obdobia, obdobia sebazapierania, prichádza radosť. Najprv boli vysušené a na prášok rozomleté rôzne voňavé korenia a trávy. Tieto boli uskladnené v špeciálnych sklenených nádobách, ktoré sa tesne uzatvárajú. Tieto látky možno pri varení miešať v rôznych pomeroch, no pri príprave voňavého prvku myra treba dodržiavať osobitnú presnosť. Tu sa používajú: labdanum, peruánsky balzam, kedrol, ružová voda, airol, pomarančový olej, fialkový, ružový, levandulový, anízový, koriandrový, rozmarínový, klinčekový, jazmínový, kassíánový, vasilkový a rôzne ďalšie voňavé oleje. Preto aj presné časti jednotlivých olejov – aby sa nenarušila aróma myra – sa pripravujú v laboratóriu.

Varenie myra sa začalo od **Veľkého pondelka**. Práve týmto dňom človek vstupuje do tajomného obdobia prípravy na sviatok sviatkov – Paschu. Začiatok prípravy oleja v tomto dni opisuje aj udalosť, ktorá sa spieva v tropári na utierni, v ktorom odznieva motív evanjeliovej udalosti o desiaticich pannách. Požehnanie k vareniu myra dáva patriarcha a biskupi s kňazmi vykonajú malé svätenie vody. Jeden z biskupov pokropí svätenou vodou všetky veci a látky potrebné k príprave myra. Potom vlieva trošku svätenej vody do kotla, v ktorom sa bude myro pripravovať. Diakoni nalejú do kotla olej a víno. Biskup požehnáva pravicom kotol so slovami: „*V mene Otca i Syna i Svätého Duchu*“ a zapaluje oheň trikirionom.¹⁸ Začína sa čítať sväté evanjelium. Ono sa čítalo skupinou kňazov počas troch dní. Symbolika troch dní vyplýva z toho, že Ježiš po svojej smrti tretieho dňa vstáva z hrobu. Ak olej začína vriieť, do kotla sa prilievajú voňavé pozostatky korenín z posledných priprav.

Na **Veľký utorok** sa kotol dolial bielym vínom natoľko, na koľko sa z neho odparilo v minulý deň. A tiež sa do kotla vliali zmiešaniny vína s koreniami i s inými voňavými látkami. Tento úkon by sme mohli spo-

¹⁶ VIŠŇOVSKÝ, M.: *Malý teologický lexikon*. Trnava : SSV, 1989. s. 81.

¹⁷ Z gr. slova „Myro“ – *radosť*.

¹⁸ Z gr. slova „trojsviečnik“, označuje našu vieru v trojosobného Boha.

jit s evanjeliovou udalosťou, keď k Ježišovi v Betánii pristúpila žena, aby voňavým olejom pomazala Spasiteľovu hlavu (Porov. Mt 26,7).

Na **Veľkú stredu** ráno dopravili ešte olejové materiály pripravené počas Krížupoklonného týždňa. Biskup oblečený do malého omoforu zakončuje čítanie svätého evanjelia. Potom po požehnaní kňazi vliali pripravené voňavé oleje do vareného myra a všetko premiešali. Za niekoľko hodín sa myro previezlo do biskupského chrámu, kde sa po večernej bohoslužbe Vopred posvätených darov rozlieva do nádob. Takto pripravené myro čakalo na deň, kedy bude posvätené.

Vo **Veľký štvrtok** na Božskej liturgii počas veľkého vchodu poverený kňaz prenáša nádobu s myrom zo žertveníka ku Kráľovským dverám, kde ju patriarcha, resp. biskup preberá a postaví ju na prestole. Po vzhlyase „*Milosť veľkého Boha a Spasiteľa nášho Ježiša Krista nech je s vami všetkými*“ hlavný slúžiteľ posväť myro. Potom sa po svätej liturgii rozdáva myro jednotlivým protopresbyterátom, odkiaľ sa dostáva na jednotlivé farnosti.¹⁹ Je veľmi ťažké dopátrať sa vysvetlenia všetkých symbolov a obradov spojených s posvätením už spomínaného olivového oleja. Dnes sa to berie ako skutočnosť, ktorá bola praktizovaná už pred mnohými rokmi.

Ak sa chceme zamerať na vysluhovateľa sviatosti myropomazania, v kánone CCEO sa dozvedáme, že „*podľa tradícií východných cirkví myropomazanie udeľuje – buď spolu s krstom, buď oddelene – presbyter“ a na inom mieste sa to spresňuje, že „všetci presbyteri východných cirkví môžu ho udeľovať platne, a to buď spolu s krstom alebo oddelene, všetkým veriacim kresťanom akejkoľvek cirkvi sui iuris, vrátane latinskej cirkvi“.*²⁰

Presbyteri východných cirkví majú používať vlastnú fakultu udeľovať myropomazanie aj latinským veriacim s veľkou diskretnosťou a podľa možnosti po konzultácii s kompetentným predstaveným týchto cirkví. V latinskej cirkvi sa totiž birmovanie obyčajne udeľuje deťom oddelene a po katechéze, ktorá taktiež tvorí súčasť kresťanskej iniciácie. Myropomazať latinských veriacich, ktorí nedostali túto formáciu, by znamenalo narušiť organický celok kresťanskej iniciácie, ktorú používa latinská cirkev.²¹

Východná prax sa odlišuje od západnej, ktorá podľa kánona 882 CIC vyhlasuje „*za riadneho vysluhovateľa birmovania biskupa*“, hoci ju môže udeliť aj presbyter, ktorý dostal fakultu „*buď samým právom alebo osobitným poverením kompetentnej autority*“. Zrodená za odlišných okolností

¹⁹ PETRIČKO, L.: Príprava myra. In: *Logos - Populárna a liturgická revue gréckokatolíkov*. Košice : PV-Media, 2000. s. 18.

²⁰ Porov. CCEO kánon 694; 696 § 1.

²¹ FEDORIV, J.: *Pojasneňja cerkovnych boboslužej i sujatych tajin*. Lviv : Monastyr monychiv studitskoho ustavu, 1999. s. 47.

latinská legislatíva kladie veľký dôraz na princíp, ktorý pochádza od Ignáca Antiochijského o nevyhnutnej jednote Cirkvi a kňazstva okolo biskupa.²² Vo východnej tradícii sa tento aspekt nachádza v konsekrácii svätého myra, ktorá patrí biskupovi alebo podľa noriem partikulárneho práva dokonca len samému patriarchovi, ktorý túto konsekráciu slávi veľmi slávnostne. Toto vyhradenie patriarchovi poukazuje na puto jestvujúceho spoločenstva medzi všetkými eparchiami vo vnútri cirkvi Sui iuris. Z toho dôvodu sa majú staré tradície verne zachovať.²³

Prínos prijatia sviatosti myropomazania pre človeka

Tak, ako každá sviatosť dáva človeku isté znaky, resp. milosti, tak aj táto druhá iniciačná sviatosť dáva každému schopnosť rásť v duchovnom živote. Ak by sme to chceli nejako v skratke vyjadriť, zaiste by sme mohli povedať, že myropomazaním získavame:

- nevýslovný dar, samého Svätého Ducha,
- ktorý obohacuje človeka osobitnou silou,
- aby sa dokonalejšie spájal s Cirkvou,
- a ako pravý Kristov svedok vo zvýšenej miere, slovom i skutkom šíril a bránil vieru.

Táto definícia, vypracovaná na základe koncilových textov, zhŕňa význam a plody myropomazania. Ak by sme spomínanú definíciu chceli rozobrať podrobnejšie, urobiť jasnú konklúziu, ktorá by bola obohatením a podnetom pre farskú katechézu, mohli by sme doplniť tieto skutočnosti (poradie je podľa vyššie spomínaných darov myropomazania):

- ako bolo Zoslanie Svätého Ducha naplnením Cirkvi, tak aj členovia Cirkvi majú vo sviatosti myropomazania účasť na plnosti Ducha,
- ako Duch posilňoval a posielal apoštolov hlásať Kristovo vzkriesenie, takisto posilňuje aj prijatie myropomazania, ktoré prehľbuje vieru, a napomáha jej šírenie a znášanie obetí, ktoré sú s nimi spojené,
- tak, ako Zoslanie Svätého Ducha je „narodením“ Cirkvi, aj ten, ktorý je myropomazaný, dostáva pozvanie na službu v živote Cirkvi, na obohatenie lásky v jej spoločenstve, ako aj na nové iniciatívy v jej ustavičnej obnove. V týchto skutkoch skrze neho účinkuje duch v prospech celého spoločenstva Cirkvi a sveta,
- ten, kto prijal druhú iniciačnú sviatosť, mal by vydávať svedectvo o Kristovi, o láske, ktorú prežíva v kresťanskom spoločenstve a vydávať ovocie svojej viery slovom alebo skutkom.

²² Porov. IGNÁC Z ANTIOCHIE: List Efezanom III.-IV: Sch 10 A, s. 60-62

²³ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Liberia editrice Vaticana 1998. s. 74.

Čo sa týka praktického prežívania života z Ducha, apoštol Pavol často vo svojich listoch zdôrazňoval, čo znamená takýto život. Na jednej strane žiť z tela znamená žiť podľa meradiel tohto sveta, žiť pod tlakom, ktorý ma tlačí do úspechov a uznania. Na druhej strane žiť podľa Ducha je vnútorná sloboda (Porov. Rim 8,1-2). Podobne, ako to píše apoštol Pavol v Liste Korintanom: „*Pán je Duch; a kde je pánov Duch, tam je sloboda...*“ (2 Kor 3,17). Kresťan je slobodný človek, ktorý dokáže kráčať životom vzpriamene, má dôstojnosť, ktorá je nedotknuteľná.²⁴ Duch, ktorý je v ňom, ho oslobodzuje od moci tých, ktorí mu chcú zdôrazniť zlé svedomie a pretvoriť ho na svoj obraz a urobiť ho na sebe závislým.²⁵ Priblíženie nášho ducha k Svätému Duchu sa uskutočňuje predovšetkým v modlitbe, ktorá sa koná v Duchu. V tom zmysle sa dá povedať, že v každej modlitbe je epikléza, ktorá ju umocňuje silou Svätého Ducha. Pôsobenie Svätého Ducha je v konečnom dôsledku to, čo nás vovádza ku Kristovi, ktorý v nás žije.²⁶

Zoznam použitej literatúry

- CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM, Kódex kánonov východných cirkví, Rím 1990.
- DUDA, M.: Rozwój zasadniczym powołaniem człowieka. Zarys problematyki w świetle katolickiej nauki społecznej. In: *Wokół społecznej przedsiębiorczości*, MARR, Kraków 2007.
- FEDORIV, J.: *Pojasneňja cerkovnych boboslužeň i svjatykh tajin*. Lviv : Monastyr monychiv studitskoho ustavu, 1999.
- GRÜN, A.: *Birmovanie*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.
- IGNÁC Z ANTIOCHIE: List Efezanom III.-IV: Sch 10 A.
- JÁN PAVOL II.: *Dominum et Vivificantem*, SSV, Trnava, 1994.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, Trnava : SSV, 1999.
- KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU: Ordo Confirmationis. Trnava : SSV, 1996.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI:, *Inštrukcia na aplikáciu boboslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Vatikán : Liberia editrice Vaticana 1998.
- KRUPA, J.: *Sviatosti kresťanskej iniciácie*. Bratislava : Oto Németh, 2001.

²⁴ DUDA, M.: Rozwój zasadniczym powołaniem człowieka. Zarys problematyki w świetle katolickiej nauki społecznej. In: *Wokół społecznej przedsiębiorczości*, MARR, Kraków 2007, s. 29 - 34.

²⁵ Porov. GRÜN, A.: *Birmovanie*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004. s. 46.

²⁶ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Východní spiritualita*. Praha : Portál, 1989. s. 45.

- MALÝ TREBNÍK. Prešov : Petra, 2006.
- MATEJE, A.: *Viem, komu som uveril*. Trnava : SSV, 1990.
- MIKITA, A.: *Cerkovnyj Tipikon*. Ungvar : Vydavateľstvo Bazila Veľkého, 1901.
- PAVOL VI.: apošt. konšt. *Divinae Consortium naturae* : AAS 63 (1971) 657.
- PETRIČKO, L.: Príprava myra. In: *Logos - Populárna a liturgická revue gréckokatolíkov*. Košice : PV-Media, 2000.
- SCHMAUS, M.: *Sviatosti*. Rím : SÚSCM, 1986.
- SCHMEMANN, A.: *Veľký pôst - cesta k Pasche*. Prešov : PBF PU, 1996.
- SLOVENSKÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Obrad birmovania*. Trnava : SSV, 1976.
- SV. HIPOLIT RÍMSKY: *Traditio apostolica 2*. Münster : Vydavateľstvo B. Botte, 1989.
- ŠPIDLÍK, T.: *Východní spiritualita*. Praha : Portál, 1989.
- VIŠŇOVSKÝ, M.: *Malý teologický lexikon*. Trnava : SSV, 1989.

Vzťah medzi katolíckou teológiou a filozofiou

RADOVAN ŠOLTÉS

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The relationship of philosophy and theology is despite of the historical development of thinking constantly actual. In this paper we present the key themes of this relationship through the analysis of historical development, particularly of modern period and twentieth century. At the same time through reflection of selected documents of the Second Vatican Council and the Encyclical Fides et ratio we will point out the understanding of the role of philosophy from view of Catholic theology, which focuses primarily on the metaphysical philosophical approach, but, at the same time, in after-council reflection it increasingly aims at dialogue with other philosophical approaches, which enriches the theology itself.*

Key words: *Philosophy. Theology. Metaphysics. Pluralism. Second Vatican Council. Fides et ratio.*

Nezriedka sa môžeme stretnúť s názorom o protiklade teológie a filozofie. Často to vyplýva, z nepochopenia úlohy filozofie a teológie. Zo strany teológie, ktorá sa kriticky stavia voči racionálnemu prístupu k viere a považuje sa za jedinú objektívnu inštanciu, ktorá môže hovoriť o pravde, ide o *fundamentalizmus*, ktorý viedol k *spiritualizmu* odtrhnutému od reálneho života.

Zo strany filozofie môžeme zase neraz vidieť kritický postoj k teológii, ktorú spája s ideologickým myslením, uzavretým pred pluralitným dialógom. Táto kritika neochoty k dialógu a konsenzu je však často uzavretá pred kritikou do vlastných radov. Funkcia teológie nemôže byť zredukovaná na filozofiu a jej metodológiu a naopak. Avšak vzájomný vzťah sa ukazuje ako nevyhnutný. Preto aj filozofia, ak chce byť úprimne poctivou, mala by v kontexte svetonázorovej plurality rešpektovať aj teologický názor. Výstižne to vyjadruje Benedikt XVI. v sociálnej encyklike *Caritas in veritate*, kde píše: „Vylučovanie náboženstva z verejného priestoru rovnako ako na druhej strane náboženský fundamentalizmus bránia

*ľuďom stretávať sa medzi sebou a spolupracovať na rozvoji ľudstva. Verejný život sa tak ocbudobňuje o motiváciu a politický život nadobúda utlačateľskú a agresívnu tvár. Rozum sa neprestajne potrebuje očisťovať vierou a to platí aj pre politický rozum, ktorý sa nemá považovať za všemohúci. No aj náboženstvo sa potrebuje stále očisťovať rozumom, aby ukázalo svoju autentickú ľudskú tvár. Za prerušenie tohto dialógu sa drabo platí na škodu rozvoja ľudstva.*¹

1 Stručný dejinný vývoj vzťahu medzi teológiou a filozofiou

Vzťah katolíckej teológie a filozofie sa postupne vyvíjal. Kresťanský *starovek*, ako aj *stredovek* tento vzťah vnímal predovšetkým z teologického aspektu. Či už hovoríme o Pavlovi z Tarzu, období apologetiky alebo o alexandrijskej škole, v ktorej dominovala predovšetkým platónska filozofia. Všeobecné cirkevné snemy používali pre vytvorenie teologického jazyka niektoré pojmy gréckej filozofie. Išlo predovšetkým o obranu právd viery proti rozličným kontroverzným a mylným teologickým náukám. Teológia sa teda oficiálne nikdy nestavala voči filozofii negatívne. V opačnom prípade išlo vždy o partikulárne záujmy a postoje jednotlivých mysliteľov (Tertullián, sv. Irenej). To však neznamená, že sa v teologickom prostredí akceptovali a reflektovali rôznorodé filozofické prístupy, ako je to možné dnes. Súčasný stav prechádzal dlhodobým vývojom. Uznatie vzájomnej potreby medzi filozofiou a teológiou – poznaním vychádzajúcim z rozumu a viery jasne zaznelo aj na Prvom vatikánskom koncile (1870), ktorý v konštitúcii o katolíckej viere hovorí: „*Viera a rozum nielenže si navzájom nikdy nemôžu protirečiť, ale naopak, navzájom si pomáhajú.*“ (DS 3019)² V tejto línii pokračovali aj ďalšie cirkevné dokumenty, zvlášť Druhého vatikánskeho koncilu.

V stredoveko bolo samozrejme, že teológia zastrešovala ako samotnú filozofiu, tak aj iné vedy. Autonómia jednotlivých vied sa začala realizovať až v období *osvietenstva*, v novoveku, hoci jej východiská siahajú k stredovekým *univerzitám*, na ktorých sa formovala inteligencia a vytvárali sa priaznivé podmienky pre rozvoj humánnych a empirických vied. Z teologického pohľadu však išlo predovšetkým o ochranu vieroučných právd, ktorým filozofia mohla pomôcť tým, že hľadala racionálne zdôvodnenie viery a náboženstva. Z tohoto pohľadu boli jednotlivé filozofické koncepcie prijímané alebo kriticky posudzované, prípadne eliminované. Svedčí

¹ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*, 56. Trnava : SSV, 2009, s. 86.

² Dokumenty Prvého vatikánskeho koncilu: Vieroučná konštitúcia o katolíckej viere (DS 3019) In: NEUER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magistéria*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 41.

o tom aj napätie v 13. storočí, ktoré vzniklo pri konfrontácii sa pokresťančeného platonizmu s Aristotelovou filozofiou.

Hoci Aristoteles bol už vo vtedajšom svete známy, pozornosť sa upriamovala iba na jeho *logiku*, ktorú učenci poznali prostredníctvom Boethiových prekladov a komentárov. Problém bol predovšetkým s *metafyzikou* a *kozmológiou*. Bonaventúra Aristotelovi vyčíta, že jeho filozofia zdôrazňuje večnosť sveta a matérie, čo oslabuje Božiu všemohúcnosť. „*Aristoteles a jeho mohamedánsky nasledovníci*, tvrdí Bonaventúra, *poukazujú na to, ako ďaleko od pravdy môžu zablúdiť filozofi, ktorí zanedbávajú svetlo viery*.“³

Sv. Tomáš nemal takú nízku mienku o Aristotelovi ako Bonaventúra a podľa neho Aristoteles vytvoril vo veľkej miere taký metafyzický systém, ktorý mohol poslúžiť aj kresťanskej teológii. Bol vlastne prvým, kto systematicky a v súlade s vieroukou Cirkvi uviedol Aristotela do kresťanskej filozofie a teológie. Bol to však intelektuálny boj. Spočiatku boli Aristotelove spisy centrom ostrej kritiky. Dokonca Parížska univerzita a provinciálny koncil, ktorý sa tu konal v roku 1210 a taktiež pápežský legát Róbert z Courconu (1215) a neskôr aj pápež Gregor IX. (1231) Aristotelove spisy pod trestom zakázali. Išlo zväčša o *prírodovedecké spisy* a *Metafyziku*. Neraz to bolo spôsobené aj vplyvom arabských komentátorov. Hoci na druhej strane práve Arabi prispeli k znovuobjaveniu aristotelovskej filozofie, na ktorú sa zabudlo aj v samotnom Grécku. Zákaz štúdia Aristotelových spisov však negatívne poznačilo filozofiu v Paríži a štúdium Aristotela sa prednieslo do Oxfordu.⁴ No napriek týmto nepriateľstvám sa Aristotelovej filozofii podarilo presadiť tým, že sa neskôr, aj na podnet pápeža Gregora IX., znovuinterpretovali texty a urobili nové, lepšie preklady textov z gréčtiny. O túto prácu sa veľmi zaslúžil flámsky dominikán Viliam Moerbeke, neskorší arcibiskup Korintu (... 1286), ktorý na tom pracoval z poverenia Tomáša Akvinského.⁵ „V roku 1250 boli v Paríži prístupné hlavné spisy Aristotela: o logike, fyzike, metafyzike a etike. Spolu s mohamedánskymi komentármi (Al Ghazzálí, Averroes, Avicena) a spolu s filozofiou Maimonida predstavovali myšlienkové bohatstvo, z ktorého sa čerpalo.“⁶

Keďže Aristoteles nebol všeobecne prijímaný, aj náuka Tomáša Akvinského sa stretla s odporom, zvlášť zo strany augustianizmu a averroizmu. V roku 1277 parížsky biskup Štefan Tempier zavrhol niektoré Tomášové

³ SIROVIČ, F.: *Dejiny Filozofie – Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 59.

⁴ Porov. DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 283.

⁵ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001, s. 261.

⁶ SIROVIČ, F.: *Dejiny Filozofie – Stredovek*. Trnava : Dobrá kniha, 1995, s. 58.

tézy.⁷ Nakoniec sa Tomášovi s aristotelovskou koncepciou predsa podarilo „presadiť“. Ani zákazy nezabránili, aby sa študenti nevenovali Aristotelovej filozofii. Toto všetko podporovalo formovanie tomistickej školy, zvlášť medzi dominikánmi. Nakoniec od počiatku 13. storočia sa bez Aristotela nemohli zaobísť ani konzervatívne orientovaní filozofi a teológovia. Odvtedy začína pomaly platiť predstava, že stredoveká filozofia stojí a padá s Aristotelom.

Takto Tomáš použil Aristotela tvorivo, systematicky a s dôrazom na súlad Aristotelovho učenia s učením Cirkvi, čo znamenalo veľký prelom vo filozofickom myslení západu, ktorý sa tiahol až do čias osvietenstva. Málokterý filozofický prístup sa stal tak plodným a dlhodobo zaužívaným. To však znamenalo aj isté obmedzenie v interpretácii *zjavenia*, ktorá bola podriadená metafyzickému prístupu, chápacému Boha ako „*prvého býbatela*“ aristotelovskej metafyziky, ako *jednotu esencie a bytia*, ktorá nie je podobná ničomu v tomto svete. To viedlo k tomu, že mnoho iných výkladových možností ostalo nevyužitých a začali sa zdôrazňovať až v novovekom období.⁸ Novoveké *obrátenie sa k subjektu* nastolilo nové otázky o povahe ľudského poznania a objektívnom poznaní metafyzických princípov.

Tento *novoveký obrat* spolu s rozvojom empirických vied sa dostal do ostrej konfrontácie s teológiou. V druhej polovici 19. storočia sa katolícka teológia stále viac cítila ohrozená prudkým rozvojom empirických vied a predovšetkým filozofie, ktorá z týchto vied ťažila. Pre ňu už v tom čase bola cirkevná autorita ľahostajná alebo sa k nej stavala nepriateľsky.

Isté prepojenie medzi modernou filozofiou a teológiou chceli vytvoriť tzv. *modernisti*, avšak ich snahy boli odmietnuté vzhľadom k obavám o rozdrobovanie základov kresťanskej viery. Bola to aj istá reakcia na skúsenosť s Francúzskou revolúciou a Napoleonovou érou (tyrania, prenasledovanie Cirkvi, sekularizmus, ohrozenie pápežstva), ako aj reakcia na snahy podriaďiť Cirkev štátu (galikanizmus a jozefinizmus), ktorých následky značne poškodili celú Cirkev. To vyvolalo *konzervatívne, ultramontánne* reakcie na snahy *liberálne* orientovaného smeru, ktorý zastával isté prijatie moderny a konštruktívnu diskusiu s osvietenskými ideami.⁹ Oficiálne boli modernisti ostro odmietnutí pápežom Píom X. v roku 1907 v dekrétu *Lamentabili* (DS 3401-3466), v ktorom vypočítané najväčšie tézy modernizmu a zaujíma voči nemu stanovisko a v encyk-

⁷ Porov. KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča : Polypress, 2001, s. 264.

⁸ Porov. HALÍK, T.: *Vzýván i neuzýván*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 277-278.

⁹ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 125-126.

like *Pascendi* (DS 3475-3498), kde podáva obširny opis celého systému a sumarizuje hlavné teologické bludy a ich vyvrátenie. Nakoniec v roku 1910 Pius X. nariadil, že všetci duchovní musia pred prijatím vyššieho svätenia zložiť tzv. *antimodernistický sľub*, ktorého text zahŕňal základné cirkevné učenie a ostro odmietal učeniu odporujúce tézy.¹⁰ Išlo o prísahu, ktorá obsahovala zavrhnutie všetkých podstatných modernistických ideí, ktoré relativizovali interpretáciu Zjavenia a Tradície. Odvolaná bola až v roku 1967.

Tomuto sľubu predchádzali encyklika Gregora XVI. *Mirari vos* (1832) ladená výrazne antimodernisticky, encyklika Pia IX. *Quanta cura* (1864) a predovšetkým encyklika *Aeterni Patris* Leva XIII., vydaná 4. októbra 1879, ktorá poukázala na omyly doby (pozitivismus, materializmus a ateizmus) a na hodnoty spojené so scholastickou filozoficko-teologickou tradíciou. Vyzvala preto k znovuoobjaveniu a oživeniu diela Tomáša Akvinského ako učiteľa pravej múdrosti a vedy. Takto sa začala budovať *kresťanská filozofia* na základe stredovekého myslenia, scholastiky a predovšetkým filozofie a teológie Tomáša Akvinského. *Aeterni Patris* sa stala základným dokumentom novoscholastiky. V roku 1980 bol v Ríme k jej stému výročiu zorganizovaný *Medzinárodný tomistický kongres*.¹¹ Od tejto encykliky sa datuje prednostné postavenie sv. Tomáša v rámci úradnej cirkevnej filozofie a teológie. Táto hlavná myšlienka encykliky prešla aj do vtedajšieho cirkevného zákonníka z roku 1917, Kán. 1366, § 2, ktorý hovorí: „*Vyučovanie racionálnej filozofie a teologické štúdiá sa majú diať v duchu a pod vedením anjelského doktora, to značí sv. Tomáša.*“¹²

Na jednej strane antimodernistické a antiliberálne smerovanie, zamerané na prísnu centralizáciu, zjednotenie Cirkvi a obnovu autentickej cirkevnej tradície, malo v týchto politicky neistých a prevratných časoch, aj isté výhody. Prinieslo jasnú orientáciu a vnútornú jednotu samotnej Cirkvi. Novoscholastický obrat taktiež podnietil rozvíjanie úvah o hodnote a dôstojnosti ľudskej osoby a jej správneho miesta v spoločnosti z pohľadu prirodzeného zákona.

Na druhej strane záporná stránka tejto striktne antimodernisticky orientovanej kritiky a pozície odmietala i legitímne a pokrokové motívy moderny týkajúce sa ľudských práv, autonómie vied, trhového hospodárstva, liberálnej koncepcie štátu, politickej demokracie a pod., ktoré boli neskôr pozitívne hodnotené i cirkevným učiteľským úradom.¹³

¹⁰ Porov. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha : Zvon, 1991, s. 435.

¹¹ Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 91.

¹² Porov. KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie*. Bratislava : TF TU, 2001, s. 56.

¹³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 127.

Samotný novotomizmus a novoscholastika však nemohli ostať uzavreté v paradigme stredovekej filozofie a teológie. Okrem znovuoživenia tomistickej tradície a premyslenia mnohých tém sa otvárala cesta pre problémy, metódy a myšlienkové východiská nových filozofických prístupov. Až do doby na prelome storočí prevládal skôr defenzívne apologetický postoj, ktorý sa bránil proti omylom doby a trval na „*vlastníctve*“ pravdy. Od 20. a 30. rokov 20. stor. sa presadzuje otvorený prístup, ktorý zohľadňuje poznatky modernej filozofie z hľadiska kresťanského myslenia. Medzi významné osobnosti patria napríklad *Erich Przywara*, ktorý sa zaoberal Kantom, Kierkegaardom a Nietzsche. *Romano Guardini*, ktorý sa pokúšal novým spôsobom vnímať jedinečnosť osoby. *Joseph Maréchal* sa pokúsil myslieť metafyziku vychádzajúc z Kantovej transcendentálnej metódy, ktorá s Kantovou kritikou poznania bola dovtedy v kresťanskom myslení považovaná za zdôvodnenie úplného subjektivismu a relativizmu. Môžeme spomenúť ďalších mysliteľov ako bol *Etienne Gilson*, *Reginald Garrigou-Lagrange*, *Johan B. Lotz*, *Emerich Coreth* alebo teológ *Karl Rahner*. Mnohí sa taktiež inšpirovali existencializmom alebo filozofiou Martina Heideggera.¹⁴

Tomizmus sa už nemohol považovať za jedinú alternatívu kresťanský zmýšľajúceho filozofa ani teológa. Rovnako vníma tento posun aj poľský mysliteľ Stefan Swieżawski, ktorý sa vo svojej filozofickej kariére aktívne zaoberal Tomášom Akvinským, no napriek tomu poukazoval na negatívne stránky účelového použitia Tomáša. Upozorňuje na rozlišovanie medzi dielom Tomáša a z neho vychádzajúceho tomizmu a *zideologizovaným tomizmom*. Práve Druhý vatikánsky koncil podľa Swieżawského ukončil dve epochy v živote Cirkvi a to etapu *konštantinopolskú* a *tomistickú*. Pričom sám v považuje dielo Tomáša za veľký prínos, ktorý má stále čo povedať. Napriek tomu upozorňuje, že filozofia nemôže byť obmedzená len na jeden spôsob myslenia. Nemôže byť prikázaná, ale musí byť ovocím slobody. Filozofia a teológia musí byť podľa Swieżawského pluralistická, pretože existuje nespočetné množstvo spôsobov ako interpretovať Zjavenie. A práve podľa Swieżawského na koncile došlo k ukončeniu takej praxe, kedy bola vnucovaná jedna filozoficko-teologická ideológia, stotožňovaná s tomizmom.¹⁵

Koncilové idey poukázali na potrebu veľkej zmeny mentality, ktorá sa preniesla aj do vzťahu teológie a filozofie. Teológia začala aktívnejšie vstupovať do rozličných diskurzov s novými filozofickými prístupmi zvlášť v oblasti fenomenológie, existencializmu, hermeneutiky, filozofie

¹⁴ Porov. CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006, s. 96-97.

¹⁵ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 7-8; 42.

jazyka, ktorých prínos sa stal inšpiráciou pre pochopenie života a myslenia človeka, ktorý sa nenachádza mimo teológie, ale je jej subjektom.

2 Druhý vatikánsky koncil

Druhý vatikánsky koncil (1962-1965) bol prvým koncilom, ktorý prehlásil, že nepoužije ani jedno odsúdenie (*anatéma*). Bol to koncil, ktorý sa pokúšal vytvoriť mosty a pokus o porozumenie so všetkými.¹⁶ V tomto duchu môžeme analyzovať aj postoj koncilu k filozofii, ktorý sa stal istým vzorom pre formu štúdia filozofie na katolíckych univerzitách a teologických fakultách. V tomto kontexte sú kľúčovými dokumentmi dekrét o kňazskej výchove *Optatam totius* (28. október, 1965) a konštitúcia *Gaudium et spes* (7. december, 1965). Na koncilové idey sa neskôr odvolával aj Ján Pavol II. v apoštolskej konštitúcii *Sapientia christiana* (15 apríl, 1979), ktorá predstavuje smernice pre štúdium na cirkevných univerzitách a fakultách.

2.1 Optatam totius

V článku 15. tohto dokumentu sa hovorí o štúdiu filozofie na teologických fakultách, ktoré je otvorené pre širší dialóg s rozličnými formami myslenia: „*Filozofické disciplíny nech sa podávajú tak, aby viedli seminaristov predovšetkým k dôkladnému a ucelenému poznaniu človeka, sveta a Boha, založenému na stále platnom filozofickom dedičstve, berúc pritom do úvahy postupný vývoj filozofického bádania, najmä smery, ktoré majú väčší vplyv vo vlastnom národe, ako aj moderný vedecký pokrok, aby poslucháči správne pochopili súčasné zmýšľanie, a tak sa vhodne priravovali na dialóg s ľuďmi svojej doby.*“¹⁷

Ďalej sa v tom istom článku hovorí: „*Nech sám spôsob vyučovania vzbudzuje u poslucháčov lásku k dôslednému bádaniu, skúmaniu a dokazovaniu pravdy spolu s úprimným uznaním hraníc ľudského poznania. Nech sa venuje dôkladná pozornosť vzťahom medzi filozofiou a skutočnými životnými problémami, ako aj otázkam, ktoré hýbu mysľami poslucháčov. Nech sa im pomáha pochopiť súvis medzi filozofickými otázkami a tajomstvami spásy, ktoré sa na teológii študujú vo vyššom svetle viery.*“

Môžeme teda skonštatovať, že filozofia už nie je chápaná ako „služka teológie“, ale ako legitímna súčasť jedného ľudského myslenia, ktoré si nenárokuje na nekritické vlastnenie pravdy, ale snaží sa k poznaniu prav-

¹⁶ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 8.

¹⁷ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: *Optatam totius*, 15. Trnava : SSV, 1993, s. 117.

dy prepracovávať dialógom a kritickou reflexiou vlastných postojov. Len tak je možné pochopiť ľudský život, v jeho mnohorakej podobe.¹⁸

Tento postoj bol neskôr v pokoncilovej reflexii zapracovaný aj do západného a východného cirkevného práva, kde sa hovorí, že samotné štúdium má trvať aspoň šesť rokov. Z toho dva roky sa majú venovať štúdiu filozofie a štyri roky štúdiu teologických predmetov (Kán. 348 § 1 CCEO; 250 CIC). „*Filozofické vzdelanie sa snaží zdokonaľiť formáciu v humanitných vedách, a preto si všíma múdrosť minulých i novších čias celej ľudskej rodiny a zvlášť vlastnej kultúry, a predovšetkým bladá filozofické vlastníctvo s trvalou platnosťou.*“ (Kán. 349 § 1 CCEO; porov. Kán. 251 CIC) V tomto kontexte Východné právo a preberá myšlienku *Optatam totius* o podstate filozofického štúdia: „...aby poslucháči správne pochopili súčasné zmyšľanie, a tak sa vhodne pripravovali na dialóg s ľuďmi svojej doby.“¹⁹

Neskôr sa však objavujú problémy súvisiace so samotnou interpretáciou koncilových podnetov. Štúdium filozofie a jej úloha sa začína znova spájať s výlučne *metafyzickou* tradíciou, na ktorú upriamila pozornosť Kongregácia pre katolícku výchovu v osobitnom liste pre ordinárov *Litteras de institutione philosophica* (20. január 1972) o vyučovaní filozofie v seminároch. V úvode sa odvoláva na 15. článok koncilového dekrétu o kňazskej výchove. Poukazuje na želanie koncilu o obnovu filozofického štúdia, ale zároveň naznačuje aj problémy doby súvisiace s kritickým postojom voči transcencii ľudského života ako aj k metafyzike; problémy vyplývajúce z pretechnizovania ľudského ducha, ktorý vo vzdelávaní prioritne upriamuje pozornosť len na pozitívne vedy; problémy súvisiace s rozrastajúcim sa filozofickým pluralizmom a s tým súvisiacej relativizácie pravdy; problémy týkajúce sa mentality dnešných ľudí, ktorí sa viac obracajú k obrazom než k reflexii; odpor voči fixným systémom, ktoré odporúča autorita; a vysoká špecializovanosť filozofie, ktorá sa stala pre študentov teológie priam nedostupnou a takto akoby stratila význam pre náboženstvo a osobitne teológiu.²⁰

Kongregácia zároveň poukazuje na dôležitú úlohu filozofie vo výchove, pri štúdiu teológie, v dialógu veriacich s neveriacimi a v celkovej humanizácii sveta a poľudštení dnešnej spoločnosti. Nemožno si dnes predstaviť výchovu k ľudskosti bez pomoci filozofie.

¹⁸ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*, 1. Trnava : SSV, 1993, s. 227.

¹⁹ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: *Optatam totius*, 15. Trnava : SSV, 1993, s. 117.; Porov. Kán. 349 § 2 CCEO.

²⁰ Porov. KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie*. Bratislava : TF TU, 2001, s. 53-54.

List ešte spomína, že zostávajú stále platné odporúčania Cirkvi o filozofii sv. Tomáša Akvinského, hoci samotný Druhý vatikánsky koncil hovorí o rešpektovaní Tomáša, spolu s cirkevnými Otcami, len v súvislosti so štúdiom teológie, nie filozofie (porov. OT 16).

Napriek hodnote filozoficko-teologického prístupu Tomáša, súčasná teológia a filozofia si uvedomujú, že nemôžeme ostať len pri tomistickej reflexii. V duchu koncilu samotná teológia spolupracuje aj s inými filozofickými prístupmi, pričom Tomášove dielo si v oblasti metafyziky ponecháva svoju vážnosť a platnosť. Nakoniec otvorenosť aj pre iné formy racionálneho myslenia je aj jedným z duchovných odkazov samotného Tomáša, ktorý bol vo svojej dobe považovaný za odvážneho novátora a to práve tým, že sa pokúšal kontroverzného Aristotela využiť pre kresťanskú teológiu. Preto je vysoko pravdepodobné, že by v dnešnej dobe Tomáš vnímal súčasné filozofické prístupy rovnakým spôsobom, so snahou využiť ich pri interpretácii sveta a človeka vo vzťahu k Bohu.

Posledný dôvod, prečo nemôžeme ostať len pri Tomášovom prístupe, vychádzajúc z koncilových dokumentov je, že aj Tomáš bol mysliteľom svojej doby. Nie všetky tézy sú prijateľné či už z oblasti etiky, kozmológie, chápania spoločnosti alebo postavení jednotlivca v nej. Preto musí byť prístup k Tomášovi selektívny, čo znamená, že si vyžaduje istý hermeneutický prístup.²¹ Vzhľadom k tomu aj samotný tomizmus a novotomizmus interpretoval Tomáša podľa aktuálnych potrieb a problémov. Otázkou však je či vždy išlo o Tomáša v pravom zmysle slova alebo o účelový prístup, ktorému Tomášove formulácie aktuálne vyhovárali.

2.2 Gaudium et spes

Samotná konštitúcia *Gaudium et spes* sa špecificky filozofiou nezaobrá, zdôrazňuje však dialogickú spoluprácu s vedami ako aj, od kresťanského svetonázoru odlišnými, formami myslenia, kde môže filozofia zohrať dôležitú úlohu. Ide predovšetkým o uznanie autonómie vied, plurality a dialogickej spolupráce.

• Autonómia vied a sloboda myslenia

Dôležitý text, ktorý načrtáva formu spolupráce s vedami do budúcnosti je pohľad na legitímnosť autonómie, o ktorom hovorí Pastoralná konštitúcia:

„Ak sa pod autonómiou pozemských skutočností rozumie, že stvorené veci a samotné spoločenstvá majú vlastné zákony a hodnoty, ktoré má človek postupne poznávať, uplatňovať a usporiadať, tak žiadať ju je celkom oprávnené, a nielenže sa jej domáhajú ľudia našej doby, ale

²¹ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 19.

aj zodpovedá vôli Stvoriteľa, lebo všetky veci práve nakoľko sú stvorené, majú svoju stálosť, pravdivosť a dobrotu, vlastné zákony a svoj poriadok: toto musí človek rešpektovať tým, že uznáva príslušné metódy jednotlivých náuk a technických odborníkov. Preto metodický výskum vo všetkých disciplínach, ak sa koná naozaj vedeckým spôsobom a v zhode s mravnými zásadami, sa nikdy nedostane do skutočného rozporu s vierou, keďže časné skutočnosti i danosti viery majú svoj pôvod v tom istom Bohu. Ba kto sa pokorne a vytrvalo usiluje preniknúť do tajomstva reality, toho akoby viedla ruka Božia, i keď si to neuvedomuje, lebo Boh udržiava všetky veci a spôsobuje aby boli tým, čím sú.

V tomto ohľade možno len ľutovať, že sa i medzi samými kresťanmi niekedy vyskytli určité stanoviská, ktoré si nedostatočne uvedomovali oprávnenú autonómnosť vedy. Tým vyvolali spory a kontroverzie, ktoré priviedli viacerých k názoru, že viera a veda si protirečia.“(GS 36)

Ide o pomerne revolučný text, ktorým koncil prijíma základné motívy moderny: *diferenciáciu a osamostatnenie oblastí vied.*²² V tomto zmysle však upozorňuje na problém, ktorým je vymedzenosť empirických vied voči samotnému celku ľudského života. Vzhľadom k tomu, že koncilový dokument sa snaží poukázať na ohlasovanie evanjelia svetu, vníma túto autonómiu v širšom kontexte a upozorňuje, že presahovanie rámca jednotlivých vied na celú oblasť ľudského života a to aj života viery môže viesť k mylným názorom a prekračovaniu legitímnej kompetencie, čo v istom slova zmysle vedie k ideologizácii vedy: *„Ak sa však pod autonómiou časných skutočností rozumie, že stvorené veci sú nezávislé od Boha a že človek ich môže používať bez zreteľa na Boha, vtedy nikomu, kto uznáva Boha, nemôže uniknúť, do akej miery sú pomylené podobné názory. Veď stvorenie bez Stvoriteľa zaniká. [...] Okrem toho, keď sa zabudne na Boha je ťažké pochopiť stvorenie.“ (GS 36)*

To však nie je ambíciou podriaďiť myslenie v celej šírke pod výlučnú paradigmu viery, ale skôr ide o zvýraznenie hraníc vedy a viery. Koncil jednoznačne podporuje slobodu myslenia a bádania ako v empirických, humánnych, tak aj v teologických vedách, ktoré majú zohľadňovať aktuálne výsledky humánnych a exaktných vied: *„Teologické štúdium nech sa snaží o hlbšie poznanie zjavenej pravdy a zároveň nech nezanedbá kontakt so svojou dobou, aby sa umožnilo dôkladnejšie poznanie viery vzdelancom rozmanitých odborov. Táto spolupráca bude veľmi blabodárne pôsobiť na výchovu budúcich duchovných, lebo budujú vedieť vhodnejšie predkladať našim súčasníkom učenie o Bohu, o človeku a o svete, takže budujú tým ochotnejšie prijímať ich slová. Ba je žiadatel'né, aby si početní laici nadobudli primerané vedomosti v posvätných vedách a aby sa via-*

²² Porov. ANZENBACHER, A.: *Křesťanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004, s. 32.

cerí z nich zámerne venovali týmto štúdiám a ich prehlbovali. Aby však mohli plniť svoje poslanie, nech sa ponechá veriacim – tak duchovným, ako aj laikom – spravodlivá sloboda výskumu a myslenia i sloboda prejavu skromne a pritom smelo svoju mienku vo veciach, v ktorých sa dobre vyznajú.“ (GS 62)

Koncil zreteľne zdôrazňuje zmysel pre konštruktívny dialóg. Len dialogická forma môže viesť k prehlbovaniu vzťahov a odstraňovaniu predsudkov. Zaiste si to vyžaduje etickú a intelektuálnu zrelosť na oboch, dialógu sa zúčastnených stranách.

● **Dialóg s neveriacimi a odlišne zmýšľajúcimi**

Podnety vyzývajúce k dialogickému riešeniu problémov a napätí sú dôležitým znakom koncilu pre nasledujúce časy. K tejto téme sa *Gaudium et spes* venuje na niekoľkých miestach (3,7, 21, 28, 40, 43, 44, 56, 57, 62, 92). Priblížime si aspoň niektoré časti, ktoré sú neustále inšpirujúce a aktuálne.

Koncil vychádza zo základnej vízie, ktorou je úcta k človeku ako takému, či už je veriaci, neveriaci alebo patriaci k inej forme náboženskej viery. Preto konštitúcia hneď na začiatku vyslovuje pranie o dialogickej forme spolupráce pri budovaní sveta: „*Dnešného ľudstva sa zmocnil obdiv nad vlastnými objavmi a svojou vlastnou mocou. Pritom ho však často znepokojuje otázka o terajšom vývoji sveta, o mieste a zástoji človeka vo vesmíre, o zmysle svojich individuálnych a kolektívnych snáh a konečne o poslednom celi vecí a ľudí. Preto koncil [...] nemôže podať výrečnejší dôkaz spolupatričnosti, úcty a lásky k celej ľudskej rodine, ku ktorej prislúcha, ako keď s ňou nadviaže dialóg o týchto rozličných problémoch, objasňujúc ich vo svetle evanjelia.*“ (GS 3)

Koncil odmieta ateizmus a formy náboženského útlaku, ale neodmieta dialogické riešenie a aj ateistov priateľsky pozýva k spolupráci (porov. GS 21). Pre tento dialóg vyzýva aj samotných predstaviteľov Cirkvi a veriacich „*Nech si vytrvalým štúdiom nadobudnú schopnosť zúčastňovať sa na dialógu so svetom a s ľuďmi akejkoľvek mienky.*“ (GS 43) To si vyžaduje ochotu vstupovať do diskurzov aj s inými formami racionality ako len tými, ktoré boli zaužívané. V bode č. 44 sa hovorí: „*Skúsenosti minulých storočí, vedecký pokrok, poklady skryté v rozličných formách ľudskej kultúry, ktorými sa výraznejšie prejavuje povaha samého človeka a klesnia sa nové cesty k pravde, – to všetko osoží aj Cirkvi. Sama sa totiž hneď od počiatku svojich dejín naučila vyjadrovať blahozevst Kristovu v pojmoch a jazykoch rôznych národov a okrem toho sa ju usilovala objasniť múdrosťou filozofov, a to za tým cieľom, aby primerane prispôsobila evanjelium chápanosti všetkých a požiadavkám múdrych. A táto prispôsobivosť*

v blásaní zjaveného slova musí zostať zákonom každého šírenia evanjelia. Lebo takto sa u každého národa podnecuje schopnosť vyjadriť blahozešť Kristovu svojským spôsobom a zároveň sa napomáha čulá výmena medzi Cirkvou a rozmanitými národnými kultúrami. Aby sa táto výmena zintenzívnila, najmä v našich časoch veľmi rýchlych zmien a krajne sa odlišujúcich názorov, Cirkev potrebuje zvlášť pomoc tých, čo žijú vo svete, sú znalcami rozmanitých ustanovizní a disciplín a dobre chápu ich ducha, či už ide o veriacich alebo neveriacich.“ (GS 44)

V širšom kontexte môžeme hovoriť aj o nových filozofických smeroch a prúdoch, ktoré sa rovnako podieľajú na vytváraní kultúry a zároveň sú istým zrkadlom dnešnej doby. *„Kresťania na ceste do nebeskej vlasti majú bladať a chápať to, čo je bore. To však nielenže nezmenšuje, ale skôr zvyšuje význam ich povinnosti spolupracovať so všetkými ľuďmi na budovaní ľudskejšieho sveta.“ (GS 57)* Samozrejme, že dialóg nebude vždy ľahký a môže narážať na odmietanie alebo na relativizovanie svetonázoru veriaceho. Napriek tomu koncil kladie na srdce, že *„tieto nedobré následky nevyplývajú nevyhnutne z modernej kultúry, ani nás nesmú uvádzať do pokušenia zaznávať jej pozitívne hodnoty.“ (GS 57)* *„Nech teda veriaci žijú v čim užšom spojení s ostatnými ľuďmi svojej doby a nech sa usilujú dokonale pochopiť ich zmyšľanie a cítenie, prejavujúce sa v kultúre.“ (GS 62)* To si vyžaduje vzájomný dialóg, v ktorom sa nielen hovorí, ale aj počúva. Preto konštitúcia na záver vyjadruje želanie *„aby nik nebol vylúčený z tohto dialógu, vedeného jedine z lásky k pravde, rozumie sa s patričnou rozvážnosťou: ani tí, čo majú v úcte vynikajúce hodnoty ľudského ducha, hoci ešte nepoznajú ich Pôvodcu, ani tí, čo sa stavajú proti Cirkvi a ju rozličným spôsobom prenasledujú.“ (GS 92)*

Tieto koncilové podnety našli svoje vyjadrenie aj v pokoncilovej encyklike Pavla VI. *Populorum progressio*, ktorá hovorí o istej legitímnosti a potrebe pluralizmu v odborových organizáciách: *„Kresťan nemôže súblasť s učením, ktoré sa zakladá na materialistickej a ateistickej filozofii, ktoré nerešpektuje ani náboženské zameranie života na svoj konečný cieľ vo večnosti, ani ľudskú slobodu a dôstojnosť. Avšak pod podmienkou, že sú tieto hodnoty zabezpečené, určitý pluralizmus profesijných a odborových organizácii je prípustný a v istom zmysle užitočný, ak chráni slobodu a vyvoláva zápolenie.“*²³ Legitímnosť pluralizmu Pavol VI. zdôraznil aj pri rozmanitosti možných volieb politických strán a zástupcov, pretože tá istá kresťanská viera môže viesť k rozličným záväzkom.²⁴

²³ PAVOL VI.: *Populorum progressio*, 39. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, s. 390.

²⁴ Porov. PAVOL VI.: *Octogesima adveniens*, 50. In: *Dokumenty sociálnej náuky Cirkvi*. Trnava : SSV, 2008, s. 391.

V tomto kontexte vníma vzťah medzi teológiou a filozofiou aj teológ Karl Rahner. Súčasná teológia sa nachádza v diferencovanej pluralite, ktorá odráža samotný pluralizmus vo filozofii. Novoscholastická filozofia, ktorá sa prednášala ešte v 50. rokoch 20. storočia už neexistuje. Vznikol z nej pluralizmus filozofií, ktorý ovplyvnil teológiu vzhľadom k tomu, že teológia je do určitej miery i teológiou antropológie a sebainterpretácie človeka, ktorá sa uskutočňuje na filozofickej báze. Vzhľadom k tomu, že aj samotné filozofie neposkytujú jedinú sebainterpretáciu človeka, musia byť teológovia v dialógu aj s pluralistickými vedami historickými, sociologickými a prírodovedeckými, ktoré filozofia sprostredkovať nedokáže. Z toho vyplýva obtiažnosť vedeckej teológie, ktorá musí byť v kontakte s mnohými filozofiami, aby mohla byť vedecká v tom bezprostrednom slova zmysle, ale musí byť aj v kontakte s vednými odbormi, ktoré sa nedajú filozoficky interpretovať. K tomu pristupuje rozmanitosť duchovného života, umenie a kultúra, ktorými sa musí teológia zaoberať, ak chce byť teológiu vedeckou a nie odtrhnutou od aktuálnych potrieb života.²⁵

3 Fides et ratio

Encyklika Jána Pavla II. *Fides et ratio* (14. september, 1998) je špeciálnym dokumentom, ktorý sa venuje vzťahu medzi vierou a rozumom, teológiou a filozofiou. Ján Pavol II. nadväzuje na cirkevnú tradíciu o chápaní vzťahu medzi teológiou a filozofiou. V encyklike poukazuje na kompetenciu ako teológie, tak aj samotnej filozofie a na ich vzájomné prepojenie a potrebu, pričom filozofii priznáva vlastné postavenie. Filozofia prejavuje „*zákonitú snahu byť autonómnym výkonom, ktorý postupuje podľa svojich vlastných zákonov a používa len sily rozumu*“ (FR 75). Zároveň upozorňuje na problémy, ktoré vzišli z neakceptovania jednej strany druhou, či už ide o fideizmus, eklekticizmus, scientizmus, pragmatizmus alebo nihilizmus. Práve snaha katolíckych teológov v minulosti zapojiť do interpretáciu zjavenia aj racionálny prístup bola základom prirodzenej teológie. Ako hovorí Halík: „*Táto teória, vypracovaná stredovekou scholastickou teológiou zachránila západné kresťanstvo pred biblickým fundamentalizmom, pred výkladom sveta len z jediného zdroja – z posvätných Písiem; zabýjala tak novú etapu dialógu viery a racionálneho myslenia*.“²⁶ Ján Pavol II. si bol tohto vzťahu vedomý a preto upozorňoval, že viera bez myslenia ako aj myslenie bez viery môžu byť nebezpečné: „*Viera, ktorej chýba pomoc rozumu zdôrazňuje cit a zážitok, a dostáva sa do nebezpečenstva, že už nebude všeobecnou ponukou. Je iluzórne myslieť si, že viera pri oslabenom vplyve rozumu bude mať väčšiu presvedčivosť*.“

²⁵ Porov. RAHNER, K.: *Základy kresťanskej víry*. Svitavy : Trinitas, 2004, s. 41–42.

²⁶ HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 265.

Naopak dostane sa do nebezpečenstva, že sa zredukuje na mýtus alebo poveru. Tak isto sa ani rozum, ktorý už nemá pred sebou zrelú vieru, nedá pohnúť k tomu, aby zameral svoj pohľad na novotu a radikálnosť bytia.“(FR 48)

Pri pohľade na *úlohu* filozofie Ján Pavol II. pokračuje v línii Druhého vatikánskeho koncilu a predchádzajúcej tradície: Filozofia má „*veľký vplyv, nie vždy jasne chápaný, aj na teológiu a na jej rozličné disciplíny*“.“(FR 100) „*V skutočnosti teológia vždy potrebovala a potrebuje príspevok filozofie. Keďže teologická práca je dielom kritického rozumu vo svetle viery, predpokladá a požaduje v celom svojom bádaní pojmovu a argumentačne vychovaný a formovaný rozum.*““(FR 77) „*Filozofické myslenie je často jediným priestorom dorozumenia a dialógu s tými, ktorí nemajú účasť na našej viere.*““(FR 104)

V súvislosti s filozofiou Tomáša Akvinského a tomistickou tradíciou hovorí o stále platnom dedičstve, ktoré ovplyvnilo filozofiu aj teológiu a umožnilo vhodným spôsobom vytvoriť vzťah medzi rozumom a vierou (porov. FR 43; 57). Na druhej strane však poukazuje na obohatenie teológie aj inými filozofickými smermi: „*Tomistická a neotomistická obnova však nebola jediným znakom oživenia filozofického myslenia v kultúre kresťanského zamerania. [...] Viacerí katolícki filozofi, ktorí sa pripojili k najnovším myšlienkovým prúdom, vytvorili veľmi vplyvné a trvalé hodnotné filozofické diela.*““(FR 59) Musíme pripomenúť, že aj Ján Pavol II. sa počas svojich štúdií a pôsobení na akademickej pôde inšpiroval aj inými mysliteľmi. Karol Wojtyła sa svojou filozofickou koncepciou zaraďuje do personalisticky orientovaného tomisticko-fenomenologického myšlienkového smeru. Vychádzal z aristotelovsko-tomistickej filozofie, ale inšpiroval sa aj mysliteľmi ako bol Martin Buber, Gabriel Marcel a predovšetkým Max Scheler, kde ich vplyvom dochádza k jeho hlbšiemu zameraniu sa na personálny rozmer ľudskej osoby. Uvedomil si, že aristotelovsko-tomistická tradícia predstavuje najlepšie spracovanie iba jednej z dvoch hlavných skúsenosti človeka, t. j. vonkajšej skúsenosti vyjadrenej v metafyzickom prístupe, nedoceňuje však vnútornú skúsenosť, ktorá poukazuje na personálny rozmer človeka.²⁷

Dôležitý rozmer filozofie vo vzťahu medzi vierou a rozumom vo *Fides et ratio* však vidí v jej metafyzickej orientácii. V dnešnom pluralitnom svete filozofie môžeme vidieť rozličné prístupy, ktoré relativizujú pojem pravdy a filozofia sa upriamuje viac na spôsob poznávania a jeho podmienenosť namiesto toho, aby sa opierala o schopnosť človeka poznať pravdu (porov. FR 5). Metafyzický realizmus totiž vychádza z dôvery

²⁷ Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 61.

v schopnosť nášho rozumu bezprostredne a jednoznačne spoznať *skutočnosť* a *objektívne* uchopiť pravdu o svete. V tomto zmysle sa kritický stavia voči názorom o „konci metafyziky“ (porov. FR 55). Tieto názory, zvlášť po Kantovi, hermeneutike a filozofii jazyka, zdôrazňujú potrebu pokory rozumu pred hĺbkou a mnohotvárnosťou skutočnosti, ktorú skôr, s nám blízkym a daným predporozumením, interpretujeme ako objektívne posudzujeme.²⁸

Ján Pavol II. však poukazuje na to, že pre vzťah medzi vierou a rozumom je metafyzický prístup nepostrádateľný: „*Filozofické myslenie, ktoré by odmietalo každé otváranie sa metafyzickému rozmeru, by bolo úplne nevhodné plniť sprostredkovateľskú úlohu v úsilí o pochopenie Zjavenia.*“ (FR 83) Len z tejto metafyzickej koncepcie sa môže zrodiť hlboká jednota medzi vierou a rozumom (porov. FR 48). Preto v súvislosti s interpretáciou Zjavenia je „*potrebná filozofia autenticky metafyzického dosahu, čiže schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľadaní pravdy dospela k čomusi absolútnemu, poslednému, základnému.*“ (FR 83)

Tento metafyzický prístup filozofie k teológii vychádza z istého chápania *pravdy*, ktorá sa spája s pravdou Zjavenia. „*Pravda dosiahnutá cestou filozofickej úvahy a pravdy Zjavenia sa ani nemiešajú, ani sa navzájom nevyhličujú.*“ (FR 9) Zjavenie teda vnáša do našich dejín „*poslednú pravdu, ktorá vyzýva rozum človeka, aby sa nikdy nezastavil.*“ (FR 14) Rozum teda, vzhľadom k svojej konečnosti a ohraničenosti, nikdy nebude môcť poznať pravdu tak, ako sa naplno vyjadruje v Zjavení. „*Len viera umožňuje preniknúť do vnútra tajomstva, ktorého chápanie primeraným spôsobom podporuje.*“ (FR 13) Metafyzický prístup však umožňuje pokračovať naše horizonty až k poslednému totálnemu horizontu poznania. Preto aj hermeneutika, ktorá poukazuje na ohraničenosť nášho poznania v dejinnom kontexte, môže ukázať ako sa z historických a náhodných okolností, v ktorých texty vyzrievajú, utváral prechod k pravde, ktorú vyjadrujú a ktorá tieto závislosti prekonáva, ale len za podmienky, že je otvorená k metafyzickej požiadavke (porov. FR 95).

Moderná filozofia má podľa Jána Pavla II. nepochybne veľkú zásluhu pri objavovaní tajomstva ľudského života. Ten je však vždy spojený s otázkami, ktoré sa pýtajú na zmysel ľudského života. Človek celkom prirodzene hľadá pravdu, podľa ktorej by sa zariadil vo svojom živote. Nikdy nemohol budovať svoj život na neistote, alebo klamstve. Takúto existenciu by neustále ohrozoval strach a úzkosť. Preto Ján Pavol II. hovorí: „*Človeka možno teda definovať ako toho, kto hľadá pravdu.*“ (FR 28)

²⁸ Porov. HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 271.

Vzťah medzi vierou a rozumom Ján Pavol II. teda začleňuje do antropológie, ktorá má metafyzický charakter – hľadanie posledného základu a zmyslu ľudského života, kde sa viera a rozum vzájomne dopĺňajú. Je otázkou, na ďalšie premyslenie, ako sa môže tento metafyzický prístup sprostredkovať v dnešnom pluralitnom svete. Ak zoberieme do úvahy súčasné filozofické prístupy otvára sa otázka: *Ako je možné zdôvodniť v pluralitnom filozofickom diskurze metafyziku, prípadne ako ju interpretovať?* Možno čas prinesie aj iné pohľady, v ktorých bude možné premyslieť metafyziku v kontexte súčasných prístupov, prípadne objavíme aj inú alternatívu pre vzťah medzi rozumom a vierou.

Ján Pavol II. si však bol vedomí aj istej ohraničenosti metafyzického prístupu, ktorý môže dobre poslúžiť kresťanskému svetonázoru, ale za predpokladu viery v transcendentnú dôstojnosť ľudskej osoby. V sociálnej encyklike *Centesimus annus* (1991) napísal: „*Cirkev nezatvára oči ani pred nebezpečenstvom fanatizmu alebo fundamentalizmu tých, čo v mene údajnej vedeckej a náboženskej ideológie cítia sa oprávnení druhým ľuďom namítiť svoju predstavu o pravde a dobre. Kresťanská pravda k takým nepatrí. Kresťanská viera, keďže nie je ideológiou, sa neusiluje vtesnať pestrú spoločensko-politickú skutočnosť do ustrnutej schémy a uznáva, že ľudský život sa v dejinách realizuje v rôznych, a nie vždy bezchybných podmienkach. Preto rešpektovanie slobody patrí k metóde Cirkvi, ktorá neprestajne prízvukuje transcendentnú dôstojnosť osoby.*“ (CA 46). Kresťan sa snaží neprestajne ponúkať svoje presvedčenie druhým, avšak nesmie zabúdať, že „*v dialógu s druhými ľuďmi, všímvavý ku každému zlomku pravdy, s ktorým sa stretá v konkrétnom živote a v kultúre jednotlivcov i národov, neprestáva potvrdzovať to, čo ho naučila o ľudskej osobe jeho viera a správne používanie rozumu.*“ (CA 46) Podľa slov Jána Pavla II. je to teda viera, ktorá si váži slobodu druhých a dokáže vstupovať do pluralitného dialógu súčasnej spoločnosti a *nevmucuje* vlastný spôsob života alebo vlastné presvedčenie druhým pod rozličnými zámienkami, ako pred tým varuje v encyklike *Sollicitudo rei socialis*, 32 (1987).

Zoznam použitej literatúry

- ANZENBACHER, A.: *Křestanská sociální etika*. Brno : CDK, 2004.
 BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*. Trnava : SSV, 2009.
 CORETH, E.; EHLEN, P. et al.: *Filosofie 20. století*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2006.

- CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes.* Trnava : SSV, 1993.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.: *Optatam totius.* Trnava : SSV, 1993.
- DOLINSKÝ, J.: *Dejiny Cirkvi – Stredovek.* Bratislava : Aloisianum, 1997.
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004.
- JÁN PAVOL II. *Fides et ratio.* Bratislava : Don Bosco, 1998.
- KRAPKA, E.: *Zasvätenie do filozofie.* Bratislava : TF TU, 2001.
- KUMOR, B.: *Cirkevné dejiny – Zlaté obdobie kresťanského stredoveku.* Levoča : Polypress, 2001.
- NEUER, J. – ROSS, H.: *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej magisteria.* Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- NOVAK, M.: *Filosofie svobody.* Praha : Vyšehrad, 1998.
- PAVOL VI.: Octogesima adveniens. In: *Dokumenty sociálnej náuky Cirkvi.* Trnava : SSV, 2008.
- RAHNER, K.: *Základy kresťanskej viery.* Svitavy : Trinitas, 2004.
- SIROVIČ, F.: *Dejiny Filozofie – Stredovek.* Trnava : Dobrá kniha, 1995.
- Sociálne encykliky.* Trnava : SSV, 1997.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie.* Praha : Zvon, 1991.
- SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše.* Brno : Cesta, 1998.

Boleť, choroba a utrpenie podrobujú ľudský život skúške

PETRA ANDREJČÁKOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Suffering, pain and diseases fall into basic principles of life everybody. In our lives are perceptible. Suffering and pain have one's position, though we don't understand what. This is important, go in search of sense. The pain is too much important, because pain is warning signal and our life to protect from danger. The man approximate through tribulation towards the God and our salvation. A human tribulation achieved one's culmination in Christ tribulation. A suffering in a man's life some mission – have a chance to own upbringing, full of forwardness and a perfection.*

Key words: *Life. Disease. Suffering. Sense. Pain. Human. God.*

Úvod

Každého z nás stretáva utrpenie. Niektoré chvíle v živote sú ľahšie a radostné, iné sú naopak ťažké a niektoré obzvlášť ťažké. Zvyčajne sa ľudia na utrpenie dívajú ako na čosi nepríjemné a bolestné. Otázka zmyslu strastí nepríjemných pre človeka predstavuje jednu z prastarých otázok celej ľudskej existencie. Boleť, choroba a utrpenie sú v živote človeka nesmierne dôležité. Človek si kladie známu a dookola používanú tú istú otázku: „Prečo?“ Odpoveď je pritom jednoduchá: „*Pretože podrobujú náš život skúške*.“ Trpiaci či chorý človek by mal nájsť zmysel a význam týchto udalostí. To si však vyžaduje dve integrálne veci: počítat s utrpením a snažiť sa ho prijať. Keď však hľadáme hlbší zmysel a hľadáme pravdu, začíname rozmyšľať nad tým, aký zmysel má toto utrpenie. Kresťania veria, že nič v ich živote nie je náhoda. A tak ani utrpenia, ktoré prichádzajú do ľudských životov istotne nie sú náhodné.

„*Bob neprišiel zničiť utrpenie; neprišiel ho ani vysvetliť; prišiel, aby ho vyplnil svojou prítomnosťou.*“ (Gaston Courtois)

Determinácia základných výrazov

Z etického hľadiska je ľudské zdravie dôležitou hodnotou, zároveň sa zaraďuje k základným potrebám človeka. Zdravie predstavuje dobro podporujúce rozvoj osobnosti k niečomu a je v ňom obsiahnutý celý svet hodnôt. Vyžaduje si to isté pravidlá ovládania, správania, kontrolu či rešpekt nielen voči sebe samému, ale i voči druhým.¹

*„Priestor ľudského utrpenia je oveľa rozsiahlejší a rozmanitejší. Utrpenie má oveľa väčší dosah ako choroba; je oveľa zložitejšie a zároveň hlbšie zapíšte korene do ľudskej prirodzenosti. Určiti predstavy o tomto probléme nám poskytne rozdiel medzi telesným a duchovným utrpením. Tento rozdiel má svoj pôvod v dvojitom rozmere ľudskej bytosti a poukazuje na telesný a duchovný prvok ako na najbližší a bezprostredný subjekt utrpenia. Hoci slová „utrpenie“ a „bolesť“ sa môžu do určitej miery používať ako synonymá.“*² Je však možné definovať ľudské utrpenie? Ak hovoríme o fyzickej bolesti, dnešná medicína už má dostatočné možnosti na jej presné vysvetlenie. Na druhej strane, ak ide o „bolesť duše“ aj súčasná psychológia vypracovala postupy umožňujúce priblížiť sa k duševnému rozmeru utrpenia.³ *„Ide tu o bolesť duchovnej povahy, a nie iba o psychický aspekt bolesti, ktorý sprevádza tak duchovné, ako aj telesné utrpenie. No veľkosť a rozmanitosť duchovného utrpenia nie sú zaiste menšie ako pri telesnom utrpení; pritom však duchovné alebo morálne utrpenie je ťažšie liečiť.“*⁴

Jednu zo zaužívaných definícií bolesti ponúka odborný časopis *Vademecum medici* pre medikov a lekárov: *„Bolesť je alarmujúci symptóm neraz vitálneho významu, ktorý vedomiu signalizuje poruchu, prípadne aj jej lokalizáciu. Je to najčastejší príznak choroby, ktorý privádza pacienta do ordinácie.“*⁵ Medicínsky sa termín „choroba“ definuje tiež ako porucha telesných i duševných funkcií vyúsťujúca do zníženej výkonnosti či skrátenia dĺžky života.⁶ Človek sa môže necítiť dobre, myslieť, že je chorý hoci sa žiadnou vyšetrovacou metódou nezistí prítomnosť nejakých chorobných príznakov, no napriek tomu ho nemožno považovať za celkom zdravého.⁷ Chorý zakusuje svoju bezmocnosť, isté obmedzenia a nakoniec

¹ Porov. BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996. s. 109.

² JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117277163> (02.07.2010).

³ Porov. ĎAČOK, J.: *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. s. 19.

⁴ JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117277163> (02.07.2010).

⁵ OROLIN, D.: Farmakoterapia bolesti. In: *Vademecum medici*. Martin : Osveta, 1995. s. 295.

⁶ Porov. KOZIEROVÁ, B. – ERBOVÁ, G. – OLIVIEROVÁ, R.: *Ošetrovatelstvo*. Martin : Osveta, 1996. s. 87.

⁷ Porov. BOŠMANSKÝ, *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*, 1996, s. 110.

myslí na svoju konečnosť. Po takomto premýšľaní môže a vo väčšine prípadov sa aj stáva, že človek prepadá úzkosti, niekedy až zúfalstvu, uzavára sa do seba, čo môže viesť i k vzbure proti Bohu (KKC 1500-1501). Je veľmi dôležité, aby človek trpiaci chorobou či iným nešťastím premýšľal nad svojím životom a aby sa ho snažil usporiadať a nájsť v ňom zmysel.⁸

Doktor Štěpán Rucki vo svojej knihe *Je někdo z vás nemocen?* popisuje chorobu nasledovne: „Choroba je zvláštny jav, pretože sa nevyhýba žiadnej skupine ľudí. Nikto na svete, ani ten najzdravší človek, si nemôže byť nikdy celkom istý, že neochorí. Choroba navštevuje paláce boháčov i chatrče chudobných. Postihnutí bývajú najmenšie deti a novorodenci, s chorobou sa stretáva stredná generácia a tiež ľudia v starobe. Choroba nerobí výnimky ani medzi profesormi, postihuje ako robotníka, tak profesora, športovca i lekára. [...] Výnimkou nie sú ani ľudia nábožensky založení, ani ateisti. Tiež kresťania, dokonca i tí, ktorí veria v uzdravujúcu Božiu moc môžu byť postihnutí rôznymi telesnými problémami a chorobami.“⁹

Vrcholom ľudského utrpenia je Kristovo utrpenie

Ľudia si myslia, že svet bez fyzickej bolesti je ideálnym svetom pre celú ľudskú existenciu. Avšak bolesť, choroba, utrpenie sú vo vzájomnej relácii s ľudským životom. Bez bolesti by človek nedostal včasný varovný signál, že niečo s ním nie je v poriadku. To znamená, že nič by ho nevarovalo pred napätím, stresom,... Bolesť môže a aj je užitočná, bez nej by človek nevedel, že potrebuje oddych.¹⁰ Bez vnímania bolesti by bol ľudský organizmus trvalo vystavený smrteľnému nebezpečeniu alebo znetvorujúcemu zraneniu.¹¹ Preto sa označuje aj ako dômyselný výstražný systém upozorňujúci na život ohrozujúce nástrahy¹². Boží služobník pápež Ján Pavol II. sa vždy prihovárал k chorým a trpiacim a neustále im pripomínal, že napriek svojej chorobe a telesným bolestiam, aj keď sa zdá, že sú slabí, sú zároveň dostatočne silní. Takí silní, ako je silný ukrižovaný Ježiš Kristus. Podstata spočíva v ich podobnosti s ním. Pápež pacientov vyzýval, aby sa usilovali túto moc využiť pre dobro svojich blízkych, rodín, vlasti, Cirkvi, ale i celého ľudstva.¹³

⁸ Porov. CIKRLÉ, V.: Smysl bolesti a utrpení. In: *Scripta Bioethica*. Brno : Hippokrates, 2003. roč. 5, č. 1(24), s. 4.

⁹ RUCKI, Š.: *Je někdo z vás nemocen?* Praha : Návrat domů, 2007. s. 7.

¹⁰ Porov. POLÁKOVÁ, M.: Utrpenie. In: *CESTA mesačník o abstinencii, bezdomovectve a kvalite života*. Prešov : Datapress, 2009. roč. 7, s. 31.

¹¹ Porov. RUCKI, *Je někdo z vás nemocen?* 2007, s. 7.

¹² Porov. ZAMORSKI, J.: *Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie*. Lublin: Polihymnia, 2003. ISBN 83-7270-188-1.

¹³ Porov. DZIWIŚ, S. – BUZZONETTI, R. – COMASTRI, A.: *Nechajte ma odísť*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. s. 15.

Pre chorých je nanajvýš dôležité, aby sa mohli niekomu zveriť so svojím trápením. Najúčinnnejšou metódou je vytvorenie kontaktu s chorým. Najčastejšími otázkami, ktoré chorých trápia a na ktoré sa snažia nájsť odpovede sú:

Prečo práve ja musím byť chorý?

- Za čo ma Pán Boh trestá, že ma nechá takto trpieť?
- Ako sa len Boh môže dívať na moje utrpenie?
- Ako môže Boh niečo také dopustiť?
- Aký zmysel má táto moja choroba či utrpenie?

Ľudský život je na každom kroku sprevádzaný nielen samotnými chorobami a bolesťami, ale aj určitými utrpeniami, ktoré sú s nimi spojené.¹⁴ Utrpenie je veľmi potrebné v živote každého človeka. Vďaka nemu si uvedomuje a spoznáva vlastné limity, robí ho to citlivejším voči ťažkostiam druhých. Bolesť i choroba podporujú náš celkový rast, resp. rast osobnosti.¹⁵ Iba v utrpení je človek konfrontovaný sám so sebou. Práve tu sa môže prejaviť jeho veľkosť. Utrpenie je teda istým poplatkom za osobný rast a dozrievanie každého človeka.¹⁶ Na druhej strane niektoré utrpenia spôsobujú, že trpiaci sa nezaobera ničím iným a premýšľanie nad významom a zmyslom utrpenia je každodennou náplňou jeho dňa. To však v sebe ukrýva isté nebezpečenstvo. Takýto človek môže prepadnúť do rúhania sa proti Bohu, ktorého považuje za pôvodcu svojho utrpenia.¹⁷ Uzavretie sa do seba, nevedie k ničomu. Práve naopak, človeka to privádza k vlastnej deštrukcii, pretože ho preniká beznádej z neodvratnej choroby a s tým spojené utrpenie.¹⁸ Je nanajvýš podstatné, aby človek pochopil, že utrpenie Boh zosiela na človeka nie preto, že by ho miloval málo alebo že by ho to tešilo, ale preto, že ide o elementárnu a prirodzenú zákonitosť ľudského života a spolužitia.¹⁹ Zmieňuje sa o tom i Boží služobník pápež Ján Pavol II. vo svojom apoštolskom liste: „*Akákoľvek forma utrpenia sa nedá nijakým spôsobom oddeliť od pozemského života človeka.*“²⁰

„Dnešný človek môže zaujať k utrpeniu rozličné postoje. Jedným z nich je obžaloba z nezmyselnosti, ktorá sa javí ako provokácia voči

¹⁴ Porov. BOŠMANSKÝ, Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky, 1996, s. 110.

¹⁵ Porov. CIKRLE, Smysl bolesti a utrpení. In: *Scripta Bioethica*, 2003, s. 4.

¹⁶ Porov. ĎAČOK, Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby, 2000, s. 22.

¹⁷ Porov. ONDOK, J. P.: *Bioetika*. Svítavy : Trinitas, 1999. s. 62-63.

¹⁸ Porov. ŠLIPKO, T.: *Hranice života – dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Vydavateľstvo Wam, 1998 s. 244.

¹⁹ Porov. ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 73.

²⁰ JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. Praha : Zvon, 1995. s. 10.

ľudskému rozumu. Zbytočnosť utrpenia poukazuje na jeho iracionálny charakter. Vyskytujú sa bolesti, pre ktoré sa stále naliehavejšie vynárajú páľčivé otázky: Načo vôbec sú? Prečo musím trpieť práve ja? Niektorí ľudia majú tendenciu zdôrazňovať nezmyselnosť utrpenia v takých situáciách, v ktorých sa zdá, akoby ľudský život bol obeťou bry náhodných okolností.²¹ Častokrát teda vzniká dojem, že utrpenie, choroba spojená s bolesťami sú istým zlom, ktoré nevedie k ničomu dobrému. Možno však povedať, že skutočné zlo je ak človek nevie prečo trpí, prečo to má znášať²². V tom prípade sa cíti nešťastný, opustený, sám, pochybuje o zmysluplnosti života a najhoršie, čo ho môže postihnúť je ak prestane dúfať.²³ Utrpenie má zmysel, obracia človeka späť k Bohu a ten ho robí dokonalým. V *Liste Rimanom* čítame: „*Chváľime sa aj súženiami, veď vieme, že súženie prináša trpezlivosť, trpezlivosť osvedčeniu čnosť a osvedčená čnosť zasa nádej*“ (Rim 5, 3-4). Utrpenie nás teda vnútorne približuje tak Bohu, ako aj k našej spáse. Na tomto mieste je nutné zdôrazniť, že hoci sa telesné bolesti neodstránia, ľahšie sa však zvládajú.²⁴ To znamená, že aj ten, kto trpí, môže realizovať seba samého a žiť dôstojným životom. Môže sa naučiť spolunažívať s chorobou a bolesťou. Pre pochopenie zmyslu bolesti je však nevyhnutné byť presvedčený o tom, že okrem bolesti existuje

²¹ ĎAČOK, *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby*, 2000, s. 25.

²² Ľudia premýšľajúci nad najväčším ľudským utrpením, holokaustom, si veľmi často kladú otázky typu: Prečo zomrelo šesť miliónov Židov a niekoľko miliónov ďalších nevinných obetí v Hitlerových táboroch smrti? Kto bol za to zodpovedný? Autor Harold Kushner hovorí, keď sa ľudia pýtajú, kde bol Boh v Osvienčime, ako mohol dovoliť nacistom, aby zabili toľko nevinných mužov, žien a detí, že to nebol Boh, kto to všetko spôsobil. Spôsobili to tí ľudia, ktorí si zvolili, že budú krutí k druhým. Jedná sa tu o slobodnú voľbu človeka. Človek nie je naprogramovanou bytosťou, ale je výnimočným tvorom, ktorý má právo výberu a môže si zvoliť i zlo. Hitler bol jedným z výnimočných géniov zla, ktorý sa rozhodol škodiť, eliminovať a všetko ničiť masovom meradle. Táto jeho húževnatosť v dejinách ľudskej existencie nemá obdobu. Svedectvo človeka, ktorý prežil Osvienčim: „*Keď som bol väznený v Osvienčime, nikdy ma nenapadlo, aby som sa pýtal, prečo niečo Bob urobil alebo neurobil, aj keď samozrejme viem, že druhí takéto otázky kladli... To, čo nám nacisti urobili, mi na viere nepridalo ani neubralo; a verím, že moja viera v Boba tým nijako neutrpela. Nikdy ma nenapadlo, aby som spojoval utrpenie, ktoré sme prežívali s Bobom, aby som mu to dával za vinu, alebo aby som v nebo veril menej, alebo v nebo veriť prestal, pretože nám neprišiel na pomoc. Bob nám nič takéto nedlží. My dlžíme za svoj život jemu. Pokiaľ si niekto myslí, že Bob je zodpovedný za smrť tých šesť miliónov, pretože neurobil nič, aby ich zachránil, bude musieť zmeniť svoj spôsob myslenia. M y vďačíme za svoj život, za tých pár alebo mnoho rokov, čo žijeme a máme povinnosť ho ctíť a robiť, čo od nás chce. Preto sme tu na zemi, aby sme Bobu slúžili, aby sme plnili Božiu vôľu.*“ Porov. KUSHNER, H. S.: *Když se zlé věci stávají dobrými lidem*. Praha : Portál, 1996. s. 84-88.

²³ Porov. ROTTER, *Důstojnost lidského života*, 1999, s. 73.

²⁴ Porov. ROTTER, *Důstojnost lidského života*, 1999, s. 73-74.

ešte niečo iné, čo tejto bolesti môže odolať a odoláva, a že vo vzťahu k nesmiernej hodnote ľudského života a k Absolútnu je bolesť len relatívna.²⁵

Nezáleží na tom, čo nás v našom živote stretne, dôležitejšie je, čo s tým urobíme. V minulosti bola domnienka, že ak človeka postihla nejaká choroba či utrpenie bolo to znakom akéhosi Božieho hnevu. Tvrdilo sa: hnev = choroba.

Veľmi dobrým príkladom je *Kniha Jób* zo Starého zákona. Opisuje príbeh človeka, ktorého postihlo nevyčísľiteľné utrpenie aj napriek skutočnosti, že bol spravodlivý. Tento muž menom Jób stratil všetko, nielen majetok, synov a dcéry, ale nakoniec i sám bol postihnutý ťažkou chorobou. V týchto bolestivých podmienkach prichádzajú k Jóbovi jeho traja starí priatelia. Ich cieľom bolo presvedčiť ho, že sa jedná o trest, teda že sa musel dopustiť nejakého veľmi ťažkého previnenia vzhľadom na utrpenie, ktoré prežíva. Títo Jóbovi priatelia sa domnievali, že utrpenie je len následok hriechu, je trestom Božej spravodlivosti, pretože práve Ona odpláca dobro dobrým a naopak zlo zlým. Napriek všetkým skutočnostiam Jób zostáva verný Bohu a popiera ich tvrdenia. Je si vedomý, že takýto veľký trest si nijakým spôsobom nezaslúžil, pretože vo svojom živote vykonal mnoho dobra. *Kniha Jób* poukazuje na dôvod Jóbovho utrpenia ako na utrpenie nevinného. Na tomto mieste je potrebné vyzdvihnúť fakt, utrpenie má byť chápané ako tajomstvo, ktoré je pre človeka nevysvetliteľné vzhľadom na to, že ho svojím vlastným rozumom nemôže pochopiť.²⁶ Autor knihy *Když se zlé věci stávají dobrým lidem* ponúka čitateľom tohto príbehu isté poučenie: „*Keď vás stretnú zlé časy, nepodliehajte pokušeniu vzdať sa svojej viery v Boha. On má pre to, čo robí svoje dôvody a keď sa budete držať svojej viery dosť dlho, nabradí vám všetko vaše utrpenie.*“²⁷ Avšak v Novom Zákone sa tvrdenie, žeby choroba mala byť trestom za nejaký hriech vylučuje. Nachádzame to u evanjelistu Matúša. Opisuje uzdravenie slepca, ktorý sa takým narodil a ľudia sa pýtali, či tým pyká za svoje hriechy alebo za hriechy svojich rodičov. No Ježiš Kristus odpovedá: „*Nezbrešil ani on, ani jeho rodičia, ale majú sa na ňom zjaviť Božie skutky*“ (Jn 9, 3). Hugolin Langkammer tvrdí: „*Preto neslobodno a netreba sa pri utrpení spytovať na príčinu, aspoň nie vždy, ale hľadať účel, zmysel utrpenia.*“²⁸

²⁵ Porov. *Bolesť, utrpenie, smrť*. <http://www.forumzivota.sk/bolest-utrpenie-smrt> (02.07.2010).

²⁶ Porov. JÁN PAVOL II., *Salvifici doloris*, s. 10.

²⁷ KUSHNER, *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*, 1996, s. 43.

²⁸ LANGKAMMER, H.: *Nový zákon o Ježišovom umučení a smrti*. Bratislava : Serafín, 2003. s. 223.

Spasiteľný význam životných skúšok

Ak chceme pochopiť skutočný zmysel ľudskej bolesti, choroby či utrpenia musíme ho hľadať v oblasti ľudskej spásy.²⁹ Láska je podmienkou pre pochopenie tohto hlbokého zmyslu utrpenia. Vedie človeka k otvoreniu sa pre Božie slovo i k ostatným. Láska je teda tým zdrojom, vďaka ktorému človek môže zodpovedať na otázku po zmysle utrpenia. Boh dal človeku odpoveď skrze kríž Ježiša Krista.³⁰ To znamená, že úlohou kresťana je prijať utrpenie v ponímaní integrovať ho do svojho vnútorného postoja. To je možné len v tom prípade, keď v ňom objaví zmysel. Na druhej strane veriaci človek môže nájsť zmysel vo svojom utrpení, ako aj v utrpení vo všeobecnosti, len vtedy, ak ho vidí v kontexte lásky a obety samotného Ježiša Krista.³¹ Utrpenie je samo o sebe zlom alebo je v nejakom vzťahu k nemu. Jeho cieľom je podnecovať človeka k uzavretiu sa do seba samého, resp. k totálnej izolácii. Dôležitú úlohu tu zohráva Božia milosť, s ktorou ak človek spolupracuje, je schopný prekonať životnú skúšku, a to až do tej miery, že veriaci ju môže vnímať ako akési požehnanie.³² V knihe *Nechajte ma odísť* sa pojednáva o kresťanskom význame utrpenia, ktoré nadobúda obrovskú duchovnú hodnotu v prípade, ak je prežívané s ukrižovaným a vzkrieseným Ježišom Kristom. Okrem toho sa stáva aj duchovným dobrom pre Cirkev i celý svet; otvára pred človekom poklady vykúpenia a milosti. Z tohto hľadiska je nesporne dôležitá obeť veriacich, prostredníctvom ktorej rastie mystické telo, posilňuje sa celá Cirkev a svedectvo pravdy a lásky sa tak šíri do celého sveta.³³ Kresťanská viera je gro všetkého. Vystihujú to slová brněnského biskupa Cikrleho: „*Tajomstvá zmyslu utrpenia v oblasti kresťanskej viery poznáme natoľko, nakoľko poznáme Ježiša Krista, nakoľko pochopíme motívy jeho konania.*“³⁴ Slová s rovnakým významom nájdeme vo *Svätom Písme*: „*Teraz sa radujem v utrpeniach pre vás a na vlastnom tele dopĺňam to, čo chýba Kristovmu utrpeniu pre jeho telo, ktorým je Cirkev*“ (Kol 1, 24). Boží služobník pápež Ján Pavol II. pri príležitosti desiateho svetového dňa chorých vyhlásil: „*Viera nás učí hľadať posledný zmysel utrpenia v Kristovom utrpení, smrti a zmŕtvychvstaní. Kresťanská odpoveď na bolesť a utrpenie nemá byť pasívna. Cirkev je hnaná kresťanskou láskou nachádzajúcou*

²⁹ Porov. CIKRLE, Smysl bolesti a utrpení, In: *Scripta Bioethica*, 2003, s. 5.

³⁰ Porov. JÁN PAVOL II., *Salvifici doloris*, s. 15.

³¹ Porov. PETRO, M.: Kríž, najväčšia ukážka Božej vernosti. In: *Slovo - časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : PETRA, 2002, roč. 34, č. 9, s. 3.

³² Porov. ĎAČOK, *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby*, 2000, s. 62.

³³ Porov. DZIWIŚ - BUZZONETTI - COMASTRI, *Nechajte ma odísť*, 2006. s. 19.

³⁴ Porov. CIKRLE, V, Smysl bolesti a utrpení. In: *Scripta Bioethica*, 2003, s. 6.

*najvyššie vyjadrenie v živote a diele Ježiša.*³⁵ Na tomto mieste treba spomenúť i podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi, ktoré nájdeme u evanjelistu Lukáša (Lk 10, 30-37). Ján Pavol II. nám približuje toto podobenstvo týmito krásnymi slovami: „*Podobenstvo o dobrom Samaritánovi patrí k evanjeliu utrpenia. Veď ukazuje, ako sa má každý z nás správať k trpiacemu blížnemu. Nesmieme ho nevšímavo obísť, ale sa musíme pri ňom zastaviť. Milosrdný samaritán je každý človek, ktorý sa zastaví pri utrpení druhého človeka, nech je to akékoľvek utrpenie. Toto zastavenie nemá byť zvedavosťou, ale pohotovosťou. Je to otvorenosť vnútornej dispozície srdca, ktorá sa prejavuje aj vnútorným dojatím. Milosrdný samaritán je každý človek citlivý na utrpenia iných, ktorý cíti súciti s blížnym v utrpení. Ak Kristus, ktorý dobre pozná vnútro človeka, podčiarkuje tento súciti, to znamená, že je to dôležité pre celé naše správanie sa voči utrpeniu druhých. Preto je potrebné pestovať v sebe túto citlivosť srdca, ktorá svedčí o spolucítení s trpiacim. Niekedy tento súciti zostáva jediným alebo najdôležitejším vyjadrením našej lásky a našej solidárnosti s trpiacim bratom. No milosrdný Samaritán v Kristovom podobenstve sa nezastavuje iba pri súciti a dojatí; tie ho pobádajú k činnosti, aby pomohol ranenému človekovi.*“³⁶

Kristov kríž poukazuje na jeden fundamentálny význam, je zjavením samotného Boha. Prestavuje istotu, že Boh je s nami neustále, aj napriek rôznym nepríjemným životným situáciám. Boh poslal na svet svojho jediného Syna, ktorý zdieľal ľudský údol až na jeho najtemnejšie hranice.³⁷ Ježiš Kristus prišiel zjaviť Boží charakter a svojím životom dal ľuďom svedectvo o svojom Otcovi. Jeho život je obrovským príkladom či inšpiráciou pre jeho nasledovníkov. Ježiš nielen, že uzdravoval a pomáhal ostatným, ale sám zakúsil bolesť i utrpenie. V jeho skutkoch sa odzrkadľuje služba chorým a trpiacim, ale aj vlastná účasť v ľudskom utrpení.³⁸ Pápež Ján Pavol II. to vysvetľuje nasledovne: „*Ľudské utrpenie dosiahlo svoj vrchol v Kristovom utrpení a súčasne dosiahlo celkom nový rozmer a nový poriadok: napojilo sa na lásku... na lásku, ktorá tvorí dobro, vyťažiac ho aj zo zla, a to práve utrpením, ako najvyššie dobro vykúpenia sveta prišlo z Kristovho kríža a neustále z neho prichádza. Kristov kríž sa stal prameňom, z ktorého vyviera živá voda. V ňom musíme znova nastoliť otázku o zmysle utrpenia a v ňom až do dôsledkov čítať na ňu odpoveď.*“³⁹

³⁵ JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého otca Jána Pavla II. k X. svetovému dňu chorých 2002.* <http://www.kbs.sk/?cid=1117291391> (02.07.2010).

³⁶ JÁN PAVOL II.: *O kresťanskom zmysle ľudského utrpenia.* <http://www.samaritani.sk/cirkev.htm> (02.07.2010).

³⁷ Porov. MORIN, D.: *Zlo a utrpení.* Praha : Paulínky, 2000. s. 61.

³⁸ Porov. RUCKI, *Je někdo z vás nemocen?* 2007, s. 69.

³⁹ JÁN PAVOL II., *Salvifici doloris*, s. 22.

Z tajomstva Kristovho utrpenia, smrti i zmŕtvychvstania čerpá ľudské utrpenie zmysel a plnosť svetla.⁴⁰ Skutočnosť, že Ježiš Kristus prišiel na zem, kde trpel a aj zomrel, nezabaví život človeka bolesti. Ukazuje nám to, že Boh nie je pasívny voči ľuďom a ani sa len tak nečinne neprizeral, ako niekde jeho ľud osamelo trpí. Boh sa skrze svojho Syna stal jedným z nás, to znamená, že v tomto hriechom poznamenanom svete trpel spolu s nami. Ježiš veľmi dôkladne poznal aj samotnú bolesť. Pocítil ju na svojom tele, keď ho bili po hlave, po tvári či bičovali bičom s vpletenými kúskami železa po chrbte. Ježiš Kristus, zároveň ako človek i ako Boh v jednej osobe, zomrel na kríži v mukách, no napriek všetkému zostal verný a zachoval si svoju tvár.⁴¹ Boží služobník pápež Ján Pavol II. hovorí „o utrpení ako o životnom povolaní. Kristus, ktorý chcel, ktorý vypil až do poslednej kvapky horký kalich, ktorý mu dal Otec, sa obracia ku každému trpiacemu so slovami: Nasleduj ma! Postupne ako človek odpovedá na Spasiteľovo volanie a vedome sa odovzdáva do Ježišových rúk, postupne ako pripája vlastný kríž k jeho krížu, objavuje najhlbší zmysel svojho utrpenia a premieňa ho na tvorivú silu. Spolu sa podieľajú na spásе sveta. Týmto spôsobom utrpenie umožňuje mimoriadny kontakt s Bohom a stáva sa modlitbou. Duchovná činnosť človeka už nezostáva podriadená hraniciam času, priestoru a vlastných rúk, ale vstupuje do Kristovho spasiteľného úkonu a v ňom nadobída novú hodnotu, v ňom sa rozmnožuje do nekonečna a šíri sa všade tam, kde sú ľudia.“⁴²

Exegetik a biblický teológ Langkammer pojednáva o kristologickom aspekte utrpenia slovami: „Akékoľvek utrpenie ma postihne bez ohľadu na situáciu, stav, okolnosti a pod., akýkoľvek kríž musím nosiť, mám sa najprv usilovať vidieť ho v žiari Kristovho kríža, aby som ho vďaka Kristovej moci prijal ako vlastný kríž a aby som s tým krížom žil. Ak Kristov kríž nosí znak Kristovej lásky k nám, cez Kristov kríž budem musieť bládiť na kríže iných ľudí, dokonca nepriateľov a pripojiť sa k ich krížovej ceste, pomôcť im niesť ich kríž, a tým ho urobiť aj svojou časťou. Bez seba-zaprenia a obetujúcej sa lásky nebudeme schopní niesť nijaký kríž. Z toho vidieť, že dôležitý nie je natolko druh a genéza utrpenia, ako spôsob nesenia kríža, ktorý tvorí ľudské utrpenie.“⁴³

⁴⁰ Porov. BENEDIKT XVI.: *Posolstvo Svätého otca Benedikta XVI. k 18. svetovému dňu chorých 2010*. Trnava : SSV, 2010. s. 27.

⁴¹ Porov. RUCKI, *Je niekdo z vás nemocen?* 2007, s. 81.

⁴² DZIWIŚ – BUZZONETTI – COMASTRI, *Nechajte ma odísť*, 2006, s. 20.

⁴³ LANGKAMMER, *Nový zákon o Ježišom umučení a smrti*, 2003, s. 230-231.

Írsky spisovateľ Lewis⁴⁴ tvrdí, že utrpenie má pre človeka enormný spasiteľný význam. Človek sa vo svojej ľudskosti domnieva, že život na tejto zemi bez akéhokoľvek utrpenia je akýsi úspech. Lewis poukazuje na pravý opak. Tvrdí, že ak človek neprežíva utrpenie, môže to veľmi ľahko znamenať, že Boh vo svojej múdrosti a vševeducnosti zistil, že je beznádejné takéhoto človeka pretvárať, pretože ten sa vo svojej zatvrdlosti odmietne zdokonaľiť, nech by ho postihlo akékoľvek utrpenie. Preto nezabúdajme na to, že život bez utrpenia nemusí byť vôbec žiadnou výhodou. Skôr naopak⁴⁵.

Apoštolský list *Salvifici doloris* tvrdí: „*Utrpenie nie je nutne príčinou dokonalosti človeka, ale len príležitosťou, podmienkou, podnetom alebo výzvou k dokonalosti. Účinok závisí od Božieho zásahu a od slobodnej odpovede človeka.*“⁴⁶ Utrpenie teda v živote človeka plní isté poslanie; je príležitosťou na vlastnú výchovu, na plnšiu zrelosť a dokonalosť. To znamená, že utrpenie sa stáva príležitosťou na to, aby človek prejavil svoju poslušnosť voči Bohu ako svojmu Otcovi. Utrpenie plní úlohu výzvy, pozvania či akejsi provokácie k sebadarovaniu. Takýmto spôsobom uschopňuje človeka dosiahnuť plnú zrelosť a prejavíť jeho duchovnú veľkosť.⁴⁸ „*Aby sme poznali správnu odpoveď na otázku týkajúcu sa*

⁴⁴ „Írsky spisovateľ C. S. Lewis celý život pôsobil ako profesor stredovekej a renesančnej literatúry na univerzitách v Oxforde a v Cambridge. Od mladického vzdorovitého ateizmu sa postupne prepracoval až k intelektuálne ťažko vybojovanej viere. V nasledujúcich rokoch sa stal jedným z najväčších obhajcov kresťanskej viery v 20. storočí. Je autorom celej rady svetových bestsellerov, napr. „Rady zkušeného dábla“, „Kroniky Narnie“, „Veľký rozvod“ atď.“ <http://www.sirion.sk/kniha/c-s-lewis-poutnik-krajinou-fantazie-wellman-sam-102695.html> (02.07.2010).

⁴⁵ Lewis vo svojej knihe *Problém bolesti* opisuje vlastnú skúsenosť: „*Kráčam si spokojne po cestách svojho života v obvyklých hriechných a bezbožných podmienkach, zaujatý nejakou zajtrajšou veselou schôdzkou s priateľmi alebo nejakou prácou, ktorá dráždi moju dnešnú márnivosť, alebo sviatkom, alebo novou knihou, keď tu náhle bodnutie v bruchu, ktoré môže znamenať brozbu vážnej choroby, alebo titulký v novinách, ktoré naznačujú brozbu záhuby pre nás všetkých, celý ten môj domček z kariet rozmetá. Najprv som zdruvený a všetky moje šťastička vyzerajú ako polámané hračky. Na základe toho sa pomaly a so vzdorom pokúsim kúsok po kúsok priviesť do stavu myslí, v ktorom by som mal byť stále. Pripomeniem si, že všetky tieto rozmary neboli nikdy určené k tomu, aby si privlastnili moje srdce, že moje skutočné dobrodenie je na inom svete a mojím jediným pokladom je Kristus. A snád s Božou milosťou uspejem a stanem sa deň dva tvorom vedome závislým na Bobu a čerpajúcim silu z pravého zdroja. Ale v okamihu, kedy brozba pomíne, celá moja povaha preskočí naspäť k rozmarom. Strašná mutnosť utrpenia vyniká takto naneajvyššie jasne.*“ LEWIS, C. S.: *Problém bolesti*. Ostrava : Návrat domů, 1992. s. 67-68.

⁴⁶ Porov. LEWIS, *Problém bolesti*, 1992, s. 68.

⁴⁷ JÁN PAVOL II., *Salvifici doloris*, 1995, s. 15.

⁴⁸ Porov. ĎAČOK, *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby*, 2000, s. 65.

„dôvodu“ utrpenia, musíme sa pozrieť na zjavenie Božej lásky, posledného prameňa zmyslu všetkých vecí, ktoré existujú. Láska je totiž najbohatším zdrojom zmyslu utrpenia, ktoré vždy zostane tajomstvom: sme si vedomí toho, že naše vysvetlenia sú nedostatočné a neprimerané. Kristus nás uvádza do tajomstva a necháva nás nachádzať „dôvody“ utrpenia podľa toho, ako sme schopní pochopiť veľkosť Božej lásky.“⁴⁹

Záver

Trpiaci alebo chorý je častokrát závislý od pomoci druhých. Takýto človek stráca sebaistotu, sebadôveru, trpí beznádejou, ktorá môže spôsobiť až zúfalstvo. Najhoršie však je, že sa búri voči Bohu. Práve jeho považuje za pôvodcu svojho trápenia. Potrebné je neustále pripomínať, že skúšky, ktoré na nás doliehajú, majú pre človeka istý pozitívny význam. Je na mieste položiť si jednoduchú a výstižnú otázku: „Aký?“ a odpoveď je tiež prostá: „Človek spoznáva svoje limity, sily, je citlivejší voči ťažkostiam druhých, dostáva odpoveď na otázku zmyslu i významu utrpenia v živote, no najpodstatnejšie je jeho obrátenia sa na Boha.“ Pre niekoho sú tieto slová prisilné a neprijateľné, ale pravý kresťan sa tým len utvrdí vo svojej viere a presvedčení a aj naďalej sa bude obracať k Bohu. K Bohu milujúcemu a starostlivému.

„Najhoršou chorobou nie je malomocenstvo alebo tuberkulóza, ale vedomie, že som nikomu nepotrebný, nikým nemilovaný, všetkými opustený“ (Matka Tereza z Kalkaty).

Zoznam použitej literatúry

- BENEDIKT XVI.: *Posolstvo Svätého otca Benedikta XVI. k 18. svetovému dňu chorých 2010*. Trnava : SSV, 2010. 46 s. ISBN 978-80-7162-785-2.
- BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1996. 150 s. ISBN 80-7142-039-5.
- CIKRLE, V.: Smysl bolesti a utrpení. In: *Scripta Bioethica*. Brno : Hippokrates, 2003. roč. 5, č. 1(24), 36 s. ISSN 1213-2977.
- DZIWISZ, S. – BUZZONETTI, R. – COMASTRI, A.: *Nechajte ma odísť*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 91 s. ISBN 80-7141-532-4.
- ĎAČOK, J.: *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré bládiská pastoračnej služby*. Trnava : Dobrá kniha, 2000. 173 s. ISBN 80-7141-300-3.
- Boleť, utrpenie, smrť*. <http://www.forumzivota.sk/bolest-utrpenie-smrt> (02.07.2010).

⁴⁹ JÁN PAVOL II., *Salvifici doloris*, s. 19.

- <http://www.sirion.sk/kniha/c-s-lewis-poutnik-krajinou-fantazie-wellman-sam-102695.html> (02.07.2010).
- JÁN PAVOL II.: *O kresťanskom zmysle ľudského utrpenia*. <http://www.samaritani.sk/cirkev.htm> (02.07.2010).
- JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého otca Jána Pavla II. k 10. svetovému dňu chorých 2002*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117291391> (02.07.2010).
- JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. Praha : Zvon, 1995. 49 s. ISBN 80-7113-151-2.
- JÁN PAVOL II.: *Salvifici doloris*. <http://www.kbs.sk/?cid=1117277163> (02.07.2010).
- Katechizmus katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. 918 s., ISBN 80-7162-259-1.
- KOZIEROVÁ, B. – ERBOVÁ, G. – OLIVIEROVÁ, R.: *Ošetrovatelstvo*. Martin : Osveta, 1996. 836 s. ISBN 80-217-0528-0.
- KUSHNER, H. S.: *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha : Portál, 1996. 143 s. ISBN 80-7178-452-4.
- LANGKAMMER, H.: *Nový zákon o Ježišově umučení a smrti*. Bratislava : Serafín, 2003. 261 s. ISBN 80-88944-64-3.
- LEWIS, C. S.: *Problém bolesti*. Ostrava : Návrat domů, 1992. 130s. ISBN 80-7021-936-5.
- MORIN, D.: *Zlo a utrpení*. Praha : Paulínky, 2000. 78 s. ISBN 80-86025-20-9.
- ONDOK, J. P.: *Bioetika*. Svitavy : Trinitas, 1999. 134 s. ISBN 80-86036-24-3.
- OROLIN, D.: Farmakoterapia bolesti. In: *Vademecum medici*. Martin : Osveta, 1995. s. 295.
- PETRO, M.: Kříž, největší ukážka Božej vernosti. In: *Slovo - časopis gréckokatolíckej cirkvi*. Prešov : PETRA, 2002, roč. 34, č. 9, s. 3. ISSN 1335-7492.
- POLÁKOVÁ, M.: Utrpenie. In: *CESTA mesačník o abstinencii, bezdomovectve a kvalite života*. Prešov : Datapress, 2009. roč. 7, s. 29-32.
- ROTTER, H.: *Důstojnost lidského života*. Praha : Vyšehrad, 1999. s. ISBN 80-7021-302-7.
- RUCKI, Š.: *Je někdo z vás nemocen?* Praha : Návrat domů, 2007. 202 s. ISBN 978-80-7255-159-0.
- Sväté písmo*. Trnava : SSV, 2004. 2331 s. ISBN 80-7162-448-9.
- ŠLIPKO, T.: *Hranice života – dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : Vydavateľstvo Wam, 1998. 399 s. ISBN 80-7147-185-X.
- ZAMORSKI, J.: *Dojrzałość psychologiczna. Uwarunkowania wychowawcze obrazu siebie*. Lublin: Polihymnia, 2003. ISBN 83-7270-188-1.

3-krát "C" pre internet 3 dimenzie internetu v mediálnej výchove

LUKÁŠ PETRUŠ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Internet offers unprecedented dimension of access to information. In addition, it is one of the greatest technological mightiness of the present, if not the greatest. Its power extends not only technological world, but also ordinary life of a man. It is indubitable that the Internet has an impact on human behaviour, communication, relationships and life as such. Following study presents three dimensions of the Internet, which are necessary for media education in connection with the internet. The study is based on recent studies in the field of media education, analysis of several current psychosocial facts and media culture and on the basis of free talks with secondary school students it creates the concept of the so called The Three "C", which characterize the internet as a subject of media education and generate three theoretical basis for the upbringing and education in the field of media education in the context of the Internet as an object of media education. Study highlights on the basis of simple mathematical formulas unavoidable presence of these elements (3 "C") in the content of media education about the Internet. The final part of the study offers some practical suggestions how these theoretical principles transmit into practice.*

Key words: *Internet. Cyber relations. Cyber truth. Cyber reality. Media education.*

Výskumy vplyvu internetu ako východiskové body (stručná metaanalýza)

Pre adekvátne a seriózne predloženie skúmanej problematiky je nevyhnutné, aby sme v úvode poukázali na niekoľko výskumov, ktoré dokázali a jednoznačne potvrdili vplyv internetu na myslenie a správanie človeka. To iba dokáže nevyhnutnosť vytvorenia konceptu nevyhnutného pre obsah mediálnej výchovy o internete.

O vplyve internetu na život človeka môžeme hovoriť z rôznych pohľadov. Zásadným zistením je, že najviac zraniteľnejšou a najviac ovplyvňovanou skupinou sú mladí ľudia, keďže práve tí sú budúcimi konzumentmi toho, čo technika prinesie a čo ich práve dnes naučí. Z viacerých výskumov je zrejmé, že najovplyvňovanejšou a najovplyvniteľnejšou skupinou ľudí internetom sú 18 až 34-roční ľudia, ktorí majú vyššie vzdelanie (VŠ, SŠ s maturitou). Taktiež ide o ľudí, ktorí v drvivej väčšine pracujú duševne a nie fyzicky alebo sú študentmi. Podľa najrôznejších výskumov vplýva internet na tri hlavné zložky:

- o komunikácia človeka s človekom,
- o vzťahy človeka s človekom,
- o hodnotová orientácia človeka,
- o psycho-sociálna stránka človeka.

V roku 2002 sociológovia z RoperASW na objednávku spoločnosti AOL vypracovali štúdiu o vplyve internetu na život Európanov. Ich štúdiá realizovaná vo Francúzsku, Nemecku a Veľkej Británii odhalila, že internet výrazne zmenil spôsob komunikácie a sociálne väzby obyvateľov Európy. Zistili, že pri kontakte s iným človekom si polovica ľudí s ním vymení e-mailovú adresu aj telefónne číslo. Takmer deväti z desiatich internetových používateľov používajú sieť aj na komunikáciu s rodinou a priateľmi a približne tretina uviedla, že vďaka nej sú v kontakte s príbuznými častejšie. Podľa zistení hrá internet veľmi významnú rolu aj pri hľadaní partnera. Rande si cez internet už aspoň raz v živote dohodla takmer polovica Európanov.

Na prelome rokov 2007 a 2008 spoločnosť Fleishman-Hillard skúmaním vo Veľkej Británii, Francúzsku a Nemecku zistila, že internet má oproti televízii dvojnásobný vplyv na správanie zákazníkov. Oproti tlači je tento rozdiel až 8-násobný.

V roku 2001 pracovníci Carnegie Mellon University zistili, že ľudia ktorí strávili denne na internete niekoľko hodín, zažívali vo zväčšenej miere pocity smútku a osamelosti. Pritom čím viac úzkosti cítime, tým viac vyhľadávame zábavu a čím viac zábavy máme, tým viac cítime úzkosť. Takto vzniká začarovaný kruh, ktorý len zväčšuje tento psychopatologický jav.

V jednej z posledných spoločných štúdií viacerých psychológov sa zistilo, že deti využívajú internet rapídne viac ako ich rodičia. Deti, ktoré používajú internet často, majú zlý fyzický vývoj a sú často obézne, čo je spôsobené tým, že vykonávajú sedavú "aktivitu", a teda nechodia von, nehrajú sa hry, ktoré sa týkajú fyzickej aktivity. Taktiež zistili, že takéto deti, majú od častého sedenia pri internete nízke sociálne zručnosti a sociálne interakcie, znížili sa komunikačné schopnosti a podobne.

Čo sa týka Slovenských pomerov v rokoch 2005-2007 realizoval Inštitút pre verejné otázky 2 výskumy o digitálnej gramotnosti na Slovensku¹, pri ktorých zistil, že väčšina ľudí si uvedomuje výhody a riziká vplyvu počítačov a internetu na deti a mládež. Väčšina respondentov súhlasí s názorom, že počítače a internet rozvíjajú u detí a mládeže duševný obzor, osobnosť (82,2%) a pomáhajú im pri štúdiu a vzdelávaní (88,6%). Na druhej strane si však uvedomujú ich škodlivosť ako nedostatok pohybu, športu (82,7%), odvádzanie pozornosti od školských povinností (58,8%), oslabovanie schopnosti bežne komunikovať (55,8%), škodlivý vplyv počítačových hier a obsahu na internete (69,6%) atď. Ten istý inštitút potvrdil, že tendenciu prisudzovať počítačom a internetu negatívny vplyv na deti a mládež majú častejšie ľudia nad 60 rokov, ktorí už nežijú v domácnosti s deťmi. Naopak, mladší ľudia (respondenti od 18 rokov) z domácností, v ktorých žijú aj deti, viac zdôrazňujú pozitívny efekt výpočtovej techniky.² Inštitút tak na základe tohto ich výskumu vyslovil hypotézu, že názorová polarizácia sa zrejme prejavuje podľa dosiahnutej úrovne digitálnej gramotnosti respondentov. Nadpriemerne digitálne gramotní ľudia (čiže tí, ktorí majú väčšiu schopnosť pracovať a ovládať modernú informačnú a komunikačnú techniku) zastávajú názor, že počítače a internet majú na deti jednoznačne pozitívny vplyv a zároveň častejšie odmietajú názory o ich škodlivosti. Naopak, podpriemerne digitálne gramotní, teda tí, ktorí modernú informačnú a komunikačnú techniku zvládajú ťažšie, zdôrazňujú jej negatívny vplyv. Inštitút však necharakterizoval, čo znamená byť digitálne gramotný a zúžil túto gramotnosť výhradne len na praktické používanie a aplikáciu moderných informačných technológií, čo nie je digitálna gramotnosť. Svoje tvrdenia opieral najmä o zvýšené DLI (Index digitálnej gramotnosti), ktorý sa v kontexte tohto výskumu samotnými výskumníkmi nechápe aj v iných dimenziách používania internetu. Tak tiež inštitút pri tejto názorovej diferenciacii hovorí o moderných komunikačných technológiách, čo je široký pojem a nezúžil túto hypotézu výhradne na internet. Toto naše konštatovanie potvrdzuje tá istá agentúra, ale v inom výskume. V roku 2008 realizovala výskum *Citizens online*, ktorý poukázal na slabú informovanosť o internetových možnostiach realizácie niektorých administratívnych úkonov spojených s bežným občianskym životom u starších ľudí. Tento výskum zároveň potvrdil, že títo ľudia

¹ Od roku 2005 Inštitút pre verejné otázky (IPVO) realizuje analyticko-monitorovací projekt *Digitálna gramotnosť na Slovensku*, ktorý má za cieľ poskytnúť kvalifikované informácie potrebné na prípravu stratégie a projektov podporujúcich rozvoj informačnej spoločnosti. Jeho výsledky sa stali podkladom pre vládne inštitúcie, odbornú verejnosť, mimovládne organizácie i médiá.

² Porov. VELŠIČ, M: *Digitálna gramotnosť na Slovensku – správa z výskumu*. Bratislava : IPVO, 2005. s. 4-8.

majú nízku digitálnu gramotnosť. Explicitne tam však vyjadruje, že sa jedná o používanie internetu a nie o jeho správne využívanie v prospech rozvoja človeka a uľahčovanie mnohých stránok ľudského života. Tento výskum taktiež potvrdil, že internet zvyšuje komfortabilitu najmä mladých ľudí pri vybavovaní záležitostí na úradoch (60%), čím sa ale stráca kontakt s reálnymi úradmi a zvyšuje sa množstvo sedavého času pri počítači, aj keď to do značnej miery prináša jeho úsporu. Títo mladí ľudia totiž vyjadrili túžbu do budúcnosti zaviesť niektoré úradné služby výhradne len vo forme internetového e-governmentu (64%).³

Jeden z posledných prieskumov na Slovensku, ktorý sa týkal sexuálneho správania mladých ľudí, poukázal na dôležitý fakt, a to že rodičia prestali byť prvými opornými bodmi v sexualite dieťaťa. Prieskum dokázal, že rodičia nie sú prvým zdrojom informácií o sexualite človeka, ale je ním práve internet. Až 67% mladých ľudí ho uviedlo ako zdroj informácií o sexualite.

Tieto výskumy a mnoho ďalších parciálnych výskumov a veľkých výskumov potvrdzujú nepopierateľný fakt, že internet ovplyvňuje ľudí v správaní, komunikácii, profesionálnom, osobnom, intímnom živote, vo vytváraní vzťahov, v prežívaní života, v bio-psycho-sociálnom vývoji atď. Výskum vplyvu internetu najmä z pohľadu psychológie stále objavuje nové zákonitosti a zisťuje, že neustále existuje priestor pre skúmanie. Doterajšie výskumy sa však vo väčšine jednostranne orientujú najmä na kvantitatívne výskumy, vyjadrujúce návštevnosti, inklinácie atď., avšak dostatočné množstvo najmä kvalitatívnych výskumov v oblasti vplyvu internetu na život človeka a na neho samého stále absentuje. Výskumy sa vo väčšine zameriavajú na vplyv médií ako takých, no špecifických výskumov z oblasti psychológie, sociológie, teológie konkrétne o vplyve internetu je stále málo.

Zo všetkých predchádzajúcich výskumov je teda zrejmé, že internet je v súčasnej dobe jedným z najsilnejších nástrojov manipulácie, marketingu, šírenia informácií, komunikácie, zábavy a podobne.

3 dimenzie internetu v mediálnej výchove

Z týchto praktických výskumných výstupov v spojení s teoretickými úvahami, analýzami súčasného stavu v spoločnosti a mediálnej kultúry a taktiež z viacerých voľných rozhovorov s mladými ľuďmi, ktoré boli realizované počas realizovania iných podobných alebo parciálnych výskumov sme vytvorili koncepciu tzv. 3 "C" (Troch "C"), ktorá pojednáva o troch základných dimenziách internetu, ktoré majú tvoriť minimálny obsah mediálnej výchovy o internete na základných a stredných školách.

³ Porov. VELŠIČ, M.: *Občania online – správa z výskumu*. Bratislava : IPVO, 2007. s. 3-14.

Celú túto úvahu štúdie začneme jednoduchou otázkou, ktorá vyvstáva pri poznaní všetkých výsledkov výskumov, ktoré na jednej strane z určitého hľadiska (vzdelanie, rýchla komunikácia, prístup k informáciám atď.) poukazujú na pozitívny charakter internetu a na druhej strane poukazujú aj na jeho negatívne dopady (sociálne vzťahy, emocionálna stránka, nevera, pornografia atď.). Táto jednoduchá otázka (svojím formulovaním jednoduchá a odpoveďou zložitá) tak na základe týchto dvoch možností znie: „*Je internet priateľom alebo nepriateľom človeka?*“. Samozrejme že nemáme na mysli priateľstvo ako ho chápeme v zmysle interpersonálnych vzťahov, ale máme na mysli analogický význam, teda ako pozitívny alebo negatívny vzťah k danej veci, v tomto prípade pozitívny alebo negatívny vzťah človeka k internetu.

Na túto otázku si odpovieme ďalšou otázkou: „*Čo alebo kto je priateľ?*“. Je potrebné poznať charakteristiku priateľa nielen ako pojmu ale ako skutočnej reality v jeho najvšeobecnejšej podobe. *Priateľ* sa vyznačuje tromi základnými charakteristikami:

1. dôvera

Priatelia si navzájom dôverujú. Vyjadrujú si svoje tajomstvá, hovoria o veciach, o ktorých bežne nerozprávajú, požičiavajú si veci, podporujú sa, spoliehajú sa na seba atď.

2. zhoda

Priatelia zdieľajú podobné alebo rovnaké názory, záujmy, majú spoločné ciele, idey, myšlienky, spôsoby správania, reči, vyjadrovania atď.

3. reálny skutok

Priateľ je priateľom vtedy, ak svoje priateľstvo potvrdzuje reálnou prítomnosťou, skutkom, pomocou, oporou, hmotnou aj duchovnou posilou atď. Priateľstvo nie je vyjadrené iba slovnou proklamáciou, ale je vyjadrené reálnym skutkom.

Z týchto troch dimenzií priateľstva môžeme začať uvažovať nad tým, čo charakterizuje internet ako priateľa, respektíve nepriateľa. Vychádzajú z jedného nosného bodu, ktorým je *kritické myslenie*. Totiž ak si človek vyberá priateľa, uvažuje nad tým, či si vyberá dobre a správne. Kriticky uvažuje o jeho osobe, povahe, správaní, názoroch atď. Pri internete to platí podobne. Ak sa teda pozrieme na internet ako predmet mediálnej výchovy, musíme na neho aplikovať kritické myslenie. Uvažujeme nad tým, čo na internete je? Uvažujeme nad tým, čo tam vidíme? Uvažujeme nad tým, či predložená informácia je pravdivá alebo nie? Vieme si vybrať z kvanta internetových stránok, ktoré si prehliadneme? Uvažujeme nad

tým, prečo si danú stránku prehliadame? Vieme kriticky zhodnotiť to, čo sa nám na internete ponúka?⁴

Z toho sa teda pýtame? „*Ako kriticky hodnotiť internet ako „priateľa”?*“ Na základe predchádzajúcich úvah o charakteristike priateľa v prepojení na kritické myslenie, ktoré je jedným z cieľov mediálnej výchovy⁵, nám teda vyvstávajú tri dimenzie (tzv. **3 „C“** internetu pre mediálnu výchovu), ktoré nám charakterizujú internet ako jeden z predmetov mediálnej výchovy, a ktoré poukazujú na minimálne obsahové zameranie mediálnej výchovy vo vzťahu k internetu. Týmito troma dimenziami sú:

- **C** yber vzťahy
- **C** yber pravda
- **C** yber realita

Internet v mediálnej výchove	Priateľ
1. C (cyber vzťahy)	dôvera (dôvera, vyjadrovanie tajomstiev, podporovanie sa, spoliehanie sa atď.)
2. C (cyber pravda) – je úzko prepojená a miestami prelínajúca sa so <i>cyber vzťahmi</i> .	zboda (zdieľanie podobných alebo rovnakých názorov, záujmov, spoločné ciele, idey, myšlienky, spôsoby správania, reč, vyjadrovanie atď.)
3. C (cyber realita)	reálny skutok (potvrdenie priateľstva reálnou prítomnosťou, skutkom, pomocou, oporou, hmotnou aj duchovnou posilou atď. Priateľstvo nie je iba proklamáciou, ale je vyjadrené reálnym skutkom.)

⁴ Takéto kritické myslenie môžeme aplikovať nielen na internet ako obsah mediálnej výchovy, ale aj na mediálnu výchovu ako celok, ktorá má viesť ku kritickému mysleniu vo vzťahu k médiám. Napr. V rokoch 2008 a 2009 sa médiami dennodenne predkladala problematika *prasacej chrípky*. V skutočnosti táto chrípka bola omnoho menej nebezpečná ako klasický typ chrípky, ktorý sa vyskytuje pravidelne každý rok. Dokonca úmrtnosť na klasický typ chrípky je niekoľkonásobne vyššia ako úmrtnosť na prasaciu chrípku. Tak média bez predstavovania tohto faktu vytvorili mediálnu bublinu, ktorá skresľovala fakty a vytvárala paniku. Pritom médiá vôbec neinformujú v takej miere o klasickej forme chrípky alebo dokonca o víruse HIV, ktorý spôsobuje ochorenie AIDS a denne zabíja takmer 5.500 ľudí. Ak sa o tomto probléme nehovorí, je potom jasné, že otázka homosexuálnych partnerstiev sa v spoločenskej diskusii vedie skôr v rovine ľudských práv a nie aj v rovine zdravotnej a populačnej, aj keď AIDS nie je výsostne otázkou homosexuálov (v európskych krajinách to ale je otázkou homosexuálnych partnerstiev). V konečnom dôsledku to vedie k legalizácii homosexuálnych partnerstiev a možnosti adopcie pre takéto páry. K takýmto javom môže viesť nekritické myslenie ľudí vo vzťahu k tomu, čo ponúkajú a predkladajú médiá.

⁵ Porov. PALA, G.: Komparácia vyučovania mediálnej výchovy vo vybraných krajinách a na Slovensku. In: *Theologos*. 2009, č. 1. s. 127.

Tieto tri dimenzie internetu, ktoré majú byť prítomné v obsahovej štruktúre mediálnej výchovy o internete, môžeme súhrne nazvať ako **3 “C” (tri “C”) o internete v mediálnej výchove** alebo aj **3 x C o internete v mediálnej výchove**. Ak by sme toto spojenie mali vyjadriť matematicky, platilo by nasledovné:

$$\text{Cyber vzťahy} + \text{Cyber pravda} + \text{Cyber realita} \rightarrow C + C + C = 3c$$

alebo

$$\text{Cyber vzťahy} = \text{cyber dimenzia internetu (c)} + \text{vzťahy (v)} \rightarrow c + v$$

$$\text{Cyber pravda} = \text{cyber dimenzia internetu (c)} + \text{pravda (p)} \rightarrow c + p$$

$$\text{Cyber realita} = \text{cyber dimenzia internetu (c)} + \text{realita (r)} \rightarrow c + r$$

↓

$$\text{Cyber vzťahy} + \text{Cyber pravda} + \text{Cyber realita} \rightarrow (c + v) + (c + p) + (c + r) = \\ = c + v + c + p + c + r = \mathbf{3c + v + p + r}$$

$3c + v + p + r$ v tomto prípade znamená, že v mediálnej výchove je potrebné hovoriť o cyber dimenzii internetu vždy v prepojení na pravdu, vzťahy alebo realitu – hovoriť tri krát o cyber: cyber pravda, cyber vzťahy, cyber realita. To znamená, že:

$$3c + v + p + r = I$$

I = internet ako jedna z oblastí obsahu mediálnej výchovy

Ak by bol internet záležitosťou výhradne technických otázok (praktická práca s ním, vyhľadávanie, komunikácia atď.) alebo by sa o ňom na mediálnej výchove hovorilo čisto ako o mimofyzickom svete, ktorý nemá morálne, etické, sociologické a iné stránky, platilo by nasledovné:

$$3c = I$$

↓

$$3c + v + p + r = 3c$$

↓

$$v + p + r = 0$$

To by v konečnom dôsledku znamenalo, že hovoriť v dnešnej dobe o pravde, realite a vzťahoch bez prepojenia na cyber priestor a internet je bezpredmetné a bez efektu; je nulové. To isté potvrdzuje aj odvodenie “ $3c$ ” z rovnice:

$$3c + v + p + r = I$$

↓

$$3c = I - v - p - r$$

To znamená, že ak od internetu oddelíme pravdu, realitu a vzťahy, vznikne nám len technicko-virtuálna stránka internetu. Internet tak nie je bez týchto prvkov internetom v pravom slova zmysle a vo svojej celosti. Mediálna výchova teda musí brať do úvahy tieto tri mohutnosti a to nielen vo vzťahu k internetu ale aj vo vzťahu k iným mediálnym prostriedkom.

To, že prvky o ktorých je potrebné pri internete v mediálnej výchove hovoriť sú nevyhnutné, potvrdzuje aj matematická substitúcia, pri ktorej odvodením hocktorého prvku z rovnice $3c + v + p + r = I$, a pri jeho následnom doložení do rovnice, nám vždy vide výsledok **I = I**, čo znamená, že $3c + v + p + r$ skutočne konštituuje internet ako celok po všetkých jeho stránkach, teda že $3c + v + p + r$ je skutočne I (internet).

Základná rovnica: $3c + v + p + r = I$

Ovodený prvok	Substitúcia - 1. časť	Substitúcia - 2. časť	Výsledok substitúcie
v	$3c + v + p + r = I$ $\downarrow$ $v = I - 3c - p - r$	$3c + (I - 3c - p - r) + p + r = I$ $\downarrow$ $3c + I - 3c - p - r + p + r = I$ $\downarrow$ $I = I$	I = I
p	$3c + v + p + r = I$ $\downarrow$ $p = I - 3c - v - r$	$3c + v + (I - 3c - v - r) + r = I$ $\downarrow$ $3c + v + I - 3c - v - r + r = I$ $\downarrow$ $I = I$	I = I
r	$3c + v + p + r = I$ $\downarrow$ $r = I - 3c - v - p$	$3c + v + p + (I - 3c - v - p) = I$ $\downarrow$ $3c + v + p + I - 3c - v - p = I$ $\downarrow$ $I = I$	I = I
c	$3c + v + p + r = I$ $\downarrow$ $3c = I - v - p - r / :3$ $\downarrow$ $c = \frac{I - v - p - r}{3}$	$3 \frac{I - v - p - r}{3} + v + p + r = I$ $\downarrow$ $\frac{3I - 3v - 3p - 3r}{3} + v + p + r = I$ $\downarrow$ $\frac{3(I - v - p - r)}{3} + v + p + r = I$ $\downarrow$ $(I - v - p - r) + v + p + r = I$ $\downarrow$ $I - v - p - r + v + p + r = I$ $\downarrow$ $I = I$	I = I

Táto tabuľka teda dokazuje, že hovoriť o vzťahoch, realite a pravde v cyber priestore na internete je nevyhnutné a ich predkladanie ako obsah mediálnej výchovy znamená hovoriť o internete ako celku z rozličných uhlov pohľadu, ktoré nie je možné vylúčiť.

Samozrejme že do procesu vnímania internetu v rámci mediálnej výchovy vstupujú aj iné faktory, ktoré by dané vzorce menili, no to je oblasťou pre ďalšie skúmanie, ktorému sa budeme v budúcnosti určite zaoberať. Nejde nám totiž o zjednodušovanie skutočného stavu ale o názornú demonštráciu.

Otázkou ešte zostáva, čo je potrebné pri jednotlivých bodoch “C” rozoberať? Keďže mediálna výchova je predovšetkým určená pre mladých ľudí, aby získali mediálnu gramotnosť a osvojili si kritické myslenie ako konzumenti informácií z médií a používatelia médií, je dôležité poukázať v prvom rade na negatíva pôsobenia internetu, respektíve jeho nekritického, nevhodného a nezmysluplného využívania, respektíve zneužívania. Samozrejme že internet oplýva množstvom pozitívnych vlastností ako je napr. prístup k informáciám, rýchla komunikácia, komunikačná globalizácia, vzdelanie formou digitálnej interaktivity, možná práca cez internet, odbremenenie od niektorých priamych administratívnych úkonov, vybavovanie žiadostí atď. Všetko sú to veci, ktoré nám samozrejme uľahčujú život, avšak to je iba jedna časť problematiky. Potrebné je poukázať aj na nebezpečenstvá, ktoré sa častým používaním internetu a jeho neustálym implementovaním do rôznych oblastí ľudského života, stále viac a viac vyskytujú. Menia sa spôsoby správania ľudí, komunikácie, vzťahov, dokonca motorických pohybov tela. Z človeka sa postupom času akoby stával *homo informaticus*⁶ (človek informatizovaný). Práve na tieto momenty sa budeme snažiť poukázať v nasledujúcich stranách.⁷

1. “C” (prvé “C”) – Cyber vzťahy

Internet nemalou mierou vplýva na vzťahy – ich utváranie, udržiavanie a aj rozpad. To si ukážeme na niekoľkých názorných príkladoch.

Prvým závažným faktom, na ktorý treba poukázať, je že internet často umenšuje komunikáciu vo vzťahoch, či je to už v priateľstvách alebo vážnych vzťahoch medzi mužom a ženou alebo detmi a rodičmi atď. Ak sa dnes stretnú dvaja priatelia na ulici, v závale všetkých povinností, ale aj mimo takýchto dôvodov, si povedia: „*Musím ísť! Stretneme sa na facebooku!*“ Mladí ľudia sa prestávajú osobne stretávať a preferujú radšej komunikáciu cez tzv. “sociálne siete” ako Facebook, Twitter, Myspace alebo sociálne sieťové software ICQ, Skype. Často sa stretávame z údivom mladých ľudí: „*Ty nie si na facebooku?*“. Ak tam niektorý známy nie je, je v oveľa menšom kontakte s druhými, ako tí, ktorí majú svoje profily

⁶ Niektorí autori používajú pre človeka závislého na televízii pojem *homo televisivus*.

⁷ Nasledujúce fakty a informácie v rámci charakteristík 3 “C” vychádzajú z osobných rozhovorov a prednášok so žiakmi a študentmi základných a stredných cirkevných škôl na východnom Slovensku, ktoré boli realizované popri realizovaní výskumu VEGA č. 1/0604/08 *Teologické sívislosti mediálnej problematiky v katechéze v období február až apríl*.

na sociálnej sieti a často akoby sa o ňom ani nevedelo. Na jednej strane tieto sociálne siete umožňujú rýchlu a priamu a jednoduchú komunikáciu s blízkymi, najčastejšie v prípadoch ak sú odcestovaní, avšak na druhej strane sa často tieto vzťahy udržiavajú len na báze digitálnej komunikácie. Príliš časté chatovanie, komunikácia cez sociálne siete alebo iba cez SMS a mobil môže spôsobiť, že mladí ľudia si pri osobnom stretnutí nemajú čo povedať. Horší prípad je, ak zalúbený chlapec a dievča spolu pričasto komunikujú len takto "digitálne", na rande si nemajú čo povedať, a tak nastupujú nie slová ale skutky, ktoré neraz vedú k predmanželskému sexu. Pri takýchto, nazvime ich "digitálnych vzťahoch", sa umenšuje komunikácia aj z pohľadu pocitov. Ako vieme, ako sa tvári po napísaní nejakej vety človek na "druhej strane počítača"? „Ako reaguje?“ „Usmieva sa?“ „Neurazil som ho?“ „Hnevá sa?“ „Neberie to osobne?“ „Ako sa cíti?“ ... Stráca sa očný kontakt, ktorý v rôznych situáciách veľa napovie. Prestávame vidieť a cítiť pocity druhých, reakcie na slová, a tak často krát v realite vyslovíme niečo, čo sa druhého dotkne, pretože pri digitálnej komunikácii sa vyhneme viditeľným negatívnym reakciám a nevieme to kontrolovať.

Dnes môžeme povedať, že pod vplyvom internetu, sa menia aj niektoré ustálené slovné spojenia vo vzťahoch. Dnes sa mladí ľudia nepýtajú: „*Chodíš s niekým?*“ – pekný "pubertálny" výraz. Dnes sa pýtajú: „*Píšeš si s niekým?*“. Akoby končila éra osobných vzťahov a nastupovala éra digitálnych vzťahov. Prestávajú spoločné vychádzky a začínajú "spoločné" chvíle za počítačom.

Ak už jeden z partnerov nevie, ako má povedať tomu druhému, že sa s ním rozchádza a nevie nabráť odvahy, je tu jednoduché riešenie – internet. Napíše e-mail alebo sa rozídu prostredníctvom chatovania. Internet tak zbavuje strachu, zbavuje nepríjemného konfrontovania a reakcií. Mladý človek prestáva mať potrebu odvahy a budovania hrdosti, slušnosti a čestnosti voči druhému. Povedať druhému nepríjemnú vec, uraziť, adresovať nadávku prostredníctvom facebooku alebo chatovania alebo e-mailom je oveľa jednoduchšie ako to urobiť priamo z očí do očí. Odvaha povedať veci z očí do očí sa akoby stávala "výsadou digitálne nevzdelaných".

Aj počítačová kriminalita môže vstúpiť do vzťahov. Dnes je evidentný pokles návštevnosti kín, keďže aj tie najnovšie filmy sa prostredníctvom peer to peer sietí a úložných sieťových serverov môžu získať ešte pred ich premiérou, a tak mladý chlapec dnes nepozve dievča do kina, ale pozve ju k sebe domov na najnovší film jej obľúbeného herca. Rodičia nie sú doma, a tak sa vytvára príležitosť pre predmanželský sex. V kine by boli aspoň medzi mnohými ľuďmi a možné by boli maximálne nesmelé dotyky.

Toto sú len niektoré evidentné príklady toho, čo môže spôsobovať neuvážené používanie internetu v prepojení na vytváranie a udržiavanie vzťahov. Cyber vzťahy nie sú v žiadnou prípade reálnym prežívaním interpersonálnych relácií, vytvárajú len imaginárnu predstavu fungovania vzťahov. Ak však príde na rad reálny život, často sa nevie kam. Preto je potrebné ďalej hovoriť o tzv. cyber realite.

2. “C“ (druhé “C“) – Cyber realita

Hovoriť o *cyber realite* sa zdá na prvý pohľad ako to isté ako hovoriť o *virtuálnej realite*. Opak je však pravdou. *Virtuálna realita* je označenie pre vymodelovanú kvázi realitu – umelú realitu. Virtuálna realita je vymodelované prostredie simulujúce skutočnosť. V prvom rade sa pod tým chápe vytváranie vizuálneho zážitku zobrazovaného na obrazovke počítača, prípadne cez špeciálne stereoskopické zariadenia. V dokonalejších technológiách virtuálna realita dokonca stimuluje aj ľudské zmysly ako napr. sluch, čuch a hmat. Takto tvorené prostredie môže vytvárať predstavu skutočného sveta (napr. nácvik boja, učenie pilotovania atď.). To čo je ale podstatné pre virtuálnu realitu, je prostriedok, pomocou ktorého sme v tejto virtuálnej realite prítomní – myš, 3D okuliare atď.

Pod *cyber realitou* však rozumieme vnímanie a používanie počítačového prostredia, ktoré nie je vymodelované ako umelé digitálne virtuálne prostredie, teda nie je umelo vytvorená počítačová realita, ale je prirodzenou súčasťou počítačového prostredia a nestimuluje ani zmysly okrem zraku. Cyber realita zároveň ovplyvňuje aj naše správanie mimo kontaktu s počítačom.

Mnohí sa už stretli s výrokom: „*Ak nie si na googly, akoby si neexistoval.*“ Takáto fráza potvrdzuje, že pre mnohých ľudí človek neexistuje, pokiaľ sa o ňom niečo nedozvie na internete. Podobne sme to spomínali aj pri sociálnej sieti Facebook.

Niekedy ak mladý muž sedel v kaviarni a bolo tam 10 dievčat, musel bojovať o ich priazeň, i to bol “možno“ úspešný iba v jednom prípade. V knižnici chlapec nájde 4 objekty záujmu, v chráme 1 až 2. Ale na a-zete alebo facebooku sú ich stovky a tisíce a má na výber z nespočetného množstva dievčat. Mnohí uznávajú existenciu virtuálnych lások bez poznania osobností, výzoru atď. Láska cez internet je údajne bezpečnejšia, bez nebezpečenstva sexuálneho styku, otehotnenia a podobne. Otázkou ale je, kde ostalo poznanie druhého, jeho kladov a záporov. Čo by sa stalo, ak by vyplí prúd, alebo by na niekoľko dní alebo týždňov vyplí internet? Rozpadli by sa vzťahy? Prestali by sa ľudia stretávať?

Človek si pod vplyvom internetu, digitálnych vymožeností a počítačov vytvára virtuálne alebo cyber vzťahy, cyber deti, cyber život ... Žije

iba na internet, vonku ho takmer nevidieť, nenavštevuje príbuzných. Človek si tak vytvára cyber realitu. Skutočný život je ale iný. Život nie je na internete, ale vonku za dverami. Patricia Wallace vo svojej známej knihe *The Psychology of The Internet* (Psychológia internetu) začína svoje úvahy a prezentovanie výskumov ešte pred tým, než čokoľvek povie. Ešte pred obsahom nájdete venovanie: „*Pre Juliana a Callie, moju rodinu skutočného reálneho života.*“⁸

Človek, ktorý si vytvára svoj vlastný svet na internete – nickname, profily, životopisy, charakteristiky, fotografie atď., si vytvára vlastný cyber svet, v ktorom žije ako úplne niekto iný. Zapôsobiť na ženu alebo chlapca znamená priložiť fotografiu atraktívnej postavy, na ktorej nie som ja. Ale kto by to už vedel? Cyber realita je tak veľmi úzko prepojená na *cyber pravdu*. Cyber realita totiž často vytvára klamlivý obraz reality a tým neponúka pravdu. Preto je potrebné hovoriť aj o cyber pravde.

3. “C“ (tretie “C“) – Cyber pravda

Cyber pravda sa týka každého, kto využíva sociálne siete, vytvára si profily, „chatuje“ alebo zasiela e-mailly atď. Cyber pravda však nie je len o udávaní osobných údajov, ale aj o informáciách, ktoré nájdeme na internete. Tak môžeme rozdeliť cyber pravdu do dvoch kategórií:

1. *aktívna cyber pravda* – údaje ktoré musíme zadať my (osobné údaje, e-mailová adresa, vyplňanie on-line dotazníkov a akékoľvek informácie, ktoré zadávame na internet),

2. *pasívna cyber pravda* – nie je o nič menej dôležitejšia ako aktívna. Pasívnosť vyplýva z toho, že sa jedná o pravdivosť na internete dostupných informácií ako vedecké údaje, štatistické údaje, historické fakty, seminárne práce, novinárske správy, aktuality atď.

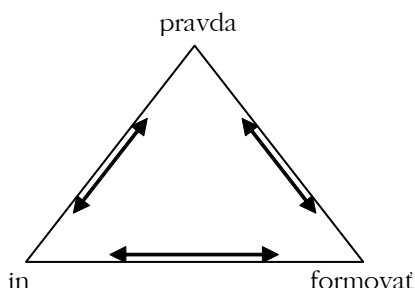
Pravda alebo lož sú vždy viazané na informáciu, ktorej sa týkajú, teda či skutočný stav veci je v zhode s tým, čo je prezentované. Týkajú sa teda informácie o veci. Rozoberať definíciu *informácie* tuná nie je cieľom. Avšak ak sa pozrieme na pojem *informácia* z iného pohľadu – slovotvorného – môžeme dospieť k zaujímavému zisteniu. Pojem *informácia* totiž môžeme rozdeliť na dve slová:

in – formácia

Z toho teda vyplýva, že informácia má informovať, teda *in – formovať*. V detailnejšom vysvetlení má informácia *vnútorne formovať* človeka. Má teda utvárať jeho názory (čo sa deje napr. pri politických správach).

⁸ WALLACE, P.: *The Psychology of The Internet*. Cambridge : Press Syndicate of the University of Cambridge, 1999, s. VI.

vach), vytvárať v ňom hodnoty (ochrana života), emocionálne budovať (výzvy na pomoc), intelektuálne vzdelávať (podávať nové fakty) atď., teda aby vnútorne rástol. Pozitívne formovanie človeka, o ktoré ide každému, musí byť teda postavené na pravdivom informovaní (pravdivom in – formovaní; pravdivom vnútornom formovaní). To znamená, že pravdu od informácie nemôžeme separovať. Medzi vnútrom, formáciou a pravdou musí byť vzájomná aktívna triangulárna interakcia, spolupráca a väzba, ako to znázorňuje nasledujúci diagram:



Z tohto nám vyplýva, že informácie na internete musia rovnako vnútorne formovať človeka ako informácie v rádiu alebo televízii alebo novinách a časopisoch.⁹ Je pre žiaka škodlivé, ak vie internet použiť len na to, aby si informácie nie hľadal a následne ich kompiloval, ale aby si len slepo stiahol zo stránky ponúkajúcej hotové referáty - bez kritického zhodnotenia, či uvedené informácie sú pravdivé alebo minimálne aktuálne. Tak niekto vytvorí referát a žiak prijíma jeho pravdu, názory, pohľady na svet v domnení, že „*ak je to na internete, je to pravda*“. Vtedy sa natíska otázka, či žiak alebo iný človek rozmyšľa nad tým, čo číta. To isté môžeme aplikovať aj na iné mediálne prostriedky (televízia, rádio, noviny, časopisy atď.).

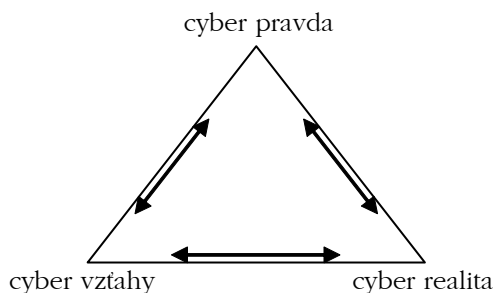
Ako sme už spomínali, markantná problematika cyber pravdy je evidentná najmä na sociálnych sieťach, kde si človek často krátko vytvára falošné identity za cieľom upútať alebo zakryť svoju osobnosť. Pravda sa tak nachádza v akomsi *profile*. Človek sa identifikuje s akýmsi *nicknamom*, ktorý má reprezentovať jeho osobu, ktorou v skutočnosti nie je. Vzniká tak otázka: „*Kto som?*“. Internet nám tak ponúka možnosť schovať sa pre zrakmi všetkých a vystupovať ako silný, krásny, inteligentný človek, ktorý toho veľa zažil a ešte veľa má pred sebou. Mladí ľudia sa v profilových informáciách často menia na iné osoby, dávajú si akési masky. S tým je spojená známa internetová *anonymita*. V USA bol v roku 2008 vykonaný výskum sociálnych sietí a zoznamovacích fór. Podľa nich má zárobok

⁹ Porov. POLÁKOVÁ, M.: Média v službách výchovy. In: *Quo Vadis Mass Media*. Trnava : FMK, 2009. s. 479.

nad 200 000 \$ ročne až 4% užívateľov zoznamovacích a sociálnych kont. V skutočnosti 200 000 \$ ročne zarábalo vtedy len niečo tesne cez 1% obyvateľov USA. Počet údajných bohatých ľudí bol vyšší než skutočný stav. V tom istom výskume zistili, že priemerná telesná váha udávaná v profiloch bola o 9 kg nižšia ako reálny stav. Jedným z odporúčaní tohto výskumu bolo, aby si záujemcovia o zoznámenie cez internet vyžiadali viacero fotografií od danej osoby, a aby tieto fotografie boli z rozličných situácií.

Záver a odporúčania

Zo všetkých úvah o jednotlivých zložkách nevyhnutného obsahu mediálnej výchovy o internete je zrejmé, že medzi týmito tromi prvkami je silný vzťah. Navzájom sú prepojené a nemožno hovoriť o jednom prvku ak nevravíme aj o ďalších. Je nemožné hovoriť o cyber pravde, ak nevravíme aj o cyber realite, keďže cyber realita je skreslenie alebo úplne prevrátenie pravdy. Podobne je nepredstaviteľné hovoriť o cyber vzťahoch, pokiaľ ich nemáme prepojené aj na cyber realitu, keďže takéto cyber vzťahy existujú na báze cyber reality. Tak ako trojuholník vyjadroval vzťahy medzi pravdou a informáciou ako formujúcim prvkom človeka, tak táto triangulácia platí aj pre vzťahy medzi prvkami 3 “C”:



Je potrebné preto v obsahovej štruktúre mediálnej výchovy ako vyučovacieho predmetu vždy pamätať na prepájanie týchto troch prvkov. Ich aplikácia je možná aj na iné médiá ako je televízia, noviny, časopisy atď. Samotnými matematickými úvahami sme dokázali nevyhnutnosť prítomnosti 3 “C” v mediálnej výchove nielen v prepojení na internet ale aj v mediálnej výchove ako takej. Preto je nevyhnutné preniesť prvky 3 “C” najmä do pedagogickej oblasti.

V záverečnej časti tejto štúdie treba zdôrazniť, že vychádzajúc zo stručnej metaanalýzy v úvode, je potrebné presne špecifikovať, charakterizovať a hlavne definovať pojem *mediálna gramotnosť* a pojem *digitálna gramotnosť*, nakoľko sa tieto pojmy veľmi často zamieňajú alebo

stotožňujú, čo nie je správne. Zároveň je evidentné a známe, že poznáme tzv. *index digitálnej gramotnosti*. Ten sa ale týka výhradne digitálnej gramotnosti a nie mediálnej gramotnosti ako celku. Preto je potrebné do budúcnosti, kedy sa plánuje zaviesť mediálna výchova ako povinný školský predmet, vytvoriť a definovať tzv. *index mediálnej gramotnosti*, ktorý by kvantitatívne charakterizoval zmeny v mediálnom vnímaní sveta a kvalitatívnom posune vedomostí nového školského predmetu. To by slúžilo na zhodnotenie efektivity a úspešnosti nového školského predmetu. Aj preto sme stručne a v hrubých rysoch poukázali na matematickú schému nevyhnutnosti prezentovať dané oblasti v mediálnej výchove. Aj preto tu vzniká priestor pre spoluprácu pedagógov, odborníkov na mediálnu výchovu, teológov, etikov s matematikmi, ktorí by na základe matematickej logiky vytvorili správnu indexáciu mediálnej gramotnosti. A to je jedna z výziev pre budúce skúmanie problematiky mediálnej výchovy v jej reálnej aplikácii v školskom systéme, respektíve aj v rodinnej výchove.

V celkom závere tejto štúdie, si musíme splniť ešte jednu povinnosť, ktorá vyplýva z úvodných úvah, a to odpovedať na úvodom položenú otázku: „*Je internet priateľom alebo nepriateľom človeka?*“.

V mediálnej výchove sa pozornosť upriamuje najmä na mediálne prostriedky, informácie, obsah informácií, ich hodnotenie, vnímanie atď. Často sa ale zabúda na jeden podstatný a nevynechateľný prvok, a tým je samotný *človek*. Ak ostaneme pri internete, musíme zdôrazniť, že človek je tým, kto internet vytvoril. Internet nevznikol sám. My sme mu dali existenciu. Človek vlastnou slobodnou vôľou sa rozhodol napredovať vo vede, čím objavil zákonitosti, ktoré mu umožnili vytvoriť digitálnu sieť – internet. Človek tým že má vlastnú slobodnú vôľu a sám sa rozhoduje o svojich činoch, sám rozhodne čo s internetom bude robiť. Človek je ten, kto klikne na pornografickú stránku, človek je ten, kto si pozrie erotickú reklamu, človek je ten, kto šíri klamstvá, nie informácia – tá je iba prostriedkom. Internet totiž nie je cieľom ale len prostriedkom. Internet je to, čo naprogramuje človek. Pornografická alebo násilie šíriaca stránka nevznikne sama, ale naprogramuje ju človek. On rozhoduje o tom, čo sa programuje. Znamená to, že len od človeka závisí, či internet bude „jeho priateľom alebo nepriateľom“. Je to podobné ako so skutočnými priateľstvami. Človek si vyberá priateľov a ako sa k nim správa on. Tak sa k nemu správajú aj priatelia. Človek svojím chovaním a svojím prístupom si vytvára alebo ničí priateľstvá. Ako teda človek naloží s internetom, je výsostne na ňom samom. Otázka teda nemá stáť: „*Je internet priateľom alebo nepriateľom človeka?*“, ale jej správne znenie má byť: „*Je človek priateľom alebo nepriateľom internetu?*“.

Zoznam použitej literatúry

- PALA, G.: Komparácia vyučovania mediálnej výchovy vo vybraných krajinách a na Slovensku. In: *Theologos*. 2009, č. 1. s. 126-142. ISSN 1335-5570.
- POLÁKOVÁ, M.: Média v službách výchovy. In: *Quo Vadis Mass Media*. Trnava : FMK, 2009. s. 477-490. ISBN 978-80-8105-123-4.
- ŠKODÁČEK, I.: Vplyv médií na afekt-emotivitu a správanie nedospelých. In: *Psychiatria*. 2005, roč. 12, č. 4. s. 171-175. ISSN 1335-423X.
- VELŠIČ, M.: *Digitálna gramotnosť na Slovensku – správa z výskumu*. Bratislava : IPVO, 2005. 31 s.
- VELŠIČ, M.: *Občania online – správa z výskumu*. Bratislava : IPVO, 2007. 21 s. ISBN 978-80-88935-99-5.
- WALLACE, P.: *The Psychology of The Internet*. Cambridge : Press Syndicate of the University of Cambridge, 1999, 264 s. ISBN 0-521-63294-3.

Vznik hodnotových sústav

SILVIA DOLINSKÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *Already ancient philosophers in antique Greece entertain a thought with basic questions in your works. For example: what we can know; what we have doing; in what we can believe; which worths give a sence of human life. The human is a form not only narrow group of people, but too principle of art, good, calm, that can motivation us for build of partnership, opening, deeper and unceasingly relationship with God. We can distinguish four capital factors, which influence worth system: is it work of parents, work of partnership and influence of young environment and so influence of massmedium.*

Key words: *Worth. Worth system. Parents. Society identity. Mass-medium. Self-education.*

Úvod

Medzi psychológmi je všeobecne zastavaný názor, že morálne normy a hodnoty sú naučené štruktúry, ktoré si malé deti osvojujú najprv od rodičov, neskôr od učiteľov, vrstovníckych skupín, informačných prostriedkov a spoločnosti. Jedným zo psychológov, ktorý to priamo skúmali bol S. Freud. Tvrdil, že u dieťaťa vznikajú morálne postoje a správanie vplyvom super ega, čo je z najväčšou časťou vštepované rodičmi. Tieto morálne sudy sú však dieťaťom prevzaté, tak úplne, že si samo prestáva byť vedomé ich skutočného zdroja. Super ego sa tak nestáva zbierkou rodičovských „musíš“ a „nesmieš“, ale samostatnou súčasťou duševného života človeka. Ten začne vnímať ako hlas svedomia alebo ako svoj starostlivo formulovaný súbor morálnych zásad, ktorý na neho pôsobí na úrovni subjektívnej a objektívnej. Freud tvrdil, že super ego je tvorené z dvoch odlišných zložiek: svedomia a ego-ideál.¹

¹ Porov. FONTANA, D.: *Psychologie ve školní praxi*. Praha : Portál, 2003. s. 232-233.

1 Úloha rodičov pri vytvorení identity

D. Fontana hovorí, že: „Rodina je prvá výchovná inštitúcia, v ktorej prebieha proces socializácie a výchovy dieťaťa. Cieľom socializácie v rodine je predovšetkým naučiť dieťa žiť s inými ľuďmi. Dieťa predstavuje najväčšiu hodnotu rodiny. Poslaním rodičov je zabezpečiť deťom všestranný duševný a telesný rozvoj, starať sa o harmonický, fyzický, intelektuálny, citový a morálny vývin. Oni kladú základy charakteru svojich detí, ich vzťahu k práci, k ľuďom, k životu. Aby rodina mohla plniť svoje poslanie, mala by byť usporiadaná, zdravá a stabilná, lebo práve takáto harmonická rodina poskytuje optimálne podmienky pre výchovu detí.“²

Samotné obdobie dospievania je obdobím zrodu identity. Ale už počínajúc s detstvom má svoje predbežné prejavy: je to stotožnenie sa, identifikácia s dospelými, najmä s rodičmi. Prostredníctvom identifikácie dospievajúci anektuje vlastnosti obdivovaného dospelého. Aby k tomu došlo, je dôležité, aby okrem rodičov prejavili o dospievajúceho mladého človeka trvalý záujem aj iní dospelí. Je dôležité vedieť, že dospievajúci mladý človek sa predovšetkým stotožňuje nie s tým, čo mu hovoria dospelí, alebo s tým ako by ho chceli vychovať, ale s tým, čo vidí u nich. Stotožnenie sa s rodičmi hrá dôležitú úlohu pri položení základov pocitu bezpečnosti dieťaťa. Prostredníctvom identifikácie si totiž prisvojí mravnú silu a hodnovernosť rodičov a tým aj seba pociťuje takto, ako silného, vyhovujúceho, životaschopného. Proces identifikácie sa uľahčí ak je modelom príťažlivá osoba. Starostlivý, chápaný rodič je nepochybne lepší model ako ľahostajný rodič. Ak sú obaja rodičia dobrým modelom, dieťa sa do určitej miery stotožní s oboma. Avšak je charakteristické, že dieťa objaví viac podobností v rodičovi rovnakého pohlavia (šaty, účes, sexuálna anatómia).

Dieťa si prvky sexuálnej identity celkom iste zabuduje do seba v rodinnom prostredí, predovšetkým cestou identifikácie s rodičom rovnakého pohlavia. To sa prejaví v tom, že si osvojí hodnoty, záujmový okruh, formy chovania vlastného pohlavia. Chlapci, ktorí často alebo počas dlhšej doby žijú bez otca, sú neistejší vo svojej sexuálnej identite ako tí, ktorí vyrastajú za trvalej prítomnosti otca. Samozrejme, to nie je vylučovací údaj, pretože existujú dobre spoločensky prispôsobení muži a ženy, ktorí vyrástli bez rodiča rovnakého pohlavia. Aby sme to pochopili, musíme vedieť, že vo vytvorení sexuálnej identity je najdôležitejším faktorom kognitívny prvok, čiže definovanie samého seba ako chlapca, respektíve dievčaťa. Toto samodefinovanie vykonáva selekciu pri voľbe hier, aktivít, hodnôt, motívov a spôsobu myslenia. Toto sexuálne samodefinovanie je už vo veku päť - šesť rokov celkom pevné.

² DARÁK, M.: *Kapitoly z teórie výchovy*. Prešov : Grafotlač Prešov, 2004. s. 224.

Proces identifikácie položí aj základy svedomia. Dieťa vychované v príliš povolnej a uvoľnenej atmosfére sa nenaučí spôsob a hodnotu odloženia bezprostredného uspokojenia, teda sa môže ľahko stať hedonistickou a nemorálnou osobou. Podľa pozorovania, ktoré vykonali Ausubel a Sullivan, osoby ktoré sa dobre začlenili do spoločnosti, mali najčastejšie mierne prísnych rodičov, dôsledných v udržiavaní disciplíny. Prednosťou takého dieťaťa je, že má sebadôveru pokiaľ sa týka orientácie hodnôt.³

1.1 Rodičovské hodnoty

Super ego, ktoré sa obvykle viaže k svedomiu, obsahuje rodičovské hodnoty, ktoré boli interiorizované v priebehu detstva. Pokiaľ sú vzťahy medzi rodičmi a dieťaťom také, že osvojenie hodnôt bude chybné, dieťa nedosiahne rozvinutú sebakontrolu nad svojim vlastným excesívnym správaním.⁴

Rodina ako primárna skupina a základná bunka ľudskej spoločnosti formuje jedinca po celý život. Ona je základom pre formovanie postojov, hodnôt a noriem. Rodinné prostredie je aj najvýznamnejším socializačným prostredím. Zážitky z detstva sa síce často zabúdajú, ale nikdy sa nestrácajú, sú uložené hlboko v duši človeka. Podľa J. Locka len skúsenosť je základom každého poznania a to vonkajšia i vnútorná skúsenosť; vonkajšia – získaná zmyslami a vnútorná – získaná reflexiou.

Rodičia často zavalení starosťami ekonomickými, pracovnými i spoločenskými nemajú dost času a pochopenia pre svoje dieťa. Pritom je známe, že čas, ktorý venuje rodič svojmu dieťaťu, je najlepšou investíciou. V niektorých rodinách sa stretávame s predstavou, že dieťaťu stačí dať všetko materiálne, čo si zažiada. Také deti majú potom po materiálnej stránke všetko, čo potrebujú, ale aj nepotrebujú, ale trpia nedostatkom citov. Často bývajú sami, rodičia na nich nemajú čas, ale ani necítia potrebu venovať sa im, rozprávať sa s nimi o ich živote, o ich problémoch. Keďže im dávajú všetko, čo chcú, myslia si, že ani problémy nemôžu mať. Takíto jedinci si často nielen v detskom kolektíve, ale ani neskôr nedokážu vytvoriť primeraný vzťah k iným ľuďom, majú problémy s prispôbovaním sa, vyjadrovaním svojich citov navonok a často nie sú schopní trvalejšieho citového vzťahu. Primeraný prístup k deťom, primerané požiadavky, používanie pochvál aj kritického hodnotenia v adekvátnej miere kladne ovplyvnia vývin dieťaťa z citového hladiska. V takomto prostredí môže vyrásť človek, ktorý sa dokáže prispôsobiť okoliu, iným ľuďom, vie

³ SZENTMÁRTONI, M.: *Svet mladých*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, s. 45-48.

⁴ Porov. JEDLIČKA, R. a spol.: *Deti a mládež v obtížnych životných situáciách*. Praha : Themis, s. 92.

riešiť problémy, podáva dobré výkony pri rôznych činnostiach. Vývin celej osobnosti významne ovplyvňuje výchova a prístup dospelých ľudí najmä z najbližšieho okolia.

Pápež Ján Pavol II. v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* hovorí, že človek je povolaný na to, aby žil vedome podľa múdreho a láskyplného Božieho plánu, je dejinnou bytosťou a ako taký sa zo dňa na deň buduje svojimi slobodnými rozhodovaniami. Preto poznáva, miluje a koná mravné dobro primerane jednotlivým stupňom svojho rastu.⁵

Druhý vatikánsky koncil v deklarácií O kresťanskej výchove pripomína to, že rodičia dali život svojim deťom, viaže ich veľmi vážna povinnosť poskytnúť svojmu potomstvu aj výchovu. Preto ich treba mať za prvých a hlavných vychovávateľov svojich detí. Táto ich výchovná úloha je taká dôležitá, že ak chýba, len ťažko ju možno nahradiť. Rodina je teda prvou školou spoločenských čností, ktoré sú potrebné každému spoločenstvu.⁶ Vychádzajúc z uvedeného Ján Pavol II. v spomínanej exhortácii tvrdí, že hoci sa dnes stavia do cesty výchovnej činnosti veľa prekážok, rodičia musia pevne a s dôverou vychovávať deti k základným hodnotám ľudského života. Deti majú vyrásť v správnej slobode voči hmotným hodnotám, aby vedeli prijať aj jednoduchý a striedavý spôsob života v tom presvedčení, že „človek je viac hoden pre to, čím je, než pre to, čo má.“⁷ Rodina je tak prvá a základná škola sociálnych čností. Na základe výchovnej služby rodičia sú svedectvom svojho vlastného života pre svoje deti a prvými hlásateľmi evanjelia. Rodina je síce prvá, ale nie jediná a výlučne výchovné spoločenstvo. Sám spoločenský, občiansky i cirkevný rozmer človeka vyžaduje, a k nej aj vedie, širšiu a usporiadanejšiu výchovu, ktorá má byť výsledkom dobre organizovanej spolupráce rôznych vychovávateľov. Všetci sú potrební, hovorí Ján Pavol II., hoci každý z nich môže a má prispievať do výchovy v rámci svojej právomoci a podľa svojich schopností. Výchovná úloha kresťanskej rodiny prináša i novú formu spolupráce medzi rodičmi a kresťanskými komunitami, medzi rôznymi výchovnými skupinami a duchovnými pastiermi. Štát a cirkev spolu majú zakladať a podporovať také inštitúcie a podujatia, aké rodiny právom vyžadujú, a poskytovať pomoc v tom, čo rodinám chýba. Rodina je so spoločnosťou životne a organicky zviazaná, pretože tvorí jej základ a ustavične ju živí svojou službou životu.⁸ Z rodiny totiž vychádzajú občania a v rodine nachádzajú prvú školu tých sociálnych čností, ktoré sú dušou života

⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris Consortio*. Trnava: SSV, 1993. s. 13.

⁶ Porov. POLČIN, S.: *Deklarácia druhého vatikánskeho koncilu Gravissimum educationis O kresťanskej výchove*. Rím: SÚSCM, 1970. s. 287.

⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris Consortio*. Trnava: SSV, 1993. s. 72.

⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris Consortio*. Trnava: SSV, 1993, s. 77-82.

a rozvoja samej spoločnosti. V rodine, ako píše Druhý vatikánsky koncil v konštitúcií *Gaudium et spes* (O Cirkvi v súčasnom svete), sa stretávajú rozličné generácie a vzájomne si pomáhajú osvojiť si plnšiu múdrosť, ako aj zladovať osobné práva s ostatnými požiadavkami spoločenského života.⁹ Sociálny prínos rodín má svoj osobitý ráz, ktorý treba lepšie poznať a rozhodnejšie podporovať, predovšetkým počas dorastania detí, do čoho, podľa možností, treba zapojiť všetkých členov rodiny. Kresťanské rodiny budú môcť plniť svoju nezastupiteľnú úlohu jednak výchovnou činnosťou, tým, že dávajú deťom vzor života založeného na hodnotách pravdy, slobody, spravodlivosti a lásky, ďalej aktívnym a zodpovedným úsilím o skutočne ľudský rast spoločnosti a jej inštitúcií a napokon tým, že budú rozličným spôsobom podporovať tie združenia, ktoré sa zvlášť zaoberajú otázkami medzinárodného poriadku.¹⁰

Na dnešnú rodinu je vyvíjaný mohutný tlak zvonku aj zvnútra. Zvonku je to najmä konzumný spôsob života, „*ušadeprítomná*“ otravujúca reklama, prebytok alebo naopak nedostatok peňazí, uvoľnená morálka, tendenčné masovokomunikačné prostriedky, nedostatok pracovných príležitostí. Zvnútra je to najmä pýcha, sebeckosť, prehnané sebavedomie a nezodpovednosť človeka. Preto, ako hovorí prešovský eparcha Mons. Ján Babjak, ak má dnešná rodina vydržať tento mohutný nápor, musí byť zocelená a zjednotená v láske. Lenže iba pozemská láska pre rodinu nestačí. Ak má byť rodina miestom odovzdávania nielen biologického života, ale aj formovania ľudskej osobnosti, je potrebná duchovná láska, ktorá čerpá inšpiráciu v prijatom slove a silu v ponúknutej milosti. Ide tu o lásku k Bohu a k blížnemu.¹¹

1.2 Vplyv náboženstva na výber hodnôt

Filozofi a sociológovia už dávnejšie poukázali na to, že katolíci viac ako protestanti zdôrazňujú také hodnoty, ako je rešpektovanie tradície, spoločenské väzby, zatiaľ čo evanjelici uprednostňujú autonómnosť a slobodu. Rôzne náboženstvá kladú dôraz na rôzne hodnoty a prostredníctvom socializácie ovplyvňujú hodnotový systém svojich príslušníkov. Na druhej strane, hodnotové priority jednotlivca môžu vplývať aj na jeho výber určitého náboženstva respektíve na angažovanosť v náboženstve. Pri analýze východných náboženstiev sa môžu ukázať odlišné vzťahy medzi hodnotami a religiozitou, ďalej je to vzťah cirkvi a štátu, ktorý môže

⁹ Porov. POLČIN, S.: *Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu – Gaudium et spes O Cirkvi v súčasnom svete*. Rím: SÚSCM, 1968, s. 288.

¹⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: *Familiaris Consortio*. Trnava: SSV, 1993, s. 90.

¹¹ Porov. Pastoralný list Mons. J. Babjaka, SJ: *Vianoce a rodina*. In: Katolícke noviny. Roč. 2003. č. 52, s. 1-2.

ovplyvňovať vzťah religiozity a hodnôt. Robilo sa viacero výskumov vzťahu náboženstva a hodnôt, celkové výsledky výskumu potvrdili platnosť teórie týkajúcej sa vzťahu hodnôt a religiozity. Autori štúdie záverom uvádzajú, že ovplyvňovanie hodnôt a religiozity je vzájomné.¹²

Ako príklad môžem uviesť výskum S. H. Schwartz a S. Huismansa, ktorí sa zamerali na viaceré náboženské denominácie a jednotlivé hodnoty zoskupovali do desiatich odlišných typov. Okrem nich sledovali aj ďalšie hodnoty, a to zmysel života a duchovný život. Skúmané vzorky osôb sa skladali z učiteľov základných a stredných škôl, iných dospelých a vysokoškolákov. Išlo o majoritnú náboženskú denomináciu v danej spoločnosti. Výskum sa realizoval v USA. Zistilo sa, že vek a pohlavie neovplyvňujú zistené korelácie. Z rozdielov medzi náboženskými denomináciami možno uviesť, že najvyššia záporná korelácia s hedonizmom bola u katolíkov, so stimuláciou a univerzalizmom u pravoslávnych, najvyššia kladná s tradíciou bola u židov, s konformitou u pravoslávnych. Kladná korelácia so zmyslom života bola najvýznamnejšia u kalvínov. Podobne aj v koreláciách s duchovným životom boli na druhom mieste katolíci.

V druhom výskume sa použila skrátená verzia dotazníka hodnôt, podávaná ústne a religiozita sa merala návštevou kostola. Táto miera zachytáva viac konvenčné charakteristiky a spoločenské aspekty religiozity, spirituálny aspekt je tu v úzadí. Zistené korelácie boli zhodné s výsledkami v prvom výskume, až na hedonizmus, ktorý nemal najvyššiu zápornú koreláciu, táto bola predtým pri stimulácii. Demografické ukazovatele ovplyvnili výsledky len minimálne. Podobne boli minimálne rozdiely medzi katolíkmi a evanjelikmi. Celkové výsledky výskumu potvrdili platnosť teórie týkajúcej sa vzťahu hodnôt a religiozity.

Na druhej strane zase jednotlivci, ktorí si vytvorili určité hodnotové priority ako odpoveď na svoje osobné potreby a spoločenskú skúsenosť, sa viac alebo menej angažujú v náboženstve, ktorá dáva príležitosť na dosiahnutie ich vlastných cieľov. Celková schéma korelácií religiozita – hodnoty ukazuje, že dôraz na určitosť na sebaovládanie a na podriadenie sa vyšším vonkajším pravdám nabáda ľudí stať sa vo všeobecnosti religioznejšími, orientácia na otvorenosť, na zmenu a na voľné sebavyjadrenie pobáda k menšej religioznosti.¹³

2 Identita a spoločenská úloha, vplyv školského prostredia

Pri vytváraní našej vlastnej identity hrajú dôležitú úlohu dva faktory: spoločenské prostredie, v ktorom žije dospievajúci jedinec a určitý vnú-

¹² STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. s. 109-111.

¹³ Porov. STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. s. 111-112.

torný, nezastaviteľný impulz, ktorý ho ženie ku stále väčšej samostatnosti. Avšak v podstate oba slúžia tomu istému cieľu: dosiahnutie dospelosti mladého človeka v danej spoločnosti, v ktorej dokáže prevziať zodpovednosť za seba i za druhých.¹⁴

*„Intelektuálny a psychický vývoj mladých nie je závislý len od biologických faktorov, avšak aj od spoločenského prostredia, v ktorom žijú. Preto časť správania sa, psychologickéj osobitosti a porúch chovania dnešných mladých treba chápať ako reakciu: je to spätný účinok na spoločnosť v ktorej žijú. Spoločnosť svojimi očakávaniami formuje ich osobnosť, určuje ich úlohu a ich plány zamerané na budúcnosť. Spoločenské štruktúry môžu uľahčiť dospievanie mladých, ale môžu sa stať aj zdrojom problémov a ťažkostí.“*¹⁵

Morálne správanie, kladne hodnotené kultúrnou skupinou, ku ktorej jedinec patrí, môže či nemusí byť vymedzené pravidlami a tieto pravidla môžu či nemusia mať povahu zákona. Aj napriek tomu sú vnímané zodpovednými členmi spoločnosti ako záväzné normy správania a interpersonálnych vzťahov. Morálne normy môžu byť odvodené z náboženských, filozofických alebo politických učení. Obvykle ovplyvňované závažnou mierou historického vývoja danej kultúrnej skupiny tým, že viedli k vytváraniu civilizovaných spôsobov správania a dokonca aj k jednaniu s inými krajinami. Niekedy sa v jednej kultúre objavujú podskupiny, ktoré sa navzájom odlišujú zastavanými morálnymi normami a hodnotami. To môže viesť k nesúladam a k pokusom potlačiť protichodné hodnotové sústavy silou.¹⁶

Jedným z hlavných činiteľov výchovy mládeže je škola. Napĺňa škola očakávania žiakov a rodičov? Aké je jej poslanie v súčasnosti? Škola ako spoločenská inštitúcia je predmetom skúmania aj odborníkov z oblasti sociológie a predovšetkým sociológie výchovy. V jednotlivých odborných publikáciách sa môžeme stretnúť s vymedzením rôznych funkcií a cieľov súčasnej školy. V súčasnej dobe sa v odbornej literatúre hovorí o týchto základných funkciách školy: výchovná, vzdelávacie, kvalifikačná, integračná, socializačná, selektívna, ochranná, nápravná, personalizačná. Niektoré z uvedených funkcií majú svoje ciele a zameranie vymedzené jednoznačne, pri iných sa stretávame s určitým obsahovým prelínaním.¹⁷

¹⁴ Porov. SZENTMÁRTONI, M.: *Svet mladých*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, s. 41.

¹⁵ SZENTMÁRTONI, M.: *Svet mladých*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, s. 19.

¹⁶ Porov. FONTANA, D.: *Psychologie ve školní praxi*. Praha : Portál, 2003. s. 232.

¹⁷ Porov. DARÁK, M.: *Kapitoly z teórie výchovy*. Prešov : Grafotlač Prešov, 2004. s. 229-230.

3 Masmédia a hodnoty

V priebehu niekoľkých desaťročí médiá výrazne zasiahli do individuálneho, skupinového i spoločenského života takmer na celom svete. Označujú sa za dôležitý nástroj socializácie človeka, zdokumentovaný je ich podiel v preberaní modelov správania, vzorov, spoločenských noriem a pod. S rozširujúcou sa ponukou médií v súlade s technickým pokrokom sa mení i štruktúra našej skúsenosti. V mnohých smeroch prevažuje mediálna skúsenosť nad skúsenosťou vlastnou, zažitou. To sa spätne prejavuje i v správaní a postojoch k realite. Mediálna realita je často vnímaná ako skutočnejšia, má prevahu nad realitou.

Kladom je, že keď televízia vstúpila do nášho života, získali sme mnoho informácií, stali sme sa múdrejšími. Všetky technické masové prostriedky obohacujú zážitkovú sféru ľudskej osobnosti a súčasne umožňujú osvojovať si poznatky z rozličných oblastí. Ich vzdelávacia a výchovná funkcia je nesporná. Ale život sa v mnohom aj ochudobnil. Vytratili sa chvíle, keď sa rodiny stretávali pohromade, aby sa rozprávali, vymenili názory, radili, radovali sa, pomáhali si. Najťažšie túto skutočnosť nesú deti. To sa odráža aj v obsahu ich voľného času, ktorý s rodičmi trávajú len sporadicky.

Deti, podľa výskumov mnohých pedagógov, dnes prichádzajú do školy s bohatou mediálnou skúsenosťou. V nej sa tak nadväzuje na už vytvorený poznatkový, väčšinou veľmi rôznorodý a chaotický rámec informácií získaných z médií, ktoré pre svoju formálnu príťažlivosť zanechávajú v detskej psychike hlbokú stopu. Pedagógovia upozorňujú, že množstvo informácií, ktoré deti pohlcuje, spôsobuje úpadok všeobecného vzdelania. Dôvodom je neschopnosť takto získané informácie zaradiť do vlastnej poznatkovej štruktúry, chýba interpretačný rámec na posúdenie ich významnosti. Často sa stierajú rozdiely medzi realitou a fikciou, informáciou a zábavou, reklamou a skutočnosťou. Otázka je, ako sme pripravení na vstup médií do nášho života, ako vieme s mediálnou ponukou pracovať, či si vieme vybrať to, čo je pre našu informovanosť a oddych to najvhodnejšie. Psychológovia a pedagógovia opätovne poukazujú na možný negatívny dosah sledovania niektorých obsahov na psychiku detí, ich tendenciu napodobňovať správanie, ktoré vnímajú sprostredkované cez média.¹⁸

V tejto oblasti je potrebný adekvátny výber televíznych programov, do popredia by mali vstupovať výchovno-vzdelávacie programy. Knihy a časopisy sú v úzadí, čo má negatívny dopad na rozvoj schopností jedincov. Z toho aspektu vyplývajú do určitej miery i bariéry v komunikácií,

¹⁸ Porov. PRIBULA, M.: *Stručná introdukcia do katolíckej edukácie*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita, 2005. s 73-76.

ktoré ich sprevádzajú po celý život. Formy a druhy informácií z masmédií i reklamy môže rodič usmerňovať individuálnym prístupom k dieťaťu. Znamená to nielen poznať, čo dieťa prežíva, na čo myslí, ale hovoriť o tom a postaviť to ako otázky, ako podnety pre myslenie, hodnotenie a tvorenie svojho pozitívneho sveta.¹⁹

Kardinál C. M. Martini píše v jednom článku o úlohe masmédií v Cirkvi nasledovne: „*Všade v rodine, vo farnostiach, alebo na pracoviskách stretávame nespokojnosť pre spôsob dorozumievania. Stupeň nechuťtenstva je nebezpečne vysoký. Veľmi ľahko vzniknú zvady, vzájomné obviňovania, nedarí sa dorozumieť sa autentickým spôsobom s jednoduchosťou a úprimnosťou.*“²⁰

Ako teda ozdraviť naše porozumenie? Je našou povinnosťou ozdraviť spôsob dorozumenia. Cirkev je plodom lásky komunikovanej nám od Najsvätejšej Trojice. Aj Cirkev je povolaná ku komunikovaniu, lebo ono je jeho podstatou. Cirkev je teda sieťou relácii vo vyznávaní viery, v modlitbe, v liturgii, v kázni, v katechéze, v láske k blížnemu a v dialógu. Skúsme prehliadnúť tento problém. Kde je príčina tohto nedostatku? Prečo naše dorozumenie v Cirkvi ako v spoločenstve je často také úbohé? Komunikáciou nazývame to, čo je iba skúškou vlastníctva moci plynúcej z dominantnej roly. Veď niektorí sa usilujú urobiť z osôb predmety, aby tak spoznali ich úmysly. Výsledkom toho je obranný postoj iného, neúspech, neporozumenie. Od túžby získať niečo je potom blízko k opovrhnutiu. Prvou podmienkou akéhokoľvek pokroku je uzdraviť medzilidské vzťahy. Ďalším bodom je praktická činnosť. Je potrebné aby sme obnovili spôsob našej komunikácie v rodine, v skupine, v spoločenstve.

Kardinál C. M. Martiny navrhol niekoľko ciest, ktoré môžu viesť k lepšiemu dorozumeniu: analyzovať jazyky masmédií, odhaliť bohatstvo biblického jazyka, ktorý pripomína jazyk prostriedkov, ktoré sa odvolávajú na spojitost harmónie, ilúziu podobenstiev a rozličných výpovedí a symbolov. Usiluje sa ukázať to ako prvok náboženskej komunikácie, ako aj tej v každodennom živote. Stáva sa, že hovoríme veľmi hrubo, hovoríme to, čo si myslíme. Ježiš nehovoril všetko, čo myslel, hovoril v podobenstvách. Či nie sme povinní naučiť sa tento spôsob komunikovania?²¹

¹⁹ Porov. ZELINA, M.: *Média a výchova*. Bratislava : Iris, 2004. s. 5.

²⁰ RAŠLOVÁ, K.: *Psychológia a pastorácia 5*. Bratislava : Vydavateľské družstvo Lúč, 1994. s. 76.

²¹ Porov. RAŠLOVÁ, K.: *Psychológia a pastorácia 5*. Bratislava : Vydavateľské družstvo Lúč, 1994. s. 76-77.

4 Sebavýchova

Každý máme určité vedomosti o živote, predstavy, zážitky, skúsenosti a pritom aj možnosť voľby. Sebakontrola a sebausmerňovanie sú najúčinnnejšími prostriedkami vývinu. Čo urobíme sami so sebou je trvácnejšie a radostnejšie než to, k čomu nás iní donútiť. Rodič dôverujúci dieťaťu, či učiteľ študentovi podporuje jeho samostatnosť, vyžaduje výraznú seba-výchovnú snahu opraviť na sebe všetko, čo sa dá, emocionálne dozrieť, vôľové spevniť aj rozumovo sa neustále rozvíjať. Základy tohto žiaduceho trendu sa získavajú doma, ak sú rodičia ochotní čiastočne sa podeliť s deťmi o moc a tým ich viesť aj k postupnému preberaniu zodpovednosti. Ďalším životným podnetom k potrebnej sebadisciplíne je kontakt s vrstovníkmi, ktorých príklad podnecuje aktívnu zmenu v nás samých. Túžba podobať sa iným, prevýšiť ich a nezaostávať za nimi je ohromným impulzom sebavýchovy. Tretím životným podnetom v sebavýchovných tendenciách je samotný hodnotový systém, ku ktorému postupne každý jedinec dozrieva.²² Zmyslom života je rozvíjať svoje schopnosti, a to je súčasne aj najlepší prejav lásky k životu. Dôvera v druhého človeka, v jeho predpoklady a silu je tým, čo spája dobrého rodiča, vrstovníka, učiteľa, trénera aj psychológa. Človek, ktorý prekonal svoju slabosť, bude odolnejší voči stresom a v krízových situáciách si bude vedieť lepšie poradiť. V tom je veľká perspektívna hodnota sebaovládania. Vedieť sa prinútiť k originálnejšiemu a tvorivejšiemu prístupu je výsadou človeka, ktorého neovládajú pudy.

Rodina a škola sú dva hlavné zdroje detských problémov, ale neraz sa vplyvy školy umocňujú práve rodinným postojom a naopak, v dobrej rodine, ktorá poskytuje dieťaťu citovú istotu, porozumenie, primerané ocenenie a vhodné podnety, strácajú nevhodné vplyvy školy svoje ničivé účinky.²³ Usmernenie a príklad, neodmietanie dieťaťa, podpora jeho seba-vedomia, nie výsmech, ale vážna akceptácia, pomoc pri hľadaní záujmov, ak si ich nevie nájsť samo, dostatok pozornosti, aby sa nemuselo príliš vnucovať vrstovníkom, humor vo výchove vedený až do humoru zo seba samého, menej dôrazu na jedlo v rodine – to je liek v rukách rodiča.²⁴ Pretože len ľudia, ktorí radostne prijali sami seba, môžu podstúpiť všetky riziká a prijať zodpovednosť byť sebou samými. Autentický jedinec môže mať svoje vlastné myšlienky, konať podľa svojej vlastnej voľby a je povznesený nad neodbytnú potrebu uznania. V situáciách, v ktorých sa

²² Porov. ŠTÚR, I., ZLÁMALOVÁ, V.: *Pediatrická psychológia*. Bratislava: Mauro, 1999. s. 46–47.

²³ Porov. ŠTÚR, I., ZLÁMALOVÁ, V.: *Pediatrická psychológia*. Bratislava: Mauro, 1999. s. 70.

²⁴ Porov. ŠTÚR, I., ZLÁMALOVÁ, V.: *Pediatrická psychológia*. Bratislava: Mauro, 1999. s. 93.

musí vyrovnať s nejakou zmenou alebo urobiť rozhodnutie, ktoré zmení beh jeho života, sa preukáže ako adaptabilný a sebaistý.²⁵

V epoche globalizácie, kedy sa búrlivo menia štýly práce i života, zvyšuje sa spoločenský význam vzdelania. Jednotlivci sa musia nielen prispôbiť zmenám, ale musia aj zmeniť doteraz obvyklé spôsoby svojho konania. Dnes je už všeobecne akceptované, že úspešný prechod k ekonomike, ktorá umožní sociálny rozvoj a primeranú kvalitu života, musí sprevádzať uznanie nutnosti celoživotného učenia. V priebehu posledných viac ako dvadsiatich rokov sa na celom svete uskutočnila zmena paradigmy od celoživotnej výchovy a vzdelávania k celoživotnému učeniu. Podľa A. Thomasa je učenie činom jedinca, kým výchova a vzdelávanie je relatívne súvislý rad sociálnych aktivít, ktoré sú obyčajne spojené s určitou inštitúciou.²⁶ Výchova a vzdelávanie nie sú možné bez učenia. Učenie nielenže môže existovať mimo rámec výchovy a vzdelávania, ale sa aj najčastejšie realizuje mimo tohto rámca.²⁷

Žijeme vo svete, ktorý je poznačený rýchlymi a prenikavými zmenami. Denne sa dozvedáme, čo sa deje mimo nášho vlastného osudu. Zisťujeme, že všetci patríme spolu a sedíme na tej istej lodi. Sme generáciou, ktorá si zreteľne uvedomuje, že ľudstvo tvorí jednotu. Znova chápeme, že byť človekom znamená nevyhnutne byť spolublížnym, byť časťou celku. To si však vyžaduje nové myslenie a správanie. Ide predsa o to, aby sa zosúladiли nároky jednotlivca s požiadavkami spoločnosti.²⁸ Bolo by napr. jednoducho neľudské, keby sme sa len učili, keby sme len pracovali, ale nikdy by sme nepremýšľali o zmysle našej práce. Ani nadmerný pracovný stres „*syndróm vyburnenia*“ (burn out) vznikajúci pri práci s ľuďmi nič nevyrieši. Tento stav vyplienenia všetkých zdrojov energie pôvodne veľmi intenzívne pracujúceho človeka, ktorý sa snaží iným pomáhať v ich ťažkostiach, sám sa cíti vyčerpaný ich problémami a častokrát nezvláda už ani najjednoduchšie veci. Čo sa však nerobí vedome, musí nevyhnutne zakrpatieť.²⁹

Celý život, každý všedný deň, život v rodine, na cestách, v práci, v škole, so spolupracovníkmi, s blízkymi, s dospelými treba naplňovať kresťanstvom. Mladí si vytvárajú o živote takú predstavu, akú im predkladá svet prostredníctvom filmov, diskoték, športových podujatí. Ponúka im rôzne vzory, ktoré znevažujú ľudskú dôstojnosť. Ich život preto treba nanovo priviesť ku kresťanstvu.³⁰

²⁵ Porov. POWELL, J.: *Naplno človekom*. Brno: Cesta, 2000. s. 19-22.

²⁶ Porov. TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca*. Prešov: Akcent Print, 2003. s. 183-185.

²⁷ Porov. TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca*. Prešov: Akcent Print, 2003. s. 186-187.

²⁸ Porov. KRENZER, F.: *Zajtra sa bude opäť veriť*. Bratislava: Alfa, 1991. s. 236-237.

²⁹ Porov. KRENZER, F.: *Zajtra sa bude opäť veriť*. Bratislava: Alfa, 1991. s. 262.

³⁰ Porov. KUBÍK, F.: *Religiozita učňovskej mládeže*. Kapušany: Bens, 2002, s. 167.

Záver

Hodnoty patria k závažným úlohám skúmania. O ich zložitosti svedčia nielen čisto teoreticky a s tým súvisiace metodologicky obtiažne otázky, ale do značnej miery aj spoločenské javy, s ktorými sa stretávame v spoločenskej praxi v bežnom živote.

Rodina je základným kameňom vytvárania identity každého z nás. Hlavne pod jej vplyvom si mladý človek utvára svoj hodnotový systém. Ak je prostredie rodiny značne patologické, aj názory mladého človeka na hodnoty, ako sú dobro, láska, pravda, sú patologické a kategoricky ich odmieta. Návrat k pôvodným hodnotám ako dobro, láska, spravodlivosť, ktoré boli v centre pozornosti už v staroveku, môže okrem rodiny a častokrát namiesto rodiny, zabezpečiť aj škola. Je potrebné vytvoriť v školách určitý štandard etického správania sa. Ak má byť pedagóg alebo špeciálny pedagóg vzorom pre žiakov, musí sa sám správať eticky, aby mohol pomôcť žiakom riešiť ich problémy, aby žiaci cítili, že jeho pomoc a rady voči nim sú úprimné a nezištné. Je veľmi dôležité, aby sa uberal vhodným spôsobom, tou najvhodnejšou cestou rozvoja ich osobnosti. Toto všetko je však možné len s pomocou podpory a spolupráce najbližšieho sociálneho prostredia žiaka a akceptovaním jeho individuality.

Zoznam použitej literatúry

- DARÁK, M.: *Kapitoly z teórie výchovy*. Prešov : Grafotlač Prešov, 2004. 300 s. ISBN 80-8068-256-9.
- FONTANA, D.: *Psychologie ve školní praxi*. Praha : Portál, 2003. 383 s. ISBN 80-7178-626-8.
- JÁN PAVOL II.: *Familiaris Consortio*. Trnava: SSV, 1993. 189 s. ISBN 80-7162-052-1.
- JEDLIČKA, R. a spol.: *Deti a mládež v obtížnych životných situáciách*. Praha : Themis, 478 s. ISBN 80-7312-038-0.
- KRENZER, F.: *Zajtra sa bude opäť veriť*. Bratislava: Alfa, 1991. 256 s. ISBN 80-05-00928 -3.
- KUBÍK, F.: *Religiozita učňovskej mládeže*. Kapušany: Bens, 2002. 255 s. ISBN 80-88998-30-1.
- Pastorálny list Mons. J. Babjaka, SJ: *Vianoce a rodina*. In: Katolícke noviny. Roč. 2003. č. 52, s. 1-2.
- POLČIN, S.: *Deklarácia druhého vatikánskeho koncilu Gravissimum educationis O kresťanskej výchove*. Rím: SÚSCM, 1970. 349 s.
- POLČIN, S.: *Dokumenty druhého vatikánskeho koncilu – Gaudium et spes O Cirkvi v súčasnom svete*. Rím: SÚSCM, 1968, 352 s.

- POWELL, J.: *Naplno človekom*. Brno: Cesta, 2000. 135 s. ISBN 80-7295-002-9.
- PRIBULA, M.: *Stručná introdukcia do katolíckej edukácie*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovská univerzita, 2005. 118 s. ISBN 80-8068-339-5.
- RAŠLOVÁ, K.: *Psychológia a pastoračia 5*. Bratislava : Vydavateľské družstvo Lúč, 1994. 93 s. ISBN 80-85595-00-1.
- STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava : Iris, 2001. 237 s. ISBN 80-888-7783-36.
- SZENTMÁRTONI, M.: *Svet mladých*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 256 s. ISBN 80-7165-071-4.
- ŠTÚR, I., ZLÁMALOVÁ, V.: *Pediatrická psychológia*. Bratislava: Mauro, 1999. 569 s. ISBN 80-968092-2-9.
- TOKÁROVÁ, A. a kol.: *Sociálna práca*. Prešov: Akcent Print, 2003. 572 s. ISBN 80-8068-086-8.
- ZELINA, M.: *Média a výchova*. Bratislava : Iris, 2004.

Od smrti k znovuzrozeniu v hinduistickej tradícii

IVANA VAJDOVÁ

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *A contribution shows to eschatological visions in Hinduism with accent of the last ceremonial rituals call antyesthi samskara. Author differentiates individual and collective eschatological visions which she applies to Hindu eschatological model. In the individual visions she deals with the last traverse ritual and its visions of death in Bhagavadgita, the one of the holiest texts of Hindus. In the collective visions she attends to conception of the end of the world.*

Key words: *Death. Rebirth. Bhagavadgita. Burial. Eschatology.*

Eschatológia (z gr. *ta eschata*) sa zameriava na posledné veci človeka, spoločnosti i sveta prípadne kozmu, a podľa toho sa delí na individuálnu, kolektívnu a niekedy aj kozmologickú. K posledným veciam v rovine individuálnej patrí život jedinca, jeho spása – vykúpenie či zatratenie, posmrtná očista i večný život. V rovine kolektívnej a kozmologickej je to očakávanie historického zvratu, napríklad: koniec sveta, skončenie tohto veku, druhý príchod Kristov, posledný súd a pod.¹ V práci som sa rozhodla aplikovať tento rozmer na hinduistický eschatologický model, kde sa budem venovať predovšetkým individuálnej eschatologickej koncepcii v Indickom prostredí známou pod pojmom reinkarnácia, pozrieme sa aj na mytologické kozmologické predstavy, na koncepciu smrti v Bhaga-

¹ Pozri: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava : Chronos, 1997, s. 102.

vadgíte i poslednú samskaru teda posledné pohrebné obrady. Okrajovo sa budem venovať kolektívnym alebo kozmologickým predstavám.²

Karma, samsara, mokša

Aby sme pochopili otázku smrti v ázijských tradíciách musíme sa bližšie pozrieť na otázku času. Čas je v našom európskom kontexte vnímaný lineárne, je jednorazovou záležitosťou a počíta s dušou na „jedno použitie“. Naproti tomu východnému konceptu takéto ponímanie nie je prirodzené. Z cyklickej perspektívy nič nekončí a nemá ani evidentný počiatok. Prechod bytostí zo zajatia v časovej cyklickosti do nadčasovej slobody je možný kedykoľvek, nič nie je predurčené, ale nemožno ju ani ľahko získať. Jej dosiahnutie je výsledkom individuálneho aktu a následného úsilia. Ekvivalentom „zavrhnutia“ je tu nekonečný kolobeh životov v zajatí času, samozrejme pokiaľ sa jedinec neodhodlá usilovať o to, aby sa z neho vymanil.³

Jedným z hlavných záujmov hinduizmu (ako aj všetkých náboženstiev) je otázka smrti a posmrtného života. Hinduisti všeobecne veria v tzv. prevtelovanie, znovuzrodenie alebo reinkarnáciu. Smrť je obklopená mnohými rituálmi a množstvo posvätných textov opisuje osud človeka po smrti.⁴

² Kolektívne eschatologické predstavy v sebe zahŕňajú tzv. jugy, veky, alebo obdobia v hinduistickej legendárnej histórii sveta. Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 100. Veľké svetové obdobie manifestácie trvá sto Brahmových rokov, čo predstavuje v ľudskej chronológii 311 040 000 miliónov rokov. Jeden Brahmov deň trvá 4320 miliónov rokov a je malým kozmickým obdobím (*kalpa*), v jeho priebehu sa svetová sústava rozvinie v plnom rozkvetu vo všetkých sférach existencie až k postupnému úpadku kvality života ku konci svojho obdobia k odpočinku behom Brahmových nocí. Jedna kalpa sa delí v histórii sveta na tisíc veľkých vekov (*mahájuga*). Každá mahajuga sa delí na štyri veky (jugy), v priebehu ktorých sa podmienky v histórii sveta zhoršujú. Tieto veky odpovedajú antickému mýtickému veku (čo svedčí o indoeurópskom pôvode tohto mýtu) a preto sú tu použité európske názvy (indické označenia sú odvodené od názvu vrhov v hre kocky): zlatý vek (*kṛta juga*) trvá 1 728 000 rokov, strieborný vek (*trétá juga*) 1 296 000 rokov, bronzový vek (*dvápara juga*) 864 000 a železný vek (*kali juga*) 432 000 rokov. Kali juga je často v dôsledku nesprávneho prekladu nazývaná „temný vek“, čo však je celkom vhodné vzhľadom k jeho povahe. Prítomný temný vek začal podľa puránskej legendárnej chronológie roku 3 102 pñl. bitkou popísanou v Mahábhárate (ktorá by sa však, podľa historického podkladu, udiala niekedy po roku 1000 pñl.) temný vek je teda zatiaľ v počiatkoch a pomerne znesiteľný, avšak skončí nakoniec úplným zničením civilizácie, načo božský avatár Kalki nastolí nový zlatý vek. Pozri: WERNER, K.: *Náboženské tradície Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno : Masarykova univerzita, 2002,

³ Ibid. s. 89

⁴ Pozri: KLOSTERMAIER, K.: *A concise encyclopedia of Hinduism*, Oxford : Oneworld, 2003, s.57.

Duša⁵ v hinduistickom systéme nemôže definitívne zaniknúť. Zanechala po sebe neobmedzené množstvo skutkov vykonaných počas života, ktoré boli všetky „príčinami“ a museli sa „realizovať“ v novom živote. Po posmrtnom živote prežitom či už v blaženosti alebo trápení sa duša musela reinkarnovať. Učenie *samsára*, (*sam* (okolo) a *sar* (chodiť, pohybovať sa), „chodiť dookola“ „krížiť“ vo filozofickom poňatí značí pohyb v kruhu od zrodenia, smrti a znovuzrodenia každého jedinca.), *karma* a znovuzrodenie je prevládajúcou centrálnou dogmou nie len všetkých hinduistických zoskupení, ale všetkých indických náboženstiev. Termín *samsára* sa objavuje už v upanišádach⁶. *Život sám o sebe nie je nevyhnutné zlo pod podmienkou, že ho človek použije ako prostriedok na to, aby sa vyslobodil z pút karmamu. Cieľom v hinduizme je dosiahnuť vyslobodenie (mókša)*.

Na smrť je teda nazerané ako na dočasné rozptýlenie zložiek ľudskej osobnosti, skladajúcu sa z nepostihnuteľného jadra zvaného *adža* (nezrodené), ktoré je všetkým tvorom spoločné a zostáva nedotknuté smrťou. Individualita osobnosti je jej vnímateľnou formou, označovanou výrazom *tanú*, ktorá sa javí navonok ako telesná podoba a vnútorne ako charakter a je to akási „nádob“, udržiavajúca pohromade ostatné zložky osobnosti. Dá sa teda popísať moderným výrazom „štruktúra“. Ostatné zložky osobnosti sú *manas* (myseľ, mentalita), životné sily, duševné a zmyslové schopnosti a telesný organizmus. Všetky tieto zložky osobnosti sú univerzálne a dynamické. Až kremáciou sa tieto sily rozptýlia a splynú so svojimi kozmickými „elementami“ čiže dimenziami, ale hneď sa vrátia do „ohrady“ osobnosti v novom zoskupení v inom svete a jedinec takto pokračuje ďalej sledom životov.⁸

⁵ Presný ekvivalent tohto pojmu v hinduizme neexistuje a nie je jasné, do akej miery to, čo je dnes myslené v európskych jazykoch výrazom „duše“, odpovedá popísanému poňatiu kresťanskej teológie. Rozdielne školy myslenia v hinduizme vyvinuli rôzne poňatia duše v zmysle zložky ľudskej osobnosti, o ktorej veria, že pretrvá telesnú smrť, a používajú pre ňu rozličné výrazy. O všetkých možno povedať, že „duša“, ktorá sa znovuzrodzuje alebo sa „sťahuje“ z tela do tela, chápu, preložené do modernej terminológie, ako komplexnú osobnostnú štruktúru zloženú z niekoľkých vrstiev či „obalov“ alebo „jemných tiel“, ktoré chovajú jadro spoločné všetkým, nedotknuté však mnohostou osobností vo svete (ako je mesiac nedotknutý mnohostou svojich obrazov vo vodách). Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s.77.

⁶ *Upanišády* (skt. Upanišad = tajné, skryté, dôverné posedenie alebo poznávanie tajomstiev). Je to záverečná časť systému védскеj litareúry (nasleduje po samhitách, brahmanách a áranjakách). Tvoria súčasť šruti, t.j. „zjaveného slova“. Pozri: KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava : Chronos, 1997, s. 363-364.

⁷ Pozri: WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno : Masarykova univerzita, 2002,

⁸ Ibid. s. 43.

Samskaras – životný cyklus hinduistu

Niž sa tak nelíši podľa národnosti, veku, pohlavia alebo spoločenského postavenia jedinca toľko, ako pohrebné rituály, ktoré patria k jedným z najkonzervatívnejších náboženských predstáv.⁹ V nasledujúcej časti predstavíme životný cyklus hinduistu.

Život človeka, rovnako hinduistu, sa skladá z rôznych etáp: narodenia, spoločenského dospievania, svadby, otcovstva a smrti. Ku každému z týchto celkov sa vzťahujú obrady, ktorých cieľom je prechádzanie jedincov z jedného determinovaného statusu do iného, rovnako determinovaného statusu. Obrady sprevádzajúce životný cyklus (narodenie, detstvo, spoločenské dospievanie, zásnuby, svadbu ... i pohreb) sa vo všeobecnosti podobajú.¹⁰ Smútočné obrady zahŕňajú mnoho rituálov, ktoré sú čisto profylaktické alebo ochranné, pohrebné obrady.¹¹

U hinduistov sa tieto prechodové rituály nazývajú samskary¹². Je predpísaných šestnásť až štyridsať obradov nazývaných samskaras. Nasledujúcich šestnásť je považovaných za tie najdôležitejšie (Salomon 2004:173):

- (1) *garbhadbana* (počatie dieťaťa),
- (2) *punsavana* (zasvätenie dieťaťa v lone ženy),
- (3) *simantonayana* (delenie vlasov tehotnej ženy),
- (4) *jatakarma* (narodenie dieťaťa),
- (5) *namakarana* (pomenovanie dieťaťa),
- (6) *nishkramana* (prvé vyvedenie dieťaťa z obydlia),
- (7) *annaprashana* (prvé kŕmenie dieťaťa tuhou stravou),
- (8) *chudakarna* (prvé strihanie detských vlasov),
- (9) *karnabedha* (prepichovanie detských uší),
- (10) *vidyarambha* (nástup dieťaťa do školy),
- (11) *upanayana* (ceremónia k začiatku nosenia posvätného vlákna),
- (12) *vedarambha* (štúdium védскеj literatúra),
- (13) *keshaṇṭa* (holenie chlapca (fúzy, brada)),
- (14) *samavartana / snana* (ukončenie vzdelávanie),
- (15) *vivaha* (manželstvo),
- a (16) *antyeshti* (obrad kremácie).

⁹ Pozri: Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 136.

¹⁰ Ibid: str. 13.

¹¹ Pozri: Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 134.

¹² Samskary (skt. *samskṛi*) sú rituálne obrady ochranného charakteru a očisťujúce životný cyklus. Každá samskára vyžaduje prítomnosť kňaza, Brahmana, modlitby, obetné dary a ohňový rituál. Pozri: JONES, A. – RYAN, J.: *Encyclopedia of hinduism*, New York : Facts On File, 2007, s. 380.

Pre každú z týchto sviatostí majú posvätné texty predpísané komplikované rituály. Avšak, postupom času záujem o tieto rituály poklesol, pretože jednotlivci neboli schopní vykonávať niektoré zdĺhavé postupy, ktoré boli okrem toho hlavne veľmi nákladné. Z týchto šestnástich majú byť napr. štyri vykonané pred narodením dieťaťa, ale dnes ich prakticky nikto nevykonáva. Zvyšných dvanásť sa zredukovalo na šesť zásadných, ktoré sú dodržiavané väčšinou hinduistov. Sú to : (1) pomenovanie, (2) ponúkanie tuhého jedla dieťaťu, (3) prvé strihanie vlasov, (4) nosenia posvätného vlákna, (5) manželstvo¹³, a (6) kremácia. Z týchto šiestich posledné tri si vyžadujú rozsiahle rituály.¹⁴

Indické *anyeshtri* (pohrebné kremačné obrady alebo posledné sviatosti) sú formálne uvedené v zákone *Dharmashastra* a iných textov, vrátane osobitnej sekcie v *Garuda Purane*. Existujú obrady ktoré majú byť vykonávané pred smrťou, tie, ktoré sa vzťahujú k dispozícii tela, a tie ktoré sa uskutočnia po smrti, aby sa zabránilo transformovaniu duše do podoby ducha¹⁵. Osoba je v hinduistickej tradícii takmer vždy spopolnená. Výnimka môže byť v prípade dieťaťa alebo žobráka, kedy sa telo pochováva. Taktiež svätí sú v Indii zvyčajne pochovávaní v hrobkách, ktoré sa stavajú posvätným miestom.¹⁶

Smrť v Bhagavadgíte

Predstavy o smrti sa v hinduistickom prostredí od najstarších čias rôznia. V upanišadách sa rozlišovali dve nebeské cesty pre zosnulých, cesta bohov a cesta otcov (predkov). Prvá cesta vedie cez Mesiac do sveta *brahma*, Absolutna, a je pre tých, ktorí sa nevracajú k pozemským zro-

¹³ Napr. svadobný obrad má približne tridsaťštyri krokov, počnúc invokáciou a pozývaním všetkých božstiev až k uzavretiu ceremónie. Medzi základné obrady patrí potvrdenie svadby výmenou vencov medzi nevestou a ženíchom, *gauri-pujan* (uctievanie bohyně Gauri a Parvati, (manželka Šivy) od nevesty, darčeky pre nevestu od ženichovej rodiny), *panigrabana* (odovzdanie dcéry), *agni-pradakshina* (obchádzanie ohňa, ako pár), *saptapadi* (prejdenie sedem krokov ako vzájomný prísľub [budú priateľmi na život, starať sa o seba v chorobe a zdraví,atď]), a umiestnenie *mangalsutry* (náhrdelník pre manželku [symbol pre vydaté ženy]). pozri: SALAMONE, F.: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, London : Routledge, 2004, s. 173-174; Viac pozri: PREM, S.: *Hindu Marriage Samskara*, Ahmedabad : Wheeler, 1993.

¹⁴ Pozri: SALAMONE, F.: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, London : Routledge, 2004, s. 173-174.

¹⁵ V konkrétnych ľudových predstavách sa hovorí o zosnulom, ako blúdi najprv v blízkosti známych miest na zemi, potom sa ocitne v ríši smrti pred sudom Jámy, kráľa podsvetia, a podľa zásluhy putuje do tmavej diery, pekla alebo do ríše blažených predkov či do nebeských oblastí. Nikde však nezostane večne. Pozri: WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno : Masarykova univerzita, 2002, s. 43-44.

¹⁶ Pozri: SALAMONE, F.: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, London : Routledge, 2004, s. 154.

deniam. V *Čbándógja-upanišáde* je návrat popísaný ako cesta cez Mesiac na Zem v daždi, cez rastúcu rastlinu, ktorú skonzumuje zviera alebo človek, z ktorej lona sa potom – podľa svojej karmy – znovuzrodí ten kto zomrel. *Šatapathabráhmana* popisuje meditatívne prostriedky, tak asketické techniky (tapas, uplatňovanie tvorivého odriekania) ako aj prejavy obeti. Poznanie týmto spôsobom postupne utvára myseľ, reč, dych, zrak, sluch, čin (karma) a oheň. S týmto názorom sa krížia aj iné pohľady. Vo védskom období sa tvrdilo, že zosnulý sa navracia živlom v pohybe protikladnom stvorenia, t.j. pôvodné premietnutie tela Puruša-Pradžapatiho do kozmickej bytosti postupuje opačne: dych je návratom vetru, oko slnku, vlasy stromom atď., pričom sa predpokladá, že po nejakej dobe sa prvky znovu usporiadajú do podoby ľudského tela.¹⁷

V jednom zo svojich najznámejších veršov, ktoré sú recitované na pohrebných ceremóniách hinduizmu, Bhagavadgíta¹⁸ (ďalej BhG.) prirovnáva smrť k premieňaniu oblečenia.

BhG. (II:22) *„Tak ako zhadzujeme obnosené kusy odevu, človek si neskôr oblečie nové, tak isto po obnosení fyzických tiel, sa ostávajúcemu Ja prideli nové telo“*

Problematike smrti sa v Bhagavadgíte venuje množstvo veršov. Ľudský „duch“ je tu ponímaný ako nevyhnutný, večný princíp.

BhG. (II. 23-27) *„Ducha šipy neprebodnú, plamene nespália, voda nepremočí a vetry nevysušia. Duch nemôže byť prebodnutý, spálený, premočený ani vysušený. Je nemenný, všadeprítomný, nebybný a večný. Je neviditeľný, nepredstaviteľný a nemenný. Ak to vieš, nesmuť viac. Pretože to, čo sa zro-*

¹⁷ KNIPE, D.: *Hinduismus, Experimenty s posvätnem*, Praha : Prostor, 1997, s. 139.

¹⁸ *Bhágavadgíta* (alebo „Spev Vznešeného“) jeden z najdôležitejších indických náboženských textov. Bol vložený ako „epizóda“ do indického národného eposu Mahábhárata vo forme rozpravy medzi Ardžunom, veliteľom vojska Pánduovcov, a jeho vozatajom Krišnom, ktorý sa neskôr prejaví ako vtelenie Boha (avatár). Jej obsah by sa dal charakterizovať ako populárny výklad učenia upanišád a zhrnutia jógických praktík, ako dosiahnuť oslobodenie z kolobehu znovuzrodzovania. Pozri: WERNER, K.: : *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 59.

*dilo, musí zomrieť, to čo zomrelo, musí sa znovu narodiť, prečo teda oplakávať nevyhnutnú vec?*¹⁹

Ako môžeme z citátu interpretovať, tento posvätný spis hinduistom ponúka utešujúce slová pred smrťou nie len pre zomierajúceho, ale aj pre blízku rodinu. V čase blízkosti smrti, sa umierajúci položí na podlahu alebo na zem.²⁰ Hinduistické rodiny považujú za veľmi dôležité vedieť kedy sa smrť blíži, aby sa mohli vykonať potrebné prípravy a predsmrtné rituály. Rodinní príslušníci, príbuzní a priatelia sa zhromaždia okolo umierajúceho, táto časť je veľmi dôležitá tak pre umierajúceho ako aj pre rodinných príslušníkov. Je to príležitosť na zaželenie šťastnej cesty, na vyslovenie slov na rozlúčku a odpustenie.²¹ Bhágavadgíta dáva v tomto prípade inštrukcie pre najbližších a umierajúceho.

BhG. (VIII. 5,6) „*Ten kto v hodine smrti myslí len na mňa, opúšťa telo a prichádza ku Mne. O tom nie sú najmenšie pochybnosti. Pretože na čo sa sústredí myseľ človeka v hodine smrti, to bude riadiť jeho ducha v okamihu vyslobodenia.*“

Jednou z veľmi dôležitých povinností rodinných príslušníkov umierajúceho je teda napomôcť mu k tomu, aby sa jeho myseľ sústredila na boha. To je dosiahnuté recitovaním mantier²² ako sú: *Gayatri Mantra* alebo *Mahamri-*

¹⁹ Ako píše Rámánudžov [Rámánudža, žil v 11. stor. n.l., hlavný komentátor školy višištadvaita] komentár k smrti v Bhágavadgite: Iba to čo existuje, môže vzniknúť, a čo neexistuje, vzniknúť nemôže. Vznik a zánik a pod. sú iba zvláštnymi stavmi substancie: napríklad nite a podobné veci, ktoré sú substanciami, sa nazývajú kusom látky a pod., pokiaľ sú nejakým zvláštnym spôsobom skrácované. To pripúšťa i ten, kto zastáva názor, že účinok neexistuje v príčine. Veď pokiaľ je niť v odlišnom zvláštnom stave (látke), nenachádzame v nej inú substanciu. Ani pokiaľ sa líši v spracovaní, mena a tým, že môže byť vlastnená alebo predávaná, nemožno sa domnievať, že by išlo o inú substanciu. Preto vznik, zánik atď. sú zvláštnymi stavmi existujúcej substancie. Pokiaľ substancie, ktorá je v stave, ktorý sa nazýva vznikom, dosiahne iného stavu, ktorý je tomuto stavu opačný, nazýva sa to zánikom. Postupné premeny premenlivej substancie sú nevyhnutné, ako u substancie nazývanej hlina, ktorá sa stáva hrudou, hmcom, džbánom či prachom. Zánik teda nastane, pokiaľ substancie, ktorá bola v prvom stave, dosiahne druhého stavu. Preto neplačte nad tým, že rada premien premenlivej substancie, ktoré sa nazývajú vznikom a zánikom, je nevyhnutná. *Bhágavadgíta*, prekl. Filipský, Praha : Odeon, 1976, s.108.

²⁰ Toto môže byť zložité ak človek zomiera v nemocnici, prípadne je to problém u hinduistov žijúcich v diaspórach. Najväčší počet hinduistov je v Anglicku. O problematike hinduistov žijúcich v diaspórach pozri viac: LAUNGUANI, P.: *Death and Bereavement in India and England: A Comparative Analysis*, In: *Mortality* 12:191-212, 1996, tiež LAUNGUANI, P.: *The Changing Patterns of Hindu Funerals in Britain: Cultural and Psychological Implication*, *Asian Journal of Psychology and Education* 331(2):2-13, 2000

²¹ RAMBACHAN, A.: *The Hindu way of death* In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 642.

²² *Mantru* môžeme definovať ako slovný výraz, ktorý môže byť buď slabika, jednotlivé slovo alebo i viacslovné spojenie, ktoré je použité k recitácii alebo spevu pri náboženských obradoch a pre slovnú alebo tichú (vnútornú) meditáciu. Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 124.

tyunjaya Mantra. Taktiež sa spievajú *bhajnas* (hymny), primerané okolnostiam a recitujú sa mená bohov. Medzi takéto tradičné rituály sú zaradované aj: položenie lisu posvätného lístku *tulasi* na pery a naliatie pár kvapiek vody z Gangy na jazyk umierajúceho. Zmyslom celého tohto rituálu je zabrániť pozemským pocitom a myšlienkam umierajúceho. Tieto snahy sú odôvodnené vierou v to, že psychické rozpoloženie v čase smrti ovplyvňuje určenie (cestu, destináciu) zosnulého po smrti.²³

BhG. (VIII. 14,15-17) „..... *Kto dospel ku Mne, nevracia sa nikdy späť do tohto domu radosti a bolesti, dobra a zla, života a smrti. Všetky stvorené svety, Ardžuna, sú riadené zákonom života a smrti. Nad nimi je Môj svet. Ten kto ho raz našiel, už sa viac nerodí, už viac nezomiera.*“ Pretože BhG. (XIV. 2) „*Keď Ma pomocou tohto vedenia múdri nájdu, nevracajú sa späť do kolobehu života, sú oslobodení od ďalších zrodení a umieraní.*“

Správny čas umrieť

Všeobecne za dobrú smrť považujú hinduisti tú, ktorá ich postretnie v pravý čas, na pravom mieste a za tých pravých okolností, teda za dobrú smrť Hinduizmus považuje tú, ktorá zastihne človeka v starobe, potom ako prežil plný život. Prihodí sa, keď človek má svoje psychické schopnosti stále pod kontrolou, a má tak charakter dobrovoľného zrieknutia sa tela. Na druhej strane zlá smrť (*akala mryta*) je tá, ktorá sa zdá byť nekontrolovateľná a na ktorú človek nie je psychicky pripravený. Je predčasná, násilná a bolestivá. Preferovaným miestom na smrť je nábrežie Gangy vo Varanasi²⁴ alebo na inom pútnickom mieste.²⁵ Ak nie je možné zomrieť na takomto mieste, vhodným miestom na smrť je aj vlastný príbytok.²⁶

Bhagavadgíta nájdeme nie len vysvetlenie zmyslu smrti, ale dáva aj návod na presný čas alebo správny čas, kedy je najlepšie umrieť, ten podľa nej určí aj ich nasledujúcu cestu do záhrobia.

²³ RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 642.

²⁴ Viac pozri: JUSTICE, CH.: *Dying the Good Death: The Pilgrimage to Die in India's Holy City*, New York : New York Press, 1997.

²⁵ Sú to miesta, ktoré sú pamätné dôležitými udalosťami alebo polohou a stali sa miestom pútnikov. Zoznam týchto miest sa občas líšia, ale najčastejšie sú menované tieto: 1. Ajódha (Rámove rodisko), 2. Mathurá, (rodisko Krišnu), 3. Haridvára, (miesto, kde Ganga opúšťa horské svahy a vstupuje do nížiny severnej Indie), 4. Gajā (miesto kde Višnu otláčil stopu svojho chodidla v skale a tiež miesto, kde sú obeti za zomrelých (*srádba*) najúčinnejšie), 5. Váránasí (centrum kultu Šivy a cieľ púti k posvätnéj rieke Gange), 6. Prajāga (na sútoku riek Gangy, Jamuny a neviditeľnej Sarasvatí), 7. Dváraká (hlavné mestí Krišnovho kráľovstva). Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduizmu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 164-165.

²⁶ RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 644.

BhG. (VIII. 24) „*V čase svetla, dňa, dorastajúcej luny a šesťmesačnej cesty slnka k severu smerujú pri odchode ľudia znalí zvrchovaného bytia ku Mne.*“ Na druhej strane BhG. (VIII. 25) „*Kto opúšťa tento svet v čase dymu, noci, ubývania luny a šesťmesačnej cesty slnka k juhu, dosahuje lunárneho svetla a vracia sa zase k pozemskému životu.*“ A na záver sa píše v BhG. (VIII. 26) „*Vskutku večné sú tieto dve cesty: Svetlá, vedie k vyslobodeniu a temná, k návratu.*“

Rambachan, A. sa zdráha uznať, že posmrtný osud človeka je podmienený výlučne časom smrti. Zdôrazňuje metaforický význam pasáži a to, že časy reprezentujú kontrastujúce mentálne stavy. Jeden reprezentuje osvietené porozumenie a je nápomocný pri obsiahnutí oslobodenia (*mokša*) kým druhý reprezentuje stav ignorancie (*avidya*), ktorí má za následok ďalšie znovuzrodenie.²⁷

Praktickým výsledkom týchto rituálov je pohrebný obrad v hinduizme nazývaný *antyeshti samskara*. Osoby za ktoré neboli prevedené pohrebné rituály, sú rovnako ako nepokrstené alebo nepomenované alebo nezasvätené deti odsúdené k biednej existencii a nikdy nemôžu preniknúť do sveta mŕtvych ani sa pripojiť k spoločnosti, ktorá tam vznikla. To sú tí najnebezpečnejší mŕtvi, chceli by sa znovu zapojiť do sveta živých a pretože nemôžu, chovajú sa k nemu ako nepriateľskí cudzinci. Nemajú prostriedky k existencii, ako ostatní zosnulí nachádzajúci sa vo svojom svete, a preto sa musia zaopatriť na úkor živých. Pohrebné rituály sú teda zároveň rituály z dlhodobého pohľadu veľmi užitočné – pomáhajú pozostalým zbaviť sa večných nepriateľov.²⁸

Antyeshti samskara

Posledná samskara obsahuje to, čo by sme z európskeho uhla pohľadu mohli nazvať ako pohrebné obrady. Tieto obrady nie sú jednorazovou záležitosťou, ale sériou udalostí. Zahŕňajú obrady pri smrteľnej posteli, kremáciu pozostalého, *asthi-sanchayana* (zhromažďovanie popolu), *sapindikarana* (uznanie pozostalého za predka), rôzne pamätné obrady známe ako *sbraddhas*, a *asthivisarjana* (vysypanie popolu do posvätnéj rieky).²⁹

Tieto obrady majú dvojaký účel. Prvý je, zbaviť sa mŕtvol, ktorá je zdrojom nákazy a nečistôt (*asbaucha*), a druhý je uľahčiť prechod duše mŕtvej osoby do záhrobia (a zaistiť aby sa neoživil znovu v podobe „blúdiaceho ducha“ (skt. *bhúta*). Rituálne aktivity sú najviac koncentrované

²⁷ Ibid. s.644.

²⁸ Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 148.

²⁹ WERNER, K.: *The Popular Dictionary od Hinduism*, Richmond : Curzon, 1994, s. 45- 46.

do prvých desiatich dní po smrti, v ktoré Hinduisti veria, že sú dobou najväčšej nečistoty.³⁰

Pokiaľ neexistuje vážny dôvod na odklad, kremácia tela sa vykoná do 24 hodín od smrti. Prípravy na pohreb môžu byť vykonané rýchlo, keďže väčšina Hinduistov zomiera doma. Rodinní príslušníci, pod vedením rodinného kňaza alebo starších vykonajú všetky posmrtné rituály a ceremónie. Mužskí pozostalí umyjú a oblečú svojho mŕtveho mužského príbuzného, kým ženy urobia tak pre ženy. Regionálne (miestne) zvyky predpisujú aj úbor, ktorý má mať zosnulý na sebe počas kremácie. Tradične sú muži odetí v bielom dhotis (kúsok látky obtočený okolo pása a založený medzi nohami) a kurtas (dlhá voľná košeľa). Muži z oblasti Punjab môžu byť odetí v kurta (voľné nohavice a dlhá košeľa). Žena, ktorá zomrie predtým ako jej manžel je oblečená v svojom svadobnom sári, ktoré je zvyčajne červené, a vdovy sú odeté do bieleho. Ženy, ktoré neboli vydaté môžu byť odeté do červeného alebo bieleho, v závislosti od ich veku.³¹

Po príprave tela je umiestnené na máry (katafalk) a vyzdobený vencami (garlandami) kvetov. Telo je potom na pleciach mužských pozostalých premiestnené na miesto kremácie – posledná cesta. Ženy zvyčajne nesprevádzajú telo, ale aj napriek tomu na miestach kde sú k dispozícii kremáčne zariadenia niekedy tak robia. Hlavný oplakávač (trúchliaci), ktorým je zvyčajne najstarší syn alebo rodinný kňaz, nesie mosadzný hrniec s ohňom zo srdca domova a môže viesť pohrebnú procesiu. Počas celej procesie sa spievajú slová: „*Ram Naam Satya Haṭ*“ („*Meno božie je pravdivé*“). Kňaz vedie spev a trúchliaci opakujú po ňom jednoglasne. Procesia niekoľko krát zastaví, aby sa aj ostatní mohli vystriedať pri nesení már. Nesenie zosnulého na jeho poslednej ceste je považované za akt piety.³²

Hlavný oplakávač potom obíde päť krát hranicu s horiacim drevom v ruke a pri každej otočke sa dotkne úst zosnulého. Zvyčajne je sprevádzaný aj ostatnými mužskými pozostalými. Nakoniec je hranica zapálená a pozostalí z bezpečnej vzdialenosti sledujú premenu tela na popol. V polovici kremácie, v závislosti od miestnej tradície, hlavný oplakávač môže vykonať rituál nazvaný *kapala kriya* („*rituál lebky*“ – slúži na vypustenie duše z tela). Tento rituál znamená rozbitie lebky zosnulého bambusovým kolom.³³

³⁰ Ibid. s. 46.

³¹ RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s.645.

³² Ibid s. 645.

³³ Ibid. s. 646. Pozri tiež: SALAMONE, F.: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, London, 2004, s. 154.

Zber popola (*asthi-sanchayana*) sa vykonáva na druhý alebo tretí deň. V skorších dobách boli uložené pozostatky na bezpečnom mieste, niekedy na roky, až kým sa nenavštívila posvätná rieka aby sa mohlo vykonať vysypanie popolu (*asthi-visarjana*), s príchodom modernej dopravy, sa to všeobecne vykonáva niekoľko dní po smrti.³⁴

Vdovy

Smrť sa vzťahuje na celú najbližšiu rodinu, napriek tomu je to vdova, ktorej sa dotýkajú najbolestivejšie dôsledky. Je potrebné ich vnímať v kontexte hinduistického patriarchálneho usporiadania a tradičného postavenia ženy v tejto spoločnosti. Vo všeobecnosti, žene je udelené postavenie a význam iba vo vzťahu k mužom. Sú prezentované s najvyššou vážnosťou predovšetkým v rolách manželky a matky. Pre ženu sa jej manželský zväzok a služba manželovi stáva zmyslom jej života a prostriedkom k jej spaseniu³⁵. Musí sa na svojho manžela pozeráť ako na svojho pána. Práve prostredníctvom tejto služby manželovi žena dosiahne to, čo asketici môžu dosiahnuť po mnohých rokoch húževnatej náboženskej disciplíny³⁶. Tragické dôsledky vnímania dôležitosti žien len v ich vzťahu k mužom sú najviac badateľné v postoji hinduizmu k ženám.

Vdova, predovšetkým tá z vyššej kasty je považovaná za nešťastie, zlé znamenie. S takouto nepriaznivou vyhlídkou do budúcnosti nie je prekvapujúce, že ženy si radšej vybrali cestu obetovania sa na hranici

³⁴ WERNER, K.: *The Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond : Curzon, 1994, s. 45- 46.

³⁵ V období renesancie brahmanizmu mali najkrutejší údel práve ovdovelé ženy. Zvyšok života mala vdova stráviť v smútku a v odriekaní. Mala nocovať na holej zemi a jesť iba jedno jednoduché jedlo denne. Povinnosťou bolo vystríhať sa požívaní mäsa, medu, vína, dokonca aj soli. Rovnako sa musela navždy vzdať šperkov, šiat veselých farieb, parfumov a líčidla. V stredoveku ešte vdovy zohavovalo povinné oholenie hlavy. Ľudia verili, že prítomnosť vdovy prináša celej rodine nešťastie, preto na ňu všetci, možno s výnimkou vlastných detí, nahliadali s odporom. Vdova sa nesmela zúčastňovať spoločenských udalostí ani rodinných obradov a slávností. IN: VAVROUŠKOVÁ, S.: *Obráď satí – historické kořeny a podoba ve starověké Indii*. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s.78.

³⁶ Pojednáva o tom citát z Varáhimirovej Velkej zbierky (*Brhatsanbīta*): *Cnostná (satī) žena spasí tisíc mužov. Manžel vernej ženy je zbavený všetkých briedov. Vplyvom pôstu cnostnej (satī) ženy nemusí manžel niesť zodpovednosť za plody svojich skutkov. Zbavený pút svojich skutkov sa s ňou raduje v chráme Hariho*. Pozri: MARKOVÁ, D.: *Obráď satí v súčasnej Indii*. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s. 84.

ich mŕtvych manželov. Týmto činom sa tak ženy vyhli postavenia vdovy a stali sa *sátí*³⁷, cnostnou a ctihodnou bohyňou.³⁸

Tento obyčaj sa rozmohol behom 1. tisícročia n.l. Dôvody prečo sa zbaviť ovdovelej ženy boli pravdepodobne predovšetkým ekonomické: zabrániť jej v ďalšej, vtedy už zakazovanej svadbe³⁹. Obyčaj patrila pôvodne kaste kšatrijom, (bojovníkom) rozmohol sa v Rádžastháne. Žena, ktorá postúpila smrť v plameňoch, sa stávala predmetom glorifikácie a mala dôjsť rovno do „raja“. Iná vec je ale tá, že práve medzi rádžasthánskymi kniežatami šlo o značné majetky. Ďalšia oblasť, kde sa kult *satí* rozmohol, bolo Bengálsko kde platilo zvykové právo *dajábbága*. Podľa neho vdova po zosnulom, ktorá nemala syna, mala takmer rovnaké právo na spoločný majetok ako jej zosnulý manžel, syn rodiny. Bolo teda obzvlášť výhodné zbaviť sa takejto vdovy. Bráhmani⁴⁰, asistujúci pri obrade, boli štedro odmeňovaní – ďalší dôvod k ich podporovaniu kultu *satí*⁴¹. Časom však kult *satí* prenikol do rady kást, aj keď sa nikdy nestal masovým.⁴² Napriek

³⁷ *Sátí* „cnostná“. V prenesenom zmysle sa však ujalo pre označenie sebažupaľovania hinduistických vdov, v Európe známe najmä z anglického prepisu „suttee“. Pôvodný termín v Indii bol *sahamarana* – „spolusmrť“ alebo „anumarana“ – „následná smrť“, rozumie sa ovdovelé ženy. Pozri: MARKOVÁ, D.: Obřad *satí* v současné Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s. 82.

³⁸ RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 647.

³⁹ Svadby vdov neboli vo védскеj Indii nič výnimočné. Potvrďuje to aj výskyt slov v dobových textoch. Sanskritské výrazy *didbhiṣu* a *parapúrvá* označujú ženu, ktorá sa po druhý krát vydala, termín *paumarbbáva* označuje syna ženy z druhého manželstva. Védská spoločnosť nenútila ani vzdať sa všetkých šperkov, krásnych šiat a ďalších príjemných vecí. Predpokladala sa naopak, že žena vstúpi do domu svojho nového druha bez slzí a smútku, okrášlená všetkými svojimi skvostami. Pozri: VAVROUŠKOVÁ, S.: Obřad *satí* – historické kořeny a podoba ve starověké Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s. 79.

⁴⁰ Brahmanští učenci sa preto snažili obrad ideologicky zastrešiť autoritou svätých textov. V starých textoch však zdôvodnenie *satí* obsiahnuté nebolo. Brahmani využili rigvédske hymny, ktorý popisuje odvádzanie ženy z manželovho pohrebu a jej návrat do sveta živých. V tomto texte sa nachádza slovo *agre*, čo možno preložiť ako „na okraji“ alebo „na konci“. Brahmani ho nahradili vo svojich výkladoch výrazom *agne* („do ohňa“). Pozri: VAVROUŠKOVÁ, S.: Obřad *satí* – historické kořeny a podoba ve starověké Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s. 80-81.

⁴¹ *Satí*, bola dcérou Dakši, ktorá si podľa puránskeho mýtu zvolila pri starobyľom slávnostnom obrade *svajamvara* (vlastná voľba) za manžela boha Šivu proti vôli svojho otca. Dakša sa z jej rozhodnutím nemohol zmieriť, a keď pri jednej príležitosti Šivu urazil, *Satí* sa na protest zaživa upálila. Narodila sa potom ako Himavatova dcéra Umá a stala sa znovu Šivovou manželkou. Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 164.

⁴² MARKOVÁ, D.: Obřad *satí* v současné Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005, s. 82.

tomu, že v súčasnosti sa nevyskytuje vo veľkých počtoch pre niektoré ženy má táto vznešená (ctihodná) voľba stále význam.⁴³

Po smrti manžela je postavenie vdovy dramaticky naznačená znehodnotením a vzdaním sa jej svadobného náhrdelníka (*mangala sutra*), zlomením a zahodením náramkov a odstránením červeného prášku z čističky vo vlasoch. Napriek tomu, že sa od nich nevyžaduje oholenie si hlavy symbolizujúce asketický život, tak ako v minulosti, niektoré komunity dovoľia vdovám predstúpiť pred náboženských vodcov a oslobodia ich od niektorých rituálov.⁴⁴

Smútok

Hinduizmus sa nevyznačuje len pôsobivými pohrebnými obradmi a symbolmi, ale tiež jednou z najrozvinutejších tradícií zádušných obradov v dejinách náboženstiev vôbec.⁴⁵ V dobe smútku⁴⁶ príbuzní mŕtveho tvoria zvláštnu spoločnosť, nachádzajúcu sa medzi svetom živých na jednej strane a svetom mŕtvych na strane druhej, z ktorej príbuzní môžu odísť viac menej rýchle podľa toho, ako úzko boli zo zosnulými spriaznení. Pravidlá zachovania smútku teda závisia od stupňa príbuzenstva a na systéme, ktorý sa líši u rôznych národov, u ktorých sa toto príbuzenstvo určuje (z otcovej strany, matkinej...). Najdlhšie smútok zachováva vdova alebo vdovec a vracajú sa z nej len vhodnými rituálmi a v okamžiku, keď je už nie je žiadna pochybnosť, že zosnulému nijak fyzicky nepatrí (napr. tehotenstvom).⁴⁷

Zvyklosti trúchlenia za zosnulým sa líšia v závislosti od toho, či je jeho smrť vnímaná ako príhodná (včasná) alebo nie, tieto rozdiely sú vyjadrené prísnosťou obmedzení (zákazov) týkajúcich sa rodiny zosnulého. Rodina vstúpi do obdobia nečistoty (*asaucha*), ktorá vznikla smrťou a možným kontaktom s mŕtvym telom.⁴⁸ Počas tohto formálneho obdobia trúchlenia, ktoré zvyčajne trvá 12 dní, blízki príbuzní prísnu návyky aske-

⁴³ Od roku 1892 je satí ilegálne. Pozri: RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 647.

⁴⁴ Ibid. 647.

⁴⁵ KNIPE, D.: *Hinduismus, Experimenty s posvátmem*, Praha : Prostor, 1997. s. 121

⁴⁶ Smútok je stav pre pozostalých, do ktorého vstupujú odlučovacími rituálmi a z ktorého sa vystupuje odlučovacími rituálmi a opätovne sa začlenená do obecnej spoločnosti (rituály ukončenia smútku). Pozri . Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s.137.

⁴⁷ Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 137-138.

⁴⁸ Pandey píše, že dĺžka tohto obdobia nečistoty závisí od veku, pohlavia a kasty zosnulého. Napríklad smrť dieťaťa zapríčiňuje menej nečistoty ako smrť dospelého. Viac pozri: PANDEY, R.: *Hindu Samskaras*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1969.

tického života⁴⁹. Je zvykom, že synovia a vnuci zosnulého si úplne oholia hlavy a všetci príslušníci najbližšej rodiny za musia zdržiavať sexu, hudby i spevu (s výnimkou spevu náboženských piesní a chválospevov) a hojného jedla. Rodiny sa zvyčajne dohodnú na dennom čítaní posvätných textov v ich príbytku. Výber textov závisí samozrejme aj od pričlenenia rodiny k náboženskému smeru ktorý vyznávajú, ale väčšinou sú medzi nimi spisy ako Bhagavadgita, Garuda Purana a Ramayana.⁵⁰

Dvanásť deň po smrti, rodina plní obrad *sapindikarana*, prostredníctvom ktorého je zosnulý začlenený do radov predkov⁵¹ (*Pitr*) a teda už nie je považovaný za nepokojného ducha. Toto sa vykonáva na výročia *shradddhas*⁵² v pravidelných intervaloch počas prvého roka.⁵³ Po uplynutí tejto doby je ročné *shradddhas* raz za rok počas *Pitrpaksba* („štrnásť dní predkom „), v čase ubúdajúceho mesiaca *Bhadrapada* (August-september), ktorá je obradným venovaním sa pre spomínajúcich.⁵⁴

Eschatologické predstavy

Nazeranie na plány a štruktúry vesmíru sú v hinduistickej mytológii oveľa jednotnejšie ako predstavy o jej pôvode a vývoji. Autori purán vychádzajú z védskych predstáv o zemi, nebeských sférach a podsvet-

⁴⁹ Jedlo nesmie byť varené v dome ešte niekoľko dní po smrti alebo počas obdobia oplakávania. Príbuzní a priatelia poskytujú pozostalým jednoduché jedlá. U konzervatívnych hinduistov sa v čase najväčšieho smútku sa v dome, kde ich príbuzný zomrel počas celého obdobia oplakávania, nepožíva jedlo ani pitie. RAMBACHAN, A.: *The Hindu way of death* In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003, s. 647.

⁵⁰ Ibid. s. 646.

⁵¹ Tí, ktorí postúpili do iných ríš, z ktorých sa neskôr znovuzrodia (pokiaľ nedôjde vyslobodeniu zo sansáry, sú na živých závislí v trojakom ohľade – obetami mantier, jedla a vody. Na oplátku títo „otcovia“ (vrátane ženských predkov) sa starajú o potreby živých. Práve veľké množstvo detailov pri týchto starodávnych a stále bežne prevádzaných obradoch je príčinou, prečo sa medzi ľuďmi úzkostlivo dbá o to, aby neboli zameškané či zanedbané: pokiaľ nie je zosnulý náležite oslovený a uspokojený, dôsledkom je útrpný duch, ktorý posadne alebo inak poškodí. Pozri: KNIPE, D.: *Hinduismus, Experimenty s posvätnem*, Praha : Prostor, 1997, s. 121-122.

⁵² Jeho súčasťou je obetovanie potravy (tzv. *pinda*), obyčajne koláčiky zo zmesou ryže a múky s vodou. Táto obeť má podľa starej védскеj viery, vyživovať éterické telá zosnulých, predĺžiť tak ich život v sídle predkov (*pitrlóka*), kde žijú v blaženosti, a tým oddialiť ich opätovnú smrť (a nutnosť nového znovuzrodenia). Pozri: WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996, s. 177.

⁵³ Často sa hostina podobného rázu konáva na konci obdobia smútku. Pohrebné obrady prebiehajú v dvoch etapách (dočasné a definitívne), obyčajne sa na konci prvej etapy koná spoločná hostina príbuzných, na ktorých sa predpokladá účasť zosnulého. Pozri: Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 151-152.

⁵⁴ WERNER, K.: *The Popular Dictionary od Hinduism*, Richmond : Curzon, 1994, s. 45- 46.

ných ríšach. S výnimkou sveta Indry, kráľa védskych bohov, a Jamy⁵⁵, boha smrti, boli predstavy o umiestnení jednotlivých svetov vo védskej dobe hmlisté. Podľa týchto autorov oddeľuje nebo a podsvetie od seba zem, ktorá je zároveň najnižšou oblasťou nebeských sfér. Zo zeme je týchto oblastí sedem a pod zemou je zase sedem spodných oblastí. Preto sa niekedy hovorí o 14 svetoch. K týmto dvom základným zložkám sveta boli pridané pekľá, umiestnené niekde v najnižších častiach vesmíru. Zem ležiaca medzi nebom a podsvetím má tvár plochého disku, rozdeleného sústrednými kruhmi na sedem veľkých ostrovných pevnín.⁵⁶

Hneď nad pozemskou sférou zvanou *bhúrlóka* je obloha *bhuvarlóka*, dosahujúca až k slnku, a od slnka k Polárke sa rozkladá *svarlóka* alebo nebo bohov. Tieto tri svety podliehajú zániku – na konci každej kalpy. Ďalší vyšší svet nie je zničený, ale jeho obyvatelia sa na konci kalpy uchylujú do oblasti nad ním zvanej *mabarlóka*. Piatou oblasťou je *džanalóka*, šiestou *tapólóka* a nad ňou je najvyššia siedma *satjalóka* alebo *brahma-lóka*, siahajúca až k škrupine vesmírneho vajca – obyvatelia tohto neba nikdy nepoznajú smrť.⁵⁷

⁵⁵ *Jama* (Yama) [vo védach sa spomína] ako prvý človek, ktorý sa narodil na zemi, bol teda aj prvým, ktorý musel zomrieť. Jeho otcom bol boh slnka [Visvasvatul], ktoré zomiera každý večer. Do ríše mŕtvych prichádzajú duše všetkých, ktorí zomreli po ňom. Keďže zomrel ako prvý, vládne celej ríši mŕtvych, ktorú s dvoma psami stráži. Každý pes má štyri oči. Všetky ľudskej duše musia prejsť okolo nich. Jama pošle do krajiny ľudí najprv vtáka smrti, ten vyzdvihne duše a dovedie ich do ríše mŕtvych. Tu čaká pisár, ktorý spísal všetky činy, ktoré duša vykonala, a teraz ich predčítava. Jama potom vyriekne spravodlivý rozsudok a duše musia do jedného z dvadsaťjedného pekiel (*Naraka*), kde si odpykávajú tresty. Duše dobrých ľudí idú do neba (*Svarga*). Väčšina duší sa musí po čase vrátiť do ľudského sveta v novom tele (cesta predkov - *pitr-jana*). Len niektoré môžu zostať vo svete bohov, sú vykúpené z kolobehu životov (cesta bohov - *déva-jana*). Jazdeckým zvieratom boha Jamy je byvol. Boh je oblečený do farby červenej a zelenej, nosí so sebou kamenný prút a poľovnícku slučku. Hinduistická mytológia popisuje aj presný čas trvania cesty do ríše mŕtvych, tá trvá štyri hodiny a štyridsať minút. Po tejto dobe sa smie telo zosnulého spáliť. Pozri: ZBAVITEL, D.: *Bobové s lotosovými očami*, Praha : Vyšehrad, 1986, s. 204-211.; Jama je indický boh smrti a podsvetia. Podľa Atharvavedy, prebýva v záhrobie predkami, ktorí sú kŕmený jedlom od ľudí. Vo védickom kontexte, je ríša mŕtvych, rozdielna od kresťanského pekla, v záhrobie panuje spokojnosť a radosť. Jeden verš z Rigvédy spomína Jamove dvojčá sestru, Yami, ktorá ho žiada aby spolu vytvorili ľudskú rasu. Jama odmieta. V starovekej iránskej Aveste má Jama názov Yima. V neskorších Puránskych popisoch je Jamova ríša predstavovaná menej príjemne, popisuje sa v nich aj vymieranie karmy. Na Jama ako strážcu z ríše mŕtvych sa v indickej tradícii odvoláva v mnohých kontextoch. V Katha upanišáde alebo v Mahábhárate kde hrá dôležitú úlohu v príbehu Savitri a Satyavan. Pozri: JONES, A. – RYAN, J.: *Encyclopedia of hinduism*, New York : Facts On File, 2007, s. 508.; Viac pozri: Kusum P. Merh, *Yama, the Glorious Lord of the Other World*, New Delhi : D. K. Printworld, 1996.

⁵⁶ Pozri: ZBAVITEL, D.: *Bobové s lotosovými očami*, Praha : Vyšehrad, 1986, s. 64.

⁵⁷ Ibid. s. 64-65.

Pod svetom ľudí a zvierat sa nachádza sedem podsvetí, súhrne nazývaných *patala* podľa posledného podzemného sveta. Pod *pátalou* sú *naraka*. Pekiel pozná hinduistická eschatológia celú radu – tradične sa ich uvádza sedem. Hriešnici sú do nich poslaní bohom Jamom, ktorý ich súdi vo svojom paláci, v meste Jamapuri na hraniciach podzemnej ríše. Pekla charakterizujú už ich mená. Je napríklad peklo *raurava* – „desné“, kam sa dostane ten, kto krivo svedčí alebo klame. Vrah brahmana, zloděj brahmanovho zlata alebo pijak vína ide do pekla *šūkara* – svinského. Do *taptakumbhy*, pekla horúcich kotlov, príde ten kto spáchal incest so sestrou alebo zavraždil vyslanca. *Lavana* alebo „slané peklo“ je zase pre tých, ktorí sa spájajú so ženami, ktoré nepatria do ich spoločenského okruhu, tí ktorí nerešpektujú svojho duchovného učiteľa alebo tí ktorí učia védy za odmenu. Do menších pekiel zase posielajú Jama tých, ktorí zomrú, a nezanechajú po sebe mužského potomka, a tých, ktorí čakajú na znovuzrodenie na zemi a musia vytrpieť očistu ohňom, aby odpýkali niektoré hriechy. Najhoršie a najnižšie zo všetkých pekiel je *talátala*, miesto nepopísateľných utrpení. Mučiteľia sú tam *rauravovia*. Trvalú čiernu noc v *talátale* osvetľuje len temný dymiaci oheň, horiaca jama, v ktorej peču *rauravovia* hriešnikov a pichajú ich medenými kópiami. Keď sú trpitelia smädní dajú im napitie krvi a zahŕňajúcu špinu z rieky Vaitarani, ktorá preteká peklom. Do *talátaly* sú odsúdení najväčší hriešnici a tí, ktorí sú nenapraviteľní. Pobyt v ostatných peklách – rovnako ako v nebi – je len dočasný a duše sa odtiaľ vracajú do kolobehu znovuzrodzovania.⁵⁸

Otázku zániku sveta popisuje už hinduistická mytológia: Dobu trvania určitého sveta tvorí od jeho stvorenia do jeho zániku jeden Brahmov deň, ktorý sa delí na tisíc veľkých vekov mahájuga. Každá mahájuga má štyri veľké jogy. Prvá, zvaná *krtajuga*, sa podobá antickému zlatému veku. Božský rad dharma vtedy stál pevne na štyroch nohách, prevládali štyri cnosti – pravda, láskavosť, uctievanie a súcit. Príslušníci kást presne plnili svoje povinnosti, uctievali jediného boha, užívali jednu mantru a mali jednu védu. Plody zeme získavali obyčajným priáním, preto sa nič nepredávalo ani nekupovalo a ľudia boli spokojní. Nepoznali nemoc, závisť, nenávisť, pýchu, krutosť, strach, žiarlivosť a hnev. V nasledujúcom veku, v *trétajuge*, stála dharma iba na troch nohách a doterajšie cnosti sa o štvrtinu skrátili. Ľudia začali konať obeť preto, aby sa im splnili určité priania a vzývali viac bohov. Vo veku, *dvápara* úpadok pokračoval a dharma stála len na dvoch nohách. Vzmáhala sa faloš, zloba a nespokojnosť a v dôsledku toho sa rozšírili nemoci a ostatné zla. Dnešný štvrtý vek *kalijuga* je zo všetkých najhorší. Dharma je v tomto veku jednonohá a bezmocne leží. Z pôvodných cností ostala len štvrtina, a aj tá je rýchle

⁵⁸ Ibid. s. 65-69.

zatlačovaná vzrastajúcimi necnosťami. Biedu kalijugy popisuje Bhágavata-purana: *v tomto veku sú ľudia väčšinou šudrami alebo otrokmi. Ľudia sú nástrojom žiadostí a pokušení. Sú skazení, neláskaví, bádaví, nešťastní a ako žobráci. V ľuďoch je predovšetkým faloš, lenivosť, zlo, blúposť, nenávisť, strach a slabosť a nad ľuďmi temnota. Preto cenia vysoko to, čo je nízke a zlé. Sú stíhaní nešťastím. Jedia bltavo. Muži sú vedení ženami. Ženy sú potom zmyselné a bez hanby a rodia príliš veľa detí. Jedia veľa, hovoria veľa a ich reč je nepríjemná. Mestá sú plné zlodejov a skazených ľudí. Nízki obchodníci vládnu trhu. Z kráľov sú násilníci, ktorí vysávajú krv svojich poddaných. Hospodári zanedbávajú svoje povinnosti a žobrajú po uliciach a brahmani upadajú na úroveň šudrov. Suchá a záplavy ničia úrodu a vojny a hlad vyludňujú zem. Podmienky na svete sa tak zhoršia, že múdri budú prosiť aby už prišiel ničiteľ Kalkí.*⁵⁹

Zoznam použitej literatúry

- Bhagavadgíta*: prekl. Filipský J., Praha : Odeon, 1976.
- HAWLEY, J.: *Sati, the Blessing and the Curse*, New York : Oxford University Press, 1994.
- HAWLEY, J. – NARAYANAN, V.: *The life of hinduism*, Berkeley : University of California Press, 2006.
- JONES, A. – RYAN, J.: *Encyclopedia of hinduism*, New York : Facts On File, 2007.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Religionistika a náboženská výchova*, Bratislava : Chronos, 1997.
- KLOSTERMAIER, K.: *A concise encyclopedia of Hinduism*, Oxford : Oneworld, 2003.
- KNIPE, D.: *Hinduismus, Experimenty s posvátnem*, Praha : Prostor, 1997.
- MALINAR, A.: *The Bhagavadgíta, Doctrine and Contexts*, New York : Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-511-37750-1
- MARKOVÁ, D.: Obřad satí v současné Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005. s. 82- 89.
- PARKERS, M. C. – LAUNGANI, P. – YOUNG, B. – *Death and Bereavement Across Cultures*, New York : Routledge, 1997.
- RAMBACHAN, A.: The Hindu way of death In: BRYANT, C.: *Handbook of death and dying*, California : Sage Publications, 2003.
- SALAMONE, F.: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, London : Routledge, 2004.

⁵⁹ ZBAVITEL, D.: *Bobové s lotosovými očima*, Praha : Vyšehrad, 1986, s. 68-69

- Van GENNEP, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1997.
- VAVROUŠKOVÁ, S.: Obřad satí – historické kořeny a podoba ve starověké Indii. In: *Cesty na druhý svět*. Bratislava : CERES, 2005. s. 78-81.
- ZBAVITEL, D.: *Bobové s lotosovými očima*, Praha : Vyšehrad, 1986.
- WERNER, K.: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno : Masarykova univerzita, 2002.
- WERNER, K.: *Mala encyklopedie hinduismu*, Brno : Atlantis, 1996.
- WERNER, K.: *The Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond : Curzon, 1994

Príhovor pri príležitosti ukončenia Roku kňazov

JÁN BABJAK
prešovský arcibiskup a metropolita
Lutina 8.6.2010

Drahí spolubratia v kňazskej službe! Som veľmi rád, že sme sa mohli dnes stretnúť tu na tomto milostivom našom najväčšom Mariánskom pútnickom mieste v Bazilike minor v Lutine a slávením Eucharistie a dnešným naším programom sme zakončili tento požehnaný čas Roku kňazov v našej Archieparchii.

Chcem sa vám všetkým zo srdca poďakovať za vašu horlivú kňazskú službu. Iste mnohí ste využívali tento čas milosti pre upevnenie svojho kňazstva a to predovšetkým modlitbou za seba samých a navzájom jeden za druhého. Priznám sa, že ja som sa najviac modlil za tých kňazov, ktorí sú problematickí kňazi v akomkoľvek smere, s ktorými mám problémy.

Chcel by som vám položiť na srdce veľmi dôležitú myšlienku: **usi-
lovne budujte jednotu s Kristom Velkňazom.** Je to veľmi dôležité pre kňaza. Prečo? Lebo bez modlitby bez vlastného posväcovania kňaz vyschne a svojim veriacim nebude mať čo dávať.

Preto vás všetkých prosím, aby ste sa modlili sami za seba i navzájom jeden za druhého. Tiež vám veľmi odporúčam, aby ste do mesiaca aspoň jednu sv. liturgiu obetovali za seba samých, a za svoju rodinu. Môžem svedčiť, že sa to oplatí, hovorím z vlastnej skúseností. Ja som bol oslovený biskupom Fultonom Scheenom (neviem ako sa správne píše) z USA.

Zvlášť chcem povzbudiť otcov protopresbyterov, aby mesačne na dekanských poradách dbali najmä na duchovný rozmer kňazského života: **na modlitbu a na povzbudivú duchovnú prednášku.** Otcovia protopresbyteri, majte starosť o kňazov vo vašom protopresbyterate a zodpovedne ich vyzitujte, aby ste poznali ich hmotné i duchovné potreby.

Starajte sa každý horlivo o svoju nesmrteľnú dušu, aby ste sa nestali zvetranou soľou, ktorá už na nič nie je potrebná. Často sa svedajte, aby ste duchovne rástli a povzbudzujte aj svojich veriacich k tejto sviatosťi. Buďte im k dispozícii, a to nie iba raz do mesiaca, na prvý piatok, ale pravidelne, aspoň pár minút pred sv. liturgiou.

Odporúčam vám modlitbu časoslova. Je to úradná modlitba Cirkvi máte ňou posväcovať seba, svojich veriacich i celú Cirkev. Medzi kňazmi je rozšírená správa, že sa máme **modliť pol hodinu**. Osobne neviem o žiadnom takom nariadení. Ja vám odporúčam, aspoň jednu hodinu denne venovať sa osobnej modlitbe, aby ste mali duchovnu štavu.

Dbajme na Korunku Božieho milosrdenstva – jej ovocie je veľké.

Denne meditujte nad slovami Svätého písma.

Sv. ruženec je veľkou silou a pravdaže aj molebeny, akatisty, Ježišovu modlitbu a iné pobožnosti.

Viem, že mnohí sa modlite oveľa viac a na modlitbu si nachádzate dostatok času – vďaka vám. Iní zas venujete svoj čas všeličomu inému, ale na modlitbu si neviete nájsť čas. Napomínam vás, nachádzajte si dostatok času na svoj dôverný vzťah k Bohu, lebo bez živého a stále oživovaného vzťahu s Bohom budete iba remeselníci, ktorí sa budú pozeráť na svoje povolanie len ako na prácu, ktorá prináša zárobok.

Počas záplav istý pán zo Starej Lubovne v TV – správach veľmi výstižne ne poznamenal: **Je to zdvihnutý Boží prst, musíme sa polepšiť.**

Bratia, stretol som sa s hroznou skutočnosťou. Stalo sa to v rímsko-katolíckej farnosti – za nahlásenie pohrebu a za prefotenie úmrtného listu nebožtíka si kňaz vypýtal od vdovca manipulačných 30 euro. Je to do neba volajúce správanie sa takého kňaza. Majte cit k ľuďom, lebo mnohí sú v oveľa horšej finančnej situácii než vy. Nevymáhajte si peniaze automaticky. Majte srdce a vidiac ťažkú situáciu ponúknite sv. liturgiu či iné služby bezodplatne. Pán Boh vám to mnohonásobne zaplatí.

Drahí bratia kňazi, **neoberajte ľudí o vieru v Boha** takým, či iným spôsobom. Naši veriaci žijú skromne a preto nevyrubujte taxy na chrám, či na chod fary, či na iné záležitosti. Niektorí veriaci skutočne nemôžu to zaplatiť. Niektorí žijú hlboko pod úrovňou prežitia. Obávam sa, aby pre hanbu z nezaplatenia neprestali chodiť do chrámu. **Ešte raz vás napomínam, aby ste zrušili taxy pre veriacich.** Ak sa dozviem o takých prípadoch, budem vás musieť vyvodit dôsledky. Budete sa z toho veľmi prísno zodpovedať. Opakujem sa, ale žiadne zoznamy veriacich o zaplatení, či nezaplatení príspevku na chrám, či na faru **nesmú visieť ani v chráme na výveske, ani v sakristii.**

Ešte raz sa podelím so svojou vlastnou skúsenosťou. Ak budete naplno žiť pre veriacich, ak budú vidieť, že vám nejde o peniaze, ale predovšetkým o ich duše, budú k vám štedrý a vy nebudete trieť núdzu. Ak však veriaci vybadajú, že ste lakomí na peniaze, a že sa trasiete o každé euro, odmietnu vás a prestanú vám dávať aj na sv. liturgie.

Rok kňazov na celom svete i v našej archieparchii priniesol veľa pozitívneho. A to nemohol zniesť zlý duch. V tomto roku útočil na Cirkev a na kňazov veľmi silno, najmä pedofilnými škandálmi. Mnoho z toho bolo vymyslené, ale žiaľ, dokázali sa aj skutočné delikty niektorých kňazov. Svätý Otec jasne povedal že tu **neexistuje tolerancia. Tolerancia** voči tým, ktorí sa takto spreneverili kňazskej službe **je nulová tolerancia**.

Vďaka Bohu v tomto smere u nás väčších problémov niet, ale tým nechcem povedať, že nemám **problematických kňazov**. Mám ich a boli ma z nich srdce, našťastie nie je ich až tak veľa. Modlím sa za ich obrátenie.

Bratia kňazi **nezostávajú so svojimi problémami sami**, ale poradte sa, nájdite si priateľov kňazov, stretávajú sa spolu niekoľko kňazských rodín, vytvárajte spoločenstva, vzájomne si pomáhajte, navštevujte sa, zdieľajte sa a pomáhajte si v každom smere.

Podávajú si vzájomne pomocnú ruku, slúžte si sviatosťou zmierenia a starajte sa aj o to, aby vaše manželky mali častú príležitosť k sv. spovedi, a tiež, aby si mohli riešiť svoje záležitosti so seberovnými manželkami kňazov.

Počul som o veľkom úspechu duchovných cvičení pre kňazské rodiny. Dával ich páter Kodet. Teším sa tomu. Štartujte svoje manželstva a deľte sa o nové duchovné poznania s ďalšími kňazskými rodinami. Nemáme si nechávať dobre veci iba pre seba. Vzájomne sa zdieľajte a šírte dobro na každú stranu.

Dostala sa mi taká neoverená správa zo Štatistického úradu, že rastie počet neveriacich, ale aj gréckokatolíkov, kým iné cirkvi dost klesajú. To, či budeme rásť, alebo či sa počet gréckokatolíkov bude umenšovať, máme vo svojich rukách.

Ešte raz zdôrazňujem: **máme všetky predpoklady na to, aby sme rástli, veď Pán Boh nám citeľne štedro žehná. Ale bude to záležať predovšetkým od našej horlivosti, či si Boh bude môcť nami poslužiť, alebo nie. Buďte horliví a zodpovední za svoju dušu, i za duše svojich veriacich. Veď nesmrteľné duše sa nedajú ničím zameniť, či vyvážiť žiadnymi pokladmi sveta.**

Ešte niekoľko postrehov:

– Veľmi pekne vám ďakujem za vydarenú púť do Sanktuária Božieho milosrdenstva v Krakove. Mám veľmi peknú odozvu a zazneli hlasy, aby sme to organizovali každoročne. Súhlasím a vy iste tiež. Bolo nás cca 120 kňazov a vyše 6.000 ľudí. Bohu vďaka. Aj toto je formácia veriacich, že im umožníte **prístup k žriedlu milosti**.

– V týchto dňoch niektorí z vás dostanete nové dispozície – **dekréty**. Udejú sa aj vážne zmeny na dôležitých postoch. Prijmite dekréty aj s mojím požehnaním, aby vaše pôsobenie bolo aj Pánom Bohom požehnané. Všade sú nesmrteľné duše a často menej je viac.

– V sobotu budú **volby**. Máte svoje svedomie, voľte podľa neho. Dostali ste pastiersky list ak ste ho ešte neprečítali veriacim, povzbudte ich, aby išli voliť a modlite sa o osvietenie zhora aby správne volili.

Zatiahni na hlbinu (Lk 5,4)
(príhovor pri príležitosti ukončenia Roku kňazov)

JOZEF TÓTH
Lutina 8.6.2010

V kňazstve sa nič nekončí. Stále sa iba začína. Preto platí odkaz: „Ty si kňaz naveky!“ tak ako sme si to pripomenuli na začiatku nášho Roka kňazov v Ríme i v Prešove. Prezidenti, králi, vedci, umelci i prostí ľudia, všetci nechávajú tu na zemi svoje profesie i tituly, len my kňazi, odchádzame aj za hranice smrti tí istý – ako kňazi! A tak ako všetci ľudia budeme postavení pred Sudcu: Vydaj počet za svojho správcovstva! Každý bude sa zodpovedať za seba i za tých, za ktorých bol zodpovedný. My, kňazi, však budeme zodpovedať za všetkých. Áno, za všetkých! To nie je nadsadenosť, ani prázdna rétorika! Tak, ako nebola ani v čase, keď sme sa na volanie Božie rozhodli stať sa kňazmi. Stali sme sa služobníkmi ovčince, ktorý sa volá Cirkev, Bohom vyvolenými učiteľmi, radcami, záchranármi, kriesiteľmi, bratmi, otcami a sprievodcami v čase, disponujúci sviatosťou mocou, ktorá je schopná zachrániť svet vlastnou skazou!

Na túto tému si tu dnes pripomenieme pravdy, návody i spôsoby, ako máme i v tomto pretechnizovanom, sekulárnom a konzumnom svete privádzať ľudí na hlbinu a nie na plytčinu ľudského života! Kňazi ako rybári a sprievodcovia musia predovšetkým žiť a pracovať tak, ako to model Pastiera stanovuje. A musia to robiť nielen pre seba, ale pre všetkých a pre všetko, ako to zaznieva aj v našich liturgických textoch!

Začnime úvahu odkazom sv. apoštola Pavla ako s východiskovou pravdou: „Nech nás takto každý pokladá za Kristových služobníkov a správcov Božích tajomstiev! A od správcov sa vyžaduje, aby bol každý verný.“ (1Kor 4,1)

Z tejto vety vyplývajú pre kňazov ako služobníkov Božích a správcov Božích tajomstiev tri činnosti pre svet:

Učiť

Posväcovať

Spravovať

Tieto pravdy už analyzovali v rámci Roka kňazov viacerí autori. Tu ich však budeme reflektovať z iného hľadiska.

Tieto odkazy a poverenia apoštola Pavla sú zachytené už samým Spasiteľom Ježišom Kristom, a to v jeho testamente, ako sme to spomínali na začiatku Roka kňazov u evanjelistu sv. Matúša: „Chodte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha a naučte ich zachovávať všetko, čo som Vám prikázal...“ (Mt 28, 18-20)

Pravda prvá: UČTE!

Čo máme učiť? To, čo Boh zjavil. Je to v Slove Božom. V Starom i Novom zákone a v tradícii Kristovej Cirkvi! Toto učenie je zachované Cirkvou, a to od samého Ježiša Krista, apoštolov, Otcov, koncilov a chránené Magistériom Kristovej Cirkvi pod dohľadom Svätého Ducha. Tieto zjavené pravdy sa však netýkajú iba oblasti náboženského života, viery, ale celého integrálneho človeka. Jeho vzťahu k Bohu, k človeku, k prírode a k sebe samému! Týkajú sa zmyslu jeho existencie, jeho smrti i jeho večnosti. Vybočenie z týchto právd píše krvavé a diabolské dejiny ľudstva, ako sme to aj my zažívali a mnohí zažívajú na svete aj dnes. Kňaz v každom okamihu života musí byť svedkom a služobníkom týchto právd. Množia sa totiž falošní proroci v rôznych podobách a na rôznych miestach. Preto musíme permanentne učiť tieto základné pravdy! Z toho dôvodu nám hovorí sv. Pavol: „Zaprisahám vás pred Bohom a Kristom Ježišom, ktorý bude súdiť živých i mŕtvych, pre jeho príchod a jeho Kráľovstvo: „Hlásaj slovo, naliehaj vhod i nevhod, usvedčuj, karhaj a povzbudzuj so všetkou trepezlivosťou a múdrosťou. Lebo príde čas, keď neznesú zdravé učenie, ale nazhŕňajú si učiteľov podľa svojich chýtok, aby im štekli uši. Odvracia sluch od pravdy a obrátia sa k bájkam. Ty však buď vo všetkom triezvy, znášaj útrapy, konaj dielo evanjelistu, plň svoju službu.“ (2 Tim 4, 1-5) Súčasný supermoderný a vedecký svet žije a opája sa smrtonosným elixírom!

Celé naše storočie i naše osobné dejiny nám dokázali, čo je to nerešpektovať elementárnu pravdu: „Milovať Boha a blížneho ako seba samého.“ A ako vyzerá svet bez tejto pravdy a ako bude vyzeráť pri mravnej zvrhlosti a zázračnom technickom pokroku? Korupcia mravná, ekonomická, kultúrna, sociálna, rodinná, manželská, justičná sú absolútnym negatívnym potvrdením právd Božích a právd, ktoré sa z nich rodia! Poukazujme na to ako bratia a ľudia žijúci v tom istom teréne a neprestaňme nikdy a nikde potvrdzovať pravdy, ktoré jediné sú schopné zachrániť človeka i svet. Aktualizujme ich, veď sme učitelia Pravdy!

Pravda druhá: POSVÄCUJTE!

Ludovo povedané: posvätiť znamená narodiť sa z Boha. Z tajomstva Božích sviatostí pretvárať hriešnych ľudí na omilostených, čistých a Bohu milých. Toto prúdenie pochádza z Boha a Boh je láska. Posvätením sa stávame inými ľuďmi: homo Dei, človek Boží! Stáva sa to prostredníctvom milostí, ktoré získavame zo sviatostí, ktoré ustanovil sám Kristus. Tak sme sa učili, že „sviatosť je viditeľný, Bohom ustanovený znak, ktorý označuje a sprostredkuje milosť, smerujúcu k svätosti.“ (pozri KKC 1212)

Tento zázračný Boží akt nás premieňa na človeka podľa Božieho obrazu, dáva nám schopnosť správať sa podľa toho, čo sme z Písma či už z učenia Cirkvi počuli, čo sme sa naučili, či koho sme naučili a podľa čoho žijeme! Je to excelentne actus divinus, Boží akt, uschopňujúci človeka aj na excelentne ľudský akt, na akt bratstva a lásky, najvznešenejší prejav človeka! Je to však paralelne aj paralizovanie, ničenie hriechu, zla, diabla! Zlo na svete má nekonečné rozvetvenie a utvára peklo na tomto svete, a to tak vo vzťahoch medzi jedincami, ako aj medzi komunitami či národmi!

Posväcovanie znamená nielen Božiu realitu, ale aj ľudskú. Tým, že sa človek teizuje „zboštuje“, súčasne sa aj hominizuje a humanizuje. Lebo táto zázračná prúdiaca sila sa realizuje v láske! „...každý, kto miluje, narodil sa z Boha a pozná Boha. Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska.“ (Jn 4,7) Sviatosti sú Božie injekcie, ktoré prenikajú celého človeka. Iba človeka na túto skrytú infúziu treba permanentne upozorňovať! Tu vidíme, ako pravda prvá: učiť a druhá posväcovať sa v láske sú v bytostnom súlade!

Kňaz práve sviatosťami pretvára ľudí na obraz Boží, a tým aj na obraz pravého, integrálneho človeka. Rehoľné komunity túto svätosť v sebe, na sebe a rozširovaním na svet realizujú nielen svojou aktivitou, ale aj kontempláciou, modlitbou a duchovnou spiráciou, čiže duchovným a vôľovým dýchaním, prenášaním silových čiar viery na celý svet, nielen na svoje okolie. „Proste a dostanete.“ (Mt 7,7) Zvlášť ženské rehole, ktoré sú asistentmi apoštolskej práce, tak ako boli ženy za čias Ježiša Krista a apoštolov, majú dar tejto emanácie nežnosti a krásy duchovného posväcujúceho života prenášať na tento drsný bezcitný svet. Symbióza kláštorná a terénne pastoračná majú ísť ruka v ruke. Kto stál pri Ježišovom kríži?!

Posvätenie a svätosť nie je len bytostné priateľstvo s Bohom, ale aj so svetom. Bez neho sa svet nenapraví! Svet už vyskúšal všetko, ale nechce sa dať poučiť, ani posvätiť, ani usmerniť! Nechce byť dobrým! A tým ani láskavým! Preto stále je aktuálne heslo: „Homo homini lupus!“ „Človek človeku je vlkom!“ Preto sme tu, aby sme likvidovali tieto vlčie vzťahy, alebo sme ich aspoň paralyzovali, obmedzovali, blokovali!!

Svätosť je dokonalosť, preto nám odkazuje sám Boh: „Buďte svätí, lebo ja som svätý.“ (1 Pt 1,17) Ako to máme kňazi robiť? Učiť a žiť ako Ježiš, apoštoli a svätí kňazi i laici. Len týmto životným štýlom premôžeme tento svet. Sviatosťami totiž dostávame aj primeranú silu, aby sme mohli žiť ako priatelia Boha a Bohočloveka Krista. Sú to takzvané sviatosťné milosti. /„Všetko môžem v tom, ktorý ma posilňuje.“ Fil 4,13/ A pri týchto sviatosťných úkonoch, kde sa rodí posväcovanie a svätosť stojí kňaz denne, a to najmä pri Eucharistii. Tam doslova platí výrok Písma, ktorý zaznel aj Mojžišovi: „...miesto, na ktorom stojíš, je zem svätá!“ (Ex 3,5) Ba nielen to. Je tu prítomný ten, ktorému znejú spevy anjelov a svätých: „Svätý, svätý, svätý...”

V posväcovaní sa človek dostáva k zmyslu a naplneniu jeho života, časného i večného. Bez posväcovania je finále ľudského života iba otázkou Božieho milosrdenstva. A na záver: „Ak z poverenia Božieho posväcujeme tento svet, budme predovšetkým posvätení či svätí my sami kňazi Ježiša Krista, nášho veľkňaza!“

Pravda tretia: SPRAVOVAŤ!

Latinsky: regere, od slova rex- kráľ, regere- kralovať. To si prisvojovali králi. Ale kráľ vesmíru povedal síce Pilátovi, že je kráľ, ale tu na zemi nežil ako kráľ, ani nás neučil, neposväcoval a neusmerňoval nás ako kráľ, ale ako Učiteľ, Majster, Rabbi, ako Boží Syn a pritom ako priateľ a brat až na smrť! Slovo Boh, sa stalo telom, čiže človekom, Učiteľom z Nazareta, nie kráľom! „Syn človeka neprišiel dať sa obsluhovať, ale slúžiť a položiť svoj život ako výkupné za mnohých.“ (Mt 20,28) Ale kázal nám spravovať, čiže usmerňovať, čo vyplýva z učenia pravdy! Služba Bohu znamená súčasne usmerňovať. Je to cesta, smerovka, sprievodca. Nech je náš kňazský život zameraný na Krista. Hovorme a žime tak. To je prvé a veľké spravovanie seba samého. Z toho vychádzajme! Potom konfrontujme tento svet s Kristovými pravdami. Nie útočne, násilne, dogmaticky, ale bratsky, ľudsky, i keď kriticky. Aktualizujme Ježišove učenie, najdokonalejšiu deklaráciu aj ľudských práv, a to vždy a všade. Už máme priestor: slobodu prejavu, školy všetkých druhov, množstvo našich absolventov, literatúru, televíziu, rozhlas, vydavateľstvá, duchovné a kultúrne centrá, zbor biskupov a zástupy oddaných veriacich. Budme teda múdrymi správcami Božích hodnôt, ktoré sú schopné preformovať tento živočíšny, komerčný svet. A nech nás nezarmucujú stavy odpadu od Boha i človeka. Náš Učiteľ nám povedal: „Ak mňa prenasledovali, budú prenasledovať aj vás, ak zachovávali moje slová, budú zachovávať aj vaše.“ (Mt 15,20)

Vo všetkých troch činnostiach pôsobí Svätý Duch, ten Duch, ktorého zoslanie sme si nedávno pripomínali. Duch Boží, ktorý „sa vznášal nad

vodami“ pri stvorení sveta, a ktorý nepôsobí nad nami, nad naším účinkovaním, ale v nás, ako hovorí sv. Pavol: „Neviete, že ste Boží chrám, a že vo vás prebýva Boží Duch?“ (1 Kor 3,16) A v tomto Duchu je zakotvená aj večná múdrosť a láska: poznanie i finále viery! Vnímajme jeho nutkania a konajme! On nám dal tento dar vnímania, chápania i konania! „My sme však neprijali ducha sveta, ale Ducha, ktorý je z Boha, aby sme poznali čo nám Boh daroval.“ (1 Kor 2,12)

A na záver zopakujme si len to, čo sme povedali na začiatku Roka kňazov.

Kristova Cirkev, jej hlava, biskupi a kňazi sú jediným reprezentačným svetovým centrom, ktoré pozná celého človeka, jeho genézu ducha i tela, jeho zmysel na tejto planéte i jeho pokračovanie vo večnosti. A pozná i veľkodušnú násobilku: milovať Boha a blížneho ako seba samého. Pozná aj rozpis tejto rovnice či definície A má absolútnu istotu, že len tento typ človeka môže byť na svete šťastný a žiť v pokoji, slobode s výhľadom na nesmrteľnosť. Nikto iný, ani OSN, ani vlády národov, ani vedecké a humánne inštitúcie sa touto celostnou, integrálnou činnosťou nezaoberajú a ani nie sú schopné uspokojiť človeka svojim čiastkovými aktivitami.

Preto vážme si sami seba, no nevyvyšujeme sa, ale začleňujeme bratov i sestry zaštepené krstom i inými sviatosťami do týchto božích aktivít, aby spolu s nami spolupracovali na tomto Božom veľdiele! Volajme všetkých na loď, ktorá sa plaví na hlbinu! Mŕtve zátoky a močiare, tieto plytčiny sveta, obchádzajme! „Ale vy ste vyvolený rod, kráľovské kňazstvo, svätý národ, ľud určený na vlastníctvo, aby ste zvestovali slávne skutky toho, ktorý vás z tmy povolal do svojho obdivuhodného svetla.“ (1 Pt 2,9) Iba návod Ježišov môže obnoviť svet. Dejiny to potvrdzujú a platia jeho slová: „Bezo mňa nič nemôžete urobiť.“ (Jn 15,5) Dobré a spasiteľné! Sme vesmírnymi poslami, ktorí tento svet i jeho obyvateľov učia, posväcujú a spravujú podľa násobilky: Milovať kráť milovať! A všetko, čo sa zrodilo zo Slova i zo slov Slova má večnú platnosť: „Nebo a zem pominú, ale moje slová sa nikdy nepominú.“ (Mt 24,35) A slová sv. Jána apoštola: „No vo vás zostáva povolanie, ktoré ste od neho prijali a nepotrebuje, aby vás niekto učil. Ale keďže vás jeho poznanie učí o všetkom a je pravdivé a nie lživé, zostávajúte v ňom tak, ako vás vyučil.“ (1 Jn 2,27)

A ako radostné konštatovania na záver Roku kňazstva v našej miestnej Cirkvi: Rabbi, Učiteľ tejto miestnej našej Cirkvi Jeho Excelencia otec arcibiskup – metropolita Mons. Ján Babjak ako nástupca apoštolov svojou nadľudskou aktivitou a zapojením celého okruhu arcibiskupského úradu, fakulty, seminára i farských okruhov a reholí, organizáciou duchovných i kultúrnych centier naplňa práve tieto kritériá, ktoré sme tu ako Kristom inšpirované modely prezentovali. Preto celej kňazskej, rehoľnej i cirkev-

nej rodine a pospolitosti na čele s otcom arcibiskupom – metropolitom môžeme vysloviť: Bože, požehnaj svojho služobníka, nástupcu apoštolov Jána, jeho kňazov, rehoľníkov, rehoľnice, všetkých spolupracovníkov tejto miestnej Cirkvi za dielo, ktoré tu v Tvojom mene pre Teba a Tvoje kráľovstvo na zemi vykonali a daj im zdravie duše i tela a silu Svätého Ducha, aby toto dielo rástlo na Tvoju slávu a našu radosť!

A celkom na záver slová Písma, tak ako na začiatku: „Teraz však na vás zostúpi Duch Svätý, vy dostanete jeho moc a budete mi svedkami v Jeruzaleme, v celom Júdsku i Samárii, až do posledných končín sveta.“ (Sk 1,8)

A toto je záver Roku kňazov, ktorý prešiel do večnosti!
Sláva Kňazovi vesmíru, sveta a kňazov!
Sláva Isusu Christu!

RECENZIA

MOJZEŠ, M. - PETRÍK, L.: *Kňazi kňazom.*
Zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou
pri príležitosti Roku kňazov.
Prešov : PETRA, n. o., 2010, 190 s.
ISBN 978-80-8099-044-2

JOZEF JARAB

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Čas pred Kristom poznal jubilejné roky a dodnes o nich vieme zo stránok Svätého písma Starého zákona. Čas života Cirkvi Nového zákona v Kristovej prítomnosti má rovnako jubilejné roky. Sprevádzajú život veriacich, lebo sú i dnes Ježišovým „darom a tajomstvom“ (Ján Pavol II.) jeho Cirkvi. On - „Hlava a Základ“ je v nich oslávený cez ľudské diela a úsilia.

Takto sme v posledných desaťročiach prežili viacero jubilejných rokov (hlavne milostivý jubilejný rok na prelome tisícročí), také sú jubilejné roky svätcov, rehoľných spoločenskostí a ich patrónov a k nim možno zaradiť jubilejný Rok kňazov, vyhlásený Svätým Otcom Benediktom XVI. z príležitosti 150. výročia smrti svätého arského farára Jána M. Vianeya, ktorý trval od slávnosti Božského Srdca Ježišovho v roku 2009 a skončil sa rovnako na túto slávnosť dňa 11.6.2010.

Tento jubilejný rok sprevádzali viaceré podujatia na celocirkevnej úrovni, ale jeho vyhlasovateľ Svätý Otec Benedikt XVI. na počiatku uviedol, že najväčšiu aktivitu očakáva v zmysle subsidiárnej postupnosti od miestnych cirkví – diecéz a eparchií a následne a najviac hlavne vnútorne od každého kňaza Cirkvi. Nie je potrebné pripomínať, že tak ako v Starom zákone, ako v rokoch jubilejných v dejinách Cirkvi, ovocie týchto rokov sa prejavilo najviac v životoch tých, ktorí pochopili o čom jubilejné roky sú, ktorí boli otvorení na prijatie milosti – i tých osobitných pripojených k jubilejným rokom, ktorí jubilejný rok prijali ako príležitosť...vyhlásiť milostivý rok Pána...(Lk 4,19: Iz 61, 1 – 2), ktorým i tento „čas milosti a spásy“ - (kairos) poslužil na naplnenie prosieb starodávneho hymnu k Duchu Svätému: Veni Sancte Spiritus...zavlaž, čo je znavené, ohrej, čo je skrehnuté,

... daruj svojím veriacim s dôverou ta prosiacim...

Vnútorne som presvedčený, že mnohé tu spomenuté priniesla do života kňazov gréckokatolíckej Cirkvi, ale samozrejme i cez tento zborník a myšlienky v ňom uverejnené aj konferencia „Kňazi kňazom“ a vydaný zborník z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou pri príležitosti Roku kňazov. Konferencia sa konala v Prešove na pôde katedrály sv. Jána Krstiteľa a rovnako aj na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty PU. Práve jej pedagógovia v prevažnej väčšine tvorili aj team prednášajúcich na tejto konferencii. Patrí sa za to vysloviť uznanie i vďaka otcovi arcibiskupovi – metropolitovi vladykovi Mons. ThDr. Jánovi Babjakovi, PhD, SJ. On spoznajúc „znamenia čias“ (GeS 4) odpovedal na výzvu Svätého Otca Benedikta XVI. a ako pastier archieparchie prišiel aj s iniciatívami celého Roku kňazov v prešovskej metropolii (kde na prvé miesto je potrebné zaradiť hlavne duchové stretnutie – pút kňazov na milostivé miesto bazyliky minir v Lutine 5.10.2009). Rovnako nemožno vynechať vďaka na tomto mieste i za úvodné slova otca arcibiskupa – vladyku Jána na konferencii i v zborníku (str. 9 a ďalšie). Nemôžem nepriznať, že jeho slová ma zaujali ponajprv ako kňaza: dakujem, že z nich môžem čerpať poučenie, usmernenie i povzbudenie do ďalšieho kňazského života, ktorý sa prehupol cez hranicu 40 kňazských rokov...ale zaujali ma aj

odborne, ako pastoralistu a homiletika. Otec arcibiskup totiž so slovami v úvodnom príhovore urobil to, čo homiletická a aj masmediálna (žurnalistická) prax niekedy odporúča: nechať pripravený text na zverejnenie a „pustiť“ sa cestou „reči srdca“. Za takú považujem jeho inšpiráciu z emailovej správy o prejave australského premiéra Kevina Rudda o „nespokojných“ prisťahovalcoch do Austrálie. Otec arcibiskup si parafrázujúc poslušil slovami politika aby predložil pred svojich kňazov svoje videnie i prežívanie „radosti i nádeje, bolesti i ...“(GeS 1). Patri mu naša vďaka za to, že naplnil ono „hanusovské“, že totiž najviac dnes potrebuje zorientovanie v živote (Hanus ako moralista pridával do vyznania hriechov nielen problematiku myšlienok, slov, skutkov, zanedbávania dobrého, ale aj „hriech nechápania súvislosti“). Otec arcibiskup to vyjadril vetou: „...s tým úmyslom, aby sme sa znova dobre zorientovali a obnovili svoju prvotnú horlivosť...“ Toto je „krédo“ celej konferencie, ale aj celého Roku kňazov. Tak ho uviedli aj ctihodní bratia redaktori a editori ThDr. Marcel Mojzeš, PhD. a ThDr. Lubomír Petřík, PhD., keď v predslove citujú slova kardinála Cláudio Hummesa, prefekta Kongregácie pre klérus a jeho list k začiatku Roku kňazov (10.5.2009): *„Nech sa tento rok stane príležitosťou prežívať obdobie intenzívneho prehlbovania kňazskej identity, teológie katolíckeho kňazstva a mimoriadneho zmys-*

lu pre povolanie a poslanie kňazov v Cirkvi a v spoločnosti.“ (str.5).

To čo ako recenzent zborníka mám za najdôležitejšie, a tým aj oceňujem je:

- že sa naplňa ambícia – úmysel prednášajúcich o „vybojovanie“ mentálneho posunu pohľadu na život kňaza a to tak u nositeľov posvätného orda, ako aj v laickej verejnosti,

- že v tomto obraze má svoje miesto prehĺbená teológia kňazského života (teologická dimenzia),

- že sa stále viac zdôrazňuje fenomén „daru a tajomstva“ (špirituálna dimenzia),

- že viaceré príspevky zvýraznili a „posunuli dopredu“ náš pohľad na praktickú realizáciu tejto služby (pastoračná dimenzia),

- a že sa uprostred tohto „vedeckého“ nasmerovania príspevkov a teda i smerov obnovy nášho kňazstva nezabudlo na „normálnu“ a základnú rovinu (porovnaj Pastores dabo vobis....) ľudskej zrelosti, či dorastania v láske, nádeji, čnostiach napr. tak kňazského, ako aj rodinného života (napr. pozri príspevok Mgr. Damiána Saraku, str. 93 a ďalšie) (ľudská dimenzia).

Do týchto oblastí nášho každodenného „zápasu o kňazstvo“ dajú sa zaradiť jednotlivé príspevky.

Okrem už spomínaného úvodného príhovoru otca arcibiskupa Jána treba považovať za zásadný príspevok a zároveň oceniť otvorené slova rektora KU v Ružomberku prof. Tadeusa Zasepu na tému komuni-

kácie kňazov a kandidátov na kňazstvo (str.15 a ďalšie). Stačí spomenúť niekoľko jeho vyznaní: *„Kňazstvo je nádherný dar. Delím sa s vami s touto skutočnosťou. Už 38 rokov som kňazom. Prežil som šťastné kňazstvo. Ani na sekundu som vo svojom živote nepochyboval o tom...(str.19)... Treba mať vnútorné presvedčenie o sebe a svojom kňazstve, jeho hodnote, že je dané zadarmo, ale nie nadarmo. (Str.21). To čo som tu bovoril, som bovoril zo srdca, od srdca k srdcu. Tak si to naozaj myslím. Vyplýva to z môjho hlbokého presvedčenia o tom, čo je kňazstvo...(str.22).* K týmto slovám nie je potrebné pridávať žiaden komentár.

„Blahoslavený národ, ktorý má vzory“ zvykol parafrázovať už spomínaný prof. Ladislav Hanus (1907 – 1993). Príspevok prof. ThDr. Petra Šturáka, PhD, dekana našej GTF PU v Prešove (str.23 a ďalšie) o blahoslavených Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku (Peter Pavol Gojdič, Vasil Hopko a Metod Dominik Trčka) otvoril nielen doteraz známy a prebádaný pohľad na ich kňazský život (v čom je nemalá zásluha práve prof. Šturáka a patri mu poďakovanie za mnohé odborné podujatia na pôde GTF PU a aj túto konferenciu...), ale otvoril aj pohľad na pastoračnú službu v ich čase a predstavil ju ako aktuálnu aj pre prítomné dni našej pastoračnej služby (slávenie Eucharistie a sviatosti, liturgický život, priestor modlitby, budovanie a život čnosti (hlavne vernosti...) a pod.

K tomuto príspevku s pastorálnou dimenziou možno pripočítať aj štúdiu doc. ThDr. Michala Hospodára, PhD. o pastoračnej dimenzii kňaza (str. 40 a ďalšie a potom praktické príspevky ThDr. PaedDr. ICLic. Jozefa Maretta, PhD, exorcistu prešovskej eparchie o odpovedi Cirkvi na okultizmus v našom prostredí (str. 53 a ďalšie), príspevok o vernosti kňaza a zároveň vernosti Kristovi cez slávenie svätých tajomstiev v liturgií od prof. ThDr. Vojtecha Boháča, PhD. (str. 67 a ďalšie). Ohlasovaniu Božieho slova a dôležitosti typologickej didaskálie v homíliách sa veľmi obohacujúcim a inovatívnym spôsobom venuje ThDr. Lubomír Petřík, PhD. (str. 75 a ďalšie).

Už som vyššie spomenul, ale nemôžem aj ako pastorálny teológ, zamlčať svoj veľký zážitok poučenia zo skúsenosti a hlavne vydaného svedectva spolubrata starolubovnianskeho protopresbytera Mgr. Damiána Saraka o kňazskej rodine ako domácej cirkvi a o dôležitosti pestovať spoločenstva kňazských rodín. Vidím v tomto jeho príspevku aj cestu, akým spôsobom formovať a pripravovať už v kňazskom seminári seminaristov – kandidátov kňazstva na kňazskú službu i rodinný život. Poukázal na niektoré momenty o ktorých vedieme diskusie s bohoslovcami na seminári pastoračnej praxe. Často som počul s úst seminaristov, keď sme sa zaoberali otázkou „Ako sláviť nedeľu,“ ktorí mali otcov kňazov, ako v nedeľu obedovali doma „neskoro“ nakoľ-

ko mal dve, resp. až tri liturgie...Aj zmienka otca Saraka o „komunistickej“, rozumej zmenšenej kuchyni na „uličku“ (viď paneláky), aby v nej nebolo miesta pre stôl (str.103) má oveľa väčšiu dimenziu a je všeobecne aplikovateľná na problematiku stolovania v našich kresťanských rodinách. A takýchto praktických všeobecne platných konštatovaní, ale i návodov na riešenie, teda ako sa k tomu postaviť, aké stanovisko zaujať je v tomto príspevku požehnané veľa, a za to vďaka autorovi, že si svoju skúsenosť neponechal pre seba. Je pravdou, že niekedy je potrebné vedecky rigidnejšie zachovávať aplikáciu právd a rozlišovať pri ich aplikácii napr. rovinu prirodzeného a nadprirodzeného poriadku, sviatostnú a ľudskú so všetkými ich súvislosťami, ale je zrejme z celého príspevku, že autor nepísal vedecké pojednanie, ale obrazne povedané „otvoril svoje srdce...“

Ďalšie štyri príspevky fundovaným vedeckým spracovaním sú prínosom pre napredovanie v praktickej kňazskej službe.

Taký je príspevok dnes už renomovaného morálneho teológa doc. ThDr. Mareka Petra, PhD. k aktuálnym otázkam spovednej praxe (str. 112 a ďalšie). Jeho štúdia vyšla zo známej premisy „straty citlivosti na hriech“ v súčasnej spoločnosti, ale najväčší prínos jeho príspevku vidím v predložení niekoľkých pravidiel v novej interpretácii bioetických otázok a to hlavne sofistikovane podaných východiskových princípov

(známa problematika synonymie) pri riešení bioetických problémov. Pre kňazov v pastoračii osvojenie si týchto pravidiel napr. pre katechézu snúbencov, ďalej pre všeobecne správne postoje v tejto oblasti u veriacich, a hlavne pre spovednú prax pokladám za *conditio sine qua non* „posunu dopredu“ v tejto oblasti!

Charakter vedeckej štúdie má príspevok ThDr. Štefana Paločka, PhD. (str. 133 a ďalšie), ktorý pokladám za fundamentálny pre naplnenie toho, čo bolo dane do vienka na úvod Roku kňazov: viac si osvojiť teológiu sviatosti kňazstva. Na základné piliere teológie katolíckeho kňazstva, na ich prezentáciu, osvojenie a z „identifikovanie sa“ s nimi vyzýva táto štúdia.

Právnu platformu služby farára podľa platnej legislatívy Katolíckej cirkvi predstavuje štúdia znalca kanonického práva ICDr. Františka Čitbaja, PhD (str. 142 a ďalšie). Štúdia je znova vzácna o.i pre ďalšie vzdelávanie kňazov v zmysle požiadavky *Pastores dabo vobis*, (3. kap. čl. 19 a ďalšie), ale rovnako aj pre prísnu vedeckú analytickú metódu, ktorú autor používa. Možno súhlasiť s autorom, že štúdia je skôr didaktickým návodom, nakoľko v priestore a čase konferencie nemohol sa zapodievať konkrétnymi situáciami služby farára. Načrtol rámec tejto služby. Možno znova jeden priestor v budúcnosti na doplnenie...

Večeradlo a apoštoli. Kňaz a Eucharistia. Toto sú základy, ktoré

si všíma vo svojom príspevku ThDr. Marcel Mojzeš, PhD. „Eucharistia a jej slávenie ako prameň duchovného života a identity kňaza.“ (str. 160 a ďalšie). Spomeniem len jednu okolnosť, ktorá dnes doslova „otriasla“ svetom liturgistov (a samozrejme nielen ich) a to je videnie Svätého Otca Benedikta XVI. a jeho „Duch liturgie“ (RATZINGER J.: *Duch liturgie. Dobrá kniha, Trnava 2005*) a špeciálne „*participatio actuosa*“, teda čo znamená mať účasť na aktivite Boha, ktorá sa sprítomňuje v liturgii. Že je to veľká úloha pred nami, Dr. Mojzeš komentuje aj uvedenými slovami popredného slovenského liturgistu prof. Antona Konečného (str.163).

Záver zborníka prináša niekoľko príspevkov duchovno – poetickej provenencie. Sú jednoznačne obohatením a treba sa za ne autorom: Mons. Jozefovi Tothovi (za duchovnú úvahu o hodnote kňazstva pri otázkach aký má byť kňaz dnes a aké je jeho poslanie na slova „Zatiahni na hlbinu“, Lk 5,4 (str. 168 a ďalšie)) a rovnako ThLic. Petrovi Mojzešovi, za veľmi zrelú úvahu – ako sa predstavil „mladého mnícha“ k problematike poslušnosti (str. 178 a ďalšie): „Pochvala poslušnosti“. Priniesol v tejto prednáške podstatu svedectva, povzbudenie, že sa „oplatí“ poslúchať a pre svoju argumentáciu vyčerpá celú silu svedectva „stáročí poslušných“, ktorým sa to „oplatilo“... A jeho konsekvenca je i pre nás povzbudzujúca: dnes

ich uctieame na oltároch Cirkvi ako svätých!

Po prečítaní zborníka nemôžem nespomenúť svoj vnútorný zážitok: ukazuje sa mi ako majstrovské dielo réžia celej konferencie aj zborníka. Okrem viditeľného „autorského pera“ vnímam na riadkom a ešte viac pomedzi ne „neviditeľnú“ ruku Režiséra, nášho Majstra, Pána a Dar-

cu nášho života i povolania. A On nás vedie, Pán, ktorý je naším Pastierom, vedie nás i nám zverených pre ktorých službu sme boli povolaní, vedie nás všetkých k svätosti v prítomnom čase života i tom budúcom, o ktorý sa „oplatí zabojsovať poslušnosťou“ a ktorý očakávame ako naše „*spoločné nebesá a novú zem.*“ (Zj. 21, 1)

RECENZIA

**SARKA, R.: *Teológia náboženstiev v kontexte minulosti a súčasnosti*. - 1. - Ružomberok : KU, 2010
ISBN 978-80-8084-578-0 (brož.).**

MAREK PETRO

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Autor prezentovanej publikácie si v úvode stanovil úlohu v snahe o reflexiu na tému teológie náboženstiev v prepojení na minulosť a súčasnosť. Zo schematického spracovania štruktúry predkladanej publikácie je badateľné, že autor je v danej problematike znalý a značne vhodným metodologickým spôsobom spracoval danú tému. O tom nasvedčuje celá skladba práce, ktorá pozostáva z piatich kapitol.

V prvej kapitole *Fundamentálna teológia a náboženstvá* autor spracoval tému fundamentálnej teológie a teológie náboženstiev, kde komparoval fundamentálnu teológiu s podobnými disciplínami, ohraničil jej objekt, poukázal na úlohy teológie náboženstiev, popísal metódy a vymedzil termíny. Pri spracovaní témy náboženská skúsenosť predstavil pôvod náboženstiev a tak tiež podstatu a prvky náboženskej skúsenosti. V závere prvej kapitoly

demonštroval význam náboženstiev pre človeka.

Druhá kapitola *Zjavenie a náboženstvá* prináša pre čitateľa zaujímavé témy o zjavení a nekresťanských náboženstvách; o biblických zmluvách; ďalej tému Trojičné tajomstvo ako fundament pre medzináboženský dialóg a v závere kapitoly autor podáva limity nekresťanských náboženstiev.

Obsahom tretej kapitoly *Náboženstvá z perspektívy kresťanskej tradície, filozofie a teológie* sú vhodne spracované témy poukazujúce na Písmo a náboženstvá; na Tradíciu a náboženstvá, kde autor špecifikuje jednotlivé historické obdobia; na rozum a náboženstvá, kde autor rozvádza epistemologické východisko, poukazuje na problematiku dôkazov Boha a taktiež predstavuje filozofické koncepty Boha; a na vieru a náboženstvá, kde sú prezentované modely teológie náboženstiev a tak

tiež predstavené vybrané cirkevné dokumenty ohľadom teológie náboženstiev.

Štvrtá kapitola *Teológia náboženstiev a prax* prináša pre čitateľa zaujímavo spracované témy - pluralitu ako teologický problém, kde autor prezentuje pluralizmus v učení L. Hanusa, R. Panikkara a J. Ratzingera; kresťanstvo a iné náboženstvá, kde autor klasifikuje a komparuje kresťanstvo s inými náboženstvami. Ďalšia téma poukazuje na postavenie kresťanstva v náboženskom pluralizme a poslednou témou tejto kapitoly je medzináboženský dialóg ako inšpirácia pre každodennosť, kde autor poukazuje na charakter, subjekt, pravidlá a bilanciu medzináboženského dialógu.

V poslednej piatej kapitole *Náboženstvá a spása* sú spracované témy extra ecclesiam nulla salus; možnosti spásy pre nekresťanov; a prostriedky milosti v mimokresťanských náboženstvách.

Po stránke formálnej má text monografie logickú štruktúru. Jazyk, syntax a štýl písania je komunikatívny. Je potrebné oceniť plynulosť logického uvažovania autora, bez zbytočných komplikácií a odbočení z témy. Autor prezentovanú monografiu spracoval opierajúc sa o vhodnú literatúru, tak domácu ako aj zahraničnú.

Monografiu je potrebné uznať za kompaktnú a obohacujúcu pre každého čitateľa, ktorého zaujíma nie len jeho časná ale aj večná budúcnosť.

RECENZIA

**GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*.
Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008, 550 s.
ISBN 978-80-7165-699-9**

DANIEL SLIVKA

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Publikácia od Gibelliniho *Teológia* 20. storočia vydaná roku 2008, predstavuje sumár a zhodnotenie teológií 20. storočia. Štúdiu začína predslovom, rozoberaním jednotlivých teológií, štyrmi teologickými hnutiami použitou literatúrou pri spracovávaní publikácie. V predslove autor sa venuje úmyslu napísať štúdiu, aby bola prijatá v kontexte sekulárnej kultúry 20. storočia “na počesť Boha”. Pri tejto štúdii sa autor pokúša o všeobecnú rekonštrukciu dejín kresťanského myslenia 20. storočia, poukazuje na najvýznamnejšie momenty, tematické okruhy teológie v perspektivistickej koncepcii mystéria a zjavenia v kultúrnom a spoločenskom kontexte nášho storočia. Publikácia sa opiera o talianske preklady, konzultácie uvedené v bibliografii na konci publikácie.

Centrum tvoria jednotlivé teológie 20. storočia Ako prvú uvádza dialektickú teológiu. Na desiatich stranách autor podáva kontinuitu od liberál-

nej teológie k dialektickej. Poukazuje na List Rimanov, ktorý rozoberá K. Barth. Ďalšou teológiou je existenciálna teológia, kde sa v polovici 20. storočia riešila téma mytológie a odmytologizovanie. V nej sa venuje evanjelickému profesorovi R. Bultmannovi a novým perspektívam v hľadaní historického Ježiša. Ďalšou teológiou, ktorú autor predstavuje je teológia kultúry. V nej sa tematicky zaoberá rozpravou medzi náboženstvom a kultúrou. Autor sa venuje P. Tillichovi, ktorý napísal dielo *Systematická teológia*. V závere tejto teológie sa venuje vzťahu Krista a kultúry. Potom pokračuje teológiou a modernou dobou D. Bonhoefferom, témou *Etika zodpovednosti* a nenáboženským kresťanstvom vo svete. Ďalšou teológiou, ktorú autor predstavuje je teológia sekularizácie. V nej sa zaoberá sekularizáciou ako teologickou témou od F. Gogartena. Cestou katolíckej teológie rozoberá modernistické kontroverzie s A.

Loisym, ktoré poznačili začiatky 20. storočia. K nemu pripája M Blondela témou Apologetika metódy imanencie. Potom autor pokračuje ďalšími protagonistami teologickej obnovy vo Francúzsku: Pierre Teilhard de Chardin Teológia a veda, Henri de Lubac: Teológia a katolícky svet, Jean Daniélou: Teológia a história, Mrie-Dominique Chenu: Teológia znamení časov a zakončuje to dielom od Yvesa Congara Od Ekléziológie k ekumenizmu. V tejto kapitole sa zaoberá i kerygmatickou teológiou, rozoberá dielo Romana Guardiniho Teológia a literatúra. Od Karla Rahnera uvádza v stručnej charakteristike dielo Trancendentálna teológia a Trinitárna teológia od H. U. von Balthasara.

Ďalej nasleduje teológia histórie s katolíckou výmenou názorov o teológii histórie. Táto kapitola je doplnená stručnou charakteristikou diela od O. Cullmanna Teológia histórie spásy a Teológia ako história od W. Pannenbergu.

Teológia nádeje predstavuje eschatologický aspekt teológie. K nej sa do súvisu dáva aj filozofia nádeje. Predstavujú sa základné témy, ktoré vyjadruje vzťah medzi kresťanstvom a mesianizmom. V tom to období zmien v XX. storočí vzniká aj politická teológia.. V nej je stále aktuálna téma diskusie o jej programe, a jej rôznych kategóriách. Špecialitu zmien tvorí teológia skúsenosti prezentovaná E. Schillebeeckx. ide o teológiu, ktorá je vnímaná ako teológia pochopenia ľudskej skúsenosti.

tu dôležité miesto patrí hermeneutike skúsenosti s priamym dopadom na prax. výsledkom je určitá ľudská skúsenosť a viera v Ježiša Krista. Z ďalších teológií je vhodné spomenúť aj teológiu skúsenosti, ktorá je inou ako je teológia histórie. feministická teológia poukazuje na začiatky feminizmu s dôrazom na kresťanský feminizmus. Úloha ženy ak naberá v XX. storočí nové dimenzie. negatívom je že aj v rámci tejto teológie existujú rôzne prúdy, ktoré sa dotýkajú aj interpretácie Biblie. Nové perspektívy poukazujú na ženu schopnú uplatnenia v rôznych oblastiach. Poslednou a v súčasne platnou svet je ekumenická teológia. Poukazuje v rôznych kresťanských vetvách hľadať to spoločné a zároveň poukázať na rozdielnosť. Štúdiom spoločných prameňov sa dá dopracovať k spoločným záverom, ktoré zblížia rozdelené strany a obohacovanie obidvoch strán tak pokračuje.

Teológia XX. storočia predstavuje súborný prehľad rôznych teológií, ktoré je možno vnímať aj na začiatku XXI. storočia. Myslenie, ktoré obsahujú v mnohých odvetviach obohacujú súčasne poznanie, no zároveň obsahujú aj rôzne negatívne aspekty. Preto je vhodné preveriť rôzne spôsoby myslenia, nebyť fundamentalistický zameraný na "svoju oblasť teológie. každá z nich obohacuje myslenie a otvára nové možnosti.

Na Slovensku neexistuje ešte publikácia, ktorá by sumarizovala teologické myslenie v XX. storočí. Preto táto publikácia je vhodným

doplnením knižníc každého teológa. Bez tohto prehľadu nie je možné pochopiť súčasnú pozíciu teológie v Európe a j na celom svete. Dôležité je poznať jednotlivé fenomény, pretože oblasť teológie je široká a ak sa teológ chce správne orientovať, musí poznať podstatné javy, ktoré poznačili myslenie ľudí v XX. storočí.

Dvadsaťte storočie je poznačené prebudeným záujmom o teologické myslenie ako prorockú otázku o Bohu a človekovi a ich vzájomnom vzťahu. Túto teológiu niektorí nazývajú aj „teológiou genitívu“, lebo sa v nej po stáročiach objavili nové metodologické prístupy a oblasti, ako aj antropologický prístup, hermeneutické hľadisko, kategória dejín, politický rozmer evanjelia, alebo je to teológia pestovaná z pohľadu Tretieho sveta, oslobodenia, ekumenizmu, ženy a podobne. Pretože takmer dve tretiny tohto storočia sme zo známych dôvodov nemohli celkom zreteľne sledovať vývoj tohto myslenia vo svete, je táto publikácia možno prvou po roku 1989, ktorá sa u nás pokúša ukázať hlavné smery teologického uvažovania na prahu

tretieho tisícročia. V 16 kapitolách sa pre nami postupne otvárajú fascinujúce stránky úvah o tom, ako dnes teológia preniká do kultúrneho, politického, sekulárneho, multietnického a postmoderného sveta, aby sa stala nevyhnutnou podmienkou odpovede na otázku, kto je Boh a kde sa nachádza človek po dvoch tisícročiach kresťanstva (chýba v nich snáď len zmienka o pravoslávnej teológii). Navyše, predkladaná publikácia môže mať úspech aj u nezainteresovaného čitateľa, pretože jej autor nás neponechal len pri teologických analýzach, ale predstavil ich na pozadí celého 20. storočia plného myšlienkových zápasov, ideologických konfliktov a modernizačných trendov, spolu s osobnými zápasmi hlavných protagonistov tejto teologickej histórie.

Autor publikácie je doktorom teológie a filozofie a riaditeľom známeho talianskeho vydavateľstva Queriniana v Brescii. Je autorom mnohých teologických monografií, ktoré vychádzajú tak v Taliansku ako aj v zahraničí.

RECENZIA**PALOČKO, Š.: *Ježiš z Nazareta - Záchrana ľudí.*****Prešov : GTF PU, 2010, 158 s.****ISBN 978-80-555-0174-1.**

SZYMON DRZYŻDŻYK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny

A wy za kogo Mnie uważacie? To pytanie postawił Chrystus uczniom pod Cezareą Filipową i to samo pytanie stawia dzisiaj nam. Od odpowiedzi na nie zależy w zasadzie wszystko, dlatego, że relacja do Chrystusa nadaje kształt całej egzystencji człowieka. Jezus Chrystus jest dla Kościoła pełnią Objawienia Bożego i dlatego stanowi centrum jego wiary, rozumianej jako osobowa wspólnota z Jezusem. Wiara ta domaga się zaangażowania całego człowieka a więc i jego rozumu. W formie naukowej dokonuje tego chrystologia czyli teoretyczna analiza podstaw wydarzenia Chrystusa i jego historycznego przekazu dokonanego w świadectwie Jezusowych uczniów i w wierze Kościoła¹.

Na pierwszy rzut oka dzieje Kościoła i trwający równocześnie z nimi rozwój chrystologii, mogą

sprawiać wrażenie „wielkiego placu budowy”, a nawet „placu boju”. Koncentrując się jedynie na teologicznej stronie kolejnych etapów nauki o Chrystusie, nie da się przemilczeć burzliwych wydarzeń historycznych towarzyszących orzekaniu kolejnych dogmatów, dzięki którym ortodoksyjna wiara chrystologiczna Kościoła mogła się coraz bardziej ugruntować. Te burzliwe wydarzenia prawie zawsze powodowane były przez rozwój rozmaitych herezji, które poprzedzały orzeczenia dogmatyczne. Można więc powiedzieć, że egzystencja poprzedzała dogmat. Jak wobec tych sporów rozumieć słowa obietnicy Pana z Ewangelii według św. Jana: *Gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy... On Mnie otoczy chwałą* (J 16, 13-14)? Czy Kościół posiadał rzeczywiście asystencję Ducha Świętego skoro przez tyle wieków miał problemy z odpowiedzią na, chyba najważniejsze, Jezusowe pytanie

¹ MÜLLER, G.L.: *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 34.

skierowane do uczniów: *Za kogo Mnie uważacie?*

Żeby móc odpowiedzieć na powyższe pytania, a zarazem zasmakować niezwykłej głębi tajemnicy Jezusa Chrystusa, którą przez wieki poznawał Kościół, trzeba najpierw zrozumieć na czym w istocie swej polega herezja. Amerykański teolog, jezuita Wiliam Kurz, powiedział kiedyś: „Herezja jest przesadnym wyakcentowaniem poszczególnych aspektów jakiejś prawdy ze szkodą dla innych ważnych aspektów tej samej prawdy”². W herezji tkwi zawsze pewien ślad prawdy, ale nie jest ona pełną prawdą. Z drugiej strony, jak słusznie zauważa o. Tadeusz Dionizy Łukaszuk, poznanie tajemnicy Chrystusa nie mogło się jedynie zakończyć na doświadczeniu spotkania z Nim w czasie Jego ziemskiego życia, czy też dla późniejszych pokoleń, na znajomości nowotestamentowych przekazów o Jego życiu i dziele³. Poznanie tajemnicy Chrystusa to proces, który ciągle trwa i nawet jeśli weźmie się pod uwagę obiecaną możliwość coraz głębszego wnikania w tę tajemnicę, o czym świadczą chociażby przytoczone powyżej słowa Jezusa z Ewangelii Janowej o Duchu Prawdy, który ma nas doprowadzić do całej prawdy,

to nie ulega wątpliwości, że proces poznawania tajemnicy Chrystusa ma charakter nieskończony.

W ten twórczy proces rozumowego zgłębiania tajemnicy Chrystusa wpisuje się monografia ks. ThDr. Stefana Palocko, PhD., *JEŽIŠ Z NAZARETA - ZÁCHRANA LUDÍ*.

Struktura książki i ocena

Książka Stefana Palocko składa się z abstraktu, wstępu, czterech porównywalnych rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Całość liczy 158 strony i poprzedzona jest spisem treści. W pierwszym rozdziale, autor ukazuje egzystencjalną sytuację człowieka, który odwrócił się od Boga, porzucił drogę sprawiedliwości i jest w stanie zagubienia. Z tego stanu nie może wyrwać się o własnych siłach, potrzebna jest mu pomoc z zewnątrz. Drugi rozdział ukazuje osobę Jezusa Chrystusa w kontekście sporów chrystologicznych starożytności. Prezentując różne herezje dotyczące rozumienia Bożego Syna, jak: arianizm, apolinarizm, monofizytyzm, monoteletyzm, czy spór dotyczący obrazów, autor przedstawia długi proces obrony właściwego pojmowania tego kim jest Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek dokonujący się w Kościele od samych początków. Rozdział trzeci jest analizą osobistego odkupieńczego dzieła Chrystusa. Wyjaśnione są zagadnienia: „wziął na siebie nasze grzechy”; „za nas umarł”; „za nas się ofiarował”; „za nas zadośćuczynił”; „wysłu-

² JOHNSON, L.T. - KURZ, W.S.: *The Future of Catholic Biblical Scholarship. A Constructive Conversation*, Grand Rapids-Cambridge 2002, s. 204.

³ ŁUKASZUK, T.D.: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 201n.

żył nam odpuszczenie grzechów i życie wieczne”; „zstąpił do otchłani”; „zmartwychwstał”. Ostatni rozdział poświęcony jest zagadnieniu wpływu odkupieńczego dzieła naszego Pana na życie człowieka. Poruszona jest kwestia usprawiedliwienia, utraty łaski i możliwości odzyskania jej na nowo, a także problem czyśćca i odpustów. Całość kończy bibliografia, w której wyodrębniono pisma Ojców Kościoła, dokumenty papie-

skie, dokumenty soborowe, współczesne dokumenty Kościoła i literaturę przedmiotu.

Książka, i to jest z pewnością istotna jej wartość, dobrze osadzona jest w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła wyrażonym w oficjalnych dokumentach. Czytelnik może mieć pewność, że biorąc ją do ręki, dowie się, co jest a co nie jest oficjalnym nauczaniem Kościoła o Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka.

RECENZIA

KARABA, M: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, 252 s. ISBN 978-80-7141-573-2

MARIÁN AMBROZY

Gymnázium Pavla Ušáka Olivu Poprad

Kniha Miroslava Karabu *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody* zaplňuje citelnú medzeru, ktorá na slovenskom a českom trhu bola markantná. Mladý slovenský filozof v nej reflektuje na aktuálne problémy filozofickej reflexie kvantovej fyziky, pričom na druhej strane nevynecháva ani témy týkajúce sa histórie problematiky.

K danej problematike sa parciálne vyjadrovali už niektorí teoretici v dielach venovaných iným témam. Či už G. Svečnikov, I. Kuchár v starších prácach o determinizme a príčinnosti, prípadne populárno-vedecké práce J. Polkinghorne'a, R. Feynmana alebo R. Penrose'a. Nijaká z nich sa nezaoberala kvantovou fyzikou z hľadiska impaktu do filozofie podrobnejšie. Aj keď parciálne mnohé kapitoly niektorých publikácií v slovenskom a českom jazyku ako aj mnohé články renomovaných autorov (J. Krempaský, J. Zeman, etc.) rozpracúvajú podnetné témy,

komplexná monografia v bývalom Československu absentuje. Práve túto medzeru sa pokúša vyplniť dr. Karaba.

Publikácia je v podstate rozdelená na dve časti- historickú a analytickú. Samotná historická časť knihy sleduje v kontexte európskej filozofickej tradície vývoj prírodovedného myslenia od antiky. Iné kultúrne okruhy vynecháva vzhľadom na marginálny priamy vplyv ich myslenia na formovanie kvantovej teórie. V uvedenom rámci si autor všíma antickú filozofiu, pričom hodnotí prírodovedné aspekty Milétanov, pytagorejskej školy, predstaviteľov eleatov ako aj predsokratického atomizmu. Ďalej si všíma náznaky prírodovedného myslenia u sofistov. V udanom trende pokračuje Platónom, kde rozoberá predovšetkým dialóg *Timaios*. Viac priestoru venuje výkladu istých aspektov systému Augustina Aurelia, Aristotela (pohyb a zmena, systém vesmíru). Ďalej sa zaoberá vybra-

nými témami predstaviteľov anglosaského prírodovedného scholastickeho myslenia: vzťahom epistemológie a optiky u R. Grossetesteho, metodickým postojom R. Bacona, kritickým stanoviskom W. Ockhama, matematickým opisom fyzikálnych javov T. Bradwarine'a. Neobchádza ani myšlienové bohatstvo novovekej filozofie, väčšiu pozornosť venujúc F. Baconovi (omyly a metodológia), G. Galileimu (analytická metodológia a matematizácia), R. Descartesovi (metodická skepsa, bod odrazu systému, základy karteziánskej fyziky), I. Newtonovi (axiómy mechaniky, optika, úloha matematiky a experimentu, filozofické princípy jeho fyziky), G. Berkeleymu (epistemológia, koncepcia prírodovedy) ako aj I. Kantovi. Práve u Kanta sa pozastavuje pri momente určenia najmenších čiastočiek vesmíru, kde sa Kant v princípe priblížil k istým zásadám modernej kvantovej fyziky, v geniálnej intuícii ich anticipoval.

Ďalšia kapitola historickej časti je venovaná dejinám kvantovej fyziky. Počiatky mapuje autor od objavu X-lúčov, objav rádioaktivity, Planckovu kvantovú hypotézu z roku 1900, Lenardovu analýzu fotoelektrického javu a jeho Einsteinovo vysvetlenie. Predstavenie histórie kvantovej teórie pokračuje cez postupné opúšťanie tzv. starej kvantovej teórie a jej nahradenie kvantovou mechanikou. Nižší výklad ďalej pokračuje cez Bohrovu aplikáciu Planckových princípov na Rutherfordov model, Ehrenfestovu hypotézu, že elektrón má

vlastný moment hybnosti, letmo sa dotýka aj de Broglieho korpuskulárno-vlnovej hypotézy a Pauliho vylučovacieho princípu. Ďalej pokračuje Heisenbergovou maticovou mechanikou, problematikou Schrödingerovej rovnice, a budovaním ich zjednotenej teórie. Opisuje vytvorenie kodanskej interpretácie kvantovej teórie. Historický výklad uzatvára subkapitola o zosúladení ŠTR a kvantovej teórie, čo v rámci kvantovej elektrodynamiky vypracoval P. A. Dirac, teoretik povestný svojou mlčanlivosťou. Na úplný záver sú vymenované niektoré javy, pri explanácii ktorých má kľúčovú pozíciu kvantová mechanika.

Druhá časť práce je venovaná súčasným problémom spojeným s interpretáciami kvantovej teórie, EPR paradoxom, skrytým parametrom, ako aj impaktom do gnozeológie a metafyziky.

Pomerne mnoho priestoru venuje práca Einstein-Podolski-Rosenovmu paradoxu. Táto problematika je skutočne v slovenčine alebo češtine podrobne a zrozumiteľne vysvetľovaná málokde (napr. v knihe s dost konfúznym záverom Tichoplavov, Tichoplavovová Fyzika víry). Okrem podrobného vysvetlenia problému ponúka monografia aj Bohrove námietky na tento paradox ktorý má poukázať na neúplnosť kvantovo-mechanického opisu. Jedna so subkapitol je venovaná tradičnému problému kvantovej mechaniky, problému interakcie s prístrojom. Výklad prechádza z histórie

problému kontinuálne do rozpravy o inkompatibilite Schrödingerovej rovnice a kolapsu vlnovej funkcie pri pozorovaní. Záver tohto problému i pri náznaku istých interpretačných odtieňov ostáva v publikácii otvorený.

Kniha neobchádza ani známy problém tzv. Schrödingerovej mačky. Subkapitola vysvetľuje názory na riešenie uvedeného javu v súvislosti s interpretáciami kvantovej mechaniky.

Istý priestor je venovaný aj známemu argumentu o skrytých parametroch, ktorý skritizoval už János von Neumann. Dané strany oboznamujú čitateľa s problémami, ktoré nastanú aplikáciou teórie o skrytých parametroch.

Pochopiteľne, v monografii s danou tematikou nesmie chýbať časť venovaná interpretáciám kvantovej teórie. Je spracovaná precízne a nevynecháva žiadnu z dôležitých interpretácií teórie, spolu s príslušným historickým exkurzom. Takto prichádza na rad ortodoxná kodanská interpretácia, klasickej fyzike blízka bohmovská interpretácia, mnohosvetová interpretácia reprezentovaná predovšetkým Hughom Everettom ako

aj pravdepodobnostné interpretácie Kochena, Dieksa, Healeyho.

Záverečná kapitola je venovaná filozofickým dôsledkom. Z hľadiska filozofie sa jedná o ovocie celej monografie. Filozoficky analyzuje princíp komplementarity, kvantovej nelokálnosti čiže prepojenosti, holizmu v kontexte kvantovej teórie. Rovnako sa zaoberá problémom determinizmu a indeterminizmu, korešpondencie a filozoficky vyhodnocuje aj interpretačný aspekt teórie. Korpus je ukončený zamyslením sa nad príspevkom kvantovej teórie do vytvorenia určitého vedeckého obrazu sveta.

Uvedená monografia je nepochybne kvalitným úvodom do filozofického skúmania kvantovej teórie. Je prácou, na základe ktorej môže podrobne oboznámený bádateľ uskutočniť ďalšie kroky vo filozofickej reflexii. Plní informatívnu úroveň do tej miery, že je precízne spracovanou bránou do možnej vlastnej činnosti reflektujúcich filozofov zaoberajúcich sa témou. Dosiahla ďaleko viac než len snahu naplniť pomerne prázdne miesto úvodu do filozofickej analýzy kvantovej teórie.

RECENZIA

**KOVÁČ, M. – GÁL, T. (eds.): *Religious Change. (CERES)* Bratislava : Chronos, 2010, 327 s.
ISBN 80-89027-31-6**

MATÚŠ DEMETER

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

Konzorcium CERES (Central European Religious Studies), Asociácia stredoeurópskych akademických inštitúcií združujúca vedeckých pracovníkov na poli religionistiky a príbuzných vied uverejnilo pod gesciou Katedry porovnávacej religionistiky FF UK a Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev SAV zborník štúdií s príznačným názvom *Náboženská zmena (Religious Change)*. Na základe spolupráce tohto združenia už vyšlo niekoľko publikácií (napr. *Cesty na druhý svet, Náboženství a tělo*), ktoré v tematických okruhoch prepájajú konkrétnu problematiku s oblasťou dotýkajúcou sa určitým spôsobom náboženstva. Ako uvádza v predslove jeden z editorov (T. Gál) účelom najnovšej publikácie bolo reagovať na populačné (sociálne, kultúrne, politické) a individuálne, psychologické aspekty náboženskej zmeny. Pre tento projekt sa podarilo získať široký tím svetovo uznávaných odborníkov (napr.

z USA, Nemecka, Rakúska, Mexika...) v oblasti náboženstiev a kultúr, ktorí vo svojich príspevkoch (spolu 36) upozornili na špecifické znaky a procesy náboženskej zmeny. Zborník (komplet v anglickom jazyku) je tak rozdelený do desiatich častí (sekcí), viac-menej tematicky sledujúc rozdelenie podľa jednotlivých náboženstiev, resp. kultúrnych oblastí sveta. Vzhľadom na množstvo materiálu a priestor tu vymedzený nie je možné bližšie priblížiť všetky príspevky (počítajme kriticky), preto aspoň schematicky predstavíme niektoré z nich, aby si prípadný záujemca vytvoril určitý obraz o obsahovej štruktúre publikácie.

V prvej sekcii – *Change and Stability in Ancient Religions* – sa prezentovali autori špecializujúci sa na problematiku antických náboženstiev. V prvom rade treba upozorniť na príspevok Luthera H. Martina z Vermontskej univerzity (USA). Autor vo svojom príspevku reaguje

na ohromný pokrok v kognitívnych vedách a vyzýva historikov náboženstiev k redefinovaniu metód skúmania na tejto báze, ktoré môžu priniest v skúmaní (nielen) starovekých náboženstiev mnoho podnetných impulzov. Na túto výzvu pozitívne reagoval Aleš Chalupa (Masaryk University, Brno), ktorý v príspevku venujúcomu sa problematike rímskych prodigií predostrel praktickú aplikáciu kognitívnych metód na tento antický fenomén. Dalibor Papoušek (Masaryk University, Brno) zas na základe metodológie J. Z. Smitha vykreslil dichotómiu relokalizácie starozákonných predstáv o Chráme od Ezechielovej vízie, cez Kumránske predstavy až k Herodesovmu znovuvybudovaniu.

Druhá sekcia bola venovaná čínskej oblasti – *Traditionalism and Novelty in Chinese religions*. Príspevkami sa tu prezentovali Jana Benická (FF UK, Bratislava) a Maja Milčinski (Ljubljana University, Slovenia). Jana Benická si pre svoj príspevok vybrala otázku sinifikácie buddhizmu v čínskom prostredí, aby tak predstavila proces zmien prebiehajúcich v tradičnej čínskej ancestrálnej kultúre. Zámerom príspevku Maja Milčinskej bolo upozorniť na problematickosť dvojakej optiky pri skúmaní východných kultúr, jednak západnej (euro-americkej), a jednak východnej (ázijskej), ktoré špecifickým spôsobom - niekedy viac, niekedy menej úspešne - interpretujú východoázijskú problematiku.

Tretia sekcia bola tematicky venovaná hinduizmu – *Hinduism – Tradition and Modernity*. Dokopy sa v tejto sekcii prezentovali štyri príspevky (Piekarski, Deák, Turincová, Fujda), reagujúce variabilitou prístupov i geografickou lokalizáciou na prebiehajúce zmeny v oblastiach v ktorých buď dominuje alebo koexistuje hinduizmus. Dušan Deák (University of St. Cyril and Methodius, Trnava) v kontexte moslimsko-hinduistického synkretizmu poukázal na proces premeny predstáv o démonickéj bytosti v obraz svätca (Khākī Buvā). Milan Fujda (Masaryk University, Brno) zas predstavil na príklade osobnosti Swami Vivekānandu etapu revitalizácie hinduizmu v kontexte zápasu modernity a tradicionalizmu v západnom svete.

Štvrtá sekcia – *Buddhism(s)* – obsahuje päť príspevkov (Bělka, Holba, Berounský, Slobodník, Kubovčáková). Luboš Bělka (Masaryk University, Brno) upozornil na zmeny, ktoré podstúpila burjatská sangha v 20. storočí a predostrel jej situáciu na začiatku 21. storočia. Jiří Holba (Oriental Institute of Academy of Science, Prague) vo svojom príspevku predstavil vývin koncepcie bódhisattvov, od stručných zmienok v rannom buddhizme (Abhidhammapitaka) k centrálnej mahajánovej predstave altruizmu ako fundamentálnej charakteristike bódhisattvovskej cesty. Daniel Berounský (Charles University, Prague) skrze analýzu špecifických burjatských textov upozornil na obnovu kultu lokálnych

božstiev v čase rozšírenia buddhizmu medzi tzv. Aga Burjatmi..

V piatej sekcií venovanej rómskej problematike – *Gypsies' Religious Worlds* – bolo na priestore troch príspevkov (Hrustič, Podolinská, Ries) predostretá v súčasnosti dynamic-ká problematika, sledujúca otázku dopadu rómskej konverzie na sociálny status danej minority i majority súčasne. Tomáš Hrustič (SAV, Bratislava) prípadovou štúdiou upozornil na faktory vedúce rómov ku konverzií (Sobrance) k letničným hnutiam, Tatiana Podolinská (SAV, Bratislava) zas vo svojom článku metodicky podchytila a rozanalyzovala jednotlivé etapy rómskej konverzie k týmto hnutiam i postoj majority k týmto prebiehajúcim procesom.

Mezoamerickú problematiku zahŕňa šiesta sekcia – *The Genuine and Syncretic in Latin American Religions*. Ako už napovedá samotný názov, jednotlivé príspevky (Kováč, Mácha, Hlúšek, Hoedl) pojednávajú o transformačných procesoch v kontexte mezoamerického synkretizmu a nativizmu. Milan Kováč (FF UK, Bratislava) upozornil na religióznu a kultúrnu signifikantnosť pôvodného mayského „rituálneho opijania sa“ (ritual drunkenness) u Lacandónskeho etnika. Ten však v súčasnosti, v dôsledku stále viac presahujúcej (transformujúcej) modernity a súčasne pod vplyvom náboženskej aktivity rôznych kresťanských smerov (katolicizmus, evanjelické smery), vedie k celospektrálnemu posunu vo významu tohto starobylého prvku,

čo sa prejavuje (aj) napätím v sociálnych vzťahoch vo vnútri daných lokalít. Radoslav Hlúšek (University of St. Cyril and Methodius, Trnava) v príspevku načrtol problematiku splývania, resp. transformovania autochtónnej predkolumbovskej viery a kresťanstva na príklade fenoménu Panny Márie Guadalupskej.

Na príspevky najpočetnejšiu sekciu sa v zborníku vyčlenila oblasť zahrňujúca tematiku kresťanstva – *Christianity in Transformation*. Spolu osem autorov (Doležalová, Varšo, Bubík, Kečka, Rozehnalová, Equiguas, Doktor, Hlavinková) špecializujúcich sa na rôzne historické obdobia a geografické lokality, z rôznych hľadísk poukazovali a interpretovali komplexnosť a variabilitu kultúrnych, spoločenských i politických zmien v spektre tohto svetového náboženstva. Iva Doležalová (Masaryk University, Brno) sa vo svojom príspevku pokúsila na základe konceptualizáciu ranného kresťanstva v termínoch sociálnej formácie (Mack) poukázať na hellenistickú kontinuitu v procese vzostupu kresťanstva, a to na príklade tzv. kresťanských domových cirkví (Christian house churches). Tomáš Bubík (University of Pardubice) sledoval vo svojom príspevku otázku náboženskej transformácie v postkomunistických krajinách na prelome 80. a 90. rokov, konkrétne na príklade Čiech a Poľska. Salvador Reyes Equiguas (Institute for Historic Studies, Mexico) zas predostrel niekoľko rovín konfrontácie autochtónne-

ho mexického obyvateľstva a kresťanstva počas koloniálnej hispánskej nadvlády, ktoré viedli k niekoľkým revolučným stretom.

S dvoma príspevkami sa v sekcii venujúcej sa blízkovýchodnej problematike – *Islam* – prezentovali A. Kovács (FF UK, Bratislava) a E. N. Rózsa (Hungarian Institute of International Affairs, Budapest). Prvý z nich upozornil na súčasné náboženské a politické zmeny (premeny) v palestínskej oblasti, a to na príklade hnutia Hamas; druhý z autorov si pre svoj príspevok vybral oblasť Iránu, aby skrze historický náčrt vývoja religiozity v tejto oblasti poukázal na náboženskú kontinuitu a súčasne permanentnú transformáciu v kontexte interakcie s okolitými národmi a kultúrami.

Deviata sekcia sa sústredila na tematiku nových náboženských hnutí – *New Religious Movements*, v ktorej sa prezentovali tri príspevky (Václavík, Bryndzová, Havlíček). David Václavík (Masaryk University, Brno) sa vo svojom metodologickom príspevku sústredil na predostretie procesu transmutácie náboženských hnutí skrze koncepty Richarda Niebuhra a Roy Wallisa. Miroslava Bryndzová (FF UK, Bratislava) sa pokúsila aplikovať výsledky kognitívnej religionistiky (Sperber, Whitehouse) na hnutie ISKCON v aspekte medzikultúrneho prenosu náboženských ideí východu do západného sveta.

Posledná desiatka sekcia bola venovaná metodologickým a teoretickým prístupom k problematike

náboženskej zmeny – *Theoretical Approaches*. David Daněk (Masaryk University, Brno) v rovine recenzie knihy Daniela Denneta *Breaking the Spell* priblížil výsledky kognitívno-evolučného prístupu pri štúdiu náboženstiev; Richard Gróf (St. Elisabeth University of Health and Social Science, Bratislava) zas na príklade kognitívneho prenosu a uchovávaní náboženských ideí v stručnom prehľade predstavil a zhmuloval teóriu memetiky.

Bohatosť materiáli zhromaždeného na viac ako tristo stránach zborníka *Religious Change* vytvára v dostatočnej miere možnosť upozorniť na pestrú paletu transformačných, permutačných či synkretických procesov v náboženských systémoch sveta. Prípadnému čitateľovi tak poskytuje príležitosť spoznať špecifiká kultúrno-náboženských konceptov a uvedomiť si dôležitosť porozumenia pre „iné“ formy religiozity. Zborník si po obsahovej stránke udržiava vysokú odbornú a profesionálnu úroveň, čo zaručuje prítomnosť širokého spektra akademických pracovníkov špecializujúcich sa na konkrétne náboženské či kultúrne systémy; po stránke formálnej má zborník svoje plusy i mínusy: plusom je logická prehľadnosť a usporiadanie jednotlivých príspevkov do daných sekcií, taktiež vkusná grafická úprava (obálka), mínusom sú občasné preklepy v texte, no snáď najmarkantnejším lapsusom (či skôr tlačiarenským nedopatrením) je absencia hebrejského fondu na s. 204, ktorý z

bilingválneho textu (anglicko-hebrejský) spravil v prípade hebrejčiny zmes značiek a písmen.

V celkovom súhrne možno zborník vrelo odporučiť všetkým vážnym záujemcom o problematiku skúmania náboženstiev, či už akademickým pracovníkom špecializovaným

na konkrétne oblasti (sinológom, biblistom, islamológom etc.), alebo študentom religionistiky a príbuzných vied ako cenný materiál k hlbšiemu spoznávaniu konkrétnych náboženských systémov a zmien, ktoré ako živý organizmus neprestajne podstupujú.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

Mons. ThDr. Ján Babjak, SJ, PhD.

prešovský arcibiskup a metropolita
Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov
Hlavná 1, 080 01 Prešov
mons.babjak@greckokat.sk

Mons. Mgr. Jozef Tóth

Československej armády 6
040 01 Košice

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
psturak@unipo.sk

prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jarab@unipo.sk

dr hab. Szymon Drzyżdżyk

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Kra-
kowie, Wydział Teologiczny

dr Piotr Kroczek

The Pontifical University of John Paul II in
Kraków
kroczek@gmail.com

doc. ThDr. Marek Petro, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mpetro@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
andrejslg@unipo.sk

ThDr. Peter Vansač, PhD.

Ústav sociálnych vied a zdravotníctva
bl. P. P. Gojdiča v Prešove, Vysoké školy
zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbe-
ty, Bratislava,
Dilongova č. 13, 080 01 Prešov
pvansač@sinet.sk

ThDr. Peter Tírpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
ptirpak@unipo.sk

ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
rsoltes@unipo.sk

Assistant Professor Bożena Drzewicka

Ateneum–University in Gdańsk.
Faculty of European Studies.
ul. Wały Piastowskie 1.
bozenasdrzewicka@up.pl

dr Stanisław Ciupka

Akademia Techniczno-Humanistyczna
Katedra Pedagogiki, Psychologii i Antropo-
logii, Bielsko-Biała
stanislaw.ciupka@op.pl

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.

Gymnázium Pavla Ušáka Olivu, Poprad
american4@post.sk

ThLic. Petr Štica, Th. D.

Univerzita Karlova v Praze,
Katolícka teologická fakulta,
Thákurova 3, 160 00 Praha 6 – Dejvice
stica@ktf.cuni.cz

PbDr. Jaroslav Coranič, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jcoranic@unipo.sk

PbDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
dany@unipo.sk

ThDr. Štefan Paločko, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
spalocko@unipo.sk

Mgr. Petra Polievková

*Katolícka univerzita v Ružomberku,
Filozofická fakulta,
Hrabovská cesta 1, Ružomberok
petra.polievkova@ku.sk*

Mgr. Petra Andrejčáková

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
pandrejcakova@unipo.sk*

Mgr. Lukáš Petruš

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
lpetrus@unipo.sk*

Mgr. Silvia Dolinská

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
sdolinska@unipo.sk*

Mgr. Ivana Vajdová

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov 080 01
ivanavajdova@gmail.com*

Mgr. Matúš Demeter

*Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
mdemeter@unipo.sk*