

II

TEOLOGICKÝ  
ČASOPIS

1  
2004

TEOLOGICKÁ FAKULTA  
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

**Teologický časopis**  
Ročník II, 2004, číslo 1

Vydáva Vydavateľstvo Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda  
prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.  
doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.  
doc. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.  
ThLic. Ján Ďurica SJ  
doc. ThDr. Andrej Filipek SJ  
prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ  
doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.  
ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.  
doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.  
doc. ICDr. Cyril Vasil' SJ  
ThLic. Ján Záž OFM  
prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.  
Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková  
Grafická úprava: Martin Mihaľov  
Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne  
Registrácia MK SR č. 3029/2003  
ISSN 1336 - 3395

## Obsah

### ČLÁNKY, ŠTÚDIE

<b>Juraj Dolinský SJ</b> Dekrét Tridentského koncilu o diecéznych seminároch .....	5
<b>Andrej Flipek SJ</b> Liturgia miestom výchovy človeka .....	21
<b>Józef Kulisz SJ</b> Główne nurty idei postępu .....	29
<b>Ctirad Václav Pospíšil OFM</b> Teologie chudoby .....	43
<b>Jacek Salij OP</b> Jak mŕvíc o potěpieniu wiecznym? .....	53
<b>Michal Stríženec</b> Ako psychológia dnes chápe spiritualitu .....	63

### RECENZIE

<b>Marián Bednár</b> ZIEGLER, J.: <i>Les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur résistent</i> . Paris : Fayard, 2002. ....	75
<b>Ladislav Csontos SJ</b> BARÁTH, B.: <i>Vnímat dotyk Boha a pulz života : Duchovné sprevádzanie</i> . Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2003. ....	76
<b>Ladislav Csontos SJ</b> CZUBA, K.: <i>Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawla II</i> . Warszawa : Wydawnictwo im. Stefana Kard. Wyszyńskiego „Soli Deo“, 2003. ....	78
<b>Oľga Gavendová</b> MASTILIAK, J.: <i>Etika Božieho kráľovstva</i> . Bratislava : Lúč, 2003. ....	80
<b>Michal Chabada</b> BŁOCH, G. B.: <i>Ján Duns Scotus : Život a dielo</i> . Prel. J. Domsová. Bratislava : Serafín, 2003. ....	82
<b>Michal Chabada</b> SWIEŻAWSKI, S.: <i>Nový výklad sv. Tomáše</i> . Prel. S. Navrátilová. Brno : Cesta, 1998. ....	83
<b>Józef Kulisz SJ</b> ARIAS, Juan: <i>Ježiš veľký neznámy</i> . Prel. E. Racková. Bratislava : Sofa, 2003. ....	86

### SPRÁVY

<b>Milan Lach SJ</b> Európa – politický a duchovný fenomén. Medzinárodná vedecká konferencia. Košice 20. – 21. februára 2004 .....	89
---	----

## Contents

### ARTICLES

<b>Juraj Dolinský SJ</b> The Decree of the Council of Trident about Bishop Seminaries .....	5
<b>Andrej Filipek SJ</b> Liturgy - a Place to Educate the Man .....	21
<b>Józef Kulisz SJ</b> Main Tendencies within the Progress Conception .....	29
<b>Ctírad Václav Pospíšil OFM</b> The Theology of Poverty .....	43
<b>Jacek Salij OP</b> How to Talk about the Eternal Damnation .....	53
<b>Michal Stríženec</b> How Psychology Understands Spirituality Today .....	63
REVIEWS - MATERIALS .....	75

## Dekrét Tridentského koncilu o diecéznych seminároch

JURAJ DOLINSKÝ SJ

DOLINSKÝ, J.: The Decree of the Council of Trident about Bishop Seminaries. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 5–20.

The Council of Trident had very important contribution by clergy formation. The formation of clergy before the council was insufficient. Only a small part of priests passed through the university formation. The intellectual ignorance went often hand in hand with low spiritual and moral standard. The Council of Trident with its reform decrees brought into this situation expressive change. The Roman collegium became the model and example of formation. By its example were gradually originating other national collegiums in Rome and bishop seminaries in Europe. Important function by clergy formation in the next period had the Jesuits and later also other clergy communities devoting to this activity.

### POČET A STAV KLÉRU PRED TRIDENTSKOU REFORMOU

Systém benefícií, akumulácia zanechaných omší a fundácií oltárov v kostoloch mali katastrofálne následky v Cirkvi, to znamená nezdravý nárast nižšieho kléru, s nasledujúcim zhoršením sociálneho a ekonomického stavu. Kumulovanie benefícií v jedných rukách zapríčiňovalo čoraz väčší nárast systému kaplánov, ktorí boli nevedomí, zle platení a nachádzali sa v najnižšom sociálnom postavení. Výsledkom toho bol rozrastajúci sa „kňazský proletariát“ veľmi nízkej intelektuálnej i duchovnej kvality.

Na vykreslenie toho všetkého ponúkame niektoré štatistické údaje z prvej polovice 16. storočia v Rímskej ríši nemeckého národa. Vo Vroclave na konci 15. storočia bolo len vo dvoch kostoloch 236 takzvaných „oltárnikov“, totiž kňazov, ktorí mali jedinú úlohu – slúžiť každý deň svätú omšu pri istom oltári. V Zürichu v roku 1518 bolo 90 kňazov, Bazilej mal v roku 1526 asi 200 kňazov. V Kolíne po prvej vlne luteránskej reformácie, v roku 1549 bolo v Kostole sv. Gerona 30 kaplánov. Historik doby Ján Agricola vypočítal pre vtedajšie Nemecko približne 1 400 000 klerikov a rehoľníčok. Význam týchto čísel si môžeme predstaviť, keď vezmeme do úvahy počet obyvateľov miest a dedín. V Uhorsku napríklad Trnava mala 6 000 obyvateľov. Niekoľko príkladov z Nemecka: len Mníchov v Bavorsku a Kolín dosahovali 40 000 obyvateľov; ďalších šesť miest malo 20 000 obyvateľov; mestá Mohuč, Regensburg, Würzburg mali 6 000 obyvateľov, Lipsko 4 000. Napríklad v Mohuči zo 6 000 obyvateľov bolo 500 klerikov, nepočítajúc pritom rehoľníčky.<sup>1</sup> Priemerne 5 % obyvateľov tvorili svetskí kňazi a 10 % svetskí a rehoľní spolu s rehoľníčkami.

<sup>1</sup> Porov. JEDIN, H.: *Domschule und Kolleg : Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars.* 2 Bd. Freiburg/Br., 1966, s. 348–349.

Treba vziať do úvahy aj ekonomický aspekt tohto stavu vecí: všetky tieto cirkevné osoby, keďže neboli dostatočne platené, si osobovali všetky slobody a privilégia kléru (predovšetkým boli vyňaté spod všetkých poplatkov, daní...) a aby mohli prežiť, vykonávali rozličné remeslá, bez toho, žeby sa podrobili platným občianskym zákonom. Veľmi ľahko si možno predstaviť, koľko závidia, nevraživosti, nenávisti zasievalo toto správanie kléru.

Najpočetnejšiu časť tvorili takzvaní kňazi koadjutori alebo kapláni; medzi nimi sa rozlišovali dve právnicko odlišné skupiny: náhradníci a praví, vlastní koadjutori. V benefíciách však dominoval systém kaplánov (vikárov). V dôsledku kumulácie benefícií v jedných rukách sa povinnosť rezidencie v praxi príliš nedodržovala. V konzekvencii vládol systém vikárov, alebo náhradníkov, ktorí boli vo všeobecnosti veľmi zle platení. Pravých a vlastných koadjutorov najímali do svojich služieb farári. Pracovná zmluva trvala vo všeobecnosti jeden rok. Príjmy týchto kňazov boli „nocľah a strava“, veľmi malý plat a časť z práva štóly.

S nástupom luteránskej reformácie tento klérus masovo opúšťal Katolícku cirkev, takže v druhej polovici 16. storočia v krajoch nasiaknutých protestantizmom vládol obrovský nedostatok kňazov. V ďalších krajinách, ako napríklad v Itálii, ostával naďalej veľký počet kňazov; predsa však v týchto krajoch bola vážnym problémom povinnosť vylúčiť z posvätných sviatí neschopných a nehodných.

#### FORMÁCIA KLÉRU PRED TRIDENTSKOU REFORMOU

Vzhľadom na takéto klérus sa vynára predovšetkým otázka: Ako bol vlastne klérus formovaný? Pred tridentskou reformou boli celkom neznáme: presný program štúdií, jasný cieľ štúdií, schvaľovací systém našich dní. Vládla divá, planá spontánnosť a „pestrofarebné“ okolnosti. V skutočnosti neexistovalo právne usporiadanie formatívnych požiadaviek.

Pre kandidátov boli k dispozícii tri druhy ciest potrebnej formácie. Najširšiu cestu tvorilo súkromné vyučovanie pri farárovi alebo pri učiteľovi školy. Užšia cesta viedla z kláštornej alebo mestskej školy (učilo sa niečo z toho, čo poskytujú dnešné stredné školy) na teologické štúdium do niektorých biskupských miest. Dĺžka tohto teologického štúdia kolísala od minimálne šiestich mesiacov po maximálne dva roky. Len veľmi málo kňazov mohlo študovať teológiu na univerzitách. To bola tretia cesta. Ten, kto išiel treťou cestou, po skončení štúdií nezaujal miesto v pastorácii, ale ostal na univerzite, alebo nanajvýš obsadil miesto v nejakej katedrálnej kapitule.

Jasný obraz toho, čo sa požadovalo ako teologické poznatky pre kňazov Ríma, predstavuje inštrukcia pre skúšajúcich klérus z roku 1556. Taliansky historik Pelliccia vo svojom diele *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI* píše o tejto inštrukcii, nazvanej *De officio examinatore*, ktorú zostavili okolo roku 1556 jezuiti:

„Odpis dotazníka predstavuje náčrt úprav alebo presný formulár na skúšku ordinandov. Nie je isté, či nadobudol platnosť v takej forme, ako je zostavený. V každom prípade reprodukuje kritériá navrhované normami svätých kánonov, pápežských dispozícií, praxou Rímskej kúrie a dobových rímskych dohôd, aby sa zachránilo nevyhnutné a obrátili pátri pred nebezpečnými spormi alebo vydieraním zo strany kléru. Ku koncu prinášal tieto ustanovenia o požadovaných poznatkoch:

V Ríme zachovávame svedomite tieto pravidlá, aby sa vyhlo sporom zo strany kléru: Ten, kto prijíma štyri nižšie rády, musí vedieť aspoň čítať. Subdiakon musí čítať plynne nejakého cirkevného autora, ktorého mu predložia, a z toho, čo číta, aspoň niečo porozumieť. Diakon musí plynne čítať a porozumieť viac a lepšie z toho, čo číta subdiakon. Presbyter musí plynne čítať a plynne rozumieť to, čo číta. Nesmie mať neznalosť o tom, čo prislúcha oddávna sviatosti, berúc do úvahy osoby, benefíciá a ďalšie okolnosti, ktoré examinátor rozumne predkladá.<sup>2</sup>

Inštrukcia teda určovala, aké boli nevyhnutné znalosti na to, aby sa niekto mohol stať kňazom. Obrovské množstvo kléru však nemalo tieto znalosti ani v najnižšej miere.

Horliví učitelia a duchovní pastieri, ktorí súcítli s tak rozšírenou nevedomosťou a chceli prísť na pomoc tým, čo sa nemohli, alebo nevedeli prispôsobiť metodickému štúdiu, zostavili alebo dali zostaviť v latinčine a v ľudovej reči kompendiá alebo summy z dogmatiky alebo kresťanskej náuky, kompendiá alebo summy kázusov, teologické katechizmy osobitne na pomoc ordinandom. Vynález tlače umožňoval sprístupniť tieto diela za dostupnú cenu pre všetkých. Zastaviac sa len pri teologických katechizmoch, v období Tridentského koncilu kolovali drobné príručky alebo teologické katechizmy väčšinou od nemeckých autorov.

V Itálii tohto obdobia našiel Pelliccia stopy o príručke *Examen ordinandorum* od Jána Wilda – po latinsky Ferus. Prvé vydanie je z roku 1544. V ďalších vydaniach bola príručka vytlačená v Mohuči, Kolíne, Antverpách, Dillingene, Lyone, Douai a v Benátkach.<sup>3</sup> Vo Vatikánskej knižnici je jedna kópia vydania z roku 1544, ktorá patrila jezuitskému kolégiu v Lorete.

Z týchto malých príručiek poznáme „minimum“ z posvätných vied požadované od ordinandov – skutočne mierne nároky. Predpokladaná bola schopnosť čítať a rozumieť cirkevné knihy (predovšetkým breviár a misál). Znalosti z kresťanskej doktríny a teológie, ktoré sú podľa Wilda absolútne nevyhnutné pre kňazstvo, boli zostavené v 119 otázkach (47 pre subdiakonát, 36 pre diakonát, 36 pre kňazstvo). Otázkam zodpovedajú krátke odpovede, niekedy nie sú celkom jednoduché, keďže sú syntézou vyšších teologických otázok, ktorých znalosť bola potrebná pre doktrinálny súhrn vedomostí kňaza. Pri týchto teologických otázkach boli aj odvolávky na knihy, ktoré ich podrobne rozoberali. Vo všeobecnosti sa však preberali jednoduchšie poznatky, dokonca v menšom rozsahu, ako sa vyžadovalo napríklad od detí s prvými základmi *Katechizmu Pia X*. Na prísne doktrinálnej rovine je Wild viac zameraný na etymologický a náboženský zmysel v službe budovania a povzbudenia, ako na špekulatívne aspekty.

Subdiakonom boli predložené krátke znalosti o Bohu, o náboženstve, o anjeloch, o démonoch, o Cirkvi, hierarchii, rádoch (počet a úrady), o kánonických hodinkách, svätej omši a jej častiach s významnými symbolmi, až po čítania. Diakonom boli predložené rubriky o „ministerium Verbi“, Svätom písme (Starom a Novom zákone, rozdiel medzi oboma zákonmi, zoznam kníh

<sup>2</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*. Roma, 1946, s. 130.

<sup>3</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 143.

a svätopiscov), o sviatostiach, hriechu, pokání a jeho častiach (ľútosť, vyznanie, zadosťučinenie). Bola tu aj jedna katechéza o článkoch viery (symbol), o dekalógu, modlitbe Otče náš a o spôsobe prijímania sviatostí, o svätej omši a jej významných častiach, od graduálu po ofertórium. Kňazom ako prvú vec, ktorú musia mať na mysli svojim ministériom, Wildov katechizmus pripomenul to, čo sv. Pavol nazýva „plenitudo legis“ (Rim 13,10) a čo sa tu volá „summa doctrina christiana“, to znamená láska. Potom nasledovali krátke a jednoduché znalosti o Najsvätejšej Trojici (osoby, pochádzanie, vlastnosti, všetko vo forme otázka – odpoveď), o stvorení človeka, cieľi človeka, prvkoch, z ktorých je človek zložený. Okrem toho sa preberali témy o slobodnej vôli, o prvotnom hriechu, jeho odpustení, o viere a symbole, o nádeji, láske, milosti (jedna jediná otázka), o ospravedlivení (jedna jediná otázka), o zásluhe, o trojitom mieste pobytu duší po smrti, o svätej omši od prefácie po záver, najmä o duchovných a symbolických významoch jej častí.<sup>4</sup>

Ak si chceme urobiť predstavu o matérii, ktorú si bolo treba osvojiť, stačí poznamenať, že vo Wildovej príručke otázky pre subdiakonov boli na 27 stranách, pre diakonov na 28 a pre kňazov na 25 stranách. Spolu len na 80 stranách.<sup>5</sup>

Ešte jeden príklad vtedajšej reality. V prvých dvadsiatich rokoch Spoločnosti Ježišovej vstúpili do Spoločnosti prakticky len kňazi. Výber bol vo všeobecnosti prísny. Napriek tomu v rokoch 1543 – 1565 vstúpilo do Spoločnosti 440 talianskych kňazov. U 342 poznáme formáciu pred ich vstupom do Spoločnosti. Menej ako polovica, alebo presnejšie 120 kňazov (35 %), absolvovala kompletný teologický kurz. Zvyšok možno rozdeliť takto: 16 študovali len gramatiku (čo prakticky zodpovedá približne našej strednej škole); 18 „humaniora“ (čiže strednú školu po rétoriku), kazuistiku; trochu filozofie našťudovali 10 kňazi; 27 študovali celý filozofický kurz; 58 kňazi získali niektoré poznatky z teológie.<sup>6</sup>

Klerici, ktorí študovali na univerzitách, prechádzali z mesta do mesta a neodlišovali sa od svojich spoločníkov zo svetských štúdií; z času na čas niektorý z týchto študentov vstúpil do kláštora, alebo sa stal kňazom. Oplatí sa spoznať „curriculum vitae“ jedného z týchto študentov. Vavrinec Mitterauer, konventuál z kláštora v Kremsmünsteri v Rakúsku, ktorý bol neskôr obročníkom vo Welse, predstavuje istý typ doby. Život tohto muža bol zmesou života potulného študenta, žoldniera a klerika. Nevieme, kde sa narodil. Prvá správa o ňom pochádza zo Švajčiarska. Zdá sa, že potom odišiel do Trevíru. V roku 1484 ho stretáme v mestečku Mitterauer pri Erfurte, vo východnom Nemecku. V tomto meste bol odsúdený spolu s ďalšími študentmi na rok väzenia pre krvavú šarvátku, na ktorej sa zúčastnil. V roku 1486 bol už vo Frankfurte, keď bol Maximilián zvolený za rímskeho kráľa. Pravdepodobne v tomto meste sa stal vojakom. V roku 1490 sa zúčastnil ako žoldnier opáta z Gleinku v bitke pri Alba Reale v Uhorsku. V nasledujúcom roku bol zranený (postrelený šípom) na hraniciach medzi Rakúskom a Uhorskom. Zdá sa, že po

<sup>4</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 196.

<sup>5</sup> Porov. PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 202–206.

<sup>6</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.* 5 voll. Ed. L. Lukács. Roma, 1965–1986. *Monumenta historica S.I.*, 92, 107, 108, 124, 129.



tejto udalosti sa stal klerikom. Nasledujúca správa je z Pasova, kde sa v rokoch 1503 a 1506 zúčastnil na diecéznych synodách. V roku 1513 býval v Innsbrucku a v rokoch 1518 – 1519 bol vikárom farára vo Welse, kde bol svedkom smrti cisára Maximiliána I. V rokoch 1518 – 1522, ako obročník z Welsu, založil bohaté fundácie, ktoré svedčia o jeho dobročinnom cítení. V roku 1544 ešte žil. Možno povedať, že Mitterauer bol tvrdým žoldnierom v klerickom habite.

Náš obraz môžeme ešte doplniť niektorými faktmi z Rieti, diecézy na sever od Ríma. Prvé informácie o stupni vzdelania rietskeho kléru pochádzajú z tridentskej doby, presnejšie z rokov 1560 – 1561. Tieto informácie sa nachádzajú v správe biskupa Jána Krstiteľa Osiu o vizitácii v diecéze. Sú to útržkovité poznámky, no dostatočne presné. Niektoré sa dotýkajú vzdelania priamo, iné nepriamo. Spomedzi nepriamych dôkazov vynikajú tie, ktoré sa dotýkajú kníh, ktoré vizitátor našiel vo farách na používanie pre farárov; spôsobu, akým vysluhovali sviatosti a osobitne krst; textov, ktoré vizitátor predpísal kléru niektorých väčších farností.<sup>7</sup>

Najbežnejšou knihou na farách bol *Cathecuminum*, no nie všetky exempláre boli dobré. Na území Leonessa sa používal *Cathecuminum Romanum*, ktorý bol azda najlepší. Iné rukopisy alebo tlače sú hodnotené ako nedobré, pretože neobsahujú katechizmus, alebo majú nejakú nepresnú časť. Mnohé z týchto manuálov neboli dobré najmä v poriadku vysluhovania krstu, počnúc od prípravy vody až po vlastný krst. Mnoho kňazov v úkone posvätenia vody lialo do nej krizmu a svätý olej. Farár z Cittareale mal dva knižné rukopisy, kde sa výslovne hovorilo, že pri príprave krstnej vody treba do nej vliať krizmu a svätý olej. Iný farár krstil so skomolenou formulou. No ak by sme mohli nájsť ospravedlnenie pre kňazov z hôr, ktorí okrem toho pokračovali v krste ponorením, nijako nemožno nájsť ospravedlnenie pre dona Augustína, predstaveného krstného úradu pre všetky farnosti mesta Rieti. Nepoznal formulu krstu a používal knihu, v ktorej bola chybná formula krstu.

Biskup – vzhľadom na toľké neistoty (vychádzajúce pravdepodobne aj z manuálov, ktoré boli v obehu) a s úsilím o zjednotenie sviatostnej praxe – predpisoval takmer vždy a všade *Liber sacerdotalis* kvôli zjednotenia obradov a ceremónií.

Priame dôkazy o stupni vzdelania kléru sú ojedinelejšie, no nie menej významné. Sú vždy negatívnym znamením a týkajú sa najmä čítania liturgických textov a poznania, alebo nepoznania základných právd viery a kresťanskej morálky. Len raz sa spomína poznanie latinského jazyka. Systém, ako objaviť nedostatky, bol jednoduchý. Biskup skôr, ako začal vizitáciu, mal zvyk vypočuť si svätú omšu slávenú miestnym kňazom, venujúc osobitnú pozornosť jeho spôsobu čítania. Tak spozoroval, že jeden z kaplánov v mestečku Campotosto čítal svätú omšu „hrubým spôsobom“. Pravdepodobne nebol zvyknutý čítať ani arcikňaz z Cabbia, ktorý robil hrubé chyby pri recitovaní kánonu, a preto bol potrestaný. Oveľa vážnejšia bola situácia ďalších troch kňazov, v protokoloch vizitácie hodnotených ako „ignorantissimi“. Prvý okrem toho, že nevedel Confiteor, čítal iné slová, ako boli napísané; skúšaný o prikázaniach zákona,

<sup>7</sup> Porov. DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*. I. Venosa, 1988, s. 119-154.

o článkoch viery, o hlavných hriechoch a o tom, čo prináleží ku spovedi, „bol pristihnutý ako veľký nevedomec“.<sup>8</sup> Druhý nevedel čítať misál a nepodarilo sa mu vyložiť ani jedno slovo z prečítaného evanjelia. Posledný nevedel ani to, koľko je článkov viery a prikázaní. Všetci traja boli suspendovaní. Suspendovaní boli aj dvaja rektori v mestečku Staffoli a jeden kaplán. Kaplán nepoznal dokonca ani články viery, nevedel vymenovať sviatosti Cirkvi a prikázania. Jeho kolegovia v Staffoli, obaja rektori, boli v takej istej situácii, ba navyše nemali ani knihy, z ktorých by sa mohli poučiť.

V roku 1567 jeden farár nemal „Librum catechismi“; v roku 1568 klérus kapituly v Androdoco používal pri recitovaní breviára ešte rukopisné knihy, ktoré sa už dávnejšie nepoužívali. Jednotné v ignorancii bolo trio kňazov v opátstve Sankt Pastore. Prvý, ktorý bol kňazom už štvrt storočia, vedel trochu po latinsky a sotva vedel čítať. Druhý je definovaný ako totálny ignorant toho, čo má vedieť kňaz. A to bol kňazom už štyridsať rokov! Keď sa ho spýtali, ktoré veci musí vedieť kresťan, odpovedal: „Články viery, Otče náš, Zdravas Mária, Desatoro, sedem sviatostí Cirkvi, sedem smrteľných hriechov a päť zmyslov.“<sup>9</sup> Vedel, že článkov viery je dvanásť, ale nevedel ich spamäti, takisto nevedel dobre ani Krédo, ani Očenáš, ani koľko a ktoré sú sviatosti a smrteľné hriechy. Vedel však, že telesných zmyslov je päť: „chuť, zrak, čuch, sluch a hmat“.<sup>10</sup> Tretí kňaz veľmi zle čítal kánon svätej omše a vôbec nevedel kázať. V roku 1570 jeden kaplán recitoval starý breviár, čítal zle, nevedel vysvetliť, čo čítal, a nepoznal formulu absolúcie. V roku 1571 jeden farár pokročilého veku, v službe už tridsať rokov, „po všetkých stránkach ignorant, nevedel formulu absolúcie a nevedel recitovať apoštolský symbol“.<sup>11</sup> Preto bol aj suspendovaný.

V roku 1754 bola ďalšia kánonická vizitácia v diecéze Rieti. V aktoch je zachovaný zoznam kléru: z 274 vymenovaných o 230 je posudok. Autor článku sumarizuje posudky takto: z 230 klasifikovaných 122 má pozitívne hodnotenie, 108 negatívne. Záver: V roku 1754 viac ako polovica kléru mala poznatky požadované pre ich ministérium, no na rozličnom stupni, tak medzi pozitívnymi, ako aj medzi negatívnymi hodnoteniami.

Negatívne hodnotenia:

Jeden „celkom nevzdelaný“ (imperitissimus) bol istý starý farár. Tento „diskvalifikačný superlatív“ si zaslúžil pre svoj nie príliš ortodoxný, „domácky“ spôsob vysluhovania krstu: najprv hovoril formulu, potom lial vodu na hlavu dieťaťa, dotýkajúc sa rukou hlavy. Podobnej povahy musel byť kolega, definovaný v správe ako „nespôsobilý“. Aspoň dvaja farári nevedeli dobre naznačiť ani znamenie kríža. Viacerí čítali zle alebo len priemerne a v skutočnosti nerozumeli, alebo len veľmi málo, z toho, čo čítali druhí. K neznalosti latinčiny sa pripájala veľká neznalosť cirkevných vecí. Iní nevedeli takmer nič o spovedi. Jedinečný je prípad farára, ktorý, aby ospravedlnil vlastnú neznalosť v matérii, úprimne

<sup>8</sup> DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, s. 137.

<sup>9</sup> DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, s. 139.

<sup>10</sup> DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, s. 140.

<sup>11</sup> DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, s. 141.

vyhlásil, že za dvadsaťpäť rokov farskej služby nikdy nespovedal. Nakoniec viacerí boli takí, čo nevedeli slúžiť svätú omšu podľa nového „Ordo Romanus“, ktorý ustanovil Pius V. s reformou misála v roku 1570.

Pozitívne posudky:

Za sotva dostatočného kňaza bol pokladaný taký kňaz, ktorý vedel niečo z latinčiny a niečo z cirkevných vecí. Na to, aby bol uznaný ako dostatočný, musel vedieť po latinsky, dobre čítať a rozumieť; okrem toho musel poznať materiu a formu sviatostí a ich správne vysluhovanie, osobitne vysluhovanie sviatosti pokánia; nakoniec sa vyžadovala znalosť cirkevných cenzúr a toho, čo prináležalo vlastným cirkevným povinnostiam a novým obradom svätej omše. Viac ako dostatočný bol ohodnotený ten, kto mohol k týmto kvalitám pripojiť titul zo štúdií ako „professore di lettere“ alebo „doctor utriusque iuris“ alebo kto bol veľmi vzdelaný vo svetskej alebo posvätnnej materii.

#### DEKRÉT TRIDENTSKÉHO KONCILU

Tu načrtnutý obraz kléru jasne poukazuje, že ak chcel Tridentský koncil uskutočniť reformu Cirkvi opravdivo vážne, musel sa zaoberať nielen sviatosťou kňazstva, ale aj duchovnou a kultúrnou formáciou budúceho kléru. A to vzhľadom na celú Cirkev, tak na krajiny, kde z dôvodu protestantizmu bol veľký nedostatok kňazov, ako aj na ostatné, Španielsko a Taliansko osobitne, kde bol hlavným problémom predovšetkým prísnejší výber vhodných a hodných kandidátov na kňazstvo.

Dekrét o diecéznych seminároch sa prerokúval na 23. sesii „De reformatione“ v roku 1563. Boli predložené tri návrhy: prvý návrh z 10. mája 1563, druhý návrh zo 6. júla 1563 a tretí návrh z 15. júla 1563.

Májový návrh prebral takmer doslovne projekt jedného dekrétu kardinála Reginalda Pola zo synody, ktorá sa konala v Londýne v roku 1556, počas katolíckej obnovy, na odstránenie nedostatku kňazov v Anglicku. Tento dekrét nariaďoval, aby všetky metropolitné a katedrálne kostoly Anglicka vyučovali a vychovávali chlapcov od 11-12 rokov vyššie (mladších v gramatike, starších, nazývaných akolyti, v náuke Cirkvi). Udržiavanie tejto biskupskej školy, chápanej ako liaheň kléru, bolo zabezpečené poplatkom rovnajúcim sa štyridsiatine ročného príjmu od všetkých cirkevných beneficiantov s príjmom vyšším ako 20 šterlingov.

Londýnsky dekrét mal v úmysle transformovať stredovekú školu, pripojenú ku katedrále, na semenisko na formáciu kléru (*tamquam seminarium*). Okrem toho zamýšľal podriaďiť túto školu priamo biskupovi. Kardinál Pole mal pred očami príklad školy pre akolytov vo Verone, založenej v roku 1495, ktorú neskôr transformoval a dal jej nového ducha biskup Giberti. Prirodzene, „via Giberti“ nebola jediná. V Nemecku, kde sa takisto ako v Anglicku sťažovali na nedostatočný počet kňazov, biskup Nausea z Viedne a jezuita Le Jay uvažovali o fundácii pre výchovu budúcich kňazov. Kardinál Otto von Augusta vybudoval s tým cieľom kolégium v Dillingene. Toto kolégium bolo o niekoľko rokov neskôr povýšené na úroveň univerzity. Na sneme v Augsburgu v roku 1559 biskup z Naumburgu zdôraznil zakladanie kolégií na formáciu aspirantov na kanonikáty a budúcich kňazov v pastorácii. Zásluhou kardinála Moroneho v Ríme bolo zriadené Nemecké kolégium –

Collegium Germanicum. Žiakov tohto kolégia vyučovali jezuiti v neďalekom Rímskom kolégiu. Treba pripomenúť, že cieľom Nemeckého kolégia bolo prispieť k vyriešeniu problému nedostatku riadiacich cirkevných síl v Nemecku. Univerzitné kolégiá s tým istým cieľom existovali už v Španielsku.

Idea utvoriť novú inštitúciu na formáciu budúceho kléru bola teda vo vzduchu. Májový náčrt prevzal plán kardinála Pola a nepriamo Gibertiho. „Via Pole-Giberti“ išla v ústrety tendencii celého reformného plánu, totiž prideliť kompetentnému biskupovi zodpovednosť v udeľovaní sviatosti kňazstva. Išlo o to, ako rozvinúť stredovekú školu pričlenenú ku katedrále na cirkevný výchovný inštitút. Idea takého inštitútu bola ovplyvnená „kolégiami“ jestvujúcimi pri univerzitách, osobitne kolégiami jezuitov, ktoré prekivali za druhého generála, Laineza. Na týchto kolégiách študenti neboli len vyučovaní, ale aj duchovne vychovávaní v komunitách.

V plánoch aj v diskusiách sa predpokladaná inštitúcia ešte nazýva „collegium“; objavuje sa aj výraz „seminarium“, no ten si razí cestu pomaly. Inštitúcia, ktorá sa mala uviesť do života, bola čímsi novým. Ani Gibertiho fundácia nemohla byť pokladaná za model vhodný všade.

V priebehu rokovania koncilu nikto nespochybnil nedostatočnosť požiadavky, ktorá chcela len znovu oživiť študijné poplatky pri katedrálach a kolegiálnych kostoloch; v skutočnosti tento plán nestačil na formáciu vzdelanejšieho a horlivejšieho kléru v pastorácii. Tak ako pre vyučovanie, muselo sa urobiť viac predovšetkým pre duchovnú formáciu. Ciele vyučovania museli byť determinované s väčšou presnosťou vzhľadom na to, čo bolo navrhované v májovom náčrte.

Študenti, písalo sa v júlovom náčrte, musia dostať – okrem vyučovania gramatiky a slobodných umení – aspoň základy teologickej formácie. Okrem toho musia byť uvedení do Svätého písma a do náuky Cirkvi, poznať „homílie cirkevných otcov“ a naučiť sa všetko, čo je nevyhnutné pre ich budúcu misiu vzhľadom na vysluhovanie sviatostí (osobitne sviatosti pokánia); konečne, študenti musia poznať liturgické obrady. Tieto úlohy, ktoré bolo treba splniť, boli v porovnaní s dneškom mimoriadne skromné. No arcibiskup z Granata mal dobré dôvody, aby sa spýtal, či sú medzi talianskym diecéznym klérom vhodní vyučujúci, alebo či by nebolo treba obrátiť sa na rehoľníkov, v rukách ktorých, takmer výlučne, bola teológia. Podobnú pochybnosť vyjadril v prípade Nemecka pomocný biskup Haller. Čoskoro sa tieto starosti ukázali ako podložené; výraznejší ako všetko ostatné bol nedostatok vodcov – síl vyššej duchovnej úrovne.

Podľa júlového náčrtu, v organizácii a pri riadení seminára mali biskupa sprevádzať dvaja kanonici; jedného z nich si mal vybrať on a druhého kapitula. Ako poradcovia v správnej rade mali zasadať jeden zástupca kapituly a jeden z diecézneho kléru. Proti účasti kapituly vyjadril biskup zo Segovie svoje námietky, pretože videl v tom prameň budúcich hádok. Segovský biskup chcel, aby sa poradcom udelili výlučne len konzultačné funkcie a iba biskup by mal rozhodujúcu moc. Španielski biskupi už mali svoje zlé skúsenosti s katedrálami kapitulami.

Hlavnou ťažkosťou bolo financovanie seminárov. V koncilových laviciach sedeli desiatky biskupov z malých a chudobných diecéz, ktorým zjavne chýbali prostriedky na vybudovanie diecéznych seminárov. Pre nich májový náčrt predpokladal, aby študenti boli prijatí do seminára metropolitnej cirkvi. Júlový

náčrt uvažoval o možnosti konštituovania seminárov provinciálnymi a metropolitnými synodami. Táto eventualita sa však v priebehu diskusie nebrala viac do úvahy. Júlový náčrt bol schválený bez podstatných zmien na generálnej kongregácii 14. júla 1563.

## RÍMSKY SEMINÁR

Rozhodnutím koncilu teda bolo vybudovať, zriadiť v každej diecéze seminár, „aby bol živý, nábožne vychovávaný a v cirkevných disciplínach poučený istý počet mladíkov“, ktorých bolo treba zasvätiť cirkevnému stavu. Konciloví otcovia okrem iného určili, „aby do seminára boli vyberaní predovšetkým synovia chudobných, bez toho však, žeby sa vylúčili synovia zámožnejších rodín, aby sa udržali na svoje náklady a ukázali dispozíciu slúžiť Bohu a Cirkvi“.<sup>12</sup>

V liste, ktorý 26. júla 1563 legáti z koncilu poslali kardinálovi Karolovi Boromejskému do Ríma, spresnili ďalšie želanie koncilových otcov: „Keď sa na ďalšej ukončenej sesii stanovilo, že by sa mal v každej (miestnej) cirkvi nariadiť a zriadiť seminár, aby v časoch, ktoré prídu, mohla mať k dispozícii väčšie množstvo schopných kňazov zaradených do služby cirkvi a starostlivosti o duše; tento Svätý snem chcel, aby sa v tomto dekréte špecifikovalo, že by mal byť predovšetkým jeden v Ríme, ako príklad pre všetky ostatné miesta.“<sup>13</sup>

Pretože sa predvídali ťažkosti už od prvej chvíle, v ktorej by sa biskupi rozhodli zriadiť semináre, žiadalo sa, aby príklad prišiel z Ríma, zaväzujúc k tomu pápeža v samotnom texte dekrétu. Legáti pokračovali: „No zdá sa nám, že by nebolo vhodné pristúpiť k tejto špecifikácii, a pracovali sme na tom, aby sa dekrét vyhotovil taký, ako sa urobil, a slúbili sme, že Jeho Svätosť by zriadila jeden seminár v Ríme, ktorý by bol hodný jej a miesta, ktoré zastáva. (...) Píšeme tento list, aby sme poprosili Jeho Svätosť, ako to aj zo srdca robíme, tak vo svojom mene, ako aj v mene celého Koncilu, aby ráčila urobiť základ tomuto dielu, pokladanému všetkými za tak potrebné a nevyhnutné, a urobila to čím skôr, aby sa nezdalo, že sme slúbili vec, ktorú nechceme urobiť...“<sup>14</sup>

Treba pripomenúť, že jezuiti mali v Ríme už dva inštitúty, ktoré slúžili na vzdelávanie kléru: Rímske kolégium s jeho školami otvorenými pre verejnosť a Germanicum, ktoré navštevovali popri študentoch aj konviktori, ktorí neboli všetci nemeckej národnosti. Tento fakt bol známy mnohým koncilovým otcom. Okrem toho medzi teológmi, ktorí boli v Tridente, bol aj Jakub Lainez, generál Spoločnosti Ježišovej.

Lainez napísal 8. júla do Ríma: „Synoda pokladá za isté, že Vaša Svätosť dá príklad iným prelátom vybudovaním veľmi veľkého seminára v Ríme, aby pomohla všetkým krajinám. A hovorili o tom s legátom Moronem, pretože jeden z nich to povedal pri svojom verejnom prejave na zhromaždení, a to sa nejavilo vhodné spomínanému legátovi Moronemu, ktorý povedal, že v Ríme už je seminár, to jest seminár našej Spoločnosti a Germanicum. Ostatní

<sup>12</sup> JEDIN, H.: Die Bedeutung des Tridentinischen Dekretes über die Priesterseminare für das Leben der Kirche. In: *Theologie und Glauben*, 54, 1964, s. 184.

<sup>13</sup> O'DONOHUE, J. A.: *Tridentine Seminari Legislation : Its Sources and its Formation*. Louvain, 1957, s. 124.

<sup>14</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 216.

odpovedali, že je to pravda, ale že nemajú stabilné finančné zabezpečenie. Legát odpovedal, že teraz to bude robiť Vaša Svätosť, ktorej v tomto zmysle písal aj cisár. Keďže biskupi chceli byť o tom ubezpečení, ten istý Morone sa ponúkol, že napíše Vašej Svätosti, ako veľmi to chceli zaradiť do dekrétu a ako ich on od toho odrádzal, hovoriac, že Vaša Svätosť už mala túto fundáciu.<sup>15</sup>

Kardinál Morone dodržal svoje slovo. Kardinál Karol Boromejský odpovedal legátom 4. augusta: „Náš Pán už od prvého dňa, ako si zaumienil zriadenie seminára, toho, ktorý bol sväto zriadený (teda stanovený dekrétom), začal myslieť o spôsoboch, ako to uskutočniť v Ríme; a ako bol v každom prípade rozhodnutý to urobiť, a ako predtým, tak aj teraz ďakuje ... za dobrú radu...“<sup>16</sup>

18. augusta 1563 pápež Pius IV. po tom, ako slávil v Bazilike sv. Petra výročie smrti Pavla IV., zvolal konzistórium, na ktorom prítomným kardinálom podal správu o koncilovom dekréte o seminároch a vyslovil zásadnú požiadavku vybudovať svoj seminár v súlade s koncilovým dekrétom. Určil na to 6 000 zlatých dukátov, ktoré bude treba vyplácať ročne z Apoštolskej komory, kým nebude zabezpečený nový inštitút podľa noriem stanovených samotným koncilom. Okrem iného vymenoval komisiu, ktorá by sa postarala o konečné zriadenie seminára. Páter Polanco zo Spoločnosti Ježišovej písal o seminári 30. augusta z Tridentu: „Pochopili sme, čo Vaša Dôstojnosť píše o seminári, a dúfame, že sa to podarí. Legát Morone, ako som včera porozumel, písal so zápalom o tejto záležitosti seminára, aby to bolo kolégium Spoločnosti. Lotrinský kardinál, ktorý dal podnet k tomu, aby sa napísalo pápežovi o založení seminára, práve včera prejavil ochotu, že ak nebude poračovať uskutočnená vec v Ríme, on jej pomôže.“<sup>17</sup>

Jezuiti hovorili ešte v októbri o „seminári národov“. Fantázia musela mať veľký podiel na tomto projekte, opierajúcom sa o Rímske kolégium. To bolo napokon vysvetliteľné túžbou, ktorú mali jezuiti, vidieť zabezpečenú finančnú existenciu Rímskeho kolégia. Avšak ešte niekoľko mesiacov zostalo len pri dobrých požiadavkách. Na konzistóriu 22. marca 1564, obrátiac sa na zástupcov pre semináre, pápež povedal, že chce, aby sa uskutočnilo to, čo bolo nariadené dekrétom o založení seminárov v Ríme a v Bologni, aby sa tak dal príklad aj ostatným. Pripojil, že mestský klérus žiadal, aby sa neurčili nové poplatky na benefíciá, pretože klérus to spontánne zaplatí sám od seba; preto aby sa zástupcovia nestarali vyberať peniaze, aby priviedli k dobrému koncu úlohu, ktorá im bola zverená.

Aké však boli reálne dispozície rímskeho kléru ohľadom seminára, je zjavné z jedného uznesenia Lateránskej kapituly. Kanonici sa zišli v Kostole sv. Jozefa pod Kapitólom pri príležitosti veľkých litánií a procesie, ktorá sa slávila v Bazilike sv. Marka, pričom „sa konala živá a burlivá diskusia s mnohými lamentáciami pre poplatok nariadený na vybudovanie seminára, pretože nik z kanonikov nebol v tomto ohľade vypočutý, ako bolo zvykom: je dostatočne oprávnené, že keď má byť niekto postihnutý, tak sa upozorní. Preto stanovili, že spolu s kapitulami z Baziliky sv. Petra, Santa Maria Maggiore a s ďalšími podajú veľké sťažnosti, tak u kardinálov arcikňazov, ako aj u pápeža, a pro-

<sup>15</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 223.

<sup>16</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 234.

<sup>17</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 234.

testovalo sa výraznými prostriedkami“.<sup>18</sup> Kanonici však, napriek všetkým svojim protestom, nemohli zastaviť priebeh príprav.

Ku koncu apríla komisia usúdila, že rímsky seminár by sa mal zveriť Spoločnosti Ježišovej, a generál Lainez to vcelku akceptoval. Napísal list, ktorým poďakoval kardinálovi Savellimu a ďalším kompetentným kardinálom komisie za seminár a za ponuku Spoločnosti, aby sa ujala riadenia samotného seminára, a dodal: „Ak naše kolégium (ktorému prináleží vychovávať pre seminár vychovávateľov, učiteľov a ďalších služobníkov) bude mať príjem tak, aby sme sa cítili istí jeho stabilitou a trvácnosťou, netreba urobiť nič viac; vďačne dáme, pravda, podľa úmyslu nášho inštitútu, prácu a dôvtip do služby tejto mládeže. No keďže (kolégium) nemá príjmy, s výnimkou dôvery v Pána, nech dá Vaše Najosvietenejšie Blahorodie hľadať spôsob, ako zabezpečiť jeho stabilitu a trvácnosť. A akýmkoľvek spôsobom sa budú zaobštarávať, pokiaľ budeme môcť ostať v Ríme a zachovať si naše kolégium, nikdy nepoprieme našu prácu a našu starosť o tento seminár.“<sup>19</sup>

Potom list prechádza k prvej veľmi dôležitej otázke: „Onen (dom), kde stojí kolégium Germanicum, treba mu ho nechať. Dom biskupa Salviatiho zdá sa dostatočne vhodný na seminár a je blízko nášho kolégia.“<sup>20</sup>

25. júla kardinál Savelli dal zavolať Laineza a oznámil mu, že pápež sa rozhodol bezpodmienečne zveriť seminár Spoločnosti. O deň neskôr to Pius IV. osobne potvrdil samému Lainezovi. A skutočne, na konzistóriu, ktoré sa konalo v paláci Venezia 28. júla 1564, pápež otvorene povedal, „že sa zaviazal postarať sa sám o seminár a že sa rozhodol zveriť ho riadeniu kongregácie jezuitov a že ich upozornil, aby vložili všetko svoje úsilie do výchovy mladíkov v cnostiach a vo vedách. Kardinál vikár Savelli a ďalší kardináli zástupcovia mali byť najvyššími moderátormi a mali dobre dbať, aby sa zo seminárov získali tie plody, na dosiahnutie ktorých boli zriadené. Nariadil preto kardinálovi Savellimu, aby sa postaral o bývanie a každú potrebnú vec a aby dozeral, aby tí, ktorí sa v nich zdržovali, platili, a aby donútil platiť tých, ktorí neposlúchali“.<sup>21</sup>

Jezuiti konali s múdrosťou a nechceli sa zamiešať do vymáhania a administrácie poplatku nastoleného na benefíciá, ktorý narazil na toľkú nenávisť medzi rímskym klérom. Lainez napísal kardinálovi Fulviovovi z Cornia: „Čo sa nás týka, nechceme sa do toho miešať, ani sme nepodnikli nijakú vec; dokonca kardinál nám medzitým ponúkol príjem, ktorý sa bude čerpať, a že tým podporíme istý počet ľudí, ale sa neprijal, no bolo navrhnuté, aby dosadili svetského prokurátora, ktorý by vydával a prijímal peniaze a robil vyúčtovanie, samozrejme, aby nič neprešlo do našich rúk.“<sup>22</sup>

V lete bol menovaný rektor nového seminára, páter Giovanni Battista Perusco, ktorý bol pôvodom Riman. Avšak ešte neprišlo k otvoreniu, pretože chýbal dom.

<sup>18</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 244.

<sup>19</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 245.

<sup>20</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 246.

<sup>21</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 263.

<sup>22</sup> *Monumenta Paedagogica S.I.*, s. 310.

Od tohto času prišli nové rozhodnutia pápežskej komisie, ktoré potom ostali základnými rozhodnutiami o novej inštitúcii s titulom „Pro istituendo Seminario de Urbe“.<sup>23</sup>

Prvý bod hovorí o vydržiavaní seminára. Pius IV. nariadil, podľa dispozície koncilu, aby v patričnej proporcii prispievali na náklady všetky kostoly Ríma, tak svetské, ako i rehoľné, s výnimkou tých, ktoré patrili žobravým rehoľiam.

V druhom bode sa hovorí o suburbných diecézach a diecézach susedných. Tie nemali v skutočnosti nič dočinenia s Rímskym seminárom. Keď boli neskôr zredukované bezplatné miesta v seminári na 29, ich rozdelenie bolo určené takto: „dvadsať Nášmu Pánovi alebo kardinálovi vikárovi, ktorý ‚pro tempore‘ je protektorom, tri kardinálovi opátovi zo Subiaka, dve opátovi z Farfa, jedno opátovi z Grottaferraty a jedno opátovi zo Sv. Vavrinca za hradbami“.<sup>24</sup> Teda len tieto opátstva, ktoré mali jurisdikciu a pastoráciu, prispievali na vytváranie primárnej dotácie seminára.

Tretí bod rozhodol, aby seminár bol zverený jezuitom. Štvrtý zakázal študentom vstúpiť do Spoločnosti Ježišovej. Piatym a šiestym bodom bol konštituovaný prokurátor. Seminárna kronika hovorí: „Administrácia týchto príjmov, založených na poplatkoch, tým, že ju odmietli pátri jezuiti, ostane u kardinála Savelliho, ktorý ju bude vykonávať svojimi ministrami, s bremenom vymáhať aj poplatky.“<sup>25</sup>

Siedmy bod ukazuje neistotu o mieste, ktoré treba vybrať, hovorí sa o paláci San Marcello a o paláci Salviati alebo o inom, pre ktorý sa treba rozhodnúť. Ôsmy bod hovorí, že protektorom Rímskeho seminára je vikár Jeho Svätosti.

V starých štatútoch nachádzame aj ďalší predpis, ktorý hovorí: „Spomínani klerici, prislúchajúci Nášmu Pánovi, alebo kardinálovi vikárovi, musia byť Rimania, narodení z legitímneho manželstva ... že sa stanú v dvadsiatich piatich rokoch kňazmi, alebo že prijmú posvätné svätenia, inak budú musieť vrátiť výdavky seminára.“<sup>26</sup>

No skončil sa aj rok 1564, a seminár neotvorili. Istotne to nebola neochota z pápežovej strany, ani neochota zo strany jezuitov. Iným však prináleží sláva, že predbehli Rím v uskutočnení tridentského kánonu. Prevláda názor, že prvý seminár založený podľa tridentských predpisov bol seminár v Rieti, vybudovaný vďaka úsiliu kardinála Amulia, biskupa tohto mesta.

Amulio sa dal do práce okamžite po tom, ako koncil vydal konštitúciu, požiadajúc magistrát mesta o miesto, kde sa má založiť seminár. Generálna rada sto, s gonfalonierom a priormi, sa zišla 12. septembra a 20. októbra 1563 a odstúpila kardinálovi dom nemocnice nazývaný Misericordia. No keďže prestavba tejto budovy by stála príliš veľa, kardinál to odmietol a rada mu preto ponúkla palác podestu, s budovou Monte di Pietá. Amulio prijal tieto

<sup>23</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 27.

<sup>24</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 237.

<sup>25</sup> GARCIA VILLOSLADA, R.: *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesu*. Roma, 1954, s. 147.

<sup>26</sup> GARCIA VILLOSLADA, R.: *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesu*, s. 156.



budovy, ich úpravu zveril Vignolovi, slávnemu architektovi, ktorý prišiel do Rieti v decembri 1563 kvôli iným prácam, a v prvú nedeľu, 4. júna 1564, otvoril svoj seminár s dvadsiatimi šiestimi študentmi.

Rýchlejšie Amulio ani nemohol postupovať. Bol tu však ktosi, kto ho predbehol: Mons. Belisario Balduino, biskup z Larina, ktorý po návrate z koncilu, na ktorom sa zúčastnil, otvoril seminár 26. januára 1564. Tento seminár bol vo svojich začiatkoch dosť malý, s niekoľkými izbami a s veľmi skromnými príjmami. V tom istom roku vznikli tiež dva semináre v mestečkách Camerino a Montepulciano.

Čo sa týka Milána, spomenul to sám Pius IV. na konzistóriu, ktoré sa konalo vo Vatikáne 12. januára 1565. Kronikár spomína: „Začalo sa hovoriť o seminári, ktorý treba založiť, hovoriac, že ho pokorovalo odkladanie v tomto ohľade, predovšetkým uvážiac, že Rím mal dať svojim príkladom podnet ďalším mestám.“<sup>27</sup> V Miláne už kardinál Karol Boromejský zriadil kolégium, v ktorom sa šľachtickí mladíci venovali vedám. Pápež zle niesol, že ho predbehol syn jeho sestry, a tak nechcel, aby sa to preťahovalo. Prispel svojou finančnou čiastkou a nariadil kardinálovi Savellimu, aby donútil tých, čo sú povinní zaplatiť príspevok, neberúc ohľad na nikoho, pretože tým skôr podujatie dospeje k dobrému koncu. Konečne 1. februára 1565 študenti vstúpili do seminára. Klerici chodili do školy do Rímskeho kolégia, oblečení v modrom, ako pápežove pážatá. Prvým domom seminára bol palác Pallavicini, obývaný kardinálom Piom di Carpi, na Marsovom poli, presne na rohu ulice Via dei Prefetti. Toto miesto však nebolo stabilným sídlom. O nejaký čas, v tom istom roku 1565, bol seminár premiestnený do paláca Madama (dnes Senát), nazvaného tak preto, lebo ho obývala Margaréta Rakúska, nemanželská dcéra cisára Karola V. a manželka Oktávia Farneseho.

Keďže seminár bol zriadený predovšetkým pre Rímsku diecézu, očakávali by sme, že bude poskytovať liturgickú službu v Bazilike sv. Jána v Lateráne, podľa predpisov Tridentského koncilu. Nič také sa nestalo – azda pre vzdialenosť tejto rímskej katedrály. Naopak, „hľadalo sa, ktorý kostol by chcel prijať takúto službu, a po hľadaní v mnohých, všetky odmietli, okrem S. Maria in Trastevere, ktorý bol titulom kardinála Savelliho, pápežovho vikára a protektora seminára. Ako vikár rokoval s touto kapitulou, aby dala miesto semináru slúžiť tomuto kostolu“.<sup>28</sup> Samotná kapitula sa však seminaristov zbavila, keď Savelli zmenil titul. Odvtedy seminaristi konali službu v kostole Al Gesù.

Od konca roku 1565 máme kompletnú reláciu o prvých mesiacoch života v seminári. Relácia je súčasťou jedného listu, ktorý páter Polanco napísal celej Spoločnosti Ježišovej: „Seminár, napriek protirečeniam, ktoré neboli malé, začal tohto roku, 1565, na začiatku februára; zaujal sa palác Madama, palác parmskej a piacenskej vojvodkyne, pretože bol najbližšie ku kolégiu, ako druhý, ktorý sme mali predtým v nájme, v ktorom sme pobudli istý čas, no nebol tak vhodný ako tento. Doteraz sa prijali, okrem 14 alebo 15 konviktorov, ktorí platia výdavky, až po číslo 63 (študentov) na náklady samotného seminára, po

<sup>27</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 325.

<sup>28</sup> PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, s. 419.

tom, ako sa uskutočnil starostlivý prieskum z najnadanejších a najvhodnejších pre tento cieľ. Poskytol sa im habit azúrovej farby na spôsob svetských a počestných klerikov, a všetci na začiatku prijali prvú tonzúru. Ostatní zvyšní (ktorí sú tu) až po číslo 98, sú sčasti naši, čiastočne tí, ktorí posluhujú. Vrchným správcom je páter Usmaro... Medzi študentmi sú mnohí veľmi vzdelaní, ktorí si v tomto čase veľmi pomáhali, užívajúc osobitne usilovnosť v opakovaníach a v kontrolovaní svojich úloh a v ich cvičení. Traja z nich už začali kurz; mnohí ďalší prichádzajú na rétoriku a na humanitné štúdiá, iní na gramatiku. Jeden z nich zostavil tento prežitý pôst a predniesol slávnostný prejav pred pápežom a mnohými kardinálmi s veľkou ochotou a veľmi uspokojil; potom boli všetci bozkať nohu Jeho Svätosti a prijali požehnanie.

Vo zvykoch si značne pomáhali s Božou milosťou. Zvyčajne prichádzali plní istej svetáckej živosti a javili sa veľmi ťažko ovládateľní a prispôbení k tomuto inštitútu; no za krátky čas urobili zázračnú zmenu v dobrom, postupujúc s veľkou poslušnosťou a pokorou. Zanechali aj telesnú nežnosť, ktorú na začiatku mali voči svojim príbuzným, a keď ich išli pozrieť, nevedeli sa dočkať hodiny, aby sa vrátili domov. S niektorými duchovnými cvičeniami a generálnymi spovedami, ktoré si urobili, sa evidentne zlepšili; akokoľvek boli ostré tieto prirodzené vlohy Rimanov, ešte viac sa cení táto ich zmena, a viac uspokojia svojich príbuzných; ešte treba pripojiť, že keď sa niektorý vidí ako nenapraviteľný, dá sa vedieť kardinálovi Savellimu, ktorý je protektorom a ktorý ho pošle preč (hoci toto sa stalo len dosť ojedinele). Kardinál má poverenie prijať ich; a zvyčajne ich vek je od dvanásť do osemnásť rokov. Všetci žijú spoločne, pričom nemôžu držať peniaze ani nijakú obzvlášť inú veci, ani ju dať jeden druhému bez povolenia; a ak im pošlú z domu nejakú vec, rozdelí sa medzi spoločníkov na izbe.

Rovnako si pomáhajú v modlitbe, a väčšina z nich si navykla na ranné zamyslenie a večer si robia spytovanie svedomia. Spovedajú sa spontánne, kto každých osem, kto každých pätnásť dní, s veľkým ovocím, ktoré vidieť; a dožadujú sa ešte pôstov a iných disciplín, aj iných druhov pokánia, ktoré sa im však tak ľahko neudelujú, iba ak na nejaký čas a s miernosťou. Všetci sa učia spievať a v tom sú priemerne vyškolení; a niekedy idú na slávnosti do niektorých kolegiálnych kostolov, aby sa ujali ceremónií bohoslužieb, a tu a tam v nich poslúžia vo svojich rochetách. Všetci sa učia a mnohí už vedia veľkú časť kresťanskej náuky, ktorá sa im vykladá na sviatky, a s postupom času sa precvičujú v jej čítaní a vysvetľovaní iným. Každý sviatok sa im poskytuje povzbudenie k cnostiam a dokonalosti, ktoré im pomáha každý deň. Chovanci sa zúčastňujú na tom, čo sa povedalo, okrem vecí vlastných pre klerikov; a vcelku sa tu zachováva tá istá výchova pre týchto chovancov ako (sa zachováva) v kolégiu Germanicum.<sup>29</sup>

A ohľadom toho posledného bodu Polanco poznamenáva: „Seminár, pokiaľ ide o inštitúciu a poriadok, je takmer tou istou vecou ako kolégium Germanicum; je však zložený z veľkej časti z rímskych mladíkov, vzdelávajúcich sa pre obyčaje a osobitné služby cirkvi tohto mesta.“<sup>30</sup>

<sup>29</sup> *Monumeta Paedagogica S.I.*, s. 107.

<sup>30</sup> *Monumeta Paedagogica S.I.*, s. 124.

V roku 1567 bolo v seminári asi 150 osôb: 20 jezuitov, 70 školastikov vydržiavaných na náklady seminára a ostatní boli chovanci. O týchto treba urobiť poslednú poznámku. Už od začiatku boli prijatí do seminára aj svetskí chovanci, ktorí nemali v úmysle uberať sa cestou cirkevnej kariéry. Tak to bolo aj v kolégiu Germanicum. Germanicum založil ešte sv. Ignác na výchovu klerikov nemeckého národa. Kolégium sa ešte počas zakladateľovho života nachádzalo vo vážnej finančnej tiesni. Na jeho ozdravenie a zabránenie jeho úplného zničenia páter Lainez myslel na otvorenie plateného kolégia pre všetkých tých mladíkov, ktorí by to chceli využiť na naplnenie svojho vzdelania, aj ak by neboli Nemci a neašpirovali by na klerický stav. Prijali sa teda do kolégia mladíci z najlepšej šľachty Európy, takže v roku 1566 bolo už 283 takých, ktorí platili stravné, zatiaľ čo sotva dvadsať ich tu bolo bezplatne: tí sa naďalej obliekali do talára, zatiaľ čo ostatní, nazývaní konviktori – chovanci, nosili svetský odev. Východisko z núdze, vychádzajúce z finančného hľadiska, nebolo však také dobré z hľadiska cirkevného života. V roku 1566 sa v kolégiu objavili vzbury a bolo rozhodnuté o zatvorení konviktu a o prijatí konviktorov do Rímskeho seminára. Bolo to premiestnenie nespokojnosti z jedného inštitútu do druhého. Len siedmi chovanci akceptovali premiestnenie, ostatní robili taký nátlak, že predstavení Spoločnosti Ježišovej museli ustúpiť a znovu ich prijať. Pobúrenia sa však znovu objavili, približne z toho istého dôvodu, o nejaký rok nato. Jezuiti tentoraz neustúpili, upevnení ochranou Gregora XIII., ktorý v roku 1573 nariadil chovancom, že ak chcú využívať výchovu Spoločnosti, musia prejsť do Rímskeho seminára. Preto v seminári naďalej pretrvávalo rozlišovanie medzi alumnami a laickými chovancami. Tí sa naďalej obliekali ako „rytieri“, ostatní chodili v talári.

V nasledujúcich desaťročiach vznikali v Ríme národné semináre, ktoré mali za vzor práve spomínané Rímsky seminár.

#### POUŽITÁ LITERATÚRA

- DI FABIO, V.: Grado d'istruzione del clero reatino nel periodo 1560-1620. In: *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*. I. Venosa, 1988, s. 119-154.
- GARCIA VILLOSLADA, R.: *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù*. Roma, 1954.
- JEDIN, H.: Die Bedeutung des Tridentinischen Dekretes über die Priesterseminare für das Leben der Kirche. In: *Theologie und Glauben*, 54, 1964, s. 184-198.
- JEDIN, H.: Domschule und Kolleg : Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars. In: *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*. II. Freiburg/Br, 1966, s. 348-349.
- Monumenta Paedagogica S.I.* 5 voll. Ed. L. Lukács. Roma, 1965-1986.
- Monumenta historica S.I.* 92, 107, 108, 124, 129.
- O'DONOHUE, J. A.: *Tridentine Seminary Legislation : Its Sources and its Formation*. Louvain, 1957.
- PELLICCIA, G.: *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*. Roma, 1946.

SANCHEZ ALISEDA, C.: *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios desde Trento hasta neustros dias : Desarrollo y sistemación.* Granada, 1942.

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
fax: +421/2/544 302 44  
e-mail: [dolin@tftu.sk](mailto:dolin@tftu.sk)

## Liturgia miestom výchovy človeka

ANDREJ FILIPEK SJ

FILIPEK, A.: Liturgy – a Place to Educate the Man. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 21–27. When speaking about liturgy as a place of education of the man, we should not restrict this term only to the liturgic activities that are exactly defined by the Church. The word “liturgy” refers to any church community at a mass in which Christ, through the Holy Ghost, offers the believers His share on the secret of Eastern, enabling the redeemed Man to respond to our heavenly God by thank and worship.

As we understand the liturgy as a place to educate the man, we are interested in the relationship between the family and the Church. We can not remain indifferent towards the teaching of the Second Vatican Council that in its dogmatic constitution calls the family as the “domestic Church”. Every Christian family should be sharing some features of the universal Church. That is why the family – similarly to the Church – should become an environment in which the Gospel is brought to practice and made visible.

Christian parents who are entrusted to bring up their children may and have to give them their own irreplaceable contribution for developing a truthful Gospel differentiation with various situations and cultures. The Christian education strives mainly to reach the goal that the baptized people, who are gradually consecrated to the secret of salvation, are growing more and more in their consciousness of the gift of their faith that they have been granted. They should learn to worship God Father in the Spirit and truth especially by means of liturgy, which would make them learn to live a just and really saint life as new people.

The religious life, heading towards God, is getting neither exhausted nor restricted to liturgic activities only. A Christian is namely called not only to take part on a common prayer but also to enter into his own room to pray there. Moreover, his prayer has to be ceaseless, in order to allow Jesus to appear visible in our life. Through our personal endeavor and religiosity, we should complement Jesus’ work in us.

Velký teoretik a historik náboženstiev 20. storočia Mircea Eliade, autor takých diel, ako je *Traktát dejín náboženstiev* či *Dejiny náboženských predstáv a ideí*, ktoré vyšlo aj v slovenskom preklade<sup>1</sup>, ukazuje, že tak národy s tou najprimitívnejšou, ako aj národy s tou najrozvinutejšou civilizáciou majú jasné vedomie o tom, že na to, aby svet mohol nielen jestvovať, ale sa aj rozvíjať, potrebuje človek chvíle a miesta na zamyslenie. Potrebuje stretnutia, na ktorých niekto rozpráva mýty o počiatku sveta a človeka, aby účastníci naplnili svoje srdcia „zákonom počiatku“, ktorý stvoril a udržiava svet. Vďaka tomuto naplneniu „zákonom počiatku“, ktorý M. Eliade označuje ako *illud tempus*, odchádza človek zo stretnutia s vedomím, že v súlade s týmto „zákonom počiatku“ musí tvoriť svoju všednosť, kultúru.

<sup>1</sup> Dielo vyšlo vo vydavateľstve Agora v roku 1995.

Druhý vatikánsky koncil vo vieroučnej konštitúcii *Lumen gentium*<sup>2</sup> aj v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*<sup>3</sup> učí, že Cirkev má byť znamením zjednocovania ľudí s Bohom i navzájom medzi sebou. A to nie je nič iné ako „budovanie civilizácie lásky“ Svätého Otca Jána Pavla II. alebo tá najskutočnejšia liturgia „v Duchu a pravde“.

Ak si chceme vzájomne rozumieť, je nevyhnutné, aby sme veci chápali rovnako. Pokladám za potrebné uviesť túto poznámku hneď na začiatku, lebo *Slovník slovenského jazyka* vysvetľuje pojem výchova ako „cieľavedomé a systematické pôsobenie na mladého človeka vštepovaním takých vlastností, ktoré vychovávateľ (alebo spoločnosť) považuje za dobré, a spôsob, akým sa to robí“<sup>4</sup>. No keď vezmeme do rúk odbornú literatúru z oblasti výchovy, zisťujeme, že sa tam hovorí o procese formovania človeka, o stvárňovaní osobnosti, o emancipácii, o socializácii, o vzdelávaní, o učení človeka určitým návykom a o hľadaní vlastnej identity.

Ak chceme hovoriť o liturgii ako o mieste výchovy človeka, kvôli tomu, aby sme si uvedomili, že týmto slovným spojením má Cirkev na zreteli všetko to, čo je v spomínaných pojmoch zahrnuté, bude vhodné pripomenúť deklaráciu Druhého vatikánskeho koncilu *Gravissimum educationis* o kresťanskej výchove. V tomto dokumente konciloví otcovia hovoria o práve každého kresťana na kresťanskú výchovu, pretože sa z vody a z Ducha Svätého stal novým stvorením a nazýva sa i je dieťaťom Božím. Kresťanská výchova sa usiluje najmä o to, aby pokrstení, keď sa postupne zasväcujú do tajomstva spásy, si boli čím ďalej tým viac vedomí daru viery, ktorého sa im dostalo; aby sa naučili klaňať Bohu Otcovi v Duchu a pravde najmä liturgiou, aby sa priúčali správať sa vo svojom živote spravodlivo a naozaj sväto ako noví ľudia, a tak sa pričínili o rast Tajomného tela. Okrem toho, vedomí svojho povolania, majú sa učiť vydávať svedectvo o nádeji, ktorú nosia v sebe, a pomáhať stvárňovať svet v kresťanskom zmysle, v ktorom by prirodzené hodnoty – so zreteľom na Kristom vykúpeného človeka – boli na osoh celej spoločnosti.<sup>5</sup>

Hneď v nasledujúcom odseku konciloví otcovia jasne hovoria, že výchovná povinnosť sa týka predovšetkým rodiny, ale musí ju napomáhať celá spoločnosť.<sup>6</sup> Tu je odôvodnenie požiadavky, aby sa krst udeľoval na veľkonočnú vigíliu alebo v nedeľu vo farskom kostole, aby na krste mohlo byť prítomné celé spoločenstvo veriacich.<sup>7</sup> Už pri prijímaní dieťaťa do spoločenstva Cirkvi zaznieva veľmi dôležitá otázka pre rodičov, ktorí žiadajú o krst pre dieťa, či si uvedomujú zodpovednosť za výchovu dieťaťa vo viere, aby potom milovalo Boha a bolo schopné dať správnu odpoveď na Božie povolanie.

Pri plnení svojho výchovného poslania sa Cirkev usiluje používať všetky vhodné prostriedky, ale najväčšiu pozornosť venuje tým, ktoré sú jej vlastné a ktoré osvecujú a posilňujú vieru, udržujú život podľa Ducha Kristovho, privádzajú k vedomej a činnej účasti na liturgickom tajomstve a pobádajú

<sup>2</sup> Porov. LG 3, 23, 26, 50.

<sup>3</sup> Porov. GS 42, 92.

<sup>4</sup> *Slovník slovenského jazyka V*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1965, „výchova“.

<sup>5</sup> Porov. GE 2.

<sup>6</sup> Porov. GE 3.

<sup>7</sup> Porov. GE, Všeobecný úvod: Uvedenie do kresťanského života, 9.

k apoštolskej činnosti.<sup>8</sup> Preto je liturgia pre kresťana rodinným domom, v ktorom oslávený Kristus, prítomný uprostred zhromaždeného ľudu, skrze svojho Ducha sprítomňuje dielo spásy. Všetko je v tomto dome vzácne, lebo udalosti a veci odkazujú do minulosti, pripomínajú veľké Božie diela, ale predovšetkým sprostredkujú komunikovanie života, ktoré otvára človeka do budúcnosti.

A opäť treba poznamenať, že keď hovoríme o liturgii ako o mieste výchovy človeka, nesmieme tento pojem obmedziť len na Cirkvou presne definované liturgické činnosti, ktoré „mocou Kristovho či cirkevného ustanovenia a v ich mene konajú osoby určené právom podľa liturgických kníh schválených Apoštolskou stolicou pre patričnú úctu vzdávanú Bohu, svätým a blahoslaveným“<sup>9</sup>. Slovo liturgia pochádza z gréčtiny a znamená každú verejnú službu pre ľud či pre štát, v Novom zákone znamená bohoslužbu. V tomto pojme sa ozýva slovo laik, ktorým je v Novom zákone označený každý, kto patrí k Božiemu ľudu. Teda slovo liturgia označuje každé bohoslužobné zhromaždenie cirkevnej obce, pri ktorej Kristus skrze Ducha Svätého ponúka veriacim podiel na svojom veľkonočnom tajomstve a vykúpenému človeku umožňuje vďakou a oslavou odpovedať nebeskému Otcovi.

Biskupská synoda v roku 1980 vo svojom vyhlásení kresťanským rodinám hovorí, že rodina je akoby prvou bunkou spoločnosti a Cirkvi, ktorá svojim členom pomáha stať sa spolutvorcami dejín spásy a zároveň živými znameniami Božieho plánu s týmto svetom.<sup>10</sup> Keďže hovoríme o liturgii ako o mieste výchovy človeka, zaujíma nás vzťah rodina – Cirkev, preto nemôžeme ostať ľahostajní voči náuke Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý vo vieroučnej konštitúcii o Cirkvi označuje rodinu pojmom „domáca cirkev“<sup>11</sup>. Pápež Pavol VI. v nadväznosti na tieto slová hovorí, že v každej kresťanskej rodine by sa mali nachádzať niektoré črty univerzálnej Cirkvi, preto rodina, podobne ako Cirkev, sa má stať prostredím, v ktorom sa evanjelium uplatňuje a z ktorého vyžaruje.<sup>12</sup>

Kresťanskí rodičia, ktorým je ako prvým zverená úloha vychovávať, môžu a majú svojim deťom poskytnúť svoj vlastný a nenahraditeľný prínos na vypracovanie opravdivého evanjeliového rozlišovania v rôznych situáciách a kultúrach. Svätý Otec Ján Pavol II. vo svojej exhortácii *Familiaris consortio* hovorí, že „kresťanské manželstvo, podobne ako všetky sviatosti, ktoré »majú za cieľ posväcovať človeka, budovať Kristovo telo a konečne vzdávať úctu Bohu«, je samo osebe liturgickým aktom oslavy Boha v Ježišovi Kristovi a v Cirkvi. Prijatím tejto sviatosti kresťanskí manželia vyznávajú svoju vďačnosť Bohu za jeho cenný dar, ktorý dostali, aby mohli vo svojom manželskom a rodinnom živote znovu prežívať samu Božiu lásku ku všetkým ľuďom a lásku Pána Ježiša k Cirkvi“.<sup>13</sup> Kresťanské manželstvo, vo svojom trvaní, je liturgiou, lebo „kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi“ (Mt 18,20). Liturgia teda nie je predovšetkým činnosť obce, ale Božie spasiteľné pôsobenie na nás. V liturgii totiž pôsobí predovšetkým Boh v Ježišovi Kristovi,

<sup>8</sup> Porov. GE 4.

<sup>9</sup> Porov. KONGREGÁCIA PRE OBRADY: *Inštrukcia De Musica sacra et sacra Liturgia* (3. 9. 1958).

<sup>10</sup> Porov. FC 42.

<sup>11</sup> LG 11.

<sup>12</sup> PAVOL VI.: *Evangelium nuntiandi*, 71.

<sup>13</sup> FC 56.

a to slovom a znameniami, ktoré prinášajú spasu, a až potom človek odpovedá na Božie volanie vďakou a oslavou Otca. Liturgiu môžeme chápať aj ako dialóg medzi Bohom a človekom.

Náboženský život, ako smerovanie k Bohu, sa nevyčerpáva a neobmedzuje len na liturgické činnosti, lebo kresťan je povolaný nielen ku spoločnej modlitbe, ale má vojsť aj do svojej komôrky a tam sa modliť, ba jeho modlitba má byť ustavičná, aby v našom živote bol viditeľný Ježiš.<sup>14</sup> To znamená, že takto chápaná liturgia si od nás vyžaduje umŕtvovanie, vnútornú disciplínu, zrieknutie sa všetkého, čo prekáža vnútornej sústredenosti, bratskému spoločenstvu, obetavosti a miernosti. Osobným úsilím a nábožnosťou máme dopĺňať to, čo v nás uskutočňuje Kristus. Tým spôsobom súkromnými pobožnosťami nadobúdame tie žiadané schopnosti, keďže na liturgii sa má zúčastniť celý človek: jeho telo a duša, rozum a vôľa s celým bohatstvom citov a zážitkov. Pobožnosti vykonávané v kruhu rodiny, ako aj tie celkom osobné, konané „vo svojej komôrke“, formujú v človeku nábožnosť a pripravujú ho na správne a plodné prežívanie spoločenstva s Bohom. Preto nie je nič zvláštne, ak Koncil náboženské cvičenia kresťanského ľudu živo odporúča, ak sa ony zhodujú s cirkevnými predpismi a zásadami. Všetko, čo tvorí liturgiu, je veľmi vzácne nášmu srdcu a neodmysliteľné pre život a vyžaduje si ustavičnú starostlivosť kultúry, investícií, ponárania sa do hĺbín Božieho tajomstva. Konštitúcia o posvätnnej liturgii veľmi odporúča nábožné cvičenia kresťanského ľudu. Tie majú svoj prameň v liturgii, aj keď nie vždy boli preniknuté jej duchom. Konštitúcia nariaďuje, že majú byť usporiadané tak, aby boli v súlade s úradnou liturgiou Cirkvi, aby z nej vychádzali a k nej smerovali.<sup>15</sup> Mnohé rodinné pobožnosti, ktoré počas stáročí vznikli, vyžarujú vieru, sú prejavom prežívania viery, jej konkretizáciou. Ich význam spočíva aj v tom, že do každodenného života prenášajú vieru. Preto ich pomenovanie „ľudové pobožnosti“ nesmieme chápať ako umenšovanie ich významu. Veď pojem ľud – *populus* pôvodne označoval obyvateľov danej krajiny.

Každá liturgická činnosť je *par excellence* miestom komunikácie nového života. A keďže sa táto komunikácia uskutočňuje na zemi, nie je pozbavená určitého obmedzenia, ktoré však neoberá jej účastníkov o radosť. Svetlo dopadá na prebité ruky a nohy Spasiteľa. Premenenie Pána sa končí príkazom vrátiť sa zo svätého vrchu na zem, aj keď Peter tam chcel ostať navždy. Cesta mágov do Betlehema, aby sa poklonili Spasiteľovi, vedie do maštale. V pokračovaní liturgie Duch Svätý potrebuje a používa hmotné prvky, prvky tohto sveta, aby ich zapojil cez ruky človeka v geste obetovania do oslavy Boha.

Nasmerovanie Boha k ľuďom v Ježišovi Kristovi sa niekedy nazýva pohybom zostupujúcim, spásnym, soteriologickým. Pre každého, aj pre Cirkev je vlastne pozvaním dať odpoveď, reagovať. Takúto odpoveď je človek schopný dať jedine skrze Ducha Svätého. Odpoveď Cirkvi sa najčastejšie nazýva kult (z latinského slova *colo* – pestovať, uctievať, vážiť si). Encyklika *Mediator Dei* zdôrazňuje spásne Božie pôsobenie a až potom oslavné pôsobenie Cirkvi. Toto pôsobenie sa nazýva pohybom vystupujúcim, oslavným, laudatívnym. Takéto chápanie liturgie nachádzame aj v *Kódexe kánonického práva*: „Posväcováciu

<sup>14</sup> Porov. SC 12.

<sup>15</sup> Porov. SC 13.



úlohu Cirkve osobitným spôsobom plní prostredníctvom posvätnej liturgie, ktorá sa totiž chápe ako vykonávanie kňazskej úlohy Ježiša Krista; v nej sa zmyslovými znakmi označuje a spôsobom vlastným jednotlivým znakom sa uskutočňuje posväcovanie ľudí a Tajomné telo Ježiša Krista, čiže Hlava a údy, koná celostný verejný božský kult.<sup>16</sup>

Dva teologické rozmery liturgie dovoľujú hovoriť o jej dialogickom charaktere. Umožňujú chápať liturgiu ako službu Boha ľuďom a službu Cirkvi Bohu, ako dar i obetovanie sa, ako spásu i ako Eucharistiu – vzdávanie vďaky. Tento dialóg uskutočňuje Boh v Ježišovi Kristovi a skrze Ježiša v Duchu Svätom, skrze slovo odovzdávané otcami viery, cez svedectvo cirkevných otcov a vyznávačov, cez tradíciu a živé svedectvo a tiež cez symbolické úkony – účinné znaky. Slovo a znaky sú základom liturgie. „Liturgia vnímateľnými znakmi naznačuje a každému znaku príslušným spôsobom uskutočňuje posväcovanie človeka a okrem toho Kristovo tajomné telo, teda Hlava i údy, preukazuje ňou Bohu verejný kult.“<sup>17</sup>

S týmto dvojitým zameraním liturgie sa stretávame na mnohých miestach konštitúcie o posvätnej liturgii, aj v iných koncilových dokumentoch. Pritom sa zastupujúci spasiteľný aspekt zvyčajne uvádza na prvom mieste. Iniciatíva vychádza vždy od Boha. Boh pozýva svoj ľud a ten patrične odpovedá. Tak je liturgia slovom a odpoveďou, darom a opätovaným darom. Aktivizuje sa v nej nanovo zmluva medzi Bohom a človekom, preto vo zvrchovanej miere prispieva k tomu, aby veriaci svojím životom zvýraznili a iným odhalili Kristovo tajomstvo a skutočnú povahu pravej Cirkvi.<sup>18</sup>

Koncil, ktorý bol zameraný pastorálne, si kladie za cieľ čoraz väčšími prehlbovať kresťanský život veriacich; napomáhať všetko, čo môže prispieť k jednote všetkých v Krista veriacich; a upevňovať to, čo pomáha priviesť všetkých do lona Cirkvi.<sup>19</sup>

Skôr než skončím túto úvahu, odvolávam sa na text najstaršieho koncilového dokumentu, na Konštitúciu o posvätnej liturgii *Sacrosanctum concilium*: „Boh, »ktorý chce všetkých ľudí spasiť a priviesť k jasnému poznaniu pravdy« (1 Tim 2,4), »mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril kedysi otcami prorokov« (Hebr 1,1), keď však nadišla plnosť časov, poslal svojho Syna, Slovo, ktoré sa stalo telom, aby v Kristovi uskutočnil dielo ľudského vykúpenia a dokonalého oslávania Boha.“<sup>20</sup> A pretože mojím zámerom je znova upozorniť na dôležitosť liturgie ako prostredia výchovy človeka, nemôžem nevyužiť aj dekrét o laickom apoštoláte, v ktorom koncilovní otcovia hovoria o apoštolských cieľoch Cirkvi a pripomínajú, že laici, plniac svoje poslanie, „vykonávajú svoju apoštolskú činnosť v Cirkvi i vo svete tak v poriadku duchovnom, ako aj časnom“<sup>21</sup>. Apoštolát, ktorého cieľom od počiatku je snaha priviesť ľudí ku svätosti, musel mať svoje východisko. Najzreteľnejším obrazom je svätosť samého Boha, ktorú Sväté písmo predstavuje ako synonymum Boha (Iz 40,25; Oz 11,9; Hab 3,3). Boh, hovoriac o sebe ako o Svätom, vždy sa ukazuje ako

<sup>16</sup> *Kódex kánonického práva*, kán. 834.

<sup>17</sup> SC 7.

<sup>18</sup> Porov. SC 2.

<sup>19</sup> Porov. SC 1.

<sup>20</sup> SC 5.

<sup>21</sup> Porov. AA 5.

príklad, ktorý má vyvolený národ nasledovať (Ex 19,6; Lv 11,44-45; 19,2; 21,8). Túto svätosť môže dať človeku jedine Boh (porov. Lv 20,8) prostredníctvom obradov, ktoré on sám ustálil (porov. Lv 16,1-34; 23,26-32; Nm 29,7-11). Svätosť, ktorá sa od ľudí vyžaduje, je znakom toho, že človek je blízko Boha tak v zmysle kultickom, ako aj v zmysle mravnom. Môžeme povedať, že rozličné náboženské obrady rodinného, ako aj osobného charakteru sú formou prípravy na to, „aby veriaci prichádzali na spoločnú liturgiu Cirkvi v patričnom duchovnom rozpolžení, dali do súladu svoju myseľ s hlasom a spolupracovali s milosťou Božou, ale aj na to, aby sa na nich veriaci zúčastňovali vedome, aktívne a s úžitkom“<sup>22</sup>.

Všetky starozákonné sviatky, o ktorých hovorí Sväté písmo, ako je sabat (Ex 20,8-11), Pascha (Pesah), Sviatok nekvasených chlebov (Ex 12,1-28), Sviatok týždňov (Lv 23,15-21), Sviatok stánkov (Lv 23,33-36; Dt 16,13-15), sviatok Nového roku (Lv 23,23-25; Nm 29,1-6), Sviatok zmierenia (Lv 16,20), Sviatok posvätenia chrámu – Sviatok svetiel (1 Mach 4,48-59), sviatok Purim (Est 9,19), mali ako východisko veľké spásne skutky v dejinách vyvoleného národa a ich cieľom bolo ovplyvniť každodenný život vedomím, že Boh je so svojím ľudom. Pretože tento kult nepokračoval v živote, veľmi ho kritizovali proroci (Iz 1,10-17; Jer 7,1-15.21-23). Proroci mali za úlohu ukazovať pravý kult Boha, ktorý je spojený s každodenným životom človeka. Už tu je badateľná príprava na skutočný kult, o ktorom neskôr Kristus povie, že má byť „v Duchu a pravde“ (Jn 4,23). Prejavom kultu spojeného s časom bola už v Starom zákone modlitba a každodenná obeta (Ex 29,38-42; Nm 28,3-8). Plnenie tohto nariadenia vidíme aj v pozemskom živote Ježiša, ktorý sa modlí ráno (Mk 1,3) i večer (Mk 6,46), a táto skutočnosť má svoje pokračovanie v kresťanstve vo forme liturgie hodín, vo forme ľudovej zbožnosti rannej a večernej modlitby. Ďalším prejavom liturgického života veriaceho ľudu sú požehnania, v ktorých je dôraz na osobný vzťah medzi Bohom a človekom aj medzi ľuďmi navzájom.

Liturgia sa neobmedzuje len na odovzdávanie určitej kultúry, ale plní úlohu aktívneho kultivačného prvku, lebo tých, ktorí sa na nej zúčastňujú, vytrháva z izolácie, aby ich zhromaždila v spoločenstve veriacich, ponúka im na rozjímanie texty, ktoré ich duchovne nasycujú.

Vieme, že cesta k tomu, koho milujeme, nikdy nie je dlhá, ani únavná. Kresťan je na ceste k Bohu, do domu, kde nám Ježiš išiel pripraviť miesto, preto povoláním kresťana je byť celý život na ceste, to značí prekonávať priestor, zdolávať vzdialenosti, poznávať, učiť sa, obohacovať sa, niečo získať, dosahovať. Cesta premieňa človeka, uvádza ho do živého kontaktu so životom. Dnes sa aj v náboženskej literatúre mnoho hovorí o skúsenosti Boha. Na ceste liturgie nejde o zážitky, či jednotlivé epizódy, ale o základnú skúsenosť so životom ako celkom, v jeho najhlbších vrstvách, o skúsenosť, ktorá siaha až k podstate tajomstva ľudského bytia, a preto správne chápaná liturgia je tým najskutočnejším miestom výchovy celého človeka.

Je potrebné vysloviť otázku, nakoľko sa my sami pričiňujeme, aby liturgia skutočne vychovávala človeka, a či liturgia má to miesto, ktoré jej v pastorálnej teológii, a nielen v nej, právom patrí.

<sup>22</sup> SC 11.

## POUŽITÁ LITERATÚRA

- Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Trnava : SSV, 1993.
- Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Trnava : SSV, 1993.
- Konštitúcia *Sacrosanctum concilium* o posvätnnej liturgii. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.* Trnava : SSV, 1993.
- Deklarácia *Gravissimum educationis* o kresťanskej výchove. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Trnava : SSV, 1993.
- Dekrét *Apostolicam actuositatem* o laickom apoštoláte. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II.* Trnava : SSV, 1993.
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolské povzbudenie Familiaris consortio o úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete.* V elektronickej podobe.
- PAVOL VI.: *Apoštolské povzbudenie Evangelii nuntiandi o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete.* Rím : SÚSCM, 1978.
- KONGREGÁCIA PRE OBRADY: *Inštrukcia De Musica sacra et sacra Liturgia* (3. 9. 1958).
- Kódex kánonického práva.* Bratislava : KBS, 1996.
- Uvedenie do kresťanského života : Všeobecný úvod. In: *Obrady krstu a sobáša.* Bratislava : SSV, 1997.
- Slovník slovenského jazyka V.* Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1965.
- ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí.* Vydavateľstvo Agora, 1995.
- MIAZEK, J.: *Wychowawcza funkcja liturgii w życiu rodziny chrześcijańskiej.* In: *Communio*, 3, 1982, 11, s. 64-73.
- SZTYCHMILER, J. R.: *Rodzicielski obowiązek wychowania dzieci do życia eucharystycznego.* In: *Katecheta*, 32, 1988, s. 17-22.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ  
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
 fax: +421/2/544 302 44  
 e-mail: afili@truni.sk



## Główne nurty idei postępu

JÓZEF KULISZ SJ

KULISZ, J.: Main Tendencies within the Progress Conception. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 29–42.

A progress conception that nowadays has become a category of our way of thinking and acting, was arising on the turn of XVII century. *Sapere aude* – Kant's appeal to the self-dependent, individual thinking and forming the future – revealed that the history is not anything external in relation to a man, but is the reality, which should be created. The history as a still evolving reality, also lets describe the man no longer in the metaphysical categories, but in the categories of the objective activity – in the process of forming the future.

The author is presenting the whole pleiad of the thinkers: Bernardin de Saint-Pierre, L. M. Dom Deschamps, R. J. Turgot, J. A. N. Condorcet, I. Kant, A. Comte, H. Spencer, F. Znaniecki and others, who in different ways described the progress conception. Humanity realized that the future is in its power, and not determined by the Providence. The future consciousness – in the meaning of the creating it – also generated the responsibility awareness. Unfortunately, the progress idea itself does not change the man and does not eliminate evil and suffering. Quite the reverse, the progress conception demands responsible people – people who would take the proper course changing their way of thinking, the attitude of mind (Kant, Znaniecki). Unhappily, requirements of the progress idea – the conception, which in XX century became a new religion for humanity, turned out to be much greater than the factual human abilities. Today, after the century of painful afflictions, we are looking at the idea of progress with a bigger realism than the ravished philosophers, who considered its assumptions to be the shortest way leading straight up to the approaching paradise.

W historii chrześcijaństwa możemy wyróżnić trzy wielkie wyzwania – konteksty, w których przyszło mu istnieć i kształtować swą tożsamość. Pierwsze wyzwanie – u samych początków – to myśl i kultura helleńska, w które chrześcijaństwo wniosło nowe wartości. Chrześcijaństwo zastało świat helleński, a wchodząc weń, stawało się coraz bardziej świadome swej treści, zaczęło też zastany świat – kontekst – od wewnątrz powoli przemieniać.

Upadek Cesarstwa Rzymskiego stał się nowym wyzwaniem. Chrześcijaństwo, w nowej sytuacji, zaczęło organizować życie społeczne, kulturalne, a nawet polityczne.<sup>1</sup> W długim okresie – bo do czasów nowożytnych – rodziła się nowa świadomość filozoficzno-teologiczna. Chrześcijaństwo stało się wykładnią całego życia społecznego.

Wreszcie, trzecie, szczególnie nas interesujące, wyzwanie-kontekst – to wyzwanie czasów nowożytnych. Jego korzeni należy szukać w Odrodzeniu, które

<sup>1</sup> Zob. DAWSON, Ch.: *Formowanie się chrześcijaństwa*. Tłum. z ang. Warszawa, 1987.

święciło nowo odkrytą moc samotworzenia się człowieka.<sup>2</sup> Na podobieństwo Boga, który go stworzył, człowiek jest rzemieślnikiem, którego wytworem będzie on sam. By zaistniał, musi uprawiać swoje rzemiosło, jest skazany na wolny wybór, od którego, jak mówi Bauman, nie ma odwrotu.<sup>3</sup> To właśnie tu, w Renesansie, rodziła się wiara w samowystarczalność, którą trzeba było zdobyć, i dążenie do tej możliwej bądź niemożliwej do osiągnięcia samowystarczalności stało się esencją ludzkiego bycia w świecie.<sup>4</sup>

Czasy nowożytne to trwająca od dawna, nieustająca pogoń za samowystarczalnością. U jej podstaw znajdujemy ufność we własne siły, w sposób postępowania innych ludzi oraz w działalność, solidność, skuteczność i niezawodność instytucji. To w XVIII i XIX w. narodziła się idea, że postęp ludzkości nie będzie miał granic, więcej, zrodziło się przekonanie, że niemożliwe nie istnieje.<sup>5</sup>

Kantowskie *Sapere aude*, odrzucające religię objawioną, zrodziło z czasem religię Ziemi, religię ludzkości, rodzącą wielki potencjał ludzki, niosący w sobie nadzieję budowy i przemiany świata bez Boga. Przez dwa minione wieki zdawało się, że stworzona rzeczywistość ma dwa cele: nadprzyrodzony, głoszony przez chrześcijaństwo, i ten, który ukazywała religia Ziemi – a konkretnie cel, który pragnęła urzeczywistnić ludzkość pokładająca ufność w Kantowskim *Sapere aude* – budowania przyszłości bez Boga.<sup>6</sup>

Dziś już nie trzeba nikogo przekonywać, że historia ludzkości to dzieje powolnego postępu. Jesteśmy świadomi tego, czego dokonał człowiek od czasów Neandertalczyka, który zdradzał już zainteresowania metafizyczne, grzebiąc z wielkim szacunkiem swych zmarłych, aż do naszych dni, kiedy to montuje się w kosmosie stację orbitalną, by uczynić w niej laboratorium badawcze, służące dalszym odkryciom i zagospodarowaniu kosmosu.<sup>7</sup> Postęp, jako proces przemiany nieskończenie długich wieków, wyraża wiarę w zdolność ludzi do ciągłej przemiany rzeczywistości i osiągania własnej doskonałości. Jest procesem powolnym, a jego przyszłość jest warunkowana terażniejszością. Ostateczna doskonałość, jak nas poucza codzienność, znajduje się w nieskończenie odległej przyszłości.

Idea postępu rodziła się w okresie Oświecenia, kiedy historia stała się przedmiotem rozważań i dyskusji. W rozumieniu Renesansu historia była jeszcze czymś zewnętrznym, czymś, o czym człowiek mógł tylko opowiadać. Stanowiła zbiór opowieści o zdarzeniach zarówno prawdziwych jak i zmyślonych. W niej znajdowało się również Objawienie chrześcijańskie – rozumiane jako Prawda o świecie i człowieku dana z nieba. Była zbiorem przykładów dobrego i złego postępowania ludzi, widziano w niej jedynie rolę moralizującą i wychowującą człowieka. Historię opowiadano, szukając w niej wzorców dobrego postępowania.

<sup>2</sup> BAUMAN, Z. – TESTER, K.: *O pożytkach z wątpliwości : Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Tłum. z ang. Warszawa, 2003, s.101.

<sup>3</sup> BAUMAN, Z. – TESTER, K.: *O pożytkach z wątpliwości : Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, s. 101.

<sup>4</sup> BAUMAN, Z. – TESTER, K.: *O pożytkach z wątpliwości : Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, s. 101.

<sup>5</sup> *Rozmowy z Cioranem*. Tłum. z franc. Warszawa, 1999, s. 159–160.

<sup>6</sup> Papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* pisał: „...rozdział między Ewangelią a kulturą jest niewątpliwie dramatem naszych czasów, jaki był nim także w innych epokach.“ JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II: *Encykliki*. (Tekst łacińsko-polski.) Warszawa, 1981, s. 373, nr 20.

<sup>7</sup> Historię odkryć i wiedzy zob. VAN DOREN, Ch.: *Historia wiedzy od zarania dziejów do dziś*. Tłum. z ang. Warszawa, 1996.

W XVII w. świat zaczął się stawać rzeczywistością odkrywaną i tworzoną przez człowieka. Rozwój nauk, zwłaszcza przyrodniczych, przynosił nieznane dotychczas bogactwo informacji o świecie. Rodziło się przekonanie, że człowiek żyje już w innym świecie niż opisywany w Biblii. Nowe odkrywanie rozumienia historii pozwalało widzieć inaczej i ostrzej ludzkie konflikty spowodowane przez naturę, społeczeństwo i samą historię. Rodziła się też nowa wizja człowieka – istoty tworzącej historię, a nie tylko żyjącej w historii. Historia jako proces, jak nieustanny postęp, pozwalała spojrzeć na człowieka jako na istotę zmierzającą ku przyszłości i tworzącą przyszłość. Los człowieka przybierał nowe znaczenie i symbolikę. Jak pisze Suchodolski: „Ani Adam, wygnany z raju za przekroczenie wyznaczonych mu granic życia, ani Hiob, pogrążony w rozpacz i uległy wobec klęsk, którymi był dręczony, nie mogli już reprezentować »istoty« człowieka. Reprezentował ją Robinson, którego klęski prowadziły do zwycięstw, którego samotność i »wygnanie« okazały się źródłem triumfującej samodzielności.”<sup>8</sup>

Nie trzeba było długo czekać, by historia rozszerzająca granice świata odkrywanego i tworzonego przez człowieka, postawiła mu, jak pisze Suchodolski, zasadnicze pytanie: „Na czym ma się oprzeć człowiek podejmując ryzyko własnego działania: czy na rozumie, chociaż jest on zawodny, czy porządku serca, chociaż jest on sentymentalizmem, czy na woli państwa, chociaż jest ono Lewiatanem, czy na tradycji, która jest już ruiną, czy na wizji postępu, którą poręczają tylko błędy przeszłości?”<sup>9</sup> Doniosłość tego pytania wyrażała się w tym, że tworzenie nowego obrazu świata, naukowego obrazu, po odrzuceniu metafizyki religijnej, ukazywało w nowym świetle ważność wszystkich pytań, na które nie wystarczały już odpowiedzi z przeszłości.<sup>10</sup>

To właśnie w XVII i XVIII w., kiedy rodziły się czasy nowożytne, zaczęto też opisywać, w ramach różnych systemów ontologicznych, istotę człowieka. W tych opisach korzystano z faktów przyrodniczych, społecznych, historycznych. Wyrażano ją w kategoriach obiektywnej aktywności oraz egzystencjalnych przeżyć.<sup>11</sup>

Ideę postępu po raz pierwszy sformułował, na przełomie XVII i XVIII w., ks. Bernardin de Saint-Pierre (1658 – 1743).<sup>12</sup> On też szukał istoty człowieka w kategorii obiektywnej aktywności – w tworzeniu przyszłości. Ks. Bernardin de Saint-Pierre, wychowany na filozofii Kartezjusza, zastosował jej zasady do filozofii społeczeństwa. Był nastawiony krytycznie do metafizyki i rozważań teologicznych. Przywiązywał wielką wagę do tego, co mogło zmienić na lepsze materialne warunki życia. Ludzkość, jego zdaniem, ma przed sobą tysiące lat nieograniczonego postępu. Pierwszym okresem ludzkości był wiek żelaza, następnie brązu, a wiek XVIII był wiekiem srebra. Historia ludzkości, zdaniem Bernardina de Saint-Pierre, to nieustanny postęp powszechnego rozumu. Jego hamulcem, powodującym pewne cofanie się, były i są nadal przesady i wojny. Nie mogą one jednak sprowadzić człowieka z drogi postępu, który ma również okresy przyspieszenia w czasach rozwoju gospodarczego i przyrodoznawstwa. Przyspieszenie postępu wzrośnie, gdy ogarnie on politykę i moralność. Naturę

<sup>8</sup> SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa, 1967, s. 814–815.

<sup>9</sup> SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 828.

<sup>10</sup> SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 817.

<sup>11</sup> SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 827.

<sup>12</sup> Była to koncepcja bardzo prosta i schematyczna, pragnąca jednak ukazać nieograniczony rozwój ludzkości.

człowieka<sup>13</sup> stanowi dążenie do ciągłego rozwoju, do poznania naukowego, do walki z ciemnotą i przesadami. Człowiek ciągle wychodzi z lat dziecięcych i buduje własną przyszłość wybierając, jego zdaniem, słuszne projekty. Istotą człowieka jest zdolność tworzenia przyszłości, własnej historii, rzeczywistej treści swego życia.<sup>14</sup>

Tak oto Bernardin de Saint-Pierre na przełomie XVII i XVIII w. przekonywał, że historia nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka, tematem moralizujących opowieści. Przeciwnie, jest realną siłą, formującą ludzi w całej ich rzeczywistości, siłą, wobec której człowiek musi zająć stanowisko. By godnie istnieć, musi szukać właściwych dróg postępowania, co pozwoli mu jednocześnie tworzyć prawdziwie nową rzeczywistość.

Historia, w rozumieniu Bernardina de Saint-Pierre, przestała być jedynie opisem i zbiorem tego, czego dokonano w przeszłości. Stała się procesem, rzeczywistością, którą najpełniej wyrażała idea postępu, opisująca całą rzeczywistość i budząca przekonanie, że świat każdego dnia, jak pisze Ch. Dawson, „zmienia się pod każdym względem na lepsze”<sup>15</sup>.

W tym samym czasie, co Bernardin de Saint-Pierre, inny duchowny, benedyktyn, mnich z prowincji, jak o nim mówiono – Léger-Marie Dom Deschamps (1716 – 1774) – pragnął rozwiązać problem człowieka i opisać jego istotę opierając się na kategorii całości – *de tout, du tout i des tous*.<sup>16</sup> Powołując się na doświadczenie twierdził, że w nim są nam dane byty jednostkowe. One też tworzą pewną całość rzeczywistości, która może być tym, czym są poszczególne byty – całością partykularną, prostym zbiorem bytów. Drugi rodzaj całości, według benedyktyna, to całość powszechna. Jest ona wynikiem powiązania i zależności między bytami. Ukazuje pewną strukturę bytu, ma charakter relacyjny – zależny, wyraża stosunek między bytami. Tej całości się nie widzi, można ją jedynie rozumieć. Jest to pojęcie metafizyczne, utworzone z bytów konkretnych, fizycznych. Uczony benedyktyn wprowadza pojęcie całości identycznej ze swymi częściami, nazywając ją „wszystkim” – *tout*. „Wszystkość” – *tout* istnieje sama ze siebie, jest bytem jedynym, po prostu jest, a jako byt jedyny zaprzecza wszelkiemu innemu istnieniu – innej „wszystkości”.

Dom Deschamps do znanych już dwu faz rozwoju ludzkości – stanu dzikości i stanu społeczno-prawnego, wprowadził trzecie stadium, jego zdaniem najistotniejsze: stan moralny. To stadium rozwoju ludzkości miało być, jego zdaniem, przewyciężaniem stanu całości i wchodzeniem w tajemniczą „wszystkość”. Dwa pierwsze stadia były fazami koniecznymi i zarazem przejściowymi w rozwoju ludzkości. Taka jest logika postępu. W stanie drugim nie było i nie może być szczęścia. W tej fazie człowieczeństwo było niszczone

<sup>13</sup> W początkowym okresie Oświecenia pojęcie „natura”, obok arystotelesowsko-tomistycznego, zaczęło przybierać wiele innych znaczeń, nawet przeciwstawnych sobie. Z czasem zaczęło ono zatracać znaczenie filozoficzne i stawać się pojęciem na usługach ideologii, opisującej naturę, w tym przypadku człowieka, jako wielkie pragnienie przemiany i postępu. Istnienie zaczęło uprzedzać istotę, jak później opisał to Sartre.

<sup>14</sup> BURY, J.: *The Idea of Progress*. New York, 1932, 140–143; zob. też SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 564–566.

<sup>15</sup> DAWSON, Ch.: *Postęp i religia : Studium historyczne*. Tłum. z ang. Warszawa, 1958, s. 4.

<sup>16</sup> DOM DESCHAMPS, Léger-Marie: *Le vrai système au le mot de l'énigme métaphysique et morale*. Genčve, 1963. Wydanie tego dzieła przygotowali J. Thomas i F. Venturi.



przez własność prywatną, przez panowanie jednych nad drugimi, przez religię, która prawem boskim uzasadniała posłuszeństwo. W tym stadium miał miejsce bunt serca i rozumu. Dopiero w stadium trzecim – w stanie moralnej dojrzałości – dzięki szczęściu powszechnemu zaistnieje szczęście pojedynczego człowieka. Zostanie przewyciężona izolacja jednostek, przez wzajemne powiązania – wzajemną relację – zaistnieje całość, która będzie jednocześnie „wszystkością“, gdyż jednostka będzie identyczna z innymi. Wszyscy będą mieli te same potrzeby i jednakową możliwość ich zaspokojenia. W trzecim stadium istnieć będzie jednocześnie indywidualizm i kolektywizm, społeczna organizacja i anarchia, kultura i naturalna bezpośredniość. Ludzie będą mieli dostęp do prawdy, piękna i dobra, a na straży życia moralnego nie będzie stało żadne prawo. Człowiek będzie stawał się coraz bardziej sobą przez to, że będzie należał do całości stającej się „wszystkością“. Ludzkość „by stać się »wszystkością«, by osiągnąć stan radości i spokoju, musi przejść“ – zdaniem uczonego benedyktyna – „poszczególne stadia rozwoju. Takie jest prawo postępu“.<sup>17</sup>

Niemal równocześnie z Dom Deschampssem, ideę postępu rozwijał Anne-Robert-Jacques Turgot (1727 – 1781). Wprowadził on pojęcie „rodzaju ludzkiego“. Ludzkość, w rozumieniu całego rodzaju – poczynawszy od pierwotnych form życia przez cywilizację Chin, Egiptu, Grecji, Rzymu – jest na drodze swego historycznego dojrzewania. Przebiega ono, zdaniem Turgota, przez trzy wielkie okresy myślenia: myślenie religijne, filozoficzne i wreszcie naukowe. Ów postęp, jego zdaniem, ma charakter wyłącznie rozumowy. Dlatego należy upatrywać jego przyczyn w wynalazku pisma, druku, organizacji życia społeczno-państwowego oraz w coraz to większej komunikacji między ludźmi i narodami. Chrześcijaństwo w tym postępie było wielką siłą, sprawiającą moralne dojrzewanie człowieka.

Historia rodzaju ludzkiego jest prawdziwym ruchem, rozwojem, w którym pojawiają się nowe wartości. Mimo porażek, zła, dzięki rozumowi, ludzkiej namiętności i wolności, rodzaj ludzki zmierza ku większej jedności i szczęściu, do zwycięstwa nad fałszem i przyrodą, do zwycięstwa rozumu nad namiętnością. Zło, wszelkie podziały, wojny, błędne teorie są w jakimś sensie wpisane w rozwój; ale w końcu zawsze stawały się jego czynnikami. Z czasem postęp przestanie być procesem koniecznym, bo zostanie świadomie wybrany przez większość rodzaju ludzkiego.

Dzieje ludzkie, dla Turgota, stanowią historię uniwersalną, w której dojrzewa ludzki rozum, a wyrazem tego jest nauka, sztuka, technika.<sup>18</sup>

Szerzej i głębiej widział i opisywał ideę postępu Jean-Antoine-Nicolas Condorcet (1743 – 1794). Zwano go wulkanem pokrytym śniegiem, a D’Alambert

<sup>17</sup> DOM DESCHAMPS, Léger-Marie: *Le vrai système au le mot de l'énigme métaphysique et morale*, s. 77–174. Zob. SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 645–648. Niektórzy znawcy myśli Dom Deschamps, np. A. Robinet, twierdzą, że w jego systemie znajdujemy już elementy, które podejmie i rozwinie Hegel. W myśli Dom Deschamps jest wszystko – indywidualizm, anarchizm i hasła kolektywizmu – w tym ostatnim wszyscy mieli być jednakowi, nawet w swym wyglądzie fizycznym. Autor wyrażał nadzieję, że skoro ludzkość, w stadium „wszystkości“, będzie miała bezpośredni dostęp do prawdy, piękna i dobra, to nie będzie tu potrzebna żadna nauka, kultura ani moralność.

<sup>18</sup> TURGOT, A. R. J.: *Oeuvres*. T. II. Paris, 1844, s. 587–596, 629–667. Zob. BURY, J.: *The Idea of Progress*, s. 157; SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 593–595; LÖWITH, K.: *Historia powszechna i dzieje zbawienia : Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Tłum. z niem. Kęty, 2002, s. 96–99.

nazywał go Kondorem, porównując do największego i najsilniejszego z ptaków. Mistrzami jego byli Voltaire, Turgot i D'Alambert. Condorcet nie tylko pisał o postępie, ale walczył też o równouprawnienie kobiet i wszystkich ludzi, o postęp nauki i oświaty, o likwidację przesądów. W swym dziele, w którym rozwijał teorię postępu,<sup>19</sup> wyraża przeświadczenie, że postęp ludzkości jest czymś stałym, można więc wykryć rządzące nim prawa. Jako prawo historii, jest procesem jednorodnym i wielorakim zarazem. Ogarnia powoli ludzkość jako całość. „Doszliśmy do tego momentu cywilizacji,“ pisał Condorcet, „kiedy lud korzysta z wiedzy nie tylko za pośrednictwem ludzi oświeconych, lecz sam potrafi uczynić ją własnym dziedzictwem i korzystać z niej celem ochrony przed zbłądzeniem.“<sup>20</sup> Minęły już czasy, „kiedy dzieje polityczne, jak również dzieje filozofii i nauk ścisłych, były tylko dziejami niewielu ludzi“<sup>21</sup>.

Postęp jako powolny proces historii jest, w rozumieniu Condorceta, dojrzewaniem ducha ludzkiego, dojrzewaniem całej ludzkości – całego rodzaju ludzkiego. Szczegółowe etapy rozwoju poznania i dojrzewania ludzkości wyznaczyły dotychczas dziewięć epok. Ostateczna treść postępu dojrzewającej całości objawi się w przyszłej, dziesiątej epoce dziejów. „Nadzieje nasze co do przyszłości rodzaju ludzkiego sprowadzają się,“ pisał Condorcet, „do trzech zasadniczych punktów: obalenie nierówności między narodami, większa równość w obrębie tego samego ludu i rzeczywiste udoskonalenie się człowieka.“<sup>22</sup> W wymiarze doskonalenia się człowiek jest istotą nieograniczoną i wszystko, co w rozwoju możliwe, zależy od niego samego. W ostatniej, dziesiątej epoce, rozwój człowieka i ludzkości będzie przebiegać trzema drogami: przez nowe odkrycia w dziedzinie sztuk i nauk, przez udoskonalenie się zasad postępowania i moralności praktycznej oraz dzięki „realnemu udoskonaleniu się intelektualnych, moralnych i fizycznych zdolności człowieka“<sup>23</sup>. Wraz z postępowaniem nauk doskonaląc się będą umysłowe władze człowieka, a w miarę zwiększania się równości i odpowiedzialności społecznej ludzi, doskonaląc się będzie ich praktyczna moralność w duchu humanitaryzmu, dobroczynności i sprawiedliwości.

By tym procesem kierować i go przyspieszyć, należy opierać się na dziejach już osiągniętego postępu. Spoglądanie wstecz i korzystanie z doświadczenia przeszłości uświadamia, iż człowiek jest stworzeniem historycznym, dziedziczącym dorobek przeszłości, który wzbogaca i generuje dalszy rozwój. Przyszłość – postęp umysłowy, intelektualny i moralny – jest, w rozumieniu Condorceta, kategorią i punktem odniesienia filozofii człowieka.

W XVIII w. postęp ludzkości – całego rodzaju ludzkiego – w duchu Oświecenia opisywał również Immanuel Kant (1724 – 1804)<sup>24</sup>. Filozof

<sup>19</sup> CONDORCET, A. N.: *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*. Tłum. z franc. Warszawa, 1957. Zob. SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 600–604; LÖWITH, K.: *Historia powszechna i dzieje zbawienia : Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, s. 88–96.

<sup>20</sup> CONDORCET, A. N.: *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 148.

<sup>21</sup> CONDORCET, A. N.: *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 208.

<sup>22</sup> CONDORCET, A. N.: *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 212.

<sup>23</sup> CONDORCET, A. N.: *Szkic obrazu postępu ludzkiego poprzez dzieje*, s. 213.

<sup>24</sup> Myśl antropologiczną Kanta możemy znaleźć w następujących dziełach: KANT, I.: *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie. Werke. T. XV, cz. II; Reflexionen zur Anthropologie. Werke. T. XV, cz. II, s. 636; Vom radicalen Bösen in der Menschlichen Natur, 1792; Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793; Anthropologie in pragmatischer*

z Królewca, pytając o istotę Oświecenia,<sup>25</sup> stawiał problem człowieka i ludzkości. Oświecenie w jego rozumieniu to wyjście „człowieka ze swej zawinionej niepełnoletności. Niepełnoletność polega na braku umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa ze strony innych. Niepełnoletność jest zawiniona, jeśli jej przyczyna nie tkwi w braku rozumu, ale w braku decyzji odwagi posługiwania się nim bez kierownictwa ze strony kogoś drugiego. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem! – takie właśnie jest hasło Oświecenia“.<sup>26</sup>

Oświecenie, podkreślając autonomię rozumu i wzywając do samodzielnego myślenia, przeciwstawiało się wszelkim formom zewnętrznego zdeterminowania, tradycji, a także religii objawionej, pragnącej oceniać działanie rozumu. Kant określał więc Oświecenie jako emancypującą się historię wolności człowieka. Jednocześnie dostrzegał z całą ostrością konflikt wolności myślenia z rzeczywistością. Skoro bowiem myślenie, wolne i niczym nieograniczone, ma być warunkiem wychodzenia z niepełnoletności, to człowiek jako podmiot myślący, jako uczony, filozof lub po prostu jako człowiek, ma być wolny i niepodlegający nikomu w swym myśleniu. Z drugiej jednak strony, człowiek jako obywatel żyje w konkretnym społeczeństwie i właśnie ono odmawia prawa wolnego rozumowania ludziom, sprawującym określone funkcje społeczne – muszą oni dostosować się do myślenia społecznego. Oto konflikt, antagonizm: człowiek podmiot myślący i jednocześnie posłuszny określonym warunkom istnienia. Antagonizm ten, będący podstawową cechą istoty ludzkiej, rodził się, zdaniem Kanta, z jednej strony z potrzeby życia społecznego, a z drugiej, z dążenia jednostki do życia izolowanego, chroniącego jej egoistyczne instynkty.

Wyjście z tego konfliktu, będące jednocześnie dojrzewaniem ludzkości, widział Kant w procesie wychowania. W nim bowiem urzeczywistnia się powołanie rodzaju ludzkiego. Wychowanie jest powolnym i długim procesem, dzięki któremu ludzkość musi odnaleźć w sobie wszelkie dobro i w ten sposób urzeczywistnić własną wolność. Historia rodzaju ludzkiego staje się więc dla Kanta powolną realizacją ukrytego planu natury. Odkrywając go, ludzkość stworzy w przyszłości państwo, w którym człowiek rozwinie wszystkie swoje możliwości. Ukryty plan natury, zmierzający do pełnego obywatelskiego zjednoczenia rodzaju ludzkiego, odkrywa filozofia i ona współdziała z naturą w jego realizacji. To filozofia, a nie religia i Objawienie chrześcijańskie, odsłania nam, ku czemu zmierzają ludzkie dzieje. Filozofia bowiem ustala *a priori* kategorie historycznego poznania, dzięki którym historia i jej wydarzenia zyskują sens, który odkryty sugeruje rozumność historii.

Czynniki instynktowne w ludzkości wskazują, że nie potrafi ona jeszcze tworzyć w pełni prawdziwej historii obywateli świata. Jest to jednak możliwe, człowiek bowiem, zdaniem Kanta, ma niezmiennie dobrą, choć ograniczoną, wolę. Filozof z Królewca zakłada, że w człowieku istnieje przewaga dobra, że

---

*Hinsicht*, Königsberg, 1793; również VII, VI; *Rezension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1789), *Werke*, IV, Leipzig, 1839. Opracowanie antropologii Kanta zob. SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 631–634; 753–764. Z tych opracowań korzystamy w naszej pracy.

<sup>25</sup> KANT, I.: Was ist Aufklärung. In: *Werke in zehn Bänden*. T. IX, 1. Hrsg. W. Weischedel. Darmstadt, 1975, s. 53.

<sup>26</sup> KANT, I.: Was ist Aufklärung. In: *Werke in zehn Bänden*. T. IX, 1, s. 53.

jest on zdolny do wolnego podejmowania walki ze złem. Dobro trzeba ciągle umacniać i to właśnie jest punktem wyjścia wielkiego planu natury, rozum ludzki ma z nim współdziałać w wielkim zadaniu wychowywania człowieka przez dzieje. Wychowanie to odbywa się w szkole i w życiu codziennym. W nim splata się dobro i zło. Postęp to powolne przewyciężanie zła. Ludzkie dzieje – wielki wysiłek ludzkości – pouczają nas, zdaniem Kanta, że zło również jest siłą napędową dobra – postępu, bowiem wiele zła wynikało również z dobrych wynalazków. Człowieczeństwo i społeczeństwo obywatelskie mają być dziełem samego człowieka. Wychowanie ma przypominać, że ludzie mają obowiązki wobec siebie, a przede wszystkim wobec społeczeństwa.

Człowiek jest istotą, która tworzy sama siebie, jest zwierzęciem, jak mówi Kant, wyposażonym w rozum – *animal rationabile*, i ma się stać *animal rationale*. Dojrzewanie ludzkości to długa i żmudna droga. To ciągle porzucanie stanu, w którym zwierzęcość była silniejsza niż ludzkość. Rodzaj ludzki dojrzewa jako gatunek, jako całość, i tylko jako całość może być twórcą swego szczęścia. Więcej, to ludzkość jako całość, a nie następujące po sobie pokolenia, realizuje w sobie cechę ludzkości i zdobywa samowiedzę.

Istota człowieka w antropologii Oświecenia wyrażała się w tym, ku czemu on zmierzał, co pragnął osiągnąć. To, ku czemu zmierzał i nadal zmierza, jest wyznaczone przez naturę – przez wolne i rozumne działanie może tworzyć samego siebie. Antropologia ta zakładała wielką wiarę w wychowanie – przez nie można przekazać i ukształtować ideał człowieka. Tej wiary, zdaniem Suchodolskiego, filozof z Królewca nie podzielał do końca. Bo „jeśli wychowanie,“ pisze Suchodolski, komentując Kanta, „ma tworzyć ludzi lepszych, niż są, trzeba już mieć wychowawców lepszych niż obecni ludzie“.<sup>27</sup>

Ideę postępu, dojrzewania ludzkości i jej przyszłości podjęli i opisywali w XIX w. A. Comte, H. Spencer, J. B. Crozier, L. Feuerbach i pod pewnym względem K. Marks. Wszyscy oni, wyjąwszy Marksa, uważali, zgodnie z duchem Oświecenia, że jedyną rzeczywistością dojrzewającą i tworzącą wartości postępu jest ludzkość. Jednostkę uważali za czystą abstrakcję.

A. Comte twierdził, że to ludzkość, jako całość – jako gatunek – jest w ciągłym rozwoju. Podobnie przyjmował, że przechodzi ona przez trzy stadia rozwoju – teologiczne, metafizyczne i pozytywistyczne – w których wyraża się prawo konieczności, działanie immanentnej siły tkwiącej w rzeczywistości, prowadzącej do coraz to większej świadomości w wymiarze społecznym. Najważniejszy okres postępu to okres trzeci – pozytywistyczny. Ludzkość, wyrastając ze świadomości religijnej, uwalniając się od jałowych i abstrakcyjnych pojęć okresu metafizycznego, poznaje wreszcie prawa rządzące rzeczywistością, zwłaszcza życiem społecznym. Prawa te stają się drogą rozwoju i dojrzewania całego rodzaju ludzkiego. Religie tradycyjne, zdaniem Comte'a, wyczerpały już swe siły rozwojowe. Nowym dogmatem ludzkości staje się ona sama. Bóg dla Comte'a to rozumność całego gatunku ludzkiego, mądrość ukryta w jego przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, mądrość, która w pełni objawi się na drodze historycznego postępu. Ostatecznie, Comte stworzył system religijny, w którym wszystko miało być podporządkowane duchowej sile ludzkości, z niej z kolei rodziła w powolnym postępie quasitranscendentalna Wielka Istota –

<sup>27</sup> SUCHODOLSKI, B.: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, s. 763.

Ludzkość świadoma samej siebie, świadoma całego gatunku. Bowiem jedyną rzeczywistością, która się tworzy, jest ludzkość, jednostka zaś to czysta abstrakcja.<sup>28</sup>

Feuerbach, opisując rodzenie się idei Boga w ludzkim umyśle, pragnął również ukazać całą prawdę o człowieku. Historia ludzkości to dzieje dojrzewania człowieka, dojrzewania poszczególnych jednostek. Jego istotą jest wzrost świadomości gatunku-rodzaju w jednostce. Jednostka, jako istota żyjąca, uzmysławia sobie własny rodzaj, własną istotę, istniejącą w całym ludzkim gatunku. „A czymże jest,” pyta Feuerbach, „ta uświadamiana sobie przez człowieka jego własna istota? Albo inaczej: co jest w człowieku czynnikiem rodzajowym, ogólnoludzkim? *Rozum, wola i serce*. O doskonałości człowieka stanowi jego siła myślenia, siła woli, siła serca. Siła myślenia jest światłem poznania, siła woli – energią charakteru, siła serca – miłością. Rozum, miłość i siła woli są *doskonałościami, najwyższymi potęgami, absolutną istotą* człowieka i celem jego istnienia. Człowiek istnieje, aby poznawać, aby kochać, aby pragnąć.”<sup>29</sup> Człowiek dla samego siebie jest jednocześnie Ja i Ty – Ja jako on sam, Ty – jako rodzaj, cała ludzkość. Wychodzenie z indywidualnej, skończonej świadomości ku nieskończonym wartościom gatunku stanowi, według Feuerbacha, istotę rozwoju i postępu ludzkości.<sup>30</sup>

Prawdziwie filozoficzną teorię rozwoju i postępu społecznego wypracował dopiero Spencer.<sup>31</sup> Wyraził on w sposób metodyczny istniejącą już myśl dziewiętnastowiecznych intelektualistów. Najlepiej streszcza ją Crozier, jeden z myślicieli tego okresu: „Postęp cywilizacji to jedynie jeszcze jedna ilustracja tego prawa, które czyniło koniecznym zarówno uformowanie się systemu słonecznego z mgławicy, gór, rzek i nizinnych łąk z pokrytej chmurami rozżarzonej kuli ziemskiej, jak i wspaniałej, nieograniczonej różnorodności form życia zwierzęcego i roślinnego z kilku pierwotnych prostych zalążków – tego wielkiego prawa ewolucji, które sprawia, że wszystko, co istnieje, musi przejść z form prostych do złożonych, z luźnych do powiązanych, z nieokreślonych do określonych. Jest ilustracją tego prawa, które określa nie tylko to, że jajko ze swym prostym jednokształtnym układem musi stopniowo rozwinąć się w kurczę z jego złożonym, powiązanim i określonym systemem funkcji i organów, że robak »aby stać się człowiekiem, musi wspiąć się poprzez wszystkie szczeble formy«, ale także że samo społeczeństwo ludzkie – rozpoczynając od takiego stanu, w którym każda rodzina błąka się oddzielnie tu i tam, a każdy człowiek jest zarazem

<sup>28</sup> COMTE, A.: *Cours de philosophie positive*. Paris, 1842. COMTE, A.: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej : Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Tłum. z franc. Warszawa, 1973. Zob. LUBAC, H. de SJ: *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, 1950, s. 135–287; LÖWITH, K.: *Historia powszechna i dzieje zbawienia : Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, s. 67–88. Comte zaproponował chrześcijańskiej Europie adorację nowego bożka – ludzki rodzaj. Pragnął odkryć prawdziwe oblicze człowieka i ludzkości – oblicze bez śladu i podobieństwa Boga.

<sup>29</sup> FEUERBACH, L.: *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. z niem. Warszawa, 1959, s. 41–42.

<sup>30</sup> FEUERBACH, L.: *O istocie chrześcijaństwa*, s. 39–54.

<sup>31</sup> W 1855 r. w Londynie ukazała się praca Spencera *Principles of Psychology*. Autor przyjął teorię C. Lyella, według której formacja Ziemi nie miała charakteru skoków, kataklizmów, lecz przebiegała w sposób stopniowy, kumulatywny i długotrwały. Tę myśl stopniowego i długotrwałego rozwoju zastosował autor jako zasadę ewolucyjną do całej rzeczywistości – a więc do przyrody, życia duchowego, kultury, rozwoju społecznego. Swój pogląd rozwinął w pracy: SPENCER, H.: *First Principles*. London, 1862. Tłum. pol. *System filozofii syntetycznej : Pierwsze zasady*. Warszawa, 1886.

wojownikiem, myśliwym, rybakim, wytwórcą narzędzi i budowniczym – musi przejść przez stadium życia koczowniczego, w którym kilka rodzin łączy się w rodzaj jakiegoś klanu, gdzie król jest zarazem kapłanem i sędzią, a kapłan sędzią i królem. W ostatecznym wyniku musi dać te złożone charakterystyczne warunki nowożytnej cywilizacji, gdzie ma miejsce jak najdalej posunięty podział pracy, a dla każdej czynności znajduje się właściwy organ społeczny.<sup>32</sup>

Idea postępu – w rozumieniu Croziera – obejmuje cały porządek natury łącznie z człowiekiem. Tę myśl podjął Spencer i stworzył ideę postępu zwaną również biologią cywilizacji. Prawa ewolucji przyrody kierują również, zdaniem Spencera, rozwojem życia społecznego. Zespalają społeczeństwa, tworzą różnorodne organizacje państwowe, przemysłowe, polityczne i ekonomiczne. To samo prawo kieruje również rozwojem życia duchowego i kulturowego. Rzeczywistość społeczna, w myśli Spencera, to wielki organizm rozwijający się od stanu homogenicznego, przybierający w historii coraz bardziej skomplikowane formy.<sup>33</sup>

Spencer umieścił człowieka w porządku natury, w samym środku przyrody. Zaistniał on jak wszystko inne i cały swój rozwój zawdzięcza ślepych siłom, które rządzą materialnym światem. Człowiek więc rozwinął się dzięki wysiłkowi dostosowania się do otoczenia – w walce o byt. To Spencer pierwszy sformułował zasadę „przetrwania silniejszych”.<sup>34</sup> W społeczności ludzkiej siła ta sprawia, że przy życiu pozostają tylko jednostki najbardziej dostosowane do panujących warunków. Zastosowanie, tak do końca zasady „przetrwania silniejszych” w ludzkiej społeczności obaliłoby, jak pisze Dawson, ideały braterstwa i życzliwości, doprowadzając silne jednostki do niewyobrażalnego egoizmu.<sup>35</sup>

Idea postępu, opisywana i wzbogacana nowymi treściami przez kolejne pokolenia myślicieli, miała mały wpływ na świadomość społeczną. Jeszcze na początku, na przełomie XIX i XX w., jak pisze Jan Szczepański, w świadomości społecznej utrzymywało się przekonanie, że normalnym stanem społeczeństwa jest stabilizacja, trwałość, ciągłość, przewidywalna zmienność cywilizacji i społeczeństwa. Wszystko było nastawione na utrzymanie tej stabilności i poszanowania istniejących form.<sup>36</sup>

W ten stan świadomości społecznej nowe elementy wzbogacające ideę postępu o nowe treści, jak też ukazujące jej humanistyczny charakter, wniósł F. Znaniecki, twórca klasycznej socjologii polskiej. Analizował on i opisywał możliwości stworzenia nowej cywilizacji. Droga do ideałów człowieczeństwa, zdaniem polskiego socjologa, może prowadzić tylko przez rozwój kultury duchowej. Stwarzanie warunków dla kultury duchowej i rozwoju człowieka wymaga twórczego wysiłku. Człowiek nie może uczestniczyć w tym procesie w charakterze narzędzia czy spożywcy, ale jako twórca lub współtwórca.

Nikt nie zaprzeczy, że nasza współczesność staje się początkiem nowych form współżycia społecznego, jak pisze Znaniecki, rozwijającego się w nieprze-

<sup>32</sup> CROZIER, J. B.: *Civilization and Progress : Being the Outlines of a New System Political, Religious and Social Philosophy*. London, 1885, s. 385.

<sup>33</sup> KRÓL, M.: *Historia myśli politycznej : Od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk, 1998, s. 151.

<sup>34</sup> KRÓL, M.: *Historia myśli politycznej : Od Machiavellego po czasy współczesne*, s. 151.

<sup>35</sup> DAWSON, Ch.: *Postęp i religia : Studium historyczne*, s. 20.

<sup>36</sup> Zob. ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*. Warszawa, 1974, s. VIII.

widzianych dotąd kierunkach. Ludzkość, jak zawsze, tak i dziś, stoi wobec alternatywy. „Albo powstanie,“ pisze autor, „cywilizacja wszechludzka, która nie tylko uratuje wszystko, co warte uratowania z cywilizacji narodowych, lecz doprowadzi ludzkość do poziomu, przewyższającego najśmielsze marzenia utopistów; albo cywilizacje narodowe się rozpadną, to znaczy, że choć świat kultury nie zostanie zniszczony, największe jego systemy, najbardziej wartościowe utracą znaczenie życiowe dla zrzeseń ludzkich na przeciąg licznych pokoleń.“<sup>37</sup>

Swoją wizję przyszłości – możliwość powstania nowych ludzi – tworzył autor opierając się na dedukcjach z ogólnych, znanych już mu, prawidłowości rozwoju społecznego, na podstawie znanych praw socjologii i psychologii społecznej, określających możliwości i prawdopodobieństwa przebiegu procesów rozwojowych w przyszłości. Wielką pomocą w tworzeniu wizji przyszłości była również dla autora znajomość praw rozwoju systemów kulturalnych, opisanych przez antropologię kulturalną. Możliwość nowej cywilizacji dostrzegał Znaniecki w tendencjach rozwojowych sobie współczesnej cywilizacji lat trzydziestych XX w.

Autor dostrzegał w ludzkich dziejach, mimo nieustannych walk, racjonalność, która wraz z wiedzą współczesną umożliwi jednostkom mądrym i dobrym rozwój nowej cywilizacji.

Celem i ideałem tego wielkiego procesu rozwoju nowej cywilizacji jest kultura duchowa człowieka. Jest ona jednak niemożliwa bez kultury materialnej i cywilizacji technicznej. O tym pouczają nas dzieje ludzkie i dwie odpowiadające im cywilizacje: lud i naród, i odpowiadające im cywilizacje ludowe i narodowe.<sup>38</sup> Społeczeństwo ludowe jednoczy w sobie rody i plemiona, naród zaś to terytorialne zespolenie pewnej liczby ludów, zbliżonych do siebie kulturą. Zespolenie to dokonuje się powoli i zazwyczaj za pomocą państwa.

Cywilizację ludową cechuje dążenie do jednorodności i niezmienności. Nie dopuszcza się tu żadnych nowinek. Cały system kulturowy opiera się na tradycji, w imię której wszyscy członkowie ludu mają przyjąć te same wzory w religii, moralności, ekonomii, sztuce i wiedzy.

Cywilizację narodową cechuje dążenie do organicznej jedności i ciągłości rozwojowej. W granicach terytorialnych narodu istnieje bowiem pewna liczba ludów, a tym samym różnorodność systemów i wzorców. W cywilizacjach narodowych – w wielości ludów – występują zarazem dążenia do jedności organicznej i ciągłości rozwojowej. Dzięki kontroli narodu dopełniają się one tworząc organiczną całość. Mądrość narodu polega tu na tym, iż dopuszczając rozwój kulturalny poszczególnych systemów – ludów – wnosi nowe wartości i dba o ciągłość rozwoju.

Jest faktem historycznym, że cywilizacje ludowe wchłonęły, by nie powiedzieć zniszczyły, pierwotniejsze formy kulturalno-społeczne życia rodów i plemion. Podobnie cywilizacje narodowe wchłaniają cywilizacje ludowe. Cywilizacje narodowe to nowa jakość, to coś odmiennego w swej strukturze i funkcjonowaniu od cywilizacji ludowych. To coś więcej niż suma cywilizacji ludowych. Powstawanie cywilizacji ludowych i narodowych to proces wchłaniania, przenikania i przekształcania, to tworzenie jakościowo nowego

<sup>37</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 22.

<sup>38</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 16.

poziomu cywilizacyjnego.<sup>39</sup> W procesie kształtowania się cywilizacji narodowych zwykle nie znikają cywilizacje ludowe, ale też nie wnoszą się ponad swój pierwotny poziom. Przeciwnie, ich składniki i wartości najbardziej płodne, zdolne do wyższych syntez, zostają włączone do cywilizacji narodowej.

Historia porównawcza kultury i cywilizacji – ludowych i narodowych – pozwala odkryć, zdaniem Znanieckiego, pewne nurty, trendy i powtarzalności rozwojowe, z których to etnologowie i filozofowie historii i kultury tworzą swe uogólnienia i opisy dalszego rozwoju.<sup>40</sup> Po mało znanym stadium pierwotnych wspólnot i grup o ubogim i nie zespolonym dorobku kulturalnym, nastąpiło stadium cywilizacji ludowych, a z nich wyłoniły się cywilizacje narodowe.<sup>41</sup>

Choć dziś jesteśmy świadkami wspaniałego rozwoju i przewagi cywilizacji narodowych na całym świecie, to mamy już zaczątki nowej cywilizacji. Znaniecki nazywa ją cywilizacją wszechludzką. Nie powstanie ona z pierwiastków wspólnych wszystkim cywilizacjom narodowym. Będzie to niebywała dotąd synteza najcenniejszych pierwiastków różnych cywilizacji narodowych, oparta, jak pisze autor, „na nieznanym w przeszłości formach współżycia społecznego i rozwijających się w nieprzewidywanych dotąd kierunkach”<sup>42</sup>. Będzie to cywilizacja *humanistyczna* – z przewagą kultury duchowej, społecznie *harmonijna* – wolna od konfliktów i antagonizmów, jak też *płynna*, zapewniająca swobodną twórczość kulturalną jednostkom i ludzkim grupom, nie powodującą jednocześnie kryzysów. Te trzy wymiary cywilizacji – *humanistyczny*, *harmonijny* i *płynny* – zadecydują, że w przyszłości zaistnieje cywilizacja *wszechludzka*.<sup>43</sup>

Zharmonizowanie społeczne ludzkości, zdaniem Znanieckiego, jest socjologicznie możliwe. Możliwość ta nie jest historyczną koniecznością, nie może być też narzucona ludzkości przymusowo przez jakiś centralny rząd. Nasz autor nie widział też możliwości stworzenia nowej, *wszechludzkiej* cywilizacji na podstawie religijnej. Uważał też, że żadna z istniejących religii nie może dostarczyć treści jednoczących cywilizację ludzką. Bazą nowej cywilizacji było dla Znanieckiego poznanie najpierw historycznych prawidłowości rozwoju społecznego. Następnie, mimo wszelkich antagonizmów społecznych i występującej irracjonalności, należy przyjąć, że w ludzkości istnieje dużo dobra i racjonalności. Poznając prawidłowości rozwoju społecznego, prawa rozwoju systemów kulturowych oraz świadomość dobra i mądrości ludzkiego gatunku, dobrzy ludzie dokonają wyboru na rzecz nowej cywilizacji. Wybór oznacza początek trudnej i długiej drogi dojrzewania ludzkości – wychowywania nowych typów osobowości ludzkiej.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> W tworzeniu cywilizacji narodowej – pisze Znaniecki – „ludy zespalając się w naród, biorą czynny udział. Zwykle, jak w cywilizacjach narodowych Egiptu, Grecji, Arabii, Włoch, Niemiec, Polski, każdy większy lud wnosi ważne przyczynki; niekiedy natomiast przeważa całkowicie rola czynna jednego ludu... W każdym razie jednak cywilizacja narodowa jest czymś nowym... Bywa, że gdy cywilizacja narodowa upadnie, ludowe kultury i wspólnoty przeżywają ją wprawdzie, lecz trwają na niższym poziomie, niż ten, który niegdyś umożliwił wyłonienie się z siebie cywilizacji narodowej”. ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 19.

<sup>40</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 20.

<sup>41</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 20.

<sup>42</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 20.

<sup>43</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 21–22.

<sup>44</sup> ZNANIECKI, F.: *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, s. 24–99, 101–382, 344 – 382.



## ZAKOŃCZENIE

Optymizm, jaki wprowadzała w dzieje ludzkie idea postępu, rodził się z określonej postawy umysłowej – z racjonalizmu, który rozkwitał, jak pisze L. Kołakowski<sup>45</sup>, w salonach oświeceniowych i tworzył uproszczone, wyspekulowane modele, zastępujące w myśleniu zawiłe realności świata. Wśród tych racjonalistycznych konstrukcji – XVIII i XIX w. – możemy odnaleźć teorie natury ludzkiej. Opisują one człowieka jako zbiór pewnych stałych, ogólnych jakości i typów zachowań. Pomijają całkowicie wszystkie okoliczności historyczne, wpływające na faktyczne zachowania ludzkie. Racjonalizm oświeceniowy redukował społeczeństwo do stworzonego *powszechnika* człowieka. To ułatwiało rozważania na temat społeczeństwa doskonałego, na temat budowania utopijnych fikcji przyszłości, wolnej od konfliktów, przypadkowości, sprzecznych dążeń. Racjoniści wyobrażali sobie także, że racjonalne motywacje rządzą wszystkimi zachowaniami. Nie dopuszczali, lub nie byli zdolni dostrzec, zawiłości psychologicznych, wielości konfliktowych motywów współdziałających w życiu, ogromnej wagi tradycji i obyczaju i jakże wielu okoliczności biologicznych w rozwoju społecznym.<sup>46</sup> „Racjonalizm,“ jak pisze L. Kołakowski, „jest formułą myślenia ułatwionego, redukcją świata do najprostszyc schematów, zaczerpniętych z rozumowań prawniczych, które w naturalny sposób sprowadzają ludzi do jednostek jurysdycznych.“<sup>47</sup> Źródłem tych nowych postaw była doktryna Kartezjusza, która czyniła z nauki temat konwersacji salonowych. Trzeba jednak pamiętać, że racjonalizm oświeceniowy, pozwalający „rozmawiać w salonach o nauce na tej zasadzie, iż »naturalne światło« uzdalnia każdego do wyrokowania o wszystkim“<sup>48</sup>, nie jest jednoznaczny z myśleniem naukowym<sup>49</sup>.

Historia wiedzy i ludzkich odkryć uświadamia, że przez całe wieki pokusa zdobycia władzy nad przyrodą i jej siłami nie pociągała ludzkości.<sup>50</sup> Przeciwnie, w starożytności i średniowieczu żywiono przekonanie, że świat winien pozostać takim, jaki wyszedł z ręki Bożej w chwili stworzenia. Dopiero na przełomie XVII i XVIII w., wraz z rewolucją przemysłową, rozpoczął się dynamiczny proces modernizacji świata. W XVIII w. narodziła się idea ciągłego, nieprzerwanego postępu, rozumianego jako ulepszanie wszystkiego, co istnieje. To nie była jedynie wiara w możliwość, ale w konieczność postępu. Przygotowały ją wieki poprzednie, odkrycia Kopernika, Brahe’a, Keplera, Galileusza, Kartezjusza, Newtona i innych. To oni stworzyli metodę naukową, umożliwiającą w sposób dotychczas niespotykany badanie rzeczywistości i ludzkiej społeczności oraz odkrywanie praw nimi rządzących. Dzięki temu już w XVIII w. nauka zaczęła rodzić pierwsze owoce techniczne. Człowiek coraz skuteczniej zaczął opanowywać siły przyrody. Dotychczas korzystał tylko z ich łaskawości – z sił wody, wiatru, ognia. W XIX w. odkryto nowe źródła energii – ropę naftową, elektryczność. Wynaleziono nowoczesne środki komunikacji w skali globalnej – telegraf,

<sup>45</sup> KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu : Powstanie – rozwój – rozkład*. London, 1988, s. 484.

<sup>46</sup> KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu : Powstanie – rozwój – rozkład*, s. 484.

<sup>47</sup> KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu : Powstanie – rozwój – rozkład*, s. 484–485.

<sup>48</sup> KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu : Powstanie – rozwój – rozkład*, s. 485.

<sup>49</sup> KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurty marksizmu : Powstanie – rozwój – rozkład*, s. 485.

<sup>50</sup> VAN DOREN, Ch.: *Historia wiedzy od zarania dziejów do dziś*, s. 308–355.

telefon. Kolej połączyła społeczności oddalone od siebie o tysiące kilometrów, przynosząc ze sobą nowe idee i nadzieje na dalszy postęp. Pod koniec wieku prorokowano o wynalezieniu samochodu, który – jak się okazało – zmienił nie tylko życie poszczególnych ludzi, ale przemienił całą cywilizację. Wiek XX odkrył i wyzwolił energię jądrową, zbudował samoloty i statki kosmiczne, badał przestrzenie międzyplanetarne, zbliżył ludzi przez radio, telewizję i inne – jakże doskonałe techniczne środki łączności – włącznie z komputerem i internetem. Więcej, ten wiek zajął się też genetyczną tajemnicą człowieka, otwierając tym samym niespotykane i nie możliwe do przewidzenia perspektywy dla gatunku ludzkiego.<sup>51</sup>

Odkrycia naukowe dokonane w XIX w. zmieniły też wizję świata, która od starożytności była wizją statyczną, kształtowana myślą Platona, rozwinięta przez Arystotelesa, Ptolemeusza, uczonych żydowskich i arabskich, uzupełniona danymi z Pisma Świętego oraz nauczaniem Ojców Kościoła. W XII w. wizja ta została włączona w całość chrześcijańskiej wizji świata. Uczynili to Bonawentura i Tomasz z Akwinu, dając niedościgłą do dziś syntezę wiary i nauki.<sup>52</sup> Średniowieczna synteza nie wytrzymała próby w obliczu nowych odkryć, które ukazywały świat jako wielki proces stawania i dojrzewania wszystkiego, co istnieje. Od XIX w. zaczęto odkrywać i opisywać historię Ziemi, życia, człowieka, cywilizacji. Okrycie czasu i przestrzeni jako wymiarów wszelkiego historycznego istnienia przekreślało raz na zawsze statyczną wizję, a chrześcijaństwo zaczęło uważać za doktrynę nie do pogodzenia z ewolucyjną wizją świata. Nowe odkrycia naukowe, postęp wiedzy w dziedzinie techniki i gospodarki, rodziły też nowe filozofie życiowe. Były to filozofie materialistycznego optymizmu, których wspólnym założeniem było: rozum musi cieszyć się pełną autonomią. W tej świadomości człowiek jawił się jako istota sama przez się autonomiczna i odpowiedzialna tylko przed sobą. Optymizm, płynący z autonomii rozumu, osiągnął apogeum w XX w. Sądzono bowiem, że rozum, cieszący się pełną autonomią, odnajdzie wkrótce odpowiedzi na wszystkie pytania ludzkości.

Religia przestała być przesłanką dla porządku, prawa, jedności, pokoju. Stała się sprawą prywatną, zredukowaną do czystej subiektywności. Ludzkość zaczęła organizować życie bez Boga, Bóg zaś przestał mieć jakikolwiek wpływ na ludzkie sprawy i istniejącą rzeczywistość.<sup>53</sup>

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
fax: +421/2/544 302 44

<sup>51</sup> VAN DOREN, Ch.: *Historia wiedzy od zarania dziejów do dziś*, s. 309. Zob. KULISZ, J. SJ: *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*. Warszawa, 2001, s. 22–25; SUCHODOLSKI, B.: *Skąd i dokąd idziemy*. Warszawa, 1999, s. 13–17.

<sup>52</sup> WILDIERS, N. M.: *Obraz świata a teologia, od średniowiecza do dziś*. Tłum. z niem. Warszawa, 1985, s. 7–89.

<sup>53</sup> Zob. KULISZ, J. SJ: *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, s. 22–25.

# TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK II, 2004, ČÍSLO 1

## Teologie chudoby

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL OFM

POSPÍŠIL, C. V.: The Theology of Poverty. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 43–52.

The starting point for these considerations is the spiritual experience of St. Francis of Assisi: that is, his discernment between the spiritual and material dimensions of poverty, according to the Gospel, together with a description of their mutual proportion.

The first step in this analysis is an attempt to uncover the basic Christological and natural motivations which led St. Francis to choose poverty as a way of life, according to the Gospel. Against this background, the author reveals a whole set of very surprising spiritual and theological connections between this Gospel poverty and other perspectives including: Christology, Soteriology, a theology of the Cross, Ecclesiology, a theology of community, Trinitology, the Eucharist, contemplation, the prophetic dimension of Christian life, a theology of reconciliation, a theology of creation, Eschatology and some sense of Mariology.

Related to these considerations, the analysis also contains a critical evaluation about various historical disagreements concerning the vow of poverty inside the Franciscan movement.

Pokud se zeptáme běžného katolického křesťana, co mu vytane na mysl, když uslyší jméno Františka z Assisi, s velkou mírou pravděpodobnosti se dočkáme odpovědi: evangelní chudoba. Někdo možná ještě připojí zmínku o stigmatě a o tom, že František byl zejména ve středověku intenzivně vnímán jako *alter Christus*. Italové dokonce Františka označují jakoby druhým jménem *Poverello*, což je zdvojnásobení od „Chudý“. České „Chudáček“ ale nevystihuje pravou vypovídací hodnotu uvedeného označení, protože zdvojnásobení nenaráží na Františkovu „ubohost“, nýbrž na láskyhodnost toho, kdo se stal mystikem evangelní chudoby.

Pojednávat o Františkově pojetí chudoby je velmi obtížné, protože ona představuje základní tajemství jeho duchovního života. Lze říci, že chudoba je jakousi nadpřirozenou existenciální Františkovy osobní duchovnosti,<sup>1</sup> a proto se vymyká jednoznačnému vymezení a plně vystihující definici. Jako u ostatních existenciálií platí, že můžeme pouze hledat její základní charakteristiky, ovšem bez nároku na to, že uvedené tajemství dokážeme plně obsáhnout a popsat vyčerpávajícím způsobem.

V první řadě si musíme vyjasnit co nejstručněji a nejpřehledněji pojem „evangelní chudoba“. Svatý Ambrož, když komentuje Lk 6,20, kde jsou za blahoslavené prohlašováni chudí, velmi výstižně tvrdí: „Ne všichni chudí jsou blahoslavení, protože chudoba je sama o sobě čímsi nelíšným. Můžeme se

<sup>1</sup> Chudoba je pro Františka „formou života, životním stylem“. Srov. MELANI, G. (ed.): *Poverť*. Assisi, 1967, s. 94.

totiž setkat s dobrými i zkaženými chudými.<sup>2</sup> Nedostatek je pouze jakýmsi tělem evangelní chudoby, její „duší“ je svobodné přijetí životního stylu a úmysl toho, kdo se zmíněnou cestou vydává. „Ani chudoba ani bohatství samy o sobě nepředstavují určité dobro, protože všechno závisí na našem úmyslu.“<sup>3</sup> Mělo by tedy být zřejmé, že prioritu má jednoznačně duchovní chudoba, bez ní materiální nedostatek nemá smysl a je čímsi negativním stejně jako ne zcela duchovně zpracované utrpení. Na druhé straně je ale třeba podtrhnout, že „nevtělená“ chudoba je anomálií. Taková „chudoba“ je totiž bez výrazu a může se snadno stát falešným sebeklamem, jímž křesťan klamně ospravedlňuje svůj nezdravý a nesvobodný poměr k materiálním dobrům.

Co přivedlo Františka k svobodnému přijetí evangelní chudoby? Odpověď je na první pohled velmi prostá: Bylo to uchvácení Ježíšem Kristem. „Já, docela malý bratr František, chci následovat život a chudobu našeho nejvyššího Pána Ježíše Krista a jeho přesvaté Matky a setrvat v ní až do konce.“<sup>4</sup> Zásadní christologická motivace volby chudoby se objevuje také v *Potvrzené řeholi*<sup>5</sup> i ve starší *Nepotvrzené řeholi*.<sup>6</sup> Vzhledem k uvedeným faktům by bylo omylem pojímat tuto chudobu jako nějaké asketické cvičení, které je prostředkem k dosažení osobní dokonalosti.<sup>7</sup> Vztah k osobě, vztah lásky rozhodně nepatří mezi prostředky, ale do kategorie cílových hodnot. František je chudým proto, že se chce co nejvíce podobat Milovanému, chce být naplněn jeho duchem, jeho smýšlením (srov. Flp 2,5-8). Prvním synonymem chudoby je tedy identifikace s Kristem, mystické sjednocení, které je zpečetěno v posledních letech Františkova pozemského putování stigmaty. Na tomto základě tedy můžeme zcela oprávněně hovořit o mystice evangelní chudoby.

Právě zmíněnou cílovou charakteristiku chudoby ve Františkově pojetí potvrzuje následující výpověď: „Napiš, že všem svým bratřím žehnám, ... a poněvadž pro svou slabost nemohu mnoho mluvit, chci nyní i budoucím bratřím objasnit, co mám na mysli a co chci, krátce ve třech větách, totiž: ... aby vždy zachovávali věrnost naší Paní chudobě a milovali ji...“<sup>8</sup> Chudoba není představována jako neživá kategorie, jako věc, nýbrž jako osoba, kterou je třeba milovat a k níž je záhodno přilnout. Toto přilnutí k chudobě jako osobě nemůže tudíž být čímsi přechodným a prostředním.

Uvážíme-li, že tím nejzásadnějším na duchovním životě je poměr k Bohu, pak chudoba znamená trvalou otevřenost rozumem a svobodou obdařeného tvora vůči Stvořiteli a Spasiteli, jeho „svatému působení“ ve vlastním nitru.<sup>9</sup> Chudý je totiž otevřený obdarování. Chudý neulpívá na stvořeném daru, ale

<sup>2</sup> AMBROŽ: *Expositio evangelii secundum Lucam*, V. In: MARA, M. G. (ed.): *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*. Roma, 1991, s. 196–197.

<sup>3</sup> JAN ZLAŤOUSTÝ: *Hom. Phil.*, 3, 5.

<sup>4</sup> FRANTIŠEK Z ASSISI: Odkaz adresovaný Kláře z Assisi. In: *Františkánské prameny I. (FP I)* Olomouc, 1999, č. 140. s. 37.

<sup>5</sup> Srov. *FP I*, č. 90. s. 28.

<sup>6</sup> Srov. *FP I*, č. 29, s. 14.

<sup>7</sup> „Františkova chudoba není primárně určitým typem asketického cvičení. Je to naopak důsledek sjednocení s Kristem, jež má svůj nejhlubší kořen ve křtu.“ HARDICK, L.: *Povertà*. In: CAROLI, Ě. (ed.): *Dizionario Franceseano*. 2. vyd. Padova, 1995, s. 1551–1588, zde 1557.

<sup>8</sup> FRANTIŠEK Z ASSISI: Malý odkaz. In: *FP I*, č. 132. 134, s. 35.

<sup>9</sup> „...spíše ať se snaží o to, po čem mají toužit nade všechno, totiž aby měli Ducha Páně a ten aby v nich svatě působil...“ FRANTIŠEK Z ASSISI: *Potvrzená řehole*, X. In: *FP I*, č. 104, s. 30

vděčně vystupuje od pomíjejícího znamení k nepomíjející nestvořené Lásce, která je pomíjejícím darem jakoby svátostně znázorňována. Není tento výstup opět mystickou záležitostí spjatou s eucharistickou mentalitou ustavičného díkůvzdání? Chudý touží na Boží sebedarování odpovídat nikoli darováním něčeho, ale totálním darováním sebe samého.<sup>10</sup> Touží nejen děkovat, touží po tom, aby se díkůvzdáním po Kristově vzoru také stal. Nebude toto díkůvzdání umožněné chudobou charakterizovat věčnou bohoslužbu definitivně spasených? Není snad Syn, jenž vše dostává od Otce, jenž je prvním Štědrým, také prvním Vděčným? Není snad Syn v lůně Trojice Díkůvzdáním, věčnou Eucharistií?<sup>11</sup> Vždyť Bůh je totálním úkonem bytí, sebedarování, štědrosti a vděčnosti zároveň. Trinitární a christologický aspekt chudoby se tak prolínají.

Ukazuje se, že „Paní chudoba“ je opravdu cílovou hodnotou, která nás bude v jistém slova smyslu charakterizovat i na věčnosti. V tomto smyslu je tedy třeba rozumět následujícím slovům z *Potvrzené řehole*: „V tom je vznešenost svrchované chudoby, že vás, moje nejmilejší bratry, učinila dědici a vládci nebeského království; o věci vás ochudila, zato ctnostmi obohatila. To ať je váš úděl, který uvádí do země živých. K ní, nejmilejší bratři, přilněte celou svou duší...“<sup>12</sup> Úděl vykoupených na věčnosti je vskutku nečekaný a podivuhodný, protože chudoba jako štědrost, vděčnost a láska bude naším spodobením s Trojjediným.

Je-li Paní chudoba čímsi cílovým, pak by mělo v jistém slova smyslu platit, že sám Nejvyšší je chudý. Jak to vysvětlit? Uvážíme-li, že Bůh nic pouze nemá, že nemá vlastnosti jako případy, ale že všechny vlastnosti Boží jsou v zásadě identické s jeho podstatou, že On je čirá podstata,<sup>13</sup> pak plnost tohoto bytí je vrcholem blažené a štědrě oblažující chudoby. A právě zde také leží poslední kořen protikladu mezi „mít“ a „být“. Čím více člověk má, tím méně je, tím více se drolí do „případečnosti“ a „složenosti“, tím méně je svobodný. Evangelní chudoba je cestou k pravému bohatství bytí jako podílu na blažené plnosti Toho, jenž pouze a plně Jest. Není tedy divu, že fenomén dobrovolně zvolené chudoby se objevuje i mimo křesťanství jako znamení hlubšího duchovního bytí člověka. Z křesťanského hlediska nezbyvá než říci, že tyto formy dobrovolné oprostěnosti a chudoby představují zcela evidentně semena Slova a jsou velmi blízkou přípravou na evangelium.

Již jsme se zmínili o tom, že v pozadí evangelní chudoby stojí logika Kristova kříže. Platí-li, že kříž stojí nad kulturami,<sup>14</sup> neboť přijetí kříže je stejným pohoršením pro Žida jako pro Řeka, Inda, Číňana nebo Čecha, pak lze říci, že i evangelní chudoba je znamením překračujícím svou pohoršlivostí a provokativností všechny lidské kultury. Je to navíc znamení, které přinejmenším

<sup>10</sup> „Nic ze sebe si proto neponechávejte pro sebe, aby vás celé přijal, když se vám dává celý.“ FRANTIŠEK Z ASSISI: List generální kapitule, 2. In: *FP I*, č. 221, s. 62. Překlad mírně upraven podle originálního znění: FRANCESCO D'ASSISI: *Epistula toti ordini*. In: ESSER, K. (ed.): *Gli scritti di San Francesco d'Assisi*. Padova, 1982, s. 308–313, zde 311.

<sup>11</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Trojice a Eucharistie*. In: KOLEKTIV AUTORŮ: *Eucharistie – mysterium fidei*. Svitavy, 2002, s. 41–63.

<sup>12</sup> FRANTIŠEK Z ASSISI: *Potvrzená řehole*, VI. In: *FP I*, č. 90, s. 28.

<sup>13</sup> „Bůh je příliš, než aby měl.“ LARCHER, Ch. – PAISSAC, H. – ISAAC, J.: *Úvod do teologie: Bůh a jeho stvoření*. Olomouc, 1993, s. 44.

<sup>14</sup> Srov. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*, 23, encyklika ze dne 14. 9. 1998. Praha, 1999, s. 28–29. Srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Bonaventurovské motivy ve Fides et ratio*. In: *Studia Theologica*, 6, 2001, vol. III, 4, s. 16–27.

potenciálně zasahuje do všech kultur (srov. Jan 12,8), jak o tom svědčí téměř všudypřítomná semena blažené chudoby Slova – Moudrosti.

Na tomto místě je třeba ještě dodat, že chudoba je radikální svobodou, která se nenechá zotročovat tvory, hladem po majetku, po moci, sebeláskou..., tedy vším, co by rádo zaujalo v lidském srdci místo „boha“. Bez evangelní chudoby ducha je tudíž nemožné stavět Boha ve svém životě skutečně na první místo (srov. Dt 6,4-6). Tato požadovaná svoboda od světa a tvorů má svůj nejhlubší důvod ve vztahu Boha ke světu. Boží svoboda – chudoba se kryje s jeho transcendencí vůči světu. Evangelní chudoba – svoboda nás tedy uvádí do mystéria, které nás jako tvory přesahuje. Mystická forma této evangelní chudoby vyžaduje především svobodu od toho, co milujeme ve stvoření „nade vše“, tedy své vlastní „já“. Pak je duše opravdu připravena k tajemnému uchvácení.

Naše úvahy o tom, že evangelní chudoba má svůj pravzor v totálním sebedarování Otce Synovi a v totálním úkonu vděčnosti Syna Otcí, že tato evangelní chudoba má svůj pravzor i v „nic pouze nemajícím“ a totálně Jsoucím, v jeho transcendenci – svobodě vůči světu, nacházejí oporu v díle *Úmluva svatého Františka s Paní Chudobou*,<sup>15</sup> které lze vnímat jako jeden z prvních pokusů o alegorické zpracování jakési „teologie“ františkánské chudoby. Setkáváme se zde totiž s identifikací personifikované Paní chudoby se samotnou věčnou Boží Moudrostí. To se děje na základě Př 8,30.<sup>16</sup> Boží Moudrost je ale přece Bůh sám, a proto stojíme před určitou formou nalezení pravzoru evangelní chudoby v Nejvyšším. V dané souvislosti není rozhodně bez významu, že prvního člověka stvořeného k obrazu Božimu (srov. Gn 1,26) charakterizovala podle téhož textu právě Paní chudoba.

Chudoba jako svoboda se nevztahuje pouze na tvory, na vlastní já, ale také na strpěné bezpráví a zlo. Chudoba je synonymem radikálního vyvázání se z tenat zla, odpuštění.<sup>17</sup> Odpouštějící vskutku prospívá v první řadě odpouštějícímu. Ten, kdo odpouští, se podobá Bohu, jenž je vůči zlu absolutně svobodný, protože je Odpuštění samo.<sup>18</sup>

Na tomto místě by mělo být patrné, proč je evangelní chudoba opravdu blahoslavenstvím. Nespodobuje nás totiž jen s „jakousi historicky nahodilou“ Ježíšovou praxí, nýbrž skrze vtěleného Božího Syna nás přivádí k Bohu a do Božího království (srov. Mt 5,3). Rozhodně není nezajímavé, že chudoba je blahoslavenství, o němž se hovoří v přítomném čase. Chudým totiž již nyní patří Boží království. Oni totiž mají moc otevírat jeho brány a nechávat ho vstupovat do času.

Nerespektování uvedených christologických, teologických, trinitologických a v jistém slova smyslu i ontologických charakteristik Františkova pojetí evangelní chudoby vedlo k tomu, že se v následujících staletích mezi františkány vedly nekonečné právní a moralistické spory o materiální chudobu, které mnohdy

<sup>15</sup> Srov. *FP I*, č. 1959–2028, s. 787–809. Dílo bylo sepsáno necelý rok po Františkově smrti – v červenci 1227.

<sup>16</sup> Srov. *FP I*, č. 1984, s. 794.

<sup>17</sup> „Ať se všichni bratři, jak ministři a služebníci, tak ostatní chrání rozčilovat se nebo hněvat pro hřích nebo špatný příklad druhého, neboť ďábel chce hříchem jednotlivce zkazit mnohé.“ FRANTIŠEK Z ASSISI: Potvrzená řehole, V. In: *FP I*, č. 18, s. 12.

<sup>18</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: Boží milosrdenství jako měřítko spravedlnosti. In: *Teologické texty*, 1997, 8, s. 201–202.

působily nejen tragikomicky, ale dokonce také pohoršlivě. Pojednávat o zmíněných historických záležitostech je sice užitečné z hlediska dějin františkánství,<sup>19</sup> je to ale také bohužel určitým balvanem, který je třeba odvalit, aby Františkova evangelní chudoba mohla jakoby vzkříšena vstoupit opět do našeho světa.<sup>20</sup> Vynikající mistr a znalec františkánské spirituality K. Esser často opakoval velmi moudré napomenutí: „Františkánství prodělalo celou řadu reforem ve jménu chudoby, ale ani jednu ve jménu bratrského společenství.“

Vraťme se ale k základním pohnutkám, které Františka vedly k mystice chudoby. Vedle uchvácení Kristem a Trojjediným se tu totiž vyskytují další možné motivace a jakési přirozené predispozice. Milost přece předpokládá a rozvíjí přirozenost.

V první řadě musíme zmínit Františkův poměr k jeho otci, movitému velkoobchodníkovi Pietro Bernardonemu. Podle toho, co čteme ve IV. – VI. kapitole *Vita prima* od Tomáše z Celana,<sup>21</sup> která je z hlediska historické věrohodnosti velmi ceněna, lze první Františkovy kroky na cestě evangelní chudoby vnímat také jako určitou vzpouru proti praktickému materialismu a ryze světským ambicím vlastního otce. Je to vzpoura proti životním „ideálům“ zbohatlého měšťanstva vrcholného středověku, které se chtělo emancipovat vůči šlechtě bohatstvím a vůči duchovnímu stavu nabytím vzdělanosti.<sup>22</sup> V pozadí je zřetelně vnímatelná touha po moci. Nedivme se tedy, že jedním ze základních forem Františkovy chudoby je totální zřeknutí se moci, což je spjato se zařazením se mezi ty bezvýznamné a bezmocné, mezi ty, kdo byli v tehdejší italské společnosti označováni jako *minores*. Františkánské hnutí se tedy v názvu neholedbá svou chudobou, ale staví se ve společnosti mezi ty odstrčené, opomíjené, poslední – *Ordo fratrum minorum*.<sup>23</sup> V oblasti spirituality se hovoří o „minoritě“ jako základní charakteristice františkánské spirituality. Tato oproštěnost od moci prostřednictvím evangelní chudoby se stává totálním sebedarováním a „martyriem, dokonalé poslušností“<sup>24</sup> po způsobu Kristovy

<sup>19</sup> Na tomto místě si dovoluji upozornit na přehledné zpracování dané tematiky v HARDICK, L.: *Povetřf. In: CAROLI, Ě. (ed.): Dizionario Francescano. 2. vyd. Padova, 1995, s. 1551–1588, zde 1567–1588.*

<sup>20</sup> Kajetán Esser jasně říká: „Pro první bratry svatého Františka se život podle evangelia konkretizoval v životě v naprosté chudobě. Ať je všem zcela jasné, že tento život v naprosté chudobě nesmíme identifikovat s pojmem žebravého řádu, který se objevuje až následně. Musíme františkánské chudobě vrátit její prapůvodní hlubokou inspiraci, již František přímo načerpal z evangelia.“ ESSER, K.: *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*. Milano, 1975, s. 242.

<sup>21</sup> Srov. *FP I*, č. 332–345, s. 110–113.

<sup>22</sup> Odtud pramení Františkova nevole ke studiu zaměřenému na získání moci. To ale nevylučuje studium pojímané jako služba a studium hluboce prostoupené duchem chudoby. Což není evangelní moudrostí či Moudrostí? František se nikdy nevyjadřoval odmítavě nebo hanlivě o teologii a teozích. V *Odkazu* (1226) říká: „A máme si vážit a prokazovat čest teologům a těm, kdo nám slouží nejsvětějšími slovy Božími, protože nám dávají ducha a život.“ *FPI*, č. 150, s. 32. František v *Listu bratru Antonínovi* říká: „Bratru Antonínovi, mému biskupovi, přeji spásu já, bratr František. Souhlasím, abys přednášel bratřím posvátnou teologii, jen když při této činnosti nepotlačíš ducha svaté modlitby a zbožnosti, jak to stojí v řeholi. Buď zdráv.“ *FPI*, č. 251–252, s. 69. Chudoba tedy rozhodně není radikálním antiintelektualismem! Je to však odmítání instrumentalizace vědění a studia na získání moci nad druhými. Srov. BIGI, V. Ch.: *La cura del sapere nelle Fonti francescane*. Assisi, 1994.

<sup>23</sup> Srov. Potvrzená řehole, 1. In: *FP I*, č. 74, s. 26.

<sup>24</sup> „Všechno, co má, opouští a svůj život ztrácí ten člověk, který sebe sama zcela vydá k poslušnosti do rukou představeného.“ FRANTIŠEK Z ASSISI: *Napomenutí, 3. In: FP I*, č. 148, s. 39.

vydanosti do rukou nebeského Otce (srov. Flp 2,8). Dlužno však připomenout, že pravomoc představeného končí tam, kde by se jednalo o znásilňování svědomí podřízeného.<sup>25</sup> Zmíněný křesťanský princip priority svědomí nebyl ve středověkém zákonodárství řeholního života samozřejmostí.

Františkova vzpoura proti běžné mentalitě honby za vlastněním a mocí končí do jisté míry tragicky. Každý návštěvník Assisi si musí všimnout, že Poverello se nakonec stal tím největším „kšeftem“ kupců a kupčků svého rodného města, jak o tom svědčí nespočet krámků s nejrůznějšími více či méně kýčovitými soškami a obrázky Františka z Assisi. Starý Bernardone v tomto světě nakonec triumfuje, ale jenom v tomhle světě, a doba jeho triumfu je přesně vymezena.

To však není jediná vzpoura. Obdobná mentalita byla ve Františkově době silně patrná i v církvi spravované nejmocnějším papežem středověku, nesporně úctyhodným Inocencem III. I zde musela dobrovolně zvolená bezmocnost, zaujetí místa na okraji, „minorita“ spojená s chudobou působit jako velmi odvážné vykročení proti proudu.<sup>26</sup> Chudoba jako znovuodkrytí Ježíšova lidství a „minorita“ jako znovuzpřítomnění praxe nazaretského Mistra se stávají programem obnovy Kristovy církve,<sup>27</sup> o jejíž vlastní povaze pohovoříme poněkud níže. Velikost Inocence III. spočívá v tom, že dokázal tuto prorockou provokaci nejen rozpoznat, ale také akceptovat, i když to pro něj právně<sup>28</sup> ani lidsky<sup>29</sup> bezesporu nebylo snadnou záležitostí.

Je to právě radikální „minorita“, která odlišuje Františkovu mystiku evangelní chudoby od řady pauperistických hnutí jeho doby, která končila často v rozporech s oficiálními církevními autoritami.<sup>30</sup> Materiální chudoba pojímaná jako vlastnictví, jako prostředek nabytí vlivu na ostatní, jako nadřazenost a jako určitá forma sebestředné moci je evidentně v rozporu s mystikou evangelní chudoby Františka z Assisi.<sup>31</sup> „Minoritská nadutost“, která ohrožovala existenci františkánství v dalších staletích, o tom vydává výmluvné svědectví. Z tohoto hlediska je pochopitelné, že Bonaventura zejména v nových Františkových životopisech, tedy *Legendě větší* a pochopitelně také v *Legendě menší* posouvá důraz z pojmu „materiální chudoba“ na pojem „pokora“. Podle

<sup>25</sup> Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI: Napomenutí, 3. In: *FP I*, č. 150, s. 39.

<sup>26</sup> Obtíže, které František měl v Římě, když žádal o schválení nového způsobu života podle evangelia, popisuje poněkud otevřeněji až Bonaventura. V té době totiž již nežili ti, jichž by se zmíněné svědectví mohlo dotknout. Srov. BONAVENTURA: *Legenda větší*, 3, 9–10. In: *FP I*, č. 1062–1064, s. 373–375. Bonaventura se zde zmiňuje poměrně otevřeně i o projevu nerudnosti ze strany Inocence III. při prvním setkání s Františkem.

<sup>27</sup> Srov. BONAVENTURA: *Legenda větší*, 2, 1. In: *FP I*, č. 1038, s. 366.

<sup>28</sup> Nezapomínejme, že v roce 1179 došlo na III. lateránském koncilu k odsouzení Petra Valdese a jeho druhů, kteří usilovali o radikální evangelní chudobu pod heslem: „Nudus nudum Christum sequi“, které se – jak uvidíme níže – mimochodem stalo také součástí františkánského slovníku. Srov. ALBERIGO, G. (ed.): *Storia dei concili ecumenici*. Brescia, 1990, s. 196.

<sup>29</sup> Ke schválení první verze Františkovy řehole došlo v roce 1209 nebo 1210. V roce 1215 se pod vedením Inocence III. otcové shromáždění na IV. lateránském koncilu usnesli, že do budoucna nesmí být zakládány nové řehole. Srov. *Constitutiones*, č. 13. In: ALBERIGO, G. (ed.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1991, s. 242.

<sup>30</sup> Lze jmenovat: Kristovi chudí Roberta z Arbissel, kataři, humiliáti, valdenští, chudí katolíci, chudí rekongiliáti. Srov. GRUNDMANN, H.: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. 2. vyd. Hildesheim, 1961.

<sup>31</sup> Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI: Napomenutí, 14. In: *FP I*, č. 163, s. 42.



mého mínění to plně odpovídá duchu Františka z Assisi. Evangelně chudý se tedy musí paradoxně osvobodit i od vlastnění své chudoby a od chudoby jako „standardy“ sebepovyšování.<sup>32</sup> Jedině za tohoto předpokladu je evangelní chudoba společenstvívorná, církevnětvorná. V dané souvislosti není bez významu, že František často propojuje téma chudoby a bratrství.<sup>33</sup>

Přirozená predispozice k tomuto rysu evangelní chudoby je patrná na mladém Františkovi, který byl člověkem velmi otevřeným, přátelským, velkorysým a společenským.<sup>34</sup> Jak ale uchopit zmíněnou dimenzi evangelní chudoby, jak porozumět vazbě mezi chudobou a bratrstvím?

Viděli jsme, že chudoba znamená osvobození se od moci nad věcmi, osobami, ba dokonce sám nad sebou – to je chudoba od vlastní vůle, chudoba projevující se coby poslušnost. Tato vnitřní svoboda pak působí, že kolem chudého se objevuje prostor pravé evangelní svobody. Osoby a tvorové se nemusejí obávat toho, že budou ztročováni.<sup>35</sup> To je prostor svobody, prostor pro průnik Božího království do tohoto světa.<sup>36</sup> Ježíš Kristus jako vykupitel – osvoboditel musel být svobodný v nejvyšší míře, tedy také evangelně chudý a oproštěný.

Odřeknutí se moci a chudoba vyhlížejí jako sestup. U Františka se to projevuje jako společenský sestup z třídy těch větších (*maggiore*) do třídy těch bezvýznamných (*minore*). To imituje sestup Slova a kenotickou mentalitu Ježíše Krista (srov. Flp 2,6-8). Nezapomínejme na to, že Pavel v Listu Filipánům připomíná věřícím Ježíšovu kenotickou mentalitu proto, aby na jejím základě dokázali překlenout rozmišky a všechno to, co jim brání žít jako vykoupené společenství. Toto sestoupení a ponížení evokuje obraz údolí, v němž má šanci projevit se tajemná gravitace Boží lásky, která nás sjednocuje. Proč asi Kristus v nejhlubším ponížení kříže přitahuje všechny k sobě (srov. Jan 12,32).<sup>37</sup> Dlužno podotknout, že nejhlubší bod ponížení je také počátkem Kristova povýšení a oslavení (srov. Jan 3,14). Konec konců dennodenně zakoušíme, jak bohatství a moc vedou k tomu, že dotýčný se od druhých odděluje a uzavírá se před nimi. Bohatý se druhých bojí, protože by mohl přijít o svoji moc a výsadnost.

<sup>32</sup> V tomto ohledu se chudoba podobá pokoře. Kdo se má za pokorného, považuje a svou pokoru dává příliš na odív, zcela evidentně o tajemství této evangelní ctnosti přichází. Pokorný je jedině ten, kdo si pokoru nepřivlastňuje. Chudý je jedině ten, kdo svou chudobu „nevlastní“. Pokora a chudoba jsou naprosto „antiideologické“ ctnosti.

<sup>33</sup> „V tom je vznešenost svrchované chudoby. ... K ní, nejmilejší bratři, přilněte celou svou duši a pro jméno našeho Pána Ježíše Krista na věky nechtějte mít nic jiného na tomto světě. A kdekoli bratři jsou nebo se setkávají, ať se k sobě chovají jako v rodině...“ FRANTIŠEK Z ASSISI: Potvrzená řehole, VI. In: *FP I*, č. 90, s. 28. Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI: Malý odkaz. In: *FP I*, č. 133–134, s. 35.

<sup>34</sup> Celano sice projevy těchto Františkových povahových rysů v době před obrácením vidí značně škarohlídsky, ale vydává o nich jasné svědectví. Srov. TOMÁŠ Z CELANA: *Vita prima*, I, 1, 2. In: *FP I*, č. 320, s. 107. Poněkud pozitivněji tyto přirozené predispozice hodnotil Bonaventura, který jako teolog aplikoval interpretační pravidlo týkající se milosti předpokládající a rozvíjející přirozenost. Srov. BONAVENTURA: *Legenda větši*, I. In: *FPI*, č. 1027–1037, s. 363–366.

<sup>35</sup> Již jsme viděli vazbu mezi evangelní chudobou a Boží transcendencí. Právě Boží svoboda vůči světu je garancí toho, že my jako Boží obraz jsme schopni svobody vůči světu, že jsme „schopni Božího království“.

<sup>36</sup> Srov. ESSER, K.: *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*. Milano, 1975. s. 242.

<sup>37</sup> Není náhodou, že církev se zrodila na kříži Ježíše Krista. Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha, 1995, č. 766.

Chudý je naproti tomu přístupný všem, kdo se k němu tak říkajíc „skloní“. Je tedy patrné, že existuje evidentní vazba mezi chudobou, „minoritou“ na jedné straně a bratrstvím – společenstvím na straně druhé.

Chudoba utváří společenství rovněž tak, že představuje přímou přístupovou cestu k tajemství osoby. Chudý nemiluje druhého kvůli nějaké kvalitě nebo schopnosti, ale jaksí bezdůvodně, pro něj samého. Na druhé straně také platí, že chudý se stává „milovatelný“ jako osoba. Nehrozí totiž, že jako osoba bude „pochován“ pod příkrovem moci, majetku a slávy. Bohatí trpí samotou také proto, že se kolem nich srocují ti, koho přitahuje jejich majetek a výsadnost. Kdo ale miluje bohatého jako osobu? Láska tedy vyžadovala, aby vtělený Boží Syn byl v tomto světě opravdu chudý, aby se jaksí vysvlékl z hávu své nekonečné moci a fascinující absolutní nádhery. Tím před námi otevřel prostor svobody, která sice umožňuje odmítnutí Božího Syna, ale také dává šanci, aby Boží Syn byl „milovatelný“ jako osoba. Jistě není náhodou, že Trojjediný, když se nám zjevuje právě ve svém osobním tajemství, dává se nám prostřednictvím chudoby.<sup>38</sup>

Chudoba je paradoxním obdarováním. Pavlovu výroku o tom, že Kristus nás obohatil svou chudobou (srov. 2 Kor 8,9), můžeme rozumět i tak, že svou chudobou nám dal šanci, abychom ho nejen mohli milovat jako osobu, ale také abychom pro něj mohli cosi vykonat (srov. Mt 25,40). Jak velkým obdarováním je to, když někdo potřebuje naši službu a naši práci, velmi dobře vědí nezaměstnaní. Po Kristově příkladu obohacují svět i ti, kdo zvolili evangelní chudobu, jak o tom svědčí následující Františkova slova: „...také dárcům dávají příležitost, aby si získali zásluhy, neboť všechno, co lidé na tomto světě zanechají, zanikne (srov. Mt 16,19), avšak za lásku a za almužnu, které udělili, dostanou odměnu od Pána (srov. Lk 16,1-9).“<sup>39</sup>

Uvedené obdarování má ještě jeden rozměr. Ten, kdo se nachází v nedostatku, připadá si neúspěšný, kdo má svůj život za promarněný, díky svědectví evangelní chudoby může zaujmout ke své situaci radikálně nový postoj. Kristův kříž, jehož tajemná logika stojí za tajemstvím evangelní chudoby, představuje nejen vykoupenou smrt, ale také vykoupenou neúspěšnost, bezmocnost, vykoupený „krach“. Podivuhodná proměna se skrývá v tajemství přijetí dané situace jako „těla“ evangelního blahoslavenství, které člověku dovoluje stát se zpřítomněním nesmírné důstojnosti Kristova kříže.<sup>40</sup>

Evangelní chudoba je také velkolepým prorockým a eschatologickým znamením. Kdo se postaví do pozice chudého a menšího, nestojí při posledním soudu (srov. Mt 25,31-46) po pravici ani po levici Krista soudce, protože je spolu s ním jaksí uprosřed. Evangelní chudí jsou těmi nepatrnými Kristovými bratřími, kteří spolu s ním paradoxně zpřítomňují soud nad tímto světem (srov. Jan 3,19). Vysvětlení je velmi prosté: Ten, kdo zvolí evangelní chudobu, existenciálně zpřítomňuje Krista, a proto platí: Jak se chovají lidé teď a nyní k chudému a menšímu, tak by se chovali ke Kristu, kdyby znovu přišel na svět. Postoj menšího směřuje ovšem primárně k výroku o záchraně a spáse. Zmíněná

<sup>38</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: Bůh Otec a kenóze Syna. In: *Theologická revue*, 2000, vol. 71. s. 92 – 101.

<sup>39</sup> FRANTIŠEK Z ASSISI: Nepotvrzená řehole, IX. In: *FP I*, č. 31, s. 15.

<sup>40</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V.: Teologie kříže a tajemství trpícího člověka. In: MACHULA, T. (ed.): *Teologické studie*, České Budějovice, 2000. s. 45–51.

identifikace s Kristem pochopitelně nesmí vést k nadutosti. Chudý musí být svobodný nejen od věcí, od moci, ale především sám od sebe.

Chudoba od sebe samého se projevuje v tom, že člověk se nebere příliš vážně. Díky tomu není nesnesitelný pro sebe ani pro druhé. Chudoba jako svoboda od sebe je určitou formou pokory a projevuje se zdravým smyslem pro humor a sebeironii.<sup>41</sup>

Nesmíme zapomínat, že evangelní chudoba není bezstarostné romantické zahálení na účet druhých. Podle Františka platí, že chudý musí pracovat. Poverello si přál, aby bratři pracovali. O almužnu směji prosit až tehdy, když za práci nedostanou to, co potřebují k životu. „A já jsem pracoval vlastníma rukama a budu pracovat; a rozhodně chci, aby se všichni ostatní bratři zaměstnávali počestnou prací. Kdo neumí pracovat, ať se naučí, a to ne z touhy po mzdě za práci, ale pro příklad a pro potlačení zahálky. A když za práci nedostaneme mzdu, obrátíme se k stolu Páně a budeme prosit o almužnu dům od domu.“<sup>42</sup> V dané souvislosti není nezajímavé, že František nepojímal práci jako trest, nýbrž jako dar a milost,<sup>43</sup> což v teologickém myšlení třináctého století nebylo zdaleka samozřejmé.

Vraťme se ale k mystickým charakteristikám evangelní chudoby. Viděli jsme, že logika zřeknutí se moci, logika dobrovolného zaujetí okrajového místa ve společnosti, logika sebezmaření cestou poslušnosti a vydanosti do rukou Boha i lidí, logika svobody od zla jako odpuštění, logika společenstvívornosti – to vše odpovídá tajuplné logice kříže, jak to skvostně stvrzuje zázrak Františkovy stigmatizace. Bonaventura pak interpretuje různé stupně evangelní chudoby<sup>44</sup> ve svém díle *Apologia pauperum* jako různé úrovně následování nebo zpřítomňování „nahoty kříže“.<sup>45</sup> Základem je chudoba ducha: „Nahota srdce je dána tím, že duch se oprostí od jakékoli nespořádané náklonnosti ve smyslu lakoty a dychtivosti.“<sup>46</sup> Kompletní evangelní chudoba s konkrétním „tělesným výrazem“ má tři stupně. První spočívá v odřeknutí se nadbytečného. Druhý v odřeknutí se vlastnictví a ve zřeknutí se vlastní vůle. Třetí stupeň nadto dobrovolně podstupuje nedostatek materiálních prostředků, což by mělo charakterizovat apoštoly a ty, kdo chtějí jít v jejich šlépějích.<sup>47</sup> Takže platí, že chudoba je natolik dokonalá, nakolik vyjadřuje a objímá nahotu Ukřižovaného.<sup>48</sup>

Bohatství evangelní chudoby je – jak vidno – nesmírné a proniká do široké škály teologických témat: christologie, soteriologie, teologie kříže,

<sup>41</sup> Příklady Františkova smyslu pro humor by se v legendách o jeho životě našlo poměrně dost. Srov. BOUGEROL, J. G.: Umorismo. In: CAROLI, E. (ed.): *Dizionario Franceseano*. 2. vyd. Padova, 1995, s. 2121–2124.

<sup>42</sup> FRANTIŠEK Z ASSISI: Odkaz, 5. In: *FP I*, č. 119–120, s. 33.

<sup>43</sup> Srov. FRANTIŠEK Z ASSISI: Potvrzená řehole, 5. In: *FP I*, č. 88, s. 28.

<sup>44</sup> Tématem chudoby v díle Serafického doktora se zabývá monografie SCHALÜCK, H. F.: *Armut und Heil : Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*. München; Paderborn; Wien, 1971.

<sup>45</sup> Východiskem je následující, dnes poněkud pitoreskně a klerikálně ideologicky působící výrok svatého Jeronýma: „Ten, kdo žije z desátků a z almužen oltáře, následuje jako nahý nahotu kříže.“ JERONÝM: *Epistolae*, 52, 5.

<sup>46</sup> BONAVENTURA: *Apologia pauperum*, VII, 21. In: *Opera Omnia VIII*, s. 279b.

<sup>47</sup> Srov. BONAVENTURA: *Apologia pauperum*, VII, 22. In: *Opera Omnia VIII*, s. 279b–280a.

<sup>48</sup> Srov. BONAVENTURA: *Apologia pauperum*, VII, 23. In: *Opera Omnia VIII*, s. 280a.

ekleziologie, teologie společenství, trinitologie, eucharistie, kontemplace, prorocká dimenze křesťanského života, teologie smíření, teologie stvoření, eschatologie, v jistém slova smyslu mariologie... Jedno je však zcela jisté: bohatství tohoto prvního evangelního blahoslavenství jsme svými úvahami pouze naznačili a potenciálně nesmírně štědrú teologii chudoby jen velmi nedokonale naskicovali.

Olomouc 23. 10. 2003, v den památky svatého Jana Kapistránského

prof. Dr. Ctirad Václav Pospíšil OFM, Th.D.  
Cyrilometodějská teologická fakulta  
Univerzity Palackého  
Nábřeží Přemyslovců 2, 772 00 Olomouc

## Jak m $\acute{o}$ vi $\acute{c}$ o pot $\acute{e}$ pieniu wiecznym?

JACEK SALIJ OP

SALIJ, J.: How to Talk about the Eternal Damnation. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 53–62.

Each sentence in the Gospel is a word of love. Also when Jesus talks to us about the eternal damnation, it is a word of His love for us. He wants to warn us of that final wasting of ourselves, and wants to encourage us to have a dynamic concern for the salvation of all, that, if possible, nobody may deserve the eternal damnation. That is why the possibility of the eternal damnation must not be preached from the point of view of an observer who accepts such an eventuality. We must think of the eternal damnation as of something that must not happen, either to me or to anybody else. Love even hints that if anybody at all were to meet the eternal damnation, it would be better if it were me than anybody else. Many mystics had such attitude.

### JAK M $\acute{O}$ VI $\acute{C}$ O POT $\acute{E}$ PIENIU WIECZNYM

Przed wszystkim – dopóki Pismo Świ $\acute{e}$ te b $\acute{e}$ dzie podstaw $\acute{a}$  nauczania wiary chrześcijańskiej, czyli aż do końca świata – nie da się o nim nie m $\acute{o}$ wi $\acute{c}$ . Zbyt często i zbyt wyraźnie temat ten pojawia się w księgach świętych, żeby dało się go w nauczaniu kościelnym przemilczeć.

### NAJWIĘCEJ M $\acute{O}$ WI $\acute{L}$ O PIEKLE SAM PAN JEZUS

Co więcej, o pot $\acute{e}$ pieniu wiecznym m $\acute{o$ wi $\acute{l}$  przede wszystkim sam Pan Jezus. Hans Urs von Balthasar – można się pytać, jak zharmonizować tę jego naukę z poszukiwaniami zawartymi w książce pt. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* – zauważył, że trzeba było dopiero wyraźnego ogłoszenia przez Chrystusa Pana obietnicy życia wiecznego, ażeby można było m $\acute{o$ wi $\acute{c}$  o niebezpieczeństwie jego nieodwracalnej utraty: „Jezus proklamuje swoje or $\acute{e}$ dzie miłości, otwierając o wiele okropniejsze otchł $\acute{a}$ nie niż te, które w Starym Testamencie były w og $\acute{o$ le możliwe do przewidzenia. Błogosławieństwo i szczęśliwość, tak jak przekleństwo i pot $\acute{e}$ pienie mogły mieć w $\acute{o}$ wczas sens tylko w czasowej rozciągłości; ponieważ niebo nie było otwarte (por. Hbr 11,40), nie mogło być tak $\acute{z$ e piekła (lecz jedynie pewien stan przejściowy do obu: Hades, Szeol). Teraz, kiedy niebo się otwiera, otwiera się jednocześnie po raz pierwszy wieczne piekło.“<sup>1</sup>

Hans Urs von Balthasar m $\acute{o$ wi $\acute{l}$  mocniej: gdyby nie odkupieńcza ofiara Chrystusa Pana, piekło byłoby losem nas wszystkich, a jak straszliwie jest ono rzeczywiste, ujawniło się to na Kalwarii: „W opuszczeniu Ukrzyżowanego przez Boga rozpoznajemy, z czego my sami zostaliśmy wybawieni i uchronieni,

<sup>1</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Wiarygodna jest tylko miłość*. Kraków : WAM, 1997, s. 72n.

mianowicie przed ostateczną utratą Boga, która została nam oszczędzona nie poprzez jakikolwiek własny wysiłek, a tylko przez łaskę. (...) Piekło nie jest żadną wychowawczą groźbą ani też nie jest czysto teoretyczną możliwością: ono jest rzeczywistością, którą doskonale zna Opuszczony przez Boga, gdyż nikt, nawet w przybliżeniu, nie może doświadczyć tak strasznego opuszczenia przez Boga jak tylko Syn, odwiecznie istotowo zjednoczony z Ojcem. W ten sposób dwojaki los naszej wieczności leży odtąd wyłącznie w Jego ręku; właśnie dlatego, że On jest naszą łaską, jest On także naszym sądem, jest naszym sędzią, ale już jako nasz Zbawiciel. Będąc chrześcijanami wiemy, że grzech knuty jawnie przez tych, którzy poznali miłość, ma ogromny ciężar w porównaniu z grzechem popełnionym w stanie niewiedzy.<sup>2</sup>

Po wyjaśnieniu, dlaczego dopiero w nauce Pana Jezusa pojawiła się wyraźnie prawda o potępieniu wiecznym, przypomnijmy, że On najczęściej wyrażał ją za pomocą trzech metafor. Jest to, po pierwsze, metafora wyrzucenia na zewnątrz, ciemności, więzienia (Mt 8,12; 22,13; 25,30; Ap 22,10), następnie, metafora męki i ognia (Mt 18,8; 25,41; Mk 9,47n; Hbr 10,27), i wreszcie, metafora zguby, śmierci, zatracenia (Mt 7,13; Łk 13,3-5; Ga 6,8; 2 Tes 1,9).

Mówił Pan Jezus o potępieniu wiecznym również bez metafor. Fałszywi uczniowie, którzy wyznają Go ustami, ale nie sercem, usłyszą z Jego ust strasne słowa: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości.“ (Mt 7,23) Natomiast w Jego wypowiedzi na temat grzechu przeciw Duchowi Świętemu synonimem potępienia wiecznego są wypowiedziane na wysokim tonie słowa, że grzech ten „nie będzie odpuszczony ani w tym wieku, ani w przyszłym“ (Mt 12,32). Analogiczny ton pobrzmiewa w słowach Apostoła Pawła: „Nie łudźcie się: Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, ani cudzołożnicy..., ani złodzieje..., ani zdiercy Królestwa Bożego nie odziedziczą.“ (1 Kor 6,9n; por. Ga 5,19-21).

#### NA CZYM PIEKŁO POLEGA?

Wydaje się, że głównym powodem, dla którego ewangeliczne przestrogi przed potępieniem wiecznym uległy we współczesnym nauczaniu Kościoła wyciszeniu,<sup>3</sup> jest ucieczka przed ogromnie popularnym dziś zarzutem, iż chrześcijaństwo stworzyło cywilizację lęku.

W tym kontekście warto przypomnieć pogląd Karla Jaspersa, który sam będąc człowiekiem niewierzącym, wskazywał na istotnie pozytywny wymiar tradycyjnego lęku przed piekłem i twierdził, że również człowiek niewierzący powinien – pod sankcją stoczenia się w egzystencjalną bylejakość – pielęgnować w sobie lęk analogiczny do chrześcijańskiego lęku przed piekłem, mianowicie lęk przed zmarnowaniem swojego istnienia. Zdaniem Jaspersa, fatalne są obie alternatywy: zarówno pozbycie się tego lęku, jak jego rozpanoszenie się w naszym wnętrzu. Ow lęk powinien być w nas, ale jako przewyżniony przez postawę trwałego zwrócenia ku temu, co najgłębiej pozytywne.

<sup>2</sup> BALTHASAR, Hans Urs von: *Wiarygodna jest tylko miłość*, s. 74.

<sup>3</sup> Odnotujmy jednak jasne przedstawienie nauki wiary na ten temat w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, 1033-1037. Por. przemówienie Jana Pawła II podczas audiencji generalnej 28 lipca 1999 pt. *Piekło jako ostateczne odrzucenie Boga*.

Interesujący jest ten głos w obronie lęku przed piekłem, wypowiedziany przez filozofa, który w istnienie piekła nie wierzy: „Jeżeli lęk przed piekłem jest dla niezliczonych dusz podstawą wyboru dobra zamiast zła, to rzadko bywa to wyłącznie lęk przed czymś rzekomo realnym. Lęk ten, zaszyfrowany w obrazie piekła, może raczej uprzytamniać głębokie egzystencjalne motywy własnego istnienia. Lęk o własny byt to podstawowa cecha człowieka rozbudzonego. Spokój, który płynie z negacji piekła, nie wystarcza, spokój musi wyrastać z pozytywnego zaufania, z ustroju duszy, która kieruje się dobrą wolą zawsze przewyżającą lęk. Człowiek, który wyzbył się lęku, to człowiek już tylko powierzchowny.“<sup>4</sup>

Piekło jako nieodwracalne zmarnowanie samego siebie (np. ostateczna i nie-naprawialna niezdolność do miłości) – to zapewne najgłębsze spojrzenie na ten temat, jakie możliwe jest w horyzoncie człowieka niewierzącego. Spojrzenie wiary – w pełni podpisując się pod powyższą formułą – idzie nieskończenie dalej: Piekło jest to nie podlegające zmianie znalezienie się poza Bożą obecnością, „z dala od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego“ (2 Tes 1,9).

Zatem straszliwość tej sytuacji rozpoznawalna jest tylko w takim stopniu, w jakim rozumiemy, kim dla człowieka jest Bóg, którego obecności piekło jest pozbawieniem. My jednak nigdy w pełni nie ogarniemy, kim dla nas jest Bóg, zatem jakżeż moglibyśmy pojąć do końca, czym jest oddalenie od Niego? Krótko mówiąc, z całą pewnością piekło jest to stan bardziej straszny, niż to potrafimy pomyśleć i zrozumieć – i zapewne dlatego sam nawet Pan Jezus oddawał go za pomocą owych strasznych obrazów, jakie znajdują się w Ewangelii.

Brak tych obrazów w opisie stanu wiekuistego oddalenia od Boga, podkreślenie jedynie tego oddalenia, nie czyni opisu mniej przerażającym. Chyba że ktoś nie ma nawet zielonego pojęcia o tym, że Bóg jest Miłością i Źródłem wszelkiego sensu.

Spójrzmy na dwa opisy, przedstawione z prawdziwie kobiecą delikatnością. Oto wzorcowo apofatyczny opis Simony Weil: „Ze śmiercią jedni znikają w nieobecności Boga, inni w obecności Boga. Nie możemy pojąć tej różnicy. Dlatego też, aby w przybliżeniu dostępnym wyobraźni to ująć, utworzono obrazy raju i piekła.“<sup>5</sup>

Bardzo analogicznie odczuwała to Beata Obertyńska:

„Nie rozumiem ni nieba, ni piekła... To wszystko  
zbyt ogromne na myśl mą – ciasną i kaleką.  
Wiem tylko, że to będzie albo Ciebie blisko,  
albo od Ciebie daleko.“<sup>6</sup>

Niektórzy nawet próbowali ową przerażającą i nieodwołalną nieobecność Boga opisywać paradoksalnie jako stan pełnego szczęścia i zaspokojenia dla ludzi, którzy Boga w żaden sposób nie potrzebują ani za Nim nie tęsknią. „Poza niebem,“ wyobrażał sobie, nie wiem czy jeszcze zgodnie z wiarą Kościoła, Clive S. Lewis, „jedynym miejscem, gdzie możesz się czuć całkiem zabezpieczony przed wszystkimi niebezpieczeństwami i utrapieniami, jakie niesie z sobą miłość – jest piekło.“<sup>7</sup>

<sup>4</sup> JASPERS, Karl: Filozofia i religia. In: *Więź*, 26, 1983, 5, s. 44.

<sup>5</sup> WEIL, Simone: *Wybór pism*. Paryż, 1958, s. 129.

<sup>6</sup> OBERTYŃSKA, Beata: *Grudki kadzidła*, V, LVIII.

<sup>7</sup> W harmonii z prawdą zarówno metafizyki, jak wiary, myśl tę sformułowała powieściopisarka, Sigrid Undset, przedstawiając ją w formie absurdałnej, absolutnie nierrealnej hipotezy: „Gdyby

Jeśli uważnie przypatrzymy się wielkiej różnorodności formuł, którymi oddawano stan bezsensu ostatecznego, widać jasno, że dotyczą one tej samej nieszczęsnej sytuacji. A zatem piekło jest to stan ostatecznej samowoli i nieposłuszeństwa<sup>8</sup>, „jest realnym panteonem tych wszystkich, którzy się uważają za bogów“<sup>9</sup>, „jest stanem najwyższego egoizmu i samotności“<sup>10</sup>

Święty Tomasz z Akwinu opisywał piekło negatywnie, jako przeciwieństwo szczęścia wiecznego. „Otóż ostateczne szczęście człowieka polega w zakresie umysłu na pełnym oglądaniu Boga, natomiast w zakresie postawy na tym, że wola człowieka jest niewzruszenie utwierdzona w Dobroci pierwszej. Zatem ostateczne nieszczęście będzie polegało na tym, że umysł będzie całkowicie pozbawiony światła Bożego, postawą zaś człowiek będzie zatwardzale odwrócony od Bożej Dobroci. I to jest najważniejsze nieszczęście potępionych, które się nazywa karą potępienia.“<sup>11</sup>

Najgłębsza chyba intuicja na temat tego, czym jest piekło, została sformułowana już w czasach patrystycznych. Ogniem piekielnym byłaby – trudno się dziwić temu, że w Kościele rzadko kto tę myśl podejmuje – ta sama nieskończona miłość Boża, która jest szczęściem zbawionych. *Quod erit iucunditas mentibus nitidis, hoc erit poena maculosis* – mówił papież Leon Wielki. „To, co dla dusz jasnych będzie szczęściem, dla zbrukanych stanowić będzie karę.“<sup>12</sup>

Krótko mówiąc, człowiek może się doprowadzić do takiej negacji Boga, że całym sobą nie chce, żeby Bóg był. A Bóg po prostu jest. I nie może przestać być sobą, czyli Bogiem. Nie może przestać być wszechobecną Miłością. Owszem, tutaj, na ziemi, człowiek może ogłosić Jego nieistnienie, albo swoją wolę, że nie chce mieć z Nim nic wspólnego. Jednak po śmierci rzeczywistość Boga stanie

---

człowiek nie czuł tęsknoty za Bogiem, wtedy czułby się dobrze i w piekle, a tylko my nie moglibyśmy pojąć, iż znalazł tam to, czego serce jego pragnęło.“ (UNDSET, Sigrid: *Krystyna córka Lawransa* t. 1. Warszawa. 1956. s. 35.)

Inaczej, ale w gruncie rzeczy to samo mówi L. Boros: „Gdyby Bóg przestał kochać istotę potępiającą się, to natychmiast i piekło przestałoby być piekłem. Ale Bóg nie może inaczej, jak tylko kochać... Potępiony jest uwięziony w swoim »ja« pośrodku świata, który przenika Bóg.“ (BOROS, L.: *Istnienie wyzwolone*. Warszawa, 1971, s. 114.)

<sup>8</sup> „Ostatecznie ludzie dzielą się tylko na dwie kategorie: tych którzy mówią Bogu: »bądź wola Twoja«, i tych, do których Bóg powie na końcu: »bądź wola twoja.«“ (LEWIS, Clive S.: *Rozwód ostateczny*. Warszawa, 1994, s. 67.)

<sup>9</sup> GUITTON, Jean: *Mój testament filozoficzny*. Warszawa, 1999, s. 217.

<sup>10</sup> Piekło polega na tym, „że człowiek nie chce nic przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny. Jest wyrazem zamknięcia się wyłącznie w tym, co własne. Istota tej otchłani polega właśnie na tym, że człowiek nie chce przyjmować, nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać, sam sobie wystarczać. Jeśli ta postawa dojdzie do ostatecznych granic, człowiek staje się nieczuły, samotny, nieprzystępny. Piekłem jest chcieć-być-tylko-sobą, do czego się dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym.“ (RATZINGER, Joseph: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków, 1970, s. 259.)

Por. dwuwiersz Adama Mickiewicza pt. *Ja*:

„Gdyby szatan na chwilę mógł wyniść sam z siebie,  
To by w tej samej chwili już ujrzał się w niebie.“

<sup>11</sup> *Compendium theologiae*, 174. Tłumaczenie polskie: ŚW. TOMASZ Z AKWINU: *Dzieła wybrane*. Poznań, 1984, s. 76.

<sup>12</sup> ŚW. LEON WIELKI: *De beatitudinibus*, hom. 95,8 (tekst czytany w brewiarzu w poniedziałek 23 tygodnia zwykłego. In: *Liturgia Godzin*, t. 4. Pallottinum, 1988, s. 169.



przed każdym z nas bezpośrednio. Tam nie da się być poza wszechobecną Bożą Miłością. Nieobecność Boga dla potępionych polegałaby na całoosobowym skurczu protestu przeciwko temu, że Bóg jest Miłością, oraz przeciwko temu, że jest się zanurzonym w Bożej Miłości<sup>13</sup>

#### PIEKŁO ZACZYNA SIĘ JUŻ TERAZ

*Senatores boni viri, senatus – mala bestia.* „Poszczególni senatorzy to dobrzy ludzie, senat to złe zwierzę.“ Myślę, że można się posłużyć intuicją zawartą w tym przysłowiu do opisanie sytuacji duchowej naszej epoki: Nawet jeżeli wielu nam współczesnych to ludzie bliscy Bogu, nie zmienia to, niestety, faktu, iż żyjemy w czasach gigantycznej ucieczki od Boga żywego i prawdziwego.

Wielu ludzi nosi dziś w sobie pragnienie, żeby Boga nie było, a chyba jeszcze więcej ludzi wyobraża sobie Boga po pogańsku: jako mądra, potężną i dobrą istotę, która istnieje gdzieś bardzo daleko, do której można odwołać się w momentach wyjątkowych (ślub, urodziny dziecka, pogrzeb, coroczne święta) i szukać u niej ratunku w momentach trudnych.

Otóż jeśli żyje się tak, jakby Boga nie było, albo jakby był On bardzo daleko, jest to sytuacja ewidentnie zmiernająca ku temu, cośmy wyżej opisali właśnie jako piekło. Przecież samą istotą piekła jest bycie daleko od Boga i zamykanie się na Jego obecność. W tej sytuacji wyciszenie ewangelicznych przestróg przed potępieniem wiecznym – czy wręcz łudzenie bezbożników (jak wiadomo, wśród katolików również bywają autentyczni bezbożnicy) obietnicą powszechnego zbawienia – może służyć tylko utrwaleniu tego piekła, jakie zaczynamy sobie budować już na tej ziemi.

Nie trzeba się dziwić temu, że odejście od Boga sprowadza na nas egzystencjalną dezorientację, tak jak nie dziwnym jest temu, że jeśli człowiek się nie naje, wówczas jest głodny. Oznak wspomnianej dezorientacji znajdziemy w naszym życiu współczesnym wiele.<sup>14</sup> Wzrastające poparcie dla aborcji i eutanazji, rozpadanie się najbardziej nawet elementarnych więzi rodzinnych i kryzys praktycznie wszystkich autorytetów społecznych, pogłębiające się poczucie bezsensu życia i plaga narkomanii, pogrążanie się milionów ludzi w destruktywnej samotności i zmniejszające się zrozumienie dla służby społecznej – to

<sup>13</sup> Por. wstrząsający wiersz Sergiusza Awierincewa pt. *L'Enfer c'est les autres* (AWIERINCEW, S.: *Modlitwa o słowa*. Poznań, 1995, s. 48n):

„... Miłość sama –  
jest nieodpartym, nieznośnym płomieniem  
trawiącym otchłani. (...)  
...Nie może nie być Bóg,  
i wszystko  
W płomieniu Jego miłości, i płomień  
jeden dla wszystkich; lecz dla Piekła Bóg  
jest Piekłem.“

W sposób bardzo prostolinijny pisał o tym również Adam Mickiewicz w dwuwierszu pt. *Upór*:

„Pan dotąd miłosiernie patrzy na szatana,  
Lecz szatan odwraca się, by nie widział Pana.“

<sup>14</sup> Święty Tomasz z Akwinu wskazuje na pięć przejawów piekła, które może zaczynać się już na tej ziemi. Dwa pierwsze to zakłamanie oraz zatwardziałość w tym zakłamaniu, niezdolność do opamiętania. Po trzecie, egoizm – postawa absurda, bo człowiek myśląc tylko o sobie,

najbardziej rzucające się w oczy dowody, że cywilizacja śmierci stanęła już u naszych bram.

Po prostu rzeczywistość jest Boża, cała zanurzona w obecności Boga kochającego. Nie jest w naszej mocy ustanowić, że my nie chcemy, by Bóg był tak blisko, że wolimy Go mieć gdzieś daleko. Kiedy zaczynamy kształtować świat daleko od Boga, znaczy to po prostu, że uciekamy od rzeczywistości; i nie tylko od Boga wówczas uciekamy, ale również od samych siebie, a nawet od sensownego radowania się wartościami doczesnymi. Wcześniej czy później okaże (i okazuje) się, że umieściliśmy swoje życie w jakichś wymiarach uludy, gdzie króluje nicość i śmierć.

Bóg na ten nasz bunt odpowiada prawdziwie po Bożemu: „Jakąż nieprawość znaleźli we Mnie wasi przodkowie, że odeszli daleko od Mnie?” (Jr 2,5) To przecież po to, żeby nas uratować, dał nam swojego Jednorodzonego Syna. Również nikogo z nas Bóg nie chce potępić, ale chce wszystkich i każdego z nas doprowadzić do zbawienia (por. J 3,17; 1 Tm 2,4; 4,10). Jednak podobnie jak głodnego nie nasycą rozmowy o jedzeniu, tylko musi zacząć jeść, tak samo przez słuchanie opowieści o powszechnym zbawieniu nie wyjdziemy z bram piekła, w które ewidentnie, całymi społeczeństwami zaczynamy już wchodzić. My musimy się po prostu nawracać do Boga i w Nim składać całą naszą nadzieję.

Podsumujmy ostatni fragment rozważań: Ażeby nasze mówienie o potępieniu wiecznym nie było ideologiczne, lecz żeby było to mówienie w wierze, musi się w nim znaleźć miejsce na uprzytamtanie sobie, jak źle i niezgodnie z najgłębszymi potrzebami ludzkiej natury jest człowiekowi być daleko od Boga; musimy ponadto wyraźniej zobaczyć, jak wiele niepotrzebnych i przeklętych rachunków płacimy za to, że błakamy się w oddaleniu od Boga.

Jest zresztą coś błogosławionego w tym, że nie ma prawdziwego szczęścia poza Bogiem. Już Ojcowie Kościoła domyślali się, że to, co Pismo Święte nazywa gniewem Bożym, jest w gruncie rzeczy przejawem miłości Boga do grzeszników i znakiem Jego opieki nad buntownikami. „Nie opuścił Bóg Adama – wyjaśniał święty Jan Złotousty – kiedy nakazał mu opuścić raj. Nakazał mu to nie z innego powodu, tylko ze względu na Jego przyjaźń do człowieka (*philantropia*)... Wyrzucenie z raju było dziełem raczej Bożej opieki niż gniewu. Takie są bowiem obyczaje naszego Pana, że przez zesłanie kary okazuje nam nie mniejszą troskę, niż kiedy udziela dobra, gdyż wymierza nam tę karę w celu upomnienia. Przecież gdyby wiedział, że bezkarność grzechu nie uczyni nas gorszymi, nigdy by nas więcej nie karał. Żeby jednak powstrzymać nasze staczanie się ku gorszemu i usunąć wzmagającą się przewrotność, jest konsekwentny w swojej przyjaźni do człowieka i dlatego wymierza karę... Zauważ, nasz Pan okazuje stałą swoją dobroć dla człowieka w poszczególnych swoich dziełach. Również poszczególne rodzaje Jego kar pełne są Jego wielorakiej dobroci.”<sup>15</sup>

---

w rzeczywistości działa przeciwko sobie. Czwartym znakiem piekła zaczynającego się już na tej ziemi jest ten rodzaj duchowych ciemności, kiedy człowiek nie dostrzega, że nasz świat jest Boży, i wydaje mu się, że nasze życie jest bezsensowne, albo że ostatecznym jego sensem jest interes i wygoda. I wreszcie po piąte, antycypacją potępienia wiecznego są zgryzoty sumienia, które tym się różnią od wyrzutów sumienia, że nie prowadzą do nawrócenia, tylko bezpłodnie męczą człowieka i osłabiają jego duchową energię. Szerzej temat ten przedstawiłem w artykule:

Bóg na zawsze utracony. In: *Ateneum kapłańskie*, 98, 1982, 439, s. 227–235.

<sup>15</sup> ŚW. JAN ZŁOTOUSTY: In *Genesis* 3, hom. 18,3 (PG 53,151n).

Również przejawem raczej opieki Bożej nad nami, niż porzucenia nas przez Boga jest to, że – oddaliliśmy się od Niego – wprowadziliśmy w nasze życie tyle bezsensu, zakłamania i śmierci. Rozpoznawszy początki piekła już na tej ziemi, możemy niejako empirycznie przekonać się, że prawdziwa nasza nadzieja jest tylko w Bogu, i w ten sposób uniknąć piekła wiekuistego.

#### NAUKA O POTĘPIENIU JAKO SŁOWO MIŁOŚCI

Ostrzeżenia przed potępieniem wiecznym będą jednak dla nas prawdą martwą i szkodliwą, jeśli nie zobaczymy, że są one słowem Bożej miłości do nas. Każde zdanie Ewangelii jest słowem miłości. Również kiedy Pan Jezus mówi nam o potępieniu wiecznym, jest to słowo Jego miłości do nas.

Co to znaczy i co z tego wynika dla głoszenia tej prawdy? Znaczy to, mamy głosić nowinę o zbawieniu, a nie zajmować się informowaniem ludzi, że mogą osiągnąć zbawienie, albo dostać się do piekła; tym bardziej nie wolno nam okłamywać ludzi, że ewangeliczna nauka o potępieniu wiecznym to tylko takie Pana Jezusowe straszenie kominiarzem.

Podstawową prawdą naszego głoszenia musi być nowina, że Jezus chce i może nas zbawić. „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło.“ (Łk 19,10) Przypowieść o synu marnotrawnym i o Pasterzu poszukującym zagubionej owieczki, i duchowa obietnica zawarta w Chrystusowych uzdrowieniach, i konkretny los ocalonej przez Niego cudzołożnicy, i licznych celników, i łotra wraz z Nim ukrzyżowanego, i wreszcie sama Jego śmierć i zmartwychwstanie – krótko mówiąc, cała Ewangelia jest jedną wielką obietnicą zbawienia i wezwaniem do tego, żeby się na nie otworzyć.

Wezwaniem do zbawienia przeniknięte są również Chrystusowe ostrzeżenia przed potępieniem wiecznym. Podobnie jak znaki drogowe informujące o utrudnieniach i ostrzegające przed niebezpieczeństwami przeniknięte są obietnicą bezpiecznego przejazdu przez tę drogę. Podobnie jak ostrzeżenia mass mediów przed muchomorami przeniknięte są nadzieją, że zbieracze przyniosą pełne kosze grzybów jadalnych, i tylko jadalnych.

Gdybyśmy zgubili w nauce Chrystusa Pana o potępieniu wiecznym zawartą w niej miłość, głosilibyśmy nie prawdę, tylko jakąś jej imitację, podróbkę, falsyfikat. Owszem, prawdziwa miłość sięga niekiedy po środki twarde i ostre: jeśli nie ma innego sposobu, żeby doprowadzić do opamiętania tego, kogo się kocha. Serce ludzkie może bowiem obrosnąć tłuszczem albo kamieniem. Może do tego stopnia utracić wrażliwość, że nie rozumie nawet moralnego i duchowego elementarza. Wtedy nie ma rady, trzeba nieraz sięgnąć nawet po młotek, żeby ten kamień rozbić i dotrzeć do żywego serca.

Pan Jezus próbował dotrzeć nawet do takich serc i używał wówczas środków różnych. Potrafił w oczy powiedzieć faryzeuszom, że są plemieniem żmijowym i grobami pobielanymi, ostrzegał nas wszystkich, żebyśmy sobie nie przygotowywali ognia wiecznego. Są to środki ostateczne, którymi próbował dotrzeć do zatwardziałych serc, niewrażliwych już na inne argumenty. Sięgał po nie dlatego, że nas kocha, że nie jest Mu obojętny los faryzeuszy ani los

kogokolwiek. Przecież to miłość kazała Mu tak często mówić o potępieniu wiecznym. Bo On jest pierwszym, który chciałby, żeby piekło było puste.<sup>16</sup>

Niekiedy jednak, bardzo rzadko, wolno – jak sądzę – powiedzieć komuś: „Ty idziesz prosto do piekła, czeka cię potępienie wieczne.“ Wolno powiedzieć tak człowiekowi, który własnej niedoleżnej matce powtarza ze złością: „Kiedy ty wreszcie zdechniesz?“ I temu, kto cynicznie i bez wstydu żeruje na cudzej biedzie czy nieporadności. I seksualnemu zbrodniarstwu, który demoralizuje dzieci. Ale przecież celem tego tak ostrego słowa nie jest wydawanie wyroku, tylko doprowadzenie do opamiętania. Celem takiego mówienia komuś: „ty przecież pójdziesz do piekła“, jest właśnie to, żeby go przed piekłem uchronić.<sup>17</sup> Zatem to bardzo mocne słowo jest nie tylko obroną tych, którzy doznają krzywdy, ale zarazem posługą miłości wobec krzywdziciela.

#### RATOWANIE LUDZI ZAGROŻONYCH POTĘPIENIEM WIECZNYM

Z powyższych rozważań jasno wynika, że złą przysługę oddawałby ortodoksji katolickiej taki teolog czy duszpasterz, który głosiłby po prostu, że niektórzy ludzie będą zbawieni, niektórzy zaś potępieni. Prawdy o potępieniu wiecznym nie wolno głosić z perspektywy akceptującego obserwatora. O potępieniu wiecznym należy myśleć jako o czymś, co się nie może stać ani ze mną, ani z kimkolwiek. Miłość podpowiada nawet, że gdyby w ogóle kogoś miało spotkać potępienie, to już lepiej mnie niż kogokolwiek innego.

W ten sposób rozumie tę prawdę wielu mistycy. „Lepiej będzie dla mnie – modliła się święta Katarzyna ze Sieny – jeśli wszyscy będą zbawieni, a ja sama będę znosić męki piekielne, bylebyś tylko mi zostawił miłość do Ciebie... Jeśli Twoja prawda i sprawiedliwość zgodzą się na to, chciałabym zupełnego zniszczenia piekła albo przynajmniej, żeby żadna dusza tam się więcej nie dostała. A najbardziej bym się cieszyła, gdybyś położył mnie na paszczę piekła, żeby ją zamknąć i żeby nikt więcej tam się nie dostał. Bo w ten sposób wszyscy moi bliźni byliby zbawieni.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Bardzo trafnie domysły o piekle pustym, domysły, że nauka o potępieniu wiecznym to ze strony Boga tylko zabieg pedagogiczny, skomentował św. Jan Złotousty: „Bóg karze, a ty powiadasz, że to tylko pogrożka. Gdyby tak było, czyżbyś nie był skłonniejszy do upadku? Gdyby Niniwici byli wiedzieli, że mieli do czynienia tylko z groźbami, nie byliby uczuli skruchy; ponieważ zaś oddali się pokucie, zatrzymali pogrożkę na słowach. Chcesz, żeby to była tylko pogrożka? Od ciebie to zależy. Stań się lepszym, a zatrzyma się na pogrożce, jeżeli zaś, czego ci nie życzę, lekceważysz pogrożki, doświadczysz samej rzeczy. Gdyby ludzie przed potopem zlekli się byli groźby, nie byliby ponieśli kary. I my, jeżeli się będziemy bali gróźb, nie narazimy się na ukaranie.“ (Na List do Filemona, hom. 3,3. In: ŚW. JAN ZŁOTOUSTY: *Homilie na Listy Pasterskie świętego Pawła*. Kraków, 1949, s. 391.)

<sup>17</sup> „Stwierdzenia Pisma Świętego i nauczanie Kościoła na temat piekła są *wzywaniem do odpowiedzialności*, z jaką człowiek powinien wykorzystywać swoją wolność ze względu na swoje wieczne przeznaczenie. Stanowią one równocześnie *naglące wzywanie do nawrócenia*: »Wchodźcie przez ciasną bramę! Bo szeroka jest brama i przestronna ta droga, która prowadzi do zguby, a wielu jest takich, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują!« (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1036.)

<sup>18</sup> *Legendy dominikańskie*. Opr. Jacek Salij. Poznań, 1982, s. 185n. W tym samym duchu, choć w skromniejszej formie, odczuwał święty Ignacy Loyola, który „mając do wyboru albo rychłą śmierć wraz z pewnością zbawienia, albo długie życie z wielką możliwością pracy dla większej chwały Bożej, choć przy ryzyku i niepewności własnego zbawienia, wybrałby bez wahania to drugie“ (ŚW. IGNACY LOYOLA: *Pisma wybrane*, t. 1. Kraków. 1968. s. 382).

Niektóre świadectwa modlitewnej walki o dusze zatwardziałych grzeszników przypominają walkę Jakuba z Bogiem (Rdz 32,25-33) czy słynny werset Ez 22,30. „Pan sprawiał, że często musiałam przechodzić stany bolesne,“ pisze święta Małgorzata Maria Alacoque. „Raz wśród nich ukazał mi kary, jakie chciał wymierzyć pewnym duszom. Rzuciłam się wtedy do Jego stóp świętych, mówiąc doń: »O mój Zbawicielu, wyładuj raczej na mnie cały swój gniew i wymaż mnie z księgi żywota, niż miałbyś gubić te dusze, które Cię tak wiele kosztowały!« A Pan mi odrzekł: »Ależ one cię nie kochają i nie przestaną cię nękać.« »Nic nie szkodzi, o mój Boże, byle Ciebie miłowały. Nie zaprzestanę Cię błagać, byś im przebaczył.« »Nie opieraj mi się, już ich więcej nie mogę zność.« A ja objąwszy Zbawiciela jeszcze mocniej: »Nie, mój Panie, nie puszcze Cię wcale, póki im nie przebaczysz.«<sup>19</sup>

Błogosławiona Siostra Faustyna ma poczucie, że swoją modlitwą wyrwała z paszczy piekła wiele zagrożonych dusz. Kiedyś, po jednej ze swoich wielkich modlitw za zatwardziałych grzeszników, miała następujące widzenie: „Obstąpiło mnie mnóstwo psów czarnych, wielkich, skacząc i wyjąc, chcąc mnie poszarpać na kawałki. Spostrzegłam, że nie są to psy, ale szatani. Jeden z nich przemówił ze złością: »Za to, żeś nam odebrała tej nocy tyle dusz, to my cię poszarpiemy na kawałki.« Odpowiedziałam, że jeżeli taka jest wola Boga najmiłosierniejszego, to szarpacie mnie na kawałki, bo na to słusznie zasłużyłam, bo jestem najnędziejsza z grzeszników, a Bóg jest zawsze święty, sprawiedliwy i nieskończenie miłosierny. Na te słowa odpowiedzieli wszyscy razem szatani: »Uciekajmy, bo nie jest sama, ale jest z nią Wszchemocny.«<sup>20</sup>

Zwyczajna walka, jaką jeszcze w dzieciństwie stoczyła święta Teresa od Dzieciątka Jezus o duszę pewnego zbrodniarza, zapoczątkowała w niej wzrastające przez całe życie pragnienie, aby nieustannie walczyć o uratowanie dusz, którym grozi potępienie wieczne: „Od tej łaski jedynej w swoim rodzaju moje pragnienie ratowania dusz wzrastało z każdym dniem. Zdawało mi się, że słyszę Jezusa mówiącego do mnie jak do Samarytanki: »Daj mi pić!« Była to prawdziwa wymiana miłości. Duszom dawałam *krw* Jezusową, a Jezusowi ofiarowywałam te same dusze ożywione *Boską rosą*. Sądziłam, że w ten sposób ugaszę Jego pragnienie; im więcej dawałam Mu *pić*, tym bardziej wzrastało równocześnie pragnienie mojej biednej małej duszy, a to żarliwe pragnienie dawał mi On, jako najśłodszy napój swej miłości.“<sup>21</sup>

Jakby podsumowaniem tej wielkiej tradycji mistycznej są słowa, jakie – być może pod wpływem objawień z Fatimy – napisał papież Pius XII w swojej encyklice *Mystici Corporis Christi*, 46: „Zaiste, straszliwa to tajemnica, i trzeba się bez końca nad nią zastanawiać: oto zbawienie wielu ludzi zawisło od modlitw i dobrowolnych umartwień członków mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa.“

<sup>19</sup> ŚW. MAŁGORZATA MARIA ALACOQUE: *Pamiętnik duchowny*. Kraków, 1947, s. 99. Por. świadectwo świętej Teresy z Avila: „Poczęła się we mnie ta boleść niewypowiedziana, jakiej doznaje na widok tylu dusz idących na potępienie... Dla wybawienia choćby jednej od takich strasznych mąk, tysiąc razy ochnie ofiarowałabym się na śmierć.“ (Życie napisane przez nią samą. In: ŚW. TERESA OD JEZUSA: *Dzieła*, t. 1. Kraków, 1962, s. 375.)

<sup>20</sup> *Dzienniczek*, zapis pod datą 9 sierpnia 1934.

<sup>21</sup> Rękopis „A“ dedykowany Matce Agnieszce od Jezusa, folio 46 v. In: ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS: *Pisma*, t. 1. Kraków, 1971, s. 159.

We współczesnym Kościele obserwujemy raczej kryzys tej postawy duchowej, która przymuszała wielu Bożych przyjaciół do wielkiego błagania za tymi, którzy wydają się najbardziej zagrożeni utratą zbawienia. Można pytać, czy kryzys ten świadczy o tym, że bakcyl indywidualizmu zniekształca w nas samą nawet nadzieję zbawienia, czy może jest to efekt szerzenia się łatwej nadziei na powszechne zbawienie i w konsekwencji lekceważenia sobie niebezpieczeństwa utraty zbawienia.

To tylko zauważmy, że fałszywe jest takie uznawanie prawdy o potępieniu wiecznym, któremu towarzyszy łatwe pogodzenie się z istnieniem piekła. Ale może jeszcze bardziej odbiega od prawdy „pocieszanie się“ domysłami, że piekło zapewne jest puste, zwłaszcza jeżeli postawie tej towarzyszy brak osobistego zaangażowania, ażeby zbawienie, jakim Bóg nas obdarza w Jezusie Chrystusie, dotarło do wszystkich, również do tych, którzy wydają się całkowicie na nie zamknięci.

Obie postawy – zarówno pogodzenie się z istnieniem piekła, jak odrzucanie jego istnienia – budują fałszywe wyobrażenia o Bogu i, co za tym idzie, wypaczają religijny stosunek do Niego. Tam, gdzie istnienie piekła nie budzi religijnego sprzeciwu, łatwo kształtuje się obraz Boga jako surowego Władcy, a lęk może stać się jednym z najistotniejszych wymiarów religijności. Tam z kolei, gdzie z góry się wie o tym, że piekła nie ma, miłosierdzie Boga, który pragnie uzdrowić i napęlić swoją kochającą obecnością nawet największego grzesznika, łatwo rozumieć fałszywie jako pobłażliwość Boga dla naszego zła. Zatem ostatecznie jest to postawa beznadziei co do możliwości naszego wyzwolenia z grzechu; człowiek liczy jedynie na to, że Bóg w swojej pobłażliwości i tak go doprowadzi do szczęśliwego końca.

prof. Dr. hab. Jacek Salij OP  
Katedra Teologii Dogmatycznej  
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego  
Dewajtis 5, 00-815 Warszawa

## TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK II, 2004, ČÍSLO 1

### Ako psychológia dnes chápe spiritualitu<sup>1</sup>

MICHAL STRÍŽENEC

STRÍŽENEC, M.: How Psychology Understands Spirituality Today. *Teologický časopis*, II, 2004, 1, s. 63-74.

The present study – referring mainly to foreign sources – describes the difficulties encountered in trying to delineate spirituality, certain theological approaches to this issue, types of spirituality (also including the nonreligious one), laying stress mainly on its psychological aspects (especially its connection with man's personality, approaches of humanistic and transpersonal psychology). Mention is also made of certain scales for determining spirituality. The conclusion preliminarily defines spirituality as a searching for a personal connection with the transcendental and also points out differences between spirituality and religiosity.

V súčasnosti sa výraz *spiritualita* používa vo veľmi rozdielnych súvislostiach. V poslednom desaťročí sa čoraz frekventovanejšie vyskytuje aj v psychológii. Pokladáme za užitočné oboznámiť aj teologické kruhy s psychologickými prístupmi ku spiritualite. Začneme však najprv krátkym pohľadom do histórie tohto pojmu a jeho vymedzením. Ako uvádzajú A. Solignac a M. Dupuy (1989 – 1990) vo svojom opise histórie slova spiritualita, podstatné meno *spiritualitas* nadobudlo postupne tri významy: náboženský (aplikácia na spirituálny život – od 5. storočia), filozofický (označenie spôsobu poznania – od 12. storočia) a právnický (od konca 12. storočia – v súvislosti s cirkevnými funkciami, kultovými predmetmi). V súčasnosti dominuje náboženský význam slova spiritualita. Ako uvádza P. Dinzelbacher (1989), pojem spiritualita sa zaužíval v Nemecku po druhej svetovej vojne, a to najmä v evanjelickej teológii. Areligiózny prístup ku spiritualite pochádza z USA. Na objasnenie tohto pojmu sa od r. 1960 uskutočnili viaceré štúdie. Išlo aj o definovanie špecifického charakteru „spirituálnej teológie“ a jej miesta medzi teologickými disciplínami. Táto teológia skúma skúsenosť spirituálneho života v jeho rôznych modalitách, jeho postupný vývin, štruktúry a zákonitosti.

#### VYMEDZENIE SPIRITUALITY

Uvedení autori konštatujú, že je veľmi ťažké podať striktnú definíciu spirituality. Dnes nestotožňujeme vnútorný a spirituálny život. Spiritualita je spontánný a osobný prejav spirituálneho života. Výraz spirituálny život sa používa v širšom zmysle (bez explicitného vzťahu k Duchu Svätému, ako je to v kresťanstve). Spiritualitu nemožno opisovať nezávisle od osôb, ktoré ju prežívajú. Pritom sú tu odlišnosti súvisiace s pohlavím, vekom,

<sup>1</sup> Štúdia vznikla za čiastočnej finančnej podpory grantu VEGA č. 2/4027/04.

temperamentom, prostredím, životným stavom. Známe sú rôzne školy spirituality, ktoré súvisia aj s teologickými školami (často spirituálna intuícia otvára nové obzory pre obnovu teológie).

Pojem spiritualita obmedzujú S. de Fiores a T. Goffi (1999) na jeho kresťanské chápanie (vzťahovanie na tretiu Božskú osobu), a to v súvislosti so spirituálnou teológiou. Existujúce veľké množstvo definícií spirituality zhrnújú takto: „Spiritualita je životná syntéza celého Kristovho tajomstva, utvorená pod vplyvom Ducha Svätého tak, že usporadúva jeho jednotlivé prvky okolo konkrétneho stavebného princípu, ktorý potom charakterizuje jeho celkový prejav.“ (s. 906) Charakteristiky súčasnej spirituality z antropologického hľadiska podávajú takto: 1. základná voľba a významný obzor existencie, 2. skúsenosť o Bohu, 3. angažovanie vo svete, 4. oslobodzujúca spiritualita (obrátenie sa k utláčanému blížnemu), 5. pospolitá spiritualita (komunitné hodnoty).

A. McGrath (2001), prírodovedec a teológ, podáva toto vymedzenie: „Spiritualita sa týka hľadania naplneného a autentického náboženského života, zahrnujúceho prepojenie myšlienok charakteristických pre toto náboženstvo a všetkých skúseností týkajúcich sa života na základe tohto náboženstva a v jeho sfére.“ (s. 14)

V súvislosti s teológiou duchovného života poukazuje A. Puss (2001) na to, že výraz „duchovný život“ je veľmi široký. Namiesto duchovnosť treba používať výraz spiritualita. Je už prekonané delenie spirituality na asketiku a mystiku. Autor cituje názor Š. Senčíka, že spiritualita sa vzťahuje čisto na nábožensko-duchovnú oblasť.

V *Katechizme Katolíckej cirkvi* (1998) sa termín spiritualita vyskytuje na dvoch miestach (body 2684, 2693), kde sa hovorí o rozličných kresťanských spiritualitách v dejinách Cirkvi. Sú odrazom svetla Ducha Svätého a vodcami duchovného života. Podrobnú analýzu otázok spirituality v *Katechizme Katolíckej cirkvi* podáva A. Puss (2002).

Pokiaľ ide o názory našich teológov, napr. D. Berta pokladá spiritualitu za výraz s výsostne teologickým obsahom. Uvádza názor M. Alrichtera, ktorý výraz areligiózna spiritualita považuje za kontradikciu a zdôrazňuje dialogický charakter spirituality. Evanjelický teológ J. Štekláč kladie dôraz na rozlišovanie medzi prirodzeným a zjaveným náboženstvom (či spiritualitou). Osobné hľadanie spojenia s niečím vyšším je subjektívna, ľudská potreba, ktorá má dosah na život jednotlivca.

Pri rozbere biblickej spirituality S. M. Schneiders (2002) uvádza, že zatiaľ čo katolíci majú dlhú tradíciu v rozvíjaní spirituality, protestanti až novšie spoznali dôležitosť spirituality ako spôsobu spolupráce s milosťou. Kresťanskou spiritualitou sa rozumie živá skúsenosť kresťanskej viery; sebatranscendujúca viera, v ktorej spojenie s Bohom v Ježišovi Kristovi cez Ducha Svätého sa prejavuje v službe blížnemu a účasťou na uskutočňovaní Božieho kráľovstva vo svete.

Podrobný historický pohľad na kresťanskú spiritualitu prináša P. Sheldrake SJ (2003) v publikácii dostupnej aj u nás. Zdôrazňuje potrebu vedeckého a multidisciplinárneho prístupu v tejto oblasti. Pracovne definoval spiritualitu ako „život v Duchu“.

E. Taylor (1994) poukazuje na to, že naše chápanie spirituality prešlo obrovskou zmenou. V USA sa prežívanie spirituality prejavuje v neočakávaných



oblastiach sekulárnej kultúry, pričom mnohí ľudia sa neobmedzujú len na jednu náboženskú tradíciu (napr. katolíci praktizujú budhistickú meditáciu). Dôraz na transcendentno sa tu šíri od 60. rokov 20. storočia najmä v strednej triede belochov, ktorí opustili inštitucionálnu cirkev.

Naproti tomu P. C. Hill a K. I. Pargament (2003) tvrdia, že väčšina ľudí prežíva spiritualitu v rámci organizovaného náboženského kontextu. Spiritualitu možno chápať ako hľadanie posvätna, proces, pomocou ktorého sa ľudia usilujú odhaliť a pridržať sa toho, čo pokladajú za posvätné vo svojom živote. Posvätno zahrnuje pojmy ako Boh, božstvo, Posledná skutočnosť, ako aj také aspekty života, ktoré majú mimoriadny charakter.

Vo svojej klasifikácii doterajších 35 definícií spirituality D. O. Moberg (2002) rozlišuje definície teologické (poskytujú „definíciu zhora“), antropologické (dôraz na podstatu a skúsenosť človeka) a historicko-kontextové (skúsenosť zakotvená v histórii spoločnosti). Pri substančných definíciách spirituality (sústreďujú sa na posvätné obsahy alebo zložky, obvykle zahrnujúce javy súvisiace s Bohom alebo božstvom) sa presadzuje hranica medzi vedeckou teóriou a teológiou. Tendencia odstrániť takúto hranicu je pri funkčných definíciách (zameraných na to, čo spiritualita spôsobuje a ako subjektívne a existenčne ovplyvňuje jednotlivcov a skupiny). Nenáboženské interpretácie spirituality zdôrazňujú konečné existenciálne aspirácie jednotlivca alebo spoločenstva a prostriedky dosiahnutia týchto aspirácií. Vzhľadom na časté zneužívanie slova spiritualita, treba v každom kontexte spresniť, čo tým myslíme.

Na nedostatočné vymedzenie spirituality poukazuje aj D. Fontana (2003). Uvádza, že termín spiritualita sa často používa aj mimo kontextu náboženstva. Predstavuje presvedčenie o nemateriálnej dimenzii, ktorá preniká telesný svet a utvára iné úrovne bytia, dostupné pri mystických zážitkoch a v posmrtnom živote. Znamená tiež rozsah, v akom jednotlivec spoznáva svoju duchovnú podstatu a umožňuje jej prejavíť sa prostredníctvom duše a v správaní počas telesného života. Pri hlbšej úrovni spirituality je snaha prežívať spirituálny zdroj svojej vlastnej existencie. Niekedy spiritualita poukazuje na otvorenosť voči spirituálnym učeniam vo všetkých náboženstvách a myšlienkových školách. Čo sa týka vzťahu spirituality a mozgu, zistenia o vyvolávaní zážitkov mystického typu pomocou stimulácie temporálnych lalokov mozgu sa zatiaľ považujú za kontroverzné. Niektorí autori vidia tiež súvislosť uvedených oblastí mozgu so „spirituálnou inteligenciou“. Niet však dôkazu o priamej väzbe tzv. „bodu Boha“ v mozgu so spirituálnou inteligenciou.

Ako upozornil R. L. Jones (1997), mnoho zo súčasnej spirituality je ovplyvnené konzumizmom a terapeutickou kultúrou. Mnohí ľudia majú len malé poznatky o tradíciách kresťanskej spirituality.

V tejto súvislosti autor porovnáva chápanie spirituality u sv. Bernarda z Clairvaux s prístupom súčasného autora T. Moora. Nebezpečenstvá súčasnej konzumnej spirituality spočívajú v oslave individuality (primárnou autoritou je vlastná skúsenosť človeka, oddeľovanie privátnych „mystických“ zážitkov od „verejnej“ oblasti racionality, inštitúcií), v prejavoch gnosticizmu (exaltovanosť vlastnej skúsenosti a jej dostatočnosť pre spásu), v konzumovaní spirituality ako luxusného tovaru (určeného predovšetkým pre stredné a vyššie vrstvy). Autor uzatvára, že potrebujeme menej takejto „spirituality“ a viac „života v Duchu“.

Objavujú sa aj námietky voči vedeckému skúmaniu spirituality. Vychádza sa z predpokladu, že spiritualitu nemožno vedecky skúmať. Používa sa tu argumentácia filozofického materializmu alebo opačné hľadisko – veda je neschopná skúmať spiritualitu vzhľadom na jej subjektívnosť, nemožnosť priameho pozorovania, resp. opakovania. Tieto a podobné námietky vyvracajú vo svojej štúdií W. R. Miller a C. E. Thoresen (2003). Poukazujú na značný rozsah doterajších výskumov v tejto oblasti, vznik formálnych štruktúr pre tieto otázky v rámci vedeckých a profesných organizácií (najmä v USA) a dostupnosť metodík výskumu s overenými psychometrickými parametrami. Čo sa týka subjektívnosti a nemožnosti priameho pozorovania, treba si uvedomiť, že napr. aj jadrová fyzika skúma javy, ktoré nie sú priamo pozorovateľné. V takýchto prípadoch sa poznatky vyvodzujú z jednotlivých zložiek, ktoré sú dostupné empirickými metódami (napr. spirituálna prax, spirituálne motivovaná starostlivosť o iných ľudí). Spiritualita je multidimenzionálny konštrukt, ktorý sa nedá jednoducho ohraničiť (podobne ako charakter, láska, pohoda, mier, zdravie).

#### DRUHY SPIRITUALITY

Z viacerých klasifikácií spirituality – dôležitých aj z hľadiska psychológie – treba upozorniť na spiritualitu zhora a spiritualitu zdola (Grün, Dufner, 1997). Spiritualita zhora je teologicko-normatívna, určovaná náboženskou doktrínou (dodržiavanie prikázaní), ideálmi, ktoré si stanovíme (tie sú dôležité najmä pre mládež). Ak si však stanovíme nesplniteľné ideály, môže to viesť k rozpolteniu osobnosti (zistíme, že len vlastnou silou nie sme schopní byť lepší). V dnešnej sekularizovanej dobe je táto cesta takmer nemožná. Spiritualita zdola je psychologicko-odkrývajúca (zakladá sa na trpezlivom sebakúmaní a odhaľovaní temných i svetlých stránok vlastnej duše). Boh k nám hovorí aj prostredníctvom nás samých (prostredníctvom našich myšlienok, tela, snov i našich domnelých slabostí). Keď sme dospeli ku koncu svojich možností, treba sa otvoriť osobnému vzťahu k Bohu. Spiritualitu zdola pestovali najmä mnísi. Vystúpenie k Bohu musí predchádzať zostúpenie do vlastnej reality (oboznámenie sa s vlastnými vášňami). Ku psychologickým aspektom spirituality zdola prispel najmä C. G. Jung dôrazom na nevedomie, potrebu pokory. Možno povedať, že uvedené dva druhy spirituality sa dopĺňujú a oba smerujú ku premene osobnosti (Smékal, tézy).

S. Zimmer (podľa Smékal, tézy) rozlišuje spiritualitu spasenia a spiritualitu tvorenia. Prvú charakterizuje odvrátenie od sveta, potlačovanie vášní, túžba po odpustení, poslušnosť, askéza, sexualita tu býva často problémom. Spiritualitu tvorenia charakterizuje spolupatrienie, radosť zo stvorenia, smrť ako návrat domov, dôvera, tvorivosť, sexualita je podstatnou formou vyjadrovania náboženstva. Prejavy spirituality závisia od osobnostných charakteristík jednotlivca a v súlade s nimi treba integrovať uvedené rôzne cesty spirituality.

Za jednu zo zložiek spirituality možno pokladať rozlišovanie, ako ho opisuje P. Wolff (2002). Stotožňuje ho s procesom rozhodovania, ktoré čo najviac zohľadňuje objektívnu realitu, čo najviac sa oslobodilo od vnútorných popudov a je v úzkom súlade s našou vierou (alebo s našim hodnotovým systémom, ak sme neveriaci). Autor vychádza zo spirituality sv. Ignáca z Loyoly a upozorňuje, že ľudia

musia svoje intelektuálne rozhodnutie nechať klesnúť do najhlbších úrovní svojej emocionality a počúvať odozvy, ktoré posiela ich vnútro späť, na vedomú úroveň. Takto autor naznačuje súvislosť spirituálnej a emočnej inteligencie.

Dôraz na spiritualitu v každodenných aktivitách kladie T. Moore (1997). Tvrdí, že duša (ktorú nemožno presne definovať) leží na polceste medzi chápaním a nevedomím, pričom jej nástrojom je predstavivosť. Zmyslom starostlivosti o dušu je dať bežnému životu hĺbku a hodnotu, ktoré sú plodom duchovnosti. Spiritualitu v najširšom význame chápe ako prenikanie k neviditeľným faktorom v živote, prekračovanie osobných, konkrétnych a konečných jednotlivostí tohto sveta. Spiritualita nie je len špecificky náboženská záležitosť, lebo aj prechádzka lesom pri západe slnka môže byť duchovnou činnosťou. K formám spirituality zaraďuje spiritualitu transcencie, miesta (jej prejavom sú napr. historické pamätníky), rodiny, sexu. V súčasnosti prevažuje pri spiritualite zameranie na intelekt, teórie, jasné pravdy a zanedbávajú sa také kvality ako jemnosť, komplexnosť, zrenie, neúplnosť, dvojznačnosť, údiv. V súvislosti so spirituálnou praxou autor poukazuje na potrebu mýtu, rituálu, ako aj na to, že spiritualita má potenciál rovnako pre dobro ako pre zlo.

V monografii o psychológii náboženstva (Stríženec, 2001) sme naznačili vzájomný vzťah religiozity a spirituality. Spiritualita sa dnes pokladá za individuálny jav, súvisiaci s osobnou transcenciou, zmysluplnosťou a zdôrazňuje sa v nej duchovná skúsenosť (mystické zážitky, viera ako hľadanie). Je prejavom úsilia nájsť, udržať a transformovať vzťah s posvätným.

K. H. Reich (2000) rozlišuje náboženskú a prirodzenú spiritualitu. Rozdiel medzi nimi spočíva v odlišnom chápaní „transcencie“. Humanistické chápanie spirituality nevylučuje „transcendentné“ vysvetlenia sveta a osobných zážitkov, odmieta však akceptovať na náboženstve založené pravidlá a normy správania jednotlivca a spoločnosti.

## PSYCHOLOGICKÉ ASPEKTY

Vzťah spirituálneho života a psychiky analyzoval J. F. Catalan (1986). Uvedieme podrobnejšie jeho názory. Vedy o človeku umožňujú pochopiť, ako sa vedomá či nevedomá túžba človeka prejavuje pri otváraní sa skutočnostiam iného rádu. Ľudský aspekt spirituálneho života (v kresťanstve sa chápe ako život vedený Duchom Svätým) neprestáva byť dostupný pozorovaniu vedy. Teológia a filozofia nemôžu poskytnúť adekvátne riešenie všetkých konkrétnych prípadov praktického života, každodennej existencie. Človek je bytím otvoreným na výzvu a stretnutie s Iným. Psychológia však nemôže odkryť konečný náboženský základ ľudskej existencie.

Psychológovia zaujímajú v súvislosti so spiritualitou skúsenosti (zážitky), postoje a motivácia. Podrobnejšie sa týmito otázkami zaoberal už A. Vergote (1966).

Francúzsky výraz *expérience* podľa A. Godina označuje afektívny a dynamický spôsob vedomia, bohatší ako pojmové reflexívne alebo interpretačné poznanie. V nemčine sa rozlišuje *Erlebnis* (emočná skúsenosť – zážitok) a *Erfahrung* (skúsenosť – aktívna syntéza). Každá spirituálna skúsenosť má dvojitú tvár: afektívny (prežívaný) a kognitívny (interpretačný) aspekt. Interpretačná aktivita zabezpečuje, aby intenzita prežívaného citu nadobudla

spirituálny význam. Z rôznych foriem spirituálnej skúsenosti možno uviesť konverziu, pri ktorej sa psychológia môže zamerať na psychické transformácie vedúce ku „stretnutiu“ s Bohom. Pri zážitku „posvätna“ ide o intuitívne poznanie určitej nadprirodzenej skutočnosti, inherentnej pre svet, resp. osobný život.

Pri vrcholových zážitkoch (opísal ich psychológ A. Maslow) je veľmi zdôraznená emočná dimenzia. Tú však nemožno oddeliť od súboru významov (súčasne ľudských i spirituálnych), ktoré vedú k rituálom, postojom. Ďalej možno uviesť zážitky náboženských skupín zaangažovaných v sociálno-politických akciách.

K uznaniu spirituálnej dimenzie človeka ako jeho základnej dimenzie, ktorá obohacuje život, prispela – podľa Ch. Schütza (1988) – najmä dynamická psychológia.

Čo sa týka vzájomnej závislosti spirituálneho života a psychiky, môžu u teológov i veriacich vzniknúť obavy z profanizácie skutočností pokladaných za posvätné. Rozvoj spirituálneho života závisí od výchovy celého človeka smerom k ľudskej zrelosti. Rozvoj ľudských hodnôt je nevyhnutným predpokladom otvorenia sa inému (či už človeku alebo Bohu). Spirituálna zrelosť sa prejavuje akceptovaním vlastného tela, zvládaním sexuality, inteligenciou (v zmysle rozlišovania, zdravého usudzovania, prístupnosti argumentom iných), slobodou pri rozhodovaní, vzťahom k iným (s vyhnutím sa prílišnej závislosti aj prílišnému uzavretiu sa do seba), rozumným postojom voči autorite, vyváženým vzťahom k Bohu (s vyhnutím sa prílišnému strachu z viny, infantilným postojom), adaptívnym postojom, prejavom integrácie osobnosti, u kresťanov transformáciou na úrovni rôznych psychických schopností v dôsledku výzvy Boha. Spirituálny život sa uskutočňuje v extrémne zložitých podmienkach ľudského bytia. Dôležité je dosiahnutie stupňa vnútornej slobody, umožňujúcej otvoriť sa výzvam iných i Boha. Prispieť k tomu môžu psychologické výskumy, uzatvára J. F. Catalan (1986).

Pri rozbere vzťahu medzi psychológiou a spiritualitou vychádza R. Zavalonni (1999) z personalistického chápania človeka. Uvádza, že sa treba vyhnúť dvom krajnostiam: úplnej sebestačnosti človeka a príliš pesimistickému chápaniu človeka. V novšej dobe sa prejavuje kladné hodnotenie prínosu psychológie pre spirituálnu teológiu. Teologické hľadisko nemôže vylučovať psychologické hľadisko pri analýze spirituality. Uvádza sa, že spirituálna teológia je štúdiom duchovného života v jeho psychologických podmienkach. Vzhľadom na potrebu poznať človeka v jeho úplnosti nie je rozpor medzi psychológiou a spirituálnou teológiou. Pri riešení vzťahu medzi milosťou a ľudskou prirodzenosťou dnes prevláda názor, že prirodzené sily posilňované a povýšené do božského poriadku zostávajú harmonicky prepletené so silami milosti (milosť neničí prirodzenosť, ale ju zdokonaľuje). Často je však ťažké zistiť, čo pochádza z prirodzenosti a čo z milosti. R. Zavalonni rozlišuje „vonkajší“ vzťah medzi nimi (všeobecné posvätenie, v podstate nezávisiace od duševných dispozícií) a „vnútorný“ vzťah (pôsobenie na celú osobnosť – napr. u neurotika je sťažené pôsobenie milosti). Aj keď pôsobenie milosti sa nedá priamo analyzovať, jej účinky – značne individuálne odlišné – sú prístupné vedeckému bádaniu.

Podľa A. Pussa (2001) kresťanská asketika musí byť vďačná psychológom za ich spoluprácu. Treba však odmietnuť psychologizmus v tejto oblasti, t. j. snahu vysvetliť činnosť Ducha Svätého psychologicky.

Pokiaľ ide o súvislosť so psychológiou osobnosti, V. Smékal (2002 a, b) uvádza, že duchovnou dimenziou svojho bytia osobnosť transcenduje svoju každodennosť a otvára sa formovaniu takých charakteristík, ako je láska, zodpovednosť a prezieravosť, múdrosť, vyrovnanosť, ušľachtilosť. Autor rozvádza prínos psychológie pre zmapovanie prejavov duchovného života. Psychológia môže pomôcť pri zoznámení sa s cestami duchovného života, pri hľadaní kľúčov k tajomstvu spirituality. Zatiaľ čo kresťanstvo chápe spiritualitu ako životný štýl inšpirovaný a riadený Duchom Svätým, pre religionistiku je to spôsob života, v ktorom prežívame akékoľvek povznesenie nad všednosť dní a v ktorom aspoň občas máme potrebu vyhľadávať hraničné zážitky. K nevedomému hľadaniu spirituality v sekulárnom zmysle patria aj umelecké zážitky (návšteva galérií, koncertov) a návrat k prírode.

V súvislosti s hladom po duchovnom živote (úsilie o kontakt a zakotvenie v transcendentnej skutočnosti) V. Smékal (témy) upozorňuje na pokusy oživiť prírodnú spiritualitu, hlásajúcu návrat k prírode a uctievanie prírodných síl. Túžba po vrcholných zážitkoch sa prejavuje v náraste drogových závislostí, v masovej účasti na hudobných vystúpeniach, diskotékach a pod. Za jeden z moderných pokusov o svetskú spiritualitu autor pokladá tzv. Silvovu metódu. Spiritualita je pestovanie citlivosti k duchovným hodnotám, často sa chápe ako synonymum duchovného života vôbec. Väčšinou ide o prežívanie a vyjadrovanie vzťahu k Bohu vo vnútri určitého štruktúrovaného náboženstva alebo náboženského hnutia. Je to osobná náboženská skúsenosť a jej uskutočňovanie v živote. V. Smékal ku prostriedkom pestovania spirituality zaraďuje okrem tradičnej modlitby a pokánia aj posvätné tance, spev, pobyt v prírode, poznanie svojich osobnostných črt, reflexiu a sebareflexiu. Uvádza názor T. Keatinga o dvoch spirituálnych cestách: jedna chápe svet ako cvičné pole, miesto utrpenia, z ktorého človek odchádza do večnej blaženosti; pri druhej ceste činnosť je úlohou, ktorú dal človeku Boh na zduchovňovanie človeka a sveta. Podľa V. Smékala, spiritualitou sa treba zaoberať ako cestou k múdrosti a eticky zakotvenému životu, ako nástrojom zmeny osobnosti, ako spôsobom obnovy pokoja v duši a ako cestou spásy. Spiritualita má zodpovedať situácii dnešného človeka a byť primeraná našim osobnostným charakteristikám.

U nás L. Košč (2000) v zhode s D. G. Bennerom (1998) rozlišuje prirodzenú, náboženskú a kresťanskú spiritualitu. O existencii prirodzenej spirituality svedčia vrodené túžby po identite, šťastí, dokonalosti, pravde, tajomstve. Náboženská spiritualita stavia na prirodzenej spiritualite a spočíva v zjavnom vzťahu s nejakou nadprirodzenou Bytosťou. Kresťanská spiritualita je viazaná na vieru v trojjediného Boha a v Ježiša Krista.

V súčasnosti sa psychologickými aspektmi spirituality zaoberá P. Řičan. Predpokladá, že všetci ľudia sú do istej miery spriatelení a ich spirituálna skúsenosť je merateľná, pričom ľudia sa líšia čo do úrovne špecifických dimenzií spirituality (spiritualita je psychologicky multidimenzionálna). Koncept spirituality má dnes tak veľa významov, že jeho všeobecne akceptovaná definícia je vzdialeným cieľom. Z teologického hľadiska jadrom tohto konceptu je meditácia, mystická skúsenosť, modlitba, zdržanlivosť, zjavenia a iné vrcholové zážitky, pociťovaný vzťah k Bohu, anjelom, svätým a pod. Chápanie spirituality ako hľadania posvätna platí pre rôzne náboženstvá i pre ekologicky orientované novopohanstvo. Niektorí teoretici zahŕňajú do opisu spirituality

vhľad a porozumenie, zmysel pre kontext a perspektívu, vedomie vzájomnej spojitosti vecí, jednotu v rámci rozličnosti, schémy v rámci celku, lásku ako najvýraznejšiu charakteristiku spirituálnej osoby.

Na afektívne základy spirituality poukazujú vo svojom prehľade psychológie náboženstva R. A. Emmons a R. F. Paloutzian (2003). Rozdielnu úlohu emócií v náboženskom živote vidno na porovnaní charizmatického hnutia (dôraz na intenzívne kladné emócie a kolektívne náboženské rituály) s kontemplatívnou tradíciou (utišenie vášní a rozvoj emočného pokoja).

Spirituálnu transcenciu pokladá G. T. Reker (2003) za motivačno-emočný mnohodomenzionálny konštrukt, vzťahujúci sa na túžbu hľadať a udržať zmysluplnú integráciu v rámci seba (vnútorná spojitosť), s inými ľuďmi a so svetom (ľudské spolucítanie) a s posvätnou silou mimo seba (spojitosť s prírodou). Z takéhoto vymedzenia vyplýva, že autorovi ide o spiritualitu mimo náboženskej sféry.

Súvislosť prejavov kresťanskej spirituality s diagnostikou osobnosti podľa C. G. Junga rozoberá D. E. Bunker (1991). Rôzne štýly interakcie, resp. odpovedania Bohu sú väčšinou zhodné s typmi osobnosti. Jung rozlíšil postojové typy extroverta a introverta a štyri funkcie osobnosti (myslenie, cítenie, pociťovanie, intuícia). Na príklade rôznych foriem modlitby možno demonštrovať prevahu niektorej z uvedených funkcií. Dominantná funkcia sa mení aj s vekom. Na základe Jungovej koncepcie možno jednotlivcom pomôcť nájsť si pre seba najvhodnejšiu formu modlitby.

Výskum, ktorý uskutočnili J. Tloczynski, Ch. Knoll a A. Fitch (1997), ukázal, že pri vysokej úrovni spirituality (zistovanej pomocou dotazníka SOU – autor D. N. Elkins) prevažujú zdravé osobnostné charakteristiky, ako napr. nezávislosť, spontánnosť, schopnosť prekonať dichotómie života, nízky výskyt patologických prejavov.

Otvorený priestor pre diskusiu o spiritualite poskytla humanistická psychológia. Ako uvádza D. N. Elkins (2001), anketa u členov sekcie humanistickej psychológie Americkej psychologické asociácie ukázala, že pre 77 % členov je spiritualita dôležitá alebo veľmi dôležitá v ich živote, 75 % verí v určitý druh vyššej sily a 43 % verí v osobného Boha. D. N. Elkins pokladá spiritualitu za univerzálny (dostupný každému človeku) ľudský jav (prirodzený potenciál človeka, pričom sa nevylučuje božská zložka). Spoločné jadro spirituality sa nachádza vo vnútornej fenomenologickej úrovni. Prejavuje sa v nespočetných formách, avšak základom je spoločná silná túžba po posvätné, oslave tajomstva života. Posvätná skúsenosť môže mať rôznu intenzitu. Najčastejšie sú silné okamihy v každodennom živote (napr. krása východu slnka, symfónie), charakterizované úžasom, vďačnosťou. Silnejšie sú vrcholové zážitky a najsilnejšie – mystické stretnutia.

Ch. Grofová (1998), spoluzakladateľka transpersonálnej psychológie, pokladá spiritualitu za priamy osobný zážitok skutočností, ktoré sa vymykajú nášmu bežnému obmedzenému vnímaniu samého seba. Všetci totiž máme božskú podstatu, rovnako ako svet, v ktorom žijeme. Spiritualita nemá nič spoločného so slepou vierou, doktrínou alebo presvedčením. Je častým omylom, že Boh alebo Vyššia moc je mimo nás. Ako však upozorňuje Ch. Scharfetter (1999), často sa vo verejnosti zamieňajú pojmy spirituálny a transpersonálny. S výnimkou „vedomia univerzálneho ducha“, väčšina transpersonálnych skúseností nemá nič spoločného so spiritualitou. Transpersonálna psychológia

vyvoláva ilúziu, že paranormálne javy signalizujú spirituálny rast a zmenené vedomie. Východná spiritualita a kresťanské mníšstvo ich naopak pokladajú za prekážky duchovnej cesty.

Empirickým prístupom k zisťovaniu spirituality sa najnovšie venujeme v našich štúdiách (Stríženec, 2003 a, b). Po roku 1980 začal prudký rozvoj empirických výskumov spirituality. Zo zahraničných dotazníkov a škál sú najznámejšie „Škála spirituálnej transcencie“ (R. L. Piedmont), zahrnujúca tri dimenzie (pocit spojitosti, univerzalita, naplnenie modlitbou) a „Dotazník prejavov spirituality“ (D. A. MacDonald) s dimenziami: kognitívna orientácia na spiritualitu, skúsenostno-fenomenologická dimenzia, existenciálna pohoda, paranormálne presvedčenia, religiozita. Teoreticky viac rozpracované je „Hodnotenie osobných snažení“ (R. A. Emmons). Zisťuje sa tu pomer počtu spirituálnych snažení k celkovému počtu snažení (t. j. cieľov, ktoré sa osoby usilujú uskutočňovať).

Najnovšie máme k dispozícii Spiritual Transcendence Scale (STS), jej autorom je G. T. Reker (2003). Škála má 24 položiek a zahrnuje tri dimenzie: vnútorná spojitosť (napr. Moje spirituálne vedomie prispieva k môjmu pocitu celostnosti); ľudské spolucítenie (napr. Čerpám spirituálny zmysel zo spoločenstva s inými) a spojitosť s prírodou (napr. Keď sa prechádzam lesom alebo krásnym parkom, mám spirituálne pocity).

Doteraz sa psychológia málo venovala otázkam napodobňovania spirituálnych vzorov. D. Oman a C. E. Thoresen (2003) vyzdvihujú v tejto súvislosti prínos teórie sociálneho učenia. Pri spirituálnom napodobňovaní ide o učenie spirituálne záväzným spôsobilostiam alebo správaniu pomocou pozorovania iných osôb, vzorov. Takýmito spirituálnymi vzormi sú tak zakladatelia veľkých náboženstiev (napr. Budha, Ježiš, Mohamed), ako aj súčasnejšie vzory (napr. Terézia z Avily, Gándhí). V hlavných náboženských tradíciách sú veľké podobnosti v odporúčaných spirituálnych dráhach. V mnohých prípadoch pozorovacie spirituálne učenie môže byť sprevádzané alebo uľahčované kladnými emočnými zážitkami (dôraz na to kladie pozitívna psychológia). Základný výskum v oblasti spirituálnych vzorov by sa mal sústrediť na to, kto je vzorom, na vzory mimo tradície, zaobchádzanie so zápornými vzormi, na úlohu vedomého úsilia jednotlivca, chápanie spirituálnych praktík laikmi, na vplyv sociálne demografických faktorov.

## ZÁVER

Cieľom tohto príspevku nebolo spracovanie bohatej, predovšetkým teologickej literatúry o spiritualite, jej formách, prejavoch a pod. To presahuje kompetenciu autora a vyžadovalo by si interdisciplinárnu spoluprácu. Poukázali sme len na novšie trendy v psychologickú literatúre venovanej spiritualite. Prevažujú dnes prístupy vychádzajúce z rozlišovania prirodzenej (či nenáboženskej) a náboženskej spirituality. Takto sú potom orientované aj metodiky empirického výskumu (najmä dotazníky a škály), ktoré zväčša obsahujú položky z oboch uvedených oblastí.

Z psychologického hľadiska možno spiritualitu vymedziť takto:

Spiritualita ako dimenzia osobnosti je mnohodimenzionálny psychologický konštrukt. Znamená hľadanie osobného spojenia s transcendentnom (s tým,

čo nás presahuje, je vyššie ako my), ako aj uznanie určitej závislosti od tejto transcendentnej skutočnosti, jej prežívanie v bežnom živote. Zväčša je to niečo nemateriálne. Vyššia sila, božstvo, Boh, Príroda, Vesmír. So spiritualitou sa spája subjektívny zážitok posvätna, zaoberanie sa „poslednými záležitosťami“, hľadanie zmyslu, istoty, súvislosti, výšin ľudských možností.

Čo sa týka odlišenia spirituality od religiozity, spoločné je tu uznávanie metaempirickej dimenzie reality. Zatiaľ čo religiozita sa opisuje ako formálne štruktúrovaná – ide tu o pridržanie sa presvedčení a rituálov organizovanej cirkvi, náboženskej inštitúcie –, spiritualita je skôr individuálny jav, charakterizujú ho určité hodnoty (vo vzťahu k sebe, k iným ľuďom, k prírode, k životu) a zdôrazňuje sa v ňom duchovná skúsenosť (najvyššou formou sú mystické zážitky). Spiritualita je nevyhnutným jadrom religiozity, značne však presahuje religiozitu (možno si to zobrazit ako prienik dvoch neostrych množín).

Pri prirodzenej spiritualite transcendentným objektom môže byť príroda, vesmír, národ, resp. tu transcendentný objekt chýba a podnety ku spiritualite vychádzajú zvnútra človeka. Vzhľadom na svoje potreby si človek utvára určitý druh spirituality.

Psychológovia náboženstva v prevažnej väčšine jasne proklamujú svoj neredukcionistický prístup, vyplývajúci z hraníc vedy, ktorá sa nemôže vyjadrovať o vplyve či zásahu transcendentnej reality. Samozrejme, kresťansky orientovaná psychológia má v tomto smere značne uľahčenú pozíciu.

#### LITERATÚRA

- BENNER, D. G.: *Psychotherapy and the Spiritual Quest*. Grand Rapides : Baker Book House, 1998.
- BUNKER, D. E.: Spirituality and the Four Jungian Personality Functions. In: *Journal of Psychology and Theology*, 19, 1991, 1, 26–34.
- CATALAN, J. F.: Psychisme et vie spirituelle. In: VILLER, M., et al.: *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. LXXXIV–LXXXV. Paris : Beauchesne, 1986, 2578–2605.
- DINZELBACHER, P.: *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart : Kroner, 1989.
- ELKINS, D. N.: Beyond Religion : Toward Humanistic Spirituality. In: SCHNEIDER, K. J., BUGENTAL, J. F. T., PIERSON, J. P. (eds.): *The Handbook of Humanistic Psychology*. London : Sage Publications, 2001, 201–212.
- EMMONS, R. A., PALOUTZIAN, R. F.: The Psychology of Religion. In: *Annu. Rev. Psychol.*, 54, 2003, 377–402.
- FIORES, S. de, GOFFI, T. (eds.): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- FONTANA, D.: *Psychology, Religion and Spirituality*. London : BPS Blackwell, 2003.
- GROFOVÁ, Ch.: *Žítěň po celistvosti*. Praha : Chvojko nakladatelství, 1998.
- GRÜN, A., DUFNER, M.: *Spiritualita zdola*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997.
- HILL, P. C., PARGAMENT, K. I.: Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality : Implications for Physical and Mental Health Research. In: *American Psychologist*, 58, 2003, 1, 64–74.



- JONES, L. G.: A Thirst for God or Consumer Spirituality? Cultivating Disciplined Practices of Being Engaged by God. In: *Moder Theology*, 13, 1997, January, 3–28.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.
- KOŠČ, L.: *Kapitoly z psychológie osobnosti z kresťanského hľadiska*. (Rozšírená verzia habilitačnej prednášky – rukopis.) Trnava, 1997.
- KOŠČ, L.: Kresťanská psychológia v obsahu vzdelávania psychológov. In: GRÁC, J., NANIŠTOVÁ, E., a i.: *Vybrané kapitoly zo psychológie I*. Trnava : Katedra psychológie FH TU, 2000, 35–45.
- McGRATH, A. E.: *Křesťanská spiritualita : Úvod*. Praha : Volvox Globator, 2001.
- MILLER, W. R., THORESEN, C. E.: Spirituality, Religion and Health : An Emerging Research Field. In: *American Psychologist*, January 2003, 24–35.
- MOORE, T.: *Kniha o duši*. Praha : Portál, 1997.
- MOBERG, D. O.: Assessing and Measuring Spirituality : Confronting Dilemmas of Universal and Particular Evaluative Criteria. In: *Journal of Adult Development*, 9, 2002, 1, 47–60.
- OMAN, D., THORESEN, C. E.: Spiritual Modeling : A Key to Spiritual and Religious Growth? In: *Int. J. for the Psychology of Religion*, 3, 2003, 3, 149–165.
- PUSS, A. (zost.): *Teológia duchovného života*. Bratislava : Dobrá kniha, 2001.
- PUSS, A.: *Spiritualita podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2002.
- REICH, K. H.: What Characterizes Spirituality? In: *Int. J. for the Psychology of Religion*, 10, 2000, 2, 125–128.
- REKER, G. T.: *Provisional Manual of the Spiritual Transcendence Scale (STS)*. Peterborough (Ont.) : Student Psychologists Press, 2003.
- ŘÍČAN, P.: Spirituality in Psychology : The Concept and its Context. In: *Studia psychologica*, 45, 2003, 3, 249–257.
- SHELDRAKE, P.: *Spiritualita a historie : Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003.
- SCHARFETTER, Ch.: Spiritualität : Wege und Irrwege. In: *Psychologie heute*, 26, 1999, 6, 20–26.
- SCHÜTZ, Ch. (Hrsg.): *Praktisches Lexikon der Spiritualität*. Freiburg : Herder, 1988.
- SMÉKAL, V.: Psychologické aspekty duchovního života (tézy k besede). Brno.
- SMÉKAL, V.: Spiritualita v denním životě člověka. In: GALVAS, Z. (ed.): *Homo religiosus : Vybrané aspekty psychologie náboženství*. Praha : Českomoravská psychologická společnost, 2002, 18–34(a).
- SMÉKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti*. Brno : Barraster a Principal, 2002(b).
- SOLIGNAC, A., DUPUY, M.: Spiritualité. In: VILLER, M., et al.: *Dictionnaire de Spiritualité*. Fasc. XCIV, XCV. Paris : Beauchesne, 1989–1990, 1142–1173.
- STRÍŽENEC, M.: *Súčasná psychológia náboženstva*. IRIS : Bratislava, 2001.
- STRÍŽENEC, M.: Škály spirituality. In: *Československá psychologie*, 47, 2003, 6, 548–553.

- STRÍŽENEC, M.: Overovanie Škály spirituálnej transcencie. In: RUISEL, I. (ed.): *Inteligencia v rôznych aspektoch*. Bratislava : Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2003.
- SCHNEIDERS, S. M.: Biblical Spirituality. In: *Interpretation*, 56, 2002, 2, 133-142.
- TLOCZYNSKI, J., KNOLL, Ch., FITCH, A.: The Relationship among Spirituality, Religious Ideology and Personality. In: *Journal of Psychology and Theology*, 25, 1997, 2, 208-213.
- TAYLOR, E.: Spirituality. In: *Psychology Today*, November/December 1994, 56-68.
- VERGOTE, A.: *Psychologie religieuse*. 2. edit. Bruxelles : Dessart, 1966.
- WOLF, P.: Rozlišovanie : Umenie dobre sa rozhodovať založené na spiritualite svätého Ignáca z Loyoly. Trnava : Dobrá kniha, 2002.
- ZAVALONNI, R.: Psychologie (a spiritualita). In: FIORES, S. de, GOFFI, T. (eds.): *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, 763-777.

doc. PhDr. Michal Stríženec, DrSc.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava  
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19  
fax: +421/2/544 302 44

**ZIEGLER, Jean: *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*. [Noví vládcovia sveta a tí, ktorí im odporujú.] Paris : Fayard, 2002. 364 s.**

Publikácia J. Zieglera (autor pôsobí ako osobitný referent Organizácie Spojených národov v oblasti práva na výživu) sa zaoberá aktuálnymi otázkami súčasného sveta. Ako vyplýva už z názvu knihy, hľadá odpoveď na otázky: Kto sú noví vládcovia sveta? Odkiaľ pochádza moc „pánov“ svetového finančného globalizovaného kapitálu? Ako s nimi bojovať?

Na prvý pohľad sa čitateľovi môže zdať, že táto kniha nemá čo povedať teológom, katechétom, kňazom, ba ani celej Cirkvi. Ale zdanie klame.

V srdci globalizovaného obchodu predátor-bankár, vysoko zodpovedný nadnárodnej korporácie, operátor svetového obchodu *kumuluje peniaze, ničí štát, devastuje prírodu a ľudské bytia*. Táto publikácia ukazuje jeho vizáž, analyzuje myslenie, ohlasuje metódy.

Prvá časť odкрýva proces globalizácie, jej históriu a koncepty. (s. 23 – 90) Poukazuje na ekonomické a spoločenské premeny v našom svete (vznik nadnárodných korporácií, oslabovanie postavenia štátu, rôzne utilitaristické postoje). Analyzuje koncept liberalizmu a neoliberalizmu, koncept „kapitalizmu džungle“ a „konsenzus Washingtonu“. Výstižne odкрýva novú ideológiu vládcov tohto sveta a trpezlivé a systematické budovanie „empíria“.

Druhá časť hovorí konkrétnejšie o „predátoroch“. (s. 91 – 176) Uvádza jednotlivé znaky svojej tézy: *krvavé peniaze* (bezohľadné kumulovanie kapitálu na úkor ostatných), *smrť štátu* (nadnárodné korporácie devastujú štát ako taký), *deštrukcia ľudí* (choroby, hlad, sociálna nespravodlivosť v tzv.

treťom svete), *devastácia prírody* (kapitál verus ekológia), *korupcia a raje pirátov* (fiškálne raje a prepieranie peňazí).

V tretej časti sa autor zaoberá „architektmi“ a „prisluhovačmi“ tohto systému. (s. 177 – 274) Analyzuje problematiku tretieho sveta, ktorý systém odpísal ako „nerentabilnú populáciu“. Kritizuje aroganciu systému a jeho predstaviteľov. Poukazuje na jeho tri piliere: *Organizáciu svetového obchodu, Svetovú banku a Medzinárodný menový fond*. Nezavrhuje tieto inštitúcie, len poukazuje na spreneverenie sa ich poslianiu a určaniu. Namiesto toho, aby zavádzali demokraciu a znaky liberalizmu, ako sloboda pohybu, prejavu, voľný trh, a pomáhali odstraňovať chudobu i sociálnu nespravodlivosť vo svete, postavili novú „železnú oponu“ medzi bohatým Severom a chudobným Juhom.

Štvrtá časť je odpoveďou, ako demokratizovať tento svet (s. 275 – 348). Autor tu poukazuje na novú nádej: „novú civilnú planetárnu spoločnosť“, v ktorej by bola dominantným princípom *velkodušnosť, srdečnosť, ušľachtilosť a solidarnosť*. Aby to neznelo ako utópia, ktorých tu už bolo dost, poukazuje na konkrétne fronty a formy odporu (odbory, uvedomelosť ľudí, zaangažovanie sa za zmenu vo svete, organizovanosť a aktivita „dobra“).

Na ilustráciu a potvrdenie svojich myšlienok uvádza J. Ziegler v knihe mnoho konkrétnych príkladov. Dôležitým prameňom sú štatistiky, ktoré čerpá zo zdrojov OSN a jej satelitných organizácií. Bez týchto faktov a konkrétnych informácií by to všetko vyznelo ako nejaký chorý výmysel.

Celá táto publikácia v podstate konštruktívne a kriticky opisuje, analyzuje a prehodnocuje súčasnú

postmodernú a postnárodnú spoločnosť. Nielen kritizuje negatívne javy, ale poukazuje aj na východiská. Skúma hodnotu ľudského života z najrôznejších uhlov pohľadu. Analyzuje fenomény, ktoré trápia dnešný svet: bohatstvo verzus chudoba, sociálna nespravodlivosť, nesloboda, moderné otroctvo, choroby, hlad, smäd, absencia zdravotnej starostlivosti, nezamestnanosť. Výzvou je hľadať odpovede, hľadať riešenia. Táto publikácia preto môže byť vhodnou pomôckou tak pre pastorálnu, ako aj morálnu teológiu. Môže im pomôcť získať užší kontakt s touto tak rýchlo sa meniacou realitou.

Mgr. Marián Bednár

**BARÁTH, Bartolomej: *Vnímat dotyk Boha a pulz života : Duchovné sprevádzanie*. Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2003. 436 s. ISBN 80-85223-65-1**

O prebudení záujmu o duchovný život v postkomunistických krajinách svedčí stále veľký záujem čitateľov o knihy z oblasti duchovného života všeobecne a osobitne o rozličných spôsoboch modlitby. Na knižných pultoch sa po knihe Bartolomeja Barátha: *Uviest svoj život do súladu s Božou vôľou : Návod k exercíciám sv. Ignáca z Loyoly*. (Nitra : Spoločnosť Božieho Slova, 2000), venovanej duchovným cvičeniam sv. Ignáca z Loyoly, objavila ďalšia kniha tohto autora, ktorá zaujme odbornú verejnosť: *Vnímat dotyk Boha a pulz života : Duchovné sprevádzanie*. S praxou duchovných cvičení a duchovného života je nerozlučne spätá aj problematika duchovného vedenia, alebo, ako to

výstižnejšie naznačuje aj podtitul knihy, duchovného sprevádzania. Cieľom duchovného sprevádzania je objasniť, posilniť a prehľbovať vzťah sprevádzaného k Bohu. Ide o celkom osobný, jedinečný a neopakovateľný vzťah konkrétneho, jedinečného a neopakovateľného človeka k Bohu, ktorý sa mu osobne prihovára a vedie ho vnuknutiami Ducha Svätého. Preto je duchovné sprevádzanie nesmierne delikátna záležitosť, ktorá si vyžaduje osobnú skúsenosť duchovného vodcu, vnímavosť pre Božie pôsobenie a empatiu voči sprevádzanému. Duchovným vodcom sa niekto nestane iba štúdiom odbornej literatúry, ak sa sám nedá sprevádzať, ak sám nereflektuje svoju osobnú skúsenosť s Bohom, ak sám nepraktizuje rozlišovanie.

Už curriculum vitae Bartolomeja Barátha SVD dáva tušiť, že problematika duchovného sprevádzania mu nie je iba teoretickou disciplínou, ale je hlboko zakorenená v jeho pastoračnej činnosti. Už ako kaplán vo farnosti Bratislava-Blumentál sa venoval duchovnému sprevádzaniu mladých ľudí. Ako mladého verbistu ho P. Jozef Škoda SVD, známy exercitátor, vovádzal nielen do osobného duchovného života, ale aj do „umenia“ vedenia ľudských duší. Popri pastorácii vo farnosti sa venoval dávaniu duchovných cvičení a duchovnému sprevádzaniu. Viackrát osobne prežil hodnotu duchovných cvičení sv. Ignáca s individuálnym sprevádzaním. Do tajomstiev tejto formy duchovných cvičení ho uvádzala Sr. Irmgard Braun SSpS, ktorá mala dlhoročné skúsenosti v exercičnom sprevádzaní. Svoju osobnú skúsenosť spája so štúdiom odbornej literatúry, predovšetkým z nemeckej jazykovej oblasti.

Ku problematike duchovného sprevádzania pristupuje pod tromi

zornými uhlami: teologickým, psychologickým a sociologickým. Teologický prístup dopĺňa ešte „trojuhlníkovou“ štruktúrou vzťahov, ktoré sú prítomné, alebo by aspoň mali byť prítomné, v každom duchovnom sprevádzaní, a rozlíšením duchovného sprevádzania od iných foriem poradných rozhovorov. Svoju prácu člení na dvanásť kapitol, v ktorých, začínajúc objasnením, čo je to duchovné sprevádzanie, prechádza jeho jednotlivými fázami a aspektmi až k ukončeniu duchovného sprevádzania. Celkom jasne sleduje slobodu sprevádzania a jeho dozrievania ku kresťanskej dospelosti.

V prvých troch kapitolách postupne preberá otázku podstaty duchovného sprevádzania predovšetkým v teologickej perspektíve človeka, v jeho osobnom vzťahu s Bohom i uprostred spoločenstva. Ďalej sa venuje sprevádzaniu ku zrelému prežívaniu hodnôt, identite človeka v napätí, realite ľudského vnútra, psychickej konzistencii a inkonzistencii ľudskej motivácie, cez ktoré sa prepracováva k vyváženej identite a záverom pre duchovné sprevádzanie. V tretej kapitole sa venuje predpokladom duchovného sprevádzania, a to najmä empatickému pochopeniu a bezpodmienečnému prijatiu sprevádzaného, pričom uvádza základné pravdy a pravidlá komunikácie, ako i prekážky dobrej komunikácie.

Začiatku duchovného sprevádzania venuje štvrtú kapitolu, v ktorej naznačuje potrebu vyjasnenia východiskovej pozície: Čo hľadá ten, kto chce byť sprevádzaný? Hodia sa k sebe hľadajúci a duchovný vodca? Z toho nasleduje dohoda o duchovnom sprevádzaní, ktoré sa riadi niekoľkými základnými zásadami, a tie podrobnejšie uvádza. V ďalšej kapitole sa venuje samotnému procesu duchovného sprevádzania, v ktorom

má osobitné miesto vnímavosť na vnútornú skúsenosť, predovšetkým na svet pocitov, vnútorných hnutí, čo vedie k pozornosti srdca. V kapitole „Sprevádzanie obrátenia – žiť v súlade s Božou vôľou“ uvádza tri stupne obrátenia podľa Bernarda Lonergana a tiež postup cvičení pri spytovaní svedomia pre nájdenie súladu s Božou vôľou. Siedmu kapitolu venuje problematike rastu v živote modlitby. V ôsmej kapitole sa venuje sprevádzaniu v procese rozhodovania, podľa metódy sv. Ignáca z Loyoly. Napokon sa venuje upevneniu voľby v kapitole venovanej nasledovaniu trpiaceho a vzkrieseného Krista.

Desiatu a jedenástu kapitolu venuje problematike spoločenstva. Po objasnení duchovných procesov predkladá definíciu týchto procesov a rozlišuje ich fázy. Nepodáva podrobný návod, aká je úloha a rola duchovného vodcu skupiny, obmedzuje sa na jeho podstatné funkcie. Zdôrazňuje päť funkcií vodcu skupiny ako koordinátora: otvorená komunikácia a interakcia v skupine, jasné a funkčné štruktúry v skupine, spoločná otvorenosť voči účinkovaniu Ducha Svätého, vyrovnaný proces rozlišovania a hľadania v skupine a napokon funkcia koordinátora rozhodnutí. Ďalej uvádza problematiku rozlišovania duchov v spoločenstve ako prostriedok jeho rastu a dozrievania. Prácu uzatvára dvanásť kapitola, venovaná ukončeniu duchovného sprevádzania.

Nepochybne treba oceniť, že autor pri spracovaní problematiky duchovného sprevádzania vychádzal z bohatej osobnej skúsenosti a z pomerne rozsiahlej literatúry, ktorá je však v problematike duchovného sprevádzania oveľa bohatšia najmä v anglickej jazykovej oblasti, ako aj v oblastiach iných svetových jazykov. Cenným prínosom diela je aj kauzistika duchovného sprevádzania.

Dielo môže poslúžiť ako učebnica pre duchovných vodcov a formátorov vo formačných domoch, kňazských seminároch, rehoľných noviciátoch a podobne.

Osobitnú pozornosť duchovným cvičeniam a aj duchovnému správdzaniu venujú centrá ignaciánskej spirituality v Ríme pri Generálnej kúrii Spoločnosti Ježišovej a v rozličných krajinách sveta, ktoré tiež publikovali veľa materiálov. Napriek tomu možno konštatovať, že do rúk našich čitateľov sa dostáva kvalitné priekopnícke dielo, ktoré budú iste nasledovať ďalšie.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

**CZUBA, Krystyna: *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawla II.* [Idea Európy kultúr v učení Jána Pavla II.] Warszawa : Wydawnictwo im. Stefana Kard. Wyszyńskiego „Soli Deo“, 2003. 335 s. ISBN 83-88202-20-0**

Pád totalitných režimov v strednej a východnej Európe priniesol so sebou emancipáciu ujarmených národov a vznik nových národnostných štátov. Zmenila sa mapa Európy vo viacerých ohľadoch: padol berlínsky múr, rozpadla sa železná opona, zaniklo rozdelenie na socialistický a kapitalistický tábor, zanikol mocenský vplyv Sovietskeho zväzu i sám tento štát, obnovila sa nezávislosť mnohých krajín, bola obnovená demokracia a začali sa budovať moderné demokratické štáty. Zánik komunistického impéria a procesy smerujúce ku zjednocovaniu Európy, konkretizované v masívnom rozšírení Európskej únie,

prinášajú so sebou rad otázok, na ktoré treba odpovedať. Pápež Ján Pavol II. sa pri mnohých príležitostiach venuje takejto reflexii, siahajúc ku koreňom Európy, ktorú nechápe len ako geografický fakt, ale predovšetkým ako skutočnosť kultúrnu, ktorá má svoje hlboké korene v gréckej kultúre a v kresťanstve. Krystyna Czuba sa vo svojej knihe *Idea Europy kultur w uceni Jana Pawla II.* podujala na systematický výskum a syntetické predstavenie myšlienok Svätého Otca Jána Pavla II. k otázke európskej integrácie.

Idea Európy kultúr obsiahnutá v učení Jána Pavla II. má charakter interdisciplinárnej syntézy, ktorá čerpá z teológie, z filozofie a z poézie. Na odhalenie týchto zložiek použila autorka analyticko-komparatívnu metódu. Vďaka analýze prameňov, z ktorých čerpal Ján Pavol II., mohla objaviť konštitutívne prvky tejto koncepcie. Komparatívny výskum priniesol objav väzieb medzi prvkami idey Európy kultúr a jej štruktúry spoločnej s koncepciami zjednocovania sa kultúr. Autorke sa podarilo poukázať na originalnosť myšlienok Jána Pavla II. a jeho tvorivý prístup ku problému medzikultúrneho dialógu. Už samotný pojem „Európa kultúr“ naznačuje, že je v ňom obsiahnutý pluralizmus, dialóg a syntéza kultúr.

Kniha je rozvrhnutá do piatich kapitol. V prvej kapitole sa venuje kultúre ako výrazu identity jednotlivca a spoločnosti z troch aspektov: antropologického, etického a spoločenského. Poukazuje na personalistické chápanie človeka s osobitným dôrazom na skutočnosť, že rodina je základom i prostredím pre ľudskú kultúru. Pre Jána Pavla II. rodina tvorí základnú bunku spoločnosti a zároveň je aj základnou jednotkou kultúrnosti každého človeka; rozvíja tu myšlienky personalistov J. Maritaina a R. Ingardena i svoje vlastné z diela *Osoba a čin*. Ďalej prezentuje kultúru ako

skutočnosť konštituovanú systémom hodnôt a osobitne sa venuje systému kresťanských hodnôt v kultúre. V antropológii Jána Pavla II. odhaľuje autorka osobitné postavenie skutočnosti národného povedomia a vlasti v spoločenskej dimenzii kultúry. Aj v tomto pohľade sa rodina javí ako základ pre chápanie a prežívanie identity vlasti. Európsky priestor sa tak vidí ako pluralita kultúr, v ktorej pestovanie vlastnej kultúrnej identity prispieva ku zjednocovaniu; nemá ísť o tvorenie akéhosi kozmopolitizmu, ale o jednotu v mnohosti.

Z takéhoto spoločenského chápania kultúry sa rozvíja obsah druhej kapitoly, venovanej národu, a tretej kapitoly, venovanej vzťahu kultúry k vlasti a štátu. Jasne rozlišuje chápanie národa v zmysle kultúrnom a politickom. Po objasnení skutočnosti, že národ je po rodine najdôležitejším spoločenstvom pre rozvoj človeka, objasňuje identitu Európy ako spoločenstva kultúr. Západnú Európu poníma ako latinské spoločenstvo národov a strednú a východnú Európu ako slovanskú jednotu v mnohosti. Po predstavení pokusov o zjednotenie Európy v dejinách prechádza k výskumu vzťahu človeka a národného spoločenstva k vlasti a napokon sa venuje relácii medzi vlastou a štátom.

Štvrtú kapitolu, nazvanú „Európska kultúra a jej základy – dedičstvo a úlohy“, venuje štyrom otázkam. Ukazuje najprv človeka ako spoločenskú bytosť, ktorá je slobodná v spoločenskom živote. Nato predstavuje základné spoločensko-morálne zásady v medziľudských vzťahoch a medzinárodných vzťahoch ako základ kultúry. Ako tretí problém uvádza európsky kultúrno-spoločenský ideál na základe viery, úcty k ľudskej osobe, právneho usporiadania spoločnosti a nutnosti autonómie vedy a kultúry. Kultúra sa takto javí ako spoločné dedičstvo, ktoré je zároveň

aj úlohou a výzvou do budúcnosti. Napokon piatu kapitolu venuje vzťahu kultúry a náboženstva. Osobitnú pozornosť pritom venuje problematike evanjelizácie kultúr a inkulturácii viery. Svätí sú najlepšou realizáciou jednoty európskej kultúry.

Kniha má bohatú bibliografiu prameňov a sekundárnej literatúry, ktorá zaberá tridsaťšesť strán tlačeného textu a je určite dobrou orientáciou pre ďalšie štúdium, prípadne pre spracovanie ďalších prác, ktorých tematika môže byť týmto dielom inšpirovaná. Kniha je veľmi aktuálna práve v súčasnej diskusii o európskej ústave a o kresťanských koreňoch Európy. Posilnenie vlastnej identity, vlastného národného povedomia sa javí ako jeden z najlepších prínosov každého jednotlivca i národa k tomu bohatstvu, ktorým Európa je a má byť. Dôležité je pritom rozlišovať medzi vlastenectvom a nacionalizmom, ako to robí Ján Pavol II. Rozlišovať medzi pojmom národ v politickom a v kultúrnom zmysle. Budovať vlastnú národnú identitu a hrdosť, nezabúdať na budovanie úcty voči iným národom, a tak prispievať k obohacujúcemu dialógu a jednote. Knihu treba nielen vysoko hodnotiť po odbornej stránke, ale aj vrelo odporúčať ako pútavé a obohacujúce čítanie.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

**MASTILIAK, Ján: *Etika Božieho kráľovstva*. Bratislava : Lúč, 2003. 189 s. ISBN 80-7114-419-3**

Pokladáme za samozrejmé, že týždeň medzi 18. a 25. januárom je každý rok týždňom modlitieb za jednotu kresťanov. Tu pre mnohých otázka jednoty končí. Kniha Jána Mastiliaka *Etika Božieho kráľovstva* poukazuje, že modlitba za jednotu je len jednou z podmienok zjednotenia. Samotné zjednotenie má oveľa širší záber. Dielo nám približuje problematiku unionizmu a ruskej náboženskej filozofie.

Ján Mastiliak (1911 – 1989) bol gréckokatolícky kňaz, redemptorista. Jeho články sa objavovali v časopisoch aj pod pseudonymom Ivan Marianov. Ján Komorovský, ktorý sa s Mastiliakom osobne poznal, približuje jeho osobnosť v úvode knihy. Podčiarkuje, že pre Mastiliaka problém unionizmu „nebol len otázkou organizačnou, ale aj etickou“ (s. 11). Činnosť autora bola násilne prerušená v päťdesiatych rokoch, keď ho uväznili a odsúdili na doživotie. Trest neskôr znížili na 25 a potom na 15 rokov väzenia. Po prepustení z väzenia v roku 1965 žil v Prešove, kde sa tajne venoval výchove a profesorskej činnosti, duchovne viedol mnohých kňazov i laikov. Ďalším veľkým prínosom je jeho prekladateľská činnosť – preložil asi 140 titulov náboženskej literatúry.

Kniha *Etika Božieho kráľovstva* je súborom článkov o problematike unionizmu, ktoré vychádzali jednotlivito v štyridsiatych rokoch. Otvára ich „Etika Božieho kráľovstva“ (s. 17 – 30). Je to recenzia knihy N. O. Losského *Podmienky dokonalého dobra*. Mastiliak v recenzii podčiarkuje, že etika podľa Losského závisí od metafyzického základu. Ďalej porovnáva postoj Losského s postojom Soloviova, ktorý sa pokladá za

zakladateľa ruskej náboženskej filozofie.

Druhý článok „Aby všetci boli jedno“ (s. 31 – 76) približuje problematiku unionizmu. Jednota sa zakladá v Bohu, ktorý je Láska. Práve láska udržuje tajomnú jednotu medzi božskými Osobami Najsvätejšej Trojice. Kým bol človek slobodne účastný na láske, bol spojený s Bohom. Keď sa však slobodne rozhodol proti Bohu, nastal zmätok a rozklad. Následok – „popretie jednoty s Bohom potom nutne prechádza do popretia jednoty medzi sebou“ (s. 34). Práve tu Mastiliak vidí príčiny nejednoty medzi ľuďmi. Odráža sa to i v Cirkvi. Dejiny Cirkvi zaznamenali dve veľké rany, ktoré narušujú jej jednotu: východný rozkol a protestantizmus. V článku sa ďalej venuje príčinám východného rozkolu (rôznosť národného charakteru, obradov, rozdielnosť rečí, odlišné zákonodarstvo, rozdielny historický vývin atď.), pokusom o zjednotenie v dejinách i prekážkam, ktoré zjednoteniu bránia: „Najväčšie prekážky svätého zjednotenia sú povahy ľudskej, antropologickej a filozofickej“ (s. 48), čiže rôznosť pováh, mentalít a chápaní vecí, takisto postoj k obradom a kultovým predpisom, ktorých sa východní bratia nechcú vzdať. V poslednej časti Mastiliak upozorňuje, že pokusy o zjednotenie v dejinách nemali plný úspech, lebo neboli dostatočne sprevádzané modlitbou: „Dielo zjednotenia je také sväté, také obťažné, že sa dá vykonať a urýchliť len zvláštnou Božou pomocou a zásahom, zvláštnou milosťou Božou.“ (s. 51)

Ďalej nasleduje prednáška „K základom katolíckeho unionizmu“ (s. 77 – 103). Pomáha bližšie objasniť, v čom spočíva otázka unionizmu. Unionizmus sa dá chápať v troch oblastiach: ako zjednotenie všetkých ľudí, čiže misionizmus; ako zjednotenie všetkých kresťanov nekatolíkov, čiže



ekumenizmus; ako zjednotenie východných odlúčených kresťanov s Katolíckou cirkvou, čiže unionizmus. Sú to akoby sústredné kruhy, ktoré majú spoločný stred – Ježiša Krista. Tieto tri oblasti sa nedajú zamieňať a všetky sú dôležité, no podľa Mastiliaka otázka unionizmu je veľmi dôležitá aj pre ostatné oblasti. Ako chceme ohlasovať vieru (misionizmus), ak sme vnútorne rozdelení? (Porov. s. 84.) Nie každý človek sa môže zapájať do všetkých oblastí zjednocovania. Keďže autor vníma Cirkev ako Kristovo tajomné telo, každý úd tohto tela má svoju funkciu. Unionizmus by mal byť osobitne blízky slovanským národom jednak pre dedičstvo cyrilometodského odkazu, ale aj pre príbuznosť reči a mentality a pre spoločnú príslušnosť ku slovanskej rodine (s. 93).

Ďalšie tri články sú venované postave Vladimíra Soloviova. V článku „Národná otázka u V. Soloviova“ (s. 105 – 110) sa autor zamýšľa nad dvoma formami riešenia národnej otázky: patriotizmus a kozmopolitizmus. Obe pokladá za čiastočne správne – láska k národu v patriotizme a láska k ľuďom v kozmopolitizme; zároveň sú podľa neho čiastočne nesprávne – odmietanie lásky k tým, ktorí nepatria ku vlastnému národu, v patriotizme a neuznávanie mravných záväzkov k národným celkom v kozmopolitizme (s. 105 – 106). Riešenie vidí Mastiliak v kresťanstve ako svetovom a univerzálnom náboženstve, lebo ono nežiada zrieknuť sa individuality ani odnárodnenie, ale kto sa „nechá preniknúť jeho (Kristovým) duchom a jeho obrazom ako ideálnou normou celého života a všetkej činnosti, pre takého človeka aj individuálnosť a národnosť prestáva byť hranicou a stáva sa podkladom pozitívneho zjednotenia vo všeludskej Cirkvi“ (s. 108)

Článok „Bol Vladimír Soloviov katolíkom?“ (s. 111 – 142) je časťou

autorovej dizertačnej práce o Soloviovom živote. Ide o polemiku niektorých pravoslávnych autorov, ktorí tvrdili, že Soloviov zomrel ako pravoslávny, s názormi katolíckych autorov, podľa ktorých Soloviov po kánonickom vyznaní katolíckej viery jej zostal verný až do smrti.

Posledný článok „Vladimír Soloviov a jeho dielo *Rusko a všeobecná Cirkev*“ (s. 143 – 166) je úvodnou štúdiou ku slovenskému prekladu Soloviovoho diela. Na týchto niekoľkých stranách predstavuje nielen základné životné udalosti, ale aj vývoj jeho myslenia. Najväčší význam V. Soloviova vidí Mastiliak v jeho filozofickom a náboženskom diele, lebo sú ako dva hlavné prejavy toho istého mesiánskeho integralizmu, celistvosti, ktorý sa usiloval o preporodenie a obnovu celého človeka, celého ľudstva, celého sveta – v Bohu skrze Ježiša Krista (porov. s. 154).

Každý článok je doplnený bohatým poznámkovým aparátom, ktorý svedčí o širokej rozhladenosti autora a zároveň čitateľovi otvára možnosť načrtnuté problémy ďalej prehĺbiť.

Záver patrí „Hrsti spomienok otca Jána Mastiliaka“ (s. 167 – 189), ktoré sú osobným vyznaním, že otázka unionizmu nebola pre neho len predmetom štúdia, ale aj modlitieb a obiet vo väzení, čiže celoživotným nasadením.

PhDr. Oľga Gavendová

**BLOCH, G. B.: *Ján Duns Scotus : Život a dielo*. Prel. Jana Domsová. Bratislava : Serafín, 2003. 127 s.**

**ISBN 80-88944-82-1**

S potešením možno uvítať publikačný počín františkánskeho vydavateľstva Serafín, knižku o živote a diele Jána Dunsu Scota (1265/1266 – 1308), zakladateľa a tvorcu originálnej teologicko-filozofickej syntézy, ktorá v sebe spája dva hlavné zdroje: augustiniánsko-františkánsku tradíciu a hlboké poznanie antickej filozofie. Vydanie tejto publikácie je potešujúce aj preto, že vnáša svetlo do zmýšľania mnohých na Slovensku, v ktorom je zakorenené odsudzovanie a negatívne hodnotenie diela Jána Dunsu Scota.

Recenzované dielo je rozčlenené na šesť kapitol a záver, v ktorých autor ponúka základný obraz o živote a diele Dunsu Scota. Autor sám priznáva, že dielo má biograficko-informačný charakter (s. 123), teda chce poskytnúť základné informácie a údaje o živote a tvorbe Doctora Subtilis. Z tohto dôvodu nemôžeme recenzovanú publikáciu pokladať za vedeckú monografiu, v ktorej by sa autor púšťal do hlbších analýz myšlienok Jána Dunsu.

V prvej kapitole sa autor zaoberá historickým kontextom obdobia, v ktorom Duns Scotus žil a tvoril, ďalšie dve kapitoly sú venované životopisu Dunsu Scota. Autor si je plne vedomý zložitej problematiky rekonštrukcie jeho životopisu, keďže disponujeme len niekoľkými istými údajmi (napr. deň kňazskej vysviacky či deň úmrtia) a ostatné bolo a je nevyhnutné odvodiť z iných zdrojov, napr. z konštitúcií rádu františkánov, zo vzdelávacieho procesu na univerzitách, z vtedajšieho kánonického práva a pod.

Hodnotnou a sympatickou črtou autorovho prístupu v týchto kapitolách je, že sa opiera o vedecké monografie, historické záznamy a prehľadne ich systematizuje. Tým ponúka triezvy prehľad pravdepodobného priebehu života Dunsu Scota, o ktorom vieme s istotou veľmi málo. V rámci rekonštrukcie Scotovho životopisu sa venuje jeho vedeckej dráhe a štúdiu na univerzitách v Oxforde, Cambridgei, Paríži a Kolíne.

Vo štvrtej kapitole autor načrtáva „osud“ telesných pozostatkov Dunsu Scota, všima si zárodoky jeho kultu, začiatky jeho beatifikácie a kanonizácie, úcty tak v rámci františkánskych rádov, ako aj medzi veriacimi hlavne v Kolínskej diecéze, kde sú v Kostole minoritov (Minoritenkirche) uložené telesné pozostatky Dunsu Scota v modernom sarkofágu. 15. novembra 1980 sa práve pri tomto hrobe, pri príležitosti návštevy Spolkovej republiky Nemecko, pomodlil pápež Ján Pavol II.

V piatej kapitole sa autor venuje dielam Dunsu Scota a ich edíciám. Didakticky rozdeľuje druhy a charakter diel podľa obsahu a formy. Autor správne poukazuje na nedokončenosť Scotových diel, keďže zomrel v najplodnejšom období. Tento stav nedokončenosti bol pokušením pre jeho žiakov a stúpenčov „vylepšovať“, dopisovať, či pripisovať Scotovi kvôli vážnosti a prestíži svoje diela. Prvým súborným, no nekritickým vydaním Scotových diel bolo vydanie Waddigovo, druhé vydanie Vivčovo bolo vlastne reprintom Waddingovej edície. V prvej polovici 20. storočia sa však objavujú podozrenia, že v týchto dvoch vydaniach sa medzi autentickými dielami Dunsu Scota objavujú diela neautentické. Na základe viacerých faktorov sa pristúpilo ku kritickej edícii jeho jednoznačne autentických

diel, ktoré sa po prípravných prácach začali vydávať od roku 1950 ako „editio Vaticana“.

V poslednej kapitole autor na základe vyhlásení pápežov, odoziev na koncíloch a vzhľadom na vplyv na akademický univerzitný život v dejinách dokumentuje význam a aktuálnosť učenia Dunsca Scota. Tézovito prezentuje tie najzákladnejšie Scotove idey, ktoré mali najväčší vplyv hlavne na teologické myslenie. Medzi ne patrí učenie o absolútnom a všeobecnom primáte Krista, učenie o Nepoškvrnenom počatí Panny Márie, podpora autority Svätej stolice a primátu pápeža. Autor približuje možný prínos Scota pre dialóg s neveriacimi a ekumenizmus. Škoda, že autor recenzovanej publikácie neupozorňuje na Scotov vplyv na filozofiu neskorších dôb. Záver knihy dopĺňa stručné a prehľadné kalendárium, v ktorom čitateľ nájde všetky dôležité dáta Scotovho života, vydání jeho diel a procesu jeho beatifikácie.

Vydanie dielka o Jánovi Dunsovi Scotovi treba uvítať, pretože sa môžeme ešte aj dnes stretnúť s rôznymi predsudkami ohľadom jeho teologicko-filozofického systému, ktoré vrhajú tieň na tohto stredovekého autora. Pozitívom je, že autor argumentuje aj tým, čo ku Scotovi a jeho náuke povedala Cirkev oficiálne. Domnievame sa, že recenzovaná publikácia je adresovaná skôr širšej čitateľskej verejnosti, a z toho dôvodu sa nám zdá, že autori prekladu mohli preložiť do slovenčiny aj dlhé latinské citáty a pasáže, ktoré sťažujú čítanie tomu, kto nemá základné znalosti latinského jazyka. Nakoniec však musíme oceniť snahu vydavateľstva Serafín v tom, že sa podujíma, ako nasvedčuje jeho knižný katalóg na rok 2004, vydať ďalšie populárno-vedecké diela o Jánovi

Dunsovi Scotovi, čo nás napĺňa pozitívnym očakávaním.

Michal Chabada, PhD.

**SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Prel. Svatava Navrátilová. Brno : Cesta, 1998. 173 s. ISBN 80-85319-78-0**

Pri zbežnom prezretí novotomistických úvodov do filozofie a teológie sv. Tomáša Akvinského sa nevdojak môže zrodiť otázka, či tento predstaviteľ vrcholnej scholastiky bol rovnako suchopárny. Filozofoval tento jeden z najväčších stredovekých mysliteľov, alebo len niečo dogmaticky tvrdil a svoje tvrdenia, či tézy iných iba systematizoval?

Úvod do diela Tomáša Akvinského, ktorý pochádza z pera významného poľského medievalistu Stefana Swieżawského, sa svojou štruktúrou a obsahom vymyká z týchto strnulých úvodov. Spája sa v ňom hlboká filozofická erudícia s didaktickou a pedagogickou skúsenosťou, čo robí dielo pútavým a hlboko informatívnym.

Recenzované dielo sa delí na dve hlavné časti. Prvú časť tvorí rozhovor S. Swieżawského pod názvom „Napnúť plachty“ (s. 5 - 33), ktorý je istým životným a filozofickým vyznaním. Ako jeden z laických účastníkov Druhého vatikánskeho koncilu sa vyjadruje o spiritualite, základných motívoch a myšlienkach tejto udalosti v živote Cirkvi. Swieżawského názory a postrehy, ako autentického účastníka koncilového diania, môžu priniesť v mnohých bodoch nové svetlo či vzduch do chápania tejto historicko-cirkevnej udalosti, pomôžu hlbšie preniknúť do

tém koncilu a odhaliť jeho ducha, ktorý bol podľa mnohých účastníkov inšpirovaný duchom Tomáša Akvinského, a jeho stálu aktuálnosť pre súčasnú mentalitu.

Druhú časť tvorí 25 kapitol, ktoré môžeme rozdeliť približne do piatich tematických celkov, pričom niektoré kapitoly sú akoby premostením. Recenzované dielo pozostáva z kapitol, čo sú vlastne zachytením prednášok, ktoré mal S. Swiezawski v Laskách pre tamojšiu komunitu františkánok – služobníc Kríža, no nielen pre ňu. Keďže publikum bolo dosť pestré, usiloval sa autor o čo najjednoduchšie vysvetlenie základných problémov filozofie a teológie sv. Tomáša, pričom jeho interpretácie nie sú zjednodušujúce, ale vedú priamo k problému, ktorý autor nie vždy úplne rozrieši. Autor rôzne problémy jasne zachytáva, a práve z toho zachytenia či načrtnutia riešenia problémov môže byť čitateľ istým spôsobom motivovaný ku samostatnému a intenzívnemu štúdiu diela Tomáša Akvinského.

Prvý tematický okruh zahŕňa kapitoly 1 – 4. V nich autor uvádza do filozofie ako takej, odlišuje filozofickú múdrosť od biblickej, vysvetľuje aktualitu diela sv. Tomáša, charakterizuje ho a nakoniec poukazuje na rozdiely medzi prirodzeným vedením a vedením ako milosťou, teda na vzťah medzi *revelabile* a *revelatum*. V druhom tematickom okruhu (kapitoly 5 – 11) sa autor venuje problému metafyziky, jej charakteru, otázkam a tendenciám. Autor prezentuje myšlienky Tomáša Akvinského o metafyzickej štruktúre súcna (reálny rozdiel medzi esenciou a aktom bytia), o analógii pojmu súcna. Z týchto a iných metafyzických predpokladov sú odvodzované a načrtnuté problémy týkajúce sa prirodzenej teológie – problému existencie, dokázateľnosti,

poznateľnosti, atribútov a vzťahu Boha ku svetu.

Nasledujúci tematický celok je venovaný filozofickej antropológii Tomáša Akvinského. Jej kontextom je do istej miery náuka o čistých duchovných bytostiach (anjeloch). Z neho dospieva k samotným špecifickým antropologickým problémom – vzťah duše a tela, eschatologické perspektívy, aktivita a poznanie človeka. Môžeme len oceniť, že podstatná časť recenzovaného diela je venovaná práve antropológii Tomáša Akvinského, keďže jeho názory o jednote človeka, ktorého chápal ako prirodzenú jednotu duše a tela, sú stále aktuálne v boji proti extrémom tak vo filozofii, ako aj v teológii či spiritualite v rámci kresťanstva. Tieto extrémny majú jeden spoločný menovateľ, ktorým je chápanie človeka ako duality, kde sa človek identifikuje iba s dušou a telo sa chápe ako záťaž či negatívna stránka ľudskej existencie. Treba vysoko oceniť autorovo zdôraznenie základného filozoficko-teologického východiska a presvedčenia Tomáša Akvinského o podstatnej добрote všetkého, čo je. Autor recenzovaného diela sa dotýka problému existencie zla vo svete, jeho zlučiteľnosti s podstatnou dobrotou celku bytia, a uvádza čitateľa do Tomášovho riešenia tohto problému. Aj v tomto filozoficko-teologickom probléme je ponúknutý priestor pre samostatné hľadanie a štúdium.

Kapitoly 17 – 20 by sme mohli zahrnúť do okruhu s epistemologickou tematikou. Autor prezentuje základné črty teórie poznania podľa Tomáša Akvinského – zakotvenosť v zmyslovej skúsenosti a aktivita v jej rámci, rozumové poznanie a charakter celej epistemológie sv. Tomáša. Podľa Tomáša Akvinského je spojenie duše s telom pre dobro duše – *ad melius*, z čoho vyplýva aj istá dôvera v zmyslové

poznanie a vo všetko, čo spadá do sféry zmyslovej skúsenosti. Autor čitateľovi vykresľuje základné témy, pojmy a problémy filozofickej psychológie sv. Tomáša, diferencovanosť vonkajších a vnútorných zmyslov, ich prepojenie a funkciu, dotýka sa problému inštinktov a pamäti, teda celého bohatstva zmyslového poznania. Podľa Tomáša Akvinského na zmyslové poznanie prirodzene nadväzuje rozumové poznanie. Autor približuje náuku o činnom a trpnom rozume, o procese abstrakcie či tvorbe pojmov, o základných aktivitách rozumu – tvorba pojmov, utváranie súdov a úsudkov.

V poslednom tematickom okruhu sa autor venuje problémom etiky, spoločnosti, politiky Tomáša Akvinského. V týchto názoroch, ktoré sa týkajú praktického života človeka, prezentuje autor náuku sv. Tomáša o cnostiach, v jej rámci vzťah rozumu a vôle v praktickom konaní, vyzdvihuje hodnotu citov ako materiálu pochádzajúceho zo zmyslovej duše, na ktorý pôsobia dve hlavné schopnosti rozumovej duše – rozum a vôľa a ktorými je tento materiál formovaný a vychovávaný. Autor zdôrazňuje, že cnosti sa netýkajú bezprostredne citov, ale aktov vôle, ktorá poslúcha nariadenia rozumu. V tejto súvislosti prezentuje štyri stupne, v ktorých sa podľa Tomáša Akvinského realizuje morálne a vôľové rozhodnutie človeka. Celková náuka o cnostiach je nakoniec doplnená horizontom lásky, v ktorej sa všetky cnosti spájajú a tvoria harmóniu. Právnu teóriu sv. Tomáša prezentuje Swieżawski v posledných troch kapitolách. Poukazuje na fenomén svedomia, na rozdiel medzi večným, prirodzeným a pozitívnym právom, na druhy vlád a spravodlivého usporiadania spoločnosti. Celé dielo je zakončené perspektívou nadprirodzeného cieľa človeka a spoločnosti, čím otvára celkový a jedno-

tiaci horizont tak teoretického, ako aj praktického snaženia človeka.

Recenzované dielo sa vyznačuje vnútornou logickou architektonikou, odborne a pútavo sprístupňuje základné témy a problémy diela Tomáša Akvinského, pripája širší dejinno-filozofický kontext, spôsob života či „ducha doby“, poukazuje na závažné problémy, ktoré, aj keď nie sú úplne rozriešené, predsa sa dotýkajú „nervu“ myšlienok sv. Tomáša. To spôsobuje, že čitateľ je na jednej strane informatívne obohatený, na druhej strane môže byť, podľa nás, motivovaný k samostatnému a hlbšiemu štúdiu diela Tomáša Akvinského. Z týchto dôvodov nemôžeme urobiť nič iné, len odporučiť recenzované dielo na lektúru tak študentom a učiteľom filozofie a teológie, ako aj širšej čitateľskej verejnosti.

Michal Chabada, PhD.

**ARIAS, Juan: *Ježiš veľký neznámy*. Prel. Elena Racková. Bratislava : Sofa, 2003. 266 s.**

Autor knihy je spisovateľ a novinár. Navštevoval prednášky z filozofie, teológie, psychológie, poznával tajomstvá semitských jazykov na univerzite v Ríme. Štrnásť rokov bol rímskym a vatikánskym korešpondentom španielskeho denníka *El País*. Počas Druhého vatikánskeho koncilu podával správy o jeho práci pre noviny *Pueblo*. Ako novinár precestoval svet spolu s Jánom Pavlom II. Napísal niekoľko kníh, medzi nimi aj recenzovanú – *Ježiš veľký neznámy*. Juan Arias je jedným z mála novinárov (ako napr. F. Alt, N. Mailer), ktorí sa popri svojej normálnej novinárskej práci podujali prebádať *dejiny Ježiša*. Hoci kniha má položiť viac otázok, než dávať odpovede, autor chce pomôcť čitateľovi pri hľadaní pravdy o Ježišovi a počiatkoch kresťanstva.

Môžeme si predstaviť, pýta sa autor, západnú civilizáciu bez Ježiša? Áno, môžeme. Môžeme si dokonca utvoriť vo svojej predstave dejiny Európy bez Krista, bez dobra, ktoré prinieslo kresťanstvo, ale aj bez zla, ktorého bolo príčinou. Ak by neexistoval Ježiš a kresťanstvo, akú hudbu by komponoval Bach, čo by maľovali Michelangelo, Raffael, El Greco, Tizian, Rembrandt a iní... Neexistovala by ani nádherná literatúra. Toto všetko sa nedá vymazať z dejín a kultúry Európy. A preto sa vynára otázka: Kto bol Ježiš, ktorý dodnes žije vo vedomí niekoľkých miliárd ľudí?

Tieto otázky nás povzbudzujú k prečítaniu knihy, o to viac, ak autor naznačuje, že jeho kniha prináša odpoveď na ne. A táto odpoveď má byť, podľa autora, riešením problému Ježiša. Táto odpoveď sa rodila v skúsenosti tridsiatich rokov života

v Taliansku (z toho štrnásť rokov ako novinár), kde autor pozoroval prácu a život piatich pápežov a prácu Cirkvi ako inštitúcie v rôznych krajinách sveta.

Knihy sa skladá zo sedemnástich kapitol. Už pri čítaní prvej kapitoly čitateľ cíti, že autor bude celý obsah knihy stavať na presvedčení Nietzscheho, ktorý tvrdil, že nič, čo sa týka Ježiša a kresťanstva, nie je isté. Nietzsche prevzal toto presvedčenie od smeru liberálnej teológie, ktorú A. Schweitzer nazval *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Celý obsah knihy, hľadanie pravdivého Ježiša, nie je ani tak ovocím osobných exegeticko-historických hľadání autora, ako skôr opakovaním toho, čo už bolo povedané – počnúc od Reimarusu cez R. Bultmanna až po J. D. Crossana.

Po krátkom predstavení rôznych teórií o Ježišovi sa autor stotožňuje s pohľadom Bultmanna, podľa ktorého o historickom Ježišovi nevieme nič isté, pretože pohanské pramene o ňom vlastne nič nehovoria a kresťanské nie sú vierohodné. Ježiš v dejinách určite existoval, bol básnikom a mysliteľom, ktorý túžil vnieť do náboženstva svojho národa istú racionálnosť. Chápal človeka a jeho problémy, túžil ich vyriešiť a obohatiť novým obsahom. Jeho náuka však patrila do rámca judaizmu. Pomáhal ľuďom svojím tajomným terapeutickým poznaním, ktoré získal za pobytu v Egypte. Nechcel založiť, a ani nezaložil Cirkev, túžil jedine oslobodiť ľudí od strachu, do ktorého ich vovádzalo a vovádza inštitucionalizované náboženstvo – a teraz Cirkev.

Pozemský Ježiš si nebol vedomý, že je Božím Synom, a ani ním nebol. Boha z neho urobilo spoločenstvo učeníkov až po jeho smrti. Dogmatické kresťanstvo je výmyslom helénskej kultúry a gnosticizmu – opakuje autor za Harnackom.

Konečne, nevieme ani, prečo bol ukrižovaný – z náboženských či politických dôvodov. Nemôžeme hovoriť ani o zmŕtvychvstaní Ježiša tak, ako to hlása kresťanstvo – nemôžeme, pretože v dejinách sa také niečo nestalo. Ježišova smrť bola skutočným koncom jeho života a činnosti. V Ježišovi si ľudstvo uvedomilo túžbu po nesmrteľnosti, ako aj to, že nemôže existovať pravdivé šťastie, ak si človek neprivlastní Ježišovu odpoveď na konečné predurčenie človeka, ktorým je smrť. Ježiš ukázal, že život sa stáva zmysluplným len vtedy, ak človek vlastní nesmrteľný subjekt lásky.

Nakoniec, Ježiš je pre autora veľkým neznámym. A takého ho treba prijať. Prijat' ho s pokorou a nádejou, že On nám dnes pomôže správne usporiadať individuálny a spoločenský život. A tu stojí čitateľ pred ťažkosťou. Ak vlastne nič, alebo veľa môžeme povedať o historickom Ježišovi, tak potom v mene čoho sa odvolávame na neho a na jeho náuku? Autor tvrdí to, čo Reimarus, Strauss, Harnack, Bultmann a iní: Áno, je to pravda, vieme o ňom málo. Môžeme však odkryť niektoré slová a idey jeho učenia, ktoré po jeho smrti uchoпил a rozvinul tvorivý génus spoločenstva veriacich. Tento tvorivý génus bol však časom znetvorený a sfalšovaný dogmami Cirkvi. Nie je teda možné nájsť dnes v Cirkvi pravdivého Ježiša. Ježiš Cirkvi je Ježiš dogiem – výtvor ľudskej fantázie.

Kniha Juana Ariasa pripomína poľskému čitateľovi knihu, ktorú pred rokmi napísal Z. Kosidowski: *Rozprávania evanjelistov* (Varšava 1983). Arias, podobne ako Kosidowski, cituje mnoho textov bez udania prameňov, opisuje názory týkajúce sa Ježiša Krista z 18. a 19. storočia, ktorých žriedlom nebola vecná, vedecká exegéza evanjelií, ale racionalizmus a filozofia osvietenstva – *deizmus*.

Odvolávajúc sa na exegézu, autor nehovorí, ktorú má na mysli. Katolícku exegézu autor nepozná a nevie, že práve tá exegéza (Xavier Léon-Dufour SJ, Hans Schürmann a iní), využívajúc vedecké metódy – *metódy foriem a histórie foriem* – vypracované protestantskou exegézou, preukázala historickú vierohodnosť evanjelia.

Autor podľa myslenia osvietenstva odmieta obraz Ježiša Krista tradície a Cirkvi, pričom zároveň prijíma osvietenské teórie o Ježišovi, a s nimi príhody omnoho zázračnejšie ako samotné kresťanstvo. Takisto vyjadrenie *Ježiš veľký neznámy* nachádzame už skôr, na začiatku dvadsiateho storočia, v tvorbe A. Schweitzera (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Band 2. München; Hamburg, 1966, s. 630).

Juan Arias, napriek svojim zámerom, neukázal historicky pravdivého Ježiša, iba pripomenul, ako novovek, odmietajúc obraz Ježiša Krista evanjelií, ho zároveň zaodial túžbami a filozoficko-sociologickými ideálmi svojej doby.

Kto teda bol a kým je Ježiš pre autora knihy? Ježiš, z ktorého spoločenstvo veriacich urobilo Krista, je utópia, ktorú všetci nosíme vo svojom vnútri a s ňou vstupujeme do tretieho tisícročia. Preto On je v nás živý a zároveň kontroverzný.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ





## Európa – politický a duchovný fenomén

Medzinárodná vedecká konferencia. Košice 20. – 21. februára 2004

Najpálčivejšími témami v európskom parlamente sa stávajú zákony v protiklade s kresťanskými hodnotami. Vstupom do Európskej únie sa to bude týkať aj nás, kresťanov na Slovensku. Nemali by sme ani v tomto dianií ostať bokom. Príspevkom k tejto aktuálnej téme mala byť dvojdná medzinárodná vedecká konferencia *Európa – politický a duchovný fenomén*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 20. – 21. februára 2004 v Košiciach. Jej organizátormi boli Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Košiciach, a Ústav vzťahov štátu a cirkvi v Bratislave.

Konferencia sa uskutočnila pri príležitosti 10. výročia úmrtia pátra Michala Fedora SJ, zakladateľa Centra spirituality Východ – Západ. Zároveň bola súčasťou programu Stredoeurópskych katolíckych dní. Konferencia sa vyznačovala vysokou odbornou úrovňou a bola sledovaná početným poslucháčstvom. Jednotliví prednášajúci svojimi príspevkami nastolili otázky a možno aj obavy, ktoré sme na Slovensku, pred vstupom do EÚ, mali.

Konferenciu poctili svojou účasťou: arcibiskup Alojz Tkáč, vladyka Milan Chatur CSsR, vladyka Ján Babjak SJ, vladyka Ladislav Hučko, biskup Bernard Bober, biskup ECAV Igor Miština, predseda VÚC Rudolf Bauer a iné významné osobnosti duchovného a občianskeho života.

Prvý deň konferencie bol ladený viac spomienkovo na pátra Michala Fedora SJ. Po úvodnej skladbe v podaní skupiny Zboru sv. Romana Sladkoveca privítal všetkých prítomných v mene organizátorov vedúci Centra spirituality P. Milan Lach SJ. Konferenciu slávnostne otvoril J. E. Mons. Alojz Tkáč, košický arcibiskup.

Doc. Cyril Vasil' SJ, dekan Právnickej fakulty Pápežského východného inštitútu v Ríme, v prvej prednáške pod názvom *Tajný Európan – európske témy v diele Michala Fedora* predstavil a odhalil veľkosť Európana, Slovana a Slováka Michala Fedora a jeho dielo v tejto oblasti. Profesor Ján Komorovský v prednáške *Antický mýtus o Európe a mýty modernej Európy* priblížil prítomným mýtus o unesení Európy gréckym bohom Diom a mýty v nedávnych dejinách európskych národov, akými boli komunizmus a fašizmus, ktoré boli tragédiou pre európsky kontinent.

Po tejto prednáške zazneli v krátkom diskusnom príspevku osobné spomienky Dr. Edmunda Sabö-Bachmana na pátra Michala Fedora SJ. Nato bohoslovci umocnili peknú atmosféru prednesom ďalších troch skladieb. Prvý deň konferencie uzavreli vladykovia Ján Babjak a Milan Chatur panychídou za rehoľného kňaza Michala Fedora.

Na druhý deň, v sobotu po prezentácii sa už mnohí tešili na poslanca NR SR a eurokomisára Ing. Jána Figela a na jeho prednášku *Duchovné a materiálno-politické východiská a kritériá európskeho zjednocovacieho procesu*. Pán Figel hovoril o aktuálnej situácii v európskom parlamente a o potrebe uvedomelej účasti kresťanov na budovaní spoločnej Európy. Už dnes sa rozhoduje o tom, aká bude a čo chceme urobiť my, kresťania, či len kritizovať, alebo priložiť ruku k dielu a jasne sa postaviť za kresťanské hodnoty. Z jeho úst

odznal zaujímavý výrok: „Európa je priestor pre službu spoločnému dobru.“ Hneď po jeho prednáške sa rozvinula krátka diskusia.

Ako druhá v poradí vystúpila riaditeľka Ústavu vzťahov štátu a cirkvi ThLic. Michaela Moravčíková s prednáškou *Náboženská identita Európy a súčasné modely vzťahov štátu a cirkvi*. Poukázala na niektoré znaky, ktoré dnes badať vo vzťahu štátu a kresťanských cirkví, ale aj iných náboženstiev v Európe, napr. islamu. Skonštatovala, že kresťanstvo bolo tmelom v dejinách Európy.

Prvý radca veľvyslankyne Slovenskej republiky pri Vatikáne doc. Marek Šmíd vo svojom príspevku *Európa v magistériu Jána Pavla II.* poukázal na úsilie Svätého Otca zachovať kresťanské hodnoty v súčasnej novo sa utvárajúcej Európe.

Konferenciu obohatil aj zahraničný hosť z Malty, profesor dogmatickej teológie a patológie na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme, páter Edward Farrugia SJ. Vo svojej prednáške *Obri a liliputáni – prínos malých európskych národov pre duchovnú kultúru Európy* prítomným priblížil, ako malý maltský národ vníma svoju úlohu po vstupe do EÚ. V krátkej diskusii prekvapila pohotovosť hosťa z Malty odpovedať na otázky po rusky, čo mnohých v sále potešilo.

ThDr. Walerián Bugel z Teologickej fakulty v Olomouci v prednáške *Prínos východnej antropológie pre integráciu Európy* podal hlboký teologický pohľad na človeka zo strany východného kresťanstva, ktoré tiež zohralo významnú úlohu v budovaní Európy.

Po obedňajšej prestávke ako prvá vystúpila doc. Dominika Dufferová OSU z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Bratislave. V prednáške pod názvom *Tri „e“ v jednom „E“: ekuména, ekonómia, ekológia – výzvy pre Európu* pútavo prepojila tieto tri významné prvky, aktuálne v dnešnej dobe, a zdôraznila ich vzájomnú závislosť a nutnosť interakcie celého stvorenia.

Vedecký pracovník Centra spirituality Východ – Západ Michala Lacka ThLic. Tomáš Majda vo svojom príspevku *Vladimír Losský – pravoslávny Európan – krátky exkurz do života pravoslávneho teológa* predstavil životné osudy významného pravoslávneho teológa 20. storočia a jeho základné teologické pohľady v spojitosti s otázkami európskej kultúry.

Posledným v poradí prednášajúcich bol ďalší vedecký pracovník Centra spirituality ThDr. Šimon Marinčák, ktorý svoju prednášku *Európsky rozmer sakrálnej hudby* obohatil okrem iného aj hudobnými ukážkami rôznych kultúrnych tradícií. Vo svojej prednáške poukázal na pestrosť a syntézu európskej hudby, ktorá dodnes formuje všetky najdôležitejšie civilizácie.

Na záver nasledovali prihlásené diskusné príspevky doc. Angely Zentkovej, ThDr. Michala Hospodára a študenta politológie Jaromíra Sedlára, po ktorých sa rozprúdila zaujímavá a živá diskusia.

Konkrétnym výsledkom tejto vedeckej konferencie by mal byť zborník prednášok, ktorý Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka pripravuje do tlače.

Mnohí z nás venujú vstupe Slovenskej republiky do Európskej únie značnú pozornosť, iných to zaujíma menej. Tak či onak, budeme v nej žiť a budeme postavení pred otázky, na ktoré musíme dať jasné odpovede. Sme presvedčení, že aj táto vedecká konferencia tomu pomohla.

V dňoch 6. – 7. marca 2004 sa v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach uskutočnilo právnické kolokvium na tému *Určujúce*

*kritériá fenoménu Ecclesia sui iuris*, na ktorom sa stretlo dvanásť profesorov východného kánonického práva zo Slovenska, ktoré zastupoval P. Cyril Vasil SJ, z Maďarska, Talianska, Španielska, Kanady, USA a Indie, združených v Asociácii kanonistov východného práva. Prednášky vyjdú v zborníku v talianskom jazyku, keďže taliančina bola konferenčným jazykom kolokvia. Zaujímavé prednášky týkajúce sa aj miestnej gréckokatolíckej cirkvi sui iuris budú preložené a publikované v budúcnosti v časopise *Logos*.

Mgr. Milan Lach SJ