

II

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

2
2004

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník II, 2004, číslo 2

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 Ďáčok 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.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

doc. ICDr. Cyril Vasil' SJ

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

Ladislav Bučko	
Sekularizácia a jej misijné výzvy	5
Jaroslav Coranič	
Národno-emancipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov	13
Stanisław Dziekoński	
Prawo dziecka do wychowania w nauczaniu Jana Pawła II	25
Ivan Kútny	
Conscientia v kontexte <i>Dominum et vivificantem</i>	37
Ján Letz	
Rast v slobode v duchovnej ontogenéze človeka a jeho dôsledky pre etické konanie	47
Jiří Skoblík	
Teologické glosy ke gay-les orientaci (1. časť)	55
Cyril Vasil' SJ	
Kánonické právo východných cirkví : Kľúčové otázky gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku	69

RECENZIE

Ján Halama SVD	
BUČKO, Ladislav: <i>Na ceste k oslobodeniu : Základy misiológie</i> . Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003.	87
Patrik Kužma	
HALÍK, Tomáš: <i>Co je bez chvění, není pevné : Labyrintem světa s vírou a pochybností</i> . Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002.	88
Jana Kužmová	
JONAS, Hans: <i>Princip odpovědnosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci</i> . Prel. Břetislav Horyna a Zdeněk Bígl. Praha : Oikoymenh, 1997.	89
Anton Vydra	
DÉMUTH, Andrej: <i>Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania</i> . Bratislava : Iris, 2003.	91

SPRÁVY

Marián Bednár	
„Filozofia a život – život filozofie.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Prešov 16. – 18. septembra 2004	95
Alžbeta Dufferová OSU	
Štyri medzinárodné konferencie – Olomouc, Haag, Lille a Salzburg	97

Miroslav Karaba

Xth European Conference on Science and Theology: „Streams of Wisdom? Science, Theology and Cultural Dynamics.“
Medzinárodná konferencia. Barcelona 1. – 6. apríla 2004 99

Miroslav Karaba

„Metanexus Annual Conference 2004.“ Medzinárodná konferencia. Philadelphia 5. – 9. júna 2004 102

Józef Kulisz SJ

VII. kongres poľských teológov: „Cirkev vo verejnom živote. Poľská a európska teológia pred novými výzvami.“
Katolícka univerzita, Lublin 12. – 15. septembra 2004 104

Contents

ARTICLES

Ladislav Bučko

Secularization as a Challenge of Missionary Church 5

Jaroslav Coranič

The National-Emancipating Movement of the Greek-Catholics of the Slovak Nationality 13

Stanisław Dziekoński

The Right of a Child to Education in the Teaching of John Paul II 25

Ivan Kútny

Conscientia in the Context of *Dominum et Vivificantem* 37

Ján Letz

Growth in the Freedom in the Man's Spiritual Ontogenesis and the Consequences from it for the Ethical Action 47

Jiří Skoblík

Theological Remarks on the Gay-Les Orientation (1st part) 55

Cyril Vasil' SJ

Canon Law of the Oriental Churches : Key Questions of the Slovak Greek Catholic Church 69

REVIEWS – MATERIALS 87

Sekularizácia a jej misijné výzvy

LADISLAV BUČKO

BUČKO, L.: Secularization as a Challenge of Missionary Church. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 5-12.

Secularization is a term, which brings for some people a fear, on the other hand many get enthusiastic imaginations from it. We can see a moving church position considering secularization in the historical development. Anyway, secularization did not start as an opposition against christianity, but as a positive challenge to christianity. Secularization is a process in which a man is realizing his own autonomy in the world and his responsibility for this world before God. That is why it is considering as a Christian event. During history the process of secularization was separated from its Christian roots and it was deformed into a declined ideological form – secularism. This secularism conveys into post-christian society, which is kind of a humanism without God.

Secularization puts to church and her mission many challenges. It reminds her pilgrim character. In the secular world the church has to be a missionary in her member, not to be a competing institution to various organizations. Institutional support of the church has to be built only in needed level. An issue of the relation between hierarchical and laity member of the church is more and more actual. The Second Vatican council brought the biblical model of the church as a united communion of the people of God. According this model the hierarchical and laity part of the church are complementary, however still exists some tension between them. The process of secularization which is understood right way can reduce this tension as well as support unity of the universal church.

Sekularizácia je pojem, ktorý sa v súčasnosti často používa a vzbudzuje u jedných strach, u druhých zas entuziazmus. Niektorí ju pokladajú za katastrofu pre náboženský život a za cestu k jeho zániku, zatiaľ čo iní v nej vidia oslobodenie náboženstva od mýtov a od zvyškov mágie či povier. Na proces sekularizácie reagovala Cirkev v 19. storočí a v prvej polovici 20. storočia negatívne, pretože v ňom videla praktický dosah osvietenstva, ktoré v nej vzbudzovalo obavy. Až v šesťdesiatych rokoch 20. storočia postupne dochádza ku zmene. Sekularizačný proces sa začína niektorým teológom javiť ako pozitívna výzva evanjeliu, či dokonca ako dôsledok pôsobenia evanjelia. Tieto teologické pozície vychádzajú zo skutočnosti inkarnácie, ktorou sa stvorenie priamo zahrnuje do diania Božej spásy. Cirkev a svet sa tak v Kristovi stretávajú.¹

SEKULARIZÁCIA AKO HISTORICKÝ PROCES

Termín „sekularizácia“ (z latinského *saecularis* – svetský) sa používa vo dvojakom význame, právnom a kultúrnom. Právny význam sa začal formovať v 17. storočí a znamená prevod cirkevného majetku do svetského vlastníctva

¹ Porov. SMOLÍK, J.: *Kristus a jeho lid : Praktická eklesiologie*. Praha : Oikoymenth, 1997, s. 198.

(napríklad prevod kláštorov a iných cirkevných a kultových nehnuteľností na svetské účely v časoch reformácie). Kultúrny význam tohto pojmu sa postupne formoval koncom 19. a začiatkom 20. storočia ako označenie procesu vymanenia sa kultúrneho života spoločnosti a jeho najrozličnejších zložiek, ako sú filozofia, veda, umenie, školstvo, politika, móda atď., spod cirkevnej kontroly. V kultúrnom význame označuje termín „sekularizácia“ na jednej strane proces emancipácie moderného sveta, na druhej strane však odkazuje na prínos kresťanstva k formovaniu moderného sveta a na pretrvávajúce kresťanských myšlienok a princípov v modernej spoločnosti.

Sekularizácia je historický proces hlbokej transformácie človeka, ľudskej spoločnosti a sveta. Ide o proces ducha – o transformáciu kresťanských myšlienok, vedomostí a skúseností na myšlienky, vedomosti a skúsenosti všeobecného ľudského vedomia.² Proces sekularizácie je zložitý a často protikladný. Vzniká otázka, či sekularizácia je niečo cudzie a protikladné kresťanskej viere, čo ju zvonku ničí, alebo či je to udalosť, ktorá dôsledne vyplýva z podstaty kresťanskej viery. Odpovedať na nastolenú otázku vôbec nie je ľahké. Pokúsime sa odpoveď aspoň naznačiť tým, že objasníme pojem sekularizácie. Začneme odzadu. Povedzme najprv, čo sekularizácia nie je.

ČO NIE JE SEKULARIZÁCIA

Sekularizáciu nesmieme stotožňovať so stratou viery jednotlivých ľudí. Viera je osobný vzťah človeka k Bohu. Sekularizácia je predovšetkým proces, ktorý sa uskutočňuje najmä v oblasti kultúry a spoločenských inštitúcií. Sekularizácia nepredstavuje ani zánik potreby náboženstva. Ved' v súčasnosti môžeme pozorovať veľký záujem o náboženské otázky. Ľudí stále zaujímajú záležitosti vymykajúce sa všednej skúsenosti, napríklad otázky posmrtného života, tzv. paranormálnych javov, psychotroniky a pod. Tento záujem netreba chápať len negatívne, podľa odpovedí, ktoré tieto oblasti núkajú, ale možno ho chápať aj pozitívne, ako záujem ľudí o nadprirodzeno. Ľudia očakávajú odpoveď od tých, ktorí by ju mohli a mali poskytnúť. Okrem toho možno v súčasnosti pozorovať vznikanie a rozvoj rozličných duchovných hnutí, pričom každé z nich má svoju vlastnú charizmu a väčšinou kladie dôraz na duchovnú obnovu skrze pôsobenie Ducha Svätého. Sekularizácia neznamená ani zánik Cirkvi. V sekularizovanej spoločnosti si Cirkev môže nájsť primerané miesto, aby ostala nielen znakom Božieho pôsobenia v dejinách a znamením spásy pre všetkých ľudí, ale aby sa stala ešte účinnejšou duchovnou silou a kvasom pri premieňaní sveta na spoločenstvo lásky. Sekularizácia ďalej neprináša ani zánik liturgie, náboženských úkonov a zvykov. Hoci sa niektoré z nich, ako napríklad krst, birmovanie či prijatie sviatosti manželstva, stali v období industriálnej spoločnosti často formálnymi, neznamená to, že sa stali zbytočnými. Táto skutočnosť poukazuje skôr na nevyhnutnosť hlbšieho osobného prežívania sviatostí, aby sa ich prijímanie nestalo len zvykovou spoločenskou udalosťou či peknou tradíciou alebo súčasťou akéhosi „náboženského folklóru“. Sekularizácia by sa nemala zamieňať ani s protináboženskými tendenciami. Proces sekularizácie prebieha predovšetkým na rovine spoločenských

² Porov. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 99, 103–104.

štruktúr, pričom aktualizuje potrebu a kompetencie spoločenských ustanovizní. Nemá ideologické, ale predovšetkým pragmatické zdôvodnenie.³

ČO JE SEKULARIZÁCIA

Sekularizácia je „spoločenský proces, v ktorom globálna spoločnosť uskutočňuje reorganizáciu svojich štruktúr a určuje im špecializované miesto. Každá z týchto štruktúr má pritom svoju autonómiu a kompetencie. Náboženské inštitúcie sa zbavujú svojich pozícií pri plnení politických, hospodárskych a kultúrnych cieľov a ponechávajú si svoju špecifickú rolu pozitívneho činiteľa pri duchovnej a mravnej formácii danej spoločnosti“.⁴ Proces sekularizácie prakticky znamená, že spoločenské oblasti, ako hospodárstvo, politika a kultúra, sa vymaňujú spod vplyvu Cirkvi a dominancie náboženských inštitúcií a symbolov. Prejavuje sa napríklad v odluke Cirkvi od štátu, v snahách o čiastočné alebo úplné vyvlastnenie cirkevného majetku, v emancipácii školstva spod cirkevnej právomoci atď. Proces sekularizácie na druhej strane pomáha Cirkvi vymaniť sa spod štátnych, politických a iných vplyvov. Ako jestvuje sekularizácia spoločnosti a kultúry, tak jestvuje aj sekularizácia spoločenského či individuálneho vedomia. Dôsledkom sekularizácie vzniká pluralizácia spoločnosti a jej štruktúr.

Z procesu sekularizácie, ktorý prebieha celé storočia, nevychádza Cirkev oslabená, ale v istom zmysle posilnená. Zbavuje sa postupne kompetencií, ktoré jej nepatria, a pretvára sa na živé spoločenstvo, ktoré svedčí o Božej prítomnosti vo svete. Mnohé hodnoty a normy spolunažívania, ktoré boli pôvodne motivované kresťanstvom, sa časom stali všeobecnými hodnotami celého ľudstva.

Z historického pohľadu treba sekularizáciu vidieť ako dôsledok stretnutia dvoch rozličných spôsobov myslenia, tradícií a kultúr – gréckej a judaistickej. Oba chápu vzťah medzi Bohom a svetom svojím spôsobom. Podľa *gréckeho chápania* je celý svet zbožštený. Medzi Bohom a svetom niet výraznejšej hranice. Všetko v sebe nesie božský prvok, celý vesmír má posvätný charakter. *Judaistický spôsob myslenia* vychádza z podstatného rozdielu medzi Bohom a svetom. Boh je Jediný a Svätý a nič okrem neho nemá znaky božskosti. Avšak človek má tiež výnimočné postavenie uprostred stvorenia. Boh mu zveril všetko stvorenie, aby ho poznával a miloval. Človek má byť spolupracovníkom Stvoriteľa na pokračujúcom diele stvorenia. Judaizmom prijatá pravda o stvorení radikálne prekonáva myšlienku zbožšťovania prírody, kozmu a akéhokoľvek stvorenia, čím definitívne zamietá modlárstvo a panteizmus. Zatiaľ čo v gréckom nazeraní je svet i človek úplne poddaný vôli bohov, biblický spôsob myslenia chápe svet v jeho dejinách, ktoré majú svoj začiatok a ktoré smerujú ku svojmu cieľu v plnosti času. Prorok je ten, kto porozumel, čo dejiny znamenajú a k čomu spejú. Každá dejinná udalosť sa chápe ako slobodný čin slobodného Boha a slobodný čin slobodného človeka. V tomto neprestávajúcom dozrievaní a pohybe dejín ku svojmu završeniu sa jednotlivé historické udalosti a javy stávajú znakmi, *znamienami čias*, ktorým treba porozumieť a vedieť ich nielen správne interpretovať, ale dať sa nimi aj inšpirovať v prijatí toho, čo je nové a nevyhnutné.

³ Porov. MRÁZ, M.: *Základná praktická teológia*. Bratislava : Aloisianum, 1997, s. 84–85.

⁴ MRÁZ, M.: *Základná praktická teológia*, s. 85.

Kresťanstvo pokračuje v biblickom náhľade, rozvíja ho a stáva sa tak aktívnym činiteľom pri odmytologizovaní sveta. Uskutočňuje sa to prostredníctvom ohlasovania evanjelia. Toto ohlasovanie môže napomáhať správne chápaný a uskutočňovaný proces sekularizácie. Sekularizáciu môžeme v tomto zmysle chápať ako zreteľnejšie rozlišovanie medzi posvätnom a svetskostou, ako proces odmytologizovania sveta, jeho lepšieho poznania a zvelaďovania. Svet je bytostný priestor, ktorý Boh stvoril a daroval človeku, a človek ho má svojou prácou a dôvtipom dotvárať a zvelaďovať. V tomto spočíva vlastná hodnota sveta.

Podľa niektorých súčasných teológov (Gogarten, Cox) sa korene sekularizácie majú hľadať v samotnej Biblii. Odmytologizovanie a desakralizácia prírody sa uskutočňuje už pri stvorení. Sekularizácia politiky prebieha počas odchodu vyvoleného Božieho ľudu z Egypta a sekularizácia hodnôt je spojená s uzavretím zmluvy na Sinaji, najmä s prikázaním: „Nebudeš mať iných bohov okrem mňa!“ (Ex 20,3) Sekularizácia sveta teda nevznikla proti kresťanstvu, ale vďaka nemu, je súčasťou vývoja ľudstva. V tomto zmysle neprotirečí kresťanskej viere, ale je ňou skôr podnietená.⁵

Na objasnenie sekularizácie by sme mohli použiť obraz vzťahu medzi otcom a synom. Kým je syn dieťaťom, je v plnej miere závislý od otca, ktorý ho vedie doslova za ruku. Syn je v tomto prípade nesamostatný. Keď však syn dorastie a stane sa mužom, odíde od svojho otca a začne viesť samostatný život, a to podľa zásad, ktoré doň otec vstúpil výchovou. Koná samostatne, ale akoby pred tvárou svojho otca, ktorý je takto vlastne neviditeľne prítomný. Syn má teda zodpovednosť pred svojim otcom, ktorý ho vychoval.

V novodobej spoločnosti sa sekularizácia uskutočňuje osobitným spôsobom, jeho charakteristickou črtou je *megapolis* – mestský konglomerát. Súčasné veľkomestá charakterizuje anonymita a pohyblivosť, ktoré sú prejavom životného štýlu ich obyvateľov. Dnešný človek často mení zamestnanie i bydlisko, túži po čoraz rýchlejších dopravných prostriedkoch, ktoré natoľko skrátili vzdialenosť medzi jednotlivými mestami, krajinami a svetadielmi, že človek sa stále viac cíti „obyvateľom celej Zeme“ a začína za ňu pociťovať globálnu zodpovednosť. Tento dynamizmus pohybu a zmeny miesta odzrkadľuje aj Biblia a zodpovedá charakteru človeka, ktorý je „bytostou na ceste“. Ľudia vyhnaní z raja dostávajú prísľub vyslobodenia z kritickéj situácie vzniknutej po ich páde. Stávajú sa „pútnikmi“, ktorých nemôžu uspokojiť čiastočné a pomíňajúce sa veci. Preto musia opustiť každé zdanlivé zabezpečenie, každú zdanlivú istotu, podobne ako vyvolený národ pri svojej ceste cez púšť musel opustiť každú oázu v tom momente, keď ju začal považovať za konečný cieľ svojho putovania. Toto ustavičné putovanie, také typické pre židovský ľud, prevzali aj prví kresťania, ktorí si boli vedomí nevyhnutnosti „byť na ceste“, ak chceli nasledovať Ježiša Krista a jeho evanjelium. Lebo každý, kto prijal evanjelium, je poslaný „do celého sveta“, aby ho ohlasoval (porov. Mk 16,15). Sám Ježiš je príkladom životného štýlu „na ceste“: narodil sa počas cesty do Betlehema, ako malé dieťa spolu s matkou Máriou a Jozefom uteká do Egypta, ako dospelý chodí

⁵ Porov. SCHILLEBEECKX, E.: *God the Future of Man*. London; Sydney : Sheed and Ward, 1969, s. 68; METZ, J. B.: *Theology of the World*. New York : Herder and Herder, 1969, s. 19–20; GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*, s. 108.

krížom-krážom po Palestíne a nemá trvalejšie bydlisko, kde by „hlavu sklonil“ (porov. Mt 8,20). Súčasný človek je takisto v neprestajnom pohybe, akoby bol „na úteku“. Útek však môže byť aj prejavom hľadania, bytostného nepokoja a prežívania vlastnej neistoty, ktorá môže byť priestorom pre nové ohlasovanie evanjelia, jeho nové prijatie a včlenenie do životného štýlu. Sekularizácia takto akoby čistí pole pre novú siatbu Božieho slova, pre *novú evanjelizáciu*.

Sekularizáciu možno chápať aj ako uznanie autonómnosti (samobytnosti) a vlastnej hodnoty sveta a človeka ako Božích stvorení. Autonómnosť sveta a človeka kladie na človeka zodpovednosť za svet. Uznanie autonómnosti človeka má veľký význam pre poslanie Cirkvi, ktorá na jednej strane ohlasuje všeobecné morálne zásady, na druhej strane má človeku pomáhať hodnotiť jeho aktuálnu situáciu. Pri tom má využiť čo najhlbšie poznanie a čo najširšie skúsenosti, čo má viesť k dialógu s celým Božím ľudom a vôbec so všetkými ľuďmi, aj s tými, ktorí nepatria do Cirkvi, alebo sú neveriaci.⁶

SEKULARIZÁCIA A SEKULARIZMUS

Treba rozlišovať medzi *sekularizáciou* ako zákonitým dôsledkom kresťanskej viery a *sekularizmom* ako ideologizovaním procesu sekularizácie, čím sa tento proces degeneruje. Sloboda od sveta, ktorú umožňuje kresťanská viera, môže byť dvojaká. Môže to byť jednak sloboda skrze Boha, čo znamená zodpovednosť za seba a svet pred Bohom. Človek v tomto prípade uznáva puto, ktoré ho spája s Bohom. Sloboda od sveta môže byť však aj slobodou skrze svet. Takáto sloboda neuznáva puto, ktoré človeka spája s Bohom. Je to sloboda sebestačná a svojvoľná, v ktorej sa autonómnosť človeka stáva presadzovaním seba samého. V prvom prípade ide o sekularizáciu sveta, o ktorej sme hovorili predtým. V druhom prípade sa sekularizácia degraduje na sekularizmus, ktorý vedie k odkresťančeniu človeka, a tým aj spoločnosti. V prvom prípade vystupuje „synovská“ zodpovednosť, ktorá je dvojnásobná: zodpovednosť za svet pred Bohom a pred sebou. V druhom prípade je zodpovednosť takpovediac jednorozmerná, pretože ide o zodpovednosť za svet iba pred sebou. Takáto zodpovednosť však už nie je odpoveďou a stráca svoju pravdivosť. Zodpovednosť je totiž odpoveď. Realizovať sa v plnom zmysle a dosiahnuť svoje autentické naplnenie môže človek iba tam, kde je niekto, na čie slovo, ktoré volá k zodpovednosti, človek odpovedá. Ak sa teda proces sekularizácie odpúta od svojich kresťanských základov a postupne sa začne presadzovať ako sebestačný individualizmus, nejde už o sekularizáciu v pravom zmysle slova, ale o odkresťančenie, o sekularizmus.⁷

Encyklika *Evangelii nuntiandi* vidí rozdiel medzi sekularizáciou a sekularizmom takto: „Pod sekularizáciou rozumieme snahu odhaliť vo stvorení, v každej veci a v celom vesmírnom svete zákony, ktorými sa riadi s určitou vlastnou autonómiou, v presvedčení, že tieto zákony ustanovil Stvoriteľ. ... Pod sekularizmom rozumieme také ponímanie sveta, podľa ktorého sa tento svet vyvinul sám od seba, takže netreba hľadať príčinu v Božom stvorení, ktoré

⁶ Porov. MRÁZ, M.: *Základná praktická teológia*, s. 87–96.

⁷ Porov. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*, s. 107; WALDENFELS, H.: *Fenomén kresťanství*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 14.

sa tak stáva zbytočným a akosi prekáža. Pretože takýto sekularizmus zdôrazňuje moc a veľkosť človeka, končí vždy tým, že o Boha nedbá, alebo ho aj popiera.“⁸

Pápež Ján Pavol II. v súvislosti so sekularizmom napísal: „Oslabenie citlivosti na Boha i človeka nevyhnutne vedie k praktickému materializmu, čo napomáha šírenie sa individualizmu, utilitarizmu a hedonizmu. Dokazuje sa tu aj trvalá platnosť Apoštolových slov: »A pretože si nevedeli vážiť poznanie Boha, Boh ich vydal napospas ich zvrátenému zmysľaniu, aby robili, čo sa nepatrí.« (Rim 1,28) Takto sa hodnoty spojené s »byť« nahrádzajú hodnotami spojenými s »mať«.“⁹

Vo svojej extrémnej forme je sekularizmus odmietnutím náboženstva vôbec. Usiluje sa o humanizmus bez Boha. História nás však pouča, že to nie je možné. Takých pokusov už bolo v dejinách mnoho a všetky skončili fiaskom. Človek totiž, či si to uvedomuje, alebo nie, je stvorený pre plnosť života. Skutočné naplnenie môže dať iba Boh. Život s Bohom je plnosťou života. Ak človek nežije s Bohom, hľadá naplnenie vo všakových iných skutočnostiach, ktoré ho však trvalejšie nemôžu uspokojiť. Preto je zmätený a hľadá. Ak hľadá úprimne a vytrvalo, Boh mu dá určite milosť, aby dosiahol, po čom v hĺbke svojho srdca túži.

Jeden z najvýznamnejších biblických textov pre teológiu sekularizácie je Pavlov výrok: „Všetko je vaše, ale vy ste Kristovi a Kristus Boží.“ (1 Kor 3,21-23) Sekularizmus sa zameriava iba na prvú časť tohto výroku: „všetko je vaše“, pričom nevidí aj druhú časť: „ale vy ste Kristovi a Kristus Boží“. Tieto slová nie sú obmedzením, ale znamenajú asi toľko, že ľudia sú autonómni v sekulárnom svete práve skrze spolupatričnosť ku Kristovi a k Bohu.

VÝZVY SEKULARIZÁCIE

Jedným zo znakov Cirkvi, ktorá žije vo svete, je jej pútnický charakter. Pútnik je zabezpečený len natoľko, aby mohol svoje pútnické povolanie vykonávať. Prílišná zabezpečenosť mu je zbytočná a na ťarchu. Minimálna zabezpečenosť mu umožňuje slobodne uskutočňovať jeho poslanie. Podobne aj Cirkev, ak chce slobodne a verne vykonávať poslanie, ktoré jej dal Kristus, by mala v tomto svete žiť v zabezpečenosti pútnika: mala by byť zabezpečená len natoľko, nakoľko je to nevyhnutné pre jej poslanie. Pripomína jej to sekularizačný tlak. Cirkev nemá čeliť tomuto tlaku tak, že bude hľadať vonkajšie zabezpečenie a pozemské istoty. Veď Cirkev ako spoločenstvo viery je pozvaná, aby na seba vzala bez paniky a znepokojenia túto pútnickú „nezabezpečenosť“.

Život Cirkvi neznamena predovšetkým vybaviť sa pozemskými prostriedkami vplyvu, ale vydávať svedectvo o Kristovi a jeho diele spásy. Kresťanstvu hrozí stále nebezpečenstvo, o čom svedčia dejiny, že spojenectvom duchovnej a svetskej moci a pod vplyvom spoločensko-ekonomických usadlých štruktúr sa odsunie to, čo je pre Cirkev podstatné: jej misijný charakter. V profánnom a sekularizovanom svete musí byť Cirkev predovšetkým misionárskou, a nie byť inštitucionálnym konkurentom svetu. Svoje inštitucionálne zabez-

⁸ *Evangelii nuntiandi* : Apoštolské povzbudenie pápeža Pavla VI. o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete. Zvolen : Združenie Jas, 1992, 55.

⁹ *Evangelium vitae*. Encyklika Jána Pavla II. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1995, 23.

pečenie si má budovať len natoľko, nakoľko je potrebné pre jej poslanie, a nie tak, aby ju zväzovalo a bolo jej na ťarchu.¹⁰

Existencia Cirkvi je existenciou abrahámovskou a existenciou exodu. Cirkev sa musí odpútať od svojho historického modelu (budovaného od konštantínovského obdobia a vzťahujúceho sa najmä v stredoveku), s ktorým bola dlho spojená a ktorý je už prekonaný. Veľkou prekážkou na tejto ceste môže byť tzv. *klerikalizmus*, ktorý spočíva v tom, že Cirkev je budovaná z perspektívy svojich hierarchických článkov, a nie z perspektívy celého Božieho ľudu. O „klerikalizme“ nehovoríme preto, aby sme zmenšovali význam služobného kňazstva, ktoré je v Cirkvi nezastupiteľné. Klerikalizmus škodí samotnej Cirkvi, jej hierarchickej i laickej časti, a oslabuje jej misiu. Ak má Cirkev osloviť dnešný sekularizovaný svet, musí byť živá a laici sa v nej musia cítiť ako doma.¹¹ V praxi by sa mal viac presadzovať model Cirkvi ako jednotného Božieho ľudu, ktorého hierarchická a laická vrstva sa navzájom dopĺňajú, ako ho vypracoval Druhý vatikánsky koncil.

Laici sú Božím ľudom vo svete. Priradenie laikov ku svetu nemožno chápať negatívne. K pozitívnym objavom novoveku patrí, že svet bol objavený ako svet sekulárny so svojou dôstojnosťou a že bola rozpoznaná a uznaná jeho vlastná hodnota. Sekularizácia znamená, že človek sa chápe ako bytosť, ktorá prichádza ku svojmu ľudskému završeniu vo svete a vďaka svetu. Človek a spoločnosť si uvedomili seba vo svojich pozemských rozmeroch, so svojimi politickými, sociálno-ekonomickými, psychologickými a mnohými inými aspektmi. V momente, keď Cirkev vezme vážne sekularizáciu sveta, ktorá však neznamená sekularizmus, bude sa aj na laikov pozeráť v inom svetle: laici sa prejavujú ako budovatelia pozemského poriadku života. Uznávanie laickosti sveta otvára oči pre laika – kresťana. Ak sa sekularnosť sveta berie vážne, potom je laik, ktorému ako kresťanovi je tento sekulárny svet zverený, prijatý v plnej dôvere.

Cirkev ako univerzálna sviatosť spásy má vzťah k tomuto sekulárnemu svetu nie preto, aby ho vťahovala späť do svojich inštitúcií, ale aby mu ako sekulárnemu svetu sprostredkovala spásu. Takto je každá forma angažovanej kresťanskej existencie, ktorá sa uskutočňuje či v laickej, duchovenskej alebo rehoľnej podobe, formou kresťanskej existencie vo svete. Z tohto pohľadu nie je opodstatnené dávať do protikladu napríklad pustovníka a človeka vo svete či príslušníka cirkevnej hierarchie a laika, ale treba skôr vidieť protiklad medzi angažovaným Kristovým nasledovníkom a pohodlným leňochom. Cirkev je znamením spásy pre svet, a touto skutočnosťou majú byť nesení všetci členovia Cirkvi.¹²

ZÁVER

Možno teda zhrnúť, že sekularizácia nevznikla ako opozícia voči kresťanstvu, ale vďaka nemu, je súčasťou vývoja dejín. Sekularizácia je proces utvorenia autonómnosti človeka voči svetu a jeho zodpovednosti za tento svet

¹⁰ Porov. GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*, s. 117.

¹¹ Porov. SMOLÍK, J.: *Kristus a jeho lid : Praktická eklesiologie*, s. 207.

¹² Porov. NEUNER, P.: *Laici a klérus?* Praha : Vyšehrad, 1997, s. 147–148.

pred Bohom. Preto predstavuje skutočnú kresťanskú udalosť. Proces sekularizácie sa však postupne odpútal od svojich kresťanských koreňov a začal sa presadzovať v úpadkovej ideologizovanej forme – v sekularizme. Sekularizmus ako sebestačný individualizmus vedie k postupnému odkresťančovaniu spoločnosti, k akémusi humanizmu bez Boha, ktorý však stojí na vratkých základoch.

Sekularizácia kladie Cirkvi a jej misii aj mnohé výzvy. Pripomína Cirkvi predovšetkým jej pútnický charakter. V dnešnom sekularizovanom svete musí byť Cirkev predovšetkým misionárskou vo svojich členoch, a nie byť inštitucionálnym konkurentom rozličných organizácií. Samozrejme, Cirkev tiež potrebuje inštitucionálne zabezpečenie. Má byť však budované len do takej miery, nakoľko to potrebuje jej poslanie, a nie tak, aby ju to zväzovalo a zaťažovalo. Čoraz aktuálnejšia je tiež otázka vzťahu medzi hierarchickými a laickými členmi Cirkvi. Druhý vatikánsky koncil „oprášil“ biblický model Cirkvi ako jednotného Božieho ľudu, ktorý by sa mal viac presadzovať v praxi. Podľa tohto modelu sa hierarchická a laická vrstva Cirkvi navzájom dopĺňajú, hoci stále existuje medzi nimi isté napätie. Na oboch stranách správne chápaný a prijímaný sekularizačný proces môže toto napätie znižovať a viesť k upevneniu jednoty univerzálnej Cirkvi.

h. doc. Mgr. Ing. Ladislav Bučko, PhD.
Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce
Trnavská univerzita
Univerzitné nám. 1, 918 43 Trnava

Národno-emancipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov¹

JAROSLAV CORANIČ

CORANIČ, J.: The National-Emancipating Movement of the Greek-Catholics of the Slovak Nationality. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 13–23.

This study is about the national-emancipating movement of the Greek-Catholics of the Slovak nationality, which was processing on the East-Slovak region in the first half of the twentieth century. The Greek-Catholic Church in Slovakia present mainly two nationalities: Rusyns and Slovaks. While the existence of the Greek-Catholic Ruthenians was generally known, the existence of the Greek-Catholic Slovaks was for a long time unknown for public.

The matter was in taking out the Greek-Catholics of the Slovak nationality from the mass of the Greek-Catholic worshippers who were traditionally considered Ruthenians, although most of them were not ethnical Ruthenians either by nationality or by birth. The Prešov Greek-Catholic bishopric was also considered "Russian" (Rusyn's), i.e. Ruthenian and since it's rise in 1818 till tragical liquidation of the Greek-Catholic Church in eastern Slovakia in 1950, it presented itself as "Russian" (Rusyn's), Ruthenian. The national-emancipating movement of the Greek-Catholic Slovaks was first time more evident in the 20's and 30's years of the last century. One of the most eminent destinations was to set up the Slovak Greek-Catholic bishopric, settlement the questions of the Greek-Catholic national education or to set up the Slovak Greek-Catholic institutions. The culmination of this movement was in the 1968, when after the reform of the Greek-Catholic Church was on the head of Prešov bishopric the Slovak Ján Hirka.

Podľa ostatného sčítania obyvateľstva Slovenskej republiky z 26. mája 2001 sa ku Gréckokatolíckej cirkvi prihlásilo 219 831 veriacich. Veľká väčšina sa prihlásila ku slovenskej národnosti, menšia časť k Rusínom (prípadne k Ukrajincom, či k iným pomenovaniam tohto etnika), časť k Maďarom. Práve tieto tri národnosti oddávna tvorili národnostnú štruktúru gréckokatolíckej cirkvi severovýchodného Uhorska, po roku 1918 aj Česko-Slovenska.

Zatiaľ čo existencia gréckokatolíckych Rusínov je všeobecne známa, gréckokatolícki Slováci neboli v minulosti pod svojím menom známi ani vládny, ba dokonca ani cirkevným kruhom, a to až do polovice 20. storočia.²

¹ Problematikou vyčleňovania slovenských gréckokatolíkov z masy gréckokatolíckych veriacich sa po prvýkrát významnejšie zaoberal historik Ľudovít Haraksim (svoj príspevok na túto tému predniesol na vedeckom seminári „Slovenskí gréckokatolíci v prvej polovici 20. storočia“, ktorý sa konal 6. mája 2000 v Michalovciach). Túto problematiku najmä ukrajinská spisba interpretuje ako denacionalizáciu, resp. slovakizáciu rusínskych (príp. ukrajinských) gréckokatolíkov. Porov. HARAKSIM, Ľ.: Etnodiferenciačný proces v Gréckokatolíckej cirkvi na prelome 19. a 20. storočia. In: *Historický zborník*, 11, 2001, 1, s. 33–41.

² „Odtajnenie“ a definitívne uznanie slovenských gréckokatolíkov Vatikánom dosiahol až začiatkom 60. rokov 20. storočia prof. Michal Lacko SJ. Jeho zásluhou prácou sa podarilo dosiahnuť,

Predstava, že Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo a neskôr aj Prešovské gréckokatolícke biskupstvo tvoria iba Ruténi (Rutheni), t. j. Rusíni (Uhrorusíni), existovala dokonca aj u Svätej stolice.³ V Ríme neboli gréckokatolícki Slováci, Rumuni a spočiatku ani Maďari pod svojím menom vôbec známi. Aj zakladacia bula Prešovského biskupstva *Relata semper* z roku 1818, v ktorej sa hovorilo o národnej príslušnosti veriacich, ich predstavila ako Ruténov. Pôvodný text buly však hovoril iba o gréckokatolíckom biskupstve, až neskôr, po audiencii u Svätého Otca Pia VII., kde získala bula *Relata semper* konečnú podobu, bola táto formulácia po tlaku Kongregácie pre šírenie viery zmenená na „Ruténi gréckeho rítu zjednoteného a iní, ktorých obrady zjednotenie nasledujú“ („...Ruthenos graeci Rithus unitos aliosque qui eosdem Rithus et unionem sequuntur...“).⁴ Takže nakoniec aj vďaka tejto úprave vošlo Prešovské biskupstvo do povedomia verejnosti ako biskupstvo Ruténov (teda Rusínov) a pôvodne národnostné heterogénne biskupstvo tak dostalo od začiatku rusínsky ráz.

Už Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo bolo v Uhorsku od Užho-
rodskej únie v roku 1646 pokladané výhradne za ruténske biskupstvo, aj samotné gréckokatolícke náboženstvo za ruténske, čiže rusínske, rus(s)ké.⁵ Oficiálne sa hovorilo o rus(s)kom náboženstve, uhrorus(s)kej diecéze mukačevskej, či o ros(s)ijskom klire. Gréckokatolícka (ruténska, ruská) viera bola stotožňovaná s ruténskou (rusínskou, ruskou) národnosťou, preto sa aj všetci gréckokatolícki pokladali za Ruténov, teda za Rusínov. Bolo to tak aj napriek faktu, že východný obrad už od začiatku 17. stor. praktizovali v Mukačevskom biskupstve veriaci viacerých národností⁶, všetci však boli aj neskôr oficiálne pokladaní za Ruténov⁷. To sa de facto týkalo aj zjednotených veriacich

že slovenskí gréckokatolícki boli po prvýkrát uvedení pod svojím menom v úradnej štatistike Posvätej kongregácie pre východnú cirkev pre rok 1962. Porov. SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE: *Oriente Cattolico : Cenni storici e statistiche*. Città del Vaticano, 1962, s. 313–321.

³ Ako prví sa z tohto spoločného pomenovania „vymanili“ gréckokatolícki Maďari, pre ktorých bol v roku 1873 zriadený v Hajdudorogu biskupský vikariát a v roku 1912 samostatné biskupstvo. Porov. KUBINYI, J.: *The History of Prjašiv Eparchy*. Romae, 1970, s. 126–127.

⁴ Porov. AGBP, Bežná agenda, Spisy, inv. č. 454, sign. 442.

⁵ Rusíni používali na označenie svojho etnika etnonymum *Rusín*, aj etnonymum *Ruskij* a jeho deriváty (neskôr sa používal aj termín *Ruskij* – iba s jedným s). Nemožno však klásť znamienko rovnosti medzi „rus(s)kosťou“ Rusínov a tým, čo bolo skutočne ruské, t. j. veľkoruské. Porov. HARAKSIM, L.: „Zlatý vek“ biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča. In: *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava, 2000, s. 30–31.

⁶ O tom, že veriaci byzantsko-slovanského obradu neboli len Rusíni (vo význame Rutheni), svedčí aj list mukačevského biskupa Sergeja (1600 – 1619) z roku 1604, v ktorom sa možno dočítať, že „kalugeri a kňazi“ jeho biskupstva pôsobia nielen medzi Rusínmi, ale aj medzi Rumunmi (Oláhok), Srbmi (Rácok) a Slovákmi – v terminológii listu „Tótmi“ (Tótok). Porov. HODINKA, A.: *A munkacsí görög szertatásu püspökség okmánytára*. Tom. I. 1458–1715. Budapest, 1911, s. 46; RATH, I.: *Eparchie munkácská od r. 1438 do nastoupení Tarasovičova r. 1634*. Praha, 1936, s. 43.

⁷ Už Matej Bel vo svojich „Noticiách“ (*Notitia Hungariae novae historico-geographica*) všetkých gréckokatolíckov slovanského jazyka označuje za Ruténov. V podobnom duchu sa vyjadrujú aj ostatní autori 18. – 19. stor., ktorí sa venovali národnostnej problematike a štatistike Uhorska. Porov. KORABINSKÝ, J. M.: *Geographisch-Historisches und Produkten Lexikon von Ungarn*. Pressburg, 1786 (gréckokatolíckov nazýva nemeckým termínom *Rusznaken oder Unirte*); SZIRMAY, A.: *Notitia topographica, politica inclyti comitatus Zempléniensis, a. 1797*. Budaë, 1804; SZIRMAY, A.: *Notitia historica inclyti comitatus Zempléniensis, a. 1797*. Budaë, 1804

na východnom Slovensku, ktorí až do roku 1818 patrili do Mukačevského biskupstva. Preto sa dnes (najmä v ukrajinskej spisbe) pertraktuje názor, že všetci gréckokatolícki veriaci sú výlučne Ruténi, t. j. Rusíni (príp. Ukrajinci). Existencia tých veriacich, ktorí sa hlásia k iným národnostiam, je odôvodňovaná tým, že sú to iba (viac či menej násilne) odnárodnení potomkovia Rusínov, ktorí na naše územie prišli počas tzv. valašskej kolonizácie. Treba priznať, že predkovia veľkej časti dnešných gréckokatolíkov Slovákov boli pôvodne Rusíni, ktorí sa najmä v 15. – 17. stor. asimilovali s okolitým slovenským etnikom. Tento proces bol však prirodzený, a najmä nenásilný. Nemožno hovoriť o nejakom asimilačnom programe Slovákov. Slováci vo vtedajšej dobe na to nemali nijaké možnosti a najmä prostriedky, keďže aj oni sami boli v rovnakom poddanskom postavení ako Rusíni, ba čo viac, Rusíni na základe valašského práva mali oveľa viac úľav a ďalších výhod. Valašská kolonizácia bola pastierska kolonizácia, išla po karpatských hrebeňoch a ich úbočiach. Rusíni postupne zostupovali do údolia, kde sa zmiešavali a súčasne i splývali so slovenským etnikom, pričom prijímali aj reč slovenského ľudu a jeho kultúru. Mnoho obyvateľov sa tak slovakizovalo, ale tvrdenie, že všetci gréckokatolíci na východnom Slovensku sú iba rusínskeho pôvodu, sa zdá byť zveličené. Existuje viacero teórií, ktoré vysvetľujú, ako sa Slováci stali gréckokatolíckmi, resp. ako sa ku Slovákom (predchodcom Slovákov) dostal východný byzantsko-slovanský obrad. Niektoré historické pramene (*Pražské hlaholské zlomky*, *Ostrožnické pergamenové zlomky mineí*, *Jagičove viedenské glosy*, *Spišské cyrilské zlomky* či *Spišské modlitby* atď.) poukazujú na možnosť existencie tohto východného obradu v častiach východného Slovenska ešte pred tzv. valašskou kolonizáciou (hlavné vlny prisťahovalectva prebehli najmä v 15. – 17. storočí). Ak vychádzame z tejto hypotézy, potom z nej ďalej vyplýva, že obyvateľstvo, ktoré tento obrad praktizovalo, bolo slovenského, resp. nerusínskeho pôvodu. Ďalšími gréckokatolíckmi slovenského pôvodu sa v 17. stor. stali veriaci protestantských cirkví, ktorí počas rekatolizácie prestúpili radšej do gréckokatolíckej ako do rímskokatolíckej cirkvi. Aj viacerí rímskokatolícki Slováci, ktorí spoznali výhody valašského práva, sa pridali k Rusínom, na tomto práve zakladali svoje osady, pričom postupne prebrali nielen ich spôsob života, ale aj kultúru a vieru.

Existenciu veriacich gréckokatolíckej cirkvi, ktorí mali slovenčinu ako pastoračný a komunikačný jazyk, potvrdzujú mnohé historické pramene z konca 18. a začiatku 19. stor., či už cirkevné (tzv. *Tabela*⁸, *Lexicon*⁹, súpis farností

(hovori o *Slavi Graeco-catholici*, termín Slavi však neoznačuje iba Slovákov, ale všetkých Slovanov); FÉNYES, E.: *Magyarországna s a hozzá kapcsoló tartományokna mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben*. I–IV. Pest, 1836–1840; FÉNYES, E.: *Magyarország statistikája*. I–III. Pesten, 1842 (oddeľuje gréckokatolíckych Maďarov a Rumunov od Ruténov – Karpatorusov, už však od nich neoddeľuje gréckokatolíckych Slovákov).

O gréckokatolíckoch v Uhorsku ako o Ruténoch písali aj A. von Czoernig a A. Ficker. Porov. CZOERNIG, K. von: *Etnographische Karte der österreichischen Monarchie*. Wien, 1855; CZOERNIG, K. von: *Etnographie der österreichischen Monarchie*. Wien, 1857; FICKER, A.: *Die Völkerstämme der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Wien, 1861.

⁸ AB–TA Trnava: *Tabellae parochiarum totius Archidioecesis sub regimine Celsissimi Principis Francisci e comitibus Barkóczy de Szalay, primatis regni et archiepiscopi Strigoniensis vicariatu vero Francisci comitis Berchtold pro usu officii vicarialis confecta anno 1763*.

⁹ *Lexicon universorum regni Hungarie locorum populosorum anno 1773*. Budapest, 1920.

Mukačevského biskupstva z roku 1806¹⁰) alebo aj necirkevné (testamenty, súdne záznamy, vyšetrovania a pod.), z ktorých je zrejmé, že komunikačným jazykom v mnohých gréckokatolíckych dedinách v druhej polovici 18. stor. bola „východniarčina“, a nie rusínčina. Viac svetla do skúmanej problematiky malo vnieť aj štúdium úradných schematizmov Prešovského biskupstva. Z nich si však nemožno urobiť presný názor o národnostnom zložení veriacich na východnom Slovensku, keďže len v prvých schematizmoch z dvadsiatych rokov 19. storočia sa uvádza ako pastoračný jazyk *lingua slavica* a *lingua ruthenica* oddelene, neskôr už iba *lingua slavo-ruthenica*, z čoho sa teda nedá usúdiť, ktorá reč v danej farnosti prevládala.

Zviditeľneniu gréckokatolíckych Slovákov zabránili viaceré vonkajšie okolnosti (napr. národnostná politika Uhorska druhej polovice 19. stor.), najmä však vnútorné pomery v samotnej gréckokatolíckej cirkvi. Vydelením Prešovského biskupstva z biskupstva Mukačevského boli gréckokatolícki Slováci rozdelení do dvoch biskupstiev a v oboch tvorili menšinu (Mukačevskému biskupstvu napr. pripadli významné slovenské okresy Michalovce, Trebišov, Sečovce a Sobrance), čo výrazne zmenšilo šance na ich spoločné vystúpenie. Správa týchto biskupstiev bola tiež výlučne v neslovenských rukách, či už išlo o osoby biskupov, členov kapitúl a konzistórií, arcidekanov, dekanov, či iných predstaviteľov ostatných cirkevných inštitúcií. Aj vedenie seminárov bolo výlučne v rusínskych, neskôr v maďarských rukách a v takomto duchu vychovávali kňazský dorast.

V nevoľníckych pomeroch minulých storočí sa kňazom ťažko mohol stať nevoľník pracujúci na pôde zemepána, keďže tým by zemepán stratil ďalšiu pracovnú silu. Kňazské povolanie sa aj preto stávalo akoby dedičným v tých rodinách, ktorým bola priznaná sloboda po uskutočnení Užhorodskej únie (1646), a tie rodiny boli výlučne rusínske.¹¹ Aj preto sa potom často stávalo, že aj v čisto slovenských farnostiach účinkovali kňazi Rusíni, lebo slovenských kňazov takmer nebolo. Keďže slovenskí gréckokatolíci často nerozumeli svojmu kňazovi, práve vtedy si začali uvedomovať, že sú síce gréckokatolíci, vo vtedajšom ponímaní teda Ruténi, Rus(s)i, (Rusnáci, Rusniaci, Rusniaky) podľa viery, nie však Ruténi, Rus(s)i, (t. j. Rusíni) národnosťou. V tomto duchu sa viacerí slovenskí gréckokatolíci sťažovali a žiadali cirkevnú vrchnosť, aby im posielala vyhlášky, nariadenia a prípis v slovenčine, lebo tým, ktoré im posielajú v rusínčine, nerozumejú, ako nerozumejú ani rusínskym modlitbám svojho kňaza.

Existenciu gréckokatolíckych Slovákov, resp. gréckokatolíkov so slovenským materinským jazykom, dosvedčujú viaceré historické dokumenty. Jedným z najdôležitejších prameňov pre historickú demografiu, ktorý sa stal východiskom pre výskum etnografickej štruktúry Uhorska od konca 18. stor. až po začiatok 20. stor., bol *Lexicon* z roku 1773. Práve *Lexicon* prvýkrát

¹⁰ Conscriptio Summaria Parochorum, Parochiarum et Filialiumcum, et sine Ecclesiis, Numeri Animarum, Distantiarum, Colonorum, Inquilinorum, Matrimoniorum, Natorum, Mortuorum, Concionandi Dialectorum et Scholarum Nationalium totius Almae dioecesis Munkacsinensis. A. D. 1806. Tento spis vydal UDVARI, I.: A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészégeinek 1806. évi összeírása. In: *Vasvári Pál társaság füzetei* 3. Nyíregyháza, 1990.

¹¹ LACKO, M.: Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov. In: *Most*, XIII, 1966, 3–4, Cleveland, s. 142.

výraznejšie zviditeľnil slovenských gréckokatolíkov. Jeho význam je však oveľa väčší. Ruský historik A. L. Petrov, ktorý sa zaoberal históriou uhorských Rusínov (Rus/s/ov) a skúmal etnické pomery severného a severovýchodného Uhorska, aj na základe údajov z *Lexiconu* prišiel k záveru, že hranice územia, ktoré obývalo rusínske obyvateľstvo, sa od druhej polovice 18. stor. až do začiatku 20. stor. takmer nezmenili a straty na pomedzí, kde v 18. stor. žilo dvojjazyčné, zmiešané obyvateľstvo, boli celkom prirodzené.¹² Aj slovenský historik Branislav Varsík, ktorý porovnával výsledky sčítania ľudu z roku 1930 s údajmi *Lexiconu* z roku 1773, nakoniec skonštatoval, že etnická hranica medzi Slovákmi a Rusínmi bola v roku 1773 skoro tá istá ako v roku 1930.¹³ Od druhej polovice 18. stor. do polovice 20. stor. teda nepreběhla nijaká masívna slovakizácia rusínskeho žvilu, ako sa to pokúšali interpretovať niektorí autori. Slovenskí gréckokatolíci, nech už sú akéhokoľvek pôvodu, sa už po stáročia hlásia za členov slovenského etnika. To, že sa síce hlásili k rus(s)kej viere, ale pritom ku slovenskej identite, priamo alebo aj nepriamo vidieť z výsledkov sčítaní obyvateľstva, ktoré od polovice 19. stor. prebiehali v Uhorsku. V roku 1880, keď sa v sčítaní prvýkrát kombinovala národnosť s náboženskou príslušnosťou, sa v šiestich župách severovýchodného Uhorska (Abovsko-Turnianska, Boršodská, Gemerská, Šarišská, Spišská župa a severný Zemplín), ktoré tvorili doménu Prešovského biskupstva, z celkového počtu 189 148 gréckokatolíkov k Rusínom prihlásilo 77 923 veriacich (41,2 %), ku Slovákom 75 967 veriacich (40,16 %) a k Maďarom 29 959 veriacich (15,83 %).¹⁴ V neskorších sčítaniach sa pomer národnosti a náboženstva nezverejnil osobitne v jednotlivých župách, iba celkovo v celom Uhorsku. Keďže takmer 100 % Rusínov sa hlásilo ku gréckokatolíckemu náboženstvu, dá sa z toho približne odvodiť, koľko gréckokatolíkov bolo Nerusínov. V spomínaných šiestich župách v rokoch 1890, 1900, 1910 a 1919 tvorili Rusíni postupne 43,01 %, 39,92 %, 42,88 % a 45,96 % gréckokatolíkov.¹⁵

Tento proces vyčleňovania sa slovenských gréckokatolíkov z masy gréckokatolíckych veriacich prebiehal spontánne, neorganizovane, bez vedenia nejakej národne uvedomelej skupiny vo vnútri gréckokatolíckej cirkvi; takáto skupina v skutočnosti vôbec neexistovala. Rusínske a neskôr pomadžarčené vedenie gréckokatolíckej cirkvi slovenských gréckokatolíkov nijako zvlášť nepredstavovalo, ba priam naopak. Aj preto sa o gréckokatolíckych Slovákoch skoro vôbec nevedelo, ani v Katolíckej cirkvi, ani medzi ostatnými Slovákmi. Tým, že sa gréckokatolíci hlásili k rus(s)kej viere, boli automaticky pokladaní aj za príslušníkov rus(s)kého, teda rusínskeho národa. Vo všeobecnosti potom

¹² PETROV, A. L.: *Národopisná mapa Uher podle úředního lexikonu osad z roku 1773*. Praha, 1924, s. 17.

¹³ VARSÍK, B.: Otázka Rusínov a ich školstva na východnom Slovensku. In: *Politika*, 5, 15. 10. 1935, 19, s. 214.

¹⁴ Porov. A magyar korona országaiiban az 1880 év elején végrehajtott. Budapest, 1882.

¹⁵ Porov. A magyar korona országainak Helységnevtára : Az országos M. kir. Statisztikai hivatal. Budapest, 1892; *Magyar statisztikai közlemények*, 1900. (Az magyar korona országainak.) Budapest, 1902; *Magyar statisztikai közlemények*, 1910. (Az magyar korona országainak 1910 évi népszámlálása.) Budapest, 1912; *Zoznam miest na Slovensku dľa popisu ľudu z roku 1919*. Bratislava, 1920; NIEDERLE, L.: *Národopisná mapa uherských Slovákov na základe sčítaní ľudu z roku 1900*. Praha, 1903, s. 121–122.

existovala mienka, že slovenskí gréckokatolíci vôbec nejestvujú (s výnimkou troch farností na Gemeri – Vernár, Telgárt a Šumiac), pričom sa praktizoval názor: „Čo gréckokatolík, to Rusín“, takto sa to potom aj referovalo do Ríma. Je preto nesmierne zaujímavé, že napriek týmto zložitým podmienkam, navyše za silnejúcej maďarizácie, etnodiferenciačný proces slovenských gréckokatolíkov nezastal, ale pretrval až do celospoločenských zmien po roku 1918, keď sa slovenskí gréckokatolíci „zrazu“ objavili na verejnosti.

So vznikom nového Česko-slovenského štátu sa otvorili aj nové možnosti pre vystúpenie slovenských gréckokatolíkov. Sčítania obyvateľstva v rokoch 1919 a 1921 definitívne potvrdili existenciu gréckokatolíkov slovenskej národnosti. Postavenie Slovákov ako štátotvorného národa potom otváralo viaceré možnosti aj pre rozvoj národného hnutia v gréckokatolíckej cirkvi. Nebolo to však jednoduché, pretože najmä v dvadsiatych rokoch sa toto hnutie rozvíjalo v nepriaznivých podmienkach – nemalo nijakých vedúcich predstaviteľov z radov inteligencie – a navyše narážalo na viac či menej skrytý nesúhlas gréckokatolíckej cirkevnej vrchnosti, ktorá sa hlásila takmer výlučne k rusínskej, príp. maďarskej národnosti. Výraznejšie sa toto hnutie potom prejavilo predovšetkým v tridsiatych rokoch, keď sa ku slovenskej národnosti prihlásili niektorí gréckokatolícki kňazi a keď sa postavením slovenských gréckokatolíkov začal intenzívnejšie zaoberať spolok Slovenská liga.¹⁶

Emancipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov možno zjednodušene charakterizovať ako:

- snahy o založenie slovenského gréckokatolíckeho biskupstva, od čoho sa potom odvíjali ďalšie požiadavky, ako dosadzovanie kňazov slovenskej národnosti na slovenské gréckokatolícke farnosti; pomerné zastúpenie Slovákov v kapitule a v bohosloveckom seminári; preklad gréckokatolíckej liturgickej a náboženskej literatúry do slovenského jazyka,
- vyriešenie tzv. školskej otázky – išlo najmä o preklad katechizmu do slovenčiny, t. j. o to, aby sa deti slovenských gréckokatolíkov v ľudových školách učili náboženstvo po slovensky,
- zriadenie slovenského gréckokatolíckeho učiteľského ústavu,
- zriadenie cirkevných a kultúrnych inštitúcií, ktoré by sa starali o potreby slovenských gréckokatolíkov.

Najviac sa do popredia dostala otázka zriadenia slovenského gréckokatolíckeho biskupstva. O potrebe vzniku takéhoto biskupstva sa prvýkrát začalo diskutovať už krátko po vzniku ČSR. Iniciátormi boli najmä okresní školskí inšpektori, ktorí poukazovali na neochotu slovenských a maďarských veriacich používať cyriliku a nakoniec prišli k záveru, že „uspokojiť veriacich gréckokatolíkov slovenskej národnosti sa dá len vtedy, ak sa vláda postará o zriadenie slovenskej gréckokatolíckej eparchie v Prešove alebo v Košiciach, na čele ktorej by stál dobrý slovenský biskup. Ten by vzal pod krídla našich slovenských gréckokatolíkov, čím by cirkevná správa od učiteľa až po biskupa bola slovenská“.¹⁷ Problémy okolo povojnovej konsolidácie pomerov v Prešovskom

¹⁶ Spolok Slovenská liga bol na Slovensku založený v roku 1920. Jeho cieľom bolo starať sa o kultúrne a materiálne potreby Slovákov najmä tam, kde žili spoločne s národnostnými menšinami, často ako početná menšina. V roku 1948 bol spolok zlúčený s Maticou slovenskou.

¹⁷ SEKEY, M.: Za slovenskú gréckokatolícku eparchiu. In: *Slovenský východ*, 2, 29. 5. 1920, 121, s. 1.

biskupstve, ako vlastne aj v celej republike, však spôsobili, že táto iniciatíva nezískala širšiu podporu. Táto problematika opäť vystúpila do popredia v tridsiatych rokoch. V roku 1931 sa k tomuto problému ako prvá vrátila redakcia *Slovenského denníka* v článku pod názvom „Prečo niet slovenského gréckokatolíckeho biskupstva?“¹⁸. Tento článok vzápätí vyvolal odmietavé reakcie rusínskej strany, ktoré boli publikované najmä v rusínskych novinách *Russkoje slovo*.¹⁹ Na ich stránkach zaznievali hlasy, že myšlienka založenia slovenského gréckokatolíckeho biskupstva vznikla na príkaz „vyšších kruhov“, aby sa tak rozdelil „ruský“ národ. Biskupstvo vraj malo byť zriadené aj zo strachu pred prebúdžajúcim sa „ruským“ národným hnutím. Noviny nesúhlasili najmä s výsledkami sčítaní obyvateľstva z rokov 1919, 1921 a 1930²⁰, vyčítali vláde, že naschvál „poslovenčila“ rusínske dediny a teraz sa pre ne pokúša zriadiť slovenské biskupstvo. Na otázku *Slovenského denníka* „Prečo niet slovenského gréckokatolíckeho biskupstva?“ odpovedali lakonickým konštatovaním: „lebo niet gréckokatolíckych Slovákov“. Vychádzali pritom z názoru, že všetci gréckokatolíci boli pred Užhorodskou úniou pravoslávni, a keďže pravoslávni boli iba prisťahovaní Rusíni, jednoznačne to podľa nich dokazovalo, že každý gréckokatolík je „ruským čelovikom“.²¹

Od roku 1934 sa za vznik biskupstva zasadzoval najmä spolok Slovenská liga; polemika sa viedla predovšetkým na stránkach *Národných novín*. Myšlienka zriadenia slovenského gréckokatolíckeho biskupstva sa opierala najmä o výsledky sčítaní obyvateľstva z rokov 1919, 1921 a 1930, keď sa na celom Slovensku

¹⁸ Prečo niet slovenského gréckokatolíckeho biskupstva? Otázka, ktorej si treba súrne všimnúť. In: *Slovenský denník*, 14, 22. 8. 1931, 191, s. 3.

Potrebu zriadiť slovenské biskupstvo odôvodňovala redakcia takto: „1. Gr.-kat. Slováci sú vo väčšine a majú majoritu v cirkvi gréckokatolíckej. 2. S utvorením gr.-kat. slov. biskupstva by slovenské národné povedomie na východnom Slovensku vzrástlo, lebo väčšina slovenského obyvateľstva na východe je vyznania gr.-kat. a takto toto obyvateľstvo by sa i cirkevne mohlo priznať ku svojej slovenskej. 3. Zamedzilo by sa ďalšie maďarčenie 20 farností, pôvodne slovenských, ktoré hynú ešte i dnes. Slovenský gr.-kat. biskup by zaiste toto maďarčenie zamedzil. 4. Konečne by nastala spravodlivosť aj v cirkevných otázkach a obzvlášť v rozlišovaní pojmu vyznania náboženského a národného vo väčšine obyvateľstva na východnom Slovensku. Týmto by prestali všetky politické agitácie v tejto cirkvi. 5. Nastala by zhoda medzi obidvoma kmeňmi slovenským a ruským. Načo sa prlíť jeden druhého? Či nemáme dosť iných starostí?“

¹⁹ Týždenník, neskôr dvojtýždenník *Russkoje slovo* vychádzal ako národné noviny rusínskych gréckokatolíkov v Prešove od roku 1923.

²⁰ V roku 1919 sa ku gréckokatolíckemu náboženstvu prihlásilo na Slovensku 203 255 a k rusínskej národnosti 93 411 obyvateľov. Porov. *Zoznam miest na Slovensku dlá popisu ľudu z roku 1919*. Bratislava, 1920.

V roku 1930 sa ku gréckokatolíkom na Slovensku hlásilo 213 721 a k Rusínom 91 079 obyvateľov. Porov. *Štatistický lexikón obcí v republike Československej. Úradný zoznam miest podľa zákona zo 14. apríla 1920, čís. 266 Sb. zák. a nar. Vydaný ministerstvom vnútra a štátnym úradom štatistickým na základe výsledkov sčítania ľudu z 1. 12. 1930. Zv. III. Krajina Slovenská*. Praha, 1936, s. 26.

Ladislav A. Potemra naproti tomu uvádza, že v roku 1930 z celkového počtu 213 701 gréckokatolíkov na Slovensku bolo gréckokatolíckych Slovákov 124 053 a gréckokatolíckych Rusínov 82 012. Porov. POTE MRA, L. A.: *The Ruthenians in Slovakia and the greek catholic diocese of Prešov*. In: *Slovak Studies I: Historica 1*. Rome, 1961, s. 219.

²¹ „Istoričeskaja pravda sviditelstvujet, čto každyj grekokatolik byl pravoslavnym a takim byl tolko russkij čelovik i sviditelno my pokažiti budem, vseгда budem zaščičati istoričskuju istinu, čto každyj grekokatolik jest russkim čelovikom.“ Etnografická granica medzi Slovákami i Karpatorussami. (Odpoved p. Dr. Húsekovi.) In: *Russkoje slovo*, 8, 10. 9. 1931, 29 (335), s. 3–4.

ku slovenskej národnosti prihlásila väčšia časť gréckokatolíkov ako k národnosti rusínskej. Gréckokatolícki Slováci boli však rozdelení vo dvoch biskupstvách, výsledkom toho bolo, že tak v Prešovskom, ako aj v Mukačevskom biskupstve tvorili menšinu. Hlavným úsilím slovenských gréckokatolíkov bolo preto zjednotiť všetky slovenské farnosti, rozdelené do dvoch biskupstiev. Ďalším argumentom na zriadenie slovenského biskupstva bolo zamedzenie rusínskeho vplyvu medzi slovenskými gréckokatolíkmi. Išlo najmä o vyriešenie problému dosadzovania rusínskych kňazov na slovenské farnosti. Bolo dôležité, aby slovenské farnosti boli obsadzované iba takými kňazmi, ktorým by slovenskí veriaci rozumeli. Dôležitým sa napríklad javilo aj to, aby biskupský úrad posielal na slovenské farnosti pastierske listy, nariadenia, vyhlášky, či rôzne letáky v slovenčine, a nie v „ruštine“.²² Nemenej dôležitým dôvodom bolo zamedziť ešte stále prežívajúce isté formy „maďarónstva“ rusínskych kňazov, ktorí, podľa *Národných novín*, „neovládajúc slovenčinu kážu takou jazykovou gebuzinou, že od toho až vlasy dupkom stávajú. Nie je to slovenčina, nie čistá ruština, nie ukrajinčina, ale slovansko-maďarský volapük, jazykový jed, ktorý nám náš slovenský ľud otravuje“²³.

Pod vedením Slovenskej ligy sa 21. februára 1935 uskutočnila odborná diskusia o rusínskej problematike (diskutovalo sa najmä o aktuálnych otázkach národnostnej, náboženskej a školskej oblasti). Hlavným výsledkom tejto diskusie bolo založenie osobitnej komisie, ktorá vypracovala memorandum s požiadavkou na zriadenie slovenského gréckokatolíckeho biskupstva, zriadenie slovenského gréckokatolíckeho učiteľského ústavu a celkové usporiadanie školských pomerov na východnom Slovensku.²⁴

Pri otázke slovenského biskupstva sa neuvažovalo o zriadení nového biskupstva, ale o vymenovaní slovenského biskupa na prešovský biskupský stolec.²⁵ Do tohto biskupstva mali patriť všetky gréckokatolícke farnosti na Slovensku. To by de facto znamenalo vyňatie tých farností Mukačevskej diecézy, ktoré boli na Slovensku, spod jurisdikcie mukačevského biskupa a ich prechod pod jurisdikciu biskupa prešovského. Týmto počínom by sa zároveň dosiahlo aj to, že Mukačevská diecéza by ostala v hraniciach Podkarpatskej Rusi a nepresahovala by tak na Slovensko. Slovenská liga tento svoj návrh predložila prezidentovi republiky Eduardovi Benešovi a vláde, pričom chcela využiť prebiehajúce rokovania medzi česko-slovenskou vládou a Vatikánom. Zmenu na prešovskom biskupskom stolci mal podľa Slovenskej ligy umocniť aj fakt,

²² Porov. FILLO, M.: Neslovenský vliv medzi slovenskými gr.-katolíkami. In: *Národné noviny*, 66, 7. 6. 1935, 35, s. 1.

Náprava v tomto smere neprebehla ani po vzniku Slovenskej republiky, aj preto napríklad poslal vernársky farár Pavol Spišák 18. decembra 1940 list biskupovi Gojdičovi, v ktorom ho poprosil, aby biskupský vestník *Rasporjaženiye* vydával aj v slovenskej reči. Porov. AGBP, Prezidiálne spisy, inv. č. 75, sign. 45.

²³ HORKOLIČ, M.: Nacionálne hnutie slovenských grécko-katolíkov. In: *Národné noviny*, 66, 19. 6. 1935, 40, s. 1.

²⁴ LETZ, R.: Postavenie grécko-katolíckej cirkvi v Česko-Slovensku v rokoch 1945 – 1968. In: *Historický časopis*, 44, 1996, 2, s. 111.

²⁵ Po vzniku Slovenskej republiky v roku 1939 vznikla aj iná alternatíva, uvažovalo sa napr. o preložení rusínskeho prešovského biskupa do rusínskeho prostredia (Medzilaborce, Svidník), pričom v Prešove by pôsobil slovenský biskup.

že v tej dobe sa uvažovalo o zriadení tretieho gréckokatolíckeho (rusínskeho) biskupstva v Chuste na Podkarpatskej Rusi, čím by Rusíni vlastne „nič nestratili“. Liga pritom prišla so zaujímavou myšlienkou, aby Rusíni mali v Prešove svojho svätiakeho biskupa (v Užhorode, sídelnom meste Mukačevského biskupstva, mal byť svätiacim biskupom Slovák) a primerané zastúpenie v kapitule podľa počtu svojich veriacich. Pri prijímaní kandidátov do seminára, umiestňovaní kňazov a učiteľov sa tiež malo postupovať podľa stanoveného národnostného kľúča.²⁶ Memorandum podporila aj petičná akcia, ktorú takisto organizovala Slovenská liga medzi gréckokatolíckmi slovenskej národnosti.²⁷ Obsah petície však vyvolal ďalšie zvýšenie napätia medzi oboma národmi. Najväčší odpor vyvolala petičná požiadavka, aby bohoslužobným jazykom slovenského gréckokatolíckeho biskupstva bola slovenčina. Povolenie nového liturgického jazyka bolo však iba v kompetencii Vatikánu a ten, ako už bolo viackrát povedané, o existencii slovenských gréckokatolíkov vôbec nevedel. Preto čoskoro prišlo k modifikácii tejto požiadavky, súhlasilo sa s používaním cirkevnej slovančiny, no okrem toho padli viaceré návrhy, že slovenskí gréckokatolíci majú svoj liturgický jazyk vyslovovať nie po „rusky“, ale podľa slovenskej fonetiky. Túto ideu propagoval najmä vernársky farár Pavol Spišák, ktorý ešte v roku 1933 vydal prepis staroslovienskej liturgie podľa slovenskej fonetiky a aj jeho preklad do slovenčiny.²⁸

Mnohé požiadavky slovenských gréckokatolíkov boli oprávnené, zabúdalo sa však na dôležitý fakt, že celá táto problematika sa mala riešiť najmä na cirkevnom poli. Istým negatívom tohto hnutia bola aj prílišná preexponovanosť niektorých jeho predstaviteľov, ktorí skoro za každým krokom gréckokatolíckej cirkevnej hierarchie Prešovského biskupstva videli útok proti právam gréckokatolíkov slovenskej národnosti. Tento postoj vychádzal z vtedajšieho postavenia Slovákov v Prešovskom biskupstve, kde všetky zariadenia a inštitúcie – gymnázium, učiteľský ústav, internáty, tlačiareň a pod. – boli v rukách Rusínov a slúžili väčšinou iba pre potreby rusínskeho obyvateľstva. K upokojeniu atmosféry neprispeli ani viaceré nešťastné vyjadrenia niektorých vedúcich rusínskych predstaviteľov biskupstva, ktorí de facto ignorovali potreby gréckokatolíkov slovenskej národnosti. Napríklad kanonik prešovskej kapituly T. Rojkovič na žiadosti slovenských veriacich, aby biskupom Prešovského biskupstva bol Slovák, odpovedal v tom zmysle, že „táto akcia Slovákov je taká beznádejná, že by bolo pod dôstojnosť cirkevnej autority mrhať čas na

²⁶ SABOL, I.: Grécko-katolícki Slováci a Rusíni na Slovensku. In: *Národné noviny*, 66, 18. 10. 1935, 89, s. 1.

²⁷ Organizátori petície poslali jej znenie aj česko-slovenskej vláde pod názvom „Pamätný spis vláde Republiky Československej ohľadom zriadenia slovenského gréckokatolíckeho biskupstva“. Obsah petície vychádza z článku Martina Horkoliča v *Národných novinách*. Porov. HORKOLIČ, M.: Čo chcú slovenskí grécko-katolíci? In: *Národné noviny*, 66, 8. 5. 1935, 22, s. 2.

²⁸ SPIŠÁK, P.: *Svätá služba Božia (liturgia – omša) Svätého Jána Zlatoušeho, arcibiskupa carhradského*. Nitra, 1933.

Spišákov preklad uvádza paralelne v stĺpcoch dva texty liturgie, v ľavom stĺpci je cirkevno-slovanský (v latinke) a v pravom slovenský. V roku 1940 vyšiel tento preklad aj v Prešove pod názvom *Chváľme Boha*. Rozšírené vydanie vyšlo hneď v nasledujúcom roku, ďalšie vydania v rokoch 1968 a 1971.

neplodnú polemiku a reagovať na provokatívne vyhlásenia Slovákov²⁹. Slovenským gréckokatolíkom nevyšlo v ústrety napríklad ani konzistórium Prešovského biskupstva; jeho členovia sa na svojom zasadnutí 4. júla 1940 uzniesli, že je potrebné upozorniť rektora seminára, aby oznámil „tým bohoslovcom, ktorí neovládajú ruský jazyk, že si ho musia osvojiť, lebo v opačnom prípade nebudú vysvätení za kňazov“³⁰.

Čoraz silnejšie volanie po akceptácii a priznaní práv veriacich slovenskej národnosti biskup Pavol Gojdič vyslyšal v roku 1940, keď 17. júna 1940 vymenoval Jozefa Zorvana za generálneho vikára pre slovenských gréckokatolíkov.³¹ Pozitívne sa vyjadril aj ku žiadosti prešovských gréckokatolíkov o kázanie v slovenčine. Povolil, aby sa od začiatku roku 1941 v katedrálnom chráme vždy v nedeľu o 11.00 kázalo po slovensky.³² To, že biskup Gojdič nerobil prekážky národnému „prebúdzaniu“ slovenských gréckokatolíkov, vidieť aj na príklade gréckokatolíckeho farára P. Spišáka: bohoslužobnej knihe pre súkromné potreby, ktorú P. Spišák zostavil, dal svoje imprimatur³³, aj keď v tej dobe bol Rímom povolený ako liturgický jazyk iba jazyk starosloviensky (prakticky sa používal cirkevno-slovanský jazyk).

Úsilie o zriadenie slovenského gréckokatolíckeho biskupstva kulminovalo najmä po vzniku Slovenskej republiky. Keďže sa na pôde gréckokatolíckej cirkvi stretali viaceré národnostné a politické koncepcie, tieto a ďalšie snahy mali celkom pochopiteľne za dôsledok vznik rôznych nedorozumení. Biskupa Gojdiča, ktorý sa hlásil k rusínskej národnosti, slovenskí „národovci“, isté politické kruhy, médiá, ale aj niektorí gréckokatolícki kňazi slovenskej národnosti často obviňovali z toho, že preferuje Rusínov.³⁴ Biskup Gojdič, cítiac nedôveru slovenskej vlády voči svojej osobe, sa preto napokon koncom roku 1939 rozhodol zriecť biskupského stolca.³⁵ Svätá stolica skutočne biskupa

²⁹ LACKO, M.: Náčrt dejín slovenských gréckokatolíkov. In: *Most*, 13, 1966, 3–4, Cleveland, s. 144.

³⁰ HARAKSIM, L.: Etnodiferenciačný proces v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku. In: *Historický zborník*, 11, 2001, 1, s. 39.

³¹ KUŠNÍR, P.: Jozef Zorvan, generálny vikár (1882 – 1962). In: BABJAK, J.: *Zostali verní : Osudy gréckokatolíckych kňazov I.* Košice, 1997, s. 134.

O. Zorvan sa narodil v Kolpachoch (dnes Banský Studenec) pri Banskej Štiavnici, bol rímskokatolíckeho vyznania. V ostrihomskom seminári sa spoznal s bohoslovcami východného obradu a začal sa zaujímať o byzantsko-slovanskú liturgiu a tradície. Keď bol neskôr pre panslavizmus zo seminára vylúčený, na príhovor košického biskupa Augustína Fischera-Colbrieho ho prijal prešovský gréckokatolícky biskup Ján Váli. Kňazskú vysviacku absolvoval 28. augusta 1909.

³² Radostné chýry pre slovenských gréckokatolíkov. In: *Slovák*, 23, 4. 1. 1941, 3, s. 5.

³³ Ide o druhé vydanie, ktoré vyšlo v roku 1940.

³⁴ Biskup sa bránil tvrdením, že sa musí venovať tým, ktorých záujmy nemal v ČSR a neskôr ani v Slovenskej republike kto obhajovať, a kde boli problémy najväčšie. Biskup bol de facto jediným ochrancom rusínskeho ľudu, keďže po vzniku Slovenskej republiky boli zrušené ruské národné rady (RNR), ich noviny *Prjaševskaja Rus*, ale aj všetky politické strany a zastavené bolo aj vydávanie viacerých časopisov. Porov. KONEČNÝ, S.: Rusínska otázka v období prvej Slovenskej republiky. In: *Slovenská republika 1939 – 1945*. Martin, 2000, s. 176.

³⁵ AGBP, Prezidiálne spisy, inv. č. 75, sign. 51. Koncipovaná žiadosť otca P. P. Gojdiča, adresovaná Apoštolskej nunciatúre v Berlíne z 22. novembra 1939. Otec biskup v žiadosti pápežovi vysvetľuje, že sa tak rozhodol z politických a osobných dôvodov. Argumentoval tým, že nechce byť prekážkou dobrých vzťahov medzi gréckokatolíckou cirkvou a slovenskou vládou, a preto

P. P. Gojdiča uvoľnila z titulárneho biskupstva i prešovskej administrácie, no súčasne ho 19. júla 1940 vymenovala za sídelného prešovského biskupa.³⁶

Po vypuknutí druhej svetovej vojny a vzniku Slovenskej republiky sa otázka vzniku slovenského gréckokatolíckeho biskupstva dostala do úzadia. Prvým gréckokatolíckym Slovákom, ktorého Svätá apoštolská stolica vymenovala za biskupa, bol otec Michal Rusnák CSsR. Svätý Otec Pavol VI. ho v roku 1964 vymenoval za titulárneho biskupa černického, pomocného biskupa Torontskej diecézy a apoštolského vizitátora slovenských gréckokatolíkov v celej Kanade. Pre slovenských gréckokatolíkov v Kanade bolo potom v roku 1980 zriadené Biskupstvo sv. Cyrila a Metoda so sídlom v Toronte“ a jeho prvým biskupom sa stal práve Mons. Michal Rusnák.

Na Slovensku sa prvým Slovákom na čele gréckokatolíckej cirkvi stal otec Ján Hirka, ktorého 20. decembra 1968 vymenoval pápež Pavol VI. za ordinára a apoštolského administrátora Prešovského biskupstva s právami rezidenčného biskupa. Za sídelného prešovského biskupa ho vymenoval až po páde komunistického režimu pápež Ján Pavol II. 21. decembra 1989.

V súčasnosti sú pre gréckokatolíckych veriacich na Slovensku zriadené dve biskupstvá. Na čele Košického exarchátu stojí Mons. Milan Chautur CSsR, pochádzajúci z rusínskeho prostredia, na čele Prešovského biskupstva je Mons. Ján Babjak SJ, ktorý sa hlási ku slovenskej národnosti.

Mgr. Jaroslav Coranič, PhD.
Gorkého 2241, 069 01 Snina
e-mail: jcoranic@post.sk

prosi Svätého Otca, aby vymenoval do čela biskupstva takého človeka, ktorý bude mať väčšiu dôveru vlády.

³⁶ BABJAK, J.: *P. Michal Lacko, SJ: Informátor a formátor gréckokatolíkov*. Trnava, 1997, s. 100.

Prawo dziecka do wychowania w nauczaniu Jana Pawła II

STANISŁAW DZIEKOŃSKI

DZIEKOŃSKI, S.: The Right of a Child to Education in the Teaching of John Paul II. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 25–35.

The subject of children and their rights quite frequently reappears today and this is so in different contexts. Depending on the issue taken into consideration, the appropriate regulations from national or international documents are quoted. Children and their rights are one of the most important subjects of the teaching of John Paul II. This article concentrates itself on the right of a child to education, which the Holy Father formulates on the basis of a personalistic vision of man, who is gifted with the dignity of person and called to life in eternity. Education receives a truly human character in the teaching of John Paul II and it makes reference to the changes taking place in the world that touch all possible dimensions, while at the same time: it is built on the foundation of invariable values. The full reading of the right of a child to education in the light of the teaching of John Paul II seems to be especially important at the present moment. This will allow for a balancing of the exuberance of the new, post-modernistic educational suggestions, while at the same time: will give order and effectiveness to the efforts of many educators, for whom the true good of the child is of highest value.

Temat dziecka, jego praw powraca dzisiaj dość często i w różnym kontekście. W zależności od problemu przywołuje się stosowane zapisy dokumentów międzynarodowych, czy ogólnopństwowych. Problematyka praw dziecka bliska jest nie tylko instytucjom i środowiskom zajmującym się wychowaniem. Interesują się nią przede wszystkim wychowawcy, wśród których na szczególne wyróżnienie zasługuje Jan Paweł II, niekwestionowany autorytet moralny i wychowawczy naszych czasów, autor licznych wypowiedzi poświęconych wprost lub pośrednio dziecku, świadek miłości ukierunkowanej na realizację prawdziwego dobra człowieka, od chwili jego poczęcia. Jan Paweł II wielokrotnie przypomina:

- Życie jest zawsze darem Boga.
- Dziecku potrzebna jest ochrona jeszcze przed urodzeniem.
- Chore dziecko winno spotykać się z przejawami troski i miłości.
- Dziecku należy dopomóc, aby stało się twórcą własnego życia.
- Każda osoba jest podmiotem fundamentalnych praw, które są niezbywalne, nienaruszalne i niepodzielne.
 - Każda osoba może natrafić na trudności w realizacji tych praw.¹
 - Dziecko ma prawo do rozwijania się na płaszczyźnie fizycznej, intelektualnej, moralnej, duchowej i społecznej w warunkach wolności i godności.

¹ Por. Przemówienie Ojca Świętego do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, Dziecko niepełnosprawne w rodzinie, 4 XII 1999 r. In: *L'Osservatore Romano*, 3, 2000, s. 34.

- Również dzieci niepełnosprawne posiadają prawo do pełnego ludzkiego rozwoju w sprzyjających warunkach.

- Dziecko ma prawo do prawdy.
- Każde dziecko ma prawo do szacunku i troski.²

Odniesienie tematyki dziecka, jego praw do nauczania Papieża – Polaka wydaje się zatem koniecznością, przy czym chciałbym dokonać pewnego zawężenia problemu i skupić się przede wszystkim na prawie dziecka do wychowania i konsekwencjach, jakie ono rodzi zarówno dla samego wychowanka, jak i pozostałych podmiotów wychowania. Podejmie się też próbę odpowiedzi na pytanie: Na ile nauczanie Jana Pawła II o prawie dziecka do wychowania uwzględniane jest we współczesnych rozstrzygnięciach edukacyjnych?

1. CHARAKTERYSTYKA PRAWA DZIECKA DO WYCHOWANIA

Temat prawa do wychowania pojawia się u Jana Pawła II już na początku jego pontyfikatu. Na dziesięć lat przed uchwaleniem Konwencji o Prawach dziecka, 2 października 1979 r., w przemówieniu na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych, Jan Paweł II skierował gorący apel w obronie dzieci.³ Fragment tego przemówienia został powtórzony w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*: „Pragnę wypowiedzieć tę radość, jaką dla każdego z nas stanowią dzieci, wiosna życia, zadatek przyszłości każdej dzisiejszej ojczyzny. Żaden kraj na świecie, żaden system polityczny nie może myśleć o swej przyszłości, jak tylko przez wizję tych nowych pokoleń, które przejmą od swoich rodziców wielorakie dziedzictwo wartości, zadań i dążeń zarówno własnego narodu, jak też całej rodziny ludzkiej. Troska o dziecko, jeszcze przed jego narodzeniem, od pierwszych chwil poczęcia, a potem w latach dziecięcych i młodzieńczych, jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka. I dlatego też, czegoż można bardziej życzyć każdemu narodowi i całej ludzkości, wszystkim dzieciom świata, jeśli nie owej lepszej przyszłości, w której poszanowanie praw człowieka stanie się pełną rzeczywistością w wymiarach nadchodzącego 2000 roku?”⁴ Z kolei 30 stycznia 1979 r., podczas spotkania z uczniami szkół katolickich w Instytucie Miquel Angel w Meksyku, papież mówi: „Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają, jako cieszący się godnością osoby, nienaruszalne prawo do wychowania.”⁵ Wypowiedź ta pozwala zauważyć, że prawo do wychowania jest prawem powszechnym, obowiązującym w każdej szerokości geograficznej i w każdym czasie. Człowiek – dziecko nabywa to prawo poprzez sam fakt bycia osobą ludzką: godność osoby jest pierwszym i ostatecznym argumentem za nietykalnością tego prawa ze strony jakiegokolwiek władzy, instytucji czy osób.

W ujęciu Jana Pawła II prawo do wychowania otrzymuje rangę prawa podmiotowego, przyrodzonego, niezależnego od prawa pozytywnego, czyli przedmiotowego, określanego jako ogół aktów normatywnych współzycia

² Por. BILICKI, T.: *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*. Kraków, 2000, s. 57–59.

³ Por. BAJDA, J.: *Prawa dziecka: Refleksja teologiczno-moralna*. In: *Studia nad rodziną*, 6, 2000, s. 34.

⁴ *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” Ojca Świętego Jana Pawła II*. Częstochowa, 1982, 26.

⁵ Spotkania z uczniami szkół katolickich w Instytucie Miquel Angel w Meksyku. Meksyk 30 stycznia 1979 r. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*. Red. S. Urbański. Warszawa, 2000, s. 86.

społecznego.⁶ Realizacja prawa do wychowania ukierunkowana jest na integralny rozwój człowieka, ponieważ wychowanie musi być zainteresowane całą osobą, jej wiecznym przeznaczeniem i wspólnym dobrem społeczeństwa. W przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca 1980 r. w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych w Paryżu Ojciec Święty zauważa, iż w wychowaniu chodzi o to, „...aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej »był«, a nie tylko »miał« – aby więc poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, aby również umiał bardziej »być« nie tylko z drugimi, ale także dla drugich.”⁷ W praktyce wymaga to zaopiekowania o fizyczne, moralne, intelektualne, religijne dobro dzieci tak, żeby mogły stopniowo uczyć się odpowiedzialności za własne życie właściwie korzystając z wolności oraz przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym.⁸ Przedmiotem wychowania społecznego, powiązanego z tradycją oraz kulturą, ma być sprawiedliwość i miłość społeczna, która oznacza pełnię ładu moralnego, będącego fundamentem życia każdego człowieka i społeczeństwa.⁹ W zakres wychowania społecznego wpisane jest w szczególności wychowanie do wolności i pokoju, którego nie można zbudować tylko słowami, bądź przy użyciu siły zewnętrznej: trzeba go pragnąć, ma on być wynikiem wkładu wnoszonego przez wszystkich ludzi.¹⁰ Wychowanie do pokoju dokonuje się na drodze wychowania do miłości Ojczyzny, właściwie rozumianego patriotyzmu.¹¹

Prawo do wychowania stanowi więc podstawę do sformułowania celu wychowania przysługującego każdemu człowiekowi – także ochrzczoneму, przy czym w wychowaniu chrześcijańskim ma miejsce udoskonalenie i przemiana naturalnej postawy moralnej i religijnej wychowanka. Ochrzczonym przysługuje nienaruszalne prawo do wychowania chrześcijańskiego, wypływające z faktu chrztu świętego, który przywraca człowiekowi godność dziecka Bożego i przekazuje dar wiary. Świadomość tego daru powinna wzrastać wraz z rozwojem człowieka, jego dojrzewaniem religijnym, dokonującym się na drodze modlitwy, sakramentów, życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii, zaangażowania na rzecz wzrostu Kościoła.¹²

⁶ Por. MORAWSKI, L.: *Wstęp do prawoznawstwa*. Toruń, 2001, s. 25–26.

⁷ Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO). Fragmenty, n. 11–14. Paryż, 2 czerwca 1980. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 130.

⁸ Por. Audiencja dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”. Watykan, 28 października 1983. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 235.

⁹ Por. CHROBOK, S.: *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła*. Warszawa, 1999, s. 73–77.

¹⁰ Por. „Pokój i młodzi idą razem.” Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na XVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1985. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 69.

¹¹ Por. Spotkanie z nauczycielami i wychowawcami. Le—n (Nikaragua), 4 marca 1983. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 230.

¹² Por. Audiencja dla biskupów ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, przybyłych z wizytą „ad limina Apostolorum”. Watykan, 28 października 1983. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 235.

2. DZIECKO WOBEC PRAWA DO WYCHOWANIA

Prawo dziecka do wychowania wchodzi w relację współzależności z obowiązkami. Nie ma bowiem praw bez obowiązków.¹³ Część z nich spada na sam podmiot uprawnień, czyli na wychowanka. Opinię tę potwierdza wypowiedź papieża, przekazana w Liście apostolskim do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży: „Jeśli bowiem nie ulega wątpliwości, że rodzina wychowuje, że szkoła kształci i wychowuje, to równocześnie tak działanie rodziny, jak i szkoły pozostanie niekompletne (a może nawet zostać wręcz zniweczone), jeżeli każdy i każda z Was, Młodych, sam nie podejmie dzieła swojego wychowania. Wychowanie rodzinne i szkolne może tylko dostarczyć Wam elementów do dzieła samowychowania,” które należy rozumieć jako cierpliwe, wytrwałe, trudne budowanie „od wewnątrz”.¹⁴

W dziedzinie samowychowania, które według papieża domaga się osiągnięcia przez człowieka pewnego stopnia dojrzałości psychofizycznej,¹⁵ istotnym programem stają się słowa Chrystusa „poznacie prawdę i prawda was wyzwoli”. Słowa te stanowią wewnętrzny rdzeń tego, co nazywamy samowychowaniem. Papież podkreśla, że młodzi mają wrodzony „zmysł prawdy”. Prawda zaś ma służyć wolności, która zawiera w sobie kryterium prawdy. Z kolei właściwe używanie wolności wymaga prawego sumienia, poczucia odpowiedzialności, otwarcia się na drugiego człowieka.¹⁶

W wychowaniu kreślonym przez Jana Pawła II autorem swego życia jest sam człowiek, który powinien kierować sobą w sposób świadomy i celowy. Ojciec Święty traktuje młodych ludzi bardzo podmiotowo, czemu daje wyraz podczas spotkań z nimi. Widzi w każdym z nich „partnera”, a nie tylko chwilowego słuchacza.¹⁷ To podmiotowe traktowanie pozostaje w ścisłym związku z zaufaniem, jakim papież obdarza młodych. Ojciec Święty widzi w nich czynny podmiot ewangelizacji i odnowy społecznej; mówi o wielkiej odpowiedzialności za przyszłość świata, jaka spada właśnie na młodych. Należy ją odczytywać w kategoriach powołania, którym Bóg obdarza osobę ludzką. Jego realizacja odbywa się na drodze poszanowania prawdy, wolności, sprawiedliwości i wszelkich praw, które przysługują człowiekowi jako osobie.

3. PRAWO DZIECKA DO WYCHOWANIA I DZIAŁANIA WYCHOWAWCÓW

Podmiotowe traktowanie wychowanka, respektowanie należnego mu prawa do wychowania nie eliminuje jednak z wychowania wychowawcy. Jego

¹³ Por. PAWLUK, T.: *Prawo Kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II : Zagadnienia wstępne i normy ogólne*. Tom 1. Olsztyn, 1985, s. 22.

¹⁴ List apostolski „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 47.

¹⁵ Por. List apostolski „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 356.

¹⁶ Por. List apostolski „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 47.

¹⁷ Por. BAGROWICZ, J.: *Edukacja religijna współczesnej młodzieży : Źródła i cele*. Toruń, 2000, s. 206–207.

obecność staje się nawet niezbędna, o czym przekonuje papież podając określenie wychowania: „Wychowanie jest przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym”¹⁸, czyli „jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny”¹⁹. W ujęciu Jana Pawła II „rola wychowawcy polega na udostępnianiu, przybliżaniu podmiotowi, który posiada swą autonomię, szeregu wartości stanowiących trwałą dorobek społeczności. Towarzysząc młodemu człowiekowi ma pomagać w osiąganiu jasności osądu i we wzmacnianiu woli, aby umiał dokonywać wyborów opartych na prawdzie i wolności, na dobru i na ofiarności (...). Współczesny wychowawca musi ponadto umieć uważnie odczytywać znaki czasu, czyli dostrzegać pojawiające się wartości, które pociągają wychowanków (młodzież). W ten sposób ukaże to, co ma również istotne znaczenie dla samych wychowawców – respekt wobec duszy i ciała wychowanka”²⁰.

W osobowym wychowaniu człowieka jest ważną sprawą indywidualne traktowanie wychowanka, wytworzenie atmosfery miłości i wzajemnego zaufania, następnie dawanie przez wychowawcę wiarygodnego świadectwa swoim życiem,²¹ o czym przekonuje Ojciec Święty podczas spotkania z katechetami, nauczycielami i uczniami w katedrze wrocławskiej dnia 6 czerwca 1991. Odwołując się do trudnej sytuacji szkoły polskiej w okresie powojennym, szczególnie z pozycji rodziny i praw narodu, wypowiada się następująco: „Jako Pasterz Kościoła pragnę (...) wyrazić uznanie i podziękowanie tym wszystkim wychowawcom i nauczycielom, którzy w trudnych, a czasem bardzo trudnych warunkach, swoim słowem i postępowaniem, dzięki odwadze i roztropności pomogli w ogromnej mierze zachować i przekazać młodzieży autentyczne wartości chrześcijańskie i narodowe. To ich świadectwo było i pozostaje szczególnie cenne.”²²

Przedstawione środki osobowego wychowania człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem świadectwa, czy dobrego przykładu ze strony wychowawcy, nie wyczerpują całej listy innych sposobów wychowania, których wymienienie przekracza granice niniejszej wypowiedzi. Stąd też ograniczę się w tym miejscu do ogólnego wniosku, że prezentowane przez Jana Pawła II środki osobowego wychowania człowieka odpowiadają preferowanym współcześnie metodom wychowania, których wspólnym rysem jest komunikacja i dialog.²³

Wymienione środki służą równocześnie realizacji celów wychowania chrześcijańskiego, przy czym osiągnięcie przez chrześcijanina doskonałości „na miarę wieku pełności Chrystusowej” dokonuje się przede wszystkim przez

¹⁸ *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*. Watykan, 1994, 16.

¹⁹ *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, 16.

²⁰ CHROBOK, S.: *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła*, s. 56.

²¹ Por. Audiencja dla członków Rady Głównej Światowego Związku Nauczycieli. Watykan, 25 kwietnia 1980. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 123.

²² Spotkanie z katechetami, nauczycielami i uczniami w katedrze wrocławskiej. Wrocław, 6 czerwca 1991. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 334.

²³ Por. RUSAKOWSKA, D.: *W stronę edukacyjnego dyskursu nowoczesności*. Warszawa, 1995, s. 71.

katechezę²⁴, wymaga wychowania liturgicznego²⁵, przez modlitwę²⁶, maryjne-
go²⁷, apostołsko-misyjnego²⁸.

Na pierwszym miejscu postawiona jest katecheza, ponieważ oświeca ona i umacnia wiarę, prowadzi do świadomego uczestnictwa w liturgii i pobudza do podjęcia działalności apostołskiej. Doniosłe znaczenia ma wychowanie przez liturgię, będącą szczytem działalności Kościoła, a zarazem stanowiącą jej źródło. Liturgia otwiera przed wiernymi skarbiec biblijny oraz karmi ich Ciałem Pańskim. Przez nią dokonuje uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga. W niej wyraża się w sposób szczególny doskonała jedność Kościoła.

Pogłębiona formacja chrześcijanina potrzebuje wychowania przez modlitwę. Jakkolwiek sama liturgia jest uwielbieniem Boga, modlitwą wspólnoty wierzących, życie duchowe chrześcijanina domaga się od niego modlitwy osobistej, szczerzej, codziennej, nieustannej, spontanicznej. Modlitwa taka przyczynia się do wzrostu miłości, pozwala głębiej wnikać w tajemnicę Chrystusową, stanowi znakomity środek apostołatu.

Wychowanie Maryjne dokonuje się głównie w Jej kulcie oraz naśladowaniu Jej cnót. Przez kult Matki Bożej lepiej poznaje się, kocha i wielbi Jej Syna. Życie Maryi jest natomiast wzorem nie tylko wiary, nadziei, miłości, pokory, ale też wielkoduszności, miłosierdzia, posłuszeństwa, ubóstwa, czystości, świętości i dziewictwa.

Wymienione cnoty wchodzą w zakres apostołstwa, wypływającego z powołania chrześcijańskiego. Wychowanie przez apostołat pozwala nie tylko zrealizować cel chrześcijańskiego wychowania, ale też jest podstawowym elementem dynamizującym chrześcijaństwo, prowadzi do nawiązywania dialogu z bliźnimi – wierzącymi, czy niewierzącymi – inspiruje ekumenizm, domagający się od każdego wewnętrznej przemiany, zaparcia się samego siebie i nieskrępowanego wylania miłości. Wychowanie przez ekumenizm wymaga ponadto okazywania troski o jedność w życiu codziennym, pokory, kierowania się miłością chrześcijańską, przestrzegania hierarchii prawd w dialogu z innymi, unikania polemiki, życzliwości, zgłębiania doktryny i historii, życia duchowego i kultowego, psychologii religijnej oraz kultury charakteryzującej niekatolików.²⁹

²⁴ Por. Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae” o katechizacji w naszych czasach. Rzym 16 października 1997, 14. Tekst polski in: *Katecheza po Soborze Watykańskim II*. Tom 2. Warszawa, 1985; por. także Audiencja dla nauczycieli, wychowawców oraz wychowanków wspólnot szkolnych Collegium Massimo oraz Santa Maria. Rzym, 9 lutego 1980. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 111; Spotkanie z wychowawcami chrześcijańskimi. Granada (Hiszpania), 5 listopada 1982. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 210.

²⁵ Por. List apostołski „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 37.

²⁶ Por. *Familiaris consortio*, 55; 59.

²⁷ Por. List „Juventus patris” w 100. rocznicę śmierci św. Jana Bosco. Rzym, 31 stycznia 1988. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 303, 322.

²⁸ Por. List apostołski „Parati semper” Ojca Świętego Jana Pawła II do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 36–37.

²⁹ Por. DZIEKOŃSKI, S.: *Rozwój myśli wychowawczej na przestrzeni ostatnich wieków*. Warszawa, 2004, s. 177–183.

Wymienione drogi, czy też środki są oparte na zasadach kierowniczych chrześcijańskiego wychowania, do których należą: chrystocentryzm soteriologiczny, moralizm Chrystusowy, personalizm teocentryczny oraz humanizm chrześcijański. Zasady te należy rozumieć jako ogólne reguły, wyprowadzane przede wszystkim z ostatecznego celu człowieka i z przedmiotu wychowania. Ponieważ całość wychowawczego działania w Kościele wynika jedynie z Chrystusa i do Chrystusa prowadzi, pierwszą z nich jest zasada chrystocentryzmu. Ukazuje się ona przede wszystkim w postulatach wychowania religijnego oraz doskonalszego poznawania i miłowania Boga, zawartych w ideale wychowania.³⁰

Chrystocentryzm stanowi źródło, z którego wypływa zasada moralizmu Chrystusowego, opierająca się na prawdzie i miłości, sprawiedliwości i świętości, duchu wolności. Stąd też domaga się w wychowaniu przyjmowania wartości moralnych zgodnie z prawidłowo ukształtowanym sumieniem oraz przez osobisty wybór. Poza tym rodzi konieczność wychowania do odpowiedzialności przez nieustanny wysiłek oraz zapewnienia w wychowaniu prawdziwej wolności.³¹

Z powyższych zasad, a szczególnie z moralizmu Chrystusowego, wynikają kolejne. Wśród nich pojawia się zasada personalizmu chrześcijańskiego, który szanuje prawdziwą wolność jako cel, broni praw i godności człowieka jako osoby ludzkiej. Oprócz niej występuje zasada humanizmu chrześcijańskiego, który wskazuje na społeczną naturę człowieka, domagającą się pomocy od innych, a równocześnie wezwaną do jej świadczenia.³²

4. „NORMA PERSONALISTYCZNA” U PODSTAW PAPIESKIEJ NAUKI O PRAWIE DZIECKA DO WYCHOWANIA

O nienaruszalności prawa dziecka do wychowania stanowi wielkość i godność każdego człowieka jako osoby, czyli „norma personalistyczna”. Zasadniczym wymaganie tej normy jest pełne uznanie godności osoby, którą Ojciec Święty łączy z przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Idea miłości Boga i bliźniego zakłada poszanowanie wolności osobistej człowieka, który może odpowiadać na miłość Boga tylko jako istota wolna. Bóg pozostawia człowiekowi wolny wybór – by Go przyjąć lub odrzucić. Życie etyczne na poziomie osobowym oznacza przestrzeganie „prawdziwej miłości” również w obszarze wychowania. To zaś daje podstawę do zakazu posługiwania się osobą jako narzędziem.³³

Przyjęcie personalistycznej wizji człowieka sprawia, że całe wychowanie nabiera charakteru prawdziwie ludzkiego. Staje się wysiłkiem samodoskonalenia się człowieka poprzez przyjmowanie prawdy, wartości, obiektywnych praw, które,

³⁰ Por. KUNOWSKI, S.: Teologia a potrzeby pedagogiki katolickiej. In: *Ateneum Kapłańskie*, 51, 1959, 300–302, s. 243; KUNOWSKI, S.: Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. In: *Katecheta*, 6, 1962, 30, s. 210–211; KUNOWSKI, S.: Podstawowe zasady wychowania w Deklaracji. In: *Ateneum Kapłańskie*, 60, 1968, 359, s. 422.

³¹ Por. KUNOWSKI, S.: Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. In: *Katecheta*, 6, 1962, 30, s. 211; KUNOWSKI, S.: Podstawowe zasady wychowania w Deklaracji. In: *Ateneum Kapłańskie*, 60, 1968, 359, s. 422.

³² Por. KUNOWSKI, S.: Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. In: *Katecheta*, 6, 1962, 30, s. 212; KUNOWSKI, S.: Podstawowe zasady wychowania w Deklaracji. In: *Ateneum Kapłańskie*, 60, 1968, 359, s. 422.

³³ Por. URBANŃSKI, S.: Wprowadzenie. In: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*, s. 9.

jeśli są przyjmowane w sposób czynny i świadomy oraz interioryzowane przez osobę, stają się równocześnie prawami subiektywnymi.³⁴ We właściwych proporcjach zostają też ukazane prawa jednostki oraz znaczenie społeczeństwa w jej indywidualnym rozwoju.³⁵ Człowiek postrzegany jest jako osoba ludzka stworzona przez Boga, wolna i powracająca do Niego, zobowiązana do samourzeczywistnienia się w samowychowaniu poprzez panowanie nad naturą i służbę społeczności.³⁶ Wychowanek staje się celem wychowania, a nawet celem swego wychowawczego działania. Stąd też wychowanie w ujęciu Jan Paweł II polega na umożliwianiu wychowanekowi wszechstronnego rozwoju jego własnej osobowości poprzez angażowanie jego aktywności na tyle, na ile osoba ludzka, świadoma i wolna, może być naprawdę aktywną. Wychowanie zatem przebiega po linii: wychowanek – środowisko – wychowawca.

5. MOŻLIWOŚCI PRAKTYCZNEJ REALIZACJI PAPIESKIEJ KONCEPCJI WYCHOWANIA DZIECKA

Po przedstawieniu papieskiego rozumienia prawa do wychowania nasuwa się istotne pytanie: Jakie są możliwości jego praktycznej realizacji dzisiaj? Odpowiedź na to pytanie wymaga najpierw przynajmniej ogólnego przybliżenia nowych zjawisk charakterystycznych dla współczesności. Są one wynikiem przemian, jakie zaznaczyły się w drugiej połowie XX-tego wieku. Zakończyła się epoka modernizmu i nowoczesności, rozpoczęła się zaś nowa faza dziejów określana zwykle mianem postmodernizmu albo ponowoczesności.³⁷ Opisuje to dokładnie M. Dziewiecki w książce pt. *Wychowanie w dobie ponowoczesności*³⁸. Jego zdaniem ponowoczesność nie jest tylko kwestią poglądów filozoficznych. Przenika ona współczesną kulturę i cywilizację, codzienne zachowania ludzi, dominujące wzory myślenia i postępowania, jak również sztukę, politykę, a częściowo nawet religię i naukę.³⁹ Elementami najbardziej charakterystycznymi dla ponowoczesności są:

- absolutyzacja subiektywizmu i relatywizmu,
- utopijne wizje szczęścia i pustka aksjologiczna,
- ucieczka od rzeczywistości.

Silne akcentowanie jednostki, jej niepowtarzalności wystąpiło już w kulturze modernizmu i nowoczesności wieku XIX i XX, przy czym jednostka nie była w tak radykalny sposób przeciwstawiana tradycji, normom moralnym czy instytucjom. Subiektywizm poszczególnego człowieka nie był przeciwstawiany obiektywnej rzeczywistości, w której żyjemy. Obecnie natomiast, chociaż obowiązuje nadal zasada obiektywnej racjonalności myślenia i faktycznej skuteczności działania w myśleniu o świecie zewnętrznym, w wymiarze życia osobistego, rodzinnego i obyczajowego, w dziedzinie hierarchii wartości, w sztuce i literaturze zaczyna dominować absolutyzowanie ludzkiej subiektywności oraz

³⁴ Por. VIOTTO, P.: *Pedagogia generale*. Wyd. V. Marietti Editori Ltd., 1966, s. 229–230.

³⁵ Por. PROIETTI SEGNALINI, R.: *La pedagogia personalizzata e l'azione pedagogico-pastorale nella scuola*. Roma, 1990, s. 91–92.

³⁶ Por. VIOTTO, P.: *Pedagogia generale*, s. 205.

³⁷ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*. Kielce, 2002, s. 14–15.

³⁸ DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*.

³⁹ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 21–22.

jednostkowej „wolności od” wszystkiego i od wszystkich. Tendencja ta podkreślana jest we współczesnych naukach o człowieku (psychologia, pedagogika, antropologia, socjologia, etyka).⁴⁰ Normą ludzkiego myślenia stają się subiektywne przekonania danego człowieka, normą postępowania jego subiektywne sumienie, podstawą rozumienia sensu egzystencji specyficzny horyzont doświadczeń i odczuć pojedynczych osób. Absolutyzowanie subiektywizmu traktowane jest jako zasada uniwersalna, co w konsekwencji prowadzi do przyznania prawa do kierowania się własną subiektywnością nawet tym ludziom, których świadomość jest w ewidentny sposób zniekształcona, a wolność dramatycznie ograniczona (np. osoby uzależnione od substancji psychotropowych czy zaburzone psychicznie).

Radikalny relatywizm sfery poznawczej i aksjologicznej sprzyja tworzeniu utopijnych wizji szczęścia. Ponowoczesność w centrum uwagi stawia pojedynczego człowieka, każdej jednostce obiecuje osiągnięcie własnego – prywatnego szczęścia oraz własną – prywatną drogę do „nieba” na ziemi. Konsekwencją tego typu utopii indywidualistycznego szczęścia jest absolutyzacja tolerancji, czyli postawienie jej ponad miłością i prawdą, ponad zdrowym rozsądkiem i odpowiedzialnością. Pogoń za indywidualistycznym szczęściem prowadzi do powierzchowności w relacjach międzyludzkich, do obojętności na los drugiego człowieka, do braku wrażliwości na potrzeby innych, do niezdolności do współpracy, do nadmiernej koncentracji na samym sobie, do postaw egoistycznych i cynicznych. Następuje równocześnie ucieczka od rzeczywistości. Ponowoczesność widzi w wychowaniu jedynie jego pozytywne aspekty i możliwości oraz dostrzega głównie jego cielesność, emocjonalność i subiektywne przekonania⁴¹.

W świetle powyższej charakterystyki łatwo zauważyć, że ponowoczesność inaczej interpretuje prawo do wychowania, niż to czyni Jan Paweł II. W niektórych wypadkach są to dwie różne koncepcje wychowania, oparte na innych założeniach antropologicznych. Powstaje zatem zasadne pytanie: czy istnieje możliwość praktycznego zastosowania nauki papieża w wychowaniu współczesnego człowieka – dziecka? Odpowiedź może być twierdząca. Jej pozytywna treść zależy w dużej mierze od wychowawców, od przyjętego przez nich i realizowanego systemu wartości, wizji świata i człowieka.

6. WARUNKI SKUTECZNEJ REALIZACJI PAPIESKIEJ KONCEPCJI WYCHOWANIA CZŁOWIEKA

Szkodliwy z punktu widzenia dobra wychowanka kontekst ponowoczesności domaga się podjęcia konkretnych działań. Nie mogą one ograniczać

⁴⁰ „Przykładem klasycznym są w tym względzie dominujące nurty psychologii humanistycznej, inspirowane poglądami C. Rogersa, według którego człowiek jest wewnętrznie dobry, harmonijny i bezkonfliktowy, a w konsekwencji jest sam dla siebie rodzajem boga, który spontanicznie się rozwija, który jest dobrym sędzią we własnej sprawie i którego subiektywne przekonania, przeżycia emocjonalne czy dążenia są zawsze słuszne i godne realizacji. W konsekwencji subiektywność danego człowieka, jego indywidualne »ja« staje się najwyższą, wręcz jedyną normą myślenia, postępowania i nadawania sensu własnemu życiu. Innymi słowy w perspektywie ponowoczesności dany człowiek nie musi – a nawet nie powinien – kierować się obserwacją obiektywnych faktów i uwarunkowań, ani też dokonywać logicznych analiz własnego postępowania.” DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 16–17.

⁴¹ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 18–28.

się tylko do demaskowania zagrożeń i ochrony młodego pokolenia przed toksycznymi ideologiami oraz iluzjami ponowoczesności. Należy udzielać wychowankom odpowiedzialnej i cierplivej pomocy wychowawczej, która domaga się przede wszystkim:

- całościowego oraz realistycznego rozumienia wychowanka (wychowawca zdaje sobie sprawę zarówno z wielkości i niezwykłości wychowanka, jak i z jego ograniczeń i słabości);
- wychowania całego człowieka (formowanie sfery cielesnej, płciowej, seksualnej, intelektualnej, emocjonalnej, moralnej, duchowej, religijnej, społecznej);
- przyjęcia celów wychowania dostosowanych do natury oraz potrzeb i aspiracji człowieka (chodzi zwłaszcza o to, by wychowanek uczył się coraz lepiej rozumieć siebie i innych ludzi oraz mądrzej kochać);
- stosowania właściwych metod wychowania (podstawową metodą pedagogiczną jest wychowująca miłość, która domaga się stawiania rozsądnych wymagań, uczenia dyscypliny, demaskowania zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych, egzekwowania naturalnych konsekwencji popełnianych przez wychowanka błędów);
- kierowania się mentalnością zwycięzców, czyli proponowania wychowankowi optymalnej drogi życia i rozwoju (pokazywać drogę do pełnej radości życia, a nie ograniczać się do przestrzegania przed zagrożeniami), okazywania cierpliwości i zaufania.⁴²

Właściwa realizacja zakreślonych działań wymagać będzie w wielu przypadkach dobrego przygotowania wychowawców, uaktywnienia tych obszarów, które dotąd pozostawały w jakiejś mierze na marginesie. W przygotowaniu i kształceniu zawodowym nauczyciela – wychowawcy można byłoby zwrócić większą uwagę na formację osobowości. W trakcie studiów weryfikowana jest przede wszystkim wiedza poszczególnych studentów, nie zaś ich stopień dojrzałości i odpowiedzialności.⁴³ Tymczasem, jak zauważa Jan Paweł II, „wychowanie jest przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym”⁴⁴. W wychowaniu wzajemna komunika osób – wychowawcy i wychowanka – ma osiągać swój szczególny wymiar.⁴⁵

W przygotowaniu przyszłych pedagogów trzeba też pozostawić więcej miejsca na nauki antropologiczne, umożliwiające zdobycie jak najszerszej i obiektywnej wiedzy o człowieku, o jego naturze i celu ostatecznym, o sensie życia, kryteriach dojrzałości, o możliwościach dziecka i jego ograniczeniach. Trudno być wychowawcą, jeśli się nie rozumie człowieka. Zawężona i naiwna antropologia bierze pod uwagę tylko niektóre sfery wychowanka (np. jego cielesność, emocjonalność i subiektywne przekonania), pomija zaś inne (np. sferę moralną, duchową, religijną i społeczną). Naiwność antropologiczna sprawia, że wychowawcy przeceniają lub niedoceniają możliwości wychowanków. W pierwszym przypadku wierzą np. w spontaniczną samorealizację uczniów

⁴² Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 28–30.

⁴³ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 214.

⁴⁴ *List do Rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*. Watykan, 1994, 16.

⁴⁵ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, s. 353.

i traktują ich jak równorzędnych partnerów. W drugim przypadku uważają, że wychowanek potrafi jedynie błędzić i dlatego należy go nieustannie kontrolować i karać.

Baza antropologiczna i psychopedagogiczna umożliwia nauczycielowi dojrzałe zastosowanie nabytych kompetencji w kontakcie z wychowankami. W przeciwnym razie zachodzi niebezpieczeństwo niewłaściwego wykorzystania zdobytych umiejętności: np. empatię wychowawca traktuje jako cel sam w sobie, jako punkt dojścia, a nie jako punkt wyjścia w interwencji wychowawczej. Tymczasem pedagog powinien wczuwać się nie tylko w subiektywną, ale także w obiektywną sytuację wychowanka, który czasem nie rozumie samego siebie. Dopiero dzięki tak rozumianej empatii wychowawca nie zachowuje się w sposób naiwny i ma szansę demaskować subiektywne przekonania, przeżycia czy pragnienia wychowanka.⁴⁶

WNIOSKI

Dziecko i jego prawa są jednym z najważniejszych tematów nauczania Jana Pawła II. Formułowanie praw dziecka, w tym również prawa do wychowania dokonuje się na podstawie personalistycznej wizji człowieka, obdarzonego godnością osoby i powołanego do życia w wieczności. Wychowanie u Jana Pawła II nabiera charakteru prawdziwie ludzkiego, odnosi się do przeobrażeń w świecie obejmujących wszystkie możliwe wymiary, równocześnie zaś budowane jest na podstawie niezmiennych wartości. Pełne odczytanie prawa dziecka do wychowania w świetle nauki Jana Pawła II wydaje się dzisiaj szczególnie ważne. Pozwoli zrównoważyć wybujałości nowych – postmodernistycznych propozycji wychowawczych, równocześnie zaś uporządkuje i skuteczni wysiłki wielu wychowawców, dla których prawdziwe dobro dziecka jest największą wartością.

Dr. hab. Stanisław Dziekoński
Uniwersytet Kardynała St. Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny
Ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
tel.: 0048/602 120 130

⁴⁶ Por. DZIEWIECKI, M.: *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, 214–216.

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK II, 2004, ČÍSLO 2

Conscientia v kontexte Dominum et vivificantem

IVAN KÚTNY

KÚTNY, I.: *Conscientia in the Context of Dominum et Vivificantem*. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 37-46.

The author of this contribution, striving to accentuate the meaning and particularity of the view of conscience as presented in the given encyclical, states that in the presentation of the conscience, the indicia and the teaching of the Second Vatican Council play a significant role. The council encourages us to penetrate the Trinitarian mystery of God more essentially; to the Father – through Christ – in the Holy Spirit, who endows man with “the gift of conscience”. Studying this gift given to man, who is created in the image of God, the author on one hand presents two alternatives of infidelity to the conscience and to its originator. On the other hand, he outlines not only the specific content of conscience in concurrence with the Holy Spirit, but also the dialogical aspect of the form of experience dimension, through the faith in the tripersonal God.

In the conclusion, the author mentions that the Trinitarian aspect of the view of conscience, as suggested in the encyclical, enables us to immerse deeper into the vocation of the mystery of life. In this vision, the self-actualization of man is a requirement of his intersubjective self-realization, in the aspect of redemptive actions of the Holy Spirit within the conscience.

V kontexte biblickej tradície sa pojmom srdce označuje najnútornejší stred, vyžarujúci všetky prejavy ľudskej osoby, to, čo tvorí integrálneho človeka. Teda označuje človeka v jeho najosobnejšom vnútri. Tento špecifický aspekt ľudskej osoby môžeme vyjadriť aj pojmom svedomie, ktoré je „najtajnejším jadrom človeka, svätýňou, kde zostáva sám s Bohom, ktorého hlas sa mu vo vnútri ozýva“¹.

Ján Pavol II. v encyklike *Dominum et vivificantem* poukazuje na Ducha Svätého, ktorý, „spojený tajomným putom božského spoločenstva s Vykupiteľom človeka, zabezpečuje trvanie jeho diela, berie od Krista a odovzdáva všetkým, neprestajne vstupujúc do dejín sveta cez srdce človeka“². Vyzdvihnutím tejto špecifickosti interiority človeka³, v ktorej sa Duch Svätý „stáva svetlom srdca, t. j. svedomia“⁴, zároveň poukazuje na Kristov morálny zákon, vpísaný do srdca človeka. Ten zákon ho nielen usmerňuje k dobru, ale dáva mu zároveň poznať to, čo je pre neho zlé.

¹ Pastoralná konštitúcia „Gaudium et spes“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 242.

² JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 67.

³ Inými slovami povedané, svojou interioritou sa človek otvára voči iným a transcenduje vesmír. Porov. KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*. Rím; Bratislava; Nitra, 2001, s. 45.

⁴ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 42.

V kultúrnom aspekte interdisciplinárnych vzťahov sa termínom *svedomie* označuje pomerne široký počet značne odlišných aspektov či skutočností, napriek tomu však v nich pozorovať istý rozmer normatívnosti. Stretnutie náboženského rozmeru viery s rozličnými myšlienkovými pohľadmi na človeka a svet kreovalo vznik novej špecifickej skutočnosti.⁵ Pluralitné vyjadrenie skutočností nie je však banálnym fenoménom,⁶ je evidentne znamením času, a preto koncept svedomia ako aspekt integrálneho človeka si zasluhuje náležitejšiu pozornosť.

Teologicko-morálna platforma, poukazujúca na špecifickosť významu slova *svedomie*, vyjadreného latinským termínom *conscientia*, si vyžaduje náležité rozlišovanie v jednotlivých aspektoch. Magistérium prezentovalo od polovice dvadsiateho storočia veľké množstvo vyjadrení ku problematike svedomia v rozličných súvislostiach. V tejto reflexii o svedomí chceme zaujať postoj najmä v kontexte encykliky Jána Pavla II. *Dominum et vivificantem*.⁷

IMPOSTÁCIA⁸ PROBLEMATIKY A DÔLEŽITOSŤ DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu

V introdukčnej časti encykliky *Dominum et vivificantem* sa uvádza, že Cirkev, ktorá vyznáva Ducha Svätého ako *Pána a Oživovateľa*, Druhým vatikánskym koncilom nielen vyzdvihla potrebu oživiť náuku o Duchu Svätom, ale zároveň aj zdôraznila aspekt povolania pri jeho ohlasovaní.⁹ Práve preto „neprestáva vyprosovať od Boha milosť, aby sa nestrácala správnosť svedomia ľudí, aby sa neotupovala jeho zdravá citlivosť pre dobro a zlo. Správnosť a citlivosť svedomia sú hlboko spojené s vnútorným pôsobením Ducha pravdy“¹⁰.

V prezentácii svedomia v kontexte encykliky významnú úlohu zohrávajú indicie a učenie Druhého vatikánskeho koncilu. Ján Pavol II., ktorý už na začiatku svojho pontifikátu príznačne svedčí o Kristovi, vyzval človeka k zadosťučinovaniu svojej ľudskosti, a tým vlastne otvoril „brány Kristovi“¹¹. S plnou dôverou v Ducha pravdy sa opiera o bohaté dedičstvo Cirkvi, ktoré predtým nepoznaným spôsobom sprístupnil Druhý vatikánsky koncil,¹² ktorý pápež

⁵ „Keď sú kultúry hlboko zakorenené v človečenstve, nesú v sebe svedectvo typickej otvorenosti človeka k univerzálnosti a nadprirodzenosti.“ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 70.

⁶ Porov. RUGGIERI, G.: La diversità dell'altro : La Chiesa e il pluralismo. In: *Il Regno – attualità*, 14, 2003, s. 486–500.

⁷ Termín *svedomie* sa vyskytuje v encyklike *Dominum et vivificantem* 54-krát.

⁸ Termínom „impostácia“, „impostáčne“ sa chce v našom prípade poukázať na to, čo je zoskupené; slovom „impostáčny“ sa chce vyjadriť nielen jednoduché zoskupenie, ale niekedy aj zvláštnosť zoskupenia určitých daností, ktoré sa chcú vyzdvihnúť. Týmto termínom možno naznačiť aj východiskovú rovinu obsahujúcu viacero komponentov. *Terminus technicus* „impostácia“, „impostáčny“ sa zdá byť opodstatnený, hoci z hľadiska kodifikácie slovenského jazyka možno zatiaľ o ňom diskutovať.

⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 1–2.

¹⁰ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 47.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Spalancate le porte a Cristo : Per l'inizio del pontificato*, 22 ottobre 1978. In: *La traccia 1978/1979*, s. 10.

¹² Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 3: Predsa „to, čo Duch povedal Cirkvi prostredníctvom Koncilu našej doby, ako aj to, čo v tejto Cirkvi hovorí všetkým cirkvám, nemôže – napriek prechodným nepokojom – viesť k ničomu inému než k ešte väčšej súdržnosti celého Božieho ľudu, ktorý si je vedomý svojho spásanosného poslania“.

označuje za „udalosť Prozreteľnosti“¹³ a „veľkú milosť“¹⁴. K vyjadreniam a indiciám Koncilu¹⁵ sa nielen kontinuálne vracia¹⁶, ale ich aj rozvíja v rozličných súvislostiach. V tomto smere je príznačná i encyklika *Dominum et vivificantem*, ktorá čerpá z hĺbky koncilového dedičstva a teologického bohatstva. Upozorňuje, že Koncil nielen svojou náukou o Cirkvi, ale zároveň aj o Cirkvi vo svete vyzýva k náležitejšiemu vnikaniu do trojičného tajomstva samého Boha; k Otcovi – skrze Krista – v Duchu Svätom¹⁷, ktorý dáva človeku „dar svedomia“¹⁸.

Teda, ak je svedomie darom, potom má slúžiť, prostredníctvom osobného rozvoja jednotlivca, náležitému morálnemu zvelaďovaniu činnosti konajúceho subjektu v jeho troch aspektoch dimenzionálneho vyjadrenia (osobný, spoločenský a náboženský). My chceme na jednej strane poukázať na tento dar človeku – stvorenému na Boží obraz, obdarovanému slobodou –, ktorý sa môže proti daru svedomia a jeho pôvodcovi prehrešiť odpustiteľným, ale, podľa tradície Písma, aj neodpustiteľným spôsobom¹⁹; na druhej strane naznačiť nielen špecifický obsah svedomia v súčinnosti s Duchom Svätým, ale aj dialogický aspekt formy dimenzie skúsenosti skrze vieru v trojosobného Boha²⁰.

¹³ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Tertio millennio adveniente*, č. 18.

¹⁴ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 57.

¹⁵ „Koncil tým, že sa dal viesť Duchom pravdy a vydal spolu s ním svedectvo, stal sa osobitným potvrdením prítomnosti Ducha Svätého – Tešiteľa. V určitom zmysle ho znovu »sprítomnil« v našej ťažkej dobe. Vo svetle tohto presvedčenia lepšie chápeme veľký význam všetkých iniciatív, vedúcich k uskutočneniu Druhého vatikánskeho koncilu, jeho učenia, ako aj jeho orientácie pastoračného a ekumenického charakteru. V tomto zmysle treba dobre zväziť a oceniť po ňom nasledujúce zhromaždenia (...), ktoré smerujú k tomu, aby sa plody pravdy a lásky – autentické plody Ducha Svätého – stali trvalým majetkom Božieho ľudu na jeho pozemskej ceste v priebehu stáročí. Je nevyhnutne potrebné toto úsilie Cirkvi, smerujúce k tomu, aby sa overili a zabezpečili spásanosné plody Ducha, ktoré dosiahli na Koncile.“ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 26.

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 54–64; Exhortácia *Ecclesia in Europa*, č. 65, 71, 72, 78.

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 2.

¹⁸ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

¹⁹ a) „Preto vám hovorím: Ľuďom sa odpustí každý hriech i rúhanie, ale rúhanie proti Duchu sa neodpustí. Ak niekto povie niečo proti Synovi človeka, odpustí sa mu to. Kto by však povedal niečo proti Duchu Svätému, tomu sa neodpustí ani v tomto veku, ani v budúcom.“ (Mt 12,31-32) b) „Ľuďom sa odpustia všetky hriechy i rúhanie, ktorými by sa rúhali. Kto by sa však rúhal Duchu Svätému, tomu sa neodpúšťa naveky, ale je vinný večným hriechom.“ (Mk 3,28-29) c) „Ak niekto povie niečo proti Synovi človeka, odpustí sa mu to. Kto by sa však rúhal Duchu Svätému, tomu sa neodpustí.“ (Lk 12,10)

²⁰ Ježiš, svedectvom Evanjelia podľa Jána, hovorí: „Keď príde on, Duch pravdy, uvedie vás do plnej pravdy.“ (Jn 16,13) Toto uvedenie do plnej pravdy sa nevyhnutne vzťahuje nielen na Kristovo úplné zrieknutie sa seba samého skrze utrpenie a smrť na kríži, ale aj na všetko, čo Kristus „robil a učil“ (Sk 1,1). „Celé *mysterium Christi* vyžaduje vieru, lebo vlastne ona uvádza človeka do skutočnosti zjaveného tajomstva. »Uvedenie do plnej pravdy« sa teda uskutočňuje vo viere a prostredníctvom viery, čo je dielom Ducha pravdy a ovocím jeho pôsobenia v človekovi. Duch Svätý má v tom byť najvyšším vodcom človeka, svetlom ľudského ducha.“ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 6.

CONSCIENTIA VO SVETLE DUCHA SVÄTÉHO

Človek v bytostnom jadre hlbín svojho svedomia odkrýva zákon²¹, ktorý si sám nedáva, no napriek tomu ho musí poslúchať²². Svedomie je vlastne „svedectvom samého Boha“²³, je tou svätynou, „kam Duch Svätý neprestajne vnáša svetlo a silu pre nový život podľa »slobody Božích detí«“²⁴. Tento vzťah svedomia poukazuje na jeho zvláštnosť, až komplikovanosť, ale najmä na jeho špecifickosť a dôležitosť v živote každej ľudskej osoby. Preniknutím do jej transcendentnej hĺbky – interiority svedomia možno poukázať na prítomnosť enigmatického dialógu medzi Bohom a človekom, od ktorého závisí morálna kvalita konania. Jednotlivec, usilujúci sa o morálne napredovanie na ceste, musí preto konať nielen „rozumne a slobodne, vedome a uvážene“²⁵, ale aj sprístupňovať svoje srdce pôsobeniu Svätého Ducha, „ktorého Cirkev nazýva »svetlom svedomia«“²⁶.

Vernosť svedomiu, ktoré je na jednej strane *najtajnejším jadrom človeka* – svätynou, v ktorej *zostáva sám s Bohom*²⁷, na druhej strane *darom Ducha Svätého*²⁸, spája kresťanov s ostatnými ľuďmi²⁹ pri hľadaní pravdy a pravdivého riešenia mnohých morálnych problémov tak v živote jednotlivcov, ako i spoločnosti.

Explicitným plodom správneho svedomia človeka je predovšetkým to, že tak ako dobro, aj zlo označuje jeho pravým menom³⁰ – všetko, čo je v rozpore s právom na život, teda vraždy, genocídy, eutanázia, potraty; všetko, čo poškodzuje celistvosť ľudskej osoby, ako fyzické a duševné trýznenie a psychologické

²¹ V hĺbinách svedomia človek odkrýva ten zákon, ktorý „je vpísaný a vrytý do duše všetkých ľudí a každého jednotlivca, pretože je to sám ľudský rozum, čo prikazuje dobre robiť“ a zakazuje konať zlo, odvolávajúc sa „na »vyšší rozum« božského Zákonodarcu: »Tieto príkazy ľudského rozumu však nemôžu mať moc zákona, iba ak by boli hlasom a tmočníkom vyššieho rozumu, ktorému náš duch i sloboda musia byť podriadené.« Moc zákona totiž spočíva v jeho moci ukladať povinnosti, udeľovať práva a určovať tresty za isté spôsoby správania: »To všetko by očividne nemohlo byť v človeku, keby si on sám ako najvyšší zákonodarca dával normu pre svoje konanie.« »Z toho teda vyplýva,« ako nakoniec uzatvára, »že prirodzený zákon je sám večný zákon vložený do bytosti obdarených rozumom, ktorý ich usmerňuje k *náležitému konaniu a cieľu*: je to sám večný rozum Stvoriteľa a správcu celého sveta«. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 44.

²² Porov. Pastoralná konštitúcia „*Gaudium et spes*“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 242; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.

²³ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 58.

²⁴ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 60.

²⁵ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

„Boh od nás celkom určite žiada reálnu spoluprácu s jeho milosťou. Preto nás vyzýva, aby sme do našej služby Božiemu kráľovstvu vložili všetky svoje intelektuálne a praktické schopnosti. Ale beda, ak by sme zabudli, že bez Krista nemôžeme urobiť nič (porov. Jn 15,5).“ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 38.

²⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 45.

²⁷ Porov. Pastoralná konštitúcia „*Gaudium et spes*“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 242.

²⁸ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

²⁹ Predsa každý človek, ktorého si Boh od večnosti vyvolil a povolal k milosti a sláve, „sa stal účastným v Ježišovi Kristovi“ plnosti tajomstva života. Kristus – „Vykupiteľ sveta je ten, ktorý prenikol jediným a neopakovateľným spôsobom do tajomstva človeka a vstúpil do jeho srdca“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 8.

³⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.

donucovanie; všetko, čo uráža dôstojnosť človeka, ako sú neľudské životné podmienky, deportácie, otroctvo, prostitúcia, zneužívanie mladistvých; taktiež nečestné pracovné podmienky, v ktorých sa nezaobchádza s pracujúcimi ako so slobodnými a zodpovednými osobami.³¹ „Keď Duch pravdy ukazuje svetu, čo je hriech, stretá sa s hlasom ľudského svedomia.“³² Duch Svätý sa stáva svetlom srdca, t. j. svedomia, dáva človekovi poznať, čo je pre neho zlé, a zároveň ho pobáda a usmerňuje k dobru.³³ Človeku, stvorenému na Boží obraz, „Duch Svätý dáva dar svedomia, aby obraz verne odzrkadľoval svoj pravzor, ktorý je súčasne Múdrostou i večným Zákonom, zdrojom morálneho poriadku v človekovi i vo svete“³⁴.

ASPEKT NEVERNOSTI SVEDOMIU

Z predchádzajúceho dôvodu vysvitá, že evanjeliom zvestovaná činnosť Ducha pravdy – na jednej strane *ukazovať, čo je hriech*, na druhej strane pobádať a usmerňovať k dobru – sa môže v človekovi náležite prejavíť práve prostredníctvom svedomia. Ak je ono správne, pomáha pravdivo riešiť mnohé morálne problémy.

Ak človek, obdarený darom Ducha, teda svedomím, prostredníctvom ktorého má naplňať svoje človečenstvo, a tým robiť svoj život stále ľudskejším, neprijíma primát trojosobného Boha, ktorý na jednej strane jestvuje sám v sebe ako transcendentná realita medziosobného daru, na druhej strane sa dáva v „Duchu Svätom človekovi ako dar“³⁵, nezadostučňuje svojej bytostnej predispozícii – pácha hriech³⁶. Jeho primárnou dimenziou je neposlušnosť voči Bohu, ktorý chce byť „všetko vo všetkom“ (1 Kor 15,28).

O nevernosti svedomiu či o problematike hriechu³⁷ možno hovoriť pod viacerými, navzájom sa dopĺňujúcimi aspektmi³⁸. Z biblického zjavenia vyplýva, že hriech spočíva najmä v nárokovani si človeka na absolútnu nezávislosť

³¹ Porov. Pastorálna konštitúcia „Gaudium et spes“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 27. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 254.

³² JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 44.

³³ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 42.

³⁴ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

³⁵ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 59.

³⁶ „To »ukazovanie, čo je hriech«, ktoré sprevádza ľudské svedomie pri každom hlbšom uvažovaní o sebe samom, vedie zároveň k odhaleniu koreňov hriechu vo vnútri človeka, ako aj k odhaleniu jeho ovplyvňovania svedomím v priebehu dejín. Tak sa dostávame k tej prvotnej skutočnosti hriechu (...). Duch Svätý »ukazuje, čo je hriech« vo vzťahu k tajomstvu počiatku a poukazuje na to, že človek je bytie stvorené, a teda ontologicky aj eticky úplne závislé od Stvoriteľa.“ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 44.

³⁷ „Hriech je previnenie proti rozumu, proti pravde a proti správne svedomiu. Je to priestupok proti opravdivej láske k Bohu a k bližnému, zapríčinený zvráteným lipnutím na určitých dobrách. Zraňuje prirodzenosť človeka a narúša ľudskú solidaritu. Hriech bol definovaný ako »skutok alebo slovo, alebo túžba proti večnému zákonu.«“ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, č. 1849.

³⁸ Z biblického zjavenia vyplýva, že hriech spočíva najmä v nárokovani si človeka na absolútnu nezávislosť a autonómiu v konfrontácii s Bohom, keď chce rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Ide vlastne o nárok na plnú morálnu autonómiu, ktorá nemôže nespôsobiť neuznanie Boha. Teda, ak sa chce hovoriť o hriechu, predpokladá sa vzťah k Bohu. „Hriech je *neposlušnosť človeka*, ktorý úkonom svojej slobody neuznáva Boha za pána svojho života, aspoň v tej chvíli, keď porušuje jeho zákon.“ JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Reconciliatio et poenitentia*, č. 14.

a autonómiu v konfrontácii s Bohom, keď chce rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé. Ide vlastne o nárok na plnú morálnu autonómiu, ktorá nemôže nespôsobiť neuznanie Boha. Rozprávanie o hriechu v tretej kapitole Knihy Genézis je dostatočným prehĺbením argumentácie.³⁹ Teda, ak sa chce hovoriť o hriechu, predpokladá sa vzťah k Bohu.

Tí, ktorí činnosťou Ducha Svätého zistia, čo je hriech, spoznajú aj to, „čo je spravodlivosť a čo súd“. Duch, pomáhajúc svedomiu človeka poznať pravdu o hriechu, zároveň uspôsobuje poznať pravdu o spravodlivosti lásky, ktorá vstúpila do ľudských dejín s Ježišom Kristom. Duch Svätý, „ktorý »ukazuje, čo je hriech«, je láskou Otca i Syna a ako láska je trojičným Darom a zároveň večným prameňom všetkého Božieho darovania zameraného na stvorenie“.⁴⁰ Ukázať, čo je hriech, „znamená zjaviť *mysterium iniquitatis*“⁴¹.

a) Odpustiteľný aspekt

V tomto smere možno aspoň v stručnosti na jednej strane konštatovať, že s vyjadrením morálnej zodpovednosti úzko súvisí aj forma konania ľudskej osoby. Je len samozrejmé, že v takejto impostácii nemožno posudzovať skutky bez prihliadnutia na konajúci subjekt.⁴² V tejto súvislosti nemožno nespomenúť *tajomstvo hriechu* či *neprávosti* (porov. 2 Sol 2,7), veď to, čo o nich napísal svätý Pavol – ako uvádza Ján Pavol II. –, „nám pomáha spoznávať všetko to temné a nevysvetliteľné, čo sa skrýva v hriechu“⁴³. Keďže bez slobody niet morálneho konania a vieme, že „pravá sloboda je najjasnejším znakom Božieho obrazu v človekovi“⁴⁴, je nevyhnutné, aby človek, zadostučňujúc svojej dôstojnosti, konal nielen slobodne⁴⁵, ale aj vedome a uvážene⁴⁶.

Druhý vatikánsky koncil na druhej strane, odvolávajúc sa na biblickú platformu, učí, že Kristus zomrel za všetkých a že Duch, prebývajúc v Cirkvi a v srd-

³⁹ Porov. LAFRANCONI, D.: Peccato. In: *Nuovo dizionario di Teologia morale*. Ed. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo, 1994³, s. 897–898.

⁴⁰ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 39.

⁴¹ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 39.

⁴² Veriaci vďaka Božiemu zjaveniu a viere „rozpoznáva »novotu«, ktorou sa vyznačuje mravnosť jeho skutkov: tie majú vyjadrovať súlad či nesúlad s dôstojnosťou a povolaním, ktoré dostal skrze milosť; v Kristovi Ježišovi a v jeho Duchu je kresťan »novým stvorením«, Božím dieťaťom, a svojimi skutkami ukazuje, či je podobný alebo nepodobný obrazu Syna, prvorođeného medzi mnohými bratmi (porov. Rim 8,29), životom dosvedčuje svoju vernosť alebo nevernosť voči daru Ducha, otvára si alebo zahatáva cestu k večnému životu, k spoločenstvu vo videní, láske a blaženosti s Bohom Otcom, Synom i Duchom Svätým“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

⁴³ JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*, č. 14.

⁴⁴ Pastoralná konštitúcia „*Gaudium et spes*“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 17. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 243.

⁴⁵ „V oblasti tohto jeho ľudského rozmeru pôsobia činitele, ktoré ho prenášajú ponad ľudskú oblasť, na rozhranie, kde sa svedomie, vôľa a city človeka stýkajú s temnými silami, ktoré sa podľa svätého Pavla prejavujú vo svete tak silno, že ho takmer ovládajú (porov. Rim 7,7-25; Ef 2,2; 6,12).“ JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*, č. 14.

⁴⁶ Podriadenie všetkých skutkov Bohu, najvyššiemu dobru a konečnému cieľu človeka, „nie je subjektívnou mierou, závislou výlučne od zámeru. Predpokladá, že takéto konanie samo osebe môže zostať podriadené spomínanému cieľu vďaka zhode s autentickým mravným dobrom človeka, ktoré je ochraňované prikázaniami. Práve toto pripomína Ježiš v odpovedi mladíkovi: »Ak chceš vojsť do života, zachovávaj prikázania!« (Mt 19,17) Je zrejmé, že človek sa musí podriadiť rozumne a slobodne, vedome a uvážene, lebo iba tak sa stáva »zodpovedným« za svoje skutky a podlieha súdu Boha“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

ciach veriacich ako v chráme, vydáva ako Tešiteľ svedectvo o našom prijatí za Božie deti.⁴⁷ Príchod Tešiteľa, ktorý sa plne uskutočnil vo veľkonočnom tajomstve, je spätý s výkupnou mocou Kristovej krvi, ktorá očisťuje svedomie človeka od mŕtvych skutkov.⁴⁸ Teda jeho pôsobením sa uskutočňuje to enigmatické obrátenie ľudského srdca, ktoré je podmienkou pre odpustenie hriechov.⁴⁹

Tých, ktorí sa obracajú, Duch Svätý vovádza do spravodlivosti Ježiša Krista. Je to spravodlivosť evanjelia a vykúpenia, spravodlivosť, ktorá očisťuje svedomie Baránkovou krvou. Vlastne ide o spravodlivosť, ktorú Otec dáva nielen Synovi, ale všetkým, ktorí sú s ním spojení v pravde a láske. V tejto spravodlivosti sa Duch Svätý zjavuje a sprítomňuje človeku ako Duch večného života.⁵⁰

b) Neodpustiteľný aspekt

Synoptici poukazujú aj na skutočne partikulárny rozmer neodpustiteľnosti.⁵¹ „Ľuďom sa odpustí každý hriech i rúhanie“ (Mt 12,31), veď ide o prejav Božieho milosrdenstva, ktoré nemá hraníc. Ide o prejav lásky, ktorá je „mocnejšia než hriech, mocnejšia než smrť“⁵². Avšak synoptici uvádzajú, že „rúhanie proti Duchu Svätému sa neodpustí“ (Mt 12,31). „Kto by sa však rúhal Duchu Svätému, tomu sa neodpúšťa naveky, ale je vinný večným hriechom.“ (Mk 3,29; porov. Lk 12,10) V encyklike *Dominum et vivificantem* je tejto, takpovediac dileme explicitne venovaný priestor v 46. bode. Jeho obsah chce zrejme uviesť na správnu mieru i vyjadrenia obsiahnuté v katechetickej tradícii minulého storočia, ktorá uvádzala šesť hriechov proti Duchu Svätému.⁵³

Sám Ježiš hovorí o rúhaní sa Duchu, ktoré je neodpustiteľné najmä preto, lebo je vo svojich rozličných prejavoch tvrdohlavo-radikálnym odmietaním obrátiť sa a uveriť v nekonečnú lásku Boha⁵⁴, teda nejde o rúhanie sa Duchu slovami, ale o radikálne odmietnutie „prijat' spásu, ktorú Boh ponúka človekovi skrze Ducha Svätého, pôsobiaceho mocou obety na kríži“⁵⁵. Radikálnosť tohto odmietnutia by sme mohli zrejme dať do konfrontácie s intenzitou rozhodnutia

⁴⁷ „Konečné povolanie človeka je v skutočnosti len jedno, to jest Božie, musíme byť presvedčení, že Duch Svätý všetkým poskytuje možnosť – spôsobom známym jedine Bohu – mať podiel na tomto veľkonočnom tajomstve.“ Pastorálna konštitúcia „Gaudium et spes“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 22. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 250.
Porov. Vieroučná konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium*, č. 4. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 64.

⁴⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č.45.

⁴⁹ Nie je však našou úlohou hovoriť o riadnych a mimoriadnych spôsoboch odpúšťania hriechov, o náležitostiach sakramentálnej a disciplinárnej platformy.

⁵⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 48.

⁵¹ Termín *hamártēma*, ktorým sa vyjadruje a označuje efekt, dôsledok vedomého a slobodného hriešneho skutku (Mk 3,28; 1 Kor 6,18; Rim 3,25), je však v singulári použitý aj pre neodpustiteľný hriech proti Duchu Svätému (Mk 3,29). V kontexte Evanjelia podľa Marka, neodpustiteľnosť rúhania sa Duchu Svätému je vyjadrená „s tvrdením zákonníkov, že Ježiš je posadnutý nečistým duchom. (...) Kto by sa odvážil tvrdiť, že Duch, ktorý hýbe Ježišom, je nečistý, rúha sa Duchu Svätému. Je to postoj človeka, ktorý pozná pravdu, a predsa ju nechce uznať. Podobná myšlienka sa nachádza u Jána: »Keby ste boli slepí, nemali by ste hriech« (Jn 9,41)“. FARKAŠ, P.: *Novozákonné texty symbolika a interpretácia*. Banská Bystrica – Badín, 2000, s. 136–137.

⁵² JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dives in misericordia*, č. 8.

⁵³ Porov. ZÁŇ, A.: *Katechizmus pre dospelých*. Danville : Jednota, 1985, s. 66–67.

⁵⁴ „Veď Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život.“ (Jn 3,16)

⁵⁵ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 46.

v *optio fundamentalis*⁵⁶, teda so základnou voľbou⁵⁷, v ktorej nemožno ignorovať nescudziteľnú subjektívnosť a slobodu človeka.

Ako však ešte náležitejšie chápať toto rúhanie? V kontexte učenia Tomáša Akvinského možno povedať, že ide o neodpustiteľný aspekt „z hľadiska samej jeho povahy, pretože vylučuje to, čím sa dosahuje odpustenie hriechov“⁵⁸. Rúhanie proti Duchu Svätému – ako uvádza Ján Pavol II. – „spočíva práve v radikálnom odmietnutí prijať toto odpustenie, ktorého vnútorným rozdávatelom je on a ktoré predpokladá skutočné obrátenie, spôsobené ním samým vo svedomí. Ak Ježiš hovorí, že rúhanie proti Duchu Svätému nemôže byť odpustené ani v tomto živote, ani v budúcom, je to preto, že toto »neodpustenie« je príčinne spojené s ne-kajúcnosťou, čiže s rozhodným odmietnutím obrátiť sa. To však značí odmietnutie načrieť do prameňov vykúpenia, ktoré »stále« zostávajú otvorené v ekonómii spásy, v ktorej sa uskutočňuje poslanie Ducha Svätého“⁵⁹.

Ide tu o skutočne radikálne odmietnutie Božej milosti – princípu spásy. Na základe učenia súčasného magistéria možno však prísť k záveru, že pre spáchanie neodpustiteľného hriechu proti Duchu Svätému je potrebné, aby človek v radikálnom stanovisku vzbury či odporu proti Bohu vytrval až do konca svojej pozemskej púte v čase a v priestore.⁶⁰

OBSAH A SKÚSENOSŤ SVEDOMIA

Človek, ktorý je stvorený na Boží obraz, v hĺbkach svedomia „odkrýva zákon, ktorý si sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať“⁶¹. Teda jeho

⁵⁶ *Optio fundamentalis*, teda základná voľba, ako moment rozhodnutia sa človeka v súčinnosti sebaidentifikačného procesu vertikálno-horizontálnej orientácie a zmyslu následnej formy a konkretizácie konania. Ved' v konečnom dôsledku už v samotnej *optio fundamentalis* je obsiahnutý predkonvergentný bod východiskovej orientácie v dimenzii radikálneho aspektu. Mnohí správne zdôrazňujú, že „sloboda nespočíva iba vo voľbe toho alebo onoho čiastkového konania, ale že je – a to aj v rámci tohto výberu – úsudkom o sebe samom i nasmerovaním vlastného života k dobru alebo k odklonu od neho, k pravde alebo proti nej, nakoniec k Bohu alebo proti nemu“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 65.

⁵⁷ V *základnej voľbe* ako plne formálnom ľudskom skutku, v ktorom sa človek prejavuje vo svojej konštitutívnej kvalite ako osoba a osobnosť – plne autentická, je nezastúpiteľný. Tento jeho úkon bytostnej dimenzie je nescudziteľný.

⁵⁸ SVÄTÝ TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 14, a. 3.

⁵⁹ Rúhanie sa proti Duchu Svätému je hriech spáchaný človekom, ktorý v odvolávaní sa na svoju slobodu chce „zotrvať v zle, v akomkoľvek hriechu, a tak odmieta vykúpenie. Človek zostáva uzavretý v hriechu, a zo svojej strany tak znemožňuje svoje obrátenie, a teda aj odpustenie hriechov, ktoré pokladá za nepodstatné alebo bezvýznamné pre svoj život. Je to stav duchovnej záhuby, pretože rúhanie proti Duchu Svätému nedovoľuje človekovi vyjsť z väzenia, do ktorého sa sám uzavrel, a otvoriť sa božským prameňom, slúžiacim na očistenie svedomia a odpustenie hriechov“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 46.

⁶⁰ No napriek tomu možno veriť a dúfať, že Boh je „vo svojej milosrdnej láske väčší než naše srdce – ako nás to učí svätý Ján – a teda môže prekonať naše psychologické a duchovné odporovanie“. Preto – ako píše svätý Tomáš Akvinský – »v tomto živote netreba zúfať nad spásou nijakého človeka, ak vezmeme do úvahy Božiu všemohúcnosť a milosrdenstvo«.

⁶¹ Pastoralná konštitúcia „Gaudium et spes“ o Cirkvi v súčasnom svete, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, s. 242. Ide o vyjadrenie prirodzeného morálneho zákona, ktorý tradične, avšak stále platné učenie formuluje takto: *Rob vždy iba to, čo ťa realizuje, a vyhýbaj sa vždy tomu, čo škodí tvojej realizácii*. Tento zákon – v kontexte transcendentnej dôstojnosti človeka – môže mať trojaké vyjadrenie:

svedomie nie je autonómny a výlučným zdrojom rozhodovania o tom, čo je dobro a čo je zlo.⁶² Je v ňom hlboko vpísaný princíp poslúchať objektívnu normu.⁶³ Človek je vlastne povolaný k takému morálnemu konaniu, aby sa v dimenzii svedomia, verne odzrkadľujúc „svoj pravzor“⁶⁴, sebaaktualizoval⁶⁵.

Svedomie, ktoré možno interpretovať aj ako dimenzionálnu „jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii“⁶⁶, umožňuje konfrontačno-dialogickú skúsenosť.

Špecifickosť morálneho svedomia kresťana väzí v náležitej integrácii jeho dialogickej prirodzenosti s novým aspektom bytia v Kristovi. Teda v integrácii základných, zjednocujúcich noriem jeho morálneho konania a uznaných a vnímaných hodnôt v ich ľudskej a božskej dimenzii; v integrácii jeho osobných rozhodnutí so spásanosnou činnosťou Boha.

Bolo by však neprijateľné stavať proti sebe morálne svedomie kresťana s morálnym svedomím nie-kresťana.⁶⁷ V prvom prípade možno hovoriť o dvoch

a) *Užívaj svet vždy a jedine ako prostriedok, a nikdy ako cieľ.* Teda prvá formulácia, dotýkajúca sa sveta, poukazuje nielen na rovinu osobnú, ale aj spoločenskú. b) *Zaobchádzaj s inými ľuďmi ako sám so sebou.* Druhé vyjadrenie základnej normy poukazuje na nevyhnutnosť nezaobchádzať s iným ako s prostriedkom. c) *Miluj Boha viac než seba samého.* Človek, poznajúc Boha ako pôvodný prameň samého bytia, vníma výzvu milovať ho väčšmi ako seba samého ako svoj najvyšší cieľ a definitívne zdokonalenie svojho vlastného bytia.

⁶² Človek vo svedomí spoznáva rôzne hlasy, ktoré sú navzájom diametrálne odlišné. Pre jednotlivca je mimoriadne dôležitá interiorizácia etických výziev morálnym svedomím, aby bol stále slobodnejším a autentickejším nielen pre absolútne Bytie, ale aj pre bližného. Náležitost v uskutočnení z jeho strany je predsa len limitovaná. Už z horizontálneho uhla pohľadu o dôležitosti interiorizačného aspektu niet dôvodu k pochybnosti, a preto možno povedať, že už na tejto rovine sú akoby vkladané do jeho interiority – vedome alebo podvedome, explicitne alebo aspoň implicitne – etické, morálne a náboženské kritériá. V konštitučnom vyjadrení originality svedomia človeka (*con-scientia*), v ktorom nachádza seba samého ako „ja“ alebo ako slobodné ľudské bytie, sú ním samým znútornené – ako hlas svedomia – požiadavky, platnosť ktorých nie je, nesmie a nemôže byť pre neho sekundárna v súčinnej sebarealizácii každého človeka. Interaktívny aspekt komunitárneho vyjadrenia socialibility mu umožňuje dialogickou konfrontáciou oslobodzovať sa vo svojom najvlastnejšom jadre, tým však ešte nie je vyjadrená plnosť transcendentnej dimenzie bytostného vyjadrenia aspektu svedomia s jeho morálnym imperatívom. Toto konštatovanie sa javí náležitým, tobôž, keď možno vnímať v panoramatickom zábere myšlienkových prúdov rozličné oslobodzujúce falošné authority, od nadvlády ktorých sa svedomie musí oslobodiť. Človek sa musí usilovať o to, aby „bol schopný rozlíšiť platný hlas svedomia od zvyšných hlasov“. Porov. VERWEYEN, H.: *Coscienza, libertà e responsabilità*. In: *Il Regno-attualità*. Bologna : Centro Editoriale Dehoniano, 2001, č. 18, s. 635.

⁶³ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.

⁶⁴ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

⁶⁵ Týmto termínom chceme v našom kontexte poukázať na špecifický aspekt, súvisiaci s textom (Rim 2,14-15), v ktorom – podľa J. Ratzingera – je vlastne naznačená takpovediac prvá ontologická vrstva svedomia, spočívajúca v tom, že je v nás niečo ako *praupamätovanie* na to, čo je *dobré* a *pravdivé*; že v človeku jestvuje vnútorná orientačná tendencia smerovania k Bohu. Táto anamnéza je vnútorným zmyslom, schopnosťou znovurozpoznania, takže človek usilujúci sa o vnútornú reflexiu rozpoznáva v sebe samom ozvenu tohto zmyslu. Vníma nezmazateľnú tendenciu vlastnej podstaty.

⁶⁶ KÚTNY, I.: Homo humanus. In: *Slovak Studies*, XXXIII-XXXIV, Supplement Nr. 1, Rome 2002, s. 4.

⁶⁷ Aj toto druhé je vlastne virtuálne kresťanské. Biblické zjavenie potvrdzuje, že každý človek je stvorený „na Boží obraz“. Kristus vo svojej spásanosnej obete pojal každého človeka. Všeobecnosť platnosti je významne zachytená v Liste Rimanom 2,14-16: „A keď pohania, ktorí nemajú zákon, od

rovinách morálneho svedomia kresťana – o prirodzenej rovine a o rovine viery – nie však v aspekte ich protikladu. V morálnom svedomí kresťana sa integrujú dva trinitárne aspekty *hlasu*: *hlas* dialogickej prirodzenosti človeka a *hlas* náboženskej dimenzie viery. Teda kresťan si je vedomý, hoci sa slobodne rozhoduje v dôsledku svojho morálneho svedomia, že sa rozhoduje v súlade s dialogickou prirodzenosťou človeka, osvietenou a povýšenou milosťou. Prostredníctvom morálneho svedomia kresťana, ktoré má evidentne náboženský charakter,⁶⁸ sa prejavuje i evanjeliom zvestovaná činnosť Ducha pravdy,⁶⁹ ktorý ho uvádza „do plnej pravdy“ (Jn 16,13). „Uskutoční sa to na základe osobitného spoločenstva medzi Duchom Svätým a Kristom.“⁷⁰

U nie-kresťana⁷¹ možno tiež hovoriť o špecificky dimenzionálnych aspektoch svedomia, avšak v rozmere implicitnej platformy, lebo každý človek je stvorený na Boží obraz, pretože vôľou Otca je spasit všetkých ľudí. Táto vôľa sa vzťahuje i na tých, „čo bez vlastnej viny ešte neprišli k jasnému poznaniu Boha a snažia sa, nie bez Božej milosti, správne žiť“⁷². V ich svedomí sa tiež ozýva *Boží hlas*. Dokonca je to aj vtedy, keď vo svedomí uznávajú „iba zásadu mravného poriadku, o ktorej ľudsky nemožno pochybovať, aj keď bez priameho vzťahu k Stvoriteľovi“⁷³.

Záverom možno konštatovať, že ak sa svedomiu, ktoré je síce enigmatickým jadrom sebaapresahu človeka, pripisuje taká úloha, ktorá je vlastná iba Bohu – definovať dobro a zlo, potom človeku hrozí nebezpečenstvo vlastného absolutizovania a neuznania Boha. V tomto aspekte nadobúdajú osobitnú dôležitosť slová apoštola: „Ducha neuhášajte!“ (1 Sol 5,19)

Keďže svedomie kresťana má náboženský charakter, trojosobnému Bohu, ktorý je prítomný a pôsobí v ňom, prináleží absolútny primát. Trinitárny aspekt pohľadu na svedomie, ktorý je v encyklike *Dominum et vivificantem* naznačený, nám umožňuje plnšie preniknúť do toho tajomstva života, ku ktorému je povoláný každý človek. V tomto pohľade je jeho sebaaktualizácia predpokladom intersubjektívnej sebarealizácie v aspekte spasiteľného pôsobenia Ducha Svätého vo svedomí.

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.
Samova 14, 949 01 Nitra
e-mail: kutny@ksnr.sk

prírody robia, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zároveň aj ich svedomie, aj ich myšlienky, ktoré sa navzájom obviňujú alebo i bránia; v deň, keď Boh bude podľa môjho evanjelia skrze Krista Ježiša súdiť, čo je skryté v ľuďoch.“

⁶⁸ Porov. KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*, s. 119.

⁶⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.

⁷⁰ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 22.

⁷¹ Z podnetu Druhého vatikánskeho koncilu sa vynaložilo úsilie rozvinúť dialóg so svetom a „objasniť racionálny – teda všetkým zrozumiteľný a sprostredkovateľný – charakter mravných noriem, ktoré obsahuje prirodzený mravný zákon. Ďalej sa potvrdil aj vnútorný rozmer etických požiadaviek, ktoré z neho vychádzajú, ale nekladú sa vôli za povinnosť prv, než by ich uznal ľudský rozum, presnejšie svedomie jednotlivca“. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 36.

⁷² Vieroučná konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium*, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu : I. Konštitúcie*, s. 82.

⁷³ PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 43.

Rast v slobode v duchovnej ontogenéze človeka a jeho dôsledky pre etické konanie

JÁN LETZ

LETZ, J.: Growth in the Freedom in the Man's Spiritual Ontogenesis and the Consequences from it for the Ethical Action. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 47-53.

The author presents in the study the original comprehension of the interior freedom on the basis of a dynamic-evolutional model of man. The author has been started from his concept of the creational-evolutionary-experimentally philosophy, as well as, from the Christian personalism of M. Rotter and H. Urs von Balthasar. He understands the freedom in a bipolarity of the basic freedom, which is a part of the man's being draft, and an actual causing of the interior freedom. The growth of man in the freedom comes to his ripeness in freedom, which is realized in the fundamental decision (*optio fundamentalis*). The author takes an effort to comprehend the responsible freedom from belief deeper. He comprehends it from the ontological point of view as the ontopneumatological growth in the freedom in the man's spiritual ontogenesis to his responsible freedom.

Vo všeobecnosti sa prijíma náhľad, že človek je slobodný a práve vďaka tejto slobode je možné jeho mravné konanie, spojené s nevyhnutnou zodpovednosťou zaň. Otvorená je však otázka: Je takáto sloboda pre zodpovedné mravné konanie daná človeku od počiatku a postačí, aby ju človek vo svojom konaní len uplatnil, alebo je táto sloboda niečo, čo sa musí v človeku najprv uskutočniť a duchovne sprítomniť, niečo, k čomu musí človek najprv dorásť? Je sloboda daná človeku postačujúco jeho bytím (*in esse*), alebo k nej len po určitom vývoji dospieva, a teda je mu daná len v uskutočnení (*in actu fieri*)? Alebo existuje tretia alternatíva, spočívajúca v tom, že sloboda je síce vlastná bytiu človeka, no z toho ešte nevyplýva, že je prítomná v uskutočnení, a človek musí ku svojej aktuálne platnej slobode len dorásť prostredníctvom svojej duchovnej ontogenézy? To, ku ktorej z týchto troch možností sa prikloníme, nepochybne závisí od prijatého filozofického konceptu človeka. V európskom myšlienkovom kontexte stále prevláda koncept ontologicko-statický, v zmysle ktorého sloboda je každému človeku daná v neskrátenej podobe vďaka duchovnosti jeho duše či ducha, ktoré sú mu vlastné od počiatku jeho existencie. No čoraz väčšmi sa presadzuje, najmä pod vplyvom modernej psychológie, koncept vývojovo-aktualistický, podľa ktorého človeku na začiatku jeho existencie (v prenatalnom a istý čas i v postnatalnom živote) sloboda nie je vôbec daná a človek len od určitého štádia svojej ontogenézy môže ku svojej slobode dorásť. Podľa týchto filozofických antropológov existuje len aktuálne platná sloboda bez ontologického základu. Obidva koncepty vedú k neprekonateľným ťažkostiam a nevysvetľujú, kedy je človek naozaj slobodný, a to aspoň natoľko, že preberá zodpovednosť za svoje mravné konanie. Prvý

koncept slobody je v rozpore s našou každodennou skúsenosťou. Aktuálna sloboda nie je človeku od začiatku jeho existencie daná a človek neraz ani v dospelom veku nedospeje k takej slobode, v ktorej by mohol prevziať zodpovednosť za mravné konanie. Druhý koncept slobody síce položil potrebný dôraz na aktuálnu a aktuálne platnú slobodu človeka, nevysvetľuje však, ako môže človek rásť v slobode, a tak ani neobjasňuje ontologický základ slobody a problém slobody a mravného konania má sklon redukovať na čisto psychologický problém.

V tejto štúdii sa pokúsim stručne načrtnúť a filozoficky odôvodniť tretí koncept, ontologicko-aktualistický, ktorým sa podľa môjho názoru v zásade prekonávajú uvedené ťažkosti a na základe ktorého sa predstaví prijateľná koncepcia zodpovednej slobody, ako aj mravného konania v zodpovednej slobode, krátko, koncepcia zodpovedného mravného konania.

ZÁKLADNÁ SLOBODA AKO ONTOLOGICKÝ PÓL SLOBODY

Základná sloboda nie je vnútornou slobodou vo vlastnom aktuálnom zmysle slova, ale nevyhnutnou transcendentálno-ontologickou podmienkou aktuálne platnej slobody. Je teda zakódovaná v bytí každého človeka ako významný aspekt ontologického princípu potenciality, t. j. základnej ontologickej dispozície pre sebarozvrhnutie bytia človeka. Základná sloboda je možná len v bytí človeka, ktoré sa chápe nie ako uzavretá danosť, ale ako otvorenosť, t. j. ako bytostne sa prekračujúce bytie smerom k utvoreniu nového bytia.¹ Bytiu človeka spomedzi bytí ostatných entít je zvlášť zjavná povaha tohto bytia ako bytostného náčrtku, ako niečoho, čo je viac tým, čím sa má stať, ako tým, čím je. Tento bytostný náčrtok je princípom sebatranscendencie tohto bytia, ontologickým rozvrhnutím zameraným na jeho naplnenie. Základná sloboda je teda základnou ontologickou dispozíciou človeka pre sebarozvrhnutie v jeho živote a v dejinách uskutočnených v intenciách tohto náčrtku. Zdôrazňujem, že táto dispozícia ešte nie je jej uskutočnením. Uskutočnenie tohto bytostného náčrtku, ktorý je možný v základnej slobode, je základnou výzvou a úlohou človeka, ktorú má človek splniť vo svojom živote. Takéto sebarozvrhujúce a sebatranscendujúce bytie však nemôže byť iné ako bytie osoby. Veď práve osobe človeka je vlastné sebadispozovanie a sebatranscendovanie smerom k bytiu a cez bytie k Absolútnu, k Bohu.²

RAST V SLOBODE A VÝVOJ SLOBODY V DUCHOVNEJ ONTOGENÉZE ČLOVEKA

Človek sa síce rodí ako bytosť obdarená základnou slobodou a možnosťou sebatranscendencie, ale ako bytosť aktuálne neslobodná. Má do aktuálnej vnútornej slobody, ktorá je ontologicky implikačne obsiahnutá v jeho základnej slobode, ešte len dorásť. Preto oprávnené treba hovoriť o raste človeka v slobode. Tento pojem nezahŕňa len uskutočňovanie sa aktuálnej vnútornej slobody v intenciách základnej slobody, ale aj utvorenie všetkých podmienok,

¹ LETZ, J.: Kreačno-evolučná a pneumaticko-ontologická interpretácia základnej slobody a zodpovednej slobody. In: *Filozofia*, roč. 54, 1999, č. 2, s. 73–79.

² CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 163–165.

aby tento rast bol možný. A to nie sú len podmienky duchovné a psychické, ale aj podmienky sociálne a biologické. Rast v slobode sa naštepuje na ontogenézu človeka, ktorá nemá len rozvojový, ale aj vývojovo-evolučný charakter.³ Človek svojím prirodzeným biologicko-psychickým a sociálnym rastom je priam tlačný, a to determinujúco zvnútra i zvonku, k tomu, aby dosiahol dospelosť. Pritom tu zjavne ešte nejde o slobodu. V bolestných chvíľach dospievania si neraz povedal: „Chcem ostať dieťaťom!“ A predsa sa nesplnilo toto jeho želanie a zvíťazila nevyhnutnosť rastu a dospievania. Pýtame sa však: Bol človek v tomto svojom raste úplne neslobodný? Rozhodne nie, vždy tu pôsobili predznamenia a náznaky slobody, prejavujúce sa okrem iného aj v pasívnom prijatí a privolení tohto dospievania. Môžeme teda povedať, že ontologická i konscienciálna intencionalita človeka, smerujúca vo svojom uplatňovaní ku slobode, sa postupne uplatňovala, a to najprv v detstve cez elementárne akty slobodnej predvoľby a voľby medzi alternatívami stávajúcimi sa čoraz významnejšími, až po pasívne, no slobodné akty prijatia dospievania v puberte. Rastom v slobode sa teda jedná o priestor pre slobodu v dôsledku biologického a sociálno-psychického rastu a jedná sa čoraz zjavnejšie uplatňujú elementárne akty slobodnej predvoľby a voľby, ako aj slobodných predrozhodnutí a rozhodnutí smerujúcich od čiastkových aktov až po celostný akt prijatia tohto rastu. Tento proces rastu v slobode môžeme popísať aj štrukturálne ako proces komplexifikácie a totalizácie parciálnych aktov slobody, prejavovaných ako akty slobodnej voľby.

Tento rast je umožňovaný rastom kvality tých skúseností a poznávaní, ktoré sú určujúce pre príslušného jedinca, a to od ich komponentov zmyslových, cez komponenty psychické až ku komponentom duchovným. Základnou mierou ich kvality je nielen prejavovaná psychickosť či duchovnosť, ale osobitne existenciálnosť. Vďaka nej rozhodujúce sú bytostne angažované skúsenosti a poznávania, ktoré na rozdiel od iných nemajú len informačne obohacujúci, ale ontologicko-duchovne pretvárajúci charakter. Zdarným završením takýchto skúseností a poznávaní, ktoré nazývam vo svojom filozofickom koncepte experienciami a kognoscenciami, nie sú len nové kognitívno-vedomostné prvky, ale aj nové bytostné kvality, vďaka ktorým sa rozvíja a prehĺbuje vedomie tohto človeka a dotvára jeho duchovná a mravná osobnosť. Tejto otázke som sa systematicky venoval vo viacerých prácach.⁴ Dospel som k záveru, že kľúč k porozumeniu rastu v slobode treba hľadať v teórii vývojovej a evolučnej ontogenézy človeka, uskutočňovanej prostredníctvom takých skúseností a poznávaní, v ktorých sa čoraz výraznejšie začína prejavovať existenciálny komponent.

Z tejto teórie vyplýva, že v určitom štádiu ontogenézy človeka nastáva (presnejšie, môže nastať) rozhodujúci obrat v jeho ontogenéze. Parciálne akty slobodnej voľby v ňom dospeli k takému štádiu zjednotenia, že ďalšie

³ LETZ, J.: Vývojová a evolučná ontogenéza človeka smerujúca k utvoreniu duchovne a morálne zrelej osobnosti – naliehavá požiadavka dneška. In: *Osobnosť v spoločenských makrozmenách: Zborník z medziodborovej konferencie*. Bratislava: ÚEP, 1997, s. 118–126.

⁴ LETZ, J.: *Teória poznania*. 2. vyd. Nitra: FHV, 1997, s. 154–163.

LETZ, J.: Druhý kopernikovský obrat v chápaní poznávania a skúsenosti a jeho závažné dôsledky. I. časť. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 6, s. 362–369.

LETZ, J.: Druhý kopernikovský obrat v chápaní poznávania a skúsenosti a jeho závažné dôsledky. II. časť. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 7, s. 457–463.

smerovanie človeka v jeho ontogenéze už nie je dominantne určované determinujúcimi silami pôsobiacimi zvonka i zvnútra, ale človek uchopí svoj osud do vlastných rúk a slobodne sa rozhodne v otázke základného smerovania svojho ďalšieho života. Toto prelomové štádium, ku ktorému môže dospieť každý zdravý človek, je vlastne emergentom jeho dovtedajšieho experienciálneho univerza, t. j. jeho novou ontologicko-duchovnou kvalitou, ktorú nazývam pneumatickou. Aktuálna celostná sloboda človeka sa teda zrodila utvorením jeho novej celostnej pneumatickej duchovnosti. V tomto štádiu dozretia v slobode je človek už schopný základnej voľby (*optio fundamentalis*)⁵ vzhľadom na ďalšie smerovanie celého svojho života, ktoré je v intenciách jeho bytostného náčrtku. Z tohto globálneho pohľadu môžeme hovoriť aj o experiencii slobody; v nej sloboda rastie a dozrieva k určitej základnej plnosti, v ktorej je už človek schopný tejto základnej voľby. Z tohto aspektu ľudské konanie nie je len konaním biologicko-sociálno-psychickej povahy, ktoré časovo predchádza vyššie kvality duchovného a mravného konania, ale je hlavne konaním, ktoré privodzuje základné rozhodnutie osoby pre dobro, bytie a v konečnom dôsledku pre Boha, ku ktorému dochádza na hlbšej personálnej rovine. Týmto základným novým duchovným postojom sa stanovuje perspektíva človeka, ktorú má v ďalšom živote cieľavedome naplňovať. Evolúcia slobody, ďalej uskutočňovaná cez experiencie a kognoscencie v intenciách základnej voľby, môže napredovať i ďalej, a to napriek eventuálnym zlyhaniam a parciálnym odklonom od tejto cesty, a to až potiaľ, kým nedôjde ku stavu, keď sa aktuálne platná vnútorná sloboda stane transparentnou voči základnej slobode, t. j. je úplne v intenciách základnej slobody. V tomto ideálnom prípade, ktorý osoba málokedy dosiahne na tomto svete, sa bytostný náčrtok človeka prevedie do plne duchovného (pneumoontologického) uskutočnenia.

No čo v takom prípade, keď sa rast v slobode človeka pred základným rozhodnutím alebo po ňom zastaví, keď experiencia slobody zostane len v zárodočnom štádiu a nevedie ku zdarnému završeniu? Takýto človek nie je schopný plne zodpovedného rozhodnutia pre dobro osebe a v konečnom dôsledku pre Boha a svojimi čiastkovými slobodnými rozhodnutiami sa potáca v sledovaní konečných dobier a v ich opúšťaní. Nie je pútnikom sledujúcim jedinú hviezdu Dobra, čo môže jedine dať neodňateľný zmysel jeho životu, ale blúdiacim, ktorý sa napokon unaví a ocitne sa v nezmyselnosti až v absurdite svojho života. Neostáva mu nič iné ako – povedané s Gabrielom Marcelom – ontologicky precitnúť, vytriezviť z ošialu blúdenia a založiť si nové experiencie, prostredníctvom ktorých napokon dospeje k uplatneniu svojej základnej voľby. Ako sa to môže stať? Môže byť človek jediným iniciátorom tohto obratu, môže byť jediným aktérom jeho experiencií a ich zdarného završenia? Rozhodne nie! Celý môj koncept experiencie slobody je založený na tom, že ontologickou podmienkou možnosti existencie tejto experiencie a jej evolučného napredovania je bytostná koaktivita (osobitne interkoaktivita) nesvojmocnej aktivity človeka a Božej aktivity adaptovanej na spôsob jestvovania tejto osobitej ľudskej aktivity.⁶ Teda iba vtedy, keď človek vstúpi do úzkej súčinnosti s Bohom, čo je možné len v pokore mysle a srdca, môže nastať vyššie uvedený obrat

⁵ REGAN, A.: Grappling with the Fundamental Option. In: *Studia Moralis*, 27, 1989, s. 103–140.

⁶ LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava : ÚSKI, 1993, s. 289–294.

a vôbec môže prísť k založeniu a ku zdarnému zavŕšeniu jeho experiencie slobody. Vidíme, že táto experiencia môže evolučne napredovať len vtedy, keď sa sloboda človeka nezakúša a neporozumie ako absolútne autonómna, ale ako heteronómna, v úzkej súčinnosti s Božou slobodou. Vidíme, že rast človeka v jeho slobode je možný len v akceptovaní Božej slobody, veď bez tohto akceptovania ani experiencia slobody nie je možná. Tento aspekt súčinnosti človeka a Boha nás privádza k hlbšiemu porozumeniu viery.

AKTUÁLNE PLATNÁ VNÚTORNÁ SLOBODA V POROZUMENÍ VIERY

Ukážem teraz, že človek môže získať svoju aktuálne platnú vnútornú slobodu a svoje sebaurčenie len z viery a na základe viery. Vieru tu chápem v širšom filozofickom kontexte ako aktuálny, stále sa aktualizujúci a prekračujúci vzájomný vzťah človeka a Boha, osobitne však vzťah človeka k Bohu. Pritom tento vzťah nechápem ako ontologicky prázdny, teda len ako samotnú bytostnú otvorenosť človeka voči Bohu, ale aj ako ontologickú naplnenosť novým bytím, ktoré sa utvorilo prostredníctvom experiencií a kognoscencií. Ako som ukázal vo viacerých svojich prácach, toto nové bytie prítomné v relacionalite viery má ontopneumatický charakter. Viera teda nemá len existenciálny, ale aj ontologický, či presnejšie povedané, ontopneumatický rozmer; existuje v naplnenosti novou duchovnosťou, ktorou sa človek otvára pôsobeniu Božieho Ducha. Zatiaľ čo božsko-ľudskou koaktivitou sa zakladá často neuvedomený ontický vzťah medzi Bohom a človekom, vierou sa zakladá takýto vzťah na novej ontopneumatickej úrovni, v ktorej si tento vzťah človek uvedomuje a ďalej ho rozvíja v tvorivom dialógu s Bohom, sprítomňujúcim sa ako Boží Duch.

Vzhľadom na to, že v tejto relácii sa človek vzťahuje na absolútne slobodného a absolútne ontologicky autonómneho Boha, je táto jeho autonómna sloboda teonómna. Je však vždy, v každom štádiu svojho uskutočňovania relatívna, veď dve absolútne autonómne slobody by sa navzájom vylučovali. V takto porozumenej viere je vzťah človek – Boh bezprostredný a asymetricky integrálny. Vo viere sa uskutočňuje diapneumatické a dialogické stretnutie dvoch osôb, v ktorom božská Osoba ako Boží Duch kenoticky zostupuje na úroveň človeka, čím sa umožňuje to, aby medzi týmito osobami vznikol partnerský a priateľský vzťah. No božská Osoba nie je len osobou zostupujúcou k človeku, ale aj osobou dvíhajúcou človeka na čoraz vyššiu pneumoontologickú úroveň. V tomto vzťahu človek dorastá do čoraz vyššej autonómie a slobody, a tak po experiencii slobody nasleduje vyššia kvalita rastu v slobode cez skúsenosť personálneho dialógu s Bohom. Božia sloboda však na každej úrovni tohto pneumoontologického vzťahu človeka vždy nekonečne prevyšuje. Veď medzi relatívnym a absolútnym ontologickým určením je vždy nekonečný rozdiel.

Viera však človeku väčšinou nie je daná takto bezprostredne. Takto sa mu sprítomňuje len na vrchole jeho existencie ako vyústenie obsahov sprostredkovaných cez vnútrosvetské interpersonálne vzťahy. Aj v týchto vzťahoch sa človek jednak slobodne oddáva druhým ľuďom a jednak je nevyhnutne odkázaný na prijatie od druhých. Výsledkom tohto protikladného dialektického vzťahu je jeho konkrétna aktuálna autonómia, tzv. sociálna autonómia.⁷ Aktuálna sloboda človeka je teda slobodou sociálne situovanou.

⁷ ROTTER, H. : *Osoba a etika : K základům morální teologie*. Brno : CDK, 1997, s. 67.

Spoločnosť ju umožňuje, ale aj legálne obmedzuje v tom, že ju nemôže presadiť proti druhým a na úkor možnosti rozvoja slobody druhých. Ako sa však táto sociálne sprostredkovaná sloboda zbezsprostredňuje zoči-voči Božej slobode? Čo je základnou podmienkou rastu človeka v jeho socionómnej slobode? Táto podmienka závisí len od človeka, konkrétne od toho, nakoľko ponechá druhých rozvíjať sa v ich slobode a nakoľko ich k tomu sám podnecuje bez toho, že by tým narušil ich socionómnu autonómiu. To je aj akási jeho vnútorná etická norma. Vďaka nej človek sám rastie v slobode natoľko, nakoľko pomáha rásť v slobode druhým. Takýto cielavedomý rast môže dosiahnuť len tak, že sa otvára bytiu – a spolu s tým aj dobru, pravde a krásnu – až do jeho nepodmiennosti zakotvanej v Bohu. Ako som už ukázal, deje sa to cez jeho experiencie a kognoscencie, ktoré so svojimi zdarnými zavŕšeniami sú mierou opravdivosti tohto jeho napredovania a rastu v slobode. Takýmto pohybom sa aj naplňa uvedená vnútorná etická norma človeka. Môžeme to vyjadriť aj tak, že rastom v slobode cez socionómnu autonómiu človeka sa socionómna autonómia čoraz väčšmi identifikuje s jeho ontologickou autonómiou, čím sa sprostredkovanosť vzťahu ku druhým prehľbuje, transcenduje a napokon sa premieňa na bezprostredný vzťah k Bohu.

Túto transcendenciu ľudskej slobody nemožno chápať len ako základnú otvorenosť bytia človeka, v zmysle ktorej by ľudské činy smerovali do prázdna. Nezastupiteľnú úlohu tu majú stvorené entity, ktoré vo funkcii symbolov tento presah sprostredkujú. Z nich sú to predovšetkým ľudské osoby, no najmä symboly otca a matky. Matka svojou ochranou, prítulnosťou a nežnosťou a otec svojou prísnosťou, spravodlivosťou a vecnosťou sú takými ikonami transcendencie (Jean-Luc Marion⁸), cez ktoré človek spoznáva Boha a vedie dialóg s ním, pričom tento dialóg sa čoraz väčšmi zbezsprostredňuje a zduchovňuje. Človek otvárajúci sa Bohu a naplňajúci sa v ontopneumatickom vzťahu s ním v takto konštituovanej viere dúfa vo večný život v blaženosti, ktorý mu už nikto nebude môcť odňať. Tým transcenduje všetko šťastie, a to šťastie i tých najskvelejších a na radosť najplnších chvíľ, a zároveň pozdvihuje toto pozemské šťastie k večnosti. Pravda, toto šťastie vo večnosti nie je len extrapoláciou pozemského šťastia, ani nie je dajakou integráciou a syntézou šťastí všetkých chvíľ z celého života, ale je to úplne nová kvalita šťastia, ktorou toto šťastie nekonečne prevyšuje všetky pozemské šťastia. Z toho však nevyplýva, že medzi pozemským šťastím v čase a nebeským šťastím vo večnosti nie je základná podobnosť. Veď len cez ňu možno pochopiť, že opravdivé, mravne legitímne pozemské šťastie nie je len čisto pozemským šťastím, ale vo svojom spontánnom smerovaní k plnosti šťastia vo večnosti *in nuce* už nesie toto šťastie vo večnosti. V opačnom prípade by idea šťastia i každá veľká idea spojená s Bohom bola len ilúziou.

ZNEUŽITIE AKTUÁLNEJ DUCHOVNEJ SLOBODY – ABSENCIA VIERY V PREPADNUTOSTI ČLOVEKA

Rast človeka v slobode však môže mať – a žiaľ, neraz aj má – tragické vyústenie. Je to zneužitie slobody siahajúce až k úplnej deštrukcii a ontologickej

⁸ MARION, J.-L.: *Bóg bez bycia*. Kraków : Znak, 1996, s. 27–48.

prepadnutosti človeka. Toto môžeme označiť ako jedinú, naozajstnú tragédiu, ku ktorej môže prísť na tomto svete.

Takýto človek síce dospel na úroveň aktuálnej vnútornej slobody zodpovedajúcej jeho základnej voľbe, no túto slobodu nevyužíva ďalej na potvrdzovanie a zveľadovanie dobra, vytvárajúc tak priestor pre blahodarný vstup Božieho Ducha do jeho života, do životov druhých ľudí i do dejín, ale využíva či zneužíva ju na odvrátenie sa od tohto dobra jeho nahradením inými zdanlivými dobrami, za ktorými je prítomný vždy on sám vo svojej nelegitímnej absolútnej autonómnosti. Ako môže prísť k tomuto negatívnemu obratu v raste človeka v slobode? Príčinu treba vidieť predovšetkým vo vedome zapríčinenej absencii viery. Svoju slobodu na úrovni základnej voľby mal človek ďalej zužitkovať na utváranie pneumoontologického mostu medzi ľuďmi a ním, Bohom a ním. No on sa namiesto toho vyčleňuje z personálnych spoločenských a pretrvávajúca absencia viery ho privádza ku vnútornému, často nepriznanému zúfalstvu, spojenému so stratou zmyslu. Z tejto prázdnoty chce dať ako ujsť. Hľadá východiská mimo sledovania dobra. Mnohé mravné zlyhania, chápané tu ako jeho parciálne slobodné rozhodnutia medzi dobrom a zlom v prospech zla, sa uňho hromadia a kumulujú, až nakoniec jeho pôvodné základné rozhodnutie pre dobro stratí akýkoľvek *raison d'être*. V tomto svojom zostupe môže človek zájsť až tak ďaleko, že sa uzatvorí vo svojej ontickej štruktúre a izoluje sa od každéhoho experienciálneho sveta. V tomto žalostnom stave svojej existencie sa postupne sám uzamkne akoby do hrubej sklenenej gule, ktorú nevládze rozbiť, no cez ktorú vidí svet ako nezmyselné divadlo. Neostáva však len bezmocným divákom, ale aktívne zasahuje do sveta, premieňajúc ho na nástroj svojej krajne nezodpovednej slobody. Podľa Hansa Ursa von Balthasara⁹ môže táto deštrukcia osobnosti postúpiť až tak ďaleko, že sa stane súčasťou jej existencie. Utvorí sa takto vlastne „...iný typ existencie, ktorý je vyjadrením zúfalstva a bezvýchodiskovitosti tohto človeka“. Takouto dôslednou negáciou Absolútna sa človek fixuje natoľko, „...že upadá do nepremeniteľnej stuhlosti, v ktorej už nechce nijaké obrátenie a neusiluje sa o nijaké odpustenie“. V tomto spôsobe existencie „...sa človek scvrkne na bezútešné, nehybné -teraz“¹⁰. Nie je tu mojou úlohou bližšie sa zaoberať možnými dôsledkami deštrukcie osobnosti človeka. Chcel som len poukázať na možný protipól evolučného rastu človeka v slobode, t. j. na jeho ontologicko-ontickú involúciu, ktorá môže mať nedežierne negatívne dôsledky. Absencia viery u takéhoto človeka sa môže stať jeho trvalým habitusom. Vnútorne aktuálna sloboda dosiahnutá dozretím k základnej voľbe sa uvoľní od každej zodpovednosti a degraduje sa na svojvôľu tohto nešťastného ega.

prof. Ing. Ján Letz, PhD.
Katedra filozofie Filozofickej fakulty
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23, Trnava 918 43

⁹ URS VON BALTHASAR, H.: *Síla křestanské naděje*. Praha : Vyšehrad, 1995, s. 95.

¹⁰ URS VON BALTHASAR, H.: *Síla křestanské naděje*, s. 97.

Teologické glosy ke gay-les orientaci

1. část

JIŘÍ SKOBLÍK

SKOBLÍK, J.: Theological Remarks on the Gay-Les Orientation. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 55–68.

This paper does not submit exhaustive information about the contemporary empirical and humanitarian research on homosexuality. It remarks only on the facts from the documents of Church, moral-theological publications and sexuological papers on the given topic.

It deals with the main arguments for and against homosexuality and considers as an important task an ethically plausible way between the refusal of homosexual life and the difficulties of sexual abstinence.

It stresses the conflict of the two conceptions of life in the present society, the hedonistic and diaconic one. The diaconic conception of sexuality is not necessarily seen as abstinence but as the standpoint to sex with regard to its rationally understood meaning and not under the influence of instinctive tendencies.

*Toužíme najít spoustu věcí,
Které nás udělají šťastnými,
Ale naše touha nás ovládá
Natolik, že můžeme ztratit
Vše, i sebe.
(P. S. Gardes: Ztráta)*

SOUČASNÁ SITUACE

Literatura různých oborů týkající se gay-les orientace je rozsáhlá a není snadné přiřadit jí obohacující pohledy. Nové publikace jsou spíše kompilace už existujících stanovisek, které však mohou být podnětné zvoleným zorným úhlem a cílem, který autor sleduje. Tyto poznámky chtějí být glosami, jak uvádí titul statě, tzn. doprovodnými poznámkami k současnému stavu diskuse kolem gay-les problematiky, a to z hlediska římskokatolické církve a její morální teologie.

Výraz *gay-les* (*gay* je často používané označení mužského homosexuála, *les* je zkratka lesbický, označující ženskou homosexualitu) má v podstatě tentýž význam jako dobře známý výraz *homosexualita*. Označení *homosexu-alita* (-ál, -ální apod.) však není jako zužující a nevystižné přijímán bez výhrad, protože celá problematika *gay-les* orientace se v sexuální oblasti nevyčerpává.¹

¹ Bernhard Fraling upozorňuje na prospěšnost terminologie volené s rozmyslem. Existuje návrh mluvit o *homotropii*, označující sexuální zaměření na partnera stejného pohlaví v celém citění člověka, aniž by se řeklo něco o formě, jakou se toto zaměření realizuje. Mluví se také o *homofilii*, přátelství mezi lidmi stejného pohlaví, které odezírá od sexuální aktivity. Výraz

Počátky gay-les hnutí, jeho snahy, tlaky a rostoucí vnímání celou společností je nutné umístit do konce šedesátých let 20. století, je tedy velmi mladé.² Pohled na vývoj v průběhu druhé poloviny 20. století dovoluje u tohoto hnutí mluvit o raketovém nástupu.³ Pouhé desítky let oddělují doby, kdy byla jakákoliv iniciativa na tomto poli mravně i právně nepřípustná, od dob, kdy některé gay-les kruhy – až s překvapivou agresivitou⁴ – vyžadují stejné společenské, právní, případně ekonomické postavení, jaké bylo dosud právním řádem většiny společností přiznáváno pouze heterosexuálům.⁵

Tento úkaz není celosvětově rovnoměrně rozložený, některé oblasti jsou pevně zakotvené v tradičně negativním hodnocení, ale také naopak.⁶ Mluví se o politizaci gay-les problematiky v celosvětovém měřítku,⁷ která kontrastuje s výrazně minoritním počtem členů gay-les emancipačního hnutí.⁸ Vývoj, který

homoerotika vyzdvihuje erotickou náklonnost dvou partnerů stejného pohlaví, zatímco nejfrekventovanější termín *homosexualita* striktně vzato označuje vztah zahrnující plné genitální uspokojení. Sami homosexuálové by asi preferovali označení *gayové* a *lesby* nebo lesbické ženy (spíše než diminutivum *lesbičky*) a mluvili by o sexuální *orientaci*, nikoliv o poruše nebo chorobě, a v žádném případě o deviaci. Srov. FRALING, Bernhard: *Sexualethik*. Paderborn : Schönningh, 1995, s. 231.

Homosexualita není přesné označení, protože cit, něžnost hraje zvl. u lesbizmu velkou roli. Srov. *Homosexualita a křesťanská antropologie*. Praha : Pastorační středisko, 1998, s. 38.

² Pieter a Helene Bosovi píší, že ještě v roce 1969 „v průběhu sexuální revoluce se téměř veškerá pozornost věnovala sexu před a mimo manželství... Homosexualita byla společensky nepřijatelná, nediskutovalo se o ní a homosexuálové se neodvážili otevřeně vystoupit. Během třiceti let přerostly nejprve malé a později stále křiklavější lži v celý systém lží“, který Bosovi nazývají dominantou společnosti. BOSOVI, Pieter a Helene: *Homosexualita jako duchovní pevnost*. Praha : KMS, 1999, s. 11.

³ Stačí porovnat rok 1969 (v předchozí poznámce) s rokem 1998, kdy se na evropské půdě poprvé konaly homosexuální olympijské hry, při kterých se počítalo s 15 000 účastníky a 200 000 diváky. Srov. BOSOVI, P. a H.: *Homosexualita jako duchovní pevnost*, s. 5.

⁴ Sborník *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 75, uvádí mezi hledisky „gay kultury“ tendenci odmítat výsledky výzkumů prokazujících abnormalitu homosexuality a připisování všech obtíží homosexuálů „homofobickým“ předsudkům heterosexuálů. Gabriel Looser nadepisuje podle Fralunga (FRALING, B.: *Sexualethik*, s. 235n) svou stať „Hradba předsudků“, mezi které počítá nemožnost gayů, nedostatek jejich společenské autority, podstatný pokles životního potenciálu vinou svedení (v originálu: wesentliche Lebensminderung), zhroucení společenského pořádku přílišnou tolerancí, ohrožení rodiny (k tomu viz dále církevní dokument *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*. Praha : Sekretariát ČBK 2003).

⁵ G. J. M. Aardweg informuje: V institucionalizaci partnerských vztahů dosáhlo gay-les hnutí úspěchů v Dánsku (1989), Norsku (1993), Švédsku (1994) a Holandsku (1998). Srov. AARDWEG, Gerard J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. Překlad Krista Blažková. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, s. 34–43 (s. 34).

⁶ Zákonodárství některých států USA dosud trvá na negativním hodnocení, zatímco jiné státy Unie mají odchylný postoj. To vše se děje v rámci jedné severoamerické kultury, ovšem ne mentality. Není nesmiřitelný postoj některých muslimských exponentů k vlivu amerického způsobu života na islámské země živen mimo jiné také euro-americkým akcentováním homosexuálních práv? Kategoricky záporné hodnocení homosexuality islámem je přece všeobecně známo.

⁷ Sborník *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 75, uvádí, že v r. 1994 byla v Štrasburgu odhlasována rezoluce, přiznávající homosexuálům stejná práva na manželství, adopci dětí a politický azyl.

⁸ Čísla o počtech gay-les orientovaných lidí nejsou v jednotlivých publikacích jednotná. V průměru se udává 5 % gay-mužů, lesbických žen poněkud méně, jsou však také uváděna čísla nižší i vyšší. Jisté je, že pouze část takto orientovaných lidí se angažuje v emancipačním smyslu, jde tedy o početně nevýznamnou minoritu, zdánlivě bez politického významu.

se někomu může zdát hrozný,⁹ šel v několika krocích. Prvním byla na společenském poli *dekriminalizace*,¹⁰ druhým na poli medicíny a přidružených humanitních oborů *depatologizace*,¹¹ třetím na poli právním v současnosti probíhající úsilí o *institucionalizaci* v podobě registrovaného partnerství (analogického manželství) a možnosti adopce párem stejného pohlaví (analogického rodinnému životu).

Také církve zaujala k této problematice víckrát stanovisko, nejprve jakoby s určitým údivem, že se vedou debaty o věci, která musí být samozřejmě zamítnuta,¹² postupem doby však s rostoucím vědomím důležitosti tématu,¹³ které nemůže být smeteno ze stolu pouhým poukazem na citění křesťanského lidu, solidarizujícího se s plným porozuměním pro stanovisko církve. Krok s magisterskými iniciativami držela staro- i novozákonní exegeze textů, které se zmiňovaly o homosexualitě, a morální teologie, prodávající po koncilu v sexuální etice nemalý vývoj včetně názorové diferenciaci.¹⁴

Za dynamický zdroj informací, týkajících se mužské a ženské homosexuality (případně bisexuality), vzbuzující zájem ze strany příznivců i odpůrců, je v současnosti možno považovat magisterium, reagující v řadě dokumentů na stupňující se aktuálnost daného tématu.

Účast magisteria v debatě o gay-les problematice nemá pouze pedagogický, nýbrž také obecně kulturní význam, mimo jiné proto, že každý nový církevní dokument, který se zabývá některou z otázek sexuální etiky, je přijímán se zájmem, někdy ke škodě církve spíše s nelibostí, jak o tom svědčí některá media¹⁵.

⁹ Aardweg tvrdí, že v roce 1969 předložila organizace Plánované rodičovství ve svém strategickém plánu programový bod povzbuzovat vzrůst homosexuality, což Aardweg hodnotí jako prostředek k oslabení manželství a rodiny v rámci neomalthusiánské ideologie. V r. 1993 byla uznána Mezinárodní asociace lesbických žen a gayů (ILGA) jako poradce Ekonomické a sociální rady při OSN (Ecsoc). V ILGA je zastoupena Severoamerická asociace Man-Boy Lovers (milovníků chlapců, NAMBLA). To by znamenalo propojení gay-les zájmů se zájmy pedofilů, proto lze mluvit o hroznosti nastoupeného vývoje. Srov. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, s. 34n.

Cui prodest? Nejsou gay-les iniciativy do jisté míry nástrojem zájmů, jejichž těžiště leží úplně jinde? Bosovi hledají odpověď v strachu USA a OSN z prudkého populačního růstu, na který odpověděli od šedesátých let zveličováním nadbytku populace a podporou homosexuality. Srov. BOSOVI, P. a H.: *Homosexualita jako duchovní pevnost*, s. 21.

¹⁰ P. Janošová uvádí německého lékaře Magnuse Hirschfelda, autora petice z konce 19. stol., žádající odtrestnění homosexuálního chování, protože chápal tuto sexuální orientaci jako vrozenou. Nastartoval se přesun od křesťansky inspirovaného etického postoje k postoji medicínskému. Srov. JANOŠOVÁ, Pavlína: *Homosexualita v názorech současné společnosti*. Praha: Karolinum, 2000, s. 47.

¹¹ K nejnovější historii viz JANOŠOVÁ, P.: *Homosexualita v názorech současné společnosti*, s. 46n.

¹² Jak lze vyvozovat z tónu dokumentu *Persona humana*, 8.

¹³ Jak je patrné na změně tónu v dokumentu *Homosexualitatis problema*, začátek.

¹⁴ Věci samozřejmě se staly nesamozřejmými, tam, kde byla jistota o správnosti kategorického zamítnutí, nastoupila zdrženlivost až určité rozpaky, ovšem pouze u části autorů. Viz také pozn. 16.

¹⁵ Jako příklad může posloužit značně kritický článek Jiřího X. Doležala v *Lidových novinách* počátkem srpna 2003 „Lidský rozvoj po katolicku“, ve kterém autor reagoval na dokument o registrovaném partnerství. Terčem kritiky mu byla pedofilie církevních představitelů. – Dato non concessio o všeobecně rozšířené pedofilii katolického kléru: lze hodnotit nabádání otce rodiny na dotaz patnáctiletého syna k zachovávaní manželské věrnosti, ačkoliv ji sám tajně nezachovává, jako pokrytectví?

Z formulací jednotlivých dokumentů plyne, že v této věci neexistuje pro církve váhání nad dilematem mluvit s rizikem ztráty popularity, nebo mlčet s rizikem ztráty žádoucí orientace veřejnosti v sexuálně etických otázkách. Zaujetí stanoviska vůči upevňujícímu se postavení homosexuálů ve společnosti včetně příslušných právních úprav vidí církve jako úkol, který je třeba splnit, tzn. ozvat se *zamítavým* hlasem, je-li to nutné, i opakovaně. Dynamičnost magisteriálních dokladů nespočívá pouze v rostoucí hbitosti, s jakou církevní představitelé reagují na postmoderní sexuální klima, nýbrž také ve snaze zkvalitňovat kulturu argumentace, která se nemůže spoléhat na důvodovou aproximaci a názorovou solidaritnost alespoň části veřejnosti s církví.¹⁶

Je důležité připomínat si motivy těchto církevních iniciativ. Církve chápe sebe jako zprostředkovatelku poselství o věčném cíli každého člověka. Tento cíl, kterým není nikdo jiný než Bůh sám, je dosažitelný pod podmínkou kompatibility tvora s tvůrcem (Ježíš to vyjádřil slovy *buďte dokonalí jako je dokonalý váš nebeský Otec*). Člověk jako bytost schopná volit dobro oproti zlu dojde své dokonalosti tehdy, bude-li mít v průběhu své pozemské existence příznivou bilanci volby dobra. Tento úkol se týká zvláštním způsobem sexuality jako antropologicky¹⁷ i teologicky¹⁸ jedinečné výbavy člověka.

Myslitelně nejúžší spojení člověka s jeho sexualitou činí nakládání s ní (ve srovnání například s majetkovou problematikou) prvořadým etickým úkolem. Právě na postupném probádávání sexuality humanitními obory je dobře patrné, že církve je také v tomto bodě na cestě prohlubujícího se poznání člověka a tím zdokonalujícího se předkládání mravních norem o dařícím se životě člověka směrem k dokonalosti, úměrné dokonalosti Tvůrce. Tím je dán význam problematiky *gay-les* orientace a jejího aktivování v životní praxi. Nepřispívá-li homosexuální život k dokonalosti člověka, jak je církve přesvědčena, dospívá k takovému závěru jakýmsi *mravním instinktem* nebo spíše *Božím slovem*, řečeným církvi i lidstvu, nebo *rozumovou úvahou*, čerpající z vědeckých závěrů?¹⁹

DOKUMENTY MAGISTERIA

Magisterium setrvává na tradiční pozici kategoricky zamítavého stanoviska vůči homosexualitě, i kdyby stále více sklouzávalo do role hlasu volajícího na poušti.²⁰ Ve druhé polovině 20. století, v pokoncilní době, vydalo k danému

¹⁶ H. Rotter je přesvědčen, že zatímco ve 20. stol. došlo v morální teologii ke zřetelné změně v ocenění sexuality, k zásadnímu obratu u magisteria dosud nedošlo, i když se tu a tam ukázala změna také v magisteriálních dokumentech, hlavně koncilních a v *Katechismu katolické církve* (dále: KKC). Srov. BOSINSKI, Hartmut et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*. Regensburg : Pustet, 2001, s. 38.

¹⁷ Málo témat zaměstnává člověka po celé dějiny lidstva vnitřně i zevně, vědecky i umělecky tak, jako jeho mužství a ženství ve vzájemném vztahu. Je také třeba uvážit závislost další existence lidstva na jeho reprodukční schopnosti i vůli. Česká media přinášejí zneklidňující zprávy o úbytku evropského obyvatelstva. Cui prodest?

¹⁸ Stačí připomenout Velepíseň jako sbírku svatebních textů s tradičním alegorickým výkladem a Ef 5.

¹⁹ Toto pořadí bylo zvoleno záměrně, protože o správnosti záporného stanoviska církve nepochybuje, ačkoliv Boží slovo a lidská reflexe nedisponují v souhrnném pohledu exegeze a teologie evidencí srovnatelnou s mravním „instinktem“.

²⁰ Katolická církve však se svým postojem k homosexualitě není osamělá. Celá řada protestantských církve a denominací sdílí stejný náhled. Bosovi nadepisují v příloze své brožurky o speciálních

tématu zejména²¹ dokument *O některých otázkách pohlavní etiky (Persona humana)*²², *Pastorace homosexuálních osob (Homosexualitatis problema)*²³, *Rodina, manželství a fakticky existující soužití*²⁴ a *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*²⁵. V několika bodech se homosexualitou zabývá také *Katechismus katolické církve*.²⁶

V těchto dokumentech se magisterium odvolává především na Písmo obou úmluv, na tradici církve, tzn. na stabilizované přesvědčení církevní veřejnosti, které prohlašuje za jednomyslné,²⁷ a na rozumovou úvahu nejen věřících, ale všech soudných lidí. Oporu hledá také, jak vyžaduje encyklika *Veritatis splendor*²⁸, v závěrech morálních teologů, od kterých očekává nejen podporu církevního stanoviska, ale také jeho přesvědčivé objasnění.

Jednotlivé dokumenty zpravidla probírají mravní kvalitu sklonu k homosexualitě, příslušných aktivit a z toho vyplývající objektivní přípustnosti. Dále se zmiňují o její etiologii, možnosti (resp. žádoucnosti) terapie a o sociální integraci homosexuálů, ke které je možno přiřadit právní registraci homosexuálních páru a možnost adopce dětí takovými páry.

Dispozice ke gay-les orientaci není předmětem etické kritiky církve²⁹ a nesmí být zdrojem diskriminace ostatní společnosti.³⁰ Často citovaný obrat jednoho

mezidenominačních bohoslužbách v předvečer Homosexuálních olympijských her (1998) návrh modliteb slovy „Témata, kvůli kterým by se církev měla pokorit“. Srov. BOSOVI, P. a H.: *Homosexualita jako duchovní pevnost*, s. 45.

²¹ Na začátku dokumentu *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami* je podrobnější výčet církevních dokumentů, mezi které se počítají také papežské promluvy nebo Dopis předsedům biskupských konferencí o rezoluci Evropského parlamentu ve věci homosexuálních párů z roku 1994.

²² *O některých otázkách pohlavní etiky*. Řím: Křesťanská akademie, 1976. O homosexualitě pojednává bod 8.

²³ Česky: Dopis o pastoraci homosexuálních osob. In: *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 107–117.

²⁴ *Rodina, manželství a fakticky existující soužití*. Praha: Sekretariát ČBK, 2001.

²⁵ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*.

²⁶ KKC 2357, 2358, 2359.

²⁷ KKC 2357: Tradice ... vždy prohlašovala, že homosexuální úkony jsou vnitřně nezřízené (tj. svou zásadní povahou, per se, nikoliv proměnlivými okolnostmi, per accidens, jsou mimo patřičný řád stvoření). Jako důvod se uvádí odlučování pohlavního úkonu od předávání života a námitka, že homosexuální skutky nejsou plodem opravdového citového a pohlavního doplňování se. Sami gay-les by však tvrdili, že při svém styku prožívají opravdové doplňování se, jak citové, tak pohlavní. Názor dokumentu na nedostatečné doplňování je třeba vidět spíše v rámci objektivního posouzení fyzických pohlavních struktur než subjektivní zkušenosti, o které mohou nejvíce říci sami gay-les. Pokud jde o cenu tradice, Rotter soudí, že pohled do tradice nevede v otázce homosexuality k žádnému zajištěnému výsledku a nepomáhá na další cestě. Důvodem jsou mu nové poznatky empirických věd o homosexualitě, které byly dříve neznámé a které jsou v rozporu s dřívějším pojmáním. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 38.

²⁸ JAN PAVEL II.: *Veritatis splendor*. Praha: Zvon, 1994, 110.

²⁹ *Homosexualitatis problema*, 3, říká o *Persona humana*, 8: „V tomto prohlášení byla zdůrazněna povinnost snažit se pochopit homosexuální sklon ... Kongregace přitom vzala v úvahu obecně uplatňované rozlišení mezi homosexuálním stavem či sklonem a homosexuálními úkony.“

³⁰ *Homosexualitatis problema*, 10: „Je třeba silně litovat, že homosexuální lidé byli a stále ještě jsou předmětem urážek a násilností. Podobné reakce, když se někde objeví, zaslouží odsouzení církevních pastýřů. Jsou projevem nedostatku úcty k druhým, který porušuje základní zásady, na nichž spočívá spravedlivé občanské soužití.“

církevního dokumentu *vnitřně nezřízený*³¹ (homosexuální úkon) musí být správně chápán a nesmí vést k podezření z faktické diskriminace homosexuálních osob ze strany církve.³²

Na jedné straně se tedy církve jednoznačně staví za naprostou integraci gayů a lesbických žen nejen do profánní společnosti, ale také do církve, a to s důrazem,³³ na druhé straně varuje před gay-les aktivitami a hodnotí je jako morálně nepřijatelné. Třeba přiznat, že v praxi je úkol vyhnout se krajnostem, kterými jsou diskriminace osob a tolerance aktivit, těžší splnitelný, než popisuje teoretická formulace.³⁴

Také otázka subjektivní viny u homosexuálních aktivit je zvažována opatrně.³⁵ Jak zdůvodňují církevní dokumenty a teologické publikace záporné hodnocení gay-les aktivit?

Obsah církevních vyjádření ukazuje, že církve dospívá k negativnímu hodnocení homosexuality pomocí mravního instinktu, Božího slova i rozumové úvahy.

MRAVNÍ INSTINKT

Tento fenomén, zajímavý eticky i psychologicky,³⁶ týkající se učící složky církve právě tak jako učící se, je možno chápat jako kontemplaci³⁷ dobra nebo zla, pro kterou je charakteristická jasnost a bezprostřednost poznání a stupeň jistoty o tomto poznání. Je prakticky vyloučené zpochybnění obsahu kontemplanace druhým člověkem, dokud se nějakým způsobem nepodlomí prožitek jistoty. To však nelze logickými protiargumenty. Proto výsledky kontemplanace nepodléhají při debatě stejným pravidlům jako racionální úvaha. Aby se však kontemplanovaná pravda stala v debatě použitelným materiálem, je třeba ji podložit logicky vyhovujícími důkazy, aniž by tyto důkazy disponovaly stejnou

Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami, 4: „Podle učení církve mají být ... muži a ženy s homosexuálními sklony přijímáni s úctou, soucitem a jemnocitem. Vůči nim je třeba se vyhnout jakémukoliv náznaku nespravedlivé diskriminace“ (je nutné si uvědomit, že soucit může být ponižující).

H. Rotter žádá určitý stupeň akceptace homosexuála společností a vidí v tom její nemalý etický úkol, protože nepřijetí vyvolává osobnostní krizi, vedoucí až k sebevraždám. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 40.

³¹ *Homosexualitatis problema*, 3.

³² *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 81n: „...homosexuální orientace, nakolik představuje ... sklon k ... špatnému chování z mravního hlediska, nemůže být ... popsána jako neutrální...“ Text publikace dále cituje Trid. DS 1515: Ex peccato est et ad peccatum inclinatum.

³³ Laun říká, že pastorační služba homosexuálně orientovaných lidí je svatá a nutná práce pro křesťanské společenství. Srov. LAUN, Andreas: *Homosexualität aus katholischer Sicht*. F. Eichstätt : F. Sales Vlg., 2001, s. 15.

³⁴ To přiznává i *Homosexualitatis problema*, 10: „...připouští (li se) homosexuální chování jako dobré ... neměla by se ... společnost ... divit, že ... se mnozí iracionální a násilné reakce.“ V českém překladu není zcela jasné, jsou-li násilné akce dílem homosexuálů nebo jejich odpůrců.

³⁵ *Persona humana*, 8: „Jejich vinu je nutno posuzovat velmi opatrně a rozvážně.“ Srov. také *Homosexualitatis problema*, 11.

³⁶ Weber soudí, že kde působí instinkty, zdá se být možné pouze slepé reagování. Srov. WEBER, Helmut: *Spezielle Moraltheologie*. Graz : Styria, 1999, s. 271.

³⁷ Zde není myšlena „nadpřirozená“ kontemplanace, o které je řeč v mystice, ale přirozené, lidsky dosažitelné jasnozřivé nazření nějaké skutečnosti, včdyt sexuální problematika nevyžaduje zásadně Boží zjevení. V tradičních kategoriích se tedy jedná o kontemplanaci *získanou* jako vyústění asketického života, které je dostupné každému člověku.

jasností a jistotou jako kontempace. Právě pro tuto mimoběžnost instinktu a logiky bývá diskuse odsouzena k nezdaru.

Lidé mimoracionálně³⁸ před sebou zcela jasně vidí neúnosnost gay-les aktivit, neslučitelných nejen s křesťanským, ale obecně lidským kodexem správného chování. Je nebo není instinktivní poznání podrobené omylu? Pochází-li instinkt od Boha, je jistě správný, pochází-li od člověka, je jako jiné lidské poznání podroben omylu. Aplikováno na uvažovaný případ: je myslitelné, že zdokonalující se poznatky o sexualitě, a homosexualitě zvláště, podrobí některý instinktivně jistý náhled oprávněné kritice.³⁹

PÍSMO

Mezi explicitními textovými nálezy se uvádí Gen 19,1-13; Soud 19,1-30; Řím 1,22-27; 1Kor 6,9; 1Tim 1,10; Jud 7, jako implicitní Gen 1 a 2.

Gen 19,5-13: „Kde máš ty muže, kteří k tobě této noci přišli? Vyveď nám je, abychom je poznali! ... Mám dvě dcery ... Jsem ochoten vám je vyvést ... Jenom nic nedělejte těmto mužům! Vešli přece do stínu mého přístřeší ... Klid se! ... Že s tebou naložíme hůř než s nimi!“

Soud 19,22-25: „Vyveď muže, který vešel do tvého domu, ať ho poznáme! ... Ne tak moji bratři ... Tady je má dcerka, panna a jeho ženina ... Ti muži ho však nechťeli ani slyšet. Proto popadl ten muž svou ženinu a vyvedl jim ji ven.“

Řím 1,24-27: „Proto je Bůh nechal napospas nečistým vášním jejich srdcí, takže zneuctívají svá vlastní těla; vyměnili Boží pravdu za lež a klanějí se a slouží tvorstvu místo Stvořiteli ... Jejich ženy zaměnily přirozený styk za nepřirozený a stejně i muži zanechali přirozeného styku s ženami a vzplanuli žádostí jeden k druhému, muži s muži provádějí hanebnosti...“

1Kor 6,9: „Což nevíte, že nespravedliví nebudou mít účast v Božím království? Nemylte se: ani smilníci ... ani cizoložníci, ani nemravníci, ani zvrácení ... nebudou mít účast v Božím království.“

1Tim 1,9.10: „...zákon není určen pro spravedlivého, nýbrž pro lidi zlé ... smilníky, zvrhlíky ... a co se ještě přičí zdravému učení podle evangelia...“

Jud 7: „...Sodoma Gomora a okolní města se oddaly smilstvu, propadly zvrhlosti, a jsou nám výstražným příkladem trestu věčného ohně.“

Gen 1,27: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem ... jako muže a ženu je stvořil.“

Gen 2,22-24: „Bůh utvořil ... ženu a přivedl ji ... Člověk zvolal: Toto je ... tělo z mého těla! ... Proto ... muž ... přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“

Vykladači jsou zajedno ve výběru míst, která se v SZ a NZ týkají výslovně homosexuality. Vedle toho však někteří upozorňují na nutnost celkového pohledu bible na sexualitu a manželství, zejména pomocí Gen 1 a 2.⁴⁰ Při

³⁸ Raději než iracionálně, protože toto slovo není jednak správné, vždyť rozum se na přípravě kontempace zcela jistě podílí, jednak má pejorativní nádech jakési fantazie.

³⁹ Weber říká, že teolog musí doufat, že při své závislosti na empirických oborech získá správné informace. Může dojít k nutnosti jejich korigování, což vyžaduje jistou rezervovanost při jejich přijetí. Srov. WEBER, H.: *Spezielle Moralthologie*, s. 262.

⁴⁰ A. Laun soudí, že stanovisko církve k homosexualitě není v prvé řadě závislé na odmítnutí pohanských kultů, nýbrž na Gen. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 152.

výkladu příslušným míst se jednak upozorňuje na prastarou tradici,⁴¹ jednak na nutnost nového pohledu, protože způsob života a poznatky o člověku se značně změnily.⁴² Exegeté považují za nutné respektovat výsledky humanitních oborů a revidovat dobově podmíněné úsudky. To se týká jak biblických autorů, tak jejich vykladačů.⁴³ Jasný postoj prvotní církve, navazující na nesmiřitelný odpor Izraele vůči helenistickému způsobu života, v mravně morbidním prostředí zůstává ovšem trvalou výzvou.⁴⁴

Vyhodnocení Písma je velmi široké: od plného opření se o tehdejší, také dnes platné zákazy,⁴⁵ až ke konstatování, že bibli nelze použít jako zdroj zásadních argumentů proti homosexualitě,⁴⁶ výjimečně dokonce naopak, jako oporu

John R. W. Stott to formuluje ještě určitěji: Negativní zákazy homosexuálních praktik v Písmu ... nabývají smyslu pouze ve světle pozitivního učení (v Genezi 1 a 2) o lidské sexualitě a heterosexuálním manželství ... Bez uceleného pozitivního biblického učení o sexu a manželství ... zůstane ... vidění problematiky homosexuality omezené a zúžené. Srov. STOTT, John R. W.: *Homosexuální partnerství?* Praha : EELAC, 2000, s. 22.

⁴¹ Laun říká: Nebere se ohled na výkladovou tradici církve. Německé a anglické komentáře ignorují církevní otce, kteří byli časově textům mnohem blíže. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 151.

Fraling poznamenává, že diskuse v anglosaském prostoru pokročila výrazně vpřed (ve smyslu tolerance) ve srovnání s německým prostorem. Srov. FRALING, B.: *Sexualethik*, s. 240.

W. Korff upozorňuje, že bible se nezabývá homosexuální dispozicí, nýbrž jednáním. Srov. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 5. Freiburg : Herder, 1996, sl. 255.

⁴² Fraling říká, že historie mravního hodnocení prochází obdobími, během kterých bylo naprosto neznámou věcí lékařské nebo jiné vyšetření. Na otázku, zda by byl sv. Pavel mluvil jiným způsobem, kdyby byl znal konstitutivní homosexualitu, nelze jednoznačně odpovědět ani ano ani ne. Poznatky o vzniku homosexuality vylučují „převzít Pavlovu výpověď dnes ještě v tom smyslu, že homosexualita je mravně zavrženíhodné pochybení“. Srov. FRALING, B.: *Sexualethik*, s. 237.

⁴³ „Občas se stává, že v dnešní horké diskusi o homosexualitě postřehneme poněkud ukvapené odkazy na Bibli, které se po přísné analýze jeví spíše jako nepřesvědčivé a zjednodušující.“ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 18.

⁴⁴ Schnackenburg píše, že v tomto nesmiřitelném postoji byli jednomyslní učitelé moudrosti (v knize Moudrosti), náboženští filozofové (Philo Alex.), apokalyptici (Sybiliny knihy) a zákoníci. Srov. SCHNACKENBURG, Rudolf: *Sittliche Botschaft des NT*. Band 1. Freiburg : Herder, 1986, s. 240n.

⁴⁵ Samozřejmě bez absolutní sankce.

⁴⁶ Za příklad užití Písma teologickým etikem viz RÖMELT, Josef: *Freiheit, die mehr ist als Willkür*. Regensburg : Pustet 1997, s. 41n. Autor soudí, že se biblická problematika musí vyhnout aforistickému užití Písma. Příběh Sodomy neříká nic o mravním posouzení homosexuality ve světle víry. Jde tam o zdivočelý a naprosto bezuzdný způsob jednání. Mnohem závažnější jsou legislativní texty Levitiků. Je však třeba upřesnit: dokud stojí církev v otázce platnosti Mojžíšova zákona na nejisté půdě, není korektní mít v určitém případě naprosto jasno (jako u zákazu homosexuality), ve druhém případě (jako u trestu smrti za homosexualitu) nikoliv. Pokud jde o Pavla, podává celkový obraz mravní zpuštělosti, při které nejsou dále respektovány hranice mezi mužským a ženským pohlavím. Jde o celkový obraz, Pavel se nevěnuje detailním sexuálně-etickým otázkám.

Láska je střed biblického poselství. I když bible rozumí podstatnému vzájemnému doplnění muže a ženy, i když je homosexualita uváděna v spojitost se základním ignorováním žádoucích mezilidských vztahů i vztahu k Bohu, tato symbolická vize homosexuality není dnes už přesvědčivá a významná. Třeba rozlišit mezi prostředkem a cílem záměru. Otázka stejné pohlavnosti není nikde v bibli tematizována, nýbrž vždy má podřízené místo a slouží ilustraci nějakého důležitějšího problému. Homosexuální lidé jsou povinni mít opravdovou láskou mezi sebou právě tak jako heterosexuální lidé vůči nim.

gay-les orientace.⁴⁷ Názory biblistů většinou striktně neopisují případné oficiální stanovisko církve.⁴⁸

Zdá se, že čím analytičtější a izolovanější je pohled na určité místo biblického svědectví (například na příběh Sodomy, Gen 19), tím slabší je naděje na získání striktního biblického důkazu proti homosexualitě.⁴⁹ Naopak, čím syntetičtější a globálnější je pohled na biblické poselství, tím jasnější se stávají kontury negativního stanoviska Písma.

I přes zmíněné výhrady některých exegetů nebo jiných teologů Písmo v ruce církve, vyzbrojené pamětí výkladové tradice, stále plní úlohu autority při etickém posuzování gay-les orientace, uváděné do praxe.

ETICKÁ ARGUMENTACE PROTI GAY-LES AKTIVITÁM

Většina katolické literatury, zastávající záporné stanovisko vůči homosexuálním aktivitám, uvádí shodné argumenty. Spíše výjimečně překvapí některý autor originálním postřehem.⁵⁰ Obvykle se poukazuje na stanovisko Písma (viz výše), zejména je-li čteno ve světle tradice,⁵¹ a na to, že lidská anatomie a fyziologie jsou zaměřeny na rozmnožování.⁵² Učení o vzájemné komplementaritě pohlaví uznávají všechny velké světové kultury.⁵³

Dále se uvádí, že každý sexuální úkon má (měřeno zkušeností s jeho možnými efekty) hodnotu plodivou, spojivou (vlivem komplementarity obou pohlaví) a erotickou. U homosexuálního styku existuje pouze třetí hodnota, je tedy podstatně

⁴⁷ Zastánci gay-les orientace vidí biblické opodstatnění této orientace v příběhu Davida a Jonathana (1Sam 18,1). Text je však svědectvím silného, něžného přátelství, ne více, soudí jeden z autorů sborníku *Homosexualita a křesťanská antropologie* E. Cortese. Srov. *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 21.

⁴⁸ JANOŠOVÁ, P.: *Homosexualita v názorech současné společnosti*, s. 81.

⁴⁹ Stott odmítá výtku činěnou odpůrcům homosexuality, že se dovolávají apoštola Pavla na několika izolovaných a nejednoznačných textech, jejichž tradiční výklad může být překonán. Srov. STOTT, J. R. W.: *Homosexuální partnerství?*, s. 22.

⁵⁰ Hasan El-Dunia v seminární práci *Problematika homosexuality v kontextu učení magisteria o lidské sexualitě*, KTF UK, Praha 1998, uvádí mezi důvody v neprospěch homosexuality, že člověk touží ve všem, co koná, po transcenci. To se týká také sexuality. U homosexuality však člověk zůstává zaměřen imanentně.

⁵¹ *Persona humana*, 8.

⁵² Z této nepopíratelné skutečnosti však automaticky neplyne etický zákaz gay-les praktik. Teologicky by se dalo říci, že biologická fakta svědčí výmluvně o Boží vůli zařídít určitým způsobem sexuální praxi. Etický zákaz neplyne z faktů, ale dostatečně projevené Boží vůle. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 21, 58, 80.

⁵³ Srov. *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, I, 2.

Veritatis splendor 53 poznamenává, že v člověku existuje něco, co každou kulturu přesahuje. Je to lidská přirozenost, „syrová“, dosud nekultivovaná pravda jeho bytí, jako ochrana před zotročením některou z lidských kultur (ne ullius culturae servus fiat homo), které se vyjadřují zejména společenským étosem. Magisterium bezpochyby mezi projev nekultivované pravdy lidského bytí počítá existenci a souhru dimorfního pohlaví. Aplikováno na problém homosexuality se dá s encyklikou říci, že nerozhoduje, zda je homosexuální praxe součástí některé z kultur. Důležitější je umístění heterosexuality před a nad vliv každé kultury, tedy pojetí, které má fundamentálně „biologickou“ váhu. Myšlenka o přesahu kultur ve *Veritatis splendor* ještě zesiluje poznámku dokumentu *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami* o souladu světových kultur v otázce komplementarity pohlaví.

ochuzený,⁵⁴ a tím mimo řád stvoření. Proti aktivování gay-les orientace mluví také značné potíže s *coming out*.⁵⁵ Pokud jde o psychologickou analýzu, poměrně často se v literatuře mluví o narcistickém charakteru této orientace, o narcizmu *a deux* a tvrdí se, že homosexuální vztah dosahuje pouze výjimečně hloubky, jaké dosahuje vztah heterosexuální. Narcizmus je pojímán jako hledání lepšího já v sobě a horšího já v druhém.⁵⁶ Ve vztahu k partnerovi chybí komplementárnost sexuálního spojení, úkon je v tzv. „nádherném“ osamocení.

Druhé pohlaví je pro homosexuála samozřejmě nezajímavé, existuje strach z intimity s ním,⁵⁷ dá se to však taky formulovat tak, že je nedosažitelné. Poukazuje se na přechodnost, nekvalitnost a zdánlivost partnerských vztahů, které jsou v průměru zřetelně horší než heterosexuální vztahy.⁵⁸ Upozorňuje se, že zkušeností ověřený prospěch partnerského páru i potomstva mluví pro to, že mravně správné užívání sexuálních schopností existuje jen v heterosexuálním manželském svazku.⁵⁹

Argumentace proti lesbizmu italské psycholožky A. Bissiové jej chápe jako neúplnou emocionální zralost vinou nedostatečné odpovědi na tři otázky: jak se podařilo oddělení dcery od mateřské postavy, čili do jaké míry se stala dcera vůči matce autonomní? Jak proběhl proces pozitivního sexuálního ztotožnění se, čili jak dokázala žena přijmout sebe jako ženu? Jak úspěšně se u ženy rozvinula důvěra k mužům jako k obohacujícím společníkům, nikoliv jako k agresorům, budícím strach? Lesbizmus je touto badatelkou chápán jako strategie prodlouženého dětství.⁶⁰

Některé další argumenty budou uvedeny v oddílu „Etiologie“.

ETICKÁ ARGUMENTACE PRO GAY-LES AKTIVITY

Obecně se ve prospěch gay-les praxe uplatňují často uváděná kritéria etické přijatelnosti jakékoliv sexuální aktivity: zdravotně neškodí, druhému

⁵⁴ Srov. *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 88.

Innocenc XI. např. zamítl tézi, podle které manželský styk, ob solam voluptatem exercitum, je prost každé viny (D 1158n).

⁵⁵ Zemková definuje coming-out jako proces identifikace se svou orientací. Vyrovnat se se zjištěnou pohlavní orientací může být značně zdoluhavé a bolestné, více u mužů než u žen. Subjekt, nespokojený se svou orientací je ego-dytonní (oproti ego-syntonnímu). Začátek tohoto procesu je kladen do věku kolem jedenácti let. Ve dvaceti letech jsou dvě třetiny subjektů zcela jistí svou orientací; jsou případy pokusu o útěk homosexuálů nebo o kamuflování situace sňatkem. Těžko si představit heterosexuála nespokojeného se svou orientací, i to vede k zamyšlení. Srov. ZEMKOVÁ, Pavla: *Nástin sexuologie*. Praha : Manus, 2001, s. 48.

⁵⁶ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 45.

⁵⁷ Häring formuluje takto: Homosexuálové se neučí sexuální řeč druhého pohlaví. Chybí jim existenciální poznání a uznání druhého pohlaví jako jiného. Bojí se z nejhlubšího podvědomí pohlavní jinakosti. Chybí pradůvěra, že druhý má právě ve své jinakosti podstatné poselství. Srov. HÄRING, Bernard: *Frei in Christus*. Band 2. Freiburg : Herder, 1980, s. 534; ROTTER, Hans: *Sexualität und christliche Moral*. Innsbruck : Tyrolia, 1991, s. 113; AARDWEG, Gerard J. M.: *Terapie homosexuality*. ČR : Hnutí pro život, 2003, s. 17n.

⁵⁸ Podle sborníku *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 47, homosexuální vztah pouze výjimečně dosahuje hloubky, jaké dosahuje vztah heterosexuální (je ovšem třeba počítat s možností protestů ze strany gay-les orientovaných, poukazujících na osobní opačnou zkušenost, ale také na to, že současné zkušenosti s „hloubkou“ a stálostí heterosexuálních vztahů jsou mnohdy žalostné).

⁵⁹ O svědectví Písma v této věci viz níže.

⁶⁰ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 52n.

neublíží, obohacuje život.⁶¹ Existuje pojetí homosexuality, které ji radikálně depatologizuje a vidí jediný zdroj napětí, které gay-les orientace údajně působí, v stupni společenského přijetí.⁶² Současná demokratická kultura očekává, že každá osobní volba bude uznána a institucionálně posílena.⁶³ Příznivá argumentace není uváděna pouze nekatolickými zastánci gay-les aktivit, nýbrž také některými morálními teology.⁶⁴ V církvi se ujímá hodnocení gay-les orientace jako nezměnitelné dispozice, která má cenu jako pramen lásky. Teologicky řečeno, konstitutivní homosexualita je varianta stvoření. Vzhledem k závažnosti argumentu zamítajícího gay-les aktivitu kvůli sterilitě homosexuálního styku, je v církvi zvlášť významné počínající ocenění sexuální lásky bez oplodňovací mentality.⁶⁵

MRAVNÍ POSOUZENÍ VINY U GAY-LES AKTIVIT

Dokument *Persona humana* také klade otázku viny⁶⁶ a rozlišuje pečlivě mezi klasifikací skutkové podstaty, které nepřiznává morální ospravedlnění,⁶⁷ a subjektivní vinou, ke které při všech skutcích nedochází. Toto hodnocení platí bez ohledu na to, zda se prokáže, že gay-les orientace je vrozená, a tím získaná bez

⁶¹ Odpůrci homosexuality však namítají, že ani jedno z kritérií etické přijatelnosti homosexuálního jednání není splněno. P. Cameron zjistil, že homosexuální životní sloh vede v průměru k dramaticky zkrácené délce života. Srov. CAMERON, P.: *The Longevity of Homosexuals*. In: *Omega, Journal of Death and Dying*, 29, 1994, 3, s. 249–272.

Sborník *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 45–47, uvádí proti názoru o sociální neškodnosti homosexuality její egocentrický charakter a vůli bezpodmínečně vlastnit druhého. Na s. 79 říká ke kritériu obohacení života, že homosexuálové chybí možnost sebedarování. Homosexuální Ty utvrzuje Já v jeho osamělosti. Dojde-li ke skutečnému přátelství mezi homosexuálními partnery, končí jejich sexuální aktivita (s. 81); homofilní vztah bez sexu patří ke kategorii přátelství (s. 90).

⁶² *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 52.

⁶³ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 65.

Laun konstatuje, že i v církvi a teologii se ujímá představa homosexuality jako potlačované menšiny, jejíž práva nejsou respektována. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 212.

⁶⁴ Od příznivého postoje ke gay-les aktivitám je třeba odlišit postoj zamítavý, ochotný však k určitým ústupkům, jak o některých morálních teologiích referuje Peschke. Srov. ROTTER, Hans – VIRT, Günter: *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck : Tyrolia, 1990, s. 345.

⁶⁵ Kdo odmítá homosexuální osobu, jakoby říkal: neměl bys existovat. K tomu třeba říci: kdo míní vkládat tato slova do úst církvi, musí uvážit, že církev homosexuální osoby (tzn. osoby s gay-les orientací) neodmítá a ani odmítat nesmí, naopak, uvědomuje si svou povinnost pastorační péče také o ně. Slova „neměl bys existovat“ nelze adresovat ani těžkým hříšníkům, tím méně někomu, kdo žije s nezaviněnou, i když problematickou dispozicí. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 212, 223n.

Weber uvádí mezi znaky současné katolické sexuální etiky uvolnění pouta mezi sexualitou a reprodukcí. Přispělo k tomu ocenění personálního významu sexuality. Srov. WEBER, H.: *Spezielle Moraltheologie*, s. 322.

⁶⁶ Otázka viny se táhne napříč církvemi a denominacemi. Bosovi hodnotí zásadu „pokud obě zúčastněné strany souhlasí, nemá sexualita s morálkou nic společného“ jako strašnou lež. Podle autorů nerozhodují soukromá pravidla, ale věčné normy Stvořitele sexuality. Následky toho, co se vzájemným souhlasem dospělí v soukromí dělají, mají na společnost ohromný psycho-sociální a finanční dopad. Srov. BOSOVI, P. a H.: *Homosexualita jako duchovní pevnost*, s. 22.

⁶⁷ „...v sexuálním mravním řádu jsou obsaženy tak vysoké hodnoty pro lidský život, že každé jeho přímé porušení je objektivně těžkým přečinem.“ *Persona humana*, 10.

viny. Protože homosexuální aktivity jsou podle *Persona humana* v nesouladu s mravním řádem⁶⁸ a protože každá sexuální aktivita mimo mravní řád je s ohledem na důležitost sexuality pro lidskou existenci vážným proviněním, vyplývá z toho, že každá přímo chtěná homosexuální činnost má být hodnocena jako objektivně závažné provinění.⁶⁹ Do nemalé části katolické morálně teologické literatury současnosti však proniká tendence k mírnějšímu hodnocení.⁷⁰

Homosexualitatis problema v návaznosti na *Persona humana* rozlišuje mezi založením, případně sklonem a odpovídajícími úkony. Tyto úkony postrádají podstatné⁷¹ a nezbytné cílové určení,⁷² jsou tedy mimo mravní řád a nelze je v žádném případě⁷³ schvalovat. Specifický sklon homosexuální osoby není sice hříšný, zakládá však tendenci směřující k mravně špatnému chování. Proto je třeba se na takový sklon dívat jako na něco, co je objektivně mimo řád. Pastorační úsilí musí ukázat, že aktualizace tohoto sklonu není mravně přijatelná.⁷⁴ Všechny uvedené dokumenty však nechávají otázku subjektivní viny případ od případu otevřenou.⁷⁵ S tím koresponduje teologická reflexe, u níž je patrná tendence přesunout důraz ze striktní preskripce ke konzultativnímu přístupu.⁷⁶

⁶⁸ Latinské znění *Persona humana* 8 říká: actus homosexualitatis suapte intrinseca natura esse inordinatos...

⁶⁹ Uplatňují se samozřejmě přitěžující okolnosti. J. Augustyn píše: „Pokus zatahovat do homosexuálních praktik děti nebo dospívající mládež, je vždy zločin.“ Autor se odvolává na Deklaraci mezinárodní konference na téma sexuálního vykořisťování dětí prostřednictvím prostituce a pornografie. Srov. AUGUSTYN, Józef: *Sexualita v našem životě*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 148.

⁷⁰ Už krátce po vydání dokumentu *Persona humana* koncem r. 1975 se nad jeho přisností pozastavuje B. Häring. Srov. HÄRING, Bernard: Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik. In: *Theologische Quartalschrift*, 1/1976, Linz. Peschke uvádí jako příklad mírnějšího posouzení katolíky McNeilla, Bauma, Kosnika et al., Maguire, Vissera, Korff, Currana, Dedka, Keana, Cahilla, Hanigana a Marc Oraison, kteří se všichni, byť z různých důvodů, vyslovují pro diferencovanější přístup k hodnocení homosexuálních aktivit. Tito autoři uplatňují přitom právo na intimitu, přiznáváním heterosexuálům, princip menšího zla, občasnou nevyhnutelnost kompromisu in rebus moralibus či zřetel k výjimkám z dostatečných důvodů. Srov. ROTTER, H. – VIRT, G.: *Neues Lexikon der christlichen Moral*, s. 345.

⁷¹ Vždy přítomné, nikoliv pouze občasné.

⁷² Mající lidsky obhajitelný smysl. Formulace o „cílovém určení“ dává mimo jiné odpověď na námitku, že množství heterosexuálních styků také nezahrnuje možnost reprodukce a partneri to předem dobře vědí.

⁷³ Formulace tedy nepřipouští výjimky.

⁷⁴ Srov. *Homosexualitatis problema*, 3.

⁷⁵ Jak plyne z povahy věci, protože fakt vědomosti a dobrovolnosti se u každého lidského jednání do určité míry vymyká poznání třetími osobami.

⁷⁶ Jako příklad preskriptivního přístupu může posloužit STOTT, J. R. W.: *Homosexuální partnerství?*; jako příklad přístupu konzultativního RÖMELT, J.: *Freiheit, die mehr ist als Willkür*, s. 41. Srov. také COZZENS, Donald: *Měnicí se tvář kněžství : Reflexe nad krizí kněžské duše*. Praha : Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003, s. 124. Podle Denise Hurleye, dříve arcibiskupa v Durbanu, „nelze se vrátit zpět k představě, že autorita může předkládat už hotová řešení. Úkolem autority je navodit takové podmínky, v kterých může církev ... hledat řešení. Ve většině případů nebude nalezeno žádné řešení definitivní, budou to jen neustálé pokusy přizpůsobit se nepřetržitě se vyvíjející situaci“.

EXKURS

Ve stati nazvané „Ženich a nevěsta: teologická antropologie Jana Pavla II. a její vztah k bibli a homosexualitě“⁷⁷ soudí chicagská teoložka Susan A. Rossová, že pravým důvodem nauky církve v tomto bodě je něco jiného než obvykle uváděná biblická místa a přirozený zákon. Je jím tzv. svatební metafora, podle které Bůh a lidstvo, ať muži či ženy, spolu existují jako ženich a nevěsta. Tento vztah charakterizuje rodová komplementarita, *gender complementarity*. Myšlenka svatební metafory vyplývá z biblických meditací. Autorka soudí, že Ježíšova matka Marie je ústřední postavou pro porozumění svatební metafory a že papežova teologická antropologie je v některých závažných bodech spíše mariánská než ježíšovská. Je přirozené, že homosexualita nemá v tomto pohledu žádné místo. Pro svou asymetričnost je ale tento pohled sporný také pro heterosexuální vztahy, vždyť vůči Bohu jako nositeli mužské role hraje ženskou roli nejen biologická žena, ale i muž. V lepším případě navozuje takto pojímaná antropologie představu benevolentního paternalizmu, v horším vsugeruje nadvládu muže nad ženou, ospravedlněnou biblí a tradicí.

Gender complementarity znamená, že muž a žena jsou podstatně odlišní a jako lidé kompletní pouze ve vzájemném vztahu. Původní dimorfní tvárnost lidství je zamýšlena Bohem, jak je zřejmé v Genezi. *Gender complementarity* však v papežově pohledu zahrnuje pro muže a ženu definici čehosi esenciálního, a tím je v ženství přijímání a mateřská péče, v mužství iniciativa a aktivita.

Autorka soudí, že tato koncepce sexuality nepřihlíží dostatečně, pokud vůbec, k přírodním a společenským vědám ani k sexuálním zkušenostem. Jejím hlavním zdrojem je estetický a typologický výklad bible. Má tedy málo společného s historicko-kritickým výkladem. Selektivní užití bible není v římskokatolické tradici nezvyklé, avšak vyhraněné užití typologie je problematické tím, že postupuje bez dostatečné konzultace nebo koherence s racionalitou a přirozeným zákonem. Je třeba varovat před interpretací ignorující historický kontext a povyšující pouhý dílčí aspekt výkladu na úroveň Božího zjevení. Důsledek tohoto přístupu pro posouzení homosexuality je zřejmý: život muže právě tak jako život ženy je drama, ve kterém se očekává, že každý hraje ve vzájemném vztahu svěřenou roli. Homosexualita reprezentuje typ vztahu, který tyto role převrací. Je to hluboce neuspořádaná cesta žití ve vztazích s druhými.

Úvaha americké teoložky o církevním stanovisku tedy soudí, že typologický a estetický typ výkladu Písma může být použit jako jedna, ale ne jediná z možných metod. Závěry o gay-les orientaci, plynoucí z použité metody, nesou znaky její relativní ceny.

PASTORAČNÍ RADY

Co lze poradit a jak pomoci lidem, od kterých církev žádá, aby svou dispozici neaktivovali? Na to je možná odpověď ve třech krocích. Prvním je klasická myšlenka *askeze*. Na pomoc se jí snaží přijít *terapie*. Ta logicky vede k otázce *etiologie*.

⁷⁷ Srov. sborník *Sexual Diversity and Catholicism*. Ed. Patricia B. Jung, Joseph A. Coray. Collegeville (Minnesota) : Liturgical Press, 2001, s. 39–59.

Jak vzdálená je dnešnímu člověku představa sebezapření, dokládá odborná i laická nevole nad sebevýchovným projektem holandského psychologa Aardwega. Jeho program vlastně ztotožňuje terapii s askezí.⁷⁸ Nemalý počet lidí v církvi si dobře uvědomuje malou přitažlivost sebezáporu i mezi nábožensky motivovanými, tím spíše nemotivovanými.⁷⁹ Proto se zájmem sledují a podporují myšlenku terapie, která by pokud možno ušetřila gay-les orientovaným obtížnou askezi.

Ačkoliv terapie gay-les orientace je předmětem malého zájmu,⁸⁰ ani rozhodní odpůrci nemohou vyloučit ego-dystonní subjekt,⁸¹ který hluboce nespokojený s danou orientací hledá alespoň poněkud nadějně východisko. Na rozdíl od otázky terapie se problém etiologie těší velké odborné i laické pozornosti.

Dr. Jiří Skoblík
Hradčanské nám. 10
118 00 Praha 1, Česká republika

(Druhú část článku uveřejníme v *Teologickom časopise* č. 1, ročník III, 2005.)

⁷⁸ Druhá polovina jeho brožury *Terapie homosexuality* je věnována psychoterapeutickým metodám, které ovšem vyžadují úsilí, tak vzdálené mnoha dnešním lidem.

⁷⁹ I když se církve prakticky obrací pouze na své členy, jsou lidé distancující se od církve, souhlasící však s její sexuální etikou. Přesto chce církve oslovit každého člověka, protože nehlásá program závislý na víře, nýbrž na lidství, které je všem, členům i nečlenům církve, společné.

⁸⁰ Za mnoho jiných, obsahově stejných hlasů dokládá odmítavé stanovisko veřejnosti P. Zemková: „V minulosti prováděná léčba homosexuality ... se ve světle současných poznatků jeví jako nesmyslná. Pouze v případě sekundární neurotizace je na místě psychoterapie, event. psychofarmakoterapie.“ Srov. ZEMKOVÁ, P.: *Nástín sexuologie*, s. 50.

⁸¹ S. Kratochvíl mluví o nešťastných homosexuálech, vyhledávajících lékařskou pomoc. Současná medicína jim nedovede nabídnout dokonalou pomoc. Může pouze nabídnout preparáty tlumící naléhavost jejich sexuální potřeby. Provádí se také skupinová psychoterapie. Srov. KRATOCHVÍL, Stanislav: *Sexuální starosti a radosti*. Praha : Portál, 2002, s. 183.

Kánonické právo východných cirkví Kľúčové otázky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku

CYRIL VASIL SJ

VASIL, J. Canon Law of the Oriental Churches : Key Questions of the Slovak Greek Catholic Church. *Teologický časopis*, II, 2004, 2, s. 69–85.

Canon law respects the ecclesiological discernment concerning the Oriental Catholic Churches. On the level of the universal Church this is attested to in the ecclesiological development of the rapport between the Orientals and the Latins in the principle of Benedict XIV, *prestantia ritus latini*, with subsequent developments through the *aequalitas rituum* of CIC/17 culminating with the *aequalis dignitas Ecclesiarum* as a guiding principle in CCEO.

The same principles were applied during the centuries in both the pastoral and juridical life of the Greek Catholic Church in Slovakia.

In the period between the Union of Užhorod until the canonical establishment of the Eparchy of Mukačevo (1646 - 1771) all of the efforts in the ecclesiastical sphere were concentrated on the liberation of this predominant position of the Latin Church.

From 1771 until the demise of the Austro-Hungarian Empire, the essential was *aequalitas rituum* as the driving force of the Greek Catholic bishops under the leadership of the Archbishop of Esztergom as the primate of Hungary. During this period the Latin Church became a model for the Greek Catholic Church, especially with regard to its internal life and particularly with discipline.

Only in 1937 with the document *Ad ecclesiastici regiminis* of Pius XII did the Greek Catholic eparchies come directly under the jurisdiction of the Holy See. This decision also foretold the creation of the metropolitan structure of the Greek Catholic Church. However, the violent suppression of the Church by the communists after World War II impeded the realization of this project.

After the revival of the Greek Catholic Church in 1968 the main canonical problem was the rapport between the Orthodox and Latin Churches.

These last years have been characterized by a renewed active pastoral, spiritual and liturgical life in the Slovak Greek Catholic Church and this makes way for labors in two directions.

From the juridical point of view, it is necessary to prepare "particular law" and from an institutional point of view the Church aspires to become a Metropolitan See.

ÚVOD. VÝCHODNÉ PRÁVO AKO ODRAZ EKLEZIOLOGICKÉHO VNÍMANIA VÝCHODNÝCH KATOLÍCKYCH CIRKVI

Promulgácia *Kódexu kánonov východných cirkví* 18. októbra 1990 bola zavŕšením viac ako storočného kodifikačného procesu, ktorý sa začal za pápeža Pia IX¹, v období prípravy na Prvý vatikánsky koncil a vyvrcholil 1. októbra 1991, keď *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, vyhlásený Jánom Pavlom

¹ O snahách Pia IX. a Leva XIII. o zozbieranie cirkevných zákonov východných cirkví porov. Prefatio. In: AAS, 82, 1990, s. 1047-1049.

II., vstúpil do platnosti a zavŕšil tak magistérium² započaté na Druhom vatikánskom koncile. Počas tohto relatívne krátkeho historického obdobia zaznamenávame v živote východných katolíckych cirkví a vlastne v živote celej Katolíckej cirkvi niekoľko mimoriadne dôležitých zmien.

Idea kodifikácie východného práva sa začala rodiť ešte v čase keď v Katolíckej cirkvi všeobecne prevládal princíp nadradenosti latinského obradu nad inými, východnými obradmi. *Prestantia ritus latini* vo vzťahu k východným cirkvám bola pre pápežov druhého tisícročia – najprv prakticky a od Benedikta XIV.³ až do Pia IX.⁴ aj formálne – jednoznačným ideovým a právnym východiskom. Tento postoj začal radikálne meniť až pápež Lev XIII., ktorý apoštolským listom *Orientalium dignitas* z 30. novembra 1894⁵ nepriamo zrušil kánonické predpisy vychádzajúce z idey latinskej obradovej nadradenosti. Týmto dokumentom spred 110 rokov sa začína v Katolíckej cirkvi aplikovať princíp rovnosti obradov *aequalitas rituum*, ktorého prvé právne vyjadrenie môžeme pozorovať už v *Codex Iuris Canonici* pápežov Pia X. a Benedikta XV. z roku 1917. Prvý kodifikačný proces východného práva, ku ktorému od roku 1929 dal podnet Pius XI., nedospel k plnému publikovaniu pripravených textov. Pius XII. sa totiž rozhodol publikovať pripravený kódex po častiach,⁶ avšak počas jeho pontifikátu boli takto promulgované iba tri pätiny pripraveného materiálu. Druhý vatikánsky koncil, zvolaný bl. Jánom XXIII., prakticky zastavil publikovanie zvyšných častí. Koncilová ekleziológia, vyjadrená najmä v dekréte *Orientalium Ecclesiarum*, ale i v konstitúcii *Lumen gentium*, dala nový podnet k teologickému i disciplinárnemu prehĺbeniu princípu „rovnosti obradov“, ba od Druhého vatikánskeho koncilu sa už vo vzťahu k Východu nehovorí natoľko o obradoch, ale o cirkvách, čím sa zdôrazňuje nielen ich rituálna, ale najmä ekleziálna osobitosť. Novým vyjdením tohto chápania je princíp *aequalis dignitas Ecclesiarum*, ale aj požiadavka na vernosť pôvodnej východnej liturgickej,

² „Codex canonum ecclesiarum orientalium, qui nunc in lucem proditur, veluti novum complementum magisterii a concilio Vaticano II propositi habendus est.“ IOANNES PAULUS pp. II: Constitutio Apostolica Sacri Canonis qua Codex canonum ecclesiarum orientalium promulgatur, 18 octobris 1990. In: AAS, 82, 1990, s. 1038.

³ „Ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris, et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevalet.“ BENEDICTUS pp. XIV: Const. Apost. Etsi pastoralis, § 2, n. 13, 26 maii 1742. In: *Codicis iuris canonici fontes*. Cura et studio P. Card. Gasparri et I. Card. Serédi. Vol I. Roma : Typis Polyglottis Vaticanis, 1926, s. 730.

„Cum Latinus Ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae Mater est et Magistra aliarum ecclesiarum, reliquis omnibus Ritibus praeferi debet.“ BENEDICTUS pp. XIV: Litt. Enc. *Allatae sunt*, § 20, 26 iunii 1755. In: *Codicis iuris canonici fontes*, 459.

⁴ PIUS pp. IX: Litt. *Plura sapienter*, n. 20, 11 iunii 1847. In: *Codificazione Canonica Orientale : Fonti*. I, fasc. II. Roma : Tipografia Poliglotta Vaticana, 1931, s. 533.

⁵ LEO pp. XIII: Litt. Apost. *Orientalium dignitas*, 30 novembri 1894.

Pozri nedávno publikovaný text so štúdiami: OROSZ, L. (ed.): *Orientalium dignitas: atti del simposio commemorativo del centenario della lettera apostolica di papa Leone XIII : 2-4 novembre 1994*. Nyíregyháza : Istituto Teologico Greco Cattolico S. Atanasio, 1995.

⁶ Z pripravených 2666 kánonov bolo publikovaných 1095 kánonov v štyroch listoch *Motu proprio* Pia XII.:

Crebrae allatae sunt, 22 febraii 1949. In: AAS, 41, 1949, 89-119;

Sollicitudinem nostram, 6 ianuarii 1950. In: AAS, 42, 1950, 5-120;

Postquam apostolicis litteris, 9 febraii 1952. In: AAS, 44, 1952, 65-150;

Cleri sanctitati, 2 iunii 1957. In: AAS, 49, 1957, 43-600.

teologickej, duchovnej a disciplinárnej tradícii, ktorú pripomínal aj Pavol VI. pri prvom plenárnom zhromaždení komisie na kodifikáciu východného práva v roku 1974.⁷

Promulgovanie nového kódexu východných cirkví Jánom Pavlom II. možno istým spôsobom pokladať za historický moment aj z iného aspektu. Jeho promulgovaním bol vlastne znovuoobnovený spoločný kódex východných cirkví, ktorý existoval v prvom tisícročí na základe posvätných kánonov prvých siedmich všeobecných koncilov a ktorý týmto cirkvám zabezpečoval *tranquillitas ordinis* tak potrebnú na to, aby Cirkev mohla dosahovať svoj najvyšší cieľ, ktorým je spása nesmrteľných duší.

Tento krátky historický exkurz nechcel byť samoučelnou ukážkou znalosti histórie kodifikácie východného práva, ale má poslúžiť ako východisko pre lepšie pochopenie historicko-právneho vývoja, súčasného stavu i perspektív Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku.

Život katolíckej cirkvi byzantského obradu na našom území môžeme totiž vnímať ako odraz, či ako ozvenu situácií, postojov a vzťahov charakterizujúcich postavenie, problémy, snahy a perspektívy kresťanského Východu v rámci Katolíckej cirkvi. Slovo ozvena sme nevybrali náhodne. Ozvena je totiž charakterizovaná časovým posunom oproti prvotnému impulzu. Istý takýto posun môžeme pozorovať aj pri pohľade na právne postavenie, vedomie a disciplinárnu prax našej cirkvi v historickom kontexte a čiastočne aj v súčasnosti. Tento jav má mnoho dôvodov a ovplyvňujú ho viaceré faktory. Na jednej strane je to výraz istej prirodzenej konzervatívnosti východných kresťanov, je to aj prejav istej geografickej i kultúrnej izolovanosti a uzavretosti, a súčasne je to neraz aj akýsi podvedomý, ba aj vedomý obranný prvok, ktorý vníma každú zmenu ako potenciálne riskantné narušenie ustáleného stavu. Tento jav bol v živote našej cirkvi výrazne prítomný predovšetkým do roku 1990, teda do promulgovania súčasného východného kódexu. Aktivizácia cirkevného života východných katolíckych cirkví, ako výsledok zavŕšenia kodifikačného procesu po roku 1990, sa na Slovensku spája aj s historickými politickými zmenami, ktoré umožnili obnovenie riadneho chodu cirkevného života bez ideologických tlakov a vonkajšieho zasahovania do života cirkvi.

V tejto úvahe sa teda pokúsime poukázať na to, ako gréckokatolícka cirkev reagovala na vývoj a podnety cirkevného práva a dobovej ekleziológie v minulosti a ako reaguje dnes. Pri historickom prehľade, ktorý je v tomto kontexte potrebný na pochopenie reálií a súvislostí, sa samozrejme obmedzíme len na niektoré prvky a situácie, ktoré možno pokladať za kľúčové pre pochopenie osobitosti miestnej gréckokatolíckej cirkvi. Pri pohľade na súčasný právny stav Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku bude našim primárnym cieľom poukázať na tie kľúčové oblasti a problémy, ktoré čiastočne vyplývajú aj z normatívu súčasného *Kódexu kánonov východných cirkví*, ktoré stoja pred našou cirkvou dnes a ktorými sa nevyhnutne bude musieť zaoberať v najbližšej budúcnosti.

⁷ Porov. Alocutio SS. Patris Pauli VI, Papae Romae ad Sodales Commissionis, die 18 martii 1974. In: *Nuntia*, 1, 4–8.

1. HISTORICKÉ FORMOVANIE SA GRÉCKOKATOLÍCKEJ CIRKVI DO KÁNONICKÉHO ERIGOVANIA MUKAČEVSKÉJ EPARCHIE V ROKU 1771

1.1. UŽHORODSKÁ ÚNIA V ROKU 1646

Kresťanstvo byzantského obradu prežívané v cirkevnej jednote s Katolíckou cirkvou odvodzuje svoje korene, či už priamo, alebo nepriamo, ideovo, od misie solúnskych bratov Konštantína-Cyrila a Metoda. Po zániku nezávislej civilnej a cirkevnej štruktúry Veľkomoravskej ríše sa aj dejiny kresťanstva byzantského obradu spájajú s osudmi nástupníckeho uhorského kráľovstva a preto aj prvé storočia cirkevného života arpádovskej monarchie charakterizuje prelínanie latinských a byzantských prvkov.⁸ V Uhorsku sme tak svedkami zaujímavého javu, že aj dlho po oficiálnej roztržke medzi kresťanským Východom a Západom tu prežívajú obe obradové a disciplinárne cirkevné formy vo vzájomnej symbióze.⁹ „Ozvena“ cirkevného rozkolu prichádza teda do našich končín so značným meškaním. Počnúc 14. storočím sa prítomnosť východného obradu začína stále viac spájať s tzv. valaško-ruténskou kolonizáciou. Po cirkevnoprávnej stránke sú jej protagonisti označovaní ako Ruténi, hlásiaci sa už aj formálne ku pravoslávniu; centrom ich cirkevného života sa stáva mukačevský kláštor. Ich verejné znovuzaradenie sa do spoločenstva Katolíckej cirkvi sa začalo tzv. Užhorodskou úniou z roku 1646.¹⁰ Únia bola sčasti výsledkom demograficko-sociálnych zmien vyplývajúcich z tzv. valaško-ruténskej kolonizácie a zaiste aj reakciou na tlak protestantsky orientovaných zemepánov, ktorí sa usilovali medzi príslušníkov východného obradu zaviesť protestantizmus, oberajúc ich tak o tradičný liturgický rítus, na ktorý boli veľmi úzko naviazaní a ktorý predstavoval jeden zo základných prvkov ich identity. Oficiálne deklarovanie katolicity prostredníctvom tzv. Unie, ktorá sľubovala zabezpečiť zachovanie obradu, slobodu voľby biskupa a zrovnoprávnenie východného duchovenstva s latinským,¹¹ treba chápať v širších dobových súvislostiach, domácich aj celocirkevných.

V tomto kontexte si môžeme všimnúť dva fakty. Jedným je skutočnosť, že Užhorodská únia sa uskutočnila prakticky až pol storočia po vyvrcholení

⁸ Porov. PÉTTTERFI, C.: *Sacra concilia ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae celebrata ab anno 1016 ad annum 1715*. 2 voll. Posonii 1741–1742; THEINER, A.: *Vetera Monumenta Historiam Hungariae Sacram illustrantia*. 2 voll. Romae 1859–1860; HALAGA, O.: Cyrilometodejské dedičstvo po príchode Maďarov. In: *Slavia*, XLI, 1972, s. 285–294; IVÁNKA, E.: Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn. In: *Orientalia Christiana Periodica*, 8, 1942, s. 183–194.

⁹ Porov. VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s CCEO*. Edícia Dialógy. Trnava: Dobrá kniha, 2000, s. 88–89; POVALA, G.: Spišské modlitby, otázka ich genézy. In: *Jazykovedné štúdie*, X, 1969, s. 246–266; FEJÉR, J.: *Codex Diplomaticis Regni Hungariae*. Vol. 2. Buadae 1822, s. 447; BARDOSSY, J.: *Supplementum Analectorum Terrae Scepusiensis, notationibus, ex veteri ac recentiore Hungarorum Historia depromptis*. Levoča, 1802, s. 348, 404.

¹⁰ Porov. LACKÓ, M.: *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Cattolica*. In: *Orientalia Christiana Analecta*, 143, Roma, 1955.

¹¹ Porov. list kňazov Mukačevského biskupstva z 15. januára 1652 pápežovi Inocentovi X., v ktorom mu podávajú, okrem iného, aj správu o uzatvorení únie 24. apríla 1646. In: HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. szert pöspökség okmánytára*. Ungvár, 1911, s. 164.

úniových snáh byzantskej cirkvi vo vtedajšom Poľskom kráľovstve. Užhorodská únia, ako kľúčový historický medzník Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, sa však diametrálne odlišuje od únie uskutočnenej na Ukrajine, alebo neskôr v Rumunsku. Je uzatvorená bez účasti hierarchie, na základe hnutia zdola – jej prvými signatármi boli 63 kňazi a niekoľko mníchov. Jej samotné uzatvorenie nie je výsledkom dlhých interekleziálnych rokovaní, ktoré by boli zhrnuté v obsiahlych dohodách, garanciách či artikulách, a obmedzuje sa na základné vyznanie jednoty s rímskym pápežom pri zachovávaní celého východného liturgického, duchovného a disciplinárneho dedičstva.

Pri súčasných ekumenických rozhovoroch sa katolíckej strane neraz vyčíta, že úniami sa odtrhávali časti pravoslávnej cirkvi od materskej cirkvi. V prípade Užhorodskej únie sme svedkami zaujímavého javu. Po jej uzatvorení Katolícka cirkev nezdvouje miestnu hierarchiu, nevytvára paralelné cirkevné štruktúry. Až po smrti posledného predúniového pravoslávneho biskupa Bazila Tarasoviča v roku 1651 si duchovenstvo, na základe jeho poslednej vôle a podľa legitímneho zvyku, zvolilo za biskupa práve hlavného protagonistu krátko predtým uzatvorenej únie, Petra Parténia Petroviča. Prechod Mukačevského biskupstva do Katolíckej cirkvi nebol formálne kontestovaný nijakou inou pravoslávnu cirkvou. Doteraz nebolo spoľahlivo objasnené, či Mukačevská eparchia bola právne závislá od nejakej inej vyššej cirkevnoprávnej jednotky niektorej z pravoslávnych cirkví, alebo vlastne tvorila istý druh autonómnej či autokefálnej cirkvi. Miestne duchovenstvo sa vždy ohradzovalo proti tomu, aby bolo označované pejoratívne znejúcim termínom „uniati“. Sformovanie sa gréckokatolíckej cirkvi v severozápadnom Uhorsku v priebehu 17. – 18. storočia je jedinečným prejavom kombinácie osobitných duchovných, spoločensko-politických a právnych okolností a v porovnaní so vznikom iných katolíckych východných cirkví je skutočne netypické a osobitné.

1.2. ZÁVISLOSŤ GRÉCKOKATOLÍCKEJ CIRKVI OD LATINSKEJ HIERARCHIE A KONSOLIDÁCIA JEJ PRÁVNEHO STAVU KÁNONICKÝM ERIGOVANÍM MUKAČEVskej EPARCHIE V ROKU 1771

Po smrti Rímom menovaného mukačevského biskupa Jozefa de Camellis a v roku 1706¹² jágerský latinský biskup jednoducho vychádzal z predpokladu, že akýkoľvek východný biskup, ktorý sa nachádza na území jeho diecézy, musí byť jednoznačne iba jeho obradovým vikárom. Ani viaceré synody miestneho kléru v rokoch 1713 – 1715, konané v Mukačeve, Vranove či Veľatách, ani vyhlásenia o rozhodnutí chrániť si staré právo voľby biskupa a nezávislosti od latinského jágerského biskupa nemohli jednoznačne vyriešiť situáciu. Zručná

¹² Ján Jozef de Camellis, pôvodom Grék, sa narodil okolo roku 1641 na ostrove Chios. Po štúdiách v gréckom kolégiu v Ríme, misijnej činnosti v Albánsku a po dlhoročnom vykonávaní úlohy rímskeho prokurátora „ruských“ baziliánov bol v roku 1689 menovaný za apoštolského administrátora Mukačevského biskupstva. Jeho činnosť sa zameriavala na reformu duchovenstva a na celkové povznesenie náboženského a sociálneho života veriacich. Na dosiahnutie tohto cieľa zvolával viaceré diecézne synody, od cisára Leopolda dosiahol v roku 1692 vydanie osobitného diplomu (tzv. Diploma Leopoldinum), ktorým boli východnému duchovenstvu priznané tie isté práva a privilégia ako latinskému, atď. S jeho menom sa spája aj tlač prvých kníh pre gréckokatolíkov Mukačevského biskupstva, ktoré vydala trnavská univerzitná tlačiareň.

diplomacia jágerských latinských biskupov využívala počas ďalších desaťročí niektoré reálne nedostatky v praktickej pastoračii medzi gréckokatolíkmi a v neposlednej miere aj prehnanú a nezdravú ctižiadostivosť a karierizmus niektorých predstaviteľov východného duchovenstva, ktorí si na dosiahnutie svojich cieľov vyšľapávali chodníčky u jágerskej kapituly a biskupov.

De Camellisovi nástupcovia sa tak ocitli v postavení právnej podriadenosti voči jágerskému biskupovi. Ten pri presadzovaní svojich nárokov vychádzal zo striktnej interpretácie 9. kánonu Štvrtého lateránskeho snemu z roku 1215 o potrebe jednej hlavy miestnej cirkvi v teritoriálnom zmysle slova, nevšímajúc si však niektoré neskoršie právne normy upravujúce tú istú materiu, ako napr. bula *Accepimus nuper* pápeža Leva X. z roku 1521, ktoré predvídali kombináciu personálnych a teritoriálnych kompetencií biskupov rôznych obradových cirkví. Priebeh voľby, menovania a potvrdenia mukačevských biskupov v rokoch 1716 – 1771 neprináša z historického a cirkevnoprávneho aspektu nijaké nové prvky. Po tom, čo boli miestnym duchovenstvom zvolení za biskupov a potvrdení Svätou stolicou ako apoštolskí vikári, museli zložiť prísahu poslušnosti jágerským biskupom, čím uznali svoju podriadenosť a prijali postavenie obradových vikárov.

Prestantia ritus latini v našich pomeroch a skutočnosť, že mukačevskí biskupi sa chtiac-nechtiac dočasne zmierili s postavením „obradových vikárov“ Jágerského biskupstva, mala ďalekosiahle dôsledky. V praxi to znamenalo, že bez súhlasu „jágerského ordinára“ nesmeli dať stavať nové chrámy, zakladať nové farnosti, prekladať kňazov a vysviacať nových kandidátov na kňazstvo, ba ani navštevovať svoje farnosti. Všetci gréckokatolícki kňazi boli pokladaní iba za kaplánov latinských farárov. V tomto smere boli vydané viaceré rozhodnutia kompetentných cirkevných autorít, proti ktorým sa síce gréckokatolícke duchovenstvo búrilo, ale iba zriedkavo sa mu darilo dosiahnuť ich zmenu.¹³ Závislosť od jágerského biskupa bola jednou z najväčších prekážok

¹³ Porov. VASIL, C.: Niektoré administratívno-právne aspekty života katolíckej cirkvi byzantského obradu v Uhorsku v období medzi Užhorodskou úniou (1646) a kánonickým erigovaním Mukačevského biskupstva (1771). In: *Studia Aloisiana 1999 : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity*. Bratislava, 1999, s. 231–250.

Rímska kongregácia *Propaganda fide* napríklad 20. júna 1718 ako odpoveď na sťažnosti a žaloby jágerského biskupa, bez toho aby si overila ich pravdivosť, vydala dekrét, ktorým prakticky oberá mukačevského biskupa o všetky riadne biskupské práva.

Decreta Sac. Congregationis Generalis de Propaganda Fide habitae, die 20. Junii 1718. (...)

Primo: Graeci servare teneantur Dies Festos de praecepto Latinae Ecclesiae.

2. Separentur Uxores a Bigamis, et Vicarius Apostolicus procedat prout de jure.

3. Graeci non promoveantur a Vicario Apostolico ad Sac. Ordines, nisi eidem exhibuerint Dimissorias Ordinarii Latini.

4. Parochi Graecorum non approbentur, nec novi instituantur, nisi de consensu Ordinarii Latini.

5. Parochi Graecorum moneantur a Vicario Apostolico, ne se ingerant in Matrimonii Latinorum, et idem Vicarius contra inobedientes procedat prout de jure.

6. Novae Ecclesiae minime erigantur, et erectae non consecrentur nisi de consensu Ordinarii Latini.

Datum Romae die, et anno, quibus supra. I. Cardinalis Sacripantes Praefectus. P. A. Archiepiscopus Lavis. Secretarius.

Porov. LUČKAJ, M.: Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis. In: *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Svydnyku (NZMUK)*. Vol. 16. Prešov : SPN, 1990, s. 179–180.

úspešného rozvoja Mukačevskej eparchie. Na druhej strane treba priznať, že práve vďaka túžbe vymaniť sa z tohto nerovného postoja bolo gréckokatolícke duchovenstvo nútené skvalitniť svoju odbornú prípravu, a to tak na Trnavskej¹⁴, či Košickej univerzite, ako aj v samotnom jágerskom seminári.

Napriek negatívam, ktoré vyplývali z podriadenosti gréckokatolíckej cirkvi Jágerskému biskupstvu, treba spomenúť aj niektoré pozitívne aspekty. Patrí medzi ne bezpochyby prijatie uzáverov Zamošskej synody z roku 1720, ktoré boli u nás aplikované od roku 1727. Ich prijatím došlo ku zjednoteniu základných právnych noriem medzi Mukačevskou eparchiou a Kyjevskohaličskou metropoliou. V podstate išlo o aplikovanie záverov Tridentského koncilu pre potreby a podmienky byzantskej cirkvi. Hoci z hľadiska dnešnej ekleziológie a práva možno tejto synode vyčítať prílišnú inšpiráciu latinskými vzormi, nemožno poprieť, že v dobovom kontexte išlo o pozitívny krok utvorenia noriem partikulárneho práva, zjednocujúceho predovšetkým prax vysluhovania sviatostí a normy cirkevnej administrácie.¹⁵

Jedným z centrálnych problémov právneho stavu Mukačevskej eparchie v 17. a 18. storočí bola skutočnosť, že o vzniku biskupstva neexistoval nijaký oficiálny záznam, čo pre miestnu latinskú hierarchiu bola vhodná zámienka na spochybňovanie jeho existencie. Aj vďaka intervencii cisárovnej Márie Terézie, ktorá vychádzala z regalistickej chápaného aplikovania patronátneho práva uhorských „apoštolských kráľov“, po mnohých búrlivých rokovaníach a dramatických zvratoch sa nakoniec celá záležitosť vyriešila kánonickým erigovaním Mukačevského biskupstva bulou *Eximia regalia* Klementa XIV. z 19. septembra 1771. Hoci sa týmto krokom jednoznačne zlepšilo cirkevno-

Aj keď tá istá kongregácia 15. novembra 1718 vyhlasuje, že mukačevský biskup nie je právne podriadený jágerskému, v praxi sa toto jej druhé vyhlásenie neuplatnilo. „...nel Breve del Vicariato, che si spedi al Vic. Apostolico di Monkatz non gli si prescrive la subordinazione al Vescovo d'Agria, benchè questo l'abbia pretesa in vigore del Diploma Imperiale, e per essere detto Vicariato nei limiti della sua Diocesi...“ Porov. WELYKYJ, A.: *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielorussiae spectantia*. Vol. 3. Roma, 1954, s. 173.

O to väčší dosah mal dekrét jágerského biskupa Barkóciho z 8. mája 1747, ktorým vlastne všetkých gréckokatolíckych kňazov degradoval na obradových kaplánov latinských farárov, so všetkými patričnými následkami ekonomického a sociálneho charakteru. Porov. LUČKAJ, M.: *Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In: *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Svydnyku (NZMUK)*. Vol. 17. Prešov : SPN, 1991, s. 42–44.

Protest gréckokatolíckeho duchovenstva poslaný Svätej stolici zo synody konanej v Mukačeve 6. februára 1749 síce nedosiahol bezprostredný účinok, ale o niekoľko rokov nato, 16. septembra 1756, zasiahla samotná cisárovná Mária Terézia, aby aspoň čiastočne zmiernila nerovnoprávne postavenie východného duchovenstva. Porov. PEKAR, A.: *Narysi istorii cerkvi Zakarpattá*. Roma, 1967, s. 60.

„(...) comittimus et mandamus (...) ut

1-o Sacerdotes Ritus Graeci ab Universo sui Ritus populo ubicumque in Diocesi Agriensi degente, cui ipsi Sacramenta administranda habent, proventus Stolare privative permittantur.

2-o Ecclesiae pro necessitatis ratione eisdem erigendae admittantur.

3-o Neque Sacerdotes uniti ab accessu populi sui ritus, nec vicissimi ab accessu Sacerdotum suorum arceatur populus.“ Porov. LUČKAJ, M.: *Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*. In: *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Svydnyku (NZMUK)*, s. 84.

¹⁴ Porov. VASIL, C.: *Predstaviteľia Mukačevského gr.kat. biskupstva v 17. a 18. storočí a Trnavská univerzita*. In: ŠIMONČIČ, J. (ed.): *Trnavská univerzita 1635–1777*. Trnava, 1996, s. 91–111.

¹⁵ Porov. VASIL, C.: *Ustanovenia Zamošskej synody a naša miestna cirkev*. In: *Gréckokatolícky kalendár 1996*. Košice : Byzant, 1995, s. 49–51.

právne postavenie gréckokatolíckej cirkvi, pretože došlo k osamostatneniu sa od miestneho latinského ordinára, priama väzba na latinskú hierarchiu tu ostala aj naďalej. Uhorský prímás totiž plnil voči mukačevskému biskupovi funkciu metropolitného biskupa. Z pozície „obradových vikárov“ jágerských biskupov sa tak gréckokatolícki biskupi dostali do pozície sufragánov uhorského latinského prímasa.

2. GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV A JEJ PODRIADENOSŤ UHORSKÉMU PRÍMASOVI (1771 - 1918/1937)

Osvietenské zásahy cisárovnej Márie Terézie do života Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku sa ukázali vcelku prospešnými najmä pri organizovaní tzv. Viedenskej synody gréckokatolíckych biskupov Uhorského kráľovstva v roku 1773¹⁶ a pri presadzovaní jej uzáverov do praxe. Išlo napríklad o redukciu počtu cirkevných sviatkov, vypracovanie spoločných noriem na publikovanie liturgických kníh, zamedzenie prevodu východných veriacich do latinskej cirkvi, ale aj o taký zdanlivo nepodstatný detail, ako je zavedenie technického termínu „gréckokatolíck“ na označenie všetkých katolíckych príslušníkov byzantskej cirkvi na území bývalého Uhorska. Tento termín je dodnes východiskovým bodom identity východných katolíkov v tejto oblasti a na jeho základe je možné prekonávať súčasnú etnickú, ale i cirkevno-administratívnu roztrieštenosť duchovných dedičov Užhorodskej únie a materskej Mukačevskej eparchie. Tereziánske, jozefínske, ale i neskoršie civilno-cirkevné právne normy, predovšetkým cisárske *Resolutio* zo 4. októbra 1814, prispievali k postupnému praktickému zrovnoprávňovaniu postavenia gréckokatolíckej cirkvi v rámci katolíckej cirkvi Uhorska.¹⁷ Na základe takto orientovaného civilného zákonodarstva sa mohli rozvíjať aj medzicirkevné dohody o niektorých problematických otázkach spoluzititia latinskej a gréckokatolíckej cirkvi, ako boli *Conventio* medzi košickým, sátmarským a mukačevským biskupom z roku 1829, alebo *Conventio* medzi jágerským a prešovským biskupom z roku 1828 a 1852.¹⁸

Po kánonickom zriadení Prešovského biskupstva bulou *Relata semper* z 22. septembra 1818 sa aj prešovskí biskupi, ako sufragáni uhorských prímasov, zaraďujú do cirkevného života monarchie. Do tohto kontextu môžeme zaradiť aj pravidelnú účasť gréckokatolíckych biskupov na národných cirkevných synodách, ktoré predchádzali synody v jednotlivých biskupstvách, ako to vidíme pri prešovskej i mukačevsko-užhorodskej synode z roku 1821, pred národnou uhorskou synodou v roku 1822. Aktívna participácia predstaviteľov gréckokatolíckej cirkvi na cirkevnom živote v rámci celouhorských aktivít na jednej

¹⁶ Porov. LACKO, M.: Synodus episcoporum ritus Bizantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata. In: *Orientalia Christiana Analecta*, 199, Roma, 1975; VASIL, C.: 220. výročie viedenskej synody: Významný medzník v dejinách gréckokatolíckej cirkvi. In: *Slovo*, 25, 1993, 6, s. 10–11.

¹⁷ Porov. *Extractus benignarum resolutionum Normalium in objectis Publico-Ecclesiasticis editarum ad annum 1825 inclusive productus*. Joannes Jelinek Typogr., Tyrnaviae 1826; VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s CCEO*, s. 150–156.

¹⁸ Porov. REBA, D.: *Izbornik na crkevno-pravne odnose različnih katol. Obreda*. Križevac, 1911, s. 36–38; VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s CCEO*, s. 162–165.

strane bezpochyby prispievala ku zviditeľňovaniu tejto cirkvi, ale súčasne aj k nekritickejmu preberaniu latinskej cirkevnej disciplíny. Dekréty a rozhodnutia uhorských národných synod sa postupne stávali záväznými aj pre gréckokatolícku cirkev.¹⁹ Teologická formácia gréckokatolíckeho duchovenstva síce už väčšinou prebiehala vo vlastných seminároch (v Užhorode od roku 1778, v Prešove bol seminár otvorený v roku 1880), avšak nepriamy psychologický a kultúrny tlak väčšinovej latinskej cirkvi privádzal k úplnému preberaniu teologických i pedagogických vzorov. Vývin situácie v Gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku nebol však v tomto smere ničím výnimočný. Skôr by sme mohli povedať, že v porovnaní s inými východnými katolíckymi cirkvami latinizačné tendencie – vykonávané tentoraz už samotnými východnými katolíckymi – sa v tomto prípade začali prejavovať podstatne neskôr. Opäť sme svedkami fázového posunu „ozvený“. Zatiaľ čo napríklad v ukrajinskej, či rumunskej cirkvi sa po latinizačnej fáze 18. storočia už koncom 19. storočia, a najmä v období medzi dvoma svetovými vojnami začína postupne prebúdzajúť túžba po odlatinizovaní byzantského obradu a celého cirkevného života a po lepšom prilnutí k východným liturgickým a disciplinárnym koreňom, Gréckokatolícka cirkev na Slovensku ešte pokladá nekritickej preberanie latinských teologických, liturgických a disciplinárných prvkov za znak pokroku a prejav svojej „katolíckosti“. Tento postup vidíme aj v oblasti cirkevného práva. V časoch, keď rumunský kánovník a veľkvaradínsky biskup Jozef Papp Szilagyi zostavuje svoj právny *Enchiridion*²⁰ na základe posvätných kánonov východných cirkví, prešovský kanovník Alexander Duchnovič zostavuje svoj *Corpus iuris*²¹ na základe tradičnej latinskej zbierky *Corpus iuris canonici*. V časoch, keď ľvovský metropolita Šeptyckij zakladá na obnovu pôvodného východného mníšskeho života rád studitov, na Podkarpátie a na východné Slovensko ešte len prichádzajú baziliáni, jezuitmi zreformovaní²² z rádu mníšskeho na apoštolský. Po promulgovaní latinského kódexu v roku 1917, keď sa vo východných cirkvách začínajú ozývať hlasy po potrebe vlastného kódexu, uhorskí gréckokatolícki hierarchovia zídnení 31. decembra 1917 na synode v Užhorode žiadajú Svätu stolicu, aby platnosť tohto kódexu bola rozšírená aj na Mukačevskú, Hajdudorožskú a Prešovskú eparchiu. A v čase, keď už spomínaný metropolita Šeptyckij v spolupráci s rímskym odborníkom Korolevským dávajú podnety ku príprave východného kódexu, taká významná a osvietená osobnosť cirkevného života

¹⁹ Ako príklad na dokumentáciu tohto princípu môžeme uviesť obežník prešovského biskupa Mikuláša Tótha č. 3066 z 30. septembra 1880: „Hanc Synodi Strigoniensis dispositionem respective indulgentiam omni suo vigore etiam in nostra Eperjesiensi Diocesi tanto magis gaudere oportet, quia Diocesis nostra Archi-Diocesi Strigoniensi, arctiori vinculo hierarchico iuncta est, et Decreta Concilii Strigoniensis 1858, cum influxu denati Eppi et procuratorum Capituli huius lata per Diocesim publicata sunt.“

²⁰ PAPP SZILAGYI, J.: *Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis Catholicae*. Magno Varadini, 1862.

²¹ DUCHNOVIČ, A.: *Corpus iuris in compendio exhibens jus canonicum*. 2 voll. Eperjessini, 1847.

²² Ide o tzv. dobromyľskú reformu. Porov. VASIL, C.: I gesuiti e i grecocattolici : Problemi e prospettive. In: *Acta – Consultation: The Role of Jesuits in Catholic-Orthodox Relations in Europe : Past, Present, Future : Velehrad, Česká republika 3. – 7. 10. 2002*. Roma : Secretariat for Interreligious Dialogue, Society of Jesus, 2002, 76.

gréckokatolíkov, akou nesporne bol profesor Mikuláš Russnák, vyhlasuje, že nič lepšieho ako latinský kódex sa vlastne ani nemôže vymyslieť.²³

Z hľadiska cirkevného práva je najdôležitejšou udalosťou pre gréckokatolícku cirkev medzivojnového obdobia jej definitívne vymalenie sa spod „patronátu“ uhorských prímasov – najprv prakticky, teda rozpadom Uhorskej monarchie, a neskôr aj formálne. 2. septembra 1937 pápež Pius XI. dokumentom *Ad ecclesiastici regimini*²⁴ vyňal Prešovskú a Mukačevskú eparchiu spod jurisdikcie ostrihomského prímasa a priamo podriadil obe eparchie Svätej stolici. V tom istom dokumente sa hovorí o blízkom zriadení gréckokatolíckej metropolie v Česko-Slovensku. Vojnová tragédia, sovietska anexia Podkarpatskej Rusi a povojnová likvidácia gréckokatolíckej cirkvi však zabránili uskutočneniu tohto zámeru Pia XI.

3. GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV „POD KURATELOU MOCI“ 1968 - 1989

Likvidáciu Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v roku 1950, ako aj jej znovupovolenie v roku 1968 vykonali orgány štátnej správy formou svetských zákonov, a preto z hľadiska cirkevného práva sa týmito udalosťami teraz nebudeme zaoberať. Nasledujúce obdobie rokov 1968 - 1989 preživala gréckokatolícka cirkev v situácii fiktívnej slobody, charakterizovanej medzinárodnou a cirkevnou izoláciou, reštriktívnymi zásahmi svetskej moci do cirkevnej sféry, nemožnosťou riešiť vlastné vnútorné problémy atď. Ktoré okruhy problémov okrem toho charakterizovali cirkevnoprávny život gréckokatolíckej cirkvi v tomto období?

Je ich niekoľko: špecifický vzťah ku pravoslávnej a k rímskokatolíckej cirkvi; nevyjasnenosť vzťahu k byzantskému duchovnému dedičstvu a prvá fáza pokusov o liturgické reformy; obmedzenie a nefunkčnosť riadnych cirkevných štruktúr.

3.1. ŠPECIFIKÁ VZŤAHU KU PRAVOSLÁVNEJ A RÍMSKOKATOLÍCKEJ CIRKVI

Jednou z charakteristík pokoncilového vývoja v Katolíckej cirkvi vo vzťahu ku kresťanskému Východu je rozvoj ekumenizmu k nezjednoteným východným cirkvám a zvýšenie citlivosti zo strany latinskej cirkvi vo vzťahu k východným katolíkom. Ideovými východiskami tohto vývoja sú koncilové dokumenty *Unitatis redintegratio* a *Orientalium Ecclesiarum*. Keby sme v súvislosti s recepciou týchto dokumentov chceli charakterizovať situáciu na Slovensku, museli by sme opäť použiť obraz oneskorenej „ozveny“.

Obnovenie Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v roku 1968 bolo v medzinárodných pravoslávnych a „ekumenických“ kruhoch vnímané ako trauma pre pravoslávnu cirkev a prekážka dialógu s katolíkmami.²⁵ Pravdepodobne bolo

²³ „Perfectione auscultando Codicis Canonum latino, nihil magis nobis exoptandum esse tenebamus semper, quam et ius etiam nostrum similiter organisetur canonicum, quo nullum alium invenire poterimus perfectionem solvendi quaestionem modum.“ RUSSNÁK, M.: *Codex juris canonici respectu habito edeni pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem Iuris canonici*. Praeae 1931, s. 4.

²⁴ AAS, 29, 1937, 368.

²⁵ Porov. LACKO, M.: Obnova gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a jej ohlas v ekumenickom hnutí. In: *Echo*, 4, 1973, 44-60.

problematické aj pre istý druh katolíckej „Ostpolitik“, pretože skonkrétňovalo problémy, ktoré sa na najvyššej diplomatickej rovine prerokúvali len v náznakoch a hypotézach, alebo sa elegantne obchádzali, a ktoré sa prejavili naplno až po roku 1990, so všetkými negatívnymi, alebo presnejšie, reálnymi dôsledkami na ekumenický dialóg. Zaiste, na vlnách entuziazmu a chvíľkovej slobody „pražskej jari“ sa predstavitelia gréckokatolíckej cirkvi mohli dopustiť aj nejakých chýb, avšak dlhoročne skalené vzťahy s pravoslávnu cirkvou boli skôr výsledkom osobných konfliktov a nemiestnych zásahov štátnej moci, ako prejavom nábožensky motivovanej intolerancie. Napriek sporadickej konflikt-nosti osobných vzťahov boli však aj na Slovensku aplikované zásadné právne normy o *communicatio in sacris*, o uznávaní sviatostí pravoslávnej cirkvi a vynútené spoluúžívania chrámov bolo tiež skúškou obojstrannej miery tolerancie. Čo však gréckokatolícka cirkev znášala ťažšie, je pocit, že pri ekumenizme sa hovorí „o nej bez nej“ a že sa slovom „ekumenizmus“ usiluje zakrývať, alebo obhajovať krivdy, ktoré na nej boli spáchané.

Ešte bolestnejšie vnímali gréckokatolíci prejavy nepochopenia zo strany niektorých predstaviteľov rímskokatolíckej cirkvi na Slovensku. Znovuobnovenie existencie gréckokatolíckej cirkvi totiž narušilo zjednodušenú schému: katolíci = rímskokatolíci, východný obrad = pravoslávny. Návrat veriacich do gréckokatolíckej cirkvi nespôsobil len radikálny odliv veriacich z pravoslávnych chrámov, ale v niektorých lokalitách aj z chrámov rímskokatolíckych, v ktorých títo veriaci počas takmer dvadsiatich rokov našli duchovnú a sviatostnú posilu. Hoci tento návrat nebol ani zďaleka vôbec kompletný, napriek tomu sa jeho uskutočňovanie nie vždy stretalo s pochopením rímskokatolíckych dušpastierov, ktorí horlivo dlhé roky suplovali absenciu gréckokatolíckej cirkvi. Gréckokatolícka cirkev, ktorá po svojom obnovení možno očakávala návrat ku pôvodnému počtu veriacich, sa musela vyrovnáť so skutočnosťou, že stratila vlastne polovicu vojich veriacich. Zatiaľ čo po druhej svetovej vojne počítala asi 350 000 veriacich, po obnovení sa jej stav odhadoval na 175 000. Matematika nie je vecou názoru. Nuž uveďme si trochu matematiky. Pripustiac, že v pravosláví ostalo okolo 30 000 veriacich, pripustiac, že taký istý počet gréckokatolíkov statil vieru pod vplyvom štátneho ateizmu²⁶, a neberúc do úvahy predpokladaný demografický rast²⁷, aj tak sa dá odhadovať, že v priebehu rokov 1950 – 1968 sa do rímskokatolíckej cirkvi zaradilo vyše 100 000 gréckokatolíkov, teda takmer tretina veriacich gréckokatolíckej cirkvi. Keby sa niečo také stalo sýrskemu, alebo arménskemu, alebo koptskému katolíckemu patriarchátu, znamená to, že by prakticky zmizli z povrchu zeme a z javiska dejín. Keď Svätý Otec Ján Pavol II. pri návšteve Prešova v roku 1995 hovoril o cennej prítomnosti gréckokatolíkov uprostred spoločenstva latinského obradu, prirovnávajúc ich ku tatranským plesám hodným ochrany, tak musíme

²⁶ Východné Slovensko, kde žila väčšina gréckokatolíkov, bolo relatívne najmenej postihnuté dôsledkami formálne propagovaného ateizmu.

²⁷ Povoynové Slovensko malo asi tri a pol milióna obyvateľov a gréckokatolíci tvorili takmer 10 % jeho obyvateľstva. Berúc do úvahy, že východné Slovensko dlhodobo prekračuje celoštátny demografický priemer prírastku obyvateľstva, dalo by sa reálne očakávať, že pri normálnom vývoji by dnes malo byť na Slovensku pri počte obyvateľov 5,3 milióna niečo vyše pol milióna gréckokatolíkov. Súčasná štatistika však uvádzajú len 210 tisíc obyvateľov hlásiacich sa ku gréckokatolíckej cirkvi.

pripustiť, že za posledné polstoročie množstvo týchto plies vyschlo, alebo voda z nich pretiekla do všeobjímajúceho oceánu latinskej cirkvi – a zákony fyziky jasne hovoria, že takto odtečené vody už nikdy viac nenaplnia horské plesá. Z tohto hľadiska sa javia ako pochopiteľnejšie a vysvetliteľnejšie niektoré prejavy animozity zo strany gréckokatolíckych duchovných voči latinským spolubratom, keď tí aj po roku 1968, predovšetkým pri vysluhovaní niektorých sviatostí a svätenín, namiesto usmernenia gréckokatolíkov k ich vlastnej cirkvi, vychádzali východným veriacim v ústrety takým spôsobom, že ich *de facto* a neskôr aj *de iure* trvale priradovali do rímskokatolíckych farností. V takejto atmosfére sa otázky aplikácie cirkevného práva koncentrovali na skúmanie možnosti prechodu z jednej cirkvi do druhej a na zisťovanie, či obhajovanie legitimacy, alebo aj validity vysluhovania sviatostí jedným, či druhým farárom.²⁸

3.2. NEVYJASNENOSŤ VZŤAHU K BYZANTSKÉMU DUCHOVNÉMU DEDIČSTVU A PRVÉ POKUSY O LITURGICKÉ REFORMY

Podľa vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu, „rozmanitosť v Cirkvi nielenže nie je na škodu jej jednoty, ale ju skôr robí očividnou. A teda Katolícka cirkev chce, aby zostali zachované bez narušenia tradície jednotlivých miestnych cirkví a či obradov, a zároveň má v úmysle prispôbiť svoj spôsob života rozmanitým časovým a miestnym potrebám“²⁹. Z tohto koncilového odporúčania si Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v skúmanom období vzala na srdce predovšetkým druhú časť – teda tú o prispôbovaní. Obdivne vnímajúc pokoncilovú reformu latinskej cirkvi, cítila potrebu aplikovať niektoré jej princípy aj na vlastnú liturgickú a duchovnú sféru. Úmysel bol bezpochyby dobrý, jeho realizácia bola však neraz kontroverzná. Už vyššie opísaný konfliktný vzťah ku pravoslávnej cirkvi bol často podnetom k uskutočňovaniu takých disciplinárnych a liturgických zmien, ktoré vedome mali priviesť ku zdôrazneniu a prehĺbeniu rozdielov medzi praxou pravoslávnej a gréckokatolíckej cirkvi. Išlo o viaceré oblasti cirkevného života: počnúc oblečením kňazov, používaním latinskej cirkevnej terminológie, cez preberanie latinských liturgických i paraliturgických foriem a pobožností, skracovanie obradov, vedomé vyhľadávanie západných umeleckých a architektonických foriem pri stavbe a výzdobe chrámov atď. K tomuto trendu prispievala aj jednotná a spoločná formácia kandidátov na kňazstvo v rímskokatolíckom seminári, ktorá síce zodpovedala posttridentským kritériám, ale len málo zohľadňovala teologický a ekleziologický vývoj Katolíckej cirkvi po Druhom vatikánskom koncile. Ďalším faktorom, ktorý napomáhal tento nežiaduci vývoj, bola medzinárodná izolácia a s ňou spojený pocit exkluzivity a súčasne aj ohrozenia.

Zatiaľ čo koncilová obnova znamenala v slobodnom svete pre východných katolíkov návrat ku vlastnej duchovnej a liturgickej i disciplinárnej tradícii, u nás môžeme badať práve v tomto období postupný odklon od jej prvkov.³⁰

²⁸ Porov. ADAM, M.: *I sacramenti dell'iniziazione cristiana nei rapporti interecclesiali tra i cattolici latini e orientali in Slovacchia*. Roma: Pont. Studiorum Universitas A.S. Thoma Aq. In Urbe, 2003.

²⁹ *Orientalum Ecclesiarum* (OE), 2.

³⁰ Porov. VASIL, C.: Michal Lacko, predchodca súčasnej liturgickej obnovy v Gréckokatolíckej cirkvi. In: J. J. Bazilovič OSBM a M. Lacko SJ: *Zborník z medzinárodných konferencií*. Košice: Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka, 2002, s. 123–132

Často sa chybné kroky nejavili hneď v celej svojej nahote. Napríklad, preklad liturgie do živého jazyka bol síce správny a potrebný a vítaný aj veriacimi – neskôr sa však stal príležitosťou na krátenie posvätných textov, ba až na ich textovú i teologickú deformáciu.³¹ Nerešpektovanie právnych predpisov o kompetenciách pri schvaľovaní liturgických kníh, ktoré viedlo k zavádzaniu deformovaných prekladov bez súhlasu príslušnej vrchnosti³², len zhoršovalo celkový chaos³³. Odvolávanie sa na chimérickú „miestnu tradíciu“ bolo v tomto prípade skôr zastieraním neznalosti východných teologických, liturgických a duchovných prameňov, než skutočnou úctou ku tradícii.

3.3. OBMEDZENIE A NEFUNKČNOSŤ RIADNYCH CIRKEVNÝCH ŠTRUKTÚR

Jedným z problémov gréckokatolíckej cirkvi v rokoch 1968 – 1989 bolo aj znefunkčnenie a obmedzovanie riadneho chodu jej cirkevných štruktúr. Počas dvadsiatich dvoch rokov bola Prešovská eparchia bez biskupa, viaceré inštitúty predvídané cirkevným právom (zbor konzultorov, presbyterská rada, eparchiálne zhromaždenie atď.) vôbec neexistovali, alebo existovali len nominálne. Gréckokatolícka cirkev nemala vlastné inštitúcie na prípravu duchovenstva, na počet nových kandidátov sa aplikoval štátom ustanovený *numerus clausus*, kontakty s inými východnými cirkvami *sui iuris* boli takmer nulové atď. Aplikácia niektorých právnych noriem bola nemožná aj pre predpisy o dozore štátu nad cirkvami. Likvidácia rehoľného života obrala cirkev o jednu z jej dôležitých duchovných a intelektuálnych opôr. Aj také základné úkony, ako je menovanie farárov, resp. ich prekladanie sa stávali závislými od štátneho súhlasu. V takejto situácii sa aj otázky rozvoja cirkevného práva dostávali na okraj pozornosti, a niet sa čo diviť, že úroveň právneho vedomia bola veľmi nízka. Stretávame sa tak so situáciou, keď sa v obežníkoch gréckokatolíckej cirkvi vydávali rozhodnutia a nariadenia s odvolávkami na latinský Kódex a keď činnosť prešovského cirkevného súdu bola prakticky paralyzovaná pre nedostatok odborníkov v právnickej oblasti.

4. NIEKTORÉ KLÚČOVÉ CIRKEVNOPRÁVNE ASPEKTY GRÉCKOKATOLÍCKEJ CIRKVI NA SLOVENSKU PO ROKU 1990

Koncilový dokument *Orientalium Ecclesiarum* nás uistuje, že východní kresťania „môžu, ba majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady a svoj spôsob života a že sa v tom nemajú zavádzať zmeny, iba ak si ich vyžaduje skutočný organický vývoj. Toto všetko majú teda s tou najväčšou vernosťou zachovávať východní kresťania sami, a preto si majú nadobudnúť čoraz väčšie vedomosti a čím dokonalejšiu prax v týchto veciach. Ak sa však od nich nenáležite odchyľili vinou okolností alebo niektorých osôb, nech sa usilujú vrátiť ku starootcovským tradíciám“.³⁴

Promulgácia *Kódexu kánonov východných cirkví* sa uskutočnila v historickom momente pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku. Znovuobsadenie biskup-

³¹ Napr. *Gréckokatolícky liturgikon*. Bratislava : SSV v CN, 1986.

³² Napr. slovenský „preklad“ trebnika *Sviatosti a sväteniny*. Prešov, 1987.

³³ Na túto tému porov. Liturgická tradícia a disciplína východných cirkví a Katechizmus katolíckej cirkvi. In: *Slovo*, 26, 1994, č. 3, s. 7–8; č. 4, s. 14; č. 5, s. 7.

³⁴ OE 6.

ského stolca a obnova náboženskej slobody v krajine vytvorili vhodnú pôdu pre dôslednejšie aplikovanie cirkevno-právnych noriem, umožňujúcich a správdzajúcich rast cirkvi. Po roku 1990 sa Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku naskytla historicky neopakovateľná príležitosť na sebaidentifikáciu, rast a prehĺbenie vlastnej duchovnej i cirkevno-štrukturálnej identity. Dnes môžeme konštatovať, že napriek počiatočnému vajataniu začínajú v tejto cirkvi výrazne prevládať pozitívne tendencie.

4.1. ODKRÝVANIE VLASTNÉHO LITURGICKÉHO, DUCHOVNÉHO A DISCIPLINÁRNEHO DEDIČSTVA

Bohatý liturgický život je jedným z určujúcich znakov Cirkvi. V prípade východných cirkví je jeho postavenie mimoriadne dôležité, pretože je aj jedným z ich najviac viditeľných identifikačných prvkov. Preto sa liturgickej oblasti venuje mimoriadna pozornosť aj v CCEO. Výrazom starostlivosti Cirkvi je aj *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, ktorú vydala Kongregácia pre východné cirkvi 6. januára 1996. Vydanie slovenského prekladu tejto Inštrukcie a jej štúdium zohrávali a zohrávajú dôležitú úlohu pri obnove liturgického života Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v posledných rokoch.

Po už spomínaných nešťastných reformných pokusoch, korunovaných vydaním upravenej liturgie sv. Jána Zlatoústeho, sv. Bazila a liturgie vopred posvätených darov a vydání príručky *Sviatosti a sväteniny*, sa táto cirkev stala v ekumenických kruhoch odstrašujúcim príkladom liturgickej deformácie, ktorej vraj podliehajú východní katolíci. V tejto situácii bol nevyhnutný zásah Svätej stolice, aby sa liturgický život na Slovensku dostal späť do svojich kolají. Z tohto hľadiska treba zdôrazniť pozoruhodný, takpovediac neveriteľný obrat, ktorý nastal na Slovensku v druhej polovici deväťdesiatych rokov minulého storočia. Vďaka súčinnosti rímskych i miestnych odborníkov a obnoveného záujmu o liturgické otázky medzi duchovenstvom a hierarchiou gréckokatolíckej cirkvi sa v krátkom čase podarilo zvrátiť hrozivý vývoj. Nemáme tu na mysli len prípravu očistených prekladov liturgie, verne zodpovedajúcich typickému rímskemu vydaniu,³⁵ ale celkové oživenie záujmu o byzantské duchovné a liturgické dedičstvo. To sa prejavuje v oblasti ikonografie, publikácie textov východných otcov, v cirkevnej architektúre posledných rokov, vo formovaní liturgických i paraliturgických pobožností podľa tradičných byzantsko-slovanských vzorov a pod. Tento vývoj je zaiste výsledkom synergie viacerých faktorov. Cirkevné právo je však aj tu jedným z dôležitých prvkov.

4.2. FORMOVANIE PARTIKULÁRNEHO PRÁVA

Pri promulgácii CCEO vyslovil pápež Ján Pavol II. pranie, aby kompetentné authority jednotlivých cirkví *sui iuris* čím skôr pristúpili aj ku príprave partikulárneho práva, ktoré by vychádzalo z noriem CCEO a z tradícií vlastnej cirkvi a ktoré by dopĺňalo všeobecné predpisy východného kódexu. Táto výzva je adresovaná všetkým cirkvám, teda aj Gréckokatolíckej cirkvi na

³⁵ *Svätá Božská Liturgia nášho Otca Svätého Jána Zlatoústeho*. Prešov 1998. Tento preklad dostal schválenie Kongregácie pre východné cirkvi 14. septembra 1997.

Slovensku. Prvým predpokladom na splnenie tejto úlohy je zhromaždenie a roztriedenie existujúcich historických prameňov a existujúcich noriem partikulárneho práva. Táto práca si vyžaduje poznanie tých prameňov práva, ktoré sú spoločné všetkým východným cirkvám, ďalej musí vychádzať z dôkladného poznania a hodnotenia historicko-právnych reálií miestnej cirkvi a musí istým spôsobom zohľadňovať aj súčasné pastoračné potreby a okolnosti. Za príspevok k tejto prvej fáze práce môžeme pokladať vydanie publikácie *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s CCEO* v edičnej rade Dialógy Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Výstupy z tohto štúdia môžu poslúžiť miestnej cirkvi pri konkretizovaní pápežovej výzvy. Ako inšpirácia pri tomto legislatívnom procese môže poslúžiť aj vzor iných cirkví *sui iuris* historicky blízkych Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Ide predovšetkým o Ukrajinskú gréckokatolícku cirkev a o Pittsburskú metropolitnú cirkev *sui iuris* v USA. Práve posledne menovaná cirkev, ktorá vychádza zo spoločných koreňov Mukačevskej eparchie, ako aj Gréckokatolícka cirkev na Slovensku, už úspešne zakončila proces formovania partikulárneho práva. V jej prípade sa tieto normy vyznačujú jasným príklonom k oživeniu východnej disciplinárnej tradície, a to aj v takých otázkach, v ktorých sa prolatinská disciplinárna orientácia pokladala za zdôraznenie katolicity gréckokatolíkov. Ide napríklad o obnovenie jednoty troch sviatostí kresťanskej iniciácie, či o udeľovanie Eucharistie deťom pred obdobím používania rozumu, ale aj o niektoré menej eklatantné situácie, v ktorých si cirkev *sui iuris* môže zvoliť svoje cirkevnoprávne smerovanie.

4.3. RAST CIRKEVNÝCH ŠTRUKTÚR – SMEROVANIE K METROPOLITNÉMU ZRIADENIU

Kódex kánonov východných cirkví rozlišuje štyri typy východných cirkví *sui iuris*: patriarchálne cirkvi, cirkvi väčšieho arcibiskupstva, metropolitné cirkvi a tzv. iné cirkvi *sui iuris*. Súčasná situácia Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku je z hľadiska typológie cirkví dosť neprehľadná a vyžaduje si riešenie. V čom spočíva jadro problému? Aj tá najmenšia cirkev *sui iuris* má mať podľa normy CCEO, kán. 174³⁶, jasne ustanoveného hierarchu, ktorý tejto cirkvi „predsedá“. Do roku 1996 bolo celé územie bývalého Česko-Slovenska zverené jedinému hierarchovi – prešovskému biskupovi. Táto cirkevná jednotka bola všeobecne označovaná ako Gréckokatolícka cirkev v Československu, alebo ešte častejšie ako Slovenská gréckokatolícka cirkev. Táto cirkev bola priamo podriadená Svätej stolici a viedol ju prešovský biskup. Po rozdelení Česko-Slovenska na Českú a Slovenskú republiku došlo k vytvoreniu Apoštolského exarchátu so sídlom v Prahe. Tento exarchát je priamo podriadený Svätej stolici a podľa najnovšej štatistickej ročenky Svätej stolice *L'annuario Pontificio* sa spolu s Mukačevskou eparchiou a Pittsburskou metropoliou pokladá za súčasť ruténskej cirkvi. V roku 1997 Svätá stolica aj na Slovensku vyňala časť územia

³⁶ CCEP, kán. 174: „Ecclesia sui iuris, quae neque est patriarchalis nec archiepiscopalis maior nec metropolitana, conceditur Hierarchae, qui ei praeest ad normam iuris communis et iuris particularis a Romano Pontifice statuti.“

spod právomoci prešovského biskupa a podriadila ho právomoci novoustanoveného Košického exarchátu.

Tieto delenia zodpovedajú na jednej strane spoločenským podmienkam a aj cirkevným potrebám, na druhej strane však pri nich nastala paradoxná situácia. Zatiaľ čo dovtedy jednotné Prešovské biskupstvo spĺňalo kritériá na to, aby sme ho mohli označiť za samostatnú cirkev *sui iuris*, súčasná situácia dvoch cirkevnoprávnych jednotiek na Slovensku (a vlastne troch nezávislých jednotiek, ak počítame aj bývalú súčasť Prešovskej eparchie, nachádzajúcu sa dnes v Českej republike), ktoré sú od seba nezávislé a ktoré nemajú spoločného predstaviteľa, zdanlivo naznačuje akési *diminutio capitis*, teda degradovanie Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku na východnú cirkev, ktorá nemá nárok ani štatút cirkvi *sui iuris*. Tento názor zastávajú aj niektorí rímski kánonisti, ako je napríklad prof. Salachas. Osobne nezdieľame túto diskutabilnú argumentáciu v prospech *diminutio capitis*, pretože sa nezdá dostatočne zohľadňovať *mens legislatoris*, teda cieľ a úmysel zákonodarcu. Zaiste by bolo absurdné predpokladať, že Svätý Otec, keď v snahe zabezpečiť lepšiu pastoračnú starostlivosť rozmnožuje počet biskupstiev na nejakom území, by tým chcel súčasne degradovať nejakú východnú cirkev z už najnižšieho stupienka cirkevnoprávnej štruktúry ešte kamsi nižšie, odsúdiac je tak ku strate vlastnej identity. Skôr by sme mohli chápať tieto kroky ako možnú prípravu na budúce administratívne a cirkevnoprávne usporiadanie vyššieho ekleziologického typu. Tento názor je podporený aj už medializovanou formálnou žiadosťou slovenskej hierarchie o povýšenie Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku na metropolitný stupeň. Splnenie tejto požiadavky by vyriešilo aj prípadné akademické pochybnosti o právnom postavení Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku a prispelo by k jej ešte stabilnejšiemu a dôstojnejšiemu zaradeniu sa do rodiny východných katolíckych cirkví.

5. ZÁVER

Po tragickom rozdelení jednoty Cirkvi na začiatku druhého tisícročia a po stáročnom progresívnom odtrhávaní východných katolíckych cirkví od ich pôvodných koreňov a tradícií je nový východný kódex znamením návratu k tej kánonickej situácii, ktorá vládla v prvom tisícročí, keď východné cirkvi ako živá a prosperujúca časť všeobecnej Cirkvi prekvitali a zachovávali špecifický právny poriadok, založený na zachovávaní posvätných kánonov, ktorých komplex utváral istý druh spoločného cirkevného kódexu.³⁷

Aplikovanie noriem *Kódexu kánonov východných cirkví* na život jednotlivých východných katolíckych cirkví je pre ne príležitosťou na lepšie uvedomenie si svojej identity i svojho osobitého postavenia a poslania v Cirkvi. Toto platí osobitne aj o Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, ktorá po stáročiach svojej

³⁷ Porov. ŽUŽEK, I.: Incidenza del CCEO nella storia moderna della chiesa universale. In: *Understanding the Eastern Code (Kanonika 8)*. Roma : Pontificio Istituto Orientale, 1997, s. 266. Text článku bol pôvodne publikovaný v *Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, Città del Vaticano 1994, 677-753.

existencie – neraz obmedzovanej – má dnes možnosť naplno rozvinúť vitálne sily, ktoré sú znakom pôsobenia Svätého Ducha v nej. Pri naplňaní tejto úlohy zohráva svoje miesto aj cirkevné právo ako forma uskutočňovania tých princípov, ktoré majú zabezpečiť pre Božie cirkvi *tranquilitas ordinis* a pre všetkých členov Cirkvi *salus animarum*.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma, Italia

BUČKO, Ladislav: *Na ceste k oslobodeniu : Základy misiológie*. Nitra : Spoločnosť Božieho slova, 2003. 544 s. ISBN 80-85223-34-1

Kniha Ladislava Bučku *Na ceste k oslobodeniu : Základy misiológie* je uceleným kurzom misiológie v šiestich samostatných častiach. Vo svojej podstate je kniha kresťanskou vieroukou, katechizmom pre potreby misionárskej Cirkvi.

Biblická časť poukazuje na Ježišovu misiu a misiu Cirkvi v novozákonných časoch. Nie je to samoúčelné, pretože aj dnes sa potrebujeme inšpirovať počiatkom kresťanskej misie. Sväté písmo vykresľuje misiu v rôznych odtieňoch a dôrazoch. Podstatné, čo môžeme povedať o Svätom písme, je to, že Nový zákon je teológiou misie. Je reflexiou nad poslaním Božieho Syna a jeho nasledovníkov, čiže Cirkvi. Teológia musí byť predovšetkým teológiou misií.

Druhá časť je teologická. Autor sa v nej usiluje podať základné pravdy viery: o Bohu Trojjedinom, o Kristovi Spasiteľovi, o Duchu Posvätilovi, o Cirkvi ako prostredníčke spásy, o očakávaní naplnenia v budúcom veku, a zároveň nám sprostredkúva pohľad na súčasné snahy odovzdať kresťanskú vieru v kontexte nespravodlivosti a potreby oslobodenia v Latinskej Amerike, v kontexte teológie čiernych Severoameričanov i Afričanov, ako aj v kontexte ázijského hlboko spirituálneho prežívania života. Súčasná teológia si nemôže nevšimáť spolužitie náboženstiev, preto mu svoju pozornosť venuje aj autor diela. V tomto kontexte sa snaží osadiť kresťanskú misiu súčasnosti a formulovať jej ciele a motívy. Je zrejmé, že jediným hodnotným motívom misie kresťanov v pluralitnom svete dneška je vôľa trojjediného Boha a jeho vnútorné tajomstvo spoločenstva, do ktorého

chce Boh vtiahnuť človeka skrze poslaného Syna, Vykupiteľa každého človeka, Ježiša Krista.

Tretia časť, nazvaná „Antropologické východiská misijnej činnosti Cirkvi“, je veľmi dôležitým východiskovým bodom misiológie. Evanjelium zaznieva vždy v konkrétnej kultúre, preto je potrebné zadefinovať, čo je kultúra a čo je viera, aký je medzi nimi súvis, aká interakcia musí nastať, aby sme mohli hovoriť o zrelej viere kresťanského spoločenstva, ktorá rešpektuje Bohom danú a človekom dotvorenú kultúru na jednej strane a zvesť evanjelia, ktorá všetko očisťuje, premieňa, oslobodzuje, pozdvihuje ku skutočne humánnemu a zároveň božskému životu.

Štvrtá, historická časť ukazuje, že autor, ako aj súčasná misiológia, vníma misiu ako dejinnú udalosť, ktorá sa stále vyvíja, mení a zároveň si musí zachovať svoju integritu, čiže musí byť v súlade s pravdami viery a evanjelia. Náš autor vykonal veľký kus práce, predstavujúc dejiny kresťanstva z pohľadu evanjelizačnej činnosti. História preveruje modely misií. Na základe nej môžeme formulovať model misie pre súčasnú postmodernú dobu. Je to misia globálna, zameraná na všetkých, ktorí chcú počuť o univerzálnom Spasiteľovi ľudstva Ježišovi Kristovi. Je zameraná rovnako na ľudí vidieka, ako aj ľudí mesta, chudobných i bohatých, má byť ohlasovaná od človeka k človeku, ale zároveň má byť zvestovaná prostredníctvom súčasných komunikačných prostriedkov, má byť prítomná v politike i v službe človeku na okraji spoločnosti. Misia je globálna, a preto si vyžaduje zapojenie všetkých kresťanov v každom stave a využitie všetkých komunikačných prostriedkov. Evanjelium má byť sprístupnené všetkým.

Piata časť je tou najvlastnejšou misiológiou. Systematicky sa zaoberá misijnými modelmi a stratégiami,

formami a organizáciou misijnej činnosti Cirkvi.

Šiesta časť ukazuje, že misionár je vo svojej podstate svätec, ktorý je pohýnaný k misii hlbokou intuíciou viery a láskou k Bohu, ktorého misionár osobne stretol. Je to človek modlitby, ktorý vie, komu uveril a pre koho pracuje.

Z uvedeného zisťujeme, že misiológia je interdisciplinárnou vedou. Vyžaduje si človeka vskutku univerzálneho a pritom kompetentného v mnohých odboroch, stále však hlboko zakoreneného v zjavených pravdách Svätého písma a v živote Cirkvi. Tieto črty nachádzame v knihe Ladislava Bučka, ako aj v osobe jej autora.

ThLic. Ján Halama SVD

HALÍK, Tomáš: *Co je bez chvění, není pevné : Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002. 382 s.

Autor knihy prof. PhDr. Tomáš Halík (1948) vyštudoval sociológiu a filozofiu na Filozofickej fakulte Univerzity Karlovej. Za totality tajne študoval teológiu v Prahe a po roku 1989 postgraduálne na Pápežskej Lateránskej univerzite v Ríme. V roku 1978 bol tajne vysvätený za kňaza v Erfurte (NDR) a do roku 1989 bol činný v „podzemnej“ cirkvi. V tom čase bol aj najbližším spolupracovníkom kardinála Tomáška. Do roku 1990 pracoval ako psychoterapeut narkomanov v Prahe. Teraz pôsobí ako profesor sociológie na Univerzite Karlovej a zároveň ako rektor univerzitného Kostola Najsvätejšieho Spasiteľa v Prahe. Je prezidentom

Českej kresťanskej akadémie a členom Európskej akadémie vied a umení. Po prevrate začal prednášať na mnohých univerzitách v Európe, USA, Indii a Latinskej Amerike. V roku 2001 pôsobil ako hosťujúci profesor na Oxfordskej univerzite. V roku 2002 sa zúčastnil na expedícii do Antarktídy. Jeho snahou je angažovať sa v otázkach porozumenia medzi náboženstvami a kultúrami. Zúčastňoval sa na rozhovoroch so židovskými mysliteľmi v Izraeli a v USA, s hinduistami v Indii a Veľkej Británii, s budhistami v Nepále, Japonsku a Thajsku, s moslimami v Európe, Jordánsku a Veľkej Británii. Publikoval viac ako dvesto prác, niektoré z nich vyšli aj v nemeckom, poľskom, talianskom a španielskom jazyku.

Knihá *Co je bez chvění, není pevné : Labyrintem světa s vírou a pochybností* je zložená z troch kapitol, ktoré autor definuje ako cesty. Prvá cesta má názov „Labyrintem světa“, druhá „Labyrintem vlastního osudu“ a tretia „Labyrintem filozofie náboženství“. Autor v týchto „cestách“ píše o sebe samom, o dobe, v ktorej žijeme, o spoločnosti, o politike, a predovšetkým o súčasných premenách duchovného života, ktoré sa nedotýkajú len veriacich ľudí. Neponecháva bokom ani problematiku napätia medzi vierou a náboženstvom. Sám sa usiluje nájsť odpoveď, ako môžu spoluexistovať viera a pochybnosť. Vlastná cesta dozrievania vo viere priviedla autorovo premýšľanie k revidovaniu jeho doterajších pohľadov na mnohotvárný fenomén náboženstva, viery a spirituality. Vďaka osobným stretnutiam so vzdialenými kultúrami dospel ku prijatiu týchto kultúr. Neostáva však len pri tom. Vyznáva sa, že kresťanstvo preň zostáva milovaným a nezameniteľným kontinentom, kde má svoje korene, za ktoré pociťuje aj zodpovednosť. Hranice jeho „domova“ sú však odteraz širšie.

Autor sa ďalej vyznáva, že jeho viera sa chveje. Mal však možnosť zakúsiť, že Boh je prítomný v tomto chvení. To, že naše srdce nie je neochvejné, znamená, že nie je z kameňa, ako aj to, že naša viera je stále živá. Jedným dychom autor dodáva, že sa bojí ľudí s neochvejným presvedčením v náboženstve, vede i v politike. Takíto ľudia si podľa autora neuvedomujú, že veci nie sú také jednoduché a jasné, ako sa môže na prvý pohľad zdať. Viera autora sa chveje, ale nechveje sa klasickými pochybnosťami novovekej racionality. Jeho viera sa chveje pred tajomstvom, pred nechufou k formalizmu chladnej profesionality ľudí so „zaťaženým srdcom a mozgom“. Viera autora sa chveje zo strachu z nebezpečnosti „majiteľov pravdy“, chveje sa pri pomyslení na vlastné slabosti a nevhodnosť vo vzťahu k tomu, čím bol oslovený a obdarený. Jednoducho, pochybnosť chápe ako sestru viery. Táto sestra viery však nie je pochybnosťou o Bohu a jeho existencii, dobre a ochote darovať sa. Táto sestra viery je vlastne ohraničenosť celého ľudského vnímania a vyjadrovania skutočnosti, ktorá ľudstvo radikálne presahuje. Autorova cesta viery si nerobí modlu z vlastného náboženstva a na druhej strane neodsudzuje najrôznejšie cesty náboženského hľadania druhých ľudí. Chvenie vyjadruje pulz života, pohyb, ktorý nám nedovolí vnútorne stvrdnúť a znecitlivieť.

Napriek tomu, že autor v knihe hovorí o viere a náboženstve, predsa len nejde o odborné teologické traktáty, religionistické štúdie, a dokonca ani o pobožné čítanie. Náboženskosť, o ktorej autor knihy premýšľa, pokladá za prirodzenú dimenziu človeka a spoločnosti. Ako sám uvádza, cieľom tejto knihy nie je popularizácia katolíckej, ani inej viery. Autor nechce nikoho obrátiť, skôr sa usiluje o rozvíjanie roviny osobného hľadania a nezameniteľných skúseností. Ponecháva čita-

teľovi dostatočný priestor na to, aby si sám odpovedal na otázku, či chvenie viery sa dotýka aj jeho srdca.

Mgr. Patrik Kužma

JONAS, Hans: *Princip zodpovednosti : Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Prel. Břetislav Horyna a Zdeněk Bigl. Praha : Oikoymenh, 1997. 318 s.

Hans Jonas sa narodil v Mönchengladbachu v roku 1903. Študoval filozofiu, teológiu a dejiny umenia vo Freiburgu, Berlíne, Heidelbergu a Marburgu. Bol Bultmannovým a Heideggerovým žiakom a pod ich vedením promoval v roku 1928. Od roku 1933 žil v emigrácii v Anglicku, Palestíne, Kanade a od roku 1955 v USA. Začiatok jeho kariéry je charakterizovaný štúdiom ranej stredovekej filozofie. Neskôr sa začal zaoberať problematikou pojmu prírody a etikou v technologicko-civilizačnej. Od roku 1955 prednášal v New Yorku na New School for Social Research. Ako profesor hosťoval v Kolumbii, Princetone a na Harvarde. V roku 1987 mu udelili Mierovú cenu nemeckých kníhkupcov.

Dielo Hansa Jonasa *Princip zodpovednosti* je synteticky usporiadané do logického celku šiestich kapitol. V prvej kapitole sa autor zamýšľa nad problémom zmenenej podstaty ľudského konania. Vďaka rastúcej moci človeka sa zmenila aj povaha jeho konania a preto pri zmene povahy ľudského konania treba zmeniť aj pohľad na doterajšiu etiku. Človek začal vstupovať do prírody svojím myslením, budovaním miest, a tým sa začalo aj znásilňovanie prírody. Príroda v minulých storočiach nebola

predmetom ľudskej zodpovednosti, vedela sa však postarať tak o seba, ako aj o človeka. Človek voči nej neuplatňoval etiku, ale len dôvtip a dar vynaliezavosti. Mesto obývané človekom sa už šíri po celej pozemskej prírode. Vytratil sa rozdiel medzi umelým a prirodzeným, a tým sa vytvára aj nový druh prírody. Globálne mesto – svet si musí určiť zákony, ktoré zabezpečia kontinuitu tohto sveta pre budúce generácie.

V druhej kapitole sa autor podujal predstaviť kritériá novej etiky, na ktorých by mohli byť založené príkazy a zákony – systém toho, čo človek má a čo nemá robiť. Autor si kladie naliehavú otázku: Máme sa starať o budúcnosť ľudstva a planéty? Hľadáme etiku budúcnosti, kde to, čoho sa treba obávať, ešte nie je zakusované a asi ešte nemá ani analógiu v minulosti a prítomnej skúsenosti. Existencia človeka sa nesmie stať predmetom lotérie. Našli sme princíp, ktorý zakazuje určité experimenty, aj keď sú technologicky uskutočniteľné. Tento princíp znie: „Existencia alebo podstata človeka v celku nesmie byť nikdy daná do lotérie.“

V tretej kapitole autor rozoberá jednotlivé účely a ich postavenie v bytí. Všetci ľudia sa usilujú už tu na zemi dosiahnuť šťastie, pričom nejde o statické zistenie, ale o prirodzenosť každého človeka. Výsledkom ľudskej slobody je aj to, že môže svetu povedať NIE. Príroda tým, že sa drží hodnôt, má tiež autoritu na ich sankcionovanie a smie požadovať ich uznanie od človeka.

Vo štvrtej kapitole pod názvom „Dobro, povinnosť a bytí : Teorie odpovědnosti“ hovorí autor o poprení nebytia, pričom reálne bytie je pozitívnou snahou, to znamená trvalou voľbou seba samého. Život ako taký, vo vlastnom bytostnom ohrození nebytím, je výrazom tejto voľby.

Podmienkou zodpovednosti je moc kauzality, čiže ten, kto koná, aj zodpovedá za svoj čin. Toto sa prejavuje – podľa autora – aj vo výchove ďalších generácií. Cieľom výchovy je byť dospelým. Výchova má teda z obsahového hľadiska určitý cieľ. Samostatné individuum musí prevziať bytostnú zodpovednosť za svoj život a za svoje konanie. Zodpovednosť plynie z toho, že sme pôvodcami bytia, na ktorom sa okrem skutočného pôvodcu podieľajú všetci ľudia.

V piatej kapitole sa autor zamýšľa nad zodpovednosťou za budúcnosť ľudstva a prírody, ktorá leží na pleciah človeka. Do popredia vystupuje problematika záchranu existencie ľudstva vo vyhovujúcom prírodnom prostredí. Nová etika núdzového stavu – ohrozenej budúcnosti je premenou kolektívneho činu ľudstva, ktorý sa stáva povinnosťou človeka voči celku. Je evidentné, že existuje tak pokrok k lepšiemu, ako aj návrat k desivej regresii. To je závislé od slobody rozhodovania človeka.

V šiestej kapitole autor kritizuje marxistickú utópiu, pričom jeho konštruktívna kritika mu velí kráčať smerom k etike zodpovednosti. Prvým krokom kritiky je poukázanie na reálne podmienky utópie, čiže na jej možnosti. Druhý krok tvorí sen prenesený do skutočnosti tak, ako ho predstavujú Marx a Bloch. Ústredné pojmy sú sloboda a práca. Tretí krok kritiky zachytáva predbežnosť celých doterajších dejín. Marxistický utopizmus v úzkej spojitosti s technikou predstavuje radikálnu verziu toho, k čomu smeruje celosvetový technologický pohyb. Kritika tejto utópie neslúži autorovi na vyvrátenie jedného vplyvného myšlienkového omylu, ale na zdôvodnenie etiky zodpovednosti, ktorá dnes musí zatiahnuť brzdu rýchlemu napredovaniu vo vedeckej oblasti, pretože príroda by to v bu-

ďúcnosti urobila za nás omnoho krutejším spôsobom, čo by sa mohlo vypomstíť našim potomkom.

V závere autor nevníma osud ľudstva ako vopred nezvratiteľný. Mnoho z toho, čo hovoria marxisti o spoločenskej a ekonomickej dynamike, a my, ľudia dnešnej doby, o technologickej dynamike, je pravda. Stávame sa stále viac zajatcami procesov, ktoré sme sami začali. Duch zodpovednosti je zároveň aj duchom nádeje budúcnosti. Treba sa však chrániť bludných ciest našej moci a opäť získať úctu k tomu, čo človek bol a je, a zhroziť sa toho, čím by sa mohol stať v budúcnosti. Zodpovednosť za budúcnosť človeka má v rukách človek sám.

Mgr. Jana Kužmová

DÉMUTH, Andrej: *Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava : Iris, 2003.

Začnime od konca a parafrázou. Predstavme si, že by sme sa mohli čo i len na chvíľu pozrieť na veci Božou optikou. Videli by sme ich pravdivejšie? Andrej Démuth vo svojej knihe *Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*, na ktorú tu chcem bližšie upozorniť, uzatvára naše pýtanie sa slovami: „Žiaľ, takáto možnosť tu nie je, a tak nám zostáva len veriť, že naše poznanie je i skutočne pravdivé.“

Už samotná povaha predloženej otázky nám pripomína kantovské motívy teórie poznania. To, čo poznávame, sú javy, nie skutočnosť, aká je „osebe“, ono problematické „Ding an sich“. A napriek tomu, že vec osebe nemožno poznať, predsa len je v nás túžba poznávať, ba čo viac, „človek v podstate nemá na výber, či sa bude otázkou sveta zaoberať a či nie, jedno-

ducho sa ňou zaoberať musí... Človek je na spoznávanie sveta vlastne odsúdený, a to práve svojou vlastnou podstatou“ (s. 187). No ak možno poznávať len javy, ktoré z nich sú nám potom najprístupnejšie? Ktoré z nich nás budú najmenej sklamať? Nuž, paradoxne tie, s ktorými prichádzame dennodenne do styku, ktoré sú nám najvlastnejšie, ktoré azda prehladáme len preto, že sú nám také blízke. Sú to, podľa autora, naše vlastné *rozpoloženia*; naše nálady, naša existenciálna rozochvenosť.

Dejiny filozofie skúmali po dlhé roky podstatu človeka, pričom mnohé poznatky časom škrtili, mnohé radikálne menili, zamieňali, premýšľali, nanovo oprašovali staré, ako starinu zaprášili nové. Zdalo by sa, že to bol akýsi podivný, chaotický proces myslenia. V skutočnosti však treba mať k mysliteľom minulých dôb úctu, pretože vždy nachádzali časť pravdy o človeku, vždy sa naň dívali z nejakej perspektívy a vďaka nim sa z týchto nimi objavených pozícií môžeme dívať na človeka my sami. Zatiaľ čo antika hľadela na človeka ako na prírodnú bytosť, stredovek už kládol plnú hodnotu človeka do duchovnej duše a telo ostávalo prírodné a ako také odsúdené na emocionalitu a lomcovanie vášňami a vzruchmi, ktoré sú človeku (!) škodlivé. V novoveku sa prvýkrát objavuje pojem „ja“ a po ňom nasleduje celá škála mien pre toto „ja“: ego, duch, zhluk pocitov a vnemov, telo, telesnosť... Andrej Démuth píše, že toto všetko boli zjednodušenia, ktoré nás „výrazne ochudobňujú o plné chápanie človeka“ (s. 40). Je to asi tak, ako keď renesančný génius nazve svoju hru *Hamlet, princ dánsky*. Pod týmto názvom sa neskrýva len postava Hamleta, ale je tu aj Klaudius, Polónius, Ofélia a i. Takisto tam patria všetky ich rozhovory a monológy, vzťahy medzi postavami, skryté väzby a štruktúry diela; rozumné reči i blú-

znenia, láska, smrť, nenávisť, filozofia. Nevidieť celú hru, ale iba názov, by bolo málo, alebo buďme prísnejší: bolo by to nič. Ak podľa autora spomínanej hry je celý svet javiskom, potom sa nám na ňom zjavuje omnoho viac ako len názov či pomenovanie hry. Človek je viac ako len akési zovšeobecnené a abstraktné „ja“. Čo sa teda za ním skrýva? Nielen rozumnosť, racionalita, ale aj emócie, strach, chvenie; zopakujme to: rozpoloženia.

Filozofia sa otázkou rozpoložení nejako vážne nezaoberala, alebo sa ňou zaoberať radšej nechcela. Aristoteles čo-to naznačil a po ňom ostalo dlhoveké ticho. Až v novoveku sa trochu rozvírila hladina, keď Pascal kritizoval prepíaty Descartov racionalizmus. Potom prišiel Kierkegaard, reagujúc na systémové konštrukcie Hegela, a za ním to bol celý rad existencionalistov (Sartre, Marcel, Heidegger, Jaspers, Camus...). Existencionalizmus sa usiloval, ako je to dobre známe, obrátiť pozornosť späť na existenciu človeka. Čo teda značí *ex-sistere*? Doslova: byť vystavený pred súd (seba samého a azda i pred súd sveta, budúcnosti, Boha); *existovať* teda značí zaujať kritický postoj k sebe samému. A stáť pred súdom nie je veľmi príjemné. Stáť pred súdom znamená byť v istom rozpoložení, v stave, keď sme takpovediac deaktivovaní, rozrušení, azda malátni a melancholickí, keď je nám úzko. Táto skúsenosť rozpoloženia bola ešte v stredoveku pokladaná za choromyselnosť; za čosi, čo stojí v protiklade k rozumnosti; melanchóliu nazývali diablovým kúpeľom (*balneum diaboli*). No napriek tomu sú pre nás tieto rozpoloženia užitočné, dokonca prislúchajú mimoriadnym ľuďom. Podobným smerom sa ubera aj údajne Aristotelova otázka: „Prečo sú všetci tí, čo vynikajú vo filozofii, alebo v politike, alebo v básnictve či v iných umeniach, melancholickí?“ (*Problemata Physica*) Rozpoloženia nás

totiž nútia filozofovať, sú pre nás hraničnou situáciou.

Démuth hovorí vo svojej štúdií o hraničných situáciách ako o takých, ktoré nás vytrhávajú z davu alebo nás akosi zastavujú (ide tu o spomínané deaktivovanie). Správne poukazuje na to, že hraničnou situáciou nemusí byť len smrť či narodenie, ako sa to obyčajne chápe, ale že môže ísť o omnoho prozaickejšie situácie. Napríklad: Človek chodíva každé ráno do práce okolo dobre známej budovy. Jedného dňa tam však budova nie je. Čosi, čo bolo samozrejmé, všedné, akoby konštantné, naraz zmizlo, stratilo sa to. To, čo môže človek v takýchto momentoch zakúsiť, nie je smútok za budovou, ktorá tu už nie je, ale objavenie seba samého na hranici: zrazu vieme, že veci nie sú stále, že miznú, a pri tomto zážitku možno prežívať hlboké zdesenie, či dokonca zhnusenie. Niečo podobné sa stáva v našej každodennej skúsenosti: nie vždy sme v rovnakej nálade, naše nálady sa menia a azda i preto nazvali kedysi náladovosť *inconstantia*. Autor vzápätí analyzuje najznámejšie formy existenciálnych rozpoložení: zhnusenie, nudu, strach a úzkosť, zúfalstvo, nádej, vieru a lásku. Osobitný dôraz kladie na rozlíšenie medzi strachom a úzkosťou. Zatiaľ čo pri strachu vieme, odkiaľ prichádza, úzkosť sa nás dotýka z neznáma. Strach je zvláštna skúsenosť: „to, čoho sa bojíme, je vlastne niečo, čo tu ešte nie je – či presnejšie, čo tu nie je ešte fyzicky prítomné. Strach nás teda zasahuje akoby z budúcnosti, a to je i jeho najvlastnejšou doménou“ (s. 83). Oproti tomu v úzkosti nevieme, koho a čoho sa vlastne bojíme, a zdá sa, že je to prítomné, veľmi blízke, bytostne sa nás dotýkajúce práve v danej chvíli. Sigmund Freud interpretuje „desivé“ ako to, čo je cudzie, čo nie je domáce. Človek je vždy *niekde*. *Byť niekde* je preň relatívnou istotou, *byť niekde* je byť vždy nejako doma. Máme strach,

ak sme *niekde*, kde to nepoznáme. Úzkosť však prichádza vtedy, ak sme nezvyčajne zasiahnutí myšlienkou, že môžeme byť *nikde*, alebo jednoduchšie: nebyť vôbec. Démuth chápe úzkosť ako hamletovské rozporenie: Byť, či nebyť? Úzkosť vrhá človeka do zúfalstva. Povieme: Je v úzkych. Figúrky na šachovnici už nič nezmenia. Zúfalý človek nevidí cestu von, je *desperado*, ten, ktorý nevidí, ako ďalej, ktorý nevie nájsť riešenie. Skúsenosť zúfalstva nám hovorí veľa o človeku a o jeho hraniciach, ale rovnako veľa nám o nich hovorí aj opačný zážitok nádeje. Nádej nie je presvedčenie, nie je to istota. Pri nádeji veľmi dobre vieme, že sme na hranici, že jediné riešenie, ktoré môžeme *očakávať*, nie je istotou. A napriek tomu sa pre toto riešenie vo viere rozhodneme.

Démuth si uvedomuje, že vzťah k našim rozporeniam je charakterizovaný paradigmou, v ktorej myslíme, alebo, ak sa vyjadříme foucaultovsky, epistémou. Naše rozporenia sú tiež vždy niečím ovplyvnené (determinované). Medzi takéto vplyvy radí jazyk, individuálnu a kultúrnu skúsenosť. V rozporení, v tom záhadnom rozmiestnení pohľadu, v tých najrozličnejších perspektívach, z akých sa dívame na svet i na seba samých, sa nám odhaľuje vždy niečo nové, čo by sme bez nich len ťažko zakúsili. Rozporenia nás vedú k *poznatkom*, sú teda cestou poznávania. Ak má byť teória poznania celistvým komplexom našich poznávacích schopností, potom by nemala zabúdať ani na túto oblasť ľudského poznávania, lebo človek je *anima cognoscens* aj vtedy, keď je zároveň (a často) i *anima perturbata* – duša zmätená, rozrušená, pobúrená, vášnivá.

Kniha Andreja Démutha je určená náročnejšiemu čitateľovi, o čom svedčia aj názvy kapitol, častí a oddielov, ktoré svojím charakterom nápadne pripomínajú Kantovu *Kritiku čistého*

ho rozumu. Azda by nebolo na škodu, keby raz svoje závery ponúkol aj vo forme „Prolegomen“, ktoré by tak boli prístupnejšie aj širšiemu publiku. V každom prípade je však štúdiá hodnotným doplnkom pre filozofické skúmanie človeka a jeho schopnosti poznávať, osobitne tým, že svoje filozofické závery autor doplná poznatkami z psychológie a psychiatrie. Knihu odporúčam všetkým, ktorí majú hlboký záujem o kritické poznanie seba samých a sveta, v ktorom žijú.

Mgr. Anton Vydra

„Filozofia a život – život filozofie.“

Medzinárodná vedecká konferencia. Prešov 16. – 18. septembra 2004¹

V dnešnej dobe, plnej existenciálnej neistoty, sa často môže zdať, že dva pojmy „filozofia“ a „život“ akoby k sebe ani nepatrili. Ľudia bojujúci v spoločnosti o svoje prežitie, zápasiaci s finančnými problémami, alebo oddávajúci sa svojmu blahobytu sa o filozofiu akosi nezaujímajú. No napriek tomu každý má svoju vlastnú filozofiu života. Filozofia vo svojom striktnom význame ako vedecká disciplína hľadajúca múdrosť a pravdu je dnes „akosi“ vzdialená konkrétnemu postmodernému človeku. Práve vedecká konferencia „Filozofia a život – život filozofie“ chcela poukázať na opak. Filozofia sa zaujíma o život a má k nemu čo povedať.

Organizátormi medzinárodnej vedeckej konferencie „Filozofia a život – život filozofie“ boli Slovenské filozofické združenie pri SAV a Katedra filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity. Miestom konania bola Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove v dňoch 16. – 18. septembra 2004.

Konferenciu poctili svojou účasťou filozofi zo Slovenska, Čiech a Poľska. Popri fundovaných profesoroch a docentoch filozofie vystúpili so svojimi príspevkami aj mladí a začínajúci vedeckí pracovníci, doktorandi a filozofi.

Garantmi celej akcie boli profesor PhDr. František Mihina, CSc., rektor Prešovskej univerzity, a profesor PhDr. Rudolf Dupkala, CSc., dekan Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity.

Konferenciu svojím príhovorom otvoril prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc., dekan FF PU, ktorý všetkých milo privítal v Prešove. V príhovore sa usiloval prepojiť filozofiu a život, dať ich do súvisu ako neoddeliteľné súčasti a zároveň všetkých povzbudiť na ceste hľadania pravdy, múdrosti a hodnôt života.

Potom odzneli pred plénom dva hlavné referáty. Prvý predniesol hosť z Čiech Ing. Ivan Chvatík: *Prolegomena k fenomenologii smyslu lidského života v pozdních esejích Jana Patočky* a druhý prof. Oľga Sisáková z FF PU: *Filozofia života – živá alternatíva v axiológii*.

Pre veľký počet účastníkov a záujemcov bolo rokovanie rozdelené do troch samostatných sekcií: sekcia A – etické a náboženské dimenzie života; sekcia B – problematika života a smrti vo filozoficko-antropologickej reflexii – výchovný rozmer filozofovania; sekcia C – obraz človeka vo filozofii a vede.

Pre bohatosť programu a rozdielnosť referátov v jednotlivých sekciách nie je možné tu uviesť všetky príspevky. Spomeniem zasadania v sekcii A, kde odzneli veľmi zaujímavé a hodnotné príspevky ku problematike etických a náboženských dimenzií života.

Prof. Vasil Gluchman, vedúci Katedry filozofie FF PU, sa v referáte *Otázky života a humánosti v etike sociálnych dôsledkov* zaoberal svojou etickou koncepciou, v ktorej podotýka, že morálka má svoj biologický základ a život nemusí mať značku posvätnosti a nedotknuteľnosti, aby bol rešpektovaný, prijímaný a uznávaný.

Prof. Cyril Diatka z Nitry celý svoj referát *Etické súvislosti ochrany životného prostredia* venoval ekológii, ľudskému konaniu a etickým konzekvenciám.

¹ Podrobný program konferencie a fotogalériu si možno pozrieť na <http://www.ff.unipo.sk/kfil/archiv.htm>.

Referát PhDr. Daniely Navrátilovej z Fakulty výrobných technológií Technickej univerzity v Košiciach *Etika a hodnotový rozmer technologickéj civilizácie* bol ovplyvnený filozofiou N. Hartmanna (etické vedomie, etika má podnecovať k rozmyšľaniu, morálna sebareflexia).

Veľmi prínosný bol referát Martina Lačného *Niekoľko poznámok k etickej reflexii podnikateľskej sféry*, ktorý bol venovaný podnikateľskej etike. Diskusia o tejto nanajvyš aktuálnej problematike absentuje v celej slovenskej spoločnosti. Nehovoriac o absencii podnikateľskej etiky.

Zlata Androvičová zo Zvolena sa v referáte *O morálnej zodpovednosti v kontexte postmodernej etiky A. Honnetha* pokúsila ukázať zodpovednosť ako pozitívnu starostlivosť a prepojiť sociálnu a politickú filozofiu s etikou.

Veľmi zaujímavý bol aj referát Dušana Špinera z Univerzity Palackého v Olomouci *Etický aspekt filozofie vo výchovno-vzdelávacom procese*, v ktorom tlmočil nielen teoretické, ale aj svoje praktické pedagogické skúsenosti pri vyučovaní filozofie a etiky.

Peter Korený sa v referáte *Morálna voľba, vonkajší nátlak a problematika konania „zmiešaného“ charakteru* venoval vzťahu morálky a práva.

Svoje zastúpenie tu mali aj referáty z bioetickej oblasti. V referáte *„Kultúra života“ a „kultúra smrti“ z pohľadu encykliky Jána Pavla II.* Marián Bednár prezentoval znaky postmodernej kultúry a kresťanskú víziu života z pohľadu katolíckej tradície i učenia.

Elena Urbancová z FF PU sa v referáte *Vita stultorum a strach zo smrti* zaoberala antickým pohľadom na život a smrť v starovekom Ríme (Lucretius Carus, Cicero).

Krzysztof Wiecek sa v referáte *Gods Envy Us Our Mortality* na pozadí antickej mytológie venoval charakteristickej črte človeka – smrteľnosti.

Referáty boli sprevádzané mnohými doplňujúcimi otázkami a diskusiou. Zaujímavé bolo zamýšľanie sa, „ako prednášať a učiť filozofiu a etiku“; ako spestriť a podať dnešným mladým ľuďom filozofiu. Zaujímavá bola aj diskusia o „možnom“ vytvorení etického inštitútu, kde by sa etici stretávali a zaoberali sa aktuálnymi otázkami. Mnohí vyjadrili sklamanie a rozhorčenie, že pätnásť rokov po páde totality ešte nič také neexistuje, ale zároveň vyjadrili aj nádej, že raz na Slovensku takýto inštitút bude.

Je len samozrejmé, že tu nie je možné spomenúť všetky referáty a otázky, ktoré boli aj predmetmi diskusií. Pre toho, kto by sa chcel hlbšie oboznámiť s touto podnetnou konferenciou, bude k dispozícii zborník referátov a štúdií z konferencie.

Významnou udalosťou bola aj záverečná recepcia, na ktorej dekan FF PU prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc., poďakoval účastníkom za ich účasť a podnetný prístup, ale vyzval aj k neformálnemu stretávaniu a utváraníu kontaktov, aby sa filozofi na Slovensku mohli stretávať aj na báze ľudskosti a diskutovať o otázkach, ktoré nesledujú len ekonomický profit, ale aj bohatstvo ducha a pravdy.

PhDr. ThLic. Marián Bednár

Štyri medzinárodné konferencie – Olomouc, Haag, Lille a Salzburg

VIII. KONFERENCE SDRUŽENÍ UČITELŮ FILOZOFIE NA TEOLOGICKÝCH FAKULTÁCH ČR A SR

Konferencia na tému „Místo pluralismu ve filozofii: filosofie (pl.) a filosofie (sg.)“ sa uskutočnila v Olomouci na Cyrilometodějskej teologickej fakulte Univerzity Palackého 29. – 31. augusta 2004. Konferenciu otvoril dekan fakulty v pondelok 30. augusta a prvú prednášku: *Patří realistické myšlení ku „philosophia perennis“?* mal doc. Dr. Jozef Prívovník z Hochschule Benediktbeuern. Po diskusii a prestávke vystúpili so svojimi príspevkami Mgr. Petr Dvořák a Dr. Štěpán Holub z Olomouca. Prvý uvažoval *O vztahu věřeného, filozofie a teologie*, druhý vystihol rozdiel *Filosofie (sg.) a filosofie (pl)*. Popoludní sme mali možnosť počuť Dr. Miroslava Kuricu z badínskeho seminára hovoriť o *Princípe filozofického pluralizmu*. Dr. Prokop Sousedík z Prahy vysvetlil *Moorovu filozofickú metódu* a doc. PhDr. Karel Říha, emeritus z Olomouca, poučil *O transcendentální metodě*.

V utorok po svätej omši konferencia pokračovala vystúpením doc. PhDr. Petra Voleka z Katolíckej univerzity v Ružomberku: *Pluralita katolíckych metafyzických koncepcií* a Sr. Dominiky A. Dufferovej OSU z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity: *Pravda racionálnej filozofie a mystiky*.

Živá diskusia medzi jednotlivými príspevkami obohatila a prehĺbila študovanú tému, povzbudila vzájomnú prácu a činnosť účastníkov konferencie a pripravila návrhy na tematické okruhy pre IX. konferenciu Združenia učiteľov filozofie, ktorá sa má konať na Slovensku v posledný augustový víkend 2005.

5TH PANEUROPEAN CONFERENCE IN THE HAAGUE
9 – 11 SEPTEMBER 2004. SECTION OF CARL SCHMITT
[HTTP://WWW.SGIR.ORG/CONFERENCE 2004/](http://www.sgir.org/conference_2004/)

V rámci štyridsiatich rôznych sekcií, ktoré sa zaoberali novým svetovým poriadkom, bola aj sekcia Carla Schmitta, na ktorej vystúpilo niekoľko významných schmittiánov alebo ich oponentov, ako Montserrat Herrero, Jerónimo Molina Cano, Carmelo Jiménez Segado, Anne Norton, Andreas Behnke, Alessandro Colombo, Alain de Benoist, David Pan, Louiza Odysseos a Fabio Petito a iní. Poslední dvaja striedavo viedli jednotlivé panely, ktorých bolo osem. Gary Ulmen, ktorý preložil do angličtiny Schmittov *Nomos der Erde*, čo malo veľkú ozvenu na celom svete, predovšetkým v jeho po anglicky hovoriacej časti, sa otvorenia konferencie nedožil. Vystúpenie Alžbety Dufferovej *The Historical Thinking of Carl Schmitt and its Signification for the World Orders* sa uskutočnilo vo štvrtok 9. septembra na treťom paneli. Po jej prednáške, ako po každom príspevku, bola diskusia.

SEMAINE SOCIALES DE FRANCE. L'EUROPE, UNE SOCIÉTÉ À INVENTER.
23. - 26. SEPTEMBRE 2004, LILLE GRAND-PALAIS, FRANCE

Vo francúzskom meste Lille oslavovali sté výročie založenia Sociálnych týždňov Francúzska, ktoré sa stali veľmi významným článkom a motorom pre rozvoj a uplatnenie sociálnej náuky Cirkvi v modernej spoločnosti. Na oslavách sa zišlo asi 5 000 zaangažovaných ľudí, spolu s 500 pozvanými účastníkmi zo zahraničia. Slovensko, popri Maďarsku, Českej republike, Poľsku, Ukrajine, Litve, Lotyšsku, Chorvátsku a Slovinsku, bolo najviac zastúpené. Vďaka Ľubomírovi Fabčínovi sa do Lille vybralo na troch autobusoch 123 väčšinou mladých ľudí.

Program bol nesmierne bohatý, prebiehal súbežne vo viacerých sekciách a prednášajúci boli z celého sveta a zo všetkých vrstiev a stavov. Odznelo aj posolstvo Svätého Otca a veľkolepé stretnutie vyvrcholilo slávnostnou Eucharistiou, ktorá trvala vyše dvoch hodín.

Na spiatocnej ceste sme sa mohli zúčastniť na výklade dejín gotického chrámu v Remeši, čo bolo zároveň hlbokým svedectvom viery jednej z hlavných organizátoriek konferencie. Jeden autobus zašiel až do Paríža, kde bola možnosť nahliadnúť aspoň na niekoľko hodín do života miestnej cirkvi, ako aj do života metropoly Francúzska a turistického ruchu.

WISSENSCHAFTLICHE TAGUNG VOM 7. - 9. 10. 2004
IM EDITH STEIN HAUS IN SALZBURG: DIE „UNBEKANNTE“
EDITH STEIN : FRÜHE ARBEITEN IM KONTEXT VON
SOZIOLOGIE, PSYCHOLOGIE UND POLITOLOGIE („INDIVIDUUM
UND GEMEINSCHAFT“ UND „EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN STAAT“)

Konferenciu otvárala 7. októbra prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz z Berlínskej univerzity. Nasledujúci deň začínala PD Dr. Ruth Hagenruber prednáškou *Zur philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften : Problemstellung und Lösung in Edith Stein : „Individuum und Gemeinschaft“*. Po diskusii a krátkej prestávke nasledovali prvé dve série štyroch prednášok s diskusiami. V prvej sérii vystúpil prof. Dr. Peter Volek (*Person bei Thomas und Stein*), v tretej sérii štyroch prednášok s diskusiami v sobotu 9. októbra predniesla svoj príspevok *Gotteserkenntnis bei Edith Stein* doc. Dominika Alžbeta Dufferová.

V kruhu asi dvadsiatich aktívnych prednášajúcich a dvadsiatich iných znalcov Edity Steinovej sa dobre diskutovalo nielen na odbornej, ale aj na duchovnej úrovni.

doc. Dominika Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

Xth European Conference on Science and Theology: „Streams of Wisdom? Science, Theology and Cultural Dynamics.“

Medzinárodná konferencia. Barcelona (Španielsko) 1. – 6. apríla 2004

V rámci programu Európskej spoločnosti pre štúdium vedy a náboženstva (European Society for the Study of Science and Religion – ESSSAT) sa v dňoch 1. – 6. apríla 2004 na pôde Facultat de Teologia de Catalunya a Universitat Ramon Llull (Institut Químic de Sarrià) v Barcelone uskutočnila desiatu konferenciu orientovanú na problematiku vzájomného vzťahu vedy a náboženstva s názvom „Streams of Wisdom? Science, Theology and Cultural Dynamics“. Organizácia ESSSAT sa snaží podporovať projekty zamerané na riešenie vzťahov medzi prírodnými vedami a teologickými konceptmi. V súčasnosti na jej čele stojí prof. Willem B. Drees, vedúci Katedry filozofie prírody a technológie na Twente Universiteit v Amsterdame. Na jubilejnej desiatej konferencii sa zúčastnilo viac ako dvesto účastníkov z krajín celého sveta, pričom percentuálne zastúpenie účastníkov z jednotlivých kontinentov bolo približne takéto: Európa 70 %, Amerika 20 %, Ázia, Afrika, Austrália 10 %. Za Teologickú fakultu Trnavskej univerzity sa na konferencii zúčastnili doc. RNDr. Mikuláš Blažek, DrSc., a PhDr. Miroslav Karaba.

Program konferencie bol rozdelený na dve základné časti. Počas prvej odznelo týchto päť plenárnych prednášok, spojených s následným koreferátom a panelovou diskusiou:

1. Mariano Artigas (University of Navarra, Pamplona, Španielsko): *The Reliability of Science and its Cultural Impact* (Spoľahlivosť vedy a jej kultúrny dosah). Autor vo svojom príspevku poukázal na fakt, že empirické vedy by nemali byť vnímané ako možný základ redukcionistického prístupu, pretože neobsahujú iba faktické poznanie, ale aj súbor podmienok a predpokladov nevyhnutných pre toto poznanie (ontologické, epistemologické a etické podmienky). Analýza týchto podmienok nie je možná na úrovni samotných prírodných vied, ale je filozofickou a teologickou úlohou.

2. Peter Harrison (Bond University, Austrália): *Disjoining Wisdom and Knowledge : Science, Theology and the Making of Western Modernity* (Oddelenie múdrosti od vedomosti : Veda, teológia a utváranie západného modernizmu). V úvode svojej prednášky sa prof. Harrison zaoberal jednotou teológie a vedy v období stredoveku (prezentuje ju na príkladoch z náuky Tomáša Akvinského). Na základe zmien začiatkom novoveku sa v Európe zintenzívnili objektivizácia a diferenciacia sociálnych sfér (ekonomika, politika, právo, spolu s náboženstvom a vedou). Tieto sociálne transformácie vtisli západnej civilizácii jej typický charakter. Univerzálna aplikovateľnosť vedeckej metódy je zaručená tým, že veda nie je osobnou hodnotou, ale zaoberá sa vymedzeným priestorom a explicitne z neho vylučuje teologické a morálne záležitosti.

3. Walther Ch. Zimmerli (University of Marburg, Nemecko): *To Know is to Make : Knowledge, Ignorance and Belief in a Technological Society* (Poznať znamená urobiť : Znalosť, nevedomosť a viera v technologickej spoločnosti).

Prof. Zimmerli predstavil rôzne druhy pravdy (napr. deskriptívnu, normatívnu, náboženskú atď.) a zameral sa na technológiu ako „pravdu vedy“. V závere prednášky priniesol zaujímavý pohľad na „magickosť“ technológie.

4. Celia Deane-Drummond (Chester College, Veľká Británia): *Where Streams Meet? Ecology and Theological Wisdom from the East and the West* (Kde sa stretávajú jednotlivé prúdy? Ekológia a teologická múdrosť z Východu a Západu). V prednáške boli osvetlené súčasné trendy v ekológii a environmentálnej vede vo svetle kresťanskej tradície, najmä z pohľadu východnej ortodoxnej filozofie Sergeja Bulgakova a etického prístupu praktickej múdrosti v práci Tomáša Akvinského.

5. Lucio Florio (University of Buenos Aires, Argentína): *Walking on a Hermeneutic Territory : The Horizons of Sense for the Human Being* (Prechádzajúc hermeneutickou oblasťou : Horizonty zmyslu pre ľudské bytie). Prof. Florio poukázal na fakt, že ľudské bytie neexistuje na prírodnej báze, ale je založené na kultúre. Každý jednotlivec sa rodí uprostred kultúrnej tradície, ktorá je živená istým spôsobom myslenia, hodnotami, náboženskými symbolmi, estetickým pohľadom atď., a v tomto prostredí sa snaží odpovedať na tajomstvo vlastnej existencie. Kultúrna globalizácia ho z tohto prostredia vytŕha, súčasne však otvára priestor pre medzinárodnú kultúru. A práve v rozmere tejto globálnej kultúry môžu koexistovať lokálne tradície a utvárať tak nový hermeneutický priestor.

Plenárne prednášky sa stretli s uznaním a náležitou odozvou a boli formou telemostu prenášané aj na viac ako tridsať univerzít v Španielsku a v Latinskej Amerike, pričom jednotliví účastníci mohli elektronicky vstupovať do diskusie a klásť otázky.

Druhá časť konferencie bola vyhradená 110 prihláseným príspevkom; ich prezentácia prebiehala v jedenástich paralelne zasadajúcich sekciách (napr. Filozofia a náboženstvo; História a kultúrny kontext, Veda, múdrosť a náboženstvo; Bio-, nanotechnológie a etika; Evolúcia, kultúra a Teilhard de Chardin; Veda a náboženstvo v školách; Kybernetika, virtualita a nové médiá atď.). Vzhľadom na organizáciu konferencie bola v sekciách najskôr podaná stručná informácia o autoroch príspevku, ich profesionálnom zameraní a aktuálnom mieste ich pôsobenia. Potom nasledovala krátka prezentácia príspevku, spojená s diskusiou prebiehajúcou vo vymedzenom časovom intervale. Informácie o obsahu príspevku *Convergence in Understanding the Universe from the Viewpoints of Science, Religion and Culture* (Konvergencia v otázke porozumenia vesmíru z hľadiska vedy, náboženstva a kultúry – autori doc. RNDr. Mikuláš Blažek, DrSc., prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD., PhDr. Miroslav Karaba) predniesol M. Blažek. Príspevok podáva stručnú evidenciu vývoja pohľadov na vznik, evolúciu, aktuálny stav a zavŕšenie vesmíru v dejinách ľudstva. Práve uhol pohľadu na túto problematiku bol často v dejinách ovplyvňovaný kultúrnym a náboženským pozadím. Po prezentácii príspevku sa vo zvyšnej časti povoleného časového limitu rozprúdila zaujímavá diskusia s viacerými podnetnými reakciami a štúdiá bola odovzdaná na publikovanie v zahraničí.

Okrem akademického programu boli pre účastníkov konferencie pripravené aj sprievodné podujatia. Treba spomenúť najmä spoločnú návštevu jedného z najvýznamnejších náboženských a kultúrnych centier Katalánska i celého Španielska – opátstva Montserrat. Prítomní sa zúčastnili na modlitbe

večerných chvál v bazilike spolu s miestnou benediktínskou komunitou a potom sa k účastníkom konferencie prihovoriť opát, ktorý všetkých povzbudil v práci na rozvoji dialógu medzi vedou a náboženstvom.

Organizácia ESSSAT týmto vydareným vedeckým podujatím určite prispela k rozvoju vzájomného dialógu medzi vedou a náboženstvom. Je potešiteľné, že aj vďaka prostriedkom získaným z grantov sa na konferencii mohli zúčastniť zástupcovia Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Zostáva len veriť, že členovia Teologickej fakulty budú mať možnosť participovať aj na ďalšej konferencii organizovanej Európskou spoločnosťou pre štúdium vedy a náboženstva, ktorá sa uskutoční na jar roku 2006 v rumunskom meste Iassi.

PhDr. Miroslav Karaba

„Metanexus Annual Conference 2004.“

Medzinárodná konferencia. Philadelphia (USA) 5. – 9. júna 2004

Od septembra 2003 pracuje na pôde Teologickej fakulty Trnavskej univerzity LSI (Local Societies Initiative) skupina pod názvom „Towards Reconciliation of Religion with Science“ (Cestou ku zmiereniu náboženstva a vedy), podporovaná grantom od spoločnosti Metanexus a Teologickou fakultou TU. Jadro skupiny, usilujúcej sa o rozvoj interdisciplinárneho dialógu medzi vedou a náboženstvom, tvoria doc. RNDr. Mikuláš Blažek, DrSc., prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD., a PhDr. Miroslav Karaba. Činnosť zástupcov LSI skupiny Bratislava sa okrem iných aktivít orientuje aj na aktívnu účasť na medzinárodných konferenciách dotýkajúcich sa interdisciplinárneho dialógu. Jedným z takýchto stretnutí je aj pravidelná výročná konferencia LSI skupín, ktorá sa v tomto roku konala 5. – 9. júna na univerzite vo Philadelphii (University of Pennsylvania) v USA. Za LSI skupinu Bratislava sa na konferencii zúčastnili doc. RNDr. Mikuláš Blažek, DrSc., a PhDr. Miroslav Karaba. Celkovo na konferencii participovalo 225 účastníkov z 27 krajín celého sveta, zástupcovia rôznych vedeckých disciplín a náboženských tradícií (kresťanstvo, judaizmus, islam, budhizmus, hinduizmus). Väčšina zúčastnených predstavovala reprezentantov jednotlivých miestnych iniciatív (LSI skupín), ktorých je v súčasnosti viac ako sto po celom svete.

V rámci plenárnych prednášok, ktoré pripravili vybraní lektori z rôznych univerzít a ktoré boli spojené so sériou koreferátov, odznali tieto príspevky:

1. John R. McNeill (Georgetown University): *Something New under the Sun : A Global View of Environment and Society since 1900* (Niečo nové pod Slnkom : Celostný pohľad na životné prostredie a spoločnosť od roku 1900).

2. David Hufford (Penn State College of Medicine): *Spiritual Transformation and Health* (Duchovná premena a zdravie).

3. George F. R. Ellis (University of Cape Town): *On Rationality, Emotion, Faith and Hope : Being Human in a Scientific Age* (O racionalite, emócií, viere a nádeji : Ľudské bytie v epoche vedy).

4. J. Wentzel van Huyssteen (Princeton Theological Seminary): *Human Origins and Religious Awareness : On Human Uniqueness in Theology and Science* (Ľudský pôvod a náboženské chápanie : O ľudskej jedinečnosti v teológii a vede).

Druhou časťou konferencie boli tri rozsiahle panelové diskusie, v rámci ktorých dostali priestor predstavitelia rôznych vedeckých odborov i rôznych náboženských tradícií (kresťanstvo, judaizmus, hinduizmus):

1. *Foundational Questions in the Natural Sciences* (Základné otázky v prírodných vedách). George F. R. Ellis, Hyung S. Choi, John F. Haught.

2. *Where-to and Why? Discernment in the 21st Century* (Kam a prečo? Rozlišovanie v 21. storočí). Ronald Cole-Turner, Paul Root Wolpe, Antje Jackelén, Varadaraja V. Raman.

3. *Beyond the Ivory Tower : Bringing Science and Religion to your Community* (Poza slonovinovú vežu : Priviesť vedu a náboženstvo do vašej komunity). James Miller, Frank Pennington, Andrew Petto, Craig Miller, T. D. Sing, Denis Cheek.

S podnetnými príspevkami vystúpili aj Dr. John M. Templeton, Jr., súčasný prezident Templetonovej nadácie (John Templeton Foundation), ktorú založil jeho otec v snahe finančne podporovať rozvoj vzťahov medzi náboženstvom a vedou, a pani Pamela Thompsonová z Templetonovej nadácie.

Tretiu časť konferencie tvorili prihlásené príspevky jednotlivých účastníkov, rozdelené do tematických sekcií (napr. Filozofia a teológia, Biológia a evolúcia, Kozmológia a fyzika, Medzinárodné skúsenosti v rozvoji interdisciplinárneho dialógu, Médiá a technológie). Podľa stanoveného programu bol prednesený príspevok autorov M. Blažek, L. Csontos a M. Karaba s názvom *To the Relation between Religion and Science at the Dawn of the 21st Century* (Ku vzťahu medzi náboženstvom a vedou na úsvite 21. storočia). Abstrakt príspevku bol publikovaný v zborníku vydanom pri príležitosti konferencie a viacerí účastníci stretnutia prejavili záujem získať podrobnejšie informácie o niektorých myšlienkach tohto príspevku.

V posledný deň konferencie sa konal banket, spojený s udeľovaním výročných cien pre LSI skupiny, ktoré sa vo svojej doterajšej činnosti prejavili ako zvlášť inovačné, kreatívne a efektívne. Medzi ocenených bola zaradená aj LSI skupina Bratislava, pôsobiaca na pôde Teologickej fakulty Trnavskej univerzity.

Je potešiteľné, že LSI skupina Bratislava sa môže s podporou Metanexus Institute a Teologickej fakulty Trnavskej univerzity spolupodieľať na rozvoji interdisciplinárneho dialógu na Slovensku. Po štyridsiatich rokoch ateistickej propagandy vo všetkých sférach verejného života môžeme našu spoločnosť pokladať za značne roztrieštenú. Dlhé obdobie charakterizované tendenciou skrývať pravdu a poskytovať nepravdivé informácie spôsobilo u mnohých ľudí zmätok (aj v otázke vzájomného vzťahu vedy a náboženstva) a zakorenenie názoru, že medzi náboženstvom (kresťanstvom) a modernou vedou existuje neprekonateľný rozpor. Náboženstvo sa tak stalo v mysliach mnohých ľudí synonymom iracionality a nevedeckosti. V protiklade k nemu bola veda pokladaná za takmer všemocnú skutočnosť, ktorá by mohla a mala vyriešiť všetky problémy spoločnosti. Tu možno hľadať korene súčasného stavu, v ktorom dochádza iba k pomalému rozvoju vzájomného dialógu a aj ten je často poznačený nedôverou a predsudkami zo strany predstaviteľov vedy i cirkevnej hierarchie. Aj keď sa práca na budovaní syntézy vedy a náboženstva pravdepodobne nikdy neskončí, existuje nádej, že medzi vedou a náboženstvom nebude v budúcnosti dochádzať k bolestným konfliktom, ale zavládne vzájomný rešpekt, dialóg a plodná spolupráca. Organizácii Metanexus sa podarilo pripraviť naozaj podnetnú a kvalitnú vedeckú konferenciu, ktorá určite prispela k rozvoju interdisciplinárneho dialógu nielen samotnými príspevkami počas stretnutia vo Philadelphii, ale aj svojimi podnetmi pre ďalšiu činnosť v jednotlivých krajinách, v ktorých pôsobia miestne LSI skupiny.

PhDr. Miroslav Karaba

VII. kongres poľských teológov: „Cirkev vo verejnom živote. Poľská a európska teológia pred novými výzvami.“

Katolícka univerzita, Lublin 12. – 15. septembra 2004

V dňoch 12. – 15. septembra 2004 sa na Katolíckej univerzite v Lubline konal VII. kongres poľských teológov. Hlavným organizátorom kongresu bola Vedecká rada Konferencie biskupov Poľska. Organizácia tohto kongresu bola zverená Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Lubline v spolupráci s jedenástimi teologickými fakultami z Poľska. Motto – a súčasne vedúca téma kongresu – znelo: „Cirkev vo verejnom živote. Poľská a európska teológia pred novými výzvami.“ Tému a problematiku podnietila zmena situácie poľskej vedy, ako aj nová situácia Cirkvi v novom tisícročí.

Objasnenie vzťahov medzi Cirkvou a verejným životom – téma kongresu – bolo rozložené do štyroch skupín otázok a každá otázka, spolu s diskusiou, mala svoj konkrétny deň.

Prvý deň kongresu, aj keď to bol úvodný deň, bol tiež vedeckým stretnutím. Do témy a problematiky kongresu uviedol otec biskup prof. Stanisław Wielgus, predseda Vedeckej rady Konferencie biskupov Poľska. Vedecké prednášky mali prof. Kazimierz Panuś: *Európske kresťanstvo pred súčasnými výzvami* a Andrzej Napiórkowski: *Poľská teológia pred výzvami súčasnosti*.

Druhý deň kongresu priniesol nové témy prednášok. Prof. Jean Galot SJ (Rím) hovoril na tému: *Kristológia a antropológia*; prof. Czesław Bartnik: *Národ ako kultúrny fenomén v chápaní teológie*; prof. Lucjan Balter: *Poľská teológia medzi Západom a Východom*.

V tretí deň kongresu vedecké referáty predniesli: biskup prof. Gerhard L. Müller (Nemecko): *Dialóg teológie s kultúrou*; biskup Kazimierz Ryczan: *Kresťanská antropológia a sekularizácia*; kardinál Stanisław Nagy: *Bez Krista nemôžeme pochopiť človeka*.

Nakoniec vo štvrtý deň odzneli takisto tri prednášky, uvádzajúce do diskusie dňa: prof. Raul Berzosa Martinez: *Vzťah Cirkve – politická spoločnosť vo svetle Druhého vatikánskeho koncilu*; prof. Jan Wal: *Cirkev a spoločenské otázky*; prof. Józef Krukowski: *Verejné právo Cirkvi v Poľsku a v Európe*.

Počas kongresu boli traja veľkí európski teológovia: prof. Jean Galot SJ (Gregorova univerzita, Rím), biskup prof. Bruno Forte (Taliansko) a biskup prof. Gerhard Müller (Nemecko) vyznamenaní najvyšším vyznamenaním univerzity – doktorátmi *honoris causa*.

Každý deň po prednáškach, ktoré tvorili úvod do problémových diskusií, sa konali diskusie v skupinách, nazvané „súčasný areopág“. Prakticky každá teologická fakulta mala svoj diskusný areopág.

Úvodom do vedeckého zasadania každého dňa bola slávnostná svätá omša.

Kongres zhromaždil veľký počet teológov z Poľska aj zo zahraničia (zo Slovenska sa zúčastnili okrem iných dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., a ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD., ktorý prednáša na TF TU).

Diskusné témy a prítomnosť európskych teológov svedčia o spoločnej starosti všetkých o Cirkev. To je vážny prvok utvárania sa novej Európy.

Každý účastník kongresu už pri registrácii dostal pekne vydanú knihu – dokumentáciu kongresu, všetky prednesené referáty. Jeden exemplár sa nachádza už aj v knižnici Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Bratislave.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

Príklady citovania podľa medzinárodnej normy Bibliografické odkazy – ISO 690

Monografia

- KOREC, J. Ch.: *Cirkev v zápase stáročí*. Bratislava : Lúč, 1990. 176 s.
KRESÁNEK, J. – VAJDA, I.: *Národný umelc Eugen Suchoň*. Bratislava : Opus, 1964. 131 s.
WELTONOVÁ, J.: *Impresionizmus : Obrazový sprievodca*. Prel. S. Kaclík. 1. vyd. Bratislava : Perfekt, 1996. 64 s.

Príspevky do monografií, zborníkov a v časopisov

- GÁJER, S.: *Gymnastika*. In: SÝKORA, F., a i.: *Telesná výchova a šport : Terminologický slovník*. Bratislava : FF UK, 1995, zv. 2, s. 81–82.
KRAPKA, E.: *Rehoľný život v skrytosti : Teologicko-duchovná úvaha*. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1998*. Bratislava : Dobrá kniha, 1998, s. 143–150.
KRAPKA, E.: *Závažnejšie dokumenty magistéria Cirkvi z 19. a 20. storočia*. In: *Viera a život*, roč. III, 1993, č. 2, s. 160–165.

