

III

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

1
2005

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník III, 2005, číslo 1

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

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďáčok SJ, PhD.

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. 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

Józef Kulisz SJ	
Intelektuálny apoštolát – poslanie jezuitov v intenciách Teilharda de Chardin	5
Ján Letz	
Chápanie zla u Teilharda de Chardin	13
Zlatica Plašienková	
Duchovná jednota ľudstva podľa Teilharda de Chardin – výzva pre súčasnosť	25
Ladislav Bučko	
Misijné úsilie Ruskej pravoslávnej cirkvi	35
Jiří Skoblík	
Teologické glosy ke gay-les orientaci (2. časť)	45

RECENZIE

Bruno Branislav Donoval OP	
CABAN, Peter: <i>V službe oltáru i Božiemu ľudu : Život a dielo kňaza Ondreja Cabana 1813 – 1860</i> . Banská Bystrica-Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2005.	59
Patrik Kužma	
AKVINSKÝ, Tomáš: <i>O zákonech v Teologické sumě</i> . Prel. Karel Šprunk. Praha : Krystal, 2003.	60
Michal Stríženec	
GROESCHEL, Benedict J.: <i>Etaapy duchovného rastu</i> . Prel. M. Bliščák. Bratislava : Serafín, 2002.	62

SPRÁVY

Tomáš Majda	
„Východná katolícka teológia v premenách časov.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, Košice 26. – 27. novembra 2004	65
Jozef Kyselica SJ	
„Počiatky kresťanskej hudby v Európe.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, Košice 18. – 19. februára 2005	67
Ladislav Csontos SJ	
„Posolstvo Pierra Teilharda de Chardin.“ Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 11. apríla 2005	69

Ladislav Csontos SJ
„Šance a riziká zjednotenej Európy.“
Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta
Trnavskej univerzity, Bratislava 26. – 27. apríla 2005 73

Contents

ARTICLES

Józef Kulisz SJ
Intellectual Apostolate – Mission of the Jesuits according to
Teilhard de Chardin 5

Ján Letz
Comprehension of Evil according to Teilhard de Chardin 13

Zlatica Plašienková
The Spiritual Unity of Mankind according to
Teilhard de Chardin – the Challenge for the Present Time 25

Ladislav Bučko
Missionary Effort of the Russian Orthodox Church 35

Jiří Skoblík
Theological Remarks on the Gay-Les Orientation (2nd part) 45

REVIEWS – MATERIALS 65

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 1

Intelektuálny apoštolát – poslanie jezuitov v intenciách Teilharda de Chardin

JÓZEF KULISZ SJ

Z poľštiny preložil Patrik Kužma

KULISZ, J.: Intellectual Apostolate – Mission of the Jesuits according to Teilhard de Chardin. *Teologický časopis*, III, 2005, 1, s. 5–11.

Pierre Teilhard de Chardin many times wrote about intellectual apostolate, always stressing its necessity. More than that, everything he wrote, and most of all his own work and life among the elite of science of the twentieth century, and his philosophico-theological reflection – are itself a remarkable realization of that apostolate. Particular example of his understanding of intellectual apostolate and the way it should become the mission of the Jesuits, provides the letter of the Superior General J. B. Janssens (July 1947) sent to the Jesuits of the Province Paris and common reflection of the Jesuits during the conference. In his lecture, P. Teilhard de Chardin spoke about intellectual apostolate. He referred to scientific tradition of the Jesuits, that should be alive in difficult times after the war, times when science became religion of the West. Among many apostolic activities of the Jesuits, some of them have to enter the elite of science, and they should receive a broad scientific background. They should be present where a neohumanism is formed, and through making Christ present in it, revealing the final fulfillment of the reality.

Páter Pierre Teilhard de Chardin sa vo svojich prácach často zaoberal témou intelektuálneho apoštolátu – jeho potrebou. Treba zdôrazniť, že všetko, čo napísal, ale aj jeho práca a život uprostred vedeckej elity 20. storočia i jeho filozoficko-teologická reflexia je veľkou realizáciou tohto apoštolátu. Jeho rehoľné, kňazské a pracovné povolanie mu vyznačilo životné i pracovné miesto, na ktorom realizoval svoje človečenstvo, medzi ľuďmi, ktorí pri odkrývaní a čítaní archívu Zeme opísali nanovo dejiny života, človeka, dejiny kultúr a civilizácií. V odkrývaných dejinách odkrývali tiež zákon rozvoja budúcnosti, lepšieho zajtrajška. Tento odkrývaný zákon sa postupne stával normou ľudského rozumu, čiže človeka, ktorý si umienil, že vybuduje budúcnosť Zeme a človeka bez Boha, v rámci odkrývanej skutočnosti.

Vieme, že už od 17. storočia sa dominujúcim náboženstvom Západu, náboženstvom Zeme a pokroku, ako píše T. Halík, stala veda.¹ Kresťanská viera sa v očiach mnohých ľudí osvietenstva stala poverou – *superstitio* – náboženstvom prostých, zaostalých ľudí. Arbitrom pravdivosti a pokroku sa stáva veda – stáva sa synonymom toho, čo je pravdivé, skutočné a isté. Veda

¹ HALÍK, Tomáš: Europa : Rany przeszłości i wyzwania jutro. In: *Materiały II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej : Europa Wspólnych Wartości : Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*. Lublin : Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2004, s. 137.

neposkytuje len nádej ovládnuť priestor, ale aj nádej vybudovať novú ľudskú spoločnosť. Náboženstvo sa stáva mŕtvym jazykom, v najlepšom prípade predmetom akademického štúdia.²

Sám Teilhard v roku 1936 napísal, že kresťanstvo v tom prostredí, kde pracuje a žije, sa stalo málo nákazlivým v pozitívnom zmysle. Jeho neveriaci kolegovia, vedci, dokonca tvrdili, že ak by stali kresťanmi, umenšili by sa vo svojom človečenstve. Podľa ich názoru Kristus, ktorý putoval Galileou, je dnes primálny na riešenie problémov našej súčasnosti.³

V takomto prostredí a v takej duchovnej atmosfére sa v srdci Teilharda rodilo presvedčenie, že Boh ho pripravoval, cez dlhé a odborné štúdiá, práve pre toto prostredie a pre týchto ľudí – ľudí, ktorých nadchlo náboženstvo Zeme, ktorých fascinovala idea pokroku a nádej na lepšiu budúcnosť. Teilhard si uvedomoval, že v náboženstve Zeme je najdôležitejší postoj adorácie, ktorá je vo svojom konečnom rozmere nasmerovaná nie do budúcnosti bez tváre, ale na Boha.

V liste z 19. júna 1926 napísal: „Predvčerom, v skupine čínskoamerických poslucháčov, nám veľmi sympatický profesor z Harvardu jasným a jednoduchým spôsobom predniesol referát o tom, ako sa prebúdzajú myslenie vo zvieracej línii. Ja som premýšľal nad priepasťou oddelujúcou vedecký svet, v ktorom sa nachádzam a ktorého jazyk poznám, od sveta teologického a rímskeho, ktorého jazyk je mi takisto známy. Po prvom šoku pri myšlienke, že realita, o ktorej hovorí teológia, môže a má byť taká reálna ako svet, o ktorom hovorí veda, vidím, že som schopný vyjadriť jazykom vedy to, čo hovorí teológia, ktorej jazyk je pre mnohých nezrozumiteľný. Dospel som k záveru, že Kristus, *hic et nunc*, nie je cudzí záujmom profesora Parkera a že stačí malá pomoc, aby prešiel od svojej pozitivistickej psychológie k mystickej perspektíve. Toto poznanie ma postavilo na nohy.“⁴

Práca – odkrývanie dejín života v archíve Zeme – sa pre nášho autora stáva zároveň apoštolátom. Apoštolát je pre neho možný, pretože, ako sám hovorí, pozná obsah Božieho zjavenia a dejiny nového sveta, ktoré odkrýva a opisuje veda, čiže pozná svoju súčasnosť, ktorá sa má stať miestom vtelenia Krista v spoločenskom rozmere. Nový apoštolát si teda vyžaduje od apoštola našich čias nové poznanie a kompetenciu.

VEDA – ODKRÝVANIE DYNAMICKEJ ŠTRUKTÚRY VESMÍRU

20. augusta 1947, dva roky po skončení vojny, parížska provincia jezuitov zorganizovala vo Versaille konferenciu venovanú apoštolátu jezuitov v súčasnom svete. Na túto konferenciu poslal osobitný list generálny predstavený J. B. Janssens.⁵ Generálny predstavený písal v liste o rozdelení medzi ľuďmi, ktoré spôsobila vojna. Jezuiti, vedomí si týchto rozdelení, sa majú podujáť na

² HALÍK, Tomáš: Europa : Rany przeszłości i wyzwania jutro. In: *Materiały II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej : Europa Wspólnych Wartości : Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, s. 137.

³ 1936 Oe IX, s. 164.

⁴ 1926 LV, 91–92.

⁵ *Epistola A. R. Patris Nostri ad omnes Patres Lutetiam Parisiorum de hodierno apostolatu acturos convenientes*. Acta Romana Societatis Jesu. Volumen XI, Fasciculus III, 1947, s. 340–343.

ťažké úsilie budovať v rôznych oblastiach a sektoroch spoločenského života jednotu Kristovho mystického tela. Na niektoré oblasti, ktoré si vyžadujú osobitnú starostlivosť, poukázal sám Páter Generál. Ide o tieto oblasti: náboženská ľahostajnosť medzi vzdelanými, ako aj jednoduchými ľuďmi; ľudia, ktorí odišli z Cirkvi a sú odkázaní sami na seba; prebúdajúce sa nové mesianizmy, ktoré sľubujú ľuďom šťastie, bezpečie a novú budúcnosť. Táto posledná oblasť si vyžaduje podujat' sa na múdre publikácie, dobré školy, prednášky, konferencie a duchovné cvičenia – a to všetko preto, aby sa v plnosti predstavila katolícka doktrína najmä tým, ktorí ľudstvu udávajú nové smerovanie.⁶

Na tejto konferencii sa zúčastnil aj P. Pierre Teilhard de Chardin a predniesol referát pod názvom *O náboženskej hodnote vedeckého bádania*.⁷ Okrem oblastí práce jezuitov, ktoré predstavil Páter Generál, upozornil Teilhard ešte na jednu dôležitú, chýlostivú oblasť, poukazujúc zároveň na nový rozmer intelektuálneho apoštolátu. Urobil tak v kontexte jezuitskej tradície. Povedal: „Z historického hľadiska, vzhľadom na podmienky vzniku a tradície, Spoločnosť vždy bránila kresťanský humanizmus a podporovala ho. Niekedy sa tento intuitívne prijatý postoj prejavoval nanajvýš v dosť povrchnom prepojení krásnej literatúry (alebo matematiky) s náboženstvom. Dnes však, pred tvárou súčasného neohumanizmu, ktorý sa už nezakladá na kulte a nasledovaní starovekých veličín, ale smeruje k akémusi nadčlovečenstvu, úlohy, ktoré nám mocou tradície zveruje Cirkev, sa stávajú osobitne dôležitými a zodpovednými.“⁸

Ak už hovoríme o jezuitskej tradícii, treba spomenúť dobrú tradíciu, na ktorú nadviazala naša Trnavská univerzita. Ide o dekrét arcibiskupa Petra Pázmaňa z 12. mája 1635, dekrét o založení Trnavskej univerzity, ktorý 18. októbra 1635 potvrdil cisár Ferdinand II. Cisár dal novej univerzite také isté práva, aké mali aj iné európske jezuitské univerzity. Vieme, že univerzita sa rozvinula do štyroch fakúlt. Boli to fakulty teologická, filozofická, právnická a v roku 1769 cisárovná Mária Terézia povolila otvorenie lekárskej fakulty. Univerzitu viedli jezuiti. Zrušenie ich rehole pápežom Klementom XIV. v roku 1773 znamenalo zánik univerzity. Pretože nebolo jezuitov, Mária Terézia preniesla sídlo univerzity v roku 1777 do Budína. Práve na túto univerzitu nadviazali po takmer 215 rokoch, v roku 1992, tvorcovia novej školy – Trnavskej univerzity. Trnavská univerzita má dnes, tak ako kedysi, teologickú fakultu, čo jezuitov zaväzuje, pretože ide o kontinuitu dobrej tradície jezuitov, o ktorej písal Teilhard.

TEOLOGICKÝ ASPEKT VEDY

Dnes sa zmenilo samotné chápanie vedy. Neznamená už, ako to bolo ešte pred dvesto rokmi, len kult starovekých veličín, poukazovanie na humanizmus minulosti a jeho ideály. Dnešná veda, píše Teilhard, je empirický výskum, ktorého cieľom je rekonštruovanie fáz a línií rozvoja minulého sveta.

⁶ *Epistola A. R. Patris Nostris ad omnes Patres Lutetiam Parisiorum de hodierno apostolatu acturos convenientes*, s. 341, 342–343.

⁷ 1947 *Oe IX*, s. 255–263. Porov. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, zv. 2. Warszawa, 1985, s. 185–192.

⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 191.

Je to tiež analyzovanie súčasnej štruktúry vesmíru, je to vôľa poznávať zákonitosti jeho rozvoja, vôľa oživená nádejou na dosiahnutie kormidiel umožňujúcich riadiť pohyb dejín sveta. Milióny ľudí dobrej vôle sa dnes skláňajú nad tajomstvom prírody a ľudských dejín. Človek a ľudstvo si čoraz viac uvedomujú, že stvorenie nebolo ukončené, že v nás pokračuje proces evolúcie, ktorá spočíva v prehĺbovaní nášho ľudského vedomia, v zahŕňaní každého z nás do tej ohromnej mnohosti s pocitom jednoty. Mohli sme to prežívať v tom týždni, keď sa celý svet skláňal pred tajomstvom života Jána Pavla II., ďakujúc mu za pravdu a hodnoty, ktoré zjednocovali ľudstvo.

Je tu ešte čosi viac. Ľudia vedy túžia dnes rozpoznať a ovládnuť materiálne a duchovné mechanizmy, ktoré pravdepodobne umožňujú človekovi, ako píše Teilhard, bezprostredne vplývať na zákony riadiace rozmnožovanie, dedičnosť, ba dokonca aj na premenu samotného ľudského organizmu.⁹ Sme svedkami toho, že nejde len o pokrok vedy, je to podľa Teilharda normálna ľudská potreba poznať tú časť sveta, ktorá je nám prístupná. Vďaka tomu začíname žiť v zhominizovanej fáze evolúcie. To znamená, že za človeka nikto iný neprevezme zodpovednosť za ďalší priebeh evolúcie, rozvoja. Uvedomujeme si, aká zodpovednosť za osud človeka a sveta sa už dnes požaduje od človeka.

Vo vedeckej práci, píše Teilhard, „sa bezprostredne prejavuje (na úrovni reflexie) evolučné úsilie, ktorého cieľom je nielen pretrvanie, ale aj rozšírenie bytia, nielen udržiavanie života, ale aj jeho nezvratný prechod na vyšší stupeň.“¹⁰

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT VEDY

Skutočne, empirický výskum nám ukazuje nielen dynamickú štruktúru skúmanej skutočnosti, ale vzbudzuje aj nádej, ako píše Teilhard, „na prebratie kormidiel, čo by nám umožňovali riadiť pohyb, ktorý nás unáša“¹¹. Možnosť riadiť a nasmerovať evolúciu sa stala niečím podobným do náboženstva – stala sa formou nového pohanstva. Človek náhle uzrel svoju budúcnosť v pokroku sveta, v jeho rozvoji a dozrievaní, v rozvoji nasmerovanom dopredu, a nie, ako doteraz, v duchu kresťanskej mystiky nasmerovanej smerom hore. Viera smerom nahor – viera v transcendentného Boha – a viera dopredu – viera v imanentný svet – to je podstata náboženskej krízy v jej vedeckom a spoločenskom aspekte. Túto krízu – rozchod kultúry a kresťanstva – nazval pápež Pavol VI. najväčšou drámou našich čias.¹² Teilhard si bol vedomý, tak ako o niečo neskôr Pavol VI., že pokrok Božieho kráľovstva vo všeobecnosti závisí od vyriešenia tohto problému. Musí to byť organické riešenie, ktoré uzmieruje oba smery, problém dvoch vier.¹³ Preto sa pýtal: „Komu zveriť úlohu, či misiu jeho riešenia?“¹⁴

⁹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 188. Teilhard na tomto mieste píše, a bol to rok 1947, že veda pravdepodobne ovládne ľudský organizmus. A dnes je to už možné. Porov. HABERMAS, J.: *Przyszłość natury ludzkiej: Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Warszawa, 2003; FUKUYAMA, F.: *Koniec człowieka*. Kraków, 2004.

¹⁰ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 189.

¹¹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 187.

¹² *Evangelium nuntiandi*, 20.

¹³ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 189–190.

¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 190.

Pri riešení tohto problému bude treba ukázať, že evolučná budúcnosť sveta smeruje k dosiahnutiu Ohniska nezvratnej personalizácie. Nie je možné smerovať dopredu bez toho, že by sme sa zároveň nepovzniesli nahor. Riešenie problému a zmierenie dvoch vier sa, podľa Teilharda, musí uskutočňovať nie *in abstracto*, ale *in vivo*. Preto sú potrebné osobné vzory, konkrétni ľudia, ktorí vo svojich srdciach spoja obidve viery – dve mystické sily. Musia to byť ľudia, ako hovorí Teilhard, ktorí ukážu už uskutočnenú syntézu, ľudia, ktorí budú presvedčení o svätosti ľudského úsilia, pretože ponad všetko stavajú Boha.¹⁵

PODSTATA INTELEKTUÁLNEHO APOŠTOLÁTU V TEILHARDOVOM CHÁPANÍ

Misiu zmierenia dvoch vier: kresťanského humanizmu a neohumanizmu – náboženstva Zeme sú schopní, píše Teilhard, uskutočniť synovia sv. Ignáca. Sú toho schopní vzhľadom na svoje tradície, ako aj na svoju intelektuálnu formáciu. Musí však byť splnená jedna podmienka: musia si uvedomiť jednu základnú pravdu, „v ktorej je zachytená podstata, ako aj požiadavky ducha našich čias, a to, že kráľovstvo Krista, ktorému sme obetovali náš život, môže byť ustanovené – či už v boji, alebo pokojnou cestou – len na zemi úplne zhumanizovanej všetkými spôsobmi, ktorými disponuje technika a ľudské myslenie“¹⁶.

V čom teda spočíva tento apoštolát? Tisíce jezuitov dnes pracujú v pastoračii medzi ľuďmi vedy, študentmi, mnohí v univerzitných pastoračných centrách. To treba robiť aj ďalej a robiť to čo najlepšie. Apoštolát, o ktorom rozprávame, si vyžaduje inú angažovanosť: nielen byť duchovným pastierom medzi ľuďmi vedy, ale byť jedným z nich – byť fyzikom, matematikom, archeológom, astronómom, lekárom, znalcom hudby, literatúry, politológom atď. Vo vede, v jej rôznych oblastiach sa dnes tvorí nové vedomie ľudstva, nový obraz človeka, sveta, obraz budúcnosti. Vo vede a skrze vedu sa dnes prejavuje evolučné úsilie, ktoré má za cieľ nielen pretrvanie, ale aj rozšírenie bytia, nielen udržiavanie života, ale aj jeho nezvratné povznesenie na vyšší stupeň.¹⁷ Vo svojom širokom zábere prác, ktoré jezuiti vykonávajú, musia byť špecialistami rôznych vied, a to špecialistami najvyššej triedy. Oni v prostredí svojej práce musia prepájať a nasycovať svoje objavy, výskumy a analýzy Kristovou vierou a láskou. Vedci, a medzi nimi jezuiti, ktorí hľadajú nové formy bytia, spôsobujú to, že vo svete sa objavuje istá, ako píše Teilhard, nadstavba vedomia. To nové stvorenie by zostalo neúplné, neschopné života, ak by významným spôsobom nepodliehalo vplyvom vtelenia a vykúpenia. Všetko, čo sa tvorí, a najmä to, čo odkrýva a tvorí veda, je hodné posvätenia v Kristovi a musí v ňom byť posvätené. Práve preto jezuiti, píše Teilhard, musia byť „naozaj prítomní všade tam, kde sa objavuje nejaká nová pravda a nová moc – kvôli tomu, aby Kristus mohol skrze človeka dať konečný tvar premieňajúcemu sa vesmíru“¹⁸.

¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 191.

¹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 192.

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 189.

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: *Zarys świata personalistycznego i inne pisma*, s. 189.

ZÁVER

Páter Teilhard, ktorý celý svoj život pracoval na chválu Krista, odkrývajúc v archíve Zeme zákon tvoriaci históriu a ľudské dejiny, pochopil, ako nikto iný, potrebu intelektuálneho apoštolátu. Tiež si uvedomoval, že jeho rehoľná rodina, jezuiti sú schopní prijať nové úlohy, ktoré pred nich kladie súčasnosť. Nejde o nijakú zhodu okolností, keď v dekrétach poslednej, 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej čítame, že jezuiti sú zaangažovaní v rozličných službách, „na križovatke kultúrnych konfliktov, bojov spoločensko-ekonomického charakteru, že sú tam, kde sa prijímajú rozhodnutia a kde sa tvoria hodnoty, ba viac, majú byť v samotnom srdci ľudskej skúsenosti“¹⁹. Generálna kongregácia hovorí tiež o intelektuálnom rozmere jezuitskej služby, ako aj o jej prítomnosti v univerzitnom živote.²⁰

Pápež Ján Pavol II. vo svojom príhovore na zakončenie 34. generálnej kongregácie jezuitom povedal: „Dnes, ako dobre viete, nové nacionalizmy, krajne radikálne ideológie, náboženský synkretizmus, určité teologické interpretácie Kristovho tajomstva a jeho spásneho diela, ťažkosti pri hľadaní rovnováhy medzi potrebou evanjeliovej inkulturácie a zachovaním jednoty v nej ukotveného posolstva, ako aj iné nepriaznivé okolnosti politického, sociologického a náboženského charakteru ohrozujú v mnohých krajinách samotné základy vašej prítomnosti i vašej evanjeliovej činnosti. Napriek týmto ťažkostiam vyzývam celú Spoločnosť, ako poprednú stráž Božieho kráľovstva, k vytrvalosti v ohlasovaní evanjelia.“²¹

A ďalej, citujúc slová pápeža Pavla VI., slová opisujúce už skôr práce jezuitov, pápež Ján Pavol II. pripomenul: „...všade v Cirkvi, aj v najťažších oblastiach a v otázkach, ktoré majú rozhodujúci význam, na mieste stretania sa ideológií, v oblasti spoločenských problémov, kde dochádza ku konfrontácii medzi páľčivými potrebami človeka a večným posolstvom evanjelia – tam boli a sú jezuiti.“²²

Nadväzujúc na prácu jezuitov, ako aj na ich intelektuálny apoštolát na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity, treba poďakovať Bohu za dar univerzity. Práca jezuitov – konkrétnych jezuitov na fakulte – má byť ich najdôležitejšou úlohou. Táto práca je intelektuálnym apoštolátom najvyššieho stupňa. Je potrebné prehodnocovať to, čo píšú a ako prednášajú. To je ich najdôležitejšia a jediná úloha – konečne, tak o tom hovoria rehoľné pravidlá.

Nasledujúce dva citáty môžu nám jezuitom ukázať problém, ktorý v našom intelektuálnom apoštoláte, v duchu teilhardovského chápania, musíme zvládnuť aj tu, v prácach našej Teologickej fakulty. Ide o dosť drastické citáty, ale problém, ktorý pred nami stojí, musíme vziať na seba.

¹⁹ Dekrety 34. Kongregacji Towarzystwa Jezusowego : 15. od przywrócenia Towarzystwa : Rzym 1995. Kraków; Warszawa, 1998, 16, 22, 31.

²⁰ Dekrety 34. Kongregacji Towarzystwa Jezusowego : 15. od przywrócenia Towarzystwa : Rzym 1995, 394-403, 404-415.

²¹ Dekrety 34. Kongregacji Towarzystwa Jezusowego : 15. od przywrócenia Towarzystwa : Rzym 1995, s. 213.

²² Dekrety 34. Kongregacji Towarzystwa Jezusowego : 15. od przywrócenia Towarzystwa : Rzym 1995, s. 216. Pápež cituje *Insegnamenti di Paolo VI*, XII, 1974, s. 1 181.

Prvý citát:

„Kresťanstvo, prežité do posledného zvyšku, už prestalo byť prameňom údivu a škandálu, stratilo schopnosť vyvolávať krízy či oplodňovať inteligenciu. Nehýbe už myslením, nenabáda ani k tým najskromnejším otázkam; nepokoje, ktoré vyvoláva, podobne ako odpovede a riešenia, ktoré ponúka, sú rozmazané, uspávajúce: nevyvoláva nijaké rozdelenie budúcnosti. Nevyvolá nijakú drámu. Prežilo sa: už teraz zívame na kríži... Vôbec nemyslíme na to, aby sme ho zachránili, predĺžili jeho kariéru; stáva sa, že nanajvýš v nás vzbudí ľahostajnosť. Predtým naplňalo naše vnútro, teraz sa ledva udržuje na našom povrchu; onedlho vylúčené, pripojí sa k sume našich nepodarených skúseností. Pozrite sa na katedrály: strácajú rozbeh, ktorý vyniesol nahor ich hmotu, krpatejú a splotujú sa; aj ich veže, ktoré sa v dávnych časoch týčili do neba, podľahli sile gravitácie a nasledujú pokoru našej únavy.“²³

Druhý citát pochádza z diela P. Jevdokimova, pravoslávneho teológa:

„Dnes už kresťanstvo nie je aktívnym činiteľom dejín, ale pasívnym divákom procesov, ktoré sa vymykajú jeho vplyvu a takmer vedú Cirkev do rozmerov a významu kontemplatívnej sekty, ktorá sa nachádza na okraji svetových udalostí. Spoločenské a hospodárske reformy, oslobodenie a emancipáciu ľudí a spoločenských tried uskutočňujú činitele tohto sveta, pozbavené kresťanského vnútra.“²⁴

Tieto citáty sú pre jezuitov výzvou ku hľadaniu nových foriem intelektuálneho apoštolátu.

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 30 619
fax: +421/2/544 30 244

²³ CIORAN, Emil M.: *Pokusa istnienia*. Warszawa, 2003, s. 61.

²⁴ EVDOKIMOV, Paul: *Pravosławie*. Warszawa, 2003, s. 325.



Chápanie zla u Teilharda de Chardin

JÁN LETZ

LETZ, J.: Comprehension of Evil according to Teilhard de Chardin. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 13–24.

The author investigates the development of Pierre Teilhard de Chardin's thinking in the questions of evil and original sin. He was stated in sense of the evolutionary paradigm the origin of evil and of original sin does not consist in some time-spacial localised event (Adam and Eve in the Garden of Eden), but in whole cosmic and human history. Against a neoplatonic conception of the origin of evil and of the original sin Teilhard put a new conception created on the basis of the contemporary experiences of sciences and of realistic philosophy. But more questions remain still open.

Teilhardovi už za jeho života viacerí kresťanskí filozofi a teológovia, ktorí inak boli ochotní veľa prijať z jeho myslenia, vytykali, že nevenoval dostatočnú pozornosť problému zla a reflexiu skutočnosti zla nedostatočne zahrnul do svojho myšlienkového konceptu. Jeho optimizmus mu údajne nedovoľoval, aby videl zlo v celej ostrosti a v závažných konzekvenciách. Nie je to však tak. Teilhard mal stále na zreteli problém zla a pokladal ho za neoddeliteľnú súčasť svojho myslenia, ale nepovažoval za prioritné napísať o tejto problematike ucelenejšiu väčšiu prácu. Otázkam zla a prvotného hriechu sa však venoval priebežne. Proti tejto kritike sa bránil v tom zmysle, že aj keď otázku zla vo svojich doterajších prácach zjavne nerozvádza, predsa implicitne vždy predpokladal, že zlo zaujíma významné miesto v dejinách kozmu, no najmä v dejinách človeka. Zdôrazňoval, že zlo a jeho pôsobenie vo svete, v ľuďoch a medzi ľuďmi sa nedá vysvetliť vo vesmíre chápanom staticky, neevolučne, lebo pri takomto chápaní nemožno dať do súladu nedokonalý a v istom zmysle aj zlý svet s nekonečne dobrým a všemohúcim Bohom Stvoriteľom.

V liste Claudovi Cuénotovi z 2. januára 1932 sa zmieňuje o narastajúcej dôležitosti problému zla v jeho myslení. Teilharda zrejme nikdy neuspokojovalo jeho vlastné riešenie, ktoré sa pokúsil viackrát naformulovať. O tejto otázke sa zmieňuje už v roku 1927 v diele *Božské prostredie* a v stati *Personálne univerzum* z roku 1936. Po prvý raz v súvislejšej podobe sa otázkou prvotného hriechu a zla zaoberal v roku 1942 v stati *Prvotný hriech a evolúcia*¹, ktorá je dvostranovým dodatkom k väčšej stati *Kristus – aktívny pól evolúcie*. Po druhý raz v roku 1944 vo dvoch krátkych statiach *Prvotný hriech a vykúpenie* a *Peklo*.² Po tretí raz v ro-

¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Prvotní hřích a evoluce. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 63–65.

² TEILHARD DE CHARDIN, P.: Prvotní hřích a vykúpení. Peklo. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 78–80.

ku 1947 v stati *Úvaha o prvotnom hriechu*.³ Po štvrtý raz takisto v roku 1947, v najkomplexnejšej stati pod názvom *Úvahy nad prvotným hriechom*.⁴ A konečne, po piaty raz v roku 1948 v krátkej stati pod názvom *Niekoľko poznámok o mieste a podiele zla v evolučnom svete*, ktorú neskôr pripojil na koniec svojho hlavného diela *Ludstvo ako jav*.⁵

V ďalšom budeme sledovať vývin Teilhardovho myslenia vo vzťahu k to-muto problému.

V dodatku z roku 1942 Teilhard zdôrazňuje, po prvé, že „z mnohých dogmatických a vedeckých dôvodov sa dnes zdá už neudržateľné považovať prvotný hriech za číry článok v reťazi historických skutočností (...) prvotný pád nie je lokalizovaný do nejakej určitej chvíle alebo na určité miesto. (...) Tento pád nemožno chápať ako radový prvok, ale ako jednu stránku či jednu všeobecnú modalitu evolúcie“.⁶ Po druhé, „v evolučne štruktúrovanom vesmíre otázka pôvodu zla vyzerá inak (...) ako vo vesmíre od počiatku dokonalom a statickom. V systéme, ktorý sa usporadúva, dochádza spontánne k fyzickým a mravným výkyvom a bude k nim dochádzať dovtedy, kým sa tento systém úplne neusporiada“.⁷ Teilhard zdôrazňuje, že v evolúcii totiž pôsobia pozitívne sily „koevolúcie“, no aj negatívne sily „kontraevolúcie“.

V ďalších dvoch krátkych statiach z roku 1944 sa Teilhard pozastavuje nad biblickou predstavou pádu prvých rodičov, „ktorá zdanlivo protirečí nielen paleontológii a prehistórii – pre ktoré je nemožné dajako situovať tento naivne ponímaný pozemský raj a ten prvý spočiatku dokonalý pár“.⁸

S problémom pekla sa Teilhard vyrovnával už v roku 1927 v diele *Božské prostredie*, publikovanom o dvadsať rokov neskôršie: „Povedal si mi, Bože, aby som veril v peklo. No zakázal si mi myslieť s absolútnou istotou o tom, že by čo len jeden človek bol zavrhnutý. Tu na zemi sa teda nebudem usilovať uvažovať o zatratených – ba ani nejakým spôsobom sa domnievať, že existujú. Pre tvoje slovo však prijmem peklo ako štrukturálny prvok univerza a budem sa modliť, budem meditovať tak dlho, až sa v tejto strašnej veci zjaví pre mňa posilňujúci, ba dokonca oblažujúci doplnok k tomu, čo si mi dal poznať o svojej všadeprítomnosti.“⁹ Charles Journet kritizuje tento Teilhardov názor a komentuje tieto riadky ako „obratný úskok“ a radikálne zamietá jeho mienku, že by peklo, ktoré je plodom smrteľného hriechu, bolo štrukturálnym prvkom univerza. Takéto tvrdenie dokonca pokladá za „nevedomelé rúhanie“. Zlo totiž nemožno pokladať v nijakom zmysle za časť vesmíru a to isté platí *a fortiori* o pekle, v ktorom zlo prekračuje viny.¹⁰ A na inom mieste k tajomstvu zla Journet dodáva: „Jedine božské temnoty môžu prežiarit a premôcť protiklady,

³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Úvaha o prvotním hříchu*. In: *Chuť žít*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 173–174.

⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Úvahy nad prvotním hříchem*. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 101–114.

⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe*. In: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 255–257.

⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Prvotní hřích a evoluce*. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 63–64.

⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Prvotní hřích a evoluce*. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 64.

⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Prvotní hřích a vykoupění. Peklo*. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 78.

⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le milieu divin*. Paris : Éd. du Seuil, 1957, s. 189.

¹⁰ JOURNET, Ch.: *Zlo*. Praha : Krystal OP, 1998, s. 182.

jedine ony môžu priniesť pochopenie, že konflikt dvoch transcendentných miest má zmysel.¹¹ Teilhard prehĺbenejším spôsobom uvažuje o tomto probléme v roku 1942 a svoj postoj precizuje nasledujúcim spôsobom: „Každý vývoj podľa našej skúsenosti prináša so sebou selekciu a odpad. Je preto nepredstaviteľné, aby v celkovom procese zjednocovania sveta v Bohu nebolo miesta (...) pre to, čo sa z tohto blahodarného procesu prípadne vymyká. Môže byť spásonosná humanizačná operácia, ktorá je podstatou stvorenia, sto-percentne úspešná? Kresťanstvo sa k tomu nevyjadruje, no ani to absolútne nepopiera. Iba nám pripomína, že ku stratám môže dôjsť a že »odmietnuté« prvky by v takomto prípade boli navždy vylúčené, to značí, boli by odvrhnuté medzi Božie antipódy. (...) Vrcholný život (...) alebo vrcholná smrť... Všetko, alebo nič. Taká je alternatíva nášho života, a práve tá sa vyjadruje myšlienkou pekla. (...) Peklo, a to treba stále opakovať, je nám neznáme a existuje pre nás jedine v tom zmysle, že ho chápeme ako »opak neba«, ako protipól Boha.¹² Peklo je teda podľa Teilharda „nepriama skutočnosť“, ktorú síce treba intenzívne prežívať a cítiť, ale v nijakom prípade sa nemá ponímať a predstavovať v nejakej spredmetnenej podobe, ktorou by sa priblížilo nám ľuďom. Tento „protipól“ tu treba chápať ako neadekvátny protipól a vonkoncom nie ako dáky antipód.

V stati z roku 1947 Teilhard vychádza z toho, že prvotná stvorená mnohosť tvorila základ budúceho vesmíru a nemohlo v nej byť nič zlé. Vesmír chápe a vykladá ako dynamický ireverzibilný systém a, vychádzajúc zo štatistických zákonitostí tohto systému, dôvodí: „Štatisticky je totiž pre každý rozsiahly systém, ktorý sa organizuje, »fatálne« nevyhnutné: 1. že sa v priebehu procesu objavujú lokálne neusporiadanosti (...) a 2. že táto elementárna neusporiadanosť vyúsťuje od úrovne k úrovni (v dôsledku organických väzieb vo vnútri vesmírnej látky) do stavov kolektívnej neusporiadanosti. Tieto, počínajúc prahom života, vyvolávajú bolesť, počínajúc človekom, vyúsťujú do hriechu.“¹³ V tomto novom porozumení, do ktorého sú zakomponované poznatky vedy, podľa Teilharda „mizne intelektuálny problém zla. V tejto perspektíve sa totiž objavujú fyzické utrpenia a morálne chyby úplne nevyhnutne, a to nie v dôsledku nejakej nedostatočnosti aktu stvorenia, ale v dôsledku samej štruktúry zdieľaného bytia, a to ako štatisticky nevyhnutné vedľajšie produkty zjednocovania mnohostí, a nie sú teda v rozpore s Božou mocou a dobrotou. – A stojí to vôbec všetko za to? – To závisí úplne od finálnej hodnoty a šťastia vesmíru.“¹⁴ V tomto novom porozumení „prvotný hriech nie je izolovaným aktom, ale stavom, ktorý ako dôsledok prachu chýb, rozsiatych po celej dráhe ľudstva, postihuje ľudskú masu v celom jej objeme“¹⁵. Táto perspektíva má dosah na „každú ľudskú dušu, ktorá sa prebudí k životu solidárne zasiahnutá totalizovaným vplyvom všetkých minulých, prítomných (i budúcich) chýb, ktoré sa so štatistickou nevyhnutnosťou vyskytujú v celku ľudstva na ceste k jeho posväteniu. Niečo v nej sa teda skutočne potrebuje očistiť“¹⁶. Každá duša človeka je teda

¹¹ JOURNET, Ch.: *Zlo*, s. 237.

¹² TEILHARD DE CHARDIN, P.: Prvotní hřích a vykopení. Peklo. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 79.

¹³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvaha o prvotním hřichu. In: *Chut' žít*, s. 173.

¹⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvaha o prvotním hřichu. In: *Chut' žít*, s. 173–174.

¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvaha o prvotním hřichu. In: *Chut' žít*, s. 174.

¹⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvaha o prvotním hřichu. In: *Chut' žít*, s. 174.

od samého svojho vzniku poznačená prvotným hriechom, a tým aj základnou predispozíciou konať zlo.

V stati pochádzajúcej tiež z roku 1947 uvádza Teilhard doterajšie poznatky o zle a prvotnom hriechu do ucelenejšieho celku. V štúdiu nazvanej *Úvahy nad prvotným hriechom* zdôrazňuje „nové dimenzie“, ktoré sa vynorili pri štúdiu a poznávaní kozmu. Je to jednak organické časopriestorové prepojenie vesmíru, vďaka ktorému každý jeho prvok či udalosť, napriek svojej zdanlivej ohraňčenosti, zasahuje do celého vesmírneho časopriestoru, a jednak atomickosť kozmickej látky, v dôsledku ktorej vesmír vo svojom usporadúvaní evolučne nenapreduje hladko a priamočiara, ale cestou nespočetných pokusov a tápaní. Teologické myslenie podľa Teilharda nesmie ignorovať tieto nové dimenzie a má sa s nimi zladíť. Poznaná pravda má byť totiž v základnej korešpondencii s homogénnosťou prostredia a miery, ktorej jedným z aspektov je koherencia.

Veľké názorové diferencie v chápaní prvotného hriechu sú podľa Teilharda jednou z hlavných prekážok šírenia a upevňovania kresťanského myslenia. Myšlienkové a morálne prednosti kresťanstva sa vo všeobecnosti uznávajú, no poslucháči si vždy kladú otázku: „A čo prvotný hriech, čo si s ním počneme?“ Doterajšie chápanie prvotného hriechu je podľa Teilharda neudržateľné. „V tzv. tradičnej forme sa prvotný hriech vo všeobecnosti prezentuje ako »radová udalosť«, ktorá so svojim »pred« a »po« tvorí osnovu vo vnútri dejín. Neexistujú však zásadné fyzické a teologické dôvody na to, aby sme ju chápali ako skutočnosť transhistorického poriadku...?“¹⁷ Pritom „transhistorický poriadok“ Teilhard nechápe ako poriadok nadhistorický, mimo dejín, ale ako poriadok, ktorý presahuje každé dejinné obdobie, každú časopriestorovú lokalizáciu. Povedané inak, ku prvotnému hriechu nedošlo v rámci nejakej časopriestorovo uzavretej dejinnej udalosti, napríklad v prípade Adama a Evy v rajskej záhrade, ale vo všetkých udalostiach v kozme, pravda, najmä v tých, ktoré sa najvýraznejšie viažu na ľudstvo ako celok i na všetkých ľudských jednotlivcov. V tomto novom chápaní Teilhard nepopiera prvotný hriech, ani jeho význam pre porozumenie ľudských dejín, najmä spásnych dejín, iba sa dožaduje jeho hlbšieho porozumenia, aby sa neviazal len na určitý ľudský pár v dejinách, ale na všetkých ľudí, v rámci evolučno-štrukturálnych premien celého vesmíru. Tým Teilhard vonkoncom nechce podceňovať významnosť a nezastúpiteľnosť podielu jednotlivcov a určitých sociálnych skupín na formovaní prvotného hriechu, len poukazuje na to, že sa nemôže absolutizovať podiel ani jednej dejinnej udalosti a ani jednej sociálnej skupiny či jednotlivcov v nej.

Prvotný hriech treba teda pochopiť nie na základe jednorazovej konkrétnej udalosti v dejinách ľudstva, ale na základe toho, že tento hriech je všeobecným stavom dejín, teda participujú na ňom všetci ľudia, aj keď vždy osobitým spôsobom a v rozličnej miere. Túto tézu Teilhard podopiera z dvoch strán. Po prvé, zo strany porozumenia smrti: „Smrť, prvotný hriech, má teda svoj špecifický účinok, ktorý možno v prírode vysledovať, ale samotná smrť sa pritom do nijakého určitého miesta ani okamihu nedá situovať. Zasahuje a poznamenáva, ako som už naznačil, totalitu časopriestoru. A ak existuje vo svete prvotný hriech, potom jedine všade, odjakživa, od prvej hmloviny až po

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Úvahy nad prvotným hriechom*. In: *Jak verím : Zborník statí*, s. 104.

tie najvzdialenejšie dimenzie.¹⁸ Po druhé, z teologického hľadiska, zo strany univerzálności spásy v Kristovi: Keby sa prvotný hriech odvodzoval len z jednej dejinnej udalosti, „očividne by sa kristovská moc okamžite, organicky a úplne zreteľne redukovala len na úzky pás vesmíru okolo nás. Kristus (vzhľadom na svoje božstvo) by síce nepochybne stále ešte mal formálne právo byť označený za vládca všetkých ostatných oblastí kozmu, ale prestal by byť v plnom a fyzickom zmysle slov sv. Pavla tým *in quo omnia constant* (Kol 1,17)¹⁹.

Uvedenú tézu podporujú aj najnovšie výsledky biblickej exegézy prvých kapitol Knihy Genezis, v zmysle ktorých pád prvých rodičov nás má zmysluplne informovať o povahe človeka, a nie o jeho konkrétnych dejinách.²⁰

Teilhard išiel vo svojom uvažovaní ešte ďalej a položil si otázku, ako máme chápať prvotný hriech z transhistorického, t. j. z pankozmického hľadiska. Vychádza pritom 1. z kozmogenézy alexandrijskej školy (najmä sv. Gregora Naziánskeho a sv. Gregora Nysského) a 2. z kozmogenézy moderného typu, ktorej je sám zástancom. Zdôrazňuje, že v teologických výkladoch, nasledujúcich po alexandrijskej škole, sa čoraz väčšmi dostávalo do úzadia alebo sa úplne vytratilo celokozmické porozumenie. Rozveďme bližšie tieto dve východiská.

1. Východisko v zmysle kozmogenézy alexandrijskej školy. Prvotný hriech Teilhard vykladá v rámci nasledujúceho „dvojkuželového“ obrazu:

- a) jednorazové stvorenie dokonalej bytosti (fáza edenu);
- b) neposlušnosť voči Bohu (fáza odhalenia stromu poznania a stromu života);
- c) vznik mnohosti ako dôsledok pádu (predkozmickej fázy involúcie);
- d) postupná reorganizácia, znovuzjednotenie a vykupujúci vzostup ku druhému Adamovi – ku Kristovi (kozmickej, historickej fázy evolúcie).

Kozmogenézu alexandrijského typu Teilhard znázornil pomocou schémy dvoch kuželov, ktoré majú spoločnú základňu, ale rozdielne vrcholy, pričom nad týmito dvoma vrcholmi umiestnil Boha.²¹ V schéme je jednak kužel involúcie do mnohosti (v zásade novoplatónskej degradácie) a jednak kužel evolúcie a vykúpenia v Kristovi. Kužel involúcie sa utvára takto: Boh stvoril Adama (prvotného a bezhriešneho) – vrchol prvého kužela. V dôsledku prvotného hriechu nasleduje pád, teda zostup z vrcholovej jednoty tohto kužela do mnohosti v jeho základni, ktorá je druhotná a hriešna. Kužel evolúcie a spásy sa utvára takto: Opäť z Boha (bez ohľadu na už existujúcu mnohosť a dejiny ľudstva) vstupuje druhý Adam – Kristus, vďaka ktorému sa prekonáva všetka kozmická a hriešna mnohosť na čele s ľudstvom, postupne sa v dejinách zjednocuje v Kristovi Spasiteľovi a privádza sa napokon do plnosti jednoty v Kristovi. Takto sa opäť dosahuje jednota, ktorá však nie je obnovením pôvodnej jednoty v Adamovi, ale založením novej jednoty v Kristovi – nový Jeruzalem.

Teilhard má k tejto koncepcii nasledujúce zásadné výhrady:

- a) „...celá mimokozmická časť (*prvé dve fázy*) drámy vyznieva nepodložené a vybáje.“

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 105.

¹⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 105–106.

²⁰ Bližšie pozri aj v iných súvislostiach: TRESMONTANT, C.: Fakt evoluce a prvotní hřích. In: GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka*. Praha : 1965, s. 228–232.

²¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak věřím : Zborník statí*, s. 108.

b) „...okamžité stvorenie prvého Adama (*prvá fáza*) mi pripadá ako nezrozumiteľná operácia...“

c) „...v tejto hypotéze jedinej a dokonalej bytosti, vystavenej len jedinej skúške, je pravdepodobnosť pádu taká malá, že Stvoriteľ sa tu naozaj javí ako veľký smoliar.“²²

Teilhardove výhrady k tejto koncepcii alexandrijskej školy možno charakterizovať aj tak, že tajomstvo prvého hriechu je síce pre antického človeka tušené, ale úplne skryté (a to aj pre autorov príslušných častí Biblie), čo sa zakrýva spôsobom jednoduchého podania „vedenia“ zrozumiteľného vtedajšiemu človeku, teda sa nevedomky, z potreby podať funkčný výklad, mýticky zastiera. Preto je podľa Teilharda, aj podľa nášho názoru, potrebné ostať pri tomto tajomstve, ale novým spôsobom ho reinterpretovať na základe súčasného stavu vedeckého, filozofického a teologického poznania. A o takúto reintrepetáciu sa pokúsil Teilhard.

2. Východisko v zmysle kozmogénny moderného typu. Prvotný hriech sa vykladá v rámci jednoduchšieho „jednokužeľového obrazu“.²³ Nájdeme v ňom opäť štyri fázy:

a) Vystúpenie Krista z božského Logosu (Slova) a zároveň stvorenie prvotnej nehriešnej mnohosti ako základu pre ďalšie stvorenie v evolúcii (túto mnohosť však Teilhard chápe dosť problematcky ako „stvoriteľnú – *creabilis*, no nie *creanda* – formu ničoty, ako funkčný ekvivalent »prvého Adama«, ako prameňa štatistického zla“²⁴).

b) Predbiotické stvorenie v evolúcii – spodná časť kužeľa (alebo predbiotická kreačná evolúcia), v ktorej sa utvára neživý anorganicko-organický základ nevyhnutný pre vznik života. Táto fáza sa začína od bázy prvotnej mnohosti (základňa kužeľa) až po prvú hranicu, na ktorej sa objavuje život a bolesť.

c) Biotické stvorenie v evolúcii (biotická kreačná evolúcia) – stredná časť kužeľa rozprestierajúca sa od hranice, v ktorej sa objavili život a bolesť, až po hranicu, v ktorej sa objavila ľudská sloboda a hriech.

d) Ľudské stvorenie v evolúcii (humánna kreačná evolúcia) – horná časť kužeľa, začínajúca sa od hranice, v ktorej sa objavila ľudská sloboda a hriech; podľa Teilharda je to vlastný „kužeľ evolúcie“, pre ktorý sú charakteristické tri fázy: 1. rozširovanie sa a kumulovanie hriechu, 2. príprava na vykúpenie a jeho udalosť (príchod Ježiša Krista na svet, jeho smrť na kríži a zmŕtvychvstanie) a 3. smerovanie vykúpeného ľudstva k završeniu v Kristovi.

²² TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak verím : Zborník statí*, s. 106–107.

²³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak verím : Zborník statí*, s. 109.

²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak verím : Zborník statí*, s. 109. – Tu si treba uvedomiť, že Teilhard chápe stvorenie a Boží stvoriteľský akt nie vo filozofickej všeobecnosti, ale v plnej novozákonnej určitosti. Takže bez skutočnosti Krista celá Teilhardova teória evolúcie, ponímaná ako kreačná, by nebola dostatočne podložená a jasná. Na tento prvok v Teilhardovom myslení poukázali viacerí teológovia. Predovšetkým však A. HULSBOSCH v diele *Die Schöpfung Gottes : Schöpfung, Sünde und Erlösung in evolutionistischen Weltbild*. Wien : Herder and Co., 1965, s. 37–38. Zdôrazňuje známu pravdu zásadného významu, že Boh stvoril celý vesmír skrze svoje Slovo, druhú božskú Osobu, v Kristovi. V ňom má všetko završenie. Preto v evolucionistickom pohľade dochádza k zásadnej zmene od pohľadu *a retro* k pohľadu *ab ante*, teda k budúcnosti, v ktorej prichádza v ústrety Kristus.

Vidíme, že v zmysle tejto interpretácie zla a prvotného hriechu nie je potrebná predstava Adama. Jeho ontologickú pozitívnosť Teilhard nahrádza pozitívnosťou prvotnej mnohosti, na základe ktorej sa postupne uplatňuje predbiotická, biotická a humánna evolúcia. K tomuto procesu „zdola nahor“ ústretovo pristupuje proces „zhora nadol“, t. j. postupné dejinné zaangažovanie sa božského Logosu na tomto vzostupe evolúcie. Teilhard však tomuto momentu zásadnej dôležitosti vo svojej schéme nevenoval pozornosť. Na ľavom i pravom ramene kužela chýba šípka zhora nadol, hoci sa tam uvádza výraz „vtelenie“. Takisto prvotnú mnohosť nemožno chápať ako stvoriteľnú ničotu, lebo nemáme dôvod ničote prisudzovať mnohosť. Táto prvotná mnohosť musí mať charakter už reálne jestvujúceho, prvotného stvorenstva. Ona je bázou pre ďalšiu, „druhotnú kreáciu“.²⁵

Podľa Teilharda už z porozumenia samotnej tejto bázy mnohosti, z jej základnej tendencie ku zjednocovaniu a skomplexňovaniu v nesmiernosti časopriestoru²⁶ vyplýva, že napredovanie evolúcie „prináša so sebou mnohé tápania a pokusy“. Na takéto nesmierny supersystém kozmu môžeme oprávnené uplatniť štatistický pohľad. „A z neho vyplýva, že 1. cestou sa objavujú lokálne neporiadky a 2. z týchto elementárnych neporiadkov od hranice ku hranici (veď kozmické tkanivo je organicky prepojené) vznikajú stavy kolektívneho neporiadku, ktoré sa vo sfére života prejavujú ako bolesť a, počínajúc človekom, aj ako hriech.“²⁷ V takto pochopenom vesmíre podľa Teilharda mizne intelektuálny problém zla. „Morálne priestupky a fyzická bolesť totiž z tohto pohľadu predstavujú nevyhnutnú súčasť sveta, ktorá nie je daná nejakou nevyhnutnosťou tvorivého aktu, ale samotnou štruktúrou zdieľaného bytia (t. j. ako štatisticky nevyhnutný druhotný vedľajší produkt procesu zjednocovania mnohosti).“²⁸ Táto nevyhnutnosť nie je nevyhnutnosťou znemožňujúcou slobodný a tvorivý akt ľudského jednotlivca. Zasahuje síce každého jednotlivca, no nie rovnakým spôsobom, ale pritom vždy tak, že každý jednotlivec má možnosť sa proti nej vzoprieť. Štatistická nevyhnutnosť náklonnosti ku zlým činom v prípade jednej sociálnej skupiny ľudí je nevyhnutne vyvažovaná štatistickou nevyhnutnosťou náklonnosti k dobrým činom v prípade druhej sociálnej skupiny ľudí. Okrem toho táto štatistická nevyhnutnosť náklonnosti ku zlému či k dobrému konaniu nepôsobí na človeka úplne determinujúco,

²⁵ Domnievame sa, že toto prvotné stvorenstvo nie je čírou chaotickou mnohosťou akýchsi superelementárnych prvkov reality, ani nie mnohosťou samotných vzťahov. Je to niečo, čo sa vymyká tak predstave akejkoľvek substanciality, ako aj relationality. Je niečím, čo treba chápať ako skryté „za“ týmto všetkým.

²⁶ Toto tvrdenie kritizuje F. VOJTEK v diele *Cesty Teilharda de Chardin*. Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996. Nie je to totiž vonkoncom samozrejmé a vyplýva z osobitej Teilhardovej metafyziky bytia a stvorenia, z metafyziky *plus esse*. V zmysle nej stvorenie (kreácia) má pre Teilharda charakter akéhosi spojovania a zjednocovania, nevyhnutne vyplývajúceho už zo samotnej povahy reálneho bytia, z jeho vnútorných zákonitostí. No stvorenie treba chápať ako zvrchovane slobodný Boží akt, ktorý sa nedá bližšie určiť nijakou dedukciou vychádzajúcou z nejakých premís. Toto tvrdenie podľa nášho názoru nepochybne platí pre *creatio prima*, no nie pre *creatio secunda*, v ktorom stvoriteľský akt sám sa dáva určovať a určitým spôsobom usmerňovať vzhľadom na už existujúce prvotné stvorenstvo, prvotnú látku.

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak věřím: Zborník statí*, s. 110-111.

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak věřím: Zborník statí*, s. 111.

takže človek sa môže uplatniť so svojim akčným rádiom slobody. V tomto bode býva Teilhard väčšinou nepochopený a štatistická nevyhnutnosť k určitej náklonnosti konať dobro alebo zlo sa nahrádza nevyhnutnosťou konať dobro alebo zlo. Teilhard svojou koncepciou štatistickej predurčenosti teda nehľadá dajakú všeobecnú nevyhnutnosť individuálneho ľudského konania a tým popiera slobodu konania.

Teilhard ďalej zdôrazňuje, že aj takto chápaný vesmír rešpektuje a oprávňuje teológiu spásy. „Prvotný hriech v takomto chápaní nie je izolovaným faktom, ale je to stav, ktorý sa týka ľudstva ako celku. Tým však dogmatické charakteristiky pádu nie sú zoslabené, ale naopak, nadobudli väčšiu silu. (...) V dôsledku toho ani individuálny krst pritom nestráca svoju opodstatnenosť, ale táto jeho sila skôr narastá. Na každú novú dušu sa totiž jej prebudením k životu nevyhnutne prenáša celkový vplyv minulých i súčasných (a tiež budúcich) chýb, nevyhnutne (zo štatistickej nevyhnutnosti) rozsiatych v ľudstve na jeho ceste k posväteniu.“²⁹ Individuálny krst je teda pre každého jednotlivého človeka nevyhnutný.

V poslednej trojstranovej stati z roku 1948 sa Teilhard vyjadruje o mieste a podiele zla v evolutívnom svete. Upozorňuje na to, že jeho predstava vesmíru by bola falošná, keby v nej nebolo miesto pre prítomnosť zla. Pozitívny obsah procesu poľudšťovania by nebol úplný, a tým ani nie pravdivý, bez prítomnosti zla. Zlo pôsobí v pozadí Teilhardovho pozitívneho obrazu sveta a, povedané jeho vlastnými slovami, priam „vyráža zo všetkých pórov, zo všetkých spojov a kĺbov systému, ktorý zastávam“³⁰. Je to jednak zlo neporiadku a neúspechu, ďalej zlo ako rozklad, ktorý vždy vyplýva z nejakej nešťastnej náhody. A ďalej „zlo ako osamotenosť a úzkosť, tá veľká a čisto ľudská tieseň vedomia, ktorá sa prebúdzá k mysleniu v temnom vesmíre“³¹. A nakoniec je to „zlo rastu, ktorým sa ako v pôrodných bolestiach vyjadruje ten tajomný zákon, ktorý z každého pokroku smerujúceho k väčšej jednote robí prácu a námahu“³². Teilhard toto evolučné napredovanie vesmíru zhrňa do týchto slov: „Áno, vesmír, ktorý sa nabaluje, a vesmír, ktorý sa zvnútorňuje; ale rovnako aj vesmír, ktorý trpí. Za každý krok usporadúvania a sústredovania sa musí draho platiť...“³³ Teilhard si napokon kladie otázku: „A je to skutočne všetko, nie je tu niečo navyše? Nie je pre pohľad poučený a zbystrený ešte iným svetlom ako svetlom vedy množstvo a úskočnosť zla *hic et nunc* po celom svete známkou istého nadbytku, ktorý sa dá ťažko vysvetliť ináč, ako keď sa k normálnemu pôsobeniu vývoja ešte pridávajú mimoriadne dôsledky, nejaké prvotné katastrofy či úchylky?“³⁴ To

²⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotným hriechom. In: *Jak verím : Zborník statí*, s. 111-112.

³⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe. In: *Vesmír a lidstvo*, s. 255.

³¹ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe. In: *Vesmír a lidstvo*, s. 256.

³² TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe. In: *Vesmír a lidstvo*, s. 256.

³³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe. In: *Vesmír a lidstvo*, s. 256.

³⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světe. In: *Vesmír a lidstvo*, s. 256.

však už úplne presahuje kompetenciu filozofie, prenecháva kompetenciu teológie a otvára priestor pre tajomstvo.

Vo všeobecnosti možno povedať, opierajúc sa o analýzu Alexandra Gosztonyia³⁵, že zlo vo svete sa v zmysle Teilhardovho evolučného pohľadu v zásade prejavuje štvorakým spôsobom:

a) Ako zlo, ktoré má pôvod v samotnej povahe evolúcie. Evolúcia totiž nie je proces, ktorý jednoznačne vedie k úspešnému vyústeniu, ale je tápavým napredovaním z nižšej usporiadanosti do vyššej, teda ju sprevádza množstvo neúspešných pokusov, odbočení a uviaznutí v slepých uličkách. Takéto zlo treba chápať ako dôsledok čiastkových nezdarov až zlyhaní v evolučnom procese. Možno ho nájsť na všetkých úrovniach vyvíjajúceho sa vesmíru, od zla, ktoré má základ v neusporiadanosti, čiže chaotickosti materiálneho sveta, až po zlo spojené so zmätkami a trýzňami ľudského ducha.

b) Ďalší prejav zla vo svete možno charakterizovať ako vedľajší produkt evolúcie: Zánik celých druhov sa ukázal ako nevyhnutnosť pri ďalšom evolučnom vzostupe. Ďalší evolučný vzostup je totiž možný vtedy, keď odídu tie druhy s ich individuami, ktoré nie sú schopné ďalšieho vývoja a nie sú schopné ničím prispieť k evolučnému napredovaniu fyly. To, čo bolo kedysi v strede toku evolúcie, sa postupne vyplavuje na jeho okraj a môže natoľko zúžiť prietok evolučného prúdu, že by sa evolúcia úplne zastavila; preto musí byť napokon odstránené. Podobne je to aj v duchovnom živote človeka i celého ľudstva. To, čo bolo kedysi v centre jeho záujmu, sa časom dostáva na jeho okraj, až napokon ako prekážka ďalšieho duchovného života sa musí odstrániť.

c) Zlo prejavujúce sa v existenciálnom pociťovaní úzkosti a strachu, najmä strachu ľudského individua nachodiaceho sa v objatí nesmierneho vesmíru, zlo prameniace z ohrozenia života, zo strachu pred smrťou. Človek sa v mnohorakých negatívnych existenciálnych skúsenostiach, ku ktorým patrí aj skúsenosť ničoty, prázdna, nezmyselnosti, absurdity a pod., môže stretnúť aj so samotnou duchovnou mocou zla, v ktorej sa táto negativita absolutizuje. A Teilhard pôsobenie tohto absolútneho zla nevylučuje.

d) Zlo vystupujúce ako nevyhnutná prekážka pri každom raste, ktorým sa prekonáva daný stav, dané štruktúry reality. Bez tohto základného odporu by skutočný rast ani nebol možný. Celý evolučný vzostup ľudstva k vyššej personálnosti je podľa Teilharda veľmi bolestný. Postupne sa v ňom prekonávajú bariéry plurality do seba uzavretých individuí, ktoré hatia uplatňovanie sa amorizujúcej tendencie. Čím je táto tendencia k láske silnejšia, tým je človek na lásku bohatší, no tým väčšmi trpí, a to najmä preto, lebo nemôže dosiahnuť ďalšie personálne zjednotenie. Toto utrpenie sprevádzajúce personalizáciu spôsobuje aj nevyhnutná premena zjednocujúcich sa osôb, vyžadujúca vyšší stupeň oddanosti, súcitu k druhým, sebazáporu až sebazdania. Najväčšie utrpenie sprevádza náš vlastný duchovný rast, stále sa prehĺbujúce rodenie sa z ducha, ktorým prekračujeme svoje prirodzené hranice. Prekonanie týchto hraníc nie je možné bez odumierania starého.

³⁵ GOSZTONYI, A.: Problem des Bösen. In: GOSZTONYI, A.: *Der Mensch und die Evolution : Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie*. München : C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1968, s. 240-241.

Zlo má teda v Teilhardovom chápaní v zásade dva aspekty. O prvom, formálnom aspekte môžeme hovoriť vtedy, keď sa zlo prejavuje ako vedľajší produkt evolúcie. Takéto zlo, postihované v celokozmickom meradle, je vždy v službe evolučného vzostupu, aj keď v určitých udalostiach kozmu pôsobí deštruktívne. Zlu v zmysle tohto aspektu zodpovedá tzv. fyzické zlo, ktorým je vlastne každá mravne indiferentná neprítomnosť dokonalosti bytia, ktorú si vyžaduje samotná povaha súcna. Fyzickým zlom evolúcie je teda každé také stávanie alebo nestávanie, ktoré spôsobuje odklon od možného optimálneho priebehu evolúcie. O druhom, obsahovom aspekte môžeme hovoriť v prípade personálnych bytí, keď si zlo spôsobil sám človek alebo societa ľudí s plným vedomím a slobodne, čím sa cieľavedome postupne postavili proti smerovaniu evolúcie.³⁶ Takéto činy otvárajú už priestor pre prienik zla osebe, ktoré zraňuje evolúciu v samotnom jej srdci a môže mať za následok duchovnú stagnáciu až smrť.

Teilhard je rozhodným odporcom každého gnostického alebo mani-chejského dualizmu dobra a zla. Je toho názoru, že v priebehu evolúcie nevzniká len fyzické zlo ako nevyhnutný sprievodný zjav evolúcie, ale aj morálne zlo, ktoré sa môže natoľko skoncentrovať, že sa zbytoční a stane sa proticentrom k dobru, narušujúcim Boží zámer napredovania evolúcie. Nevznikne teda len zlo vo svete ako bezmocný, vedľajší produkt evolúcie, ale aj zlo osebe ako centrálna mocnosť zla.

Teilhard však neobjasňuje, ako k tejto centrácii a zbytočnosti zla došlo. Vyslovil odvážny postulát, že samotné peklo, chápané ako stav tohto zla osebe, je stavebným prvkom univerza, ktorý však podľa neho nemôže narušiť božské prostredie, pretože Kristus už takéto zlo definitívne porazil a oddelil ho od evolučného diania, takže môže pôsobiť len akoby z druhého frontu. K otázke zla, najmä zla osebe z kresťansko-evolucionistického hľadiska, sa vyjadrujeme aj my a navrhujeme možné riešenie v jednej z našich štúdií.³⁷

Zlo osebe však podľa Teilharda bude mohutnieť súbežne s personalizáciou a zduchovňovaním evolúcie. Preto je podľa neho možné, že svoj vrchol dosiahne až na konci vekov a vyjaví sa v celej svojej hrôze a obludnosti (pozri Zjavenie apoštola Jána). Podľa Teilharda nie je vylúčené, že od určitého kritického bodu sa v dôsledku evolúcie kozmos rozdelí do dvoch sfér, pričom jedna sféra sa dostane do trvalejšieho zajatia mocností zla. Nebezpečenstvo takéhoto rozštiepenia naznačuje už novovek, ale najmä 20. a 21. storočie. Významná časť elity ľudstva je ovládaná „faustovským duchom“, ako aj „bohóm dopredu“ pyšného novohumanizmu a technizmu a počína si, ako keby Boh nejestvoval, čím len prispeva k tejto polarizácii.

³⁶ Ide o tzv. morálne zlo, t. j. zlo v dôsledku mravného zlyhania jednotlivca i celých sociálnych skupín. Je potrebné rozlišovať dva stupne tohto morálneho zla. Je to jednak morálne zlo, ktoré je v intenciách kreačnej evolúcie ľudstva a dochádza k nemu s určitou štatistickou nevyhnutnosťou, a jednak morálne zlo, ku ktorému ani v rámci tejto nevyhnutnosti nemuselo dôjsť, a to je morálne zlo „nadnormatívne“, akási kumulácia morálneho zla. V tomto prípade človek do morálneho zla nielen upadol, ale sa v tomto zle aj udomácnil a viackrát ho potvrdil. Takéto morálne zlo je už nad rámec morálneho zla v intenciách kreačnej evolúcie a je pôdou pre presadenie sa zla osebe.

³⁷ LETZ, J.: Ontogénna alebo ontoprivačná etiológia zla? Príspevok k porozumeniu pôvodu zla. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 8, s. 517–529.

Treba však povedať, že Teilhard v otázke zla len nastolil celý rad problémov a nechal ich otvorené. Predovšetkým ponechal otvorený problém individuálne pôsobiaceho zla. Nedal odpoveď na neustále nás znepokojujúcu otázku, prečo doľahne veľké utrpenie práve na určitého konkrétneho človeka, a to práve takým a takým spôsobom? Prečo doľahne práve na neho? V Teilhardovom evolucionistickom makropohľade sa zastiera či kladie do úzadia význam jednotlivcej osoby, jej konkrétneho poslania a jedinečného osudu, spojeného s jej utrpením a zápasom so zlom. Bolo to azda dôsledkom dajakej evolučnej nevyhnutnosti, že ten a ten človek v plnom rozmachu svojich síl tragicky zahynul? Že ten a ten, práve tento človek sa narodil ako mrzák? Možno sa v tomto prípade uspokojiť so štatistickou evolučnou nevyhnutnosťou? Zaiste nie. Iba v prvom prípade možno hovoriť o nevyhnutnom dôsledku evolúcie, nie však v druhom. Evolúcia, ktorá je Božím zámerom a je kreačnou evolúciou, nikdy nemôže viesť k morálnemu zlu, ku hriechu. To je vždy výsledkom vedomého a slobodného rozhodnutia človeka, teda nemôže vyplynúť ako dôsledok nejakého zákona či dajakej univerzálne platnej tendencie. Morálne zlo treba pokladať za slobodný prejav hatenia napredovania evolúcie, či už osobnej, sociálnej alebo všeludskej. V konečnom dôsledku je to postavenie sa proti Božej vôli, proti Božím zákonom a zámerom. Na všetky tieto i ďalšie problémy nachádzame odpoveď v našej kresťanskej viere. To však neznamená, že tieto otázky nás nemajú ďalej znepokojuvať a že nemáme hľadať rozumovo primeranejšiu odpoveď na ne. V zmysle Anselmovej zásady *fides quaerens intellectum* bude potrebné ďalej pre ňu hľadať v duchu evolučnej paradigmy adekvátnu odpoveď, čím sa väčšmi priblížime k tajomstvu zla a prvotného hriechu.

Na záver chcem zdôrazniť tú skutočnosť, že napriek výhradám rozličných katolíckych teológov a filozofov (Zoltán Alszeghy, Étienne Borne, Vladimír Boublík, Nicolas de Corte, Antonín Holas, Charles Journet, Jean-Marie Le Blond, Francesco Ormea, Antoine-Gilbert Sertillanges, Pieter Smulders, Claude Tresmontant, František Vojtek, John F. Haught a i.), Teilhardov ponor do problematiky zla je v mnohom ohľade originálny a môže pôsobiť inšpirujúco aj na dnešnú teológiu a filozofiu, ktoré majú naďalej hľadať k tejto problematike nové formulácie, aby tak mohli čo najúčinnejšie osloviť súčasného človeka a prispieť v jeho prehlbovaní sa vo viere.

LITERATÚRA

- GOSZTONYI, A.: Problem des Bösen. In: GOSZTONYI, A.: *Der Mensch und die Evolution : Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie*. München : C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1968, s. 240–241.
- HULSBOSCH, A.: *Die Schöpfung Gottes : Schöpfung, Sünde und Erlösung in evolutionistischen Weltbild*. Wien : Herder and Co., 1965.
- JOURNET, Ch.: *Zlo*. Praha : Krystal OP, 1998.
- LETZ, J.: Ontogénna alebo ontoprivačná etiológia zla? Príspevok k porozumeniu pôvodu zla. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 8, s. 517–529.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Božské prostredí. In: *Chuť žít*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 9–112. (1927)

- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le milieu divin*. Paris : Éd. du Seuil, 1957.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *List Claudovi Cuénotovi z 2. januára 1932*.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Jak věřím. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 17–46.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Konvergence osobního a bod Omega. In: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 212–218.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Prvotní hřích a evoluce. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 63–65.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Prvotní hřích a vykoupění. Peklo. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 78–80.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvaha o prvotním hříchu. In: *Chut' žít*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 173–174.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Úvahy nad prvotním hříchem. In: *Jak věřím : Zborník statí*. Praha : Vyšehrad, 1997, s. 101–114.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: Několik poznámek o místě a podílu zla v evolutivním světě. In: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 255–257.
- TRESMONTANT, C.: Fakt evoluce a prvotní hřích. In: GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka*. Praha : 1965, s. 228–232.
- TRESMONTANT, C.: Lidská přirozenost. In: TRESMONTANT, C.: *Základní pojmy křesťanské metafyziky*. Praha; Řím : Aula, 1994, s. 65–84.
- VOJTEK, F.: *Cesty Teilharda de Chardin*. Praha : Křesťanská akademie Řím, 1996. (samizdat, 1971)

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

Duchovná jednota ľudstva podľa Teilharda de Chardin – výzva pre súčasnosť

ZLATICA PLAŠIENKOVÁ

PLAŠIENKOVÁ, Z.: The Spiritual Unity of Mankind according to Teilhard de Chardin – the Challenge for the Present Time. *Teologický časopis*, III, 2005, 1, s. 25–34.

The article deals with the spiritual heritage of French thinker Pierre Teilhard de Chardin in the contemporary context. The author of this paper concentrates her interest on the problem of the value of Unity of Mankind. This question is connected with the phenomenon of Love and the phenomenon of the experience of the Ambivalency in the evolutionary process of Universe and Mankind.

Päťdesiate výročie smrti veľkého francúzskeho mysliteľa Pierra Teilharda de Chardin (1881 – 1955) je nielen vhodnou príležitosťou na pietnu spomienku, ale predovšetkým príležitosťou k zamysleniu nad významným odkazom tejto osobnosti. Silu rezonancie tohto odkazu pociťujeme dnes azda oveľa silnejšie, ako to bolo v dobe jeho súčasníkov. Svet, v ktorom žijeme, je totiž charakteristický mnohými radikálnymi premenami. Sme očitými svedkami častých otrasov (ekonomických, politických aj duchovných), osobných pochybností, ale tiež opätovných hľadanií istôt, ktoré by nám pomohli nájsť stratenú rovnováhu, obnoviť nádej v zmysluplnú budúcnosť sveta a upevniť rozkolísanú vieru v nárast duchovnej jednoty ľudstva.

Hoci už názov tohto príspevku napovedá, že budeme sledovať myšlienkový odkaz Teilharda prostredníctvom jeho úvah o duchovnej jednote ľudstva v podobe výzvy pre súčasnosť, začnem obrátene, akoby z opačnej strany, teda zamyslením sa nad výzvami (resp. potrebami) našej doby, ktoré nás vedú ku spätnému reflektovaniu posolstva tohto mysliteľa. Tieto výzvy sú síce nesmierne rozmanité, ale v prevažnej miere ich môžeme ponímať najmä na pozadí takých javov, ako sú globalizácia či „planetizácia“, alebo v menšom meradle napríklad ako zmeny prebiehajúce dnes na úrovni európskeho integračného procesu. Mnohé z nich nás totiž nútia nanovo sa zamýšľať nad otázkou samého základu zjednocovania, či dokonca samej **hodnoty jednoty ľudstva**.

V súčasnosti pokladám práve toto myšlienkové hľadanie za relevantnú výzvu doby, a preto bolo mojím záujmom vystopovať, ktoré Teilhardove myšlienky nadobúdajú výraznejšiu podobu aktuálnosti v kontexte odhaľovania súčasných (ekonomicko-sociálnych, ale predovšetkým kultúrno-duchovných) fundamentov globalizujúceho sa sveta a v jeho rámci, pochopiteľne, aj procesov, ktoré sa nás najbezprostrednejšie dotýkajú, teda javov prebiehajúcich

konkrétne na úrovni zjednocujúcej sa Európy.¹ Myslím si, že hlbšie pochopenie a realizácia týchto procesov v nemalej miere súvisia aj s interpretáciou problematiky **jednoty**.

Už krátka sonda do dejín filozofického myslenia by poukázala na rozdielne chápanie hodnoty jednoty a toho, v čom spočíva, kde alebo ako ju môžeme nájsť, prípadne myslieť alebo realizovať. V tomto príspevku sa obmedzím na interpretáciu hodnoty jednoty v myšlienkovom odkaze Teilharda, aby som tak poukázala na jeho inšpiratívnu silu v súčasnom kontexte.

Problematika jednoty – nahliadaná z najrozličnejších aspektov – patrí totiž k centrálnym témam Teilhardovho mysliteľského úsilia. A práve tu vystupujú do popredia výzvy, ktoré zanechal nielen svojej, ale najmä budúcej dobe.

V pozadí Teilhardovho myšlienkového akcentu na tému jednoty a zjednocovania bol jeho záujem o otázky vývoja sveta, jeho smerovania, dimenzie historicko-duchovnej premeny a úlohy ľudského spoločenstva i jednotlivého človeka v tomto procese, nevylučujúc pritom tvorivé Božie pôsobenie.

Teilhard patril do prúdu európskeho kresťanského myslenia, ktoré sa rozvíjalo na pozadí prevládajúcej pozitívistickej orientácie západnej filozofie a vedy, ktoré boli odtrhnuté od náboženskej viery. Pod vplyvom duchovnej formácie, ale tiež štúdiá prírodných vied dospel ku presvedčeniu o potrebe nevyhnutnej jednoty vied, filozofie a teológie. Tým sa mu podarilo ponúknuť také vysvetlenie konvergentného vývoja sveta, ktoré nevylučovalo ani vedecký, ani náboženský pohľad. Mohli by sme povedať, že mal mimoriadne vyvinutú senzibilitu a tvorivú intuitívnu emotívnosť, ktoré transponoval aj do svojho intelektuálneho povolania a svojej celkovej spirituality. V určitej miere sa to prejavovalo na jednej strane tvorivým napätím a hľadaním, ale na druhej strane tiež vyváženým nájdením rovnováhy a komplementarity medzi – obrazne povedané – *srdcom a myslením*.

Bola to však najmä dimenzia jeho osobnej spirituality, mystických prežívaní a vízií, ktorých hĺbka sa prejavila v takej schopnosti, ktorú by sme pokojne mohli označiť za určitú podobu profetizmu alebo vizionárstva. Manifestovala sa aj tým, že sa sústredil na tie témy, ktoré na svoje „otvorenie“ ešte len takpovediac čakali. Predvídal problémy modernej doby, ktoré iní súčasníci nevideli, a ak ich aj tušili, tak ich nevedeli (alebo nechceli) otvorene pomenovať.

Duchovná veľkosť typická pre Teilharda vyplynula predovšetkým z tej skutočnosti, ktorú môžeme pomenovať ako zhodu a súdržnú jednotu jeho života s jeho myslením, cítením a konaním (na rozdiel od beznádejnej rozpoltenosti, takej typickej pre mnohých mysliteľov). Táto jednota je ľahko sledovateľná počas celého životného obdobia Teilharda, hoci nie bez známok vnútorného napätia, chvenia, tvorivého pochybovania a zápasu o istotu, nie bez *skúsenosti ambivalencie*, nie bez permanentného vyrovnávania sa so skutočnosťou a snahou porozumieť sebe, dobe a vývojovej perspektíve bytia v kontexte Božieho stvorenia. Je to dokonca akýsi záznam a výpoveď o nájdení

¹ Aj v najnovšej, veľmi inšpirujúcej a súčasne kontroverznej práci známeho sociológa Z. Baumana sa môžeme dočítať o najväznejších problémoch súčasného sveta, v ktorom má Európa (so všetkými procesmi, ktoré sa tu odohrávajú) svoje nezastúpiteľné miesto. S tým súvisí tiež interpretácia a pochopenie výziev, ktoré pred nami stoja, a potreba reagovať na ne. Porov. BAUMAN, Z.: *Europa : Niedokończona przygoda*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2005.

podstatnej istoty, ktorá je v základe celku bytia, nášho osobného života a vývojového smerovania ľudstva. Touto istotou, ktorá nakoniec dáva zmysel celému vývojovému svetu a je zárukou jeho jednoty, je Kristus. Je to Kristus, ponímaný v duchu svätopavlovskej tradície ako Kristus, ktorý je *všetko a vo všetkom* a ktorého kontúry sú navyše rámcované kozmicky alebo univerzálne.² Iba v rámci takto univerzálne či kozmicky videného Krista môžeme pochopiť to, čo Teilhard nazýva najskôr „kozmicným“ a neskôr „kristovským zmyslom“.³ Toto rámcovanie mu súčasne pomohlo uvidieť duchovnú perspektívu zjednocujúceho sa ľudstva.

Problém jednoty a zjednocovania, ktorý je obsiahnutý takmer vo všetkých Teilhardových prácach, je predsa len najvýstižnejšie problémovo zachytený v krátkej eseji z roku 1936 pod názvom *Esquisse d'un Univers Personnel* (Náčrt o osobnom univerze). Poukazuje na veľmi výraznú skutočnosť, a to, že hoci je zjednocovanie najblaženejším, je zároveň najťažším procesom.⁴

Tu by som hneď len tak na okraj chcela pripomenúť, že azda aj dnešná situácia v budovaní jednotnej Európy je výrazným obrazom tohto náročného procesu, ktorého výsledkom by mal byť očakávaný stav – povedzme to filozoficky – akejsi blaženosti, prosperity a kultúrno-duchovnej (aj keď vnútorne nesmierne diferencovanej) jednoty ako určitého stupňa v rámci celostného evolučného procesu. Zatiaľ čo však v súčasnosti skôr konkurenčne zápasíme o presadenie národných záujmov, o zachovanie národnostných špecifík a podobne (v rámci tejto tvoriacej sa európskej jednoty), Teilhard bol, zdá sa, vzdialenejší týmto konkrétnym problémom a vsadil na jednu, duchovnú platformu kresťanskej orientácie, v rámci ktorej je možné zjednocujúci proces realizovať.

Avšak realizovať, a teda v určitom zmysle, teilhardovsky povedané, dovŕšiť vývojový proces a naplniť zmysel sveta, to si vyžaduje aj aktiváciu ľudskej energie, utvorenie jednoty osôb, ich spoločné zaujatie. A ak sa ľudstvo ešte neprebudilo, ak ešte stále spí, aj tak v ňom podľa Teilharda drieme veľká duchovná sila. V duchu Teilharda by sme mohli položiť otázku: Podujme sa ľudstvo na konfrontáciu s budúcnosťou, ktorá vyzýva ísť cestou spoločnej koreflexie? Bude mať odvahu a chuť ísť spoločne ďalej? Teilhard, vedomý si danej perspektívy, akcentuje potrebu nádeje. Živej, ľudskej, stelesnenej nádeje. Túto nádej po-

² Tu je zreteľný predovšetkým Teilhardov interpretačný model chápania Krista, ktorý naznačuje jeho posun, alebo presnejšie nový návrat ku svätopavlovskej tradícii, v ktorej je Kristus *panenteisticky* interpretovaný ako „všetko vo všetkom“. Je to model rozšírenia tradičnej interpretácie Krista z aspektu jeho božsko-ľudskej prirodzenosti o rozmer univerzálne kozmický (pozri bližšie PLAŠIENKOVÁ, Z.: Kozmická kristológia u Teilharda de Chardin. In: KIŠŠ, I., a i.: *Kristus – Pantokrator*. Bratislava, 2002, s. 39–43.

³ Kozmickým zmyslom nazýva Teilhard z psychologického hľadiska uvedomenie si pocitu rodnej prepojenosti celého vesmíru. Terminologické spojenie „kozmický zmysel“ sa u neho však kryje tiež s termínom „kristovský zmysel“. Tento termín nadobudol svoju konečnú a zreteľnú podobu v eseji *Le Coeur de la Matière* a v *Le Christique*. 18. augusta 1950 sa Teilhard zmieňuje o tom, že od vágneho a všeobecného kozmického zmyslu prechádza teraz k tomu, čo nazýva kristovský zmysel (porov. LEROY, P., MORIN, H., SOULIÉ, S.: *Pèlerin de L'Avenir : Le Père Teilhard de Chardin à travers sa Correspondance (1905 – 1955)*. Paris : Édition du Centurion, 1989, s. 213).

⁴ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Esquisse d'un Univers Personnel*. In: *L'Energie Humaine (Oe VI)*. Paris, 1962, s. 67–114.

trebuje naša spoluparticipácia na vývojovom dovŕšení sveta, ktoré si vyžaduje najvyššiu podobu zjednotenia všetkého na základe **lásky**. Do popredia našich reflexií sa tak teraz dostáva Teilhardom zdôrazňovaný princíp nielen *jednoty*, ale tiež *lásky*, resp. vzájomné prepojenie *ontotvorného princípu jednoty a lásky*.

Teilhard pokladá *lásku* za najdôležitejšiu dimenziu celého vývojového procesu. Interpretácia lásky ako takpovediac „kúzla“, ktoré činí človeka „úplným“, je v Teilhardovej koncepcii veľmi významným rozmerom nielen na úrovni jedinca, sociálneho celku, ale aj na úrovni celého vesmíru. A hoci bohatstvo a hĺbku tejto témy tu nebudem explikovať, chcem len poznamenať, že láska je interpretovaná tiež ako základné kritérium hodnotenia ľudského diela na spásu sveta.

Láska je centrálny fenomén, vďaka ktorému môžeme porozumieť podstate takých javov, ako je proces personalizácie a socializácie v kontexte univerzálneho zjednocovania. Láska je určitá transformujúca energia, je to sila, ktorá pretvára. Transformácia sveta sa deje cez silu lásky a tá potvrdzuje jednotu sveta. Láska božská a ľudská je prameňom energie, silou zjednotenia a transformácie. A bez nich nemôžeme tvoriť nový, vnútorne zjednotený svet.

Teilhard teda pokladá lásku za univerzálnu vesmírnu silu, ba priam za kozmickú energiu, ktorá je najtajomnejšou zo všetkých energií, ale súčasne najzjavnejšou podobou na úrovni nášho bytia, na úrovni ľudského života. Je to totiž láska, ktorá zjednocuje, láska, ktorá duchovne prehlbuje a vedie k osobnému rastu. Má teda aj výsostne personalizujúci rozmer a ústi v personálnom strede vesmíru – v Kristovi.

A pretože láska so svojim zmyslom pre univerzálne zjednocovanie prenikne podľa Teilharda ako vlna nového života, dovoľuje nám to zacítiť príchut' absolútna. Metafora chuti a vône lásky sa stáva najvýstižnejšou na opísanie skutočnej, prítomnej lásky, ktorá pramení z najvyššieho pólu vesmíru, z jeho personálneho streda – Krista. Personalizovaný vesmír, centrováný a naplnený zjednocujúcou láskou, je teda originálna vízia, ktorá dáva tušiť ďalšie dimenzie kresťanskej spirituality.

Teilhard sa usiluje odhaliť hodnotu všetkého zjednocovania, každého zoskupovania, teda podobu jednoty, v ktorej sme stláčaní, zviazaní vlastnými reakciami a prepojení silnejšími väzbami. Podľa neho ľudia budú stále viac a viac pociťovať pulzovanie vzájomného priťahovania. Pripomína nám vlastne rôzne podoby týchto zoskupení: politické, ekonomické, náboženské... No pravdivé zoskupenie a autentická jednota je vždy, ako zdôrazňuje, tá, ktorá je **jednotou diferencovanou**. Je to jednota ponímaná tak v zmysle vnútornom, ako aj v zmysle vonkajšom. Vnútornej jednota nás personalizuje dovnútra a navonok sa táto jednota prejavuje ako *supra-personalita*. Dôležité je poznamenať, že ak naozaj „jednota supra-personalizuje, kolektívne celky, ktorých zrodzenie a nárast nás ťakajú, sa formujú v predvídanom smere evolúcie“⁵. Sú oznamom a náznakom vyššej spirituality, a teda i väčšej slobody. V tejto transformujúcej sa mase je ťažké rozlišovať alebo hovoriť o presných cestách, alebo o prechodných štádiách tohto procesu, ale výber je istý. Sú to naše aspirácie (aj obavy) v smere utvárania celkov, ktoré nás vedú dopredu.

⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Esquisse d'un Univers Personnel. In: *L'Energie Humaine* (Oe VI), s. 81.

Ak by sme sa nad touto myšlienkou zamysleli opäť z perspektívy európskej jednoty, azda by sme sa mohli predbežne prijať i to, že popri zmienenej nádeji je tu prítomná aj naša nevedomosť o „mohostrannom“ spojení konkrétnych detailov, ale práve ona nám ponecháva slobodu konať. Na základe toho možno preto usudzovať, že dnešná určitá neznalosť konkrétnych detailov tohto zjednocujúceho procesu a s tým spätých aj niektorých nepredvídaných dôsledkov je zárukou istého rozpätia tejto našej slobody konať. A ak je dielo nášho národného i osobného (aj nad-národného i nad-osobného) charakteru naozaj autentické, zostáva dúfať, že je realizáciou ontotvorného princípu jednoty a lásky.

Teilhard je presvedčený, že utvorenie duchovnej jednoty ľudstva je legitímne a musí sa podariť, duchovný vývoj musí totiž dôjsť do cieľa. Aj keď Teilhardov optimizmus nie je možné v doterajších dejinách ľudstva celkom potvrdiť, alebo aspoň nie úplne, neznamená to ešte, že ako nádej do budúcnosti ho možno vyvrátiť. Jeho naplnenie je v ďalekej budúcnosti naozaj celkom možné.

Proces zjednocovania znamená pohyb elementov skutočnosti, vďaka ktorému sa zblížujú, prenikajú, spájajú, navzájom sa sebe otvárajú svojou vnútornou stránkou a tvoria stupňovito čoraz vyššie a lepšie zorganizované zoskupenia, systémy, celky.⁶ Z tohto hľadiska je teda zjednocovanie (unifikácia) tvorivým princípom skutočnosti. Vec, jav, ale aj historický proces sa nemôžu uskutočniť inak, iba prostredníctvom unifikácie, spájaním sa, syntézou. Čo teda vyplýva z takto interpretovanej unifikácie alebo zjednocovania? Jednoducho to, že mnohosť, ktorá sa zjednocuje, sa nestráca v absolútnom zmysle, ale sa organizuje, spája, hoci sa elementy mnohosti zachovávajú.

Môžeme dokonca tvrdiť, že ide o spojenie „unifikácie prostredníctvom diferenciacie a diferenciacie prostredníctvom unifikácie“ („l'union par différenciation – et la différenciation par union“), pretože pravá „unifikácia rozrôžňuje“, teda elementy zachováva.⁷

Z toho vyplýva, že finálny stav, čiže stav najvyššej unifikácie bude najdokonalejším stavom, výsledkom pohybu celých dejín. Tento stav bude zahŕňať všetky jednotlivé procesy a obsah celej minulosti. **Jednota** je preto u Teilharda aj základná kategória **spásy** (bytia a dejín). Tu však musím ešte pripomenúť, že *unifikácia* je nemysliteľná bez procesov *centrácie*, teda sústreďovania sa okolo duchovného centra. Unifikácia a centrácia sú tak dva základné aspekty všeobecnej **univerzalizácie**. V Teilhardovej optike možno pritom ponímať univerzalizáciu aj ako koncepciu, ktorá zachytáva jednotný pohľad na vesmír a dejiny sveta v rámci celostného evolučného napredovania. Jadrom tohto celostného systému je vnútorná dimenzia, ktorú však môžeme len veľmi ťažko definovať. V každom prípade však univerzalizácia znamená aj vyjadrenie podstaty samého zvnútorňovania v rámci procesu stávania sa a rastu. A navyše, v tomto procese univerzalizácie sa všetko nejakým spôsobom stretá, dotýka sa, ba možno navzájom aj chápe.

⁶ V dôsledku toho nastupuje prechod procesov od neorganizovanej mnohosti (la Multitude, le Multiple, la Pluralité) k diferencovanej jednote (l'Union, l'Unité, l'Un). Jednota sa teda vynára z mnohosti.

⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P.: Esquisse d'un Univers Personnel. In: *L'Energie Humaine* (Oe VI), s. 103.

V danom horizonte úvah je napríklad požiadavka vzájomného pochopenia z hľadiska EÚ podľa všetkého významovo oveľa relevantnejšia a bohatšia, ako je len požiadavka kladená na dosiahnutie jednoduchej zhody, dohody, konsenzu, súhlasu či samej integrácie. Práve vzájomné pochopenie je predpokladom takejto integrácie, pričom pochopenie znamená aj rešpektovanie odlišnosti druhého, teda rešpektovanie rozmanitosti, ktorá môže jestvovať aj v rámci diferencovanej jednoty. Naučiť sa vidieť iného v jeho odlišnosti, ba dokonca samého seba z pohľadu toho druhého, je záruka vzájomného pochopenia. A aj keď sa nedosiahne úplná zhoda či absolútny súhlas, vždy je možná ľudská komunikácia, vrátane politickej komunikácie. Rezonancia na akejsi spoločnej vlne je tak možná a je tým úspešnejšia, čím viac podobných orientácií nájdeme. Tie možno hľadať iba vtedy, ak sa o ľudskú komunikáciu vôbec usilujeme.

Žiaľ, takéto usilovanie nie je vždy zjavné. Niektorí súčasní autori poukazujú na skutočnosť, že v procese európskej integrácie chýbajú nové motivácie, ktoré by tento proces posúvali dopredu, pretože „sily pôvodnej mierovej vízie ani dnešné ekonomické motivácie už proces európskej integrácie ďalej neposúvajú“⁸.

V súčasnosti, po rozšírení EÚ o nové národné štáty (ako prejavu následného zjednocovania), je preto veľmi dôležité sledovať, či husté európske prepojenie administratívnych, ekonomických a politických štruktúr bude naozaj zmysluplné, či bude sledovať cieľ naplnenia zmyslu *hodnoty jednoty*. Spolu s Teilhardom sa môžeme opýtať: Bude i naďalej spoločné zaujatie, spoločné smerovanie, spoločná vízia, zánietenie a elán v prehlbujúcom kreovaní tejto jednoty pokračovať? Aké budú európske hodnoty? Do popredia záujmu preto vstupujú nielen otázky ekonomické, administratívne a politické (to, čo by sme slovami T. Halíka mohli nazvať „telo Európy“), ale aj otázka – opäť slovami T. Halíka – „duše Európy, jej duchovného smerovania“.⁹

Metafora duše (ducha) by nemala byť chápaná len ako výraz pre kultúru, náboženstvo, filozofiu či ideológiu. Táto metafora je omnoho bohatšia. Teilhard by sem určite zaradil aj nádej, vieru, lásku. To sú, okrem iného, aj hodnoty a cnosti, ktoré sú dedičstvom „duše“ Európy. Udržia ju však pohromade? „Jedno je isté: Európa je bytostná rôznosť, mnohostrannosť. Európa je horizont, ku ktorému vzhliadame najmä vtedy, keď sa naša rôznosť stala neúnosnou, vyústila do konfliktov, ktoré chceme prekonať. Európa je sen, ktorý vyvolávame z hĺbín pamäti, len čo túžime po mieri a zmierení. Práve v takých chvíľach sa dovolávame spoločného európskeho dedičstva.“¹⁰ Treba však pripomenúť, že spoločné dedičstvo je aj dedičstvom duchovným. Toto dedičstvo nie je len minulosť. Je to aj prítomnosť dnešného človeka a jeho zodpovednosť za budúci vývoj.

V teilhardovskom ponímaní je táto zodpovednosť spojená práve s utváraním jednoty. Jednota musí byť však zjednotená v **niekom**, nie iba v niečom.

⁸ BRODERSEN, I., DAMMANN, R.: Hledání nosné myšlenky. In: *Kafka : Časopis pro střední Evropu : Nová Evropa*, Berlin, 2003, č. 11, s. 4.

⁹ Porov. HALÍK, T.: Duše Evropy. In: *Kafka : Časopis pro střední Evropu : Nová Evropa*, Berlin, 2003, č. 11.

¹⁰ HALÍK, T.: Duše Evropy. In: *Kafka : Časopis pro střední Evropu : Nová Evropa*, Berlin, 2003, č. 11, s. 8.

To znamená, potrebuje svoje personálne ohnisko, ktoré je súčasne duchovným ohniskom. Preto Teilhard jednoznačne vidí, že je potrebné sa zjednocovať v personálnom Bohu, čo podľa neho súčasne znamená brať veci vážne, s pokorou, úctou a zodpovednosťou. Skepsa a irónia tomuto procesu vonkoncom neuškodí, ba sú vlastne aj potrebné. Budúcnosť je tak otvorená a je vecou nás všetkých ju akceptovať.

Na záver by som ešte chcela doplniť tieto teilhardovské reflexie o dva moje postrehy, alebo o dve tézy, ktoré s témou jednoty podľa mňa súvisia.

Prvá téza znie: *Proces utvárania jednoty na úrovni akýchkoľvek sociálnych spoločenstiev (komunit a celkov) je podmienený a spätý s procesom utvárania jednoty na úrovni individuálneho (osobného, vnútorného) života jedincov tvoriacich toto spoločenstvo.*

Druhú tézu možno sformulovať takto: *Každá jednota (na akejkoľvek individuálnej i sociálnej úrovni) predpokladá skúsenosť ambivalencie.*

Z prvej tézy vyplýva, že ak chceme utvárať jednotu na úrovni sociálnych ľudských spoločenstiev, musíme najskôr (respektíve paralelne) utvárať a hľadať jednotu v nás samých. S ohľadom na každého človeka to znamená uskutočňovať vnútorné zjednotenie svojho myslenia, cítenia a konania, zabezpečovať autonómnosť všetkých ich prejavov za predpokladu akceptovania mnohých vonkajších a heteronómnych vplyvov a dosahovať kongruenciu svojho pôsobenia napriek tomu, že ľudská činnosť je vo svojom základe často inkongruentná (plná nesúhlasných, nezhodných momentov: od nesúladu motívov a cieľov konania, cez nesúlady s prostriedkami konania a pod.). V zjednotení nášho myslenia, cítenia a konania sa prejavuje akýsi vnútorný súhlas, harmónia, poriadok, ktoré vylučujú bezbrehú chaotickosť a tvoria relatívnu stálosť našich prejavov, nášho osobnostného zrenia a rastu, našej osobnej identity. Bez tejto vnútornej jednoty by sa v človeku prejavoval zrejme permanentný chaos a neustála vnútorná rozpoltenosť.)

Z druhej východiskovej tézy, ktorá tvrdí, že každá jednota je spojená so skúsenosťou ambivalencie, vyplýva, že sa dotýka rovnako jednoty na úrovni individuálneho človeka, jeho vnútra, ako aj jednoty na úrovni konkrétneho sociálneho spoločenstva. Naše chápanie a utváranie jednoty tak musí túto skúsenosť ambivalencie predpokladať. Tak ako realizácia každej našej hodnotovej orientácie, zámeru alebo tendencie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie, tak aj realizácia zjednocovania a jednoty ľudstva sa môže prejaviť vo svojom ambivalentnom rozmere.

Spojením oboch téz dospievame ku tvrdeniu, že ak je s utvorením jednoty ľudského spoločenstva spätá naša osobná vnútorná jednota, ktorá je spojená so skúsenosťou ambivalencie, potom aj jednota utvoreného sociálneho celku (povedzme na úrovni Európy) musí so skúsenosťou ambivalencie počítať.

Fenomén *ambivalencie* má mnoho významov a najčastejšie sa chápe ako výraz na vyjadrenie dvojznačnosti, teda na označenie pozitívnej a negatívnej stránky zároveň, teda ako spojenie dvoch protikladných charakteristík. Okrem tohto vymedzenia možno použiť tento výraz v zhode s C. F. von Weizsäckerom aj v takomto význame: „Ambivalenciou nazývam skúsenosť, že práve vtedy, keď dosiahneme alebo uskutočnime, o čo sme sa usilovali,

zistujeme, že to vlastne nie je to, čo sme chceli, ba že je to dokonca prekážkou toho, čo sme chceli.“¹¹

V konkrétnom prípade tak môžeme napríklad zaznamenať ambivalenciu v našich osobných rozhodnutiach, v dôsledkoch našich činov, alebo v širšom kontexte, ako uvádza napríklad C. F. von Weizsäcker, vidíme ambivalenciu v technickom pokroku, v politických hnutiach, v sociálnych usporiadaniach a podobne. Znamená to, že aj proces globalizácie nesie so sebou skúsenosť ambivalencie a tá sa nevyhnutne prejaví aj na úrovni utvárania európskej jednoty.

Ak na jednej strane pripustíme realitu jestvujúcej ambivalencie, je dôležité si uvedomiť, že jej spoznanie, na druhej strane, nemôže znamenať napríklad nejaký únik pred utváraním jednoty (na úrovni individuálno-osobnej i na úrovni sociálnych spoločenstiev), pred konaním, činnosťou, či rozhodovaním, ba skôr naopak, že je podmienkou nášho ďalšieho konania, a teda aj prebiehajúceho zjednocujúceho procesu (napr. pri súčasnom rozširovaní EÚ). Ambivalencii sa jednoducho nedá vyhnúť. Z vývojového hľadiska je dokonca veľmi potrebná. Ak by sme ju vôbec nepripustili, a teda nevedeli by sme ju vzťahovať aj na naše vlastné skúsenosti, rozhodovanie a konanie, pravdepodobne by sme neboli schopní ani odhaľovať jej pravé príčiny a dôsledky. To by však mohlo znamenať, že príčiny ambivalencie by sme viac-menej projektovali navonok, a tak hľadali vinníkov za naše rozhodnutia, konanie alebo dôsledky našich činov všade navôkol, len nie u seba. Tým by sme sa v podstate zbavovali našej vlastnej zodpovednosti a „presúvali“ ju na iných. Pripustiť ambivalenciu či skúsenosť ambivalencie znamená hľadať jej pravé príčiny tiež u seba, nielen u iných (prípadne v okolnostiach sveta). Takéto odhaľovanie príčin a takýto postoj v určitom zmysle znamená aj čiastočné „prekonávanie“ samej ambivalencie a vývojové napredovanie. Týka sa to rovnako jednotlivcov, ako aj relatívne uzavretých sociálnych celkov, povedzme národných spoločenstiev, štátov a pod.

Ak teda utvorenie jednoty ľudstva nesie so sebou skúsenosť ambivalencie, je relevantné odhaľovať jej pravé príčiny. Iba tak možno predísť tomu, aby utvárajúca sa jednota nebola „vyprázdnenou jednotou“, aby nebola len vonkajšou formálnou jednotou bez silných vnútorných väzieb.

V dejinách ľudstva môžeme práve uplynulé 20. storočie pokladať za výraz skúsenosti ambivalencie, ale zároveň za storočie, ktoré spôsobilo zásadný prelom v dejinách ľudského rodu. Bolo to podľa Teilharda storočie nádeje, ale tiež nevídaného strachu, nepokojov a obáv. V zhode s mnohými mysliteľmi (José Ortega y Gasset, Pitirim Sorokin) k civilizačnej kríze tohto obdobia radí Teilhard vojny, politické napätia, rozklad morálnosti, nedostatok úcty k hodnotám a ideálom, nadmerný konzum, rôzne xenofóbie a typy nacionalizmov, ale – na rozdiel od týchto mysliteľov – vyvodzuje iné závery. Zatiaľ čo mnohí intelektuáli interpretujú tieto javy ako krízu kultúry, či dokonca smrť civilizácie, Teilhard akoby naznačoval, že to boli alebo sú iba samozrejmé a očakávané fenomény, že táto kríza otvára teraz priestor novému dynamizmu, epoche nového rozvoja ľudstva.

¹¹ WEIZSÄCKER, Carl F. von: Ambivalencia pokroku. In: WEIZSÄCKER, Carl F. von: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? Výber z diela*. Bratislava, 1995, s. 66.

Teilhard spája tieto postrehy aj s prechodom etapy individuálnej (egoistickej) hominizácie v ľudskej antropogenéze ku prekročeniu nového prahu a k hominizácii nad-individuálnej, kolektívnej, čiže k humanizácii v ľudskej antropogenéze. A tu sa pred ľudstvom črtajú kontúry nad-ľudstva, ktoré sa uskutočnia procesom ultra-evolúcie. Táto ultraevolúcia sa realizuje na úrovni reflexie, teda vedomej činnosti, to znamená činnosti, ktorá nemá už iba výlučne inštinktívny a pasívny charakter, ale ktorá si vyžaduje aktívnu spoluprácu a zápal, vyplývajúce z vnútorného spoločného presvedčenia, viery a nádeje. Dosiahnutie tejto vyššej úrovne si však vyžaduje našu zodpovednú **voľbu**.

Zhrňme teda, že utváranie spoločnej jednoty ľudstva predpokladá utváranie jednoty v nás samých, našu vnútornú premenu. Transformácia seba je predpoklad pre transformáciu spoločentiev. A práve globalizácia, ktorá je dnes výraznou transformujúcou tendenciou zjednocujúceho sa sveta, je vlastne aj prejavom Teilhardovej interpretácie planetizácie ľudstva. Tá sa však odohráva predovšetkým na úrovni spirituálnej, teda na úrovni noosféry.

Noosféra, ako výraz na označenie celého ľudského kultúrno-duchovného dedičstva tvoreného ľudským rodom, je systém, ktorý predstavuje mnohosť individuálnych reflexií združených do jediného aktu ko-reflexie. Všetky ľudské myšlienky, city, túžby sa prelínajú. „Národy a civilizácie dospeli do takej miery vonkajších stykov, hospodárskej závislosti a duchovnej komunikácie, že ďalej už nemôžu rásť inak, iba tak, že sa prelínajú.“¹²

Noosféra ako duchovný obal našej planéty, a Teilhardom charakterizovaná ako myšliaca sféra, tvorí aj svoju novú spiritualitu. Spiritualita je výrazom vnútornej prepojenosti ľudí a ľudstva ako celku. To, čo môže ľudí spájať, okrem ekonomicko-sociálnych otázok, je práve určitá podoba spirituality. V globalizujúcom svete jej význam stále narastá. Ak myslíme, cítime, milujeme, vždy prejavujeme svoju duchovnosť. Je to vnútorná dimenzia nášho života, ktorá presahuje zároveň všetky iné roviny.

Cesty rozvoja noosféry v budúcnosti idú podľa Teilharda v troch hlavných smeroch: organizovanie vedeckého výskumu, sústreďovanie výskumu na človeka ako predmet poznania a spájanie vedy a náboženstva. Toto sú tri prirodzené ciele jedného a toho istého postupu.¹³ Súčasne je to postup nárastu duchovnosti ľudstva. A ľudstvo môže dosiahnuť tento nárast duchovnosti za predpokladu osobnej zrelosti každého z nás. Spomenutá podoba kolektívnej spirituality môže presahovať čisto náboženskú alebo etickú tradičnú ukotvenosť, pretože jej hodnoty sú hodnotami, ktoré transcendujú toto rámcovanie. V každom prípade sem patrí najmä solidarita, milosrdenstvo, zodpovednosť a láska. Prehlbenie našej spirituality aj týmto smerom pokladám tiež za jednu z výziev dnešnej doby.

Proces navíjania sa ľudstva, čiže proces väčšieho spájania, bude procesom čoraz ťažším a ťažším, lebo bude stále i procesom ambivalentným. Prekážkami budú ťažkosti kultúrnej, intelektuálnej, hospodárskej, a najmä psychologickkej povahy. Rovnako mu budú prekážať nebezpečenstvá zo strany šovinizmu, hypernacionalizmu, xenofóbie a možno i vojen, ktoré boli v dejinách vždy akceptované ako prostriedky riešenia medzinárodných konfliktov. Napriek

¹² TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le phénomène humain (Oe I)*. Paris, 1955, s. 280.

¹³ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le phénomène humain (Oe I)*, s. 309–310.

tomu Teilhard predpokladá, že ľudstvo prekročí akýsi pomyselný symbolický rovník a po prvý raz sa v dejinách ľudstva objaví šanca autenticky a dobrovoľne sa zjednocovať. A na tej druhej pologuli, podľa miery toho, ako sa ľudstvo bude posúvať k bodu Omega, k pólu zjednotenia, sa podľa ním formulovaného zákona zložitosti a vedomia utvorí väčší prírastok vedomia. Narastajúci počet ľudí, toto zhustenie ľudstva, vyvolá väčšie spájanie, duchovné, intelektuálne, emocionálne, a dovoľí pochopiť nadnárodný charakter tohto zjednocovania, umožní gigantický rozvoj vedy, techniky a organizácie, ale za podmienky, že bod zjednotenia, bod Omega bude mať stále pred sebou ako finálny cieľ.

Na záver už iba jednu poznámku. Myslím si, že aj táto dnešná konferencia, venovaná Teilhardovi de Chardin, predstavuje jednu malú výzvu k tomu, aby sme sa opätovne, trpezlivo, bez predsudkov a zveličení, usilovali nájsť naše vlastné cesty k Teilhardovmu odkazu, a to práve aj v kontexte dnešného, tak problematickeho, zápasiaceho, a predsa sa zjednocujúceho sveta, ktorého krásu, rozmanitosť a mnohosť môžeme porozumieť len vďaka utvárajúcej a prehlbujúcej sa jednote ľudstva.

LITERATÚRA

- BAUMAN, Z.: *Europa : Niedokończona przygoda*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2005.
- BRODERSEN, I., DAMMANN, R.: Hledání nosné myšlenky. In: *Kafka : Časopis pro střední Evropu : Nová Evropa*, Berlin, 2003, č. 11.
- HALÍK, T.: Duše Evropy. In: *Kafka : Časopis pro střední Evropu : Nová Evropa*, Berlin, 2003, č. 11.
- LEROY, P., MORIN, H., SOULIÉ, S.: *Pèlerin de L'Avenir : Le Père Teilhard de Chardin à travers sa Correspondance (1905 – 1955)*. Paris : Édition du Centurion, 1989.
- PLAŠIENKOVÁ, Z.: Kozmická kristológia u Teilharda de Chardin. In: KIŠŠ, I., a i.: *Kristus – Pantokrator*. Bratislava, 2002.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le phénomène humain (Oe I)*. Paris, 1955.
- TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Esquisse d'un Univers Personnel*. In: *L'Energie Humaine (Oe VI)*. Paris, 1962.
- WEIZSÄCKER, Carl F. von: Ambivalencia pokroku. In: WEIZSÄCKER, Carl F. von: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? Výber z diela*. Bratislava, 1995.

doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Šafárikovo nám. 6, 818 06 Bratislava
e-mail: plasienkova@fphil.uniba.sk

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK III, 2005, ČÍSLO 1

Misijné úsilie Ruskej pravoslávnej cirkvi

LADISLAV BUČKO

BUČKO, L.: Missionary Effort of the Russian Orthodox Church. *Teologický časopis*, III, 2005, 2, s. 35–43.

After Constantinople fell into Moslem's hands, importance of Moscow was increasing and it was becoming so called the third Rome. Almost all Russian czars after Ivan III supported an idea of the third Rome. From a period of czar Ivan IV Terrible, when Russians delivered from the tartar-mongolian empire and captured tartarian state of Kazan, missionary activities among Tartars started. From the 16th century ran mission to Volga's people, Calmucs and others. Originally they were lama budhists. In the half of 19th century was successful mission done among Oseti nation of the northern Kavkaz region. In the 18th century during and after czar Peter I. period missionary activities in Siberia region was run. During the first half of the 19th century Russian missionaries had done missionary work in North America, after they reached Alaska. The missionary service of the Russian orthodox church was eliminated under communist regime, when bolsheviks took a political power. From nineties of the 20th century, when totalitarian regime has fallen, Russian orthodox church is challenged to provide missionary service in post-soviet countries as well as in Asia countries, as Kazakhstan, China, Mongolia, Korea etc.

Niektorí historici počítajú začiatok novoveku od pádu Carihradu, čiže od roku 1453. Odvtedy význam Carihradu ako centra byzantskej cirkvi klesal a ťažisko východného kresťanstva sa postupne presúvalo na sever, do Moskvy. Moskva sa takto stávala tzv. „tretím Rímom“. Mnohí predstavitelia ruského pravoslávia si uvedomovali zodpovednosť za misijnú činnosť východnej cirkvi. Preto ak chceme získať komplexný obraz o novovekej misii Cirkvi, je potrebné zaoberať sa aj situáciou a misiou Ruskej pravoslávnej cirkvi.

MOSKVA AKO „TRETÍ RÍM“

Vráťme sa nakrátko do ruských stredovekých dejín. V 13. storočí napadli Rusko mongolské kmene. Na začiatku storočia tieto kmene spojil Džingischán, ktorý utvoril obrovské panstvo od dnešného Mongolska cez severnú Čínu až po Afganistan. V prvej polovici 13. storočia sa územie Ruska dostalo pod tatársko-mongolskú nadvládu Zlatej hordy, ktorá trvala až do druhej polovice 15. storočia. Jej centrum s hlavným mestom Saraj sa v tom čase nachádzalo v stepiach dolného Povolžia, odkiaľ cháni držali celú Rus v krutom poddanstve a ruské kniežatá sa stali ich vazalmi. Mestá a dediny boli vyplienené, ľudia umierali od hladu a chorôb, mnoho kostolov a kláštorov bolo počas invázie zlikvidovaných. Napriek ťažkým časom sa pravoslávna cirkev v tomto období usilovala o evanjelizáciu fínskych kmeňov v Rusku.

S postupným rozkladom tatársko-mongolskej nadvlády narastala moc ruských kniežat, ktorí sa začali zjednocovať okolo Moskvy. Vzostup Moskvy

ako nového centra Rusi bol do značnej miery daný aj mongolským vpádom. Silnejúci vplyv moskovského kniežatstva sa rozšíril na ostatné ruské kniežatstvá, v dôsledku čoho v priebehu 15. a 16. storočia vznikol zjednotený a silný štátny útvar Moskovská Rus.¹

V 15. storočí závislosť Ruskej pravoslávnej cirkvi od carihradského patriarchátu slabla. V roku 1448 bol na moskovskej synode zvolený prvý ruský metropolita a pravoslávna cirkev v Rusku dosiahla praktickú nezávislosť, hoci juridicky ešte podliehala Carihradu. Po dobytí Carihradu tureckými moslimami v roku 1453 význam a vplyv Carihradu začal upadať. Ruskí metropolitni v súlade s politikou moskovskej vládnej moci rozširovali svoju nezávislosť a prebrali vo východnej cirkvi ústrednú pozíciu od Byzantu, ktorý ju mal takmer tisíc rokov. V období najväčšej slávy sa o Carihrade hovorilo ako o „novom“ alebo „druhom Ríme“.

Výraz „tretí Rím“ pochádza z druhej polovice 15. storočia a predstavuje symbiózu medzi moskovskými cármí a metropolitmi. V roku 1472 prvý ruský cár Ivan III., za vlády ktorého sa Rusko definitívne vymanilo spod tatársko-mongolskej poroby, včlenil do cárskeho erbu byzantského dvojhlavého orla, čím symbolicky prebral byzantský ríšsky titul a ceremónie byzantského dvora. Jeho syn, cár Vasilij III., dostal od mnícha Filofeja z Kláštora sv. Eleazára neďaleko Pskova list, v ktorom stojí: „Pretože Cirkev starého Ríma padla pod vplyvom heréz a brány druhého Ríma, Carihradu, roztrieskali sekery Agarinho pokolenia, teraz Cirkev v treťom, novom Ríme, tvojom vznešenom kráľovstve, svätá katolícka (sobornaja) apoštolská Cirkev žiari do končín zeme jasnejšie ako slnko v pravoslávnej kresťanskej viere na celej zemi. Vez, vznešený cár, že ty jediný si teraz cárom všetkých kresťanov na celej zemi.“²

V dejinách Ruska je 15. storočie veľmi významné. V tomto období sa stávajú zreteľnejšie kultúrno-civilizačné črty Ruska, ktoré sú odlišné od ostatnej Európy. Základ odpovede na odvekú otázku, či je Rusko viac európskou, alebo ázijskou krajinou, treba hľadať práve v tomto období ruských dejín. Rusko nie je ani európskou, ani ázijskou krajinou. V Rusku sa prelínajú tri kultúrno-civilizačné prúdy: európsky, byzantský a ázijský, čo dáva Rusku vlastný a jedinečný charakter.

Za panovania cára Ivana III. (1462 – 1505) a jeho vnuka Ivana IV. (1533 – 1584) prekročil cársky mocenský vplyv etnické hranice historickej Rusi. Bol to začiatok premeny Moskovského štátu na mnohonárodné ruské impérium. Ruský štát sa rozšíril od Čierneho mora až po Ural. V polovici 16. storočia stálo Rusko na dejinnom rázcestí. Jedna cesta smerovala ku stavovskej monarchii, čiže ku spoluúčasti šľachty a cirkvi na vláde, druhá k absolutistickej monarchii, čo znamenalo absolútnu moc cára, korej musia byť všetci podriadení (zaužívaný názov „samoderžavie“). Ivan IV. dospel k tomuto druhému modelu chápania cárskej moci, čo mu vyslúžilo prímene Hrozný.³

Historické, politické a náboženské motívy, idea „nového Ríma“, dedičstvo Jeruzalema a Byzantu, mesiášsky charakter viery, toto všetko pomohlo utvoriť

¹ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*, s. 119–121; ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*, s. 24; BELLJARMINOV, I. I.: *Kurs ruskoj istorii*, s. 23–38.

² *History of the Church*, 6. zv., s. 183–184.

³ Porov. ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*, s. 33, 38.

teóriu Moskvy ako tretieho Ríma a vnieslo do pravoslávnej viery, ako aj do cárstva silný zmysel pre poslanie, misiu. Táto misijná myšlienka sa hlboko vnorila do ruskej ideológie štátu a riše a bola evidentná aj v 20. storočí.

PRVÝ MOSKOVSKÝ PATRIARCHÁT A ROZKOL V PRAVOSLÁVNEJ CIRKVI

Keď carihradský patriarcha Jeremiáš II. prišiel v roku 1588 do Moskvy, bol prinútený súhlasiť s utvorením nezávislého patriarchátu moskovského a celého ruského cárstva. Prvým ruským patriarchom sa stal moskovský metropolita Jób. Cár Fedor I. a Boris Godunov prinútili Jeremiáša II., aby moskovský patriarchát uznali aj ostatné východné patriarcháty.

Utvorenie moskovského patriarchátu a jeho uznanie celou východnou (ortodoxnou) cirkvou upevnilo osobitné postavenie Ruskej pravoslávnej cirkvi medzi východnými cirkvami. Svetskú a cirkevnú moc od tohto obdobia reprezentoval cár a patriarcha, ktorí boli jeden od druhého závislí. Podľa teórie o „tretom Ríme“ stáli jeden vedľa druhého v úsilí o spásu kresťanov, ktorí im boli zverení. V skutočnosti však patriarcha bol v područí cára podobne, ako to bolo v čase veľkých ruských kniežat a moskovských metropolitov. Iba v ojedinelých prípadoch boli niektorí z jedenástich patriarchov v období od roku 1589 do roku 1700 úspešní v presadzovaní svojich cieľov v konfrontácii s cárskou mocou, aby posilnili autoritu pravoslávnej cirkvi.⁴

Dejinami Ruskej pravoslávnej cirkvi sa ťahá konflikt medzi zástancami nedotknuteľnosti tradície a stúpenkami reformiem, ktorý sa vzhľadom na dobové okolnosti prejavuje vo väčšej alebo menšej intenzite. V polovici 17. storočia bolo toto stretnutie v plnom prúde. O reformu cirkevných záležitostí sa v tomto období usiloval patriarcha Nikon. Cárska vláda, ktorá začala v pravosláví vidieť oporu svojej moci, sa postavila na stranu patriarchu a postihovala tých, čo reformu odmietali. Húževnatý odpor zástancov nedotknuteľnosti tradície voči novotám dospel až k rozkolu v pravosláví, dôsledkom čoho bolo oddelenie sa stúpenkov starého náboženského obradu (starovercov či „staroobrjadcov“) od oficiálnej cirkvi. Krajným prejavom odporu starovercov bolo hromadné sebaupáľovanie.

Cárska moc, ktorá podporovala Nikona, posudzovala cieľ reformiem inak ako patriarcha. Nechcela prijať požiadavku zachovania cirkevného majetku a nadradenosti autority pravoslávnej cirkvi voči cárskemu majestátu. Rastúce napätie medzi patriarchom a vládou vyústilo do pozbavenia Nikona úradu a do jeho vyhnanstva. Odsúdenie patriarchu Nikona bolo medzníkom na ceste podriadenia Ruskej pravoslávnej cirkvi štátnej moci a úsilia o jej premenu na jednu z oblastí štátnej správy. Zvrhnutie Nikona však nevedlo ku zrušeniu jeho reformiem. Znamenalo skôr posilnenie cárizmu a prenesenie sporu medzi zástancami starých tradícií a stúpenkami novôt z oblasti cirkevnej do oblasti celospoločenskej. Na ruskej scéne sa dodnes objavujú oba tradičné smery: jeden, ktorý by Rusko rád europeizoval, a druhý, ktorý by Rusko najradšej izoloval od Západu a v mene ruských národných záujmov pokračoval v imperiálnej politike ruských cárov.⁵

⁴ Porov. *History of the Church*, 6. zv., s. 185–187.

⁵ Porov. ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*, s. 67–68, 420.

CHRISTIANIZÁCIA TATÁROV, MISIE V POVOLŽÍ A V OBLASTI KAUKAZU

Po založení ruskej diecézy v hlavnom meste Zlatej hordy v roku 1261 sa začali pripájať ku pravoslávnej cirkvi príslušníci tatársko-mongolského etnika ešte predtým, než sa medzi nimi začala cielená misia. Členovia tatárskej šľachty sa usilovali prijať krst a potom spravidla odchádzali do Ruska, kde žili na dvoroch ruských kniežat. Niektoré veľké ruské rodiny (napríklad Godunovovci, Saburovovci, Usupovovci a i.) pochádzali z pravoslávnych Tatárov. Za vlády cára Ivana III. sa moskovský štát oslobodil spod tatársko-mongolskej nadvlády a upevnil si svoju pozíciu a moc tým, že zjednotil ostatné ruské kniežatstvá. Pod ruský vplyv sa však dostávali aj neruské národy a hranice ruského štátu sa začali významne rozširovať. Cár Ivan Hrozný v roku 1552 dobyl Kazanský chanát, ktorý bol nástupníckym štátom Zlatej hordy, a pripojil ho k Rusku ako novú guberniu. Kazanský štát bol vyplienený, sčasti pohanské a sčasti moslimské tatárske obyvateľstvo sa stalo cieľom násilného pokresťančovania a porušovania.

Pravoslávna cirkev následne rozvinula medzi Tatármi, ako aj inými ovládnutými národmi cieľavedomú misijnú činnosť, ktorá však postupovala pomaly. Tento stav bol zapríčinený jednak politickými udalosťami (občianska vojna, vzbura kozákov a fínskych kmeňov), ale najmä nedostatkami a chybami misijných metód. Uskutočňovali sa síce mnohé krsty, ale bez predchádzajúcej prípravy a následného vyučovania, čo malo za následok masové odpadlivosť pokrstených Tatárov od kresťanstva. Ruskí misionári neposkytli Tatárom preklad Biblie, ani liturgických kníh do ich jazyka. Ruská vláda, aby získala Tatárov pre pravoslávie, pridelovala im pozemky a oslobodzovala ich od vojenskej služby. Situácia sa zlepšila až v 19. storočí, keď bolo do tatárčiny preložené Sväté písmo a liturgické knihy. Od klerikov, ktorí mali byť vysvätení na kňazstvo v Kazanskej gubernii, sa požadovala znalosť tatárskeho jazyka. V roku 1842 bola v Kazani založená Teologická akadémia, ktorej úlohou bolo školiť misionárov na prácu v Ázii. Významný bol jej misijný odbor, ktorý mal aj katedry turko-tatárskeho, arabského, mongolského a kalmyckého jazyka a na ktorom sa v postgraduálnom stupni dali študovať tiež orientálne náboženstvá.

V 16. storočí sa uskutočnili ruské pravoslávne misie k obyvateľom stepí, ktoré sa rozprestierajú v dolnom povodí rieky Volgy, na sever od Kaspického mora. Od 17. storočia tieto územia s ruským dovolením obsadili Kalmyci, ktorí patrili k východomongolskému etniku a roky putovali zo svojej pôvodnej vlasti cez šire priestranstvá Strednej Ázie až k Povolžiu. Boli to lámaistickí budhisti, pre ktorých najvyššou duchovnou autoritou bol tibetský dalajláma. Pravoslávna misia medzi nimi sa uskutočňovala veľmi ťažko. Rusi sa pokúšali usadiť ich v dedinách a prispôsobiť usadlému spôsobu života, to sa im však veľmi nedarilo. Kalmyci sa v roku 1771 rozhodli opustiť Rusko a vrátiť späť do svojej pôvodnej vlasti. V Rusku zostala len malá časť ľudu, ktorému ruská vláda dovolila utvoriť lámaistické kňazstvo. Napriek tomu pravoslávne misie v dolnom Povolží pokračovali s väčšími či menšími úspechmi aj naďalej. V nie-

ktorých oblastiach Kalmyci prijali ruský jazyk a zvyky, ale naďalej si zachovali budhizmus.⁶

V polovici 19. storočia ruské vojská po mnohých útrapách dobyli územia na severnom Kaukaze. Ruská pravoslávna cirkev rozbehla misijnú činnosť medzi národmi tohto regiónu. Misijné dielo sa úspešne ujalo medzi Osetijcami, ktorí sú v súčasnosti jediným kresťanským národom spomedzi národov na severnom Kaukaze. Ešte koncom 18. storočia si ruské impérium podriadilo Gruzínske kráľovstvo, rozprestierajúce sa na juh od kaukazského hrebeňa. Gruzínci aj Arméni sú starobylé kresťanské národy, ktoré si udržali svoju vieru aj napriek stáročia trvajúcemu útlaku okolitých moslimských národov.⁷

MISIE V SEVERNÝCH ÚZEMIACH A NA SIBÍRI

Misia ku Karelom, národu finskeho etnika, sa intenzívnejšie uskutočňovala za vlády Ivana Hrozného. Významnú úlohu v nej zohral slávny kláštor Valaam na Ladožskom jazere. V 16. a 17. storočí podnikali vojenské výpravy do Karélie Švédi, ktorí sa medzi pravoslávnyimi Karelmi usilovali násilím zavádzať luteránstvo.

Evanjelizácia Ďalekého severu sa diala pod vplyvom kláštora, ktorý sa nachádzal na Soloveckých ostrovoch v Bielom mori a ktorý mal strategické postavenie. Kláštor bol duchovným, kultúrnym a obchodným strediskom obrovského územia, obývaného Laponcami, Samojedmi a arktickými finskymi kmeňmi. Po dlhé obdobie predstavoval misijnú základňu pre evanjelizáciu národov Ďalekého severu. Bola to vlastne nedobytná pevnosť. Mnisi zo Soloveckého kláštora boli misionármi a vojakmi zároveň, rovnako však aj dobrými rybármi a námorníkmi. Kontrolovali veľkú časť Bieleho mora.

Uralskú a zauralskú oblasť kolonizovali v 16. storočí Stroganovovci, kniežací a kupecký rod pôvodom z Novgorodu. Širočiznú Sibír dobývali pre Rusko kozáci, ktorí postupovali na východ pod vedením znamenitého atamana Jermaka. V roku 1582 sa mu podarilo dobyť hlavné mesto sibírskeho chána, ktoré sa nazývalo Sibír. V roku 1638 dosiahli Rusi najvýchodnejší cíp Ázie, oproti americkému kontinentu. Celú Sibír sa im však podarilo podmaniť až v 19. storočí.

Významnejšie pokusy o christianizáciu sibírskych území nastali za vlády cára Petra Veľkého v prvej polovici 18. storočia. V roku 1702 sa stal biskupom v Tobolsku Filotej Leščinskij, ktorý pôvodne pôsobil na Ukrajine ako ženatý kňaz, no po smrti svojej manželky sa stal mníchom a odišiel ako misionár na Sibír. Jeho diecéza sa rozprestierala od Uralu až k Tichému oceánu. Usiloval sa evanjelizovať sibírske národy a poslal misionárov aj na Kamčatku a do Mongolska. O misijnú činnosť medzi altajskými národmi sa v prvej polovici 19. storočia zaslúžil mních Makarius Glucharev. Zostavil komparatívny slovník altajských dialektov a do jedného z nich preložil časti Biblie a liturgické knihy. Záujemcov o krst pripravoval v katechumenáte. Pokrstených domorodcov usídľoval v novozaložených dedinách, ktoré viedli misionári. Učili sa nielen

⁶ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*, s. 122–126; ŠVANKMAJER, M.: *Dějiny Ruska*, s. 37, 64.

⁷ Porov. BELLJARMINOV, I. I.: *Kurs russoj istorii*, s. 91, 96.

základom kresťanskej viery a kresťanskému životu, ale aj písať, čítať, počítať a tiež poľnohospodárstvu. Tieto dediny pripomínali jezuitské redukcie v Južnej Amerike v 17. a 18. storočí.

V druhej polovici 18. a v 19. storočí sa rozvinula misijná práca na ďalekej východnej Sibíri medzi Jakutmi, Tungusmi, Burjatmi a inými sibíorskymi národmi. Východiskom sa stalo mesto Irkutsk, v ktorom bola ustanovená diecéza v roku 1727. Misijná činnosť na takom rozsiahlom území sa nekonala podľa nejakého centrálne riadeného plánu, ale často bola ponechaná iniciatíve misionárov. K významným misionárom patrili Cyril Vasilievič Suchanov (1741 – 1814), ktorý ako laický misionár odišiel k Tungusom, veselým a srdečným ľuďom, čo boli nomádi a lovci. Mnohí z nich prijali kresťanstvo, pričom okrem viery sa učili aj poľnohospodárstvu a remeslám. Suchanov bol neskôr v Irkutsku vysvätený za biskupa, aby mohol ešte plnšie uskutočňovať svoje misijné poslanie medzi deťmi ďalekej sibírskej tajgy.⁸

RUSKÁ MISIA V ČÍNE

Kontakty medzi Rusmi a Číňanmi sa začali niekedy v 13. storočí, keď sa veľkí mongolskí chánovia stali vládcami nad Ruskom i Čínou. Ruské kniežatá mali povinnosť posielat chánovi vojakov do jeho vojska. Takto sa Rusi podieľali na mongolskom dobytí Číny. V nasledujúcich storočiach sa medzi Ruskom a Čínou rozvinuli obchodné kontakty. V 17. storočí sa niekoľko desiatok ruských kozákov dostalo do Číny, aby slúžili v čínskej cisárskej garde. Stalo sa tak po tom, čo Číňania dobyli kozácku pevnosť na Sibíri. Kozáci si vzali so sebou aj svojho pravoslávneho kaplána. Vláda im umožnila, aby používali opustený budhistický chrám ako svoj kostol. Cár Peter Veľký podporoval potomkov týchto kozákov, ktorým hrozila úplná asimilácia, aby si zachovali svoju kresťanskú vieru. Usiloval sa zriadiť pre nich v Pekingu pravoslávne biskupstvo, ktoré by malo aj misijný význam. Čínska vláda však tieto pokusy odmietla, no dovolila, aby sa ruská pekinská misia rozrástla. V 19. storočí pravoslávna cirkev rozbehla misiu aj v Japonsku.⁹

V druhej polovici 19. storočia sa ruskému impériu otvorilo celé povodie rieky Amur. Na pobreží Japonského mora neďaleko čínskych hraníc založili Rusi prístav a námornú základňu Vladivostok, ktorý sa stal konečnou stanicou transsibírskej železničnej magistrály. Miestne obyvateľstvo, prevažne mandžuského pôvodu, si podmanili a postupne sa ho usilovali rusifikovať a priviesť na pravoslávnu vieru. Ruskí intelektuáli začali hovoriť o civilizačnej misii Ruska v Ázii.¹⁰

RUSKÉ PRAVOSLÁVNE MISIE V AMERIKE

Postup ruskej pravoslávnej misie smerom na východ sa nezastavil pri brehoch Tichého oceánu. Rusi bez väčších problémov prešli cez Beringov prieliv na americký kontinent a Rusko odvtedy pokladalo americké územie na

⁸ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*, s. 132–141.

⁹ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*, s. 137–139, 262.

¹⁰ Porov. ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*, s. 261.

severozápade za svoje teritórium. Spojeným štátom predal ruský cár Aljašku až v roku 1867.

Významným priekopníkom ruskej misijnej činnosti na územiach Severnej Ameriky bol Joasaf Bolotov (1761 – 1799), mních z Valaamskeho kláštora, ktorý pôsobil na ostrovoch Unalaska, Kodjak, Fox a usiloval sa dostať až na Aljašku. Spolu s ďalšími misionármi zahynul pri stroskotaní lode plávajúcej z Ochotska smerom k Amerike.

Ďalším veľkým misionárom bol Innocent Popov Venjaminov (1797 – 1879), pravoslávny kňaz, ktorý na misie odišiel so svojou ženou i deťmi. Pôsobil najmä na Aleutských ostrovoch, kde sa dal do štúdia miestnych jazykov, tradícií a zvykov. Aby mohol do aleutského jazyka preložiť evanjelium a liturgické knihy, musel najprv pre tento jazyk vynásť abecedu. Domorodcov učil okrem katechizmu tiež remeslám. Podobným spôsobom pôsobil aj na ostrove Sitka, ktorý sa nachádza v tesnej blízkosti americkej pevniny. Po smrti svojej ženy zložil mníšske sľuby a pokračoval v misijnej činnosti. Pôsobil tiež medzi Čukčami a Jakutmi. V roku 1867 ho ako sedemdesiatročného unaveného starca s podlomeným zdravím zvolili za moskovského metropolitu, čím sa stal hlavou celej Ruskej pravoslávnej cirkvi. Aj v tejto funkcii pôsobil s misijným zanietením. Otvoril azylové domy pre siroty a vdovy, organizoval rozličné dobročinné diela a usiloval sa o vzdelávanie prostého ľudu. Zaslúžil sa aj o založenie Americkej misijnej spoločnosti, ktorá bola veľkou oporou misijnej činnosti pravoslávnej cirkvi na Aljaške.¹¹

RUSKÁ PRAVOSLÁVNÁ CIRKEV V PODRUČÍ ŠTÁTU

Cár Peter I. Veľký (1689 – 1725) vošiel do ruských dejín ako veľký reformátor, ktorý sa usiloval aplikovať technické, hospodárske a spoločenské výtobytky západnej Európy na pomery ruského impéria. Jeho reformy boli prvým veľkým prielomom do tradičného ruského izolacionizmu, ktorý chránil osobitosť, zároveň však aj zaostalosť Ruska. Obrazne možno povedať, že Peter I. otvoril Rusku dokorán okno do Európy. Dôsledkom reforiem, ktoré sa začali za Petra I. a pokračovali za vlády Kataríny II., sa Rusko koncom 18. storočia dostalo objemom poľnohospodárskych a priemyselných produktov na prvé miesto v Európe. Avšak už v prvej polovici 19. storočia sa Rusko začalo opäť od ostatnej Európy vzdďaľovať. Absolutistická cárska vláda nielenže nebola schopná držať krok s európskym historickým vývojom, ale cárizmus utlmil sily Ruska v období, keď ostatné európske krajiny prežívali intenzívny rozvoj.

V roku 1700 Peter I. zasialhol aj do cirkevných záležitostí a nedovolil voľbu nového patriarchu. Určil iba administrátora, čiže akéhosi dozorcú nad patriarchátom, ktorým sa stal učený ukrajinský mních Štefan Javorskij, v tom čase metropolita v Riazani. S cárom spolupracoval na misijnej činnosti pravoslávnej cirkvi medzi „pohanmi“ a moslimami na územiach osvojených a kolonizovaných ruskou cárskou mocou. Išlo najmä o severné a južné územia dnešnej európskej časti Ruska a o niektoré oblasti Sibíri. Javorskij sa usiloval o väčšiu nezávislosť cirkvi od štátu, čo vyvolalo medzi ním a cárom konflikt,

¹¹ Porov. KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*, s. 143–153.

ktorý viedol ku zrušeniu úradu administrátora a k úplnému podriadeniu cirkvi cárskej moci. Cár sa stal „ochrancom“ Božieho a cirkevného práva. Život pravoslávnej cirkvi bol postupne paralyzovaný. Panovník na desať rokov zakázal budovať nové cirkevné objekty, aby mohol stavať svoje hlavné mesto – Sankt Peterburg (Petrohrad). Nástrojom na podrobenie a riadenie Ruskej pravoslávnej cirkvi sa stala Svätá synoda, akési cirkevné ministerstvo. Vládna moc týmto krokom vlastne včlenila Ruskú pravoslávnu cirkev do štátneho aparátu, čiže cirkev v Rusku sa stala jednou z oblastí štátnej správy.

Táto skutočnosť je špecifickým javom ruského dejinného vývoja. Ruské pravoslávie malo v porovnaní s európskym katolicizmom odlišnú situáciu, ktorá sťažovala rozvoj jeho univerzalistických a nadnárodných tendencií. Keďže pôvodné centrum pravoslávia, Byzant, ovládli moslimskí Turci, pravoslávna cirkev nemohla nájsť oporu vo vonkajšej inštitucionálno-autoritatívnej sile tak ako miestne katolícke cirkvi, ktoré sa vždy môžu oprieť o nezávislé centrum so všeobecne uznávanou nadštátnou a nadnárodnou autoritou. Pre ruské pravoslávie sa takouto inštitucionálnou autoritou stala cárska moc.

Štátna moc spolu s cirkevnými predstaviteľmi začala uskutočňovať misiu medzi miestnymi moslimami v povodí rieky Volgy. Súčasťou tejto „misie“ bolo rúcanie mešít a vyhladzovanie islamských kultových miest. Na Sibíri sa konverzia na kresťanskú vieru podporovala aj ekonomickým prospechom. Tieto praktiky boli v rozpore s kresťanstvom podobne, ako to bolo v prípade koloniálneho ťaženia západoeurópskych kresťanských veľmocí v období patronátneho misijného systému.

Za vlády cárovnej Kataríny II. (1762 – 1796) sa začal veľký proces sekularizácie pravoslávnej cirkvi, ktorý spočíval predovšetkým vo vyvlastňovaní cirkevného majetku. Katarína II., pôvodom Nemka, sa pokladala za pravoslávnu imperátorku. Riadila sa však duchom francúzskych encyklopedistov. Svätá synoda sa pod jej vládou stala úplne nástrojom cárskej moci. Do Ruska začali prenikať osvietenské a slobodomurárske myšlienky zo západnej Európy, proti čomu vystupovali predstavitelia pravoslávnej cirkvi. Proces sekularizácie ruskej spoločnosti v tomto období dokumentuje napríklad skutočnosť, že Moskovská univerzita, založená v roku 1755, ani jej filiálky nemali teologickú fakultu. Boli zlikvidované mnohé kláštory v Rusku i na Ukrajine. Život Cirkvi sa čoraz viac redukoval iba na liturgickú oblasť. Cár Pavol I. sa vyhlásil za „hlavu pravoslávnej cirkvi“. Predsedal Svätej synode a prakticky kontroloval celý cirkevný život. Bol to jeden z vrcholov podriadenia Ruskej pravoslávnej cirkvi štátnej moci.

V roku 1763 Katarína II. žiadala o nemeckých vystáhalcov, ktorí by osídlili regióny v povodí rieky Volgy. Sľúbila im osobitné výhody, ako aj zabezpečenie slobody ich vierovyznania. Kňazom však zakázala, aby obracali ruské obyvateľstvo na svoje vierovyznanie. Pristáhovaní Nemci boli katolíci aj protestanti. Zatiaľ čo protestanti boli v Rusku tolerovaní, katolíci latinského obradu, ako aj katolíci byzantsko-slovanského obradu boli štátnou mocou utláčaní. V Rusku začali vzrastať protikatolícke myšlienky, pápežstvo bolo zavrhnuté a katolícke unionistické úsilie sa pokladalo za zasahovanie do právomocí pravoslávnej cirkvi. Postupne sa odmietalo všetko katolícke a predsudky voči katolíkom narástli do takej miery, že sa Katolícka cirkev začala

pokladať za zvrátenú a nepriateľskú.¹² Protikatolícke predsudky pretrvávajú v ruskom pravosláví dodnes.

Stav podriadenosti Ruskej pravoslávnej cirkvi Svätej synode, ktorá bola prakticky štátnym orgánom, trval s menšími či väčšími obmedzeniami až do roku 1917, keď sa pravoslávna cirkev po abdikácii posledného ruského cára Mikuláša II. rozhodla znovu ustanoviť moskovský patriarchát. Na pravoslávnom koncile bol za patriarchu zvolený moskovský metropolita Tichon. Bolo to len niekoľko dní pred bolševickým prevratom, ktorý v Rusku nastolil diktátorský režim, čo úplne zmenilo situáciu cirkvi v Rusku. Cirkev bola pozbavená vonkajších slobôd, majetku a nastalo dlhé obdobie jej utláčania štátnym terorom, ktoré malo svoje kruté, ale aj pokojnejšie etapy.¹³ Počas sovietskeho režimu boli ruské pravoslávne misie zničené, ich kňazi a rehoľníci boli väznení a často i popravení.

ZÁVER

Obdobie prenasledovania cirkvi štátom sa začiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia skončilo. V súčasnosti mnohí túžobne očakávajú uskutočnenie reforiem v Ruskej pravoslávnej cirkvi, ktoré by pomohli začať jej očistný proces, vykonať jej obnovu a otvoriť ju pre jej pravé poslanie. Vnútorne obnovená Ruská pravoslávna cirkev by mohla byť veľkou silou v evanjelizácii ázijských krajín, ako je Kazachstan, Čína, Mongolsko a i.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BELLJARMINOV, I. I.: *Kurs ruskoj istorii*. Moskva, 1994.
History of the Church. 10 zv. Ed. H. Jedin. London : Burns&Oates, 1980 – 1981.
 KUBÍKOVÁ, J.: *Křesťanská misie v 16. – 18. století*. Brno : L. Marek, 2001.
 POSPELOVSKIJ, D. V.: *Russkaja pravoslavnaia cerkov v XX veke*. Moskva : Respublika, 1995.
 ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1999.

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

¹² Porov. *History of the Church*, 6. zv., s. 193–205; ŠVANKMAJER, M., a i.: *Dějiny Ruska*, s. 138, 167–168, 201, 240.

¹³ Porov. POSPELOVSKIJ, D. V.: *Russkaja pravoslavnaia cerkov v XX veke*, s. 50–54, 157, 280, 294. Napríklad v tvrdých stalinských časoch nastalo obdobie zmierenia medzi štátom a cirkvou po tom, čo hitlerovské Nemecko napadlo Sovietsky zväz a začala sa Veľká vlastenecká vojna. Stalin potreboval cirkev na mobilizovanie národa v obrane proti Nemecku.



Teologické glosy ke gay-les orientaci

2. část

JIŘÍ SKOBLÍK

SKOBLÍK, J.: Theological Remarks on the Gay-Les Orientation. *Teologický časopis*, III, 2005, 1, s. 45–58.

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.

ETIOLOGIE⁸²

Řešení otázky etiologie naznačil ze strany církve úměrně k dosaženým výsledkům bádání dokument *O některých otázkách pohlavní etiky (Persona humana)*. Nezastává žádné z diskutovaných řešení, nýbrž konstatuje neutrálně, že se rozlišují dva typy, což se dokumentu *Persona humana* nezdá být neodůvodněné⁸³, etiologie podmíněná sociálně-psychologicky a biologicky⁸⁴. S tímto rozdělením uvádí do souvislosti terapeutickou ovlivnitelnost homosexuální orientace.⁸⁵ Homosexualita prvního typu je považována za přechodnou nebo alespoň léčitelnou, zatímco druhý typ je považován za neléčitelný. Z tohoto rozlišení je podle *Persona humana* některými lidmi vyvozován

⁸² Vůči otázce „Co zapříčiňuje homosexualitu?“ namítá sborník *Psychologie*, že vychází z předpokladu, že heterosexualita nepotřebuje žádné vysvětlení nebo že její příčiny jsou samozřejmé, což sborník ve shodě se S. Freudem popírá. Srov. *Psychologie*. Ed. Rita Atkinson. Praha : Portál, 2003, s. 377.

⁸³ *Persona humana*, 8: „...quae ceterum non sine causa fieri videtur...“

⁸⁴ Spor není dosud vyřešen, jak také uvádí KKC 2357: „Psychický zrod zůstává z velké části nevysvětlitelný.“ Sborník *Psychologie*, s. 377, se ptá, do jaké míry je dospělá sexuální orientace determinována dosavadními zkušenostmi jedince, či vrozenými biologickými vlivy, mezi něž patří geny a působení prenatálních hormonů. Právě tak není vyřešen spor o její léčitelnosti.

⁸⁵ Návrh americké psychiatrické asociace z r. 1973 označit gay-les založení člověka jako jeho sexuální orientaci odstranil, jak se zdá úspěšně, dříve používané kategorie, jako deviace, porucha, nebo choroba. Sborník *Psychologie*, s. 376, uvádí jako definici sexuální orientace „stupeň, v němž je jedinec sexuálně přitahován k osobám opačného anebo stejného pohlaví“. Kratochvíl rozlišuje, že kladně přijímaná homosexualita není porucha, ale v dnešní praxi zůstávají problémem ego-distonni muži. Srov. KRATOCHVÍL, S.: *Sexuální starosti a radosti*, s. 183.

závěr, že neovlivnitelný sklon, charakteristický pro druhý typ homosexuality, je natolik přirozený, že ospravedlňuje homosexuální styky, rámcované upřímným společenstvím lásky, podobným manželství.

Stoupenci ospravedlnitelnosti homosexuálních aktivit poukazují také na neúnosnost samotářského života. Je ovšem třeba rozlišit neúnosnost sociální újmy, které je možno a dokonce žádoucí čelit přátelstvím dvou homosexuálních osob,⁸⁶ od neúnosnosti sexuální újmy, což církve popírá nejen u homosexuality, ale *via facti* také u instituce celibátu a řeholního slibu čistoty. Námětem etických diskusí o požadované zdrženlivosti homosexuálů je otázka, jakým *remedium concupiscentiae* je v jejich životě možné nahradit heterosexuální manželství.⁸⁷

Určitěji než *Persona humana* mluví o determinování gay-les orientací *Katechismus katolické církve*, podle kterého nezanedbatelný počet lidí má vrozené homosexuální sklony. Ti nevolí svůj stav.⁸⁸

Dopis *Pastorace homosexuálních osob (Homosexualitas problema)*, adresovaný biskupům, je odezvou na rostoucí debatu o homosexualitě, a to i v katolickém prostředí. Hned zpočátku upozorňuje na to, že vyčerpávající pojednání o složitém tématu homosexuality není v rámci předloženého dokumentu možné, bezpochyby jednak proto, že pro něco takového prostě dosud neexistují potřebné podklady, ale také proto, že dokument sleduje pastorační cíl. Ujišťuje však, že katolickou nauku stvrzují a obohacují výsledky humanitních věd. Ty se těší oprávněné autonomii, kterou je možno chápat jako právo na nezávislé studium pozemských skutečností, pro které církve není kompetentní. Proto se z výsledků vědeckého bádání poučuje, ale považuje se také za schopnou jeho obzor překračovat.⁸⁹

Co se v těchto dvou větách říká? Výraz „stvrzení“ naznačuje, že nejprve byla veřejnosti podána nauka církve, které pak daly vědecké obory své placet. Výraz „obohacení“ naznačuje, že vědecké obory přispěly církvi k dokonalejšímu chápání problematiky. Obohacení je však obousměrné, vždyť text uvádí, že

⁸⁶ Doporučení takového přátelství mimo jiné i z psychoterapeutických důvodů je poměrně časté v morálně-teologické literatuře, srov. např. ROTTER, H. – VIRT, G.: *Neues Lexikon der christlichen Moral*, s. 345.

⁸⁷ Peschke se ptá: „...jaká je křesťanská odpověď pro homosexuální osoby, jejichž sexuální sklony jsou tak silné, že je stravují? Musí být pro ně rada sv. Pavla obrácena: je lépe se nechat stravovat žádostí než se uspokojit homosexuálně? Tradice to tak vidí. Je tím práva situaci všech homosexuálních osob? ... přináležejí snad erotizmu a pohlavní aktivitě ještě jiný smysl než pouze plození ... to je jádro a kříž současné (1990, pozn. J. S.) diskuse.“ Srov. ROTTER, H. – VIRT, G.: *Neues Lexikon der christlichen Moral*, s. 345. K tomu je možno dodat: Současný stav diskuse, kompatibilní se stanoviskem magisteria, soudí, že erotizmu a pohlavní aktivitě skutečně přináležejí ještě jiný smysl než pouze plození. To však ze sexuálních aktivit jiného účelu, jakým je osobní psychofyzické obohacení, nemá být zásadně (ne pouze okolnostmi, které člověk nedokáže ovlivnit, jak je tomu u nemocných nebo starších párů) vyloučeno. Viz komise synody biskupské konference SRN in: BÖCKLE, F.: *Christlicher Glaube*, s. 132n. Mluví-li sv. Pavel o těch, kteří nejsou schopni odolat sexuální potřebě (1Kor 7,1-9), jistě neměl na mysli homosexuály, *determinované* jejich orientací. Faktum takové determinace je ovšem problémem empirických oborů, jak se ukáže dále.

⁸⁸ KKC 2358. Uvedené znění, které bývá kritizováno kvůli překladu výrazu *tendances* (= tendence, sklony), obsahuje český překlad francouzské předlohy (*Catéchisme de l'Eglise catholique*), pořizovaný Josefem Koláčkem (Zvon, 1995). Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 234n.

⁸⁹ K celému odstavci: *Homosexualitas problema*, 2.

církev je schopna překračovat obzor vědeckého bádání, a tím je zpětně obohacovat. Jedná se zřejmě o setkání specializovaného, nutně dílčího pohledu na problém, s pohledem celostním, pokoušejícím se zachytit celkové bohatství člověka, v pohledu církve samozřejmě včetně teologických perspektiv. Krátce řečeno, sexuologie pomáhá antropologii (a teologii) vidět do hloubky speciálních otázek, (teologická) antropologie sexuologii do lidské šířky celého problému.

Dokument tedy jednak konstatuje harmonii mezi stanoviskem církve a dosavadními výsledky vědeckého bádání, jednak užitečnost interakce mezi oběma postoji. Pozdější církevní dokumenty zabývající se homosexuální problematikou nezamýšlejí přinést v otázce etiologie gay-les orientace nové poznatky.

Průřez dostupnou literaturou⁹⁰ ukazuje, že původ homosexuality zůstává alespoň prozatím otevřenou otázkou. Určité jednomyslnosti bylo dosaženo v otázce odhadu budoucího vývoje. Jediný zásadní faktor, který předpovídá homosexuální orientaci v dospělosti, a to jak u žen, tak u mužů, je nesoulad gender role v dětství, spočívající ve femininním charakteru homosexuálních mužů a maskulinním charakteru lesbických žen.⁹¹ Většina autorů soudí, že etiologie musí být hledána v různých faktorech. Musí se počítat s interakcí mezi biologickými faktory, vlivem prostředí a osobními danostmi.

Existuje řada teorií, pokoušejících se stanovit příčiny této orientace. Uvádí se například genetická, hormonální, neuroanatomická nebo sociální teorie.⁹²

Pokud jde o genetickou teorii, podnikají se rodinné studie a studie dvojčat; genetický faktor je zkoumán srovnáním výskytu homosexuální orientace u dvojčat s adoptivními bratry homosexuálních mužů. Dospívá se k závěru, že geny hrají při získání homosexuální orientace roli.⁹³ Soudí se však, že musí být ještě jiný interagující faktor.

Hormonální teorie soudí, že sexuální orientaci ovlivňují prenatální a snad ranně postnatální hormonální faktory.

Neuroanatomická teorie se zabývá specifickými mozgovými strukturami. Zkoumá se rozdíl těchto struktur u homosexuálů a heterosexuálů. Výsledky jsou údajně zatím málo průkazné.

Teorie prostředí mluví o dominantní matce a submisivním otci, o nešťastných domácnostech, o obtížích při učení se vlastní sociální roli, ale tyto hypotézy postrádají potřebný empirický podklad. Určitou roli však mohou hrát.

K významným zjištěním výzkumu patří dále, že si homosexuální jedinci uvědomili přitažlivost jedinců stejného pohlaví přibližně tři roky před tím, než s osobami stejného pohlaví začali vést pravidelný sexuální život. Výzkum tedy naznačuje, že klíčovými faktory dospělé homosexuální orientace nejsou odpovídající aktivity, ale pocity.⁹⁴ Lesbicky orientované ženy jsou schopné svést

⁹⁰ Přehledný soubor informací z různých hledisek poskytuje mnohokrát citovaný český sborník *Homosexualita a křesťanská antropologie*.

⁹¹ Sborník *Psychologie*, s. 384. Příčina však není dosud známa (s. 377).

⁹² *Sexual Diversity and Catholicism*, s. 217.

⁹³ Sborník *Psychologie*, s. 379, soudí, že nejpřesvědčivější data pocházejí z výzkumu jednovaječných a dvojvaječných dvojčat.

⁹⁴ Sborník *Psychologie*, s. 378.

snadněji dívky, muži obtížněji chlapce;⁹⁵ svádění dospělými však není všemi považováno za dostatečnou příčinu.⁹⁶ Ne všichni svedení chlapci mají známky poruchy.⁹⁷

Tendence k určitému výkladu příčin homosexuality je značně závislá na předem daných osobních postojích a názorech. Ani vědec nesetřese ze sebe beze zbytku zásadu: přání je otcem myšlenky. Vědecké spory o normálnosti nebo nenormálnosti homosexuality neplynou ani tak z vědeckých objevů, jako spíše ze změny mravního nazírání převážné části společnosti, a to se pak promítá do vědy.⁹⁸ V roce 1973 odstranila Americká psychiatrická asociace homosexualitu ze seznamu poruch. O vědecky zkoumané skutečnosti bylo asi poprvé v historii rozhodnuto hlasováním.⁹⁹ V roce 1977 však 69 % amerických psychiatrů souhlasilo s patologickou adaptací.¹⁰⁰

Vedle nejistoty o tom, co je na homosexualitě vrozené a získané, platí, že osoba se svou homosexualitu „učí“ uznat a přijmout, vyrovnat se s ní, „vyjít s ní“ (*coming out*).¹⁰¹ Součástí učení je pronikavé přehodnocení sebe a způsobu života, bolestněji prožívané u mužů než u žen. Vědomí odlišnosti se obvykle neobejde bez boje.¹⁰² Na začátku je represivní mechanismus, který může mít dlouhé trvání. První reakcí je popření. Dochází k náboženským sublimacím s nebezpečím pseudopovolání.¹⁰³

Většinou je obrana nedostatečná. Gay přistupuje ke zkoušení afektivní nebo genitální předehry k ženám, nevyhnutelný nezdár však v rozpoznané sexuální orientaci utvrzuje. Může následovat období zlosti, pak přiblížení se ostatním homosexuálům, setkání s nimi a osvojování si jejich zvyků.

⁹⁵ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 39.

⁹⁶ Např. Janošová soudí, že teorie svedení je dnes většinou opuštěna. Srov. JANOŠOVÁ, P.: *Homosexualita v názorech současné společnosti*, s. 29.

Rotter rozlišuje: svádět je možno k homosexuálním úkonům, ne však k homosexualitě. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 42.

⁹⁷ Aardweg však má za to, že někteří homosexuálové by se jimi pravděpodobně nikdy nebyli stali, kdyby v kritickém období emocionálně nejisté adolescence nebyly jejich sexuální touhy podněcovány. Pravděpodobně by se klidně přenesli přes svůj pubertální, většinou ještě vágní erotický obdiv k přátelům a idolům stejného pohlaví. Dosud neustálený homosexuální zájem může být posílen pornografií a homosexuálními filmy. Srov. AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 61. Proti tomu uvádí sborník *Psychologie*, s. 378: Naučení, svedení ani obdiv k idolu nejsou příčinami vzniku homosexuální orientace. Sexuální orientaci si nevybíráme.

⁹⁸ Podle Ernesta Bornemana značný počet velkých sexuologů je homosexuálně orientovaný. To, že je sexuální život dalekosáhle sociálně podmíněný, tvrdí nejdůsledněji kritici heterosexuálního patriarchy. Je paradoxem, že právě tito kritici se rozhněvaně obrátili proti tézi, že také homosexualita je společensky podmíněný jev. Čím stabilnější je orientace, tím se pochopitelně přesvědčivěji vymyká kritice a požadavku terapie. Srov. *Encyklopedie sexuality*. Praha: Victoria Publishing 1990, s. 182n.

Složité vědecké problémy se staly ideologickými kolbišti. V šesti vydáních *Comprehensive Textbook of Psychiatry* k otázce, zda jde o poruchu, stálo ve vydání v r. 1967 ano; v r. 1975 bylo stanovisko méně jasné; v r. 1980 bylo záporné; v r. 1985 a hlavně v r. 1989 byl patrný opatrný návrat k pozici defektnosti; v r. 1995 byla patrná úporná snaha udržet předchozí pozici. Srov. *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 73.

⁹⁹ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 85.

¹⁰⁰ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 73.

¹⁰¹ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 41.

¹⁰² LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 80: Terapeutický proces musí mít uzdravení z homosexuálně-citových zranění.

¹⁰³ *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 42.

Pokud jde o narcistický charakter u homosexuálního vztahu, viz výše.¹⁰⁴ Pod pláštíkem bezpodmínečné oddanosti vůči homosexuálnímu partnerovi se skrývá nezkrácený individualismus. Představa definitivního rozchodu na popud jednoho partnera je pro druhého nepřijatelná. Tyto údaje mohou být samozřejmě čerpány především ze zkušenosti samotných homosexuálů, není možné promítat nepodložené představy do nitra druhého člověka. Proto první, koho je na místě se zeptat na pevnost a obšťastňující charakter homosexuálního partnerství, je sám gay-les orientovaný subjekt, nikoliv psychiatr, sexuolog, psycholog nebo jiný odborník, protože základní vědecký materiál je kriticky prověřovaná sdělená zkušenost.¹⁰⁵

V rámci etiologických zkoumání se italská psycholožka Anna Bissiová zabývá psychologií lesbizmu.¹⁰⁶

Závěrem ke kapitole o etiologii lze říci, že filozofii a teologii nepřísluší rozhodovat o příčině homosexuality, protože pro tyto otázky oba obory nejsou kompetentní.¹⁰⁷

TERAPIE

Otázka, kladená poměrně často zvláště v katolických kruzích, se týká léčitelnosti nebo neléčitelnosti homosexuality a nezaviněné vrozenosti nebo více méně zaviněného osvojení gay-les orientace s příslušnými etickými důsledky. Zásadně zamítavý postoj vůči gay-les aktivitám není zjištěním případné neléčitelnosti homosexuality ovlivněn. Postoj nakloněný k diferencování je při zjištění neléčitelnosti smířlivější, alespoň pokud jde o frekvenci a tíži viny. Hlavní zájem o možnost terapie však plyne ze snahy pomoci gay-les orientovaným v hrozícím „celibátním“ údělu.¹⁰⁸ Je také rozdíl mezi homosexuálem spokojeným se svou orientací a homosexuálem naplněným touhou po změně sexuální orientace, kterou prožívá jako nežádoucí.¹⁰⁹ Oba se pochopitelně staví k možnosti terapie odlišným způsobem. Ohledně proveditelnosti léčby se v odborných kruzích ozývají různé hlasy, převážně však pesimistické až kategoricky zamítavé.¹¹⁰

¹⁰⁴ Viz oddíl „Argumentace proti“.

¹⁰⁵ Není obtížné představit si řadu gay-les orientovaných, kteří protestují proti uváděným charakteristikám svého sexuálně-sociálního života a poukazují přitom na svou opačnou zkušenost. Pravda je patrně zčásti na obou stranách.

¹⁰⁶ Viz oddíl „Argumentace proti“.

¹⁰⁷ LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 232

¹⁰⁸ Rotter upozorňuje, že se zdrženlivostí od homosexuála vyžaduje víc než od celibátního kněze, protože on svůj úděl zvolil. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 41.

¹⁰⁹ Snad se málo zdůrazňuje, že je nemalý počet gay-les, kteří jsou kvůli své orientaci nešťastní a vyhledávají lékařskou pomoc. Nelze si ale představit podobné trápení heterosexuála, i když je snaha ukázat mládeži přitažlivost gay-les orientace. Podle Launa homosexuálové ujišťují, že nelákají spolužáky k napodobení, přitom však ve škole povzbuzují k experimentování. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 39.

¹¹⁰ Švýcarský psychoterapeut Udo Rauchfleisch tvrdí, že terapie, jejímž cílem je změna sexuální orientace, není pouze nemožná, ale také neterapeutická a nehumánní, protože nevede klienty k nalezení, nýbrž popření jejich pravé identity. Důvodem je mu, že sexuální orientace nalézá v dětství a mládí definitivní tvářnost. Srov. *Lexikon für Theologie und Kirche* 5, sl. 255. Podobně soudí o terapii Rotter: když je homosexuální vloha v ranném dětství definitivně upevněna, nemůže být léčena nebo popřena. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 39.

V české překladové literatuře je známo jméno holandského psychologa Aardwega, který tvrdí lapidárně: *Homosexuál, který není neurotický, je fikce*.¹¹¹ Autor zamítá biologické příčiny gay-les orientace,¹¹² klade důraz na ranně psychologické faktory¹¹³ a je, jak ujišťuje na základě dlouholeté praxe, přesvědčen o možnosti účinné terapie, jejíž metodu popisuje.¹¹⁴ Za charakteristické psychologické symptomy považuje sebelítost, psychický infantilismus a pocit méněcennosti vůči druhému pohlaví.¹¹⁵ Stěžuje si však, že liberálové chtějí středověkým způsobem zakázat zkoumání homosexuální problematiky,¹¹⁶ což je z jeho hlediska pochopitelné, protože jeho názory prošly buď bez povšimnutí, nebo narazily na tuhý odpor.¹¹⁷ Pravdu má v tom, že prokázání (prozatím hypotetické) biologicky podmíněné etiologie homosexuality je eticky irrelevantní.¹¹⁸ To je také pohled církve: případné prokázání vrozené dispozice nic nemění na etickém posouzení homosexuálních aktivit.¹¹⁹ Určitou souvislost s terapií má také přijetí (kterékoliv) minority společností, což je otázka integrování do společnosti.

¹¹¹ AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 58. Fralíng však cituje Loosera, podle kterého nelze homosexualitu s neurózou ztotožnit. Srov. FRALÍNG, B.: *Sexualethik*, s. 234.

¹¹² AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 22.

¹¹³ AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 26.

¹¹⁴ AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 69n.

¹¹⁵ AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 17.

¹¹⁶ AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 11.

¹¹⁷ Aardwegův názor však není ojedinělý. D. Ange píše, že podle Irvinga Biebera 38 % jeho pacientů se navrátilo k heterosexuality. „Každý homosexuál může dojít k úplnému obratu, pokud ho v tom podporují podmínky.“ Srov. ANGE, Daniel: *Homosexuální... Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství*, 1995, s. 33.

Asociace britských lékařů konstatuje, že na tyto obraty mají nemalý vliv náboženská obrácení. John Harvey SJ uvádí, že za posledních deset let existuje skupina asi šesti set profesionálních terapeutů. Ličí, jak v nepřátelském prostředí v USA vznikl pro homosexuály program vnitřní čistoty, zvaný Courage. Cíle programu jsou ztotožnění se s naukou církve, rozvoj modlitebního života s Kristem, pěstování ducha pospolitosti, čelící pocitu homosexuální osamělosti, což označuje jako ústřední bod pomoci. Dále čistá přátelství, dávání dobrého příkladu. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 189, 190.

Americkými problémy se zabývá také Cozzens. Ve značné části své publikace věnuje pozornost problému kněžské homosexuality a pedofilie v USA, ze které je patrné, o jak závažný jev současné americké církve se jedná. Počet homosexuálních kněží se odhadem pohybuje mezi 23 a 58 %. Jiná studie však uvádí asi polovinu (s. 92). Naprostá většina takto orientovaných kněží se zaměřila na dospívající chlapce. Jsou to tedy vlastně efebofilové. Tím se liší od ostatních pedofilů (s. 114). Na otázku, zda je homosexualita v řadách kněží narůstajícím fenoménem nebo si ji dnes kněží více uvědomují, autor odpovídá, že platí asi obojí (s. 93). Dále se ptá, jak by laici reagovali, kdyby se z kněžství stala profese převážně homosexuální, a odpovídá: lépe ukázněný gay, než neukázněný heterosexuál (s. 94). Významný je údaj, podle kterého heterosexuální seminaristé trpí v převážně homosexuálním prostředí ztrátou sebejistoty a kladou si otázku, zda mají opravdu kněžské povolání (s. 94n). Srov. COZZENS, D.: *Měnicí se tvář kněžství : Reflexe nad krizí kněžské duše*.

Nejednotnost názorů na tuto otázku dokládá H. Rotter SJ, který žádá místo léčby vyrovnat se s homosexualitou a pozitivně ji integrovat do osobnostního vývoje, nikoliv ji popírat nebo potlačovat. Srov. BOSINSKI, H. et al.: *Eingetragene Lebenspartnerschaft*, s. 40.

¹¹⁸ Obhájí eticky relevantní biologické etiologie by se dopouštěli tzv. přirozeného klamu (naturalistic fallacy), nepřípustného v etické argumentaci. Srov. AARDWEG, G. J. M.: *Terapie homosexuality*, s. 22.

¹¹⁹ Jestliže někteří odpůrci homosexuality brožuru holandského psychologa vítají, není to ani tak proto, že by na povrch vyplul sexuologický objev, jako spíše proto, že publikace poskytuje

SOCIÁLNÍ INTEGRACE

Je velmi důležité, že dokument *Persona humana* žádá pro homosexuálně orientované lidi od ostatní společnosti, zejména od členů církve, pochopení a podporu v naději překonat osobní těžkosti, které je od společnosti izolují.¹²⁰ Současná situace, týkající se zmiňované izolace homosexuálů, je ovšem značně změněna. Určité gay-les kruhy se snaží ve společnosti výrazně prosadit, tváří se, že se jim to daří, a do jisté míry je to také pravda.¹²¹ Myšlenka nedobrovolné izolace homosexuálů od ostatní, heterosexuální společnosti, se pozvolna stává minulostí¹²², ovšem prosazování a prožívání minoritní sexuální identity je hodně variabilní¹²³.

Podstatným problémem sociální integrace gay-les orientovaných spoluobčanů je jejich úsilí dosáhnout legalizace registrovaného partnerství. K tomuto

úlevné východisko všem, kteří se k homosexualitě staví záporně, aniž by jim byla vnitřní harmonie homosexuálů lhostejná.

¹²⁰ Tato poznámka zrcadlí poměry, ve kterých byla *Persona humana* vydána.

¹²¹ Mezinárodní organizace favorizují homosexualitu. Je patrná značná politizace jejich postavení ve společnosti. Začátkem roku 1998 vstoupil v Holandsku v platnost zákon, podle kterého obdrží na státním úřadě registrovaná partnerství stejná práva jako sezdaní manželé. Holandská ústava povoluje manželství jen dvěma osobám různého pohlaví, proto registrované partnerství nemůže být nazváno manželství. Podobná uznání partnerských vztahů jsou v Dánsku (1989), Norsku (1993), Švédsku (1994); touto otázkou se zabývá USA, Francie, Finsko a Švýcarsko. Příslušné hnutí je silně podporováno mezinárodními organizacemi, jako je hnutí proti upírání lidských práv, sexuální reformační hnutí a feminizmus. Tyto instituce mají jasnou převahu v různých organizacích při OSN a ve většině západních zahraničních ministerstev. Kdykoliv nějaká instituce OSN zpracovává politickou vizi rodiny a sexuality, je brán ohled na zájmy homosexuálů. Stejný duch vládne v Evropské unii. Podle rezoluce Rady Evropy se mají všechny členské státy snažit o uzákonění práv homosexuálů. Srov. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, s. 34–43.

¹²² Vliv mají i kulturní trendy směřující k popření rozdílů mezi pohlavími. Srov. *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 39.

V tzv. liberálně-humanistickém diskurzu panuje přesvědčení o základní podobnosti mezi heterosexuálními a homosexuálními lidmi, přesvědčení, že homosexualita je stejně přirozená, normální a zdravá jako heterosexualita, a popírá se tvrzení, že lesbizmus nebo mužská homosexualita znamenají hrozbu pro rodinu, jak ji poznáme. Homosexualita by podle této koncepce neměla být udržována v tajnosti, naopak, sexuální identita by se měla projevat veřejně i soukromě. Srov. ČERVENKOVÁ, Ivana – BIANCHI, Gabriel: Diskurzy homosexuality a vývin sexuální identity. In: *Československá psychologie*, XLVII, 2003, 2, s. 112–134, 124.

Podle Aardwega je tomu však jinak ve veřejném mínění. Homosexuální „manželství“ není a jistě také nebude zakořeněno v přesvědčení lidí, protože je příliš v rozporu s lidským instinktem. Mnozí souhlasí s tímto trendem jen ze zbabělosti. Jiní z naivního soucitu. Dá se říci, že pokusy o změnu náhledu na homosexualitu „zdola“ selhávají. Srov. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, s. 34–43.

¹²³ Dle výzkumů J. F. Morrisové o coming out lesbických žen (výsledky výzkumu však platí také pro jiné neheterosexuální identity) existuje tolik různých zkušeností, jako je lidí, kteří se neidentifikují jako heterosexuálové. Srov. ČERVENKOVÁ, I. – BIANCHI, G.: Diskurzy homosexuality a vývin sexuální identity. In: *Československá psychologie*, XLVII, 2003, 2, s. 127n.

Sexual Diversity and Catholicism, s. 212, mluví o široké variabilitě sexuálních orientací. To vede odborníky k preferování výrazu „homosexuality“ v plurálu.

projektu se ex professo vyslovuje dokument *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami* a důrazně ho zamítá. Své stanovisko opírá o hledisko rozumové, biologicko-antropologické, sociální a právní.

Rozumové hledisko¹²⁴ varuje před tím, že by legalizace homosexuálních svazků znamenala zanedbání povinnosti ochrany manželství. Zdůrazňuje také rozdíl mezi soukromým jevem homosexuální dvojice a legálně institucionalizovaným sociálním vztahem.

Toto upozornění naráží na trvalé ujišťování zastánců registrovaného partnerství, že neznamená žádné oslabení nebo dokonce ohrožení manželské instituce.

Biologické a antropologické hledisko,¹²⁵ ke kterému se církev hlásí, považuje za samozřejmost vzájemnou pomoc obou pohlaví včetně otevřenosti novému životu. Osobnostní rozvoj adoptovaných dětí homosexuálním párem by byl připraven o zkušenost s otčovstvím nebo mateřstvím.¹²⁶ Tím by také byla porušena práva dítěte.

Obhájci homosexuálních svazků namítají, že vzájemná pomoc partnerů v těchto svazcích naprosto nechybí. Ozývají se také hlasy, že dítěti vychovávanému párem stejného pohlaví, nebo dokonce jedinou osobou, nehrozí újma osobnostního vývoje.¹²⁷

Sociální hledisko¹²⁸ formuluje lapidárně: přežití lidské společnosti záleží na rodině. Důsledkem uznání homosexuálních svazků by bylo předefinování manželství, protože by ztratilo podstatnou souvislost s reprodukcí a výchovou. Vzniklo by nebezpečí nahlížet na heterosexuální manželství jenom jako na jednu z forem manželství.

Námítku obhájců homosexuálních svazků, že zákaz příslušného zákona by znamenal diskriminaci takto orientovaných osob, dokument odmítá, protože o diskriminaci lze mluvit tehdy, když společenské uspořádání odporuje spravedlnosti. To však v uvažovaném případě neplatí. Právě tak je neopodstatněná námitka ohrožení autonomie, která je vzhledem k uvedeným důvodům pouhou *pseudo-autonomií*.

Právní hledisko¹²⁹ uznává, že mohou existovat oprávněné požadavky společné domácnosti homosexuálních lidí, například ekonomické, ale takové požadavky lze zabezpečit jinak než legalizací jejich svazku, škodlivou pro celou společnost.

¹²⁴ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 6.

¹²⁵ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 7.

¹²⁶ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 7: „...absence pohlavní bipolarity vytváří překážky normálního vývoje dětí ... Chybí jim zkušenost s rolí matky či otce. Začleňování dětí do homosexuálních svazků prostřednictvím adopce znamená dopouštět se na těchto dětech násilí v tom smyslu, že ... jsou umístovány do prostředí, které neprospívá jejich plnohodnotnému lidskému rozvoji.“

¹²⁷ Autoři nejsou v etickém úsudku ohledně adopce homosexuálním párem zajedno. Názorová škála se táhne od rozhořčení (např. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, II, Adopce dětí homosexuálními páry) až k bezstarostnosti. *Sexual Diversity and Catholicism*, s. 236n, uvádí, že podle studie Silverstein a Auerbach (1999) dítě potřebuje jednu zodpovědnou, pečující dospělou osobu s trvalým a pozitivním citovým vztahem.

¹²⁸ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 8.

¹²⁹ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 9.

Závěr, ke kterému dokument dospívá, konstatuje: uznávat uvedené svazky by znamenalo uznávat zcestné (deviantní) chování jako jeden z modelů současné společnosti.¹³⁰ Jeho cílem je upozornit zejména katolické politiky¹³¹ na to, že právním uznáním homosexuálních svazků je ohroženo manželství a rodina jako základy lidské společnosti. Tím je nepřímě potvrzeno odmítnutí gay-les životní praxe, jak o tom mluvily už dřívější církevní dokumenty.

Odpůrci církevního stanoviska označují předložený dokument jako příklad heterosexizmu, čili *nesnášenlivosti* vůči gayům a lesbám a jejich institucionalizovanému společenskému životu. K postoji heterosexizmu, domnívají se, přispívá styk s přáteli stejného smýšlení, nedostatek osobního kontaktu s homosexuály, religiozita, tradiční názory na rodinu a pohlaví, přesvědčení, že gay-les orientace je věcí volby, nikoliv vrozené dispozice, osobní struktura, spojená se submisivitou vůči autoritám, svázaností se společenskými konvencemi, všeobecnou agresivitou vůči jiným životním slohům, přesvědčení, že homosexualita je v rozporu s tzv. západní kulturou a náboženskými hodnotami.¹³²

Celá péče dokumentu *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami* se tedy točí kolem ohrožení manželství a rodiny jako životně důležitého základu lidské společnosti legalizací registrovaného partnerství. Manželství a rodině hrozí privatizace včetně tendence k redefinování. Kdo chce vypracovat pro současnou „západní“ společnost strategii zániku, mohl sotva zvolit šikovnější postup. Tento stav není veřejnosti dostatečně zřejmý, naopak, je třeba volat po více jasnozřivosti a prozíravosti do budoucnosti, nejen v „údech“, ale i v „hlavách“.¹³³

Přesvědčení o škodlivosti registrovaného partnerství pro manželství je ovšem empiricky podmíněné. Pokud dosud nejsou potřebná fakta o takové škodlivosti v domácí nebo zahraničních společnostech v přesvědčivé míře k dispozici, musí být nahrazena prozíravým odhadem. Patří k víře v církev věřit v její schopnost takového odhadu.

VYHLÍDKY DISKUSE

Co lze soudit o šancích argumentů pro a proti gay-les aktivitám, jaký mohou mít přesvědčovací vliv na opačně smýšlející? Co soudit o kvalitě těchto argumentů? Cena některých je omezena závislostí na uznání autority. Jiné, poukazující na povahu věci, musí čelit nebezpečí „přehlasování“ hedonistickými ohledy.¹³⁴ Argumenty, opírající se o předvídatelné důsledky, musí počítat s proměnlivostí zkušenosti a musí demonstrovat převahu dober patrných při abstinenci homosexuality.

Na místě je spíše pesimismus než optimizmus, protože diskuse neprobíhá na akademickém poli, kde by se uplatňovala objektivní váha tvrzení, ale má

¹³⁰ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 11.

¹³¹ *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami* 10 je nadepsáno: Postoj katolických politiků ve vztahu k legislativám příznivě nakloněným homosexuálním svazkům.

¹³² *Sexual Diversity and Catholicism*, s. 239n.

¹³³ Jinak nelze vysvětlit označení politiků hájících záporné stanovisko vůči legalizaci registrovaného partnerství jako anachronizmus, jak se vyjadřují současná media.

¹³⁴ NB. Mravní princip *Deus delectationem apposit propter operationem*.

existenciální ráz, kdy se uplatňuje dopad tvrzení do základních životních pocitů konkrétního člověka. Může jím být gay-les orientovaný, který vycítil příležitost vyjít z „úkrytu“ a společensky se prosazovat a tak (alespoň zdánlivě) řešit své tíživé problémy. Může jím být odpůrce gay-les orientace, pro kterého je existenciální otázkou zamítavý postoj instituce, se kterou se ztotožnil, a tak získal potřebné životní jistoty. Proto je pochopitelné, že jsou v debatě při známkách ohrožení vlastního stanoviska na obou stranách vzedmuté emoce.

Opadne-li debatní vzrušení a vytvoří se podmínky pro chladnou úvahu, zůstává jako argument „proti“ nejspíš podstatné zacílení sexuality na reprodukci,¹³⁵ dokumentované anatomickou i fyziologickou komplementaritou obou pohlaví.¹³⁶ Argument „pro“ uplatní především fakt, že zdravý člověk touží vyhovět své sexuální potřebě, případ od případu se značnou intenzitou, a že nelze od něho žádat, aby kvůli svému zaměření žil nepřírozeně zdrženlivým způsobem, zejména, nemá-li pro takový životní sloh nejmenší „světonázorovou“ motivaci.¹³⁷ V prvním případě se tedy jedná o fyzickou, v druhém o mravní nemožnost, alespoň tak, jak to gay-les orientovaný člověk vidí.

Velmi důležité je, že ani jedna strana nemůže, ale ani nechce zpochybnit přesvědčivost této základní argumentace pro a proti. Problém je jinde: chybí-li u gay-les orientovaného heterosexuální zaměření sexuální výbavy (se všemi výše popsanými deficity, které homosexuál nepopírá), nikoliv však sexuální výbava sama (kterou nepopírá heterosexuál), proč jí neumožnit realizaci odlišného zaměření, je-li pro dotýčný subjekt čímsi „přírozeným“?¹³⁸ Že nelze ztotožňovat mravní závažnost jednorázového vybočení, přetrvávající slabost jakožto uznanou slabost a demonstrativní dožadování se domnělých práv, je samozřejmostí. Právě v revoluci gay-les minority je nutné vidět vlastní jádro mravní problematiky spíše než v samém praktikování gay-les sklonu.

¹³⁵ Podle klasické myšlenky Tomáše Aquinského (I-II 106,1): „...unaquaque res illud videtur esse, quod in ea est potissimum“. Je neoddiskutovatelným faktem, že nový život je při sexuální aktivitě ontologicky oním „potissimum“. Když se vyžaduje podstatné zacílení na reprodukci, když nejsou námitky proti sexu starých a nemocných? Nemusí přece jít o pokračování dříve mladého a zdravého manželství. Stačí potence, i když se sterilitou. V takovém případě je překážkou „příroda“. Zato u homosexuálů je překážka zásadní, zvolená lidmi.

¹³⁶ Stott chápe anatomickou komplementaritu jako pouhé fyzické vyjádření duchovní sounáležitosti. Bůh stvořil, řekl, spojil. Ježíš v komentáři ke Gen (Mt 19,6) zdůrazňuje: heterosexuality je Božím dílem, heterosexuální manželství Božím ustanovením, heterosexuální věrnost Božím záměrem. Homosexuální vztah je porušením všech tří bodů. Srov. STOTT, J. R. W.: *Homosexuální partnerství?*, s. 26.

¹³⁷ V této souvislosti se často cituje Pavel, doporučující křesťanu, který nedovede žít jako on, manželství (1Kor 7,1-9).

¹³⁸ Fraling cituje homosexuála, který komentuje list Římanům o přirozeném a nepřirozeném chování: „Citím se tímto místem bible sice osloven, ale ve zcela jiném smyslu. Zaměnil jsem pro mne přirozený pohlavní styk za pro mne nepřirozený tím, že jsem se nechal dotlačit do manželství. Tím jsem způsobil druhým lidem těžké utrpení a na sebe uvalil vinu. Ale Pavlovo slovo se netýká mé lásky k mému zemřelému partnerovi. Tato láska k muži je pro mne nepřirozenější věcí na světě.“ FRALING, B.: *Sexualethik*, s. 238. Srov. TAQ I-II q 31 a 7.

STUPNĚ MRAVNÍ NALÉHAVOSTI

Nejvyšší stupeň mravní naléhavosti ve smyslu kategorického odmítnutí uvažovaného jednání veřejnosti¹³⁹ představuje pravděpodobně pedofilie,¹⁴⁰ pak homosexuální vztah s adolescentem a homosexuální znásilnění dospělého. Někdo by do této kategorie připojil také adopci dítěte registrovaným homosexuálním párem. Důvodem tohoto stupně naléhavosti je fyzická, psychická a sociální ochrana dítěte a nezletilého a ochrana tělesné integrity dospělého, ohroženého navíc infekcí. Touto oblastí se kvůli společenskému dopadu popsaného jednání zabývá vedle etiky intenzivním způsobem právo. Veřejné mínění je v této kategorii zajedno vyjma diskutabilní adopce homosexuálním párem.¹⁴¹

Střední stupeň¹⁴² mravní naléhavosti odmítnout uvažované jednání lze přiznat registrovanému partnerství¹⁴³ a fakticky existujícímu soužití homosexuálních párů. Důvodem takto hodnotícího veřejného mínění je spíše určité znechucení¹⁴⁴ než ochrana manželství a rodiny.¹⁴⁵ Tato kategorie je předmětem zájmu nejen etiky, ale částečně i práva. Veřejné mínění není v této kategorii zajedno.

Nízký stupeň mravní naléhavosti odmítnutí představuje příležitostný homosexuální vztah mezi dospělými.¹⁴⁶ Teprve na tomto stupni se výlučně uplatňuje etika, protože se zabývá nejen veřejným a zevním, ale také soukromým a vnitřním životem člověka.¹⁴⁷

Dříve věnovalo homosexuálnímu vztahu dospělých pozornost také právo.¹⁴⁸ Intimní život dospělého bez rušivého dopadu na třetí osoby přestal

¹³⁹ Uvedená odstupňovanost mravní naléhavosti platí v krátkodobé perspektivě, ve které je posuzován čin zde a nyní; v dlouhodobé perspektivě je posuzován čin nebo lépe neřest jako neblaze působící do budoucnosti. Příkladem prvního typu může být provinění na dítěti zde a nyní; příkladem druhého typu provinění, které těžce poškodí v dlouhodobé perspektivě celou společnost.

¹⁴⁰ Pedofilie se zařazuje mezi poruchy sexuální preference, kdy sexuálním objektem jsou děti různých věkových kategorií, nejčastěji prepubertálního věku. Etiologie je sporná. Srov. ZEMKOVÁ, P.: *Nástin sexuologie*, s. 71.

Aardweg mluví o možném propojení homosexuálních „manželství“ s pedofilií. Srov. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, III. Normalizace pedofilie.

¹⁴¹ Aardweg kriticky poznamenává, že se v současnosti mnoho hovoří o právech dítěte, mezi ně však právo na jeden trvalý heterosexuální rodičovský pár nepatří. Srov. AARDWEG, G. J. M.: Homosexuální „manželství“ a adopce homosexuály. In: *Medizin und Ideologie*, XII, 1998, s. 34.

¹⁴² Střední stupeň je myšlen kvantitativně (pouze část společnosti uvažované jednání odmítá) i kvalitativně (menší než v první kategorii je intenzita odmítání).

¹⁴³ Podle medií 2004 se proti legalizaci registrovaného partnerství podle průzkumu veřejného mínění vyslovilo 22 % českého obyvatelstva, jistě ne všichni z nábožensko-mravních důvodů. Fronta odpůrců ovšem překračuje hranice církve.

¹⁴⁴ Které popsala *Persona humana* 8 jako mravní instinkt, viz výše.

¹⁴⁵ Dokument *Úvahy k návrhům na právní uznání svazků mezi homosexuálními osobami*, 6–9, argumentuje ve prospěch manželství a rodiny proti registrovanému partnerství z racionálního, biologického, antropologického, sociologického a právního hlediska.

¹⁴⁶ Je však dostatečně známo nebezpečí infekce, hrozící z promiskuity.

¹⁴⁷ Typickou oblastí ryze etického přístupu je dobrovolný myšlenkový svět člověka. Srov. římskou zásadu *De internis non iudicat praetor*.

¹⁴⁸ V ČSR od roku 1961. Mluví se o žádoucí omluvě za přehmaty minulosti, také ze strany církve. To je chvalitebné, ale zároveň je to výzva k zamyšlení: nejsou dostatečně jasné náznaky toho, že

být vnímán jako společensky významný. Probíhá proces privatizace sexuality.¹⁴⁹ Někdo se může ptát: je-li homosexualita v určitých souvislostech chápána jako společensky nežádoucí aktivita, proč představuje mimo tyto souvislosti mravní problém?

Zde se mínění rozchází, mnoho lidí není schopno chápat zorný úhel etiky (a pohledu církve), pečující o lidskou dokonalost také ve vnitřní, společensky se neprojevoující sféře. Bylo by možno nabídnout jako odpověď: homosexualita představuje i bez společenského dopadu mravní problém, protože spočívá v nezacíleném užití sexuality. K dokonalému, skutečně humánnímu životu však patří její dotažená zacílenost. „Já“ zaměřené transcendentně vládne se zřetelem ke smyslu zvoleného jednání celému spektru psychiky, jejím složkám a výbavě. Momentální zájem člověka o určité jednání (přinášející slast) je tím vysunut na okraj. Člověk je správcem, nikoliv pánem svých dispozic. Konkrétně: člověk neslouží *sexualitě* (jako zdroji příjemných emocí, které jsou nejvyšším imanentním cílem jeho snažení, jak uvažuje hedonismus¹⁵⁰), ale *sexualitou* (jako velmi důležitým prostředkem služby; někdy za cenu sebezpřekročení, které však neznamená odcizení). Tato služba je věnována Tvůrci, společnosti i sobě samému. Do diskuse o homosexualitě je proto užitečné vnést myšlenku *diakonie sexuality*, lépe diakonie člověka jako sexuální bytosti. Diakonie sexuality se samozřejmě týká právě tak homosexuálních, jako heterosexuálních aktivit, i když za jiných podmínek.¹⁵¹

U ideje diakonie není třeba myslet ihned na Boha jako Pána lidské služby. I člověku, který Boha odmítá, nemusí být myšlenka diakonie cizí. Cíl své služby ovšem vidí v něčem, co absolutní nesouměřitelností nedisponuje, ať už za to označí společnost, pokrok lidstva, přírodu nebo i vyšší já. K jakým závěrům je možné v současnosti dospět?¹⁵²

se za určité palčivé věci, kolem kterých zatím chodíme jako kolem samozřejmostí, budeme muset omlouvat v budoucnosti? Nejsme stále příliš málo vnímaví pro znamení času?

¹⁴⁹ Weber říká, že dnešní tendence chápat sexualitu jako čistě privátní věc, musí být posuzována skepticky, protože při redukci diktátu instinktů u člověka ve srovnání s živočichy je alespoň v jisté míře uvolněn prostor pro svobodné rozhodování, což využily všechny kultury. Určitá pravidla, která se stala součástí étosu společnosti, byla vždycky dána. Srov. WEBER, H.: *Spezielle Moralthologie*, s. 273. K tomu lze dodat: pokud jde o prostor pro svobodné rozhodování, veřejné mínění se může sexuálnímu asketovi vysmívat jako pomatenci, nemůže však popřít, že jeho životní sloh je výsledkem jeho rozhodnutí, ne anatomických a fyziologických okolností. Za determinujících okolností by přiměřenou odezvou nebyl výsměch, ale empatie.

¹⁵⁰ Podle W. Reicha a A. Comforta, pohlavní styk je důležitá forma zotavení. REICH, W. – COMFORT, A.: *Der aufgeklärte Eros*. 1964, s. 23; srov. WEBER, H.: *Spezielle Moralthologie*, s. 283.

¹⁵¹ Všechna náboženství oceňují kázeň v sexualitě. Srov. LAUN, A.: *Homosexualität aus katholischer Sicht*, s. 31. Sborník *Homosexualita a křesťanská antropologie*, s. 77, však poznamenává, že život v čistotě se pro mnoho lidí stává takřka nemyslitelným.

¹⁵² Není sporu o tom, že magisterium i morální teologie chápou řešení předložené problematiky jako řešení, u kterého je myslitelný další, zdokonalující se vývoj chápání. Sexualita obsahuje řadu otázek, na které prozatím neexistuje dokonale uspokojivá odpověď. Stanoviska církve na tomto poli jsou bezpečnostními mantinely, ale ne definitivně vyřešenými „rovnícemi“, ke kterým už není třeba ani možno nic dodat. S. Spinsanti soudil už v roce 1984, že je na místě zabývat se antropologickými předpoklady pohlavní identity tím, že se teolog bude inspirovat křesťanskou doktrínou o sexu, že si však bude vědom toho, že novost a komplexnost artikulace problematiky, které musí teolog na tomto poli čelit, mu ještě nedovoluje systematický pohled.

SHRNUJÍCÍ TEZE¹⁵³

Církev rozlišuje u gay-les fenoménu sklon, čin a vinu, kterou člověk takovým činem na sebe může uvalit.

Homosexuální sklon nepředstavuje vinu, je však objektivně nesprávný.

Stanovení subjektivní viny homosexuálního úkonu vyžaduje opatrnost.

Při posouzení gay-les orientace a praxe se církev opírá především o Písmo ve světle tradice a o rozumovou úvahu, čerpající z výsledků empirických oborů.

Argumentace proti homosexuální praxi poukazuje hlavně na anatomickou a fyziologickou komplementaritu obou pohlaví a na ontologické *potissimum sexualitatis* (nejzávažnější bytostné zacílení pohlavních tendencí), kterým je vznik nového života.

Argumentace pro homosexualitu poukazuje na gay-les orientaci jako na vrozenou dispozici, kterou nelze sexuálně a sociálně ignorovat bez těžké újmy.

Pastorační úkol církve spočívá v pomoci homosexuálům při jejich hledání schůdné cesty mezi odmítnutím homosexuálního života a obtížemi sexuální abstinence.

Terapie by mohla znamenat východisko, ale mnoho odborníků se na její možnost dívá skepticky.

V otázce etiologie převažuje kombinace biologických příčin, vlivu prostředí a osobních předpokladů. Zjištění etiologie však nemá vliv na etické posouzení homosexuálního jednání.

Sociální integrace gay-les orientovaných je velice důležitá. Blahodárný vliv by mohl mít homofilní vztah, bránící postupně svým vlivem homosexuálním aktivitám.

Při diskusi o etickém hodnocení homosexuality spolu debatují dvě kultury, hedonistická a diakonická. U diakonie sexualitou nejde o abstinenci, ale o užívání sexu se zřetelem ke smyslu určitého jednání, ne pod tlakem sklonů.

Kulturní cena *magisteria* spočívá v tom, že brání svým vlivem privatizaci sexuality a připomíná zodpovědnost člověka za lidský rod a jeho záchovu.

VÝHLEDY

Církev přikročí ve svůj čas k přepracování některých pojetí sexuálních otázek.

Zaujetí nového stanoviska bude doprovázeno přechodem od apodiktického ke konzultativnímu tónu.

Spinsanti je přesvědčen, že je lepší dát přednost současné pozici a sledovat různé interpretační modely, aby nedošlo k deformaci údajů o vědecké a teologické pravdě o člověku, než dospět k urychlené konklusivní syntéze. Mluví tedy o stadiu provizoria při bádání o řadě sexuologických otázek také z teologického hlediska. Srov. SPINSANTI, Sandro: Problemi antropologico-morali dell'identità sessuale. In: *Medicina e morale*, 1982, č. 2, s. 225n.

¹⁵³ Ve smyslu: co lze napsat pro jednoznačnou orientaci v zkoumané otázce, aniž by se upadlo do apodiktického tónu?

Etická řešení budou naléhavěji chápána jako teoretické východisko, které je bez pastoračního zprostředkování sterilní.

Dojde k revizi jednoznačnosti etické klasifikace se smyslem pro výjimky a odstupňovanou závažnost.

Jiří Skoblík
Hradčanské náměstí 10
118 00 Praha 1, Česká republika

CABAN, Peter: *V službe oltáru i Božiemu ľudu : Život a dielo kňaza Ondreja Cabana 1813 – 1860.* Banská Bystrica-Badín : Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2005. 116 s. ISBN 80-88937-16-7

Recenzovaná monografia Petra Cabana je rozdelená do šiestich kapitol, ktoré chronologicky sledujú osobnosť kňaza Ondreja Cabana. V úvodnej kapitole sa autor zaoberá historickým štúdiom celkovej spoločenskej situácie na Slovensku v 19. storočí. Podrobne opisuje najmä obdobie, keď Slovákom reálne hrozilo pomadžarčenie, a venuje sa tiež analýze školstva a pedagogickým metódam, ktoré v tej dobe boli nie najlepšie. Autor sa okrem iného dotýka aj cirkevného života, a to zmienkou o vymenovaní slovenských biskupov za intervencie cisára Františka Jozefa I. Životopisným črtám Ondreja Cabana sú venované nasledujúce kapitoly, ktoré čitateľa oboznamujú s jeho rodičmi, rodnou obcou, študentskými rokmi, kňazskou, literárnou, publikačnou, osvetovou a národnou činnosťou.

Ako kaplán a neskôr farár pôsobil Ondrej Caban celý svoj život na dedine, v Komjaticiach pri Nitre. Ťažkosti a problémy boli na dennom poriadku. Komjatická farnosť sa nachádzala v úbohom stave, preto jeho prvoradou starosťou bolo „všetko“ zanedbané opraviť, a to tak na poli duchovnom, ako i materiálnom. Príkladne sa venoval pastorácii a výchove mladých i starých, publikačnej činnosti, bol „advokátom“ núdznych a chudobných. Je reálnym príkladom „kňaza-ľudomila“. Literát a kňaz Ondrej Caban sa zaraďuje do plejády autorov moralistickej prózy Radlinského skupiny a možno spokojne povedať, že sa veľmi hlboko zapísal do širokého povedomia jednoduchých ľudí, no i vte-

dajšej inteligencie. Ovládal osem jazykov slovom a písmom.

Ondrej Caban, ako sa o tom píše v monografii, sa angažoval aj na národno-buditel'skom poli a v roku 1862 ho Viliam Paulíny-Tóth uviedol na zozname „najvýznamnejších národovcov“. O dôležitosti jeho osoby svedčí aj fakt, že bol členom komisie, ktorá mala definitívne určiť pravopis nového slovenského spisovného jazyka. Ťažisko Cabanovej činnosti je aj v jeho výchovnej a osvetovej práci. Stál pri založení rôznych spolkov a dobročinných aktivít. Spomeniem len niektoré, napr. Spolok svätého Vojtecha, spolky striezlivosti či ružencové bratstvo. Sám bol členom spolku *Dědictví sv. Jana Nepomuckého* a neskôr aj spolku *Dědictví sv. Cyrila a Metoda* v Brne.

Autor monografie precízne, logickým postupom a metodologicky správne prináša nové a doteraz vedecky nespracované fakty o živote kňaza Ondreja Cabana. Treba tiež vyzdvihnúť, čím je toto dielo prínosom pre dnešnú dobu: Svojou zásluhou prácou autor prispel k rozšíreniu obzoru poznatkov slovenského čitateľa o poznanie kňaza a človeka s vysokým morálnym a etickým profilom.

Ondrej Caban bol skutočná osobnosť, ktorá si právom zasluhuje satisfakciu, a to na poli kultúrno-spoločenskom, ale aj historickom. Dielo Petra Cabana *V službe oltára i Božiemu ľudu* je po období ateistickej ideológie jednou z prvých lastovičiek, ktorá oznamuje „jar“ obnovenej cyrilometodskej tradície.

Bruno Branislav Donoval OP

AKVINSKÝ, Tomáš: *O zákonech v Teologické sumě*. Prel. Karel Šprunk. Praha : Krystal, 2003. 143 s. ISBN 80-85929-59-7

Kniha, ktorá prednedávnom vyšla v dominikánskom nakladateľstve v Prahe, už na prvý pohľad láka čitateľa svojou grafickou jednoduchosťou. Obal knihy zvýrazňuje autora a samotný obsah, a nie grafika. Autor knihy je známy tak filozofickej, ako aj teologickej obci. Ani obyčajnému veriaceму nie je neznáma táto postava Katolíckej cirkvi. Kto by „nepoznal“ významnú osobnosť stredovekej vrcholnej scholastiky a mystiky, akou bol a naďalej zostáva sv. Tomáš Akvinský. Téma, ktorou sa autor monografickým spôsobom zaoberá – o zákonoch v *Teologickej sume* – však už taká známa nie je. Problematika zákona tvorí len malý zlomok Tomášovej filozoficko-teologickej reflexie, ktorá je systematickým spôsobom zachytená v jeho *Teologickej sume*.

Tomášov text z latinčiny preložil a priliehavými poznámkami a úvodom doplnil Karel Šprunk. Je zjavné, že Šprunk veľmi dobre pozná nielen Tomášovu reflexiu, ale aj reflexie jeho pokračovateľov, medzi ktorými jasne vyniká Jacques Maritain, Kenny a ďalší.

Môžeme sa právom pýtať, prečo sa práve v dnešnej dobe objavuje jeden z ďalších prekladov „ťažkého“ Tomášovho diela. Odpoveď sa zrači prísne logickým spôsobom prakticky z každej stránky tejto vkusnej knižky. Nejde však len o vedecký dosah, ktorý má toto dielko vo filozofickej či teologickej rovine. Predovšetkým tvorí možné východisko chápania problému slobody a jej dôsledkov pre život človeka. Najmä v dnešnej dobe sa na problematiku slobody chceme pozeráť zo všetkých možných i nemožných uhlov. Práve tu, v tomto kontexte

prekladateľ spolu s vydavateľom príkladne ukázali jednoduchý spôsob možnej odpovede na znaky časov bez toho, že by porušili či naštrbili tradíciu kresťanskej filozofie a katolíckej teológie. Možno práve takýmto spôsobom bude tomizmus a neotomizmus schopný odpovedať na problémy časov našej globálnej civilizácie.

Krátka štúdia Karla Šprunka v úvode knihy sa usiluje viesť nezalého čitateľa do problematiky Tomášových zákonov.

V ďalšej časti sa nachádza jadro, ktoré tvorí prvý diel druhej časti *Teologickej sumy* (ST I-II), konkrétne otázky 90 – 97, 100 a 107. Autor rozoberá prísne logickým spôsobom problematiku zákona, jeho rôznych druhov a účinkov. Na samotnom začiatku stojí otázka, čo to vôbec zákon je a čím je charakteristický. Autor odpovedá, že zákon je vecou rozumu. Ide o určité pravidlo a mieru, ktorá odmeriava a riadi, a preto sa nachádza v rozume. Zákon, aby bol zákonom, musí byť nevyhnutne zameraný na všeobecné dobro. Toto všeobecné dobro človeka či spoločnosti je zároveň aj konečným cieľom ľudského konania. Tomáš delí rozum na teoretický a praktický. Teoretický rozum spočíva na prvých nedokázateľných princípoch, ktoré ďalej v knihe nazve *lex naturalis* – prirodzeným zákonom, ktorý berie svoj základ od *lex aeterna* – večného zákona, pričom ten Tomáš stotožňuje s Božím rozumom a prozreteľnosťou. V takom prípade je *lex aeterna* (večný zákon) zákonom všetkých zákonov, od ktorého sa ďalej odvodzuje *lex naturalis*, *ius gentium* (právo národov), ľudský zákon a nakoniec aj Boží zákon (Starý zákon a Nový zákon).

Čo Tomáš rozumie pod pojmom prirodzený zákon? *Lex naturalis* tvoria absolútne všeobecné princípy, podľa ktorých ľudia postupujú v konaní. V dnešnej dobe sa najmä medzi teológmi v oblasti morálnej teológie

vedie diskusia, o ktoré konkrétne zásady konania ide. Dnes sa väčšmi než deontologické zdôvodnenie normy správania v praxi uplatňuje teleologické objasnenie normy správania. Čiže pri konaní sa nepozierám na nejaký vopred zhora daný zákon (deontológia), ale skôr sa zameriavam na účinok a dôsledky svojho konania. Ináč povedané, „nejasný“ zákon nás až tak nezaujíma, keďže je zrelativizovaný, preto sa zameriam na dôsledky svojho konania vo vzťahu k blížnemu, k prírode atď. K tejto situácii by možno nebolo prišlo, keby jednotliví myslitelia dôkladne poznali Tomášovo učenie v oblasti prirodzeného zákona. K absolútne všeobecným princípom prirodzeného zákona priraduje Tomáš tieto: Konaj dobro a varovať sa zla (otázka 94,2); Konaj tak, akí sme - vo svojej esencii (otázka 18,5); Konaj ako človek, t. j. v zhode s rozumom (otázka 94, 4); Milovať Boha nado všetko (otázka 100, 3 ad 1); Milovať blížneho (otázka 100, 11); Nikomu nespôsobiť zlo (otázka 95, 2 ; 100, 3).

Nepostačuje ľuďom tento prirodzený zákon, ktorý je vpísaný do ľudských srdiec všetkých dôb a stavov a ktorého garantom je sám Boh vo večnom zákone? Potrebujeme vôbec ľudský zákon, čiže pozitívne právo? Tomáš aj v tomto prípade oplýva rozumnosťou, ktorá nekončí u Boha, ale sa prelieva skrze rozum človeka aj do jeho konania. Ak by sme boli svätí už teraz a neboli by sme poznačení dedičným hriechom, ktorý nás odklonil od poznania dobrého, určite by sme nijaký ďalší zákon nepotrebovali. Zo skúsenosti však vieme, že toto poznačenie sa prakticky neustále prejavuje v konaní ľudí, a preto je potrebné, aby predstavitelia štátu určovali konkrétne normy správania a konania, ktoré by boli v súlade s prirodzeným zákonom a v konečnom dôsledku s večným zákonom, ktorý je predpokladom *lex naturalis*. Podľa

Tomáša takýto zákon treba nasledovať, pretože zodpovedá tak konkrétnym situáciám, ako aj predovšetkým všeobecnému dobru spoločnosti. Predpokladom prijímania takýchto zákonov je slobodne ľuďmi zvolený a rozumný predstaviteľ spoločnosti. V opačnom prípade nejstuuje povinnosť dodržať zákon, pretože by išlo o nezákonný stav - nepravosť, ktorá prispieva len k dobru vladára, a nie celej spoločnosti.

A načo je dobrý Boží zákon? Nejde vari o zákon, ktorý stojí na začiatku všetkých zákonov - *lex aeterna*, večný zákon? Odpoveď je áno aj nie. Najprv však objasním, čo to vlastne Boží zákon v Tomášovom chápaní je. Predovšetkým je to zjavený zákon Starého a Nového zákona. Jednoducho povedané, Desatoro, ktoré Mojžiš dostal od Boha na Sinaji, ako aj jeho pozitívna obdoba v Ježišovej reči na hore a vôbec v celom evanjeliu. Samozrejme, tieto zákony v ničom neodporujú *lex aeterna* ani *lex naturalis*. Môžeme povedať, že jedny sa začleňujú do druhých. Rozdiel je v tom, že Boží zákon je zameraný na vnútorné pohnutky, myšlienky, city, spiritualitu konkrétneho veriaceho človeka, pričom prirodzený zákon - *lex naturalis* je zameraný skôr navonok, na neprestúpenie práva Boha a blížneho. To môže byť napríklad konanie bez vnútorného presvedčenia, či správneho postoja, čiže môžem niečo navonok robiť pekne, ale bez vnútorného presvedčenia a efektu.

V konečnom dôsledku z textu Tomášovej sumy vychádza odkaz pre dnešného človeka. Kto koná v láske, ten nie je pod zákonom, pretože žijúc v láske nepocituje takýto život ako príťaž, ale skôr ako jeho zmysluplné naplnenie, ktoré je preň jedine možné. Etické zameranie problematiky zákona je evidentné a nepopierateľné. Čitateľ po prečítaní tohto

útleho dielka môže prísť k presvedčeniu, že je potrebné nanovo prehodnotiť morálne hodnoty vlastného konania, prípadne opäť vykročiť na cestu ustavičného obrátenia srdca.

Celá Tomášova etika stojí na racionálnom pilieri, ktorým je Aristoteles a jeho metafyzika. Prakticky v celom diele Tomášovej sumy cítiť hlboké rozumové prepojenie týchto dvoch významných mysliteľov svojej doby. Aristotelove teórie aktu a možnosti, príčinnosti atď. tak aj v súčasnosti opäť prichádzajú k slovu.

Azda najviac toto „skromné“ dielko ocenia študenti kresťanskej a systematickej filozofie, ako aj študenti katolíckej teológie, pretože jeho využiteľnosť je mnohokrát. Či už pri predmete filozofia politiky a práva, alebo na hodinách teodícey, alebo etiky či morálnej teológie, prípadne pri štúdiu problematiky fundamentálnej teológie.

Mgr. Patrik Kužma

GROESCHEL, Benedict J.: *Etapy duchovného rastu*. Prel. M. Bliščák. Bratislava : Serafín, 2002. 289 s.

Autor je františkán, profesor pastoračného poradenstva v New Yorku. Napísal niekoľko kníh z oblasti spirituality a pastoračného poradenstva. Cieľom knihy *Etapy duchovného rastu* je spojiť niektoré veľmi dobré postrehy a výskumy psychológie s tradičnou osnovou duchovného rastu.

Prvá časť knihy je zameraná na psychológiu spirituality, druhá na psychologické chápanie troch ciest. V dodatku je historická poznámka k učeniu o troch cestách.

V prvej kapitole (Božie volanie) sa duchovný život definuje ako súhrn odpovedí človeka na to, čo on pokladá za Božie volanie. Autor rozoberá tvrdenie západnej filozofie, že ľudia poznávajú a hľadajú Boha ako Jedno, Pravdu, Dobro a Krásu.

V druhej kapitole sa porovnáva kresťanská spiritualita so spiritualitou iných náboženstiev. Centrom kresťanskej spirituality je vtelené Božie Slovo. V ďalšom texte sa poukazuje na niektoré kresťanské doktríny, ktoré sa týkajú spirituality (jednota ľudskej prirodzenosti, transcendencia Krista, dobro a zlo, prvotný hriech, posvätná liturgia).

Tretia kapitola obsahuje najprv príbehy niekoľkých ľudí, ktoré ilustrujú ich náboženský vývoj. Ďalej sa rozoberajú štádiá ľudského vývoja s prihliadnutím na názory psychológov E. Eriksona, C. Junga, G. Allporta a ďalších.

Náboženský a duchovný vývoj je predmetom štvrtej kapitoly. Opisuje sa tu učenie o troch cestách (očistenie, osvietenie a zjednotenie).

Piata kapitola je zameraná na psychológiu a spiritualitu. Poukazuje sa na to, ako populárna psychológia výrazne poznačila život Cirkvi za posledné roky. V súvislosti s vývojovou

a terapeutickou psychológiou sa kriticky poukazuje na tendencie k seba-naplneniu (selfizmus), ktoré nie sú v súlade s vyšším poriadkom kresťanských hodnôt. Autor uzatvára kapitolu tvrdením, že psychológia pomáha pochopiť spiritualitu, ak sa používa vhodne a opatrne. Človek odpovedá na milosť a zjavenie svojou vlastnou osobnosťou a v sociálnom kontexte a teda tu sa pre psychológiu a sociológiu otvárajú nové oblasti pôsobenia.

Šiesta kapitola, ktorou sa začína druhá časť knihy, je venovaná prvej etape duchovného života – očisťovaniu. Jej prvou fázou je morálna integrácia, ďalšou je rast zrelej viery a dôvery (zbavenie sa životnej úzkosti, duchovná temnota).

Cesta osvietenia ako druhá etapa duchovného života sa rozoberá v siedmej kapitole (kontemplatívna meditácia, sviatosti, cnosti). Poukazuje sa tu tiež na nebezpečenstvá tejto cesty (napr. duchovná „nenásytnosť“, vlažnosť).

V ôsmej kapitole sa opisuje tretia etapa – cesta zjednotenia sa, ktorej prvou fázou je jednoduché zjednotenie sa s Bohom a druhou plné zjednotenie a extáza. Nadväzuje sa tu na opisy sv. Jána z Kríža a sv. Terézie z Avily.

V poslednej, deviatej kapitole autor upozorňuje na nebezpečenstvá ignorovania či už duchovných alebo psychických faktorov duchovnej cesty. Končí meditáciou, ktorú má čitateľ aplikovať na seba. Jej témy sú zamerané na to, akým hlasom ma Boh volá, kto som psychicky a kde sa duchovne nachádzam.

Dodatok knihy obsahuje aj dlhší citát z diela moslimského mystika o krokoch duchovného života, ako aj poukazy na práce ďalších kresťanských autorov o tejto problematike.

Pri hodnotení tejto knihy treba vyzdvihnúť jej dostupný rozbor naliehavých otázok duchovnej cesty, využívanie príbehov viacerých osôb, ako aj citátov z literatúry, pozitívny, ako

aj kritický postoj ku psychologickým koncepciám. Pokiaľ ide o psychologické aspekty spirituality, autor nemohol zachytiť novšie trendy v tejto oblasti, pretože knihu podľa predhovoru dopísal v roku 1982 (preklad je z vydania v roku 1996). Dosah publikácie na prax duchovného života je však nepopierateľný.

doc. PhDr. Michal Striženec, DrSc.



Východná katolícka teológia v premenách časov

Medzinárodná vedecká konferencia
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity,
Košice 26. – 27. novembra 2004

V dňoch 26. a 27. novembra 2004 zorganizovalo Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach ďalšiu zo série svojich medzinárodných vedeckých konferencií. Konferenciu „Východná katolícka teológia v premenách časov“ sme zorganizovali v spolupráci s Gréckokatolíckou bohosloveckou fakultou Prešovskej univerzity v Prešove na počesť významného gréckokatolíckeho teológa profesora Mikuláša Russnáka, pri príležitosti 50. výročia jeho smrti.

Konferencia sa konala nielen v Centre spirituality v Košiciach (27. novembra), ale aj v Prešove, na pôde Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity (26. novembra).

V prvý deň konferenciu slávnostne otvoril svojím príhovorom vладыka ThDr. Ján Babjak SJ, prešovský sídelný biskup. V Prešove so svojimi referátmi vystúpili: Carmelo Maria Giuffrida SJ z Ríma predstavil vo svojej prednáške prvú katechézu sv. Simeona Nového Teológa. Inšpirácie a kontroverzie v morálnej teológii Východu a Západu hľadala prof. ThDr. Helena Hrehová, PhD., z Trnavskej univerzity. O Gréckokatolíckej cirkvi v Grécku hovorila grécka rodáčka žijúca v Ríme, profesorka Katherina Douramani. Dejinám Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku sa venoval Jaroslav Coranič, PhD. Profesor Waclaw Hryniewicz OMI z poľského Lublina sa zaoberal aktuálnou problematikou uniaticizmu v ekumenickom katolícko-pravoslávnom dialógu. Pre poslucháčov na Slovensku by bola iste zaujímavá prednáška prvého rektora Ukrajinskej katolíckej univerzity vo Lvove Mychajla Dymyda, ktorá mala priblížiť vývoj a budúcnosť Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi, no prednášateľ nemohol pre nepokoje na Ukrajine pricestovať na Slovensko. Jeho prednáška „Ekleziológia Ukrajinskej gréckokatolíckej cirkvi : Pohľady do budúcnosti“ je však uverejnená v zborníku z konferencie (v ukrajinskom origináli). Ekleziológii Užhorodskej únie sa venoval doktor Walerian Bugel. Otázkou „Filioque“ v pravoslávnej teológii Vladimíra Losského vzhľadom na súčasnú náuku Katolíckej cirkvi sa zaoberal ThLic. Tomáš Majda. Program prvého dňa konferencie po živej diskusii ukončila návšteva dvoch drevených cerkví (Krivé a Tročany) a archijerejská svätá liturgia v prešovskom gréckokatolíckom sobore (katedrále).

Druhý deň konferencie v Košiciach sa začal príhovorom vладыku Milana Chautura CSsR, košického gréckokatolíckeho exarchu. Program otvoril prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ svojou prednáškou „Vývoj a súčasný spôsob voľby biskupov vo východných patriarchálnych katolíckych cirkvách“. Dekan Gréckokatolíckej

bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity doc. ThDr. Vojtech Boháč, PhD., ThDr. Marcel Mojzeš, PhD., a prof. István Ivancsó sa venovali otázkam vývoja byzantskej liturgie v 20. storočí z rôznych hľadísk. Otázku identity gréckokatolíkov na Slovensku rozoberal PaedDr. SEOD. Šimon Marinčák, PhD. Mgr. Michal Glevaňák sa pokúsil zhodnotiť pneumatologické prvky v slovenských prekladoch liturgie sv. Jána Zlatoústeho. O vplyve liturgie na človeka a jeho výchovu hovoril prodekan Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty Prešovskej univerzity PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Veríme, že konferencia prispela k lepšiemu spoznaniu súčasného vývoja ekleziológie východných katolíckych cirkví a života týchto cirkví. Prednášajúci aj účastníci sa v diskusiách nebáli upozorniť i na mnohé nedoriešené otázky a problémy nielen teologického myslenia, ale aj bežného kresťanského života. Vidíme, že východné katolícke cirkvi po dlhých rokoch rôzneho deformačného útlaku hľadajú svoju identitu. Žijúc na rozhraní kresťanského Východu a Západu, usilujú sa o spásnu existenciu v konfrontácii s postmodernistickou kultúrou.

Mgr. Tomáš Majda

Počiatky kresťanskej hudby v Európe

Medzinárodná vedecká konferencia
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity,
Košice 18. – 19. februára 2005

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach usporiadalo v dňoch 18. a 19. februára 2005 medzinárodnú vedeckú konferenciu „Počiatky kresťanskej hudby v Európe“. Konferencia sa konala pri príležitosti 120. výročia narodenia Egona Wellesza (1885 – 1974), významného muzikológa a byzantológa.

Účastník konferencie profesor John Bergsagel z Dánska začal svoj príspevok „Egon Wellesz a *Monumenta Musicae Byzantinae*“ slovami: „Upíname sa na určité dátumy, ktoré majú špecifický význam, a čakáme na ich opakovanie, aby sme mohli v pravidelných intervaloch spomínať na určitú udalosť alebo určitú osobu.“

Presne v intencii citovaných slov sme využili 120. výročie narodenia Egona Wellesza, rakúskeho muzikológa a byzantológa, aby sme v našom Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka zorganizovali medzinárodnú konferenciu „Počiatky kresťanskej hudby v Európe“.

Podarilo sa nám na konferenciu pritiahnúť významné osobnosti súčasnej muzikológie z ôsmich krajín sveta: John Bergsagel z Dánska, Óscar Mascareñas z Írska, Rubik Mailian a Alexander Lingas z USA, Stefan Ikarus Kaiser z Rakúska, Igor Zadorožnyj a Jurij Medvedyk z Ukrajiny, Evžen Kindler a Jiří Žůrek z Českej republiky, Tamás Bubnó z Maďarska. Slovensko reprezentovali Martin Ambróz Štrbák, Amantius Akimjak, Tomáš Majda, Anna Derevjaniková a Šimon Marinčák, hlavný organizátor konferencie. Väčšina z nich sa hudbe venuje aj prakticky, preto ich príspevky boli prednesené so živým záujmom bádateľov, ktorým nechýba fascinujúca skúsenosť hudobného umenia. Profesor Evžen Kindler to vyjadril slovami: „Hudba je reč, ktorá kultivuje srdcia ľudí.“

Pri rešpektovaní tematického okruhu konferencie – počiatky kresťanskej hudby v Európe – témy jednotlivých prednášok boli veľmi špecifické, no pritom rôznorodé. Dve prednášky v prvý deň konferencie boli venované Egonovi Welleszovi. Väčšina ostatných referátov sa zameriavala na tú oblasť, v ktorej bol Wellesz odborníkom – na problematiku byzantskej hudby v rozličných geografických oblastiach. Venovali sa teoretickým, notačným systémom, ako aj možnostiam ich interpretácie.

Prednášajúci vo svojich referátoch predložili výsledky vlastného bádania. Vysokú odbornosť obsahu svojich prednášok vedeli sklbiť s dynamickou formou prednesu, uvádzajúc i príklady vlastných skúseností z praxe, s použitím audiovizuálnej techniky, dokonca aj s ukázkami spevu.

Prednesené príspevky možno zároveň chápať aj ako mocné výzvy pre praktický život. Ak liturgické dianie na Východe, ako aj východná spiritualita sú nepredstaviteľné bez hudby a spevu, potom platí pre teológov to, čo napísal kardinál Joseph Ratzinger vo svojej knihe *Rapporto sulla fede* (1984): „Teológ, ktorý nemiluje umenie, poéziu, hudbu a prírodu, môže byť nebezpečný. Slepota a hluchota voči kráse, to nie je čosi vedľajšie alebo druhoradé. Nevyhnutne sa to odzrkadľuje aj v jeho teológii.“ Platí však aj to, že o krásu duchovného liturgického spevu sa musia zaujímať nielen muzikológovia svojimi štúdiami a nielen teológovia svojou teológiou, ale aj veriaci a pospolitosť.

Hudba je súčasťou nášho života. Táto tematicky ojedinelá konferencia poukázala nielen na jej kresťanskú minulosť. Evanjelium, ktoré formovalo našu európsku kultúru, je v hudbe prítomné dodnes, má moc meniť život ľudí a pomáhať človeku.

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka splnilo svoj ideový zámer, ktorým je výskum duchovných i kultúrnych hodnôt kresťanského Východu a ich prezentácia, a odmenou mu je jeho zviditeľnenie vo vedeckom muzikologickom svete.

ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Posolstvo Pierra Teilharda de Chardin

Medzinárodná vedecká konferencia
Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava 11. apríla 2005

Dvadsať storočie bolo celkom iste storočím mnohých premien, ktoré zasiahli do všetkých oblastí života. Vznikli nové vedné odbory, rozvinuli sa nové techniky a technológie, vznikli a padli dva veľké totalitárne systémy, vznikli mnohé otázky, na ktoré bolo treba reagovať aj z pohľadu filozofie a teológie. V prvej polovici 20. storočia si kládol s veľkou naliehavosťou takéto otázky najmä vo vzťahu viery a prírodných vied francúzsky jezuita Pierre Teilhard de Chardin. 10. apríla tohto roku uplynulo päťdesiat rokov od jeho smrti. Teologická fakulta Trnavskej univerzity v spolupráci s občianskym združením Priatelia Aloisiana usporiadala pri príležitosti 50. výročia úmrtia P. Teilharda de Chardin vedeckú konferenciu na tému „Posolstvo Pierra Teilharda de Chardin“ 11. apríla 2005.

V predvečer konferencie sa v jezuitskom kostole v Bratislave o 18.00 h slávila spomienková svätá omša na Teilharda de Chardin s príležitostnou kázňou, ktorú vysielalo i rádio Lumen. Konferenciu otvoril prodekan fakulty oznámením o úmrtí prvého rektora Trnavskej univerzity prof. RNDr. Antona Hajduka, DrSc., ktorý mal predniesť prednášku „Komplementarita vedy a náboženstva inšpirovaná Teilhardom de Chardin“. Namiesto nej nasledovala modlitba za zosnulého prvého rektora Trnavskej univerzity a spomienka na neho formou krátkych úryvkov z jeho knihy *Božie kráľovstvo* v podaní doc. PhDr. Zlaticy Plašienkovej, CSc., ktorá potom predniesla svoju prednášku „Duchovná jednota ľudstva podľa Teilharda de Chardin – výzva pre súčasnosť“. Prodekan fakulty prečítal aj pozdrav prof. Dr. hab. Czesława Stanisława Bartnika z KUL v Lubline, nazvaný „Prínos teilhardizmu ku kresťanskému mysleniu“ (jeho plný text pripájame na tomto mieste). Po prestávke odzneli prednášky prof. Ing. Jána Letza, PhD.: „Chápanie zla u Teilharda de Chardin“ a prof. Dr. hab. Józefa Kulisza SJ: „Intelektuálny apoštolát – poslanie jezuitov v intenciách Teilharda de Chardin“. Po prednáškach sa rozvinula živá diskusia a na záver bol krátky kultúrny program. Plné texty prednášok sú uverejnené v tomto čísle *Teologického časopisu*.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

Prínos teilhardizmu ku kresťanskému mysleniu

PROF. CZESŁAW STANISŁAW BARTNIK (KUL LUBLIN)

Aký je prínos P. Pierra Teilharda de Chardin ku kresťanskému mysleniu a k mysleniu vôbec? Treba sa pokúsiť to definovať, pretože ešte aj dnes nájdeme katolícke strediská, ktoré nechcú publikovať texty o veľkosti teilhardovského myslenia, podobne ako sú v Cirkvi ešte stále ľudia, ktorí sa boja vedeckého myslenia. Predsa však si myslím, že tak ako zosnulý pápež Ján Pavol II. si správne ako motto celého svojho pontifikátu vzal heslo: „Nebojte sa otvoriť dvere Kristovi do súčasného sveta“, takisto to prorocky anticipoval čiastočne už Teilhard vo vzťahu ku svetu vedy: „Nebojte sa otvoriť dvere Kristovi-Omega do sveta vied.“

1. Teilhard teda vniesol do kresťanského a náboženského myslenia vôbec istú intelektuálnu smelosť, odvahu, mužnosť myslenia. Západný kresťanský svet stiesňuje strach zo seba samého; pesimizmus, defetizmus, komplex menejcennosti voči súčasnému mysleniu. Dokonca sa zdá, akoby niektorí katolíci prosili vedcov, aby neboli priveľmi odvážni vo svojich hypotézach a vedeckých teóriách a aby sa tak trochu zľutovali nad vierou. Práve v tomto spočíva akýsi samovražedný komplex. Teilhard práve sám tvoril súčasné kresťanské myslenie a privádzal ho na areopág učencov, aby tam s nimi viedol dialóg.

2. Tvoriac systém univerzálnej konvergentnej evolúcie, Teilhard vyviedol kresťanské a náboženské myslenie, najmä katolícke, z akéhosi zapadákova, z okraja verejného života, z ohrady kultúry na hlavné námestie a tepnu myslenia a vied. Súčasný filozofický a teologický názory sa často ľakajú rozumu a exaktných vied a skrývajú sa za fideizmus a iracionalizmus. Takýmto spôsobom sme však utvorili, najmä pri stretnutí s ateizmom a svetskými ľuďmi, katolícky provincializmus, či dokonca akýsi druh myšlienkového geta. Spojenie univerzálneho evolucionizmu s kresťanstvom dalo však katolíckemu mysleniu univerzálny a zároveň partnerský rozmer vzhľadom na najväčšie svetské systémy najrôznejších oblastí.

3. Kresťanské myslenie od 19. storočia trápila bezradnosť voči transformizmu, čiže teórii o vzniku človeka z predľudských, zvieracích druhov, hoci podobné názory boli známe už v prastarej sumerskej kultúre, ako aj u gréckych filozofov. Novoveký transformizmus ovládol celú euroatlantickú kultúru a zdalo sa, akoby rozbil celú katolícku náuku o antropogénzu, a v konečnom dôsledku aj náuku o stvorení človeka a o duchovnej duši. Najmä marxizmus v našich krajinách zdanlivo triumfoval v oblasti školstva, osvety a univerzít, zatiaľ čo Teilhard „pokrstil“ transformizmus a evolúciu. Preukázal, že univerzálny a antropogenetický evolucionizmus je koherentný vo vzťahu ku kresťanskému obsahu náuky o svete, dejinách spásy, ako aj náuky o Cirkvi. V dôsledku toho väčšina marxistov v Poľsku zanechala teóriu všeobecnej evolúcie, pretože táto teória začala výrazným spôsobom vnúkať ideu Prozreteľnosti, a dokonca Centrum a Omega evolúcie v Kristovi. Dnes sa skoro všetci marxisti vrátili späť ku prastarej mytologickej cyklickej teórii sveta a ľudstva: začiatku, rozvoja a úpadku, po ktorom nastúpi nový začiatok, atď.

Zdalo sa, že najväčšie ťažkosti pre katolícku teológiu sa dotýkajú učenia o stvorení. Ak je evolúcia sveta a človeka – hovorilo sa –, tak potom neexistuje stvorenie Božie. Teilhard však preukázal, že nejde o protirečenie, pretože Boh-Omega tvorí práve skrze evolúciu, evolučným spôsobom, jedným veľkým priťahovaním k sebe, jedným všetko tvoriacim aktom. Človek nie je votrelcom vzhľadom na zem a vesmír, ale vyrastá v ich lone, na báze jedného a toho istého Božieho stvoriteľského pôsobenia.

4. Neraz sa o koherentnom zväzku kresťanského, a tým aj katolíckeho myslenia s evolucionizmom (napríklad, že cez Rím prebieha evolučná duchovná os) hovorí, že je to všetko priveľmi pekné na to, aby to bolo pravdivé. Takto dnes rozprávajú aj niektorí ľudia, ktorí sú očarení teilhardizmom, ale nie sú o ňom presvedčení. O teilhardizme však nemusíme byť presvedčení. Nie je to náboženské vyznanie, čo sa neraz pokúšame urobiť z augustinizmu, tomizmu alebo skotizmu, a ten, kto kritizuje tieto systémy, je pokladaný *ipso facto* za nepriateľa katolicizmu a Cirkvi. Nie je nič nezmyselnejšie. Všetky terajšie systémy a smery, teda aj kresťanská filozofia a vedecká teológia, sú neadekvátne, sú vzhľadom na skutočnosť čiastočné, nie sú vyčerpávajúce a zastarávajú. Aké budú tie najoficiálnejšie systémy o tisíc a možno o milión rokov? Jediné viera a jej pravdy nestarnú. Systémy sú len interpretáciami tajomstiev viery, a nie jej prameňmi. Preto tiež môže mať katolicizmus viacero systémov odrazu, ale to nerelativizuje pravdy viery. A to, že Teilhardove tézy sú priveľmi pekné, aby mohli byť pravdivé? To je nedorozumenie. Oveľa krajšie sú čisto filozofické tvrdenia, napríklad, že existuje Boh, že je osobný, že človek má duchovnú dušu, že duša je nesmrteľná, že existuje morálne dobro, že svet a život majú zmysel, a toľko ďalších. Vari môžeme zahodiť za hlavu všetky tieto tvrdenia len preto, že sú pekné?

Samozrejme, teilhardizmus má aj svoje nedostatky. Ale veď predsa každý systém má svoje nedostatky a istú nedostatočnosť. Ináč by išlo o zjavený systém.

Z poľštiny preložil Patrik Kužma



Šance a riziká zjednotenej Európy

Medzinárodná vedecká konferencia
Teologická fakulta Trnavskej univerzity,
Bratislava 26. – 27. apríla 2005

V dňoch 26. a 27. apríla 2005 usporiadala Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Bratislave v spolupráci s Teologickou fakultou Opolskej univerzity v Opole medzinárodnú konferenciu na tému „Šance a riziká zjednotenej Európy“ s cieľom poukázať na šance znovuobjavenia kresťanských koreňov európskej kultúry v procese jej zjednocovania sa. Rokovanie vytvorilo priestor pre rozsiahlejšie prednášky v pléne, prácu v skupinách a mnoho krátkych referátov a súhrnov z práce v skupinách v pléne. Na rokovaní konferencie sa zúčastnilo aj dvadsaťdeväť študentov z Poľska. Sprievodný kultúrny a duchovný program vytvoril dobrú atmosféru pre diskusie, ktoré sa predĺžili do neskorých nočných hodín a viedli k nadviazaniu mnohých osobných kontaktov. Konferencia voľne nadviazala na prvú takúto spoločnú konferenciu v Opole v roku 2004 na tému „Človek je cestou Európy“, na ktorej sa zúčastnilo tridsať študentov Teologickej fakulty Trnavskej univerzity z Bratislavy. Otázka hľadania duše zjednotenej Európy rezonovala vlni aj tento rok osobitne s problematikou návrhu ústavnej zmluvy Európskej únie. Kresťania boli vždy tými, ktorí evanjelizáciou prinášali pozdvihnutie národov a ich začlenenie do širšieho svetového spoločenstva.

Na konferencii odzneli vzájomne sa dopĺňujúce prednášky dekanov oboch partnerských fakúlt, doc. PhDr. ThLic. Juraja Dolinského SJ, PhD., a prof. Dr. hab. Tadeusza Dolu. Doc. Juraj Dolinský vo svojej prednáške „Jednota Európy v dejinách“ na niekoľkých historických príkladoch – počnúc Rímskou ríšou v staroveku cez Franskú ríšu Karola Veľkého po novoveké pokusy zjednocovania ideológiou fašizmu a komunizmu – položil naliehavú otázku, na akých hodnotách či základoch stojí dnes budovaná jednota. Prof. Tadeusz Dola v prednáške „Zadania Kościoła w poszerzonej Europie“ (Úloha Cirkvi v rozšírenej Európe) rozvinul túto úlohu v podobe troch kľúčových slov: človek – pravda – kultúra.

Na tieto prednášky nadviazala trojica prednášok: prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.: „Európska kultúra v mnohosti kultúr“, ktorá sa orientovala na potrebu inkulturácie viery do plurality kultúr starého kontinentu; prof. Dr. hab. Stanisław Rabiej: „Trzy pytania wobec Konstytucji europejskiej“ (Tri otázky k európskej ústave), ktorá sa pokúsila odpovedať na otázky: Aký je základ ľudských práv? Aký má byť model spoločnosti? Aké typy vzťahov v rámci EÚ? ThLic. Ján Ďurica SJ vo svojej prednáške „Kamaldulská Biblia – prvý slovenský preklad v európskom kontexte“ naznačil celkom konkrétne kultúrne a duchovné väzby najmä v strednej Európe.

Témy prednášok si študenti pod vedením interných doktorandov prehľadili v zmiešaných slovensko-poľských skupinách a profesori diskutovali o možnostiach ďalšieho prehĺbenia spolupráce fakúlt najmä v doktorandskom štúdiu.

Na druhý deň pokračovala konferencia ďalšími referátmi. Doc. Dr. Theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD., mim. prof., vo svojom príspevku: „Šance a riziká Európskej únie z pohľadu filozofie práva a politiky“ hovorila o základných kameňoch EÚ pre 21. storočie, o politickej kríze ako najväčšom riziku demokratických spoločností, o univerzalite ľudských práv a o zmysle náboženských spoločenstiev v demokratickej Európskej únii. Prof. ThDr. Pavel Ambros SJ, ThD., z Teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci vo svojom príspevku „*Peregrinatio pro Christo* – raně křesťanský příspěvek k utváření evropské civilizace“ načrtol duchovnú inšpiráciu kresťanského Východu a Západu ako stáleho duchovného prameňa európskej kultúry a civilizácie. Prof. Dr. hab. Bonawentura Zygfryd Smolka OFM vo svojom referáte „Kultura – fenomenem wspólnej Europy“ (Kultúra – fenomén spoločnej Európy) sa dotkol významu starovekej gréckej a rímskej antropológie, judaizmu a kresťanstva v základoch európskej kultúry ako výzvy pre tvorivú syntézu európskej kultúrnosti a pre jej osobné porozumenie. Doktorand Mgr. Richard Fides vo svojom referáte „Kultúrna vojna v zjednotenej Európe“ hovoril o snahách liberálnych politikov dementovať kresťanskú tradíciu Európy. Doc. ThDr. Andrej Filipek SJ vo svojom príspevku „Sviatosťný život prameňom pravej radosti“ sa vrátil ku starokresťanskému prežívaniu veľkonočnej radosti, ktorej svedkami boli a sú kresťania aj v novej Európe. ThLic. Alexander Puss SJ vo svojom referáte „Světi a blahoslavení podľa nového *Martyrologium Romanum*“ rozobral tendencie dávať hrdinov kresťanskej viery 20. storočia za príklad pre hlbšie prežívanie viery budúcich generácií.

V závere konferencie odzneli súhrny práce v skupinách študentov oboch fakúlt, ktoré boli veľmi inšpiratívne a odzrkadlili potrebu zodpovednosti za druhého človeka ako kľúčový aspekt zjednocujúcej sa Európy. Nadviazanie osobných vzťahov počas konferencie i po nej dáva dobrú perspektívu pre rozvoj plodných vzťahov medzi oboma fakultami.

Z konferencie bol vydaný zborník, ktorý si možno objednať na adrese Teologickej fakulty Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave. Na záver konferencie sa obe strany dohodli na usporiadaní ďalšej spoločnej konferencie, ak to bude možné, v spolupráci s niektorou teologickou fakultou v krajinách EÚ, ešte pred jej rozšírením o krajiny bývalého sovietskeho bloku.

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.



Vydavateľstvo Dobrá kniha

Knihy pre Váš duchovný rast

Blaise Arminjon SJ

Veľpieseň

Komentár k Piesni piesní

Na Slovensku je raritou, že k takej kratučkej knihe Starého zákona akou je Pieseň piesní, vychádza taký rozsiahly komentár. Jeho vnímavý čitateľ sa pristihne zasiahnutý výnimočnosťou tejto knihy viackrát. Ponajprv užasne nad tým, že v texte Piesne piesní sa ani raz nevyskytne slovo Boh. Ďalej nad hĺbkou a šírkou, ktorou ho autor doslova obklopí pri vysvetľovaní nádherných, neraz odvážnych obrazov. Jedinečná poézia Veľpiesne ich používa neúrekom. Bude žasnúť nad tým, aký nesmierne živý súvis je medzi vzťahom Boha k vyvolenému národu, k Cirkvi a k jeho obrazu – človeku. Prežije neopakovateľné chvíle duchovnej radosti – nebojme sa povedať až mystickej –, ak sa mu podarí – ako milej z Veľpiesne – aspoň na chvíľu sa vložiť do objatia milujúceho Boha. Pieseň piesní hovorí o otvorenom náručí Božej lásky v každom verši.

P. Blaise Arminjon SJ vstúpil do Spoločnosti Ježišovej v roku 1935. Stal sa odborníkom na duchovnú formáciu a duchovné vedenie. Jeho kurzy duchovných cvičení, ktorým zasvätil celý život, vyhľadávali kňazi, zasvätené osoby i laici. Knižne mu vyšiel komentár k Žaltáru (1990) a k Evanjeliu sv. Jána (1995–1996)

viazaná, 372 strán, cena Sk 349,-

Paul Beauchamp

Žalmy

Noc a deň

Biblická Kniha žalmov má mnoho „naj“. Je najobsiahlejšia, najobľúbenejšia. Je to najstaršia dodnes používaná modlitebná kniha ľudstva. Je spoločná kresťanom i židom. Slovmi žalmov sa už takmer tritisíc rokov modlí niekoľko miliárd ľudí. Určite patríte medzi nich.

Tak ako kolobeh noci a dňa ukrýva v sebe celú rozmanitosť ľudského života, žalmy v sebe skrývajú noc i deň modlitby, celú rozmanitosť ľudskej skúsenosti. Radosť i žiaľ, plač i smiech, šťastie i bolesť, lásku i nenávisť, odvahu aj strach, pokoj i útek, výšku aj hĺbku, svetlo i tmú. Noc a deň.

Táto kniha otvára dvere k vnímaniu rozmanitosti a aktuálnosti žalmov. Ponúka návod, ako sa modliť žalmy v rozmanitých okolnostiach nášho života, ako im rozumieť.

Francúzsky biblista Paul Beauchamp najprv načrtáva základné témy v žalmoch, aktualizuje ich. V druhej časti knihy ponúka komentár vybraných žalmov, tých najznámejších. A úplne nakoniec vyzve čitateľa, aby sám komentoval žalmy. Krok za krokom ho prevedie Žalmom 22: Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil... Žalmom, ktorý z temnej noci vyústi do svetlom prežiarého dňa.

viazaná, 280 strán, cena Sk 330,-

Charles Péguy

Mystérium svätých Neviniatok

Francúzsky básnik a esejista Charles Péguy (1873 – 1914) bol stúpencom personálneho socializmu, no ako človek hlboko mysticky založený sa v dospelosti vrátil ku kresťanskej viere. Tento návrat sa nezakladal na náhlom obrátení, ale spočíval v sústavnom prehľbovaní vnútorného života. Netreba si ho predstavovať idylicky, lebo Péguy mal veľkú úctu k slobode iných. Platil za ňu samotou uprostred najbližších, ktorí nerozumeli tomu, čo písal. Jeho manželka a deti neboli pokrstené, nemodlili sa. Péguy síce stával len na prahu kostola, ale viedol život modlitby. Keď jeho syn smrteľne ochorel, Péguy vykonal peši púť do Chartres a modlil sa za jeho uzdravenie. Synček vyzdravel a tento skutok ho nepochybné zbližil so ženou. Ani ona to nemala ľahké: žili chudobne a štvrté dieťa sa narodilo po Péguyho smrti. Pri krste novorodenca prijali krst aj ďalší členovia rodiny.

Mystérium svätých Neviniatok je litaratúra, ktorá sa veľmi ťažko charakterizuje. Uchváti svojou hĺbkou, súvislosťami, krásou slova, odvahou hovoriť o Bohu v obrazoch, ktoré nie sú zvyčajné.

viazaná v plátne, 206 strán, cena Sk 290,-

Giulia Paola di Nicolová, Attilio Danese

Láska a chlieb

Manželstvo a Eucharistia

Je Eucharistia sviatosťou, ktorú rodiny prijímajú iba v nedeľu a ktorá sa obmedzuje iba na moment rozdávania eucharistického chleba a zopár okamihov potom? Je výhradnou doménou kňazov a inštitucionálnej Cirkvi? Týka sa iba vzťahu jednotlivca s Bohom, alebo aj páru, manžela a manželky, nakoľko sú spojení sviatosťou manželstva?

Autori tejto knihy sa pokúsili odpovedať na tieto a podobné otázky postaviac sa na stranu manželov, aby dospeli k lepšiemu chápaniu významu Eucharistie v živote rodiny. Priblížili sa k „veľkej sviatosti“ Božej lásky tak, že ju porovnali s „veľkou sviatosťou“ ľudskej lásky. Tak sa stáva zjavnejším, že Eucharistia vynikajúcim spôsobom uskutočňuje jednotu medzi vtelením Boha a zbožštením človeka, to znamená, že sa v nej snúbi božská prirodzenosť s prirodzenosťou ľudskou.

GIULIA PAOLA DI NICOLOVÁ prednáša sociológiu rodiny na Univerzite v Chieti. Spolu s Attiliom Danesem rediguje časopis o kultúre Prospettiva Persona.

ATTILIO DANESE prednáša na Univerzite v Chieti. Vedie Centrum personalistických štúdií v Terame.

brožovaná, 160 strán, cena Sk 169,-

pisomné, telefonické a elektronické objednávky: Vydavateľstvo Dobrá kniha

Štefánikova 44, P. O. Box 26

917 01 Trnava

tel.: 033/59 34 223; 59 34 201, 59 34 211,

mail: predaj@dobrakniha.sk; matejka@dobrakniha.sk

www.dobrakniha.sk