

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave Bratislava

2/2018
ročník XVI

Teologický časopis
Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XVI, 2018, číslo 2

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne
© Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2018

Vydáva Dobrá kniha
IČO 00 599 051
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Dátum vydania: december 2018

Edičná rada:

Marcela Andoková, PhD.
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.
doc. Martin Dojčár, PhD.
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.
doc. Bohdan Hroboň, DPhil.
ThDr. Maria Kardis, PhD.
doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Poradná rada:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)
Dr. Peter Juhás (University of Münster)
Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Šéfredaktor: Dr Jozef Tiňo

Grafická úprava: Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09
ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XVI, 2018, 2

Reviewed theological journal

© Theological Faculty of Trnava University, 2018

Published by Dobrá kniha

IČO 00 599 051

P. O. Box 26

Štefánikova 44, 917 01 Trnava

for Theological Faculty of Trnava University

Published: December 2018

Editorial Boards:

Marcela Andoková, PhD.

doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Advisory Boards:

Dr. Jamem K. Aitken (University of Cambridge)

Dr. Peter Juhás (University of Münster)

Dr. Brigit Weyel (University of Tübingen)

Editor-in-chief: Dr Jozef Tiňo

Typography: Ivan Janák

Registered: MK SR n. 3841/09

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Jozef Žuffa, Lukáš Jeník

Reflexia kňazskej pastorácie – vybrané pohľady 7

Jana Trajtelová

Prekvapenia identity: Inšpirácie z kresťanskej mystiky 23

Denisa Klemscheová

Poselství vybraných patronů Evropy pro II. stupeň základních škol 37

Pavlo Fitsay

L'obbedienza come una imitazione di Cristo 43

RECENZIE

Jozef Žuffa

Lukáš Jeník: Gender Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky

Trnava : Dobrá kniha, 2018, 100 strán. ISBN 978-80-8191-169-9 53

Contents

ARTICLES

Jozef Žuffa, Lukáš Jeník

A Reflection on the Priestly Pastoral Work in Slovakia. Selected Views 7

Jana Trajtelová

Surprises of Identity: The View Inspired by Christian Mysticism 23

Denisa Klemscheová

An Application of Message of Saint Patrons of Europe
for Educational Process in Primary Schools 37

Pavlo Fitsay

Obedience as Imitation of Christ 43

REVIEWS AND MATERIALS

Reflexia kňazskej pastorácie – vybrané pohľady

Jozef Žuffa, Lukáš Jeník

A Reflection on the Priestly Pastoral Work in Slovakia. Selected Views

The paper presents results of the research that investigated views of Slovak catholic priests on the Church as an institution. The two crucial areas that researchers identified on the basis of the given research concern communication within the Church hierarchy and specific skills that are gained through the study at theological faculties. A purpose of the paper is to contribute to a dialogical character of pastoral work that helps to co-develop the culture of our society.

Keywords: church, priest, pastoral, communication, education

ÚVOD

Viera nemôže jestvovať bez toho, aby nebola inkulturovaná.¹ Inkulturácia viery je proces, v rámci ktorého sa dynamická viera vteľuje do kultúry. Stret viery s kultúrou je charakterizovaný napätím, ktoré však nemusí byť iba negatívnym. Stret kultúr a tradícií je v určitom zmysle slova nevyhnutným a stále sa opakujúcim faktom, ktorý poukazuje, že akékoľvek fixovanie viery vedie zákonite k popieraniu skutočnej esencie vzťahu viery a kultúry. Pomyselná strata a opustenie tradícií nie je vždy prejavom ich degradácie, ale odrazom myslenia, v ktorom je tradícia chápaná ako živý a meniaci sa proces. Historický pohľad na tradíciu obsahuje bohatstvo plurality i napätých vzťahov a ukazuje, že otázky, ktoré naleptávajú naše zažitú predstavy, nie sú výzvou k resentimentu a izolácii, ale k aktívnemu prístupu.

V rámci pluralitnej tradície Cirkvi možno aj dnes badať dynamiku a napätie medzi tzv. progresívnym uvažovaním a jeho opakom, tradicionalistickým či konzervatívnym prístupom. Debata o progresivizme a tradicionalizme je nezriedka veľmi vyhrotená, čím sa zamedzuje kritickému dialógu. Jedným z ukazovateľov tohto napätia sú zasvätené osoby, ktoré sú výraznými nositeľmi dialógu medzi vierou a kultúrou.²

¹ Porov.: CSONTOS, L.: *Základy filozofie kultúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2016, s. 221.

² Ako príklad dvoch viac či menej odlišných perspektív v skúmaní problému dialógu s moderným svetom možno uviesť ZULEHNER, P. M. – NEUNER, P.: *Cirkev v dnešnom svete*:

Rámec vzdelávania kňazov i teológov v rámci Katolíckej cirkvi je rámcovaný niekoľkými normatívnymi textami. Tie sú zakotvené predovšetkým v dokumente apoštolskej konštitúcie Jána Pavla II. *Sapientia Christiana*, na ktorý nadväzuje novší text *Veritatis Gaudium*.³ Hneď v prvom článku *Sapientia Christiana* je uvedená pointa celého textu: „A tak služba evanjelizácie, ktorá je vlastným poslaním Cirkvi, si žiada nielen to, aby evanjelium bolo ohlasované vo viacerých krajinách a väčšiemu množstvu ľudí, ale aj to, aby silou samého evanjelia sa formoval spôsob myslenia, kritériá úsudku, normy konania.“⁴ Otázkou ostáva, ako daný ideál pretaviť do praxe, pričom v rámci širšej diskusie o povahe teologického vzdelávania existuje viacero možností. Uvedené dokumenty majú rámcový charakter a poskytujú orientačné body v teréne. Tieto rámce je potrebné konkretizovať cez analýzy, diskusie a výskumy znamená čias „tu a teraz“.

Výskumná sonda do názorového sveta katolíckych kňazov na Slovensku je pokračovaním série výskumov,⁵ zameraných na zisťovanie názorov a postojov katolíckej verejnosti k niektorým spoločenským témam. Prvý výskum z prvej polovice roku 2018 formou rozhovorov s kňazmi mimo kňazskej služby poukázal na dve oblasti, ktoré možno chápať ako výzvu pre Cirkev: potreba neustáleho skvalitňovania teologickej formácie budúceho kňaza v jeho príprave pre zmenenú spoločnosť a nevyhnutnosť transparentno-podporujúcej komunikácie v rámci cirkevnej hierarchie. V názoroch tak možno badať, že potreba komunikácie, pastoračnej prípravy, a teda intelektuálnej formácie, sú vnímané ako požadované „zručnosti“, ktoré by napomohli súčasnej Cirkvi a jej predstaviteľom lepšie či úspešnejšie reagovať na znamenia čias. Tieto dve oblasti boli základným východiskom pri tvorbe dotazníka pre kňazov, ktorí sú aktívni v pastoračnej službe alebo na iných pozíciách v Katolíckej cirkvi. Druhý výskum bol realizovaný na reprezentatívnej vzorke slovenských deklarovaných katolíkov koncom roku 2017. Niektoré z otázok pre katolícku verejnosť boli v rovnakom

potreba alebo prežitok; praktická ekleziológia. Bratislava : Kalligram, 2013. PETRÁČEK, T.: *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Praha : Vyšehrad, 2016. DREHER, R.: *Benediktova voľba: stratégia pre kresťanov v postkresťanskom svete*. Bratislava : Postoj Media, 2017.

³ FRANTIŠEK: Apoštolská konštitúcia *Veritatis Gaudium*. Trnava : SSV, 2018.

⁴ JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sapientia Christiana*. In: <https://www.kbs.sk/ob-sah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sapientia-christiana> (18. 11. 2018).

⁵ Porov. JENÍK, L. – ŽUFFA, J.: Hodnotové rebríčky katolíckej mládeže. Náčrt perspektív a rizík. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 4, s. 65 – 79. ŽUFFA, J.: Kňazi v zmenených životných podmienkach. In: *Studia Aloisiana*, roč. 9, 2018, č. 3, s. 51 – 63. ŽUFFA, J.: Vybrané ukazovatele slovenských katolíkov. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 2, s. 65 – 74.

znení položené aj kňazom, aby výsledky mohli byť porovnané a následne interpretované.

Cieľom uvedených zberov odpovedí, ako aj výskumnej sondy, ktorá je predmetom tejto štúdie, je vytvoriť faktografickú mozaiku názorov jednej z významných mienkotvorných skupín ľudí v spoločnosti. Súčasťou cieľa je vytvorenie podkladov pre ďalšie uvažovanie pre tých, ktorým záleží na zdravom vývoji náboženstiev a súčasnej kultúry.

METÓDA VÝSKUMU

Dotazník výskumu názorov katolíckych kňazov tvorí 16 otázok vrátane jednej otvorenej a štyroch identifikačných. Zber údajov prebiehal online, metódou nabalovania.⁶ Dotazník bol adresný cez konkrétne mailové adresy. V októbri 2018 bol mailom poslaný link na dotazník všetkým kňazom, ktorých iniciátori a autori výskumu osobne poznali, s prosbou, aby ho poslali ďalej svojim kolegom. Tým je zabezpečená aj rôznorodosť názorov, nakoľko už po jednom preposlaní sa pretrhne počítačová sociálna bublina, ktorá môže niesť riziko podobných názorov. Zber bol aktívny dva týždne. Výsledný počet kňazov zapojených do výskumu je 107. Identifikačné otázky ukazujú, že vo výslednej databáze odpovedí je 70% diecéznych kňazov a 30% rehoľných. Z celkového počtu pôsobi v mestách 67% a v obciach 33% respondentov. Z opýtaných bolo pred rokom 1990 vysvätených 12%, v období medzi 1990 – 2010 tvorí väčšinu kňazov – 64% a 24% po roku 2010. Štvrtým identifikátorom je región – 44% respondentov pôsobi na západnom Slovensku, 36% na strednom a 20% na východnom Slovensku.

Štúdia predstavuje prvostupňové hodnotenia výsledkov a zároveň názorové rozloženie respondentov umožnilo vytvoriť jednoduchú typológiu respondentov pomocou klastrovej analýzy.

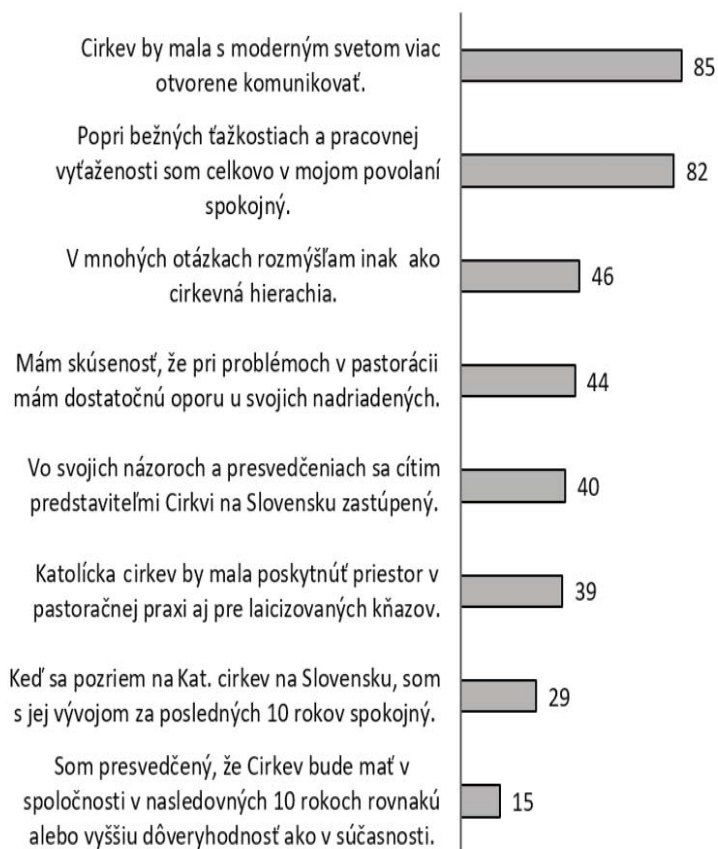
NÁZOROVÉ ROZDIELY

Spoločnosť a Cirkev sú vo veľkej dynamike zmien. Kňazi boli hneď na začiatku výskumu požiadaní, aby uviedli svoj názor na niekoľko výrokov. Mohli si vybrať z piatich možností odpovedí. V nasledujúcom grafe (obr. 1) sú spočítané hodnoty odpovedí „úplne súhlasím“ a „čiastočne súhlasím“. Výrazný súhlas opýtaných možno identifikovať pri vnímaní potreby otvorenej komunikácie s mo-

⁶ GILE K. J. – HANDCOSK, M. S.: 10. Respondent-Driven Sampling: An Assessment of Current Methodology, 2010, pp. 285 – 327. In: *Sociological Methodology*, vol. 40.

derným svetom. Druhý výrok poukazuje na to, že kňazi sú ľudia s vysokou motiváciou vo svojom povolání. Majú ciele, ktoré ležia na rozhraní medzi životom moderného človeka a im blízkeho evanjeliového poslania. Odpovede na ďalšie výroky poskytujú priestor pri hľadaní dôvodov nižšieho súhlasu respondentov.

Obr. 1: Súhlasné stanoviská k výrokom (%)



Niektorí kňazi využili priestor na doplnenie svojho postoja. Ich vyjadrenia dokresľujú názorovú pestrosť napr. pri výpovedi o spokojnosti s vývojom Cirkvi za posledných 10 rokov: „*Jednanie niektorých kolegov je čisto právnické a moralistické, čo ešte viac prehľbuje rozdiely medzi kňazmi a veriacimi. Takto sa umocňuje duch klerikalizmu, ktorý je na Slovensku veľmi výrazný.*“ Ďalší respondent píše ku svojmu názorovému zastúpeniu zo strany hierarchie: „*Osobne mi napr. vadí to, že otcovia biskupi sa málo vyjadrujú k vážnym otázkam spoločenského života. Ak sa vyjadria, je to nesmelé a neisté. Mnohých veriacich to*

znehucuje, čakajú jasné slovo. Potom sa nečudujme, že sa prebúdzajú k životu aj v Cirkvi skupiny, ktoré idú do extrémov, čo spôsobuje len škodu.“

Vyhodnotenie jednotlivých otázok napomáha identifikovať kľúčové oblasti, ktoré sú pre kňazov dôležité, a, ako už bolo spomenuté, jednou z nich je povaha komunikácie medzi kňazmi a ich predstavenými. Ambrózove „Ubi Episcopus, Ibi Ecclesia“ nie je len vyjadrením jednej z podôb ekleziálneho modelu Cirkvi. Práve časť Cirkvi ako spoločenstva okolo biskupa je niečo, čo je budované vzájomným rešpektom a komunikáciou. Uvedené odpovede spolu nesúvisia len na prvý pohľad. Za najvypuklejšie prejavy zlyhávania komunikácie a sociálnych vzťahov možno považovať rozdielnosti názorov medzi kňazmi a biskupmi. Táto situácia nie je regionálnym problémom, či iba problémom Katolíckej cirkvi. S rovnakou výčitkou nekomunikatívnosti predstavených s klerickým stavom sa objavuje v debata v Čechách, ako aj v rámci ECAV na Slovensku.⁷

Druhým problémom sú prejavované rozdiely medzi myslením kňazov a biskupov. Neschopnosť identifikovať sa s biskupom ako epistémickou autoritou môže byť z časti aj problémom komunikácie. Prehlbenie pocitu nepochopenia dokáže viesť k skrytej či otvorenej averzii, čo sa dá považovať za rozkladnú emóciu, ktorá môže byť maskovaná za servilnosť a deklarovajúcu poslušnosť. V oboch prípadoch situácia nie je blízko ideálu vzájomnej služby neprieč hierarchiou (Porov. Mk 10, 43).

Napriek vysokému percentu opýtaných, ktorí prejavujú spokojnosť so svojím povoláním, nízke percentuálne vyjadrenie v spokojnosti s komunikáciou je veľmi výrazné. Ostatné výpovede skepsu a napätie medzi klérom a cirkevnou hierarchiou potvrdzujú.

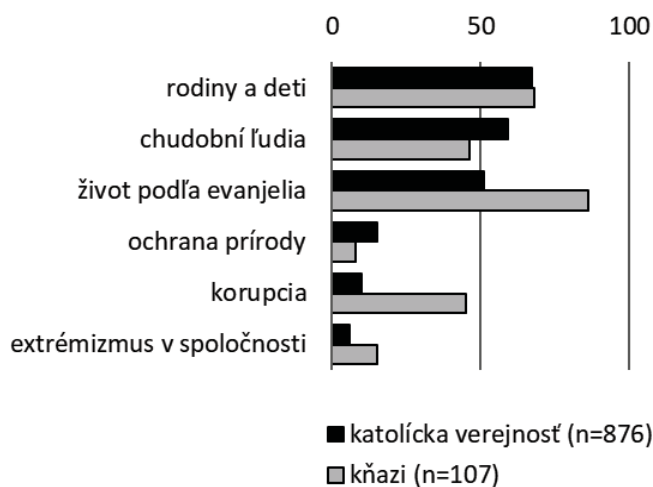
VNÍMANIE CIRKEVNÝCH PRIORÍT

Ďalšia otázka „Čo by mala slovenská Cirkev podľa vás viac presadzovať?“ poskytovala výber viacerých odpovedí (obr. 2). Deväť z desiatich kňazov označili odpoveď „život podľa evanjelia“ a sedem z desiatich „podpora rodín a detí“. Takmer polovica uvádza odpovede „zastávanie sa chudobných ľudí“ a „boj proti korupcii

⁷ Pozri SALVE, roč. 28, 2017, č. 1. Celé číslo je tematicky zviazané s problémom vzťahu Cirkvi a súčasných pastoračných výziev. Rozhovory s kňazmi, ktoré viedol Martin Bedřich ukazujú, že i v českej Katolíckej cirkvi sa objavujú rovnaké problémy. Konflikty medzi predstavenými kléru a biskupmi možno badať aj v Evanjelickej cirkvi AV na Slovensku, čo sa prejavilo nielen pri voľbe generálneho biskupa, ale celkom prirodzene aj pri sociálnych a etických témach ako otázka manželstiev párov rovnakého pohlavia, podpora tej či onej strany v kultúrnych konfliktoch a pod. Pozri <https://salve.op.cz/archiv/obavy-v-cirkvi-12017/12017-rozhovor-o-situaci-knezi-v-cechach> (19. 11. 2018).

a sociálnej nerovnosti“. Boj s extrémizmom a ochranu prírody vníma ako prioritu jeden z desiatich kňazov. Rovnaká otázka bola položená aj v reprezentatívnom výskume slovenských deklarovaných katolíkov.⁸ Oproti kňazom katolícka verejnosť dáva na prvé miesto podporu rodín a detí, na druhé miesto zastávanie sa chudobných, pokračuje prioritou života podľa evanjelia u polovice vzorky opýtaných.

Obr. 2: Očakávania intenzívnejších cirkevných priorit (%)



„Znamenia čias“, pred ktorými stojí Cirkev, nie sú inou výzvou, pred ktorou stála od svojho vzniku. Vnútorne či vonkajšie faktory, ktoré ovplyvňujú podobu Cirkvi, by nemali byť zdrojom defetizmu, ktorý sa snaží brániť imaginárny pojem statickej Cirkvi. Tá sa musí nevyhnutne vyrovnávať s kultúrou, ktorej je súčasťou a nie protipólom. Na základe viacerých výskumov⁹ dnes máme pomerne jasnú predstavu o prioritách spoločnosti, veriacich laikov, mladých či starých. Cirkev celkom prirodzene má právo i povinnosť byť advokátom ľudskej dôstojnosti a reagovať na politicko-sociálne a ekonomické témy. To sa netýka len problematiky rodiny, ktorá je dôležitou, no nie jedinou témou pastoračného pôsobenia Cirkvi. Uvedený graf zachytáva prekryvanie i odlišné postoje k pastoračným výzvam zo strany deklarovaných katolíkov a katolíckych kňazov. Zatiaľ čo zhodu možno badať v prípade témy, akými sú rodina a pastorácia detí,

⁸ ŽUFFA, J.: Vybrané ukazovatele slovenských katolíkov. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 2, s. 65 – 74.

⁹ Porov. JENÍK, L. – ŽUFFA, J.: Hodnotové rebríčky katolíckej mládeže. Náčrt perspektív a rizík. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 4, s. 65 – 79. ŽUFFA, J.: Vybrané ukazovatele slovenských katolíkov. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 2, s. 65 – 74.

vo všetkých ostatných témach sa postoje laikov odlišujú od postojov kléru. Interpretácie tejto diskrepancie medzi skupinami môžu byť rôzne a zohľadňujúce viacero faktorov. Určite nemožno predpokladať, že služba v Cirkvi je len reagovaním na potreby ľudu, akoby platilo pravidlo „Vox Populi, Vox Dei“. Napriek tomu možno daný rozpor v názoroch kléru a veriacich laikov interpretovať aj ako určitý dlh v pastoračnom plánovaní. Ak má pastorálna teológia vychádzať z čítania znamení čias, jej zameranie na ochranu hodnôt ľudskej dôstojnosti, ktorá je zredukovaná na špecifickú tému rodiny, je ochudobnením jej poslania.

Cirkev žije niektorými témami viac a niektorými menej. Avšak čoraz viac sa odlišujúce problémy laikov a kléru by mali napomáhať orientovať formáciu a vzdelávanie kňazov tak, aby v nich rezonovalo hľadanie odpovede na práve aktuálne problémy. Fenomény doby, akými sú migrácia, korupcia alebo radikalizácia spoločnosti smerom k nacionalizmu či iným extrémom, ktoré nie sú v dejinách západného sveta a Cirkvi nové, by sa mali premietiť aj do dialógu a zodpovednosti Cirkvi za ľudskú dôstojnosť.¹⁰

Z vyššie uvedených výsledkov je vidieť, že medzi opýtanými kňazmi je badať otvorený záujem o danú problematiku, pričom sú to práve laici, ktorí témy korupcie či extrémizmu vnímajú ako oveľa menej prioritné.¹¹ Obranu rodiny nemožno v tomto kontexte odtrhnúť od kontextu širších sociálnych a politických súvislostí.¹²

Tu je potrebné analýzu a interpretáciu doplniť. Rozpor v dôraze na niektoré témy, ktoré odlišne vnímajú laici alebo klérus, je prirodzený a úlohou výskumu nie je hodnotiť, či sú odpovede dobré alebo zlé. Tieto odlišné postoje k hodnoteniam niektorých tém ako prioritných a iných ako menej dôležitých sú ovplyvnené viacerými faktormi. Zároveň, ako už bolo spomenuté, sú to práve predstavitelia Cirkvi, biskupi i kňazi, ktorí nie sú len súkromné osoby, ale majú svoju zodpovednosť vyplývajúcu z povinnosti hlásať hodnoty evanjelia, ktoré majú potenciál a ambíciu meniť myslenie spoločnosti. Kým v prípade rodiny je medzi oboma skupinami zhoda, v iných by sa dalo vo výsledkoch očakávať výraznejšie zameranie na aktuálne pastoračné výzvy.

¹⁰ Katolícka cirkev nie je abstraktná veličina, ale žije z miestnych cirkví a globálny – všeobecný – charakter Cirkvi prirodzene odráža aj regionálne a kultúrne rozdiely. V debate o dôstojnosti existuje celý rad tém, ktoré sú Cirkvi vlastné a je v nich kľúčovým advokátom ľudskej dôstojnosti. Spomenúť možno bioetické problémy a výzvy: otázka abortu, transhumanizmu a pod. Napriek tomu v iných oblastiach je táto rola advokáta ľudskej dôstojnosti výrazne menšia.

¹¹ Výskum sa netýka hodnotových preferencií katolíkov laikov. Napriek tomu je politologicko-filozofickou otázkou, čo je príčinou toho, že mnohí kresťania nevnímajú témy politiky a problémov súčasnej kultúry za svoje. Úlohou Cirkvi je byť učiteľkou aj vo vedení ľudí k občianskej zodpovednosti.

¹² JENÍK, L. – ŽUFFA, J.: Hodnotové rebríčky katolíckej mládeže. Náčrt perspektív a rizík. In: *Viera a život*, roč. 28, 2018, č. 4, s. 65 – 79.

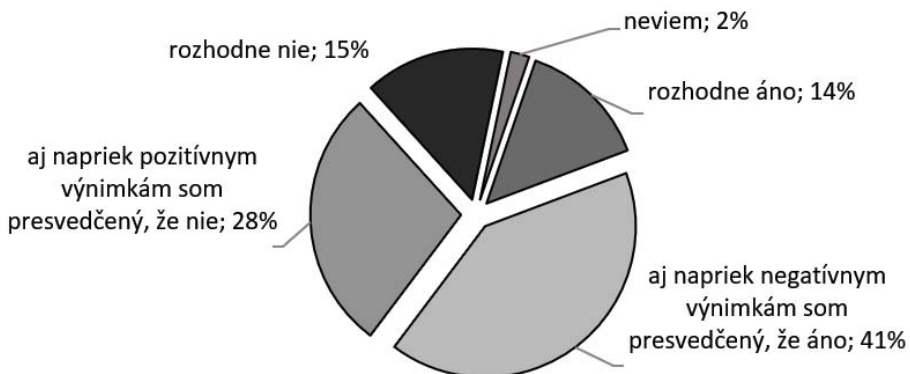
Ak pre väčšinu ľudí nie je korupcia problém, pretože ju vnímajú ako neoddeliteľnú súčasť spoločenských vzťahov, tak je to práve Cirkev, ktorá má upozorňovať na odmietnutie takéhoto „lifestylu“ a zároveň sama ísť príkladom. Problémy súčasnej doby by tak nemali byť riešené na základe paradigmy pastoračného pôsobenia Cirkvi z minulosti, ktorá sa celkom prirodzene nestretla s aktuálnymi fenoménmi spoločnosti, a preto v tradícii nenájdeme vždy kompetentné riešenie.

Viaceri respondenti využili otvorenú otázku v dotazníku a vyjadrovali sa práve k očakávaniam od cirkevných priorít. Uvádžame niektoré: „*Evanjelium sme zamenili za klerikalizmus. Najviac ma mrzí, že správanie a prvoplánové výstupy mnohých prispeli k rozbujeniu klerikalizmu v radoch cirkevnej hierarchie a k podpore neofašistického ľudáctva medzi kňazmi. Osobne som z priebehu za posledných desať rokov znechutený. Stratil som dôveru v Cirkev a je mi z nej často nevoľno. Moja Cirkev nebola rodinkárska, klientelistická..., ale stala sa takou.*“ Iný kňaz uvádza: „*Cirkev musí ísť z chrámu do ulíc. Dávať odpovede a ponúkať funkčné riešenia problémov dnešných ľudí. Život aj Cirkev je o napätiach a paradoxoch. Zdá sa mi, že v mnohom Cirkev na Slovensku vníma prítomné napätia ako hrozbu, nie ako pozitívnu výzvu a 'locus theologicí'.*“

FEEDBACK PRE TEOLOGICKÉ FAKULTY

Odpovede na jednu z otázok – „Hodnotíte svoju prípravu v seminári/na teologickej fakulte ako dostatočnú pre pastoračnú prax?“ (obr. 3) – sú smerodajné hlavne pre teologické fakulty, keďže podľa výsledkov štyridsať zo sto kňazov nepovažujú prípravu počas štúdia dostatočnú pre prax.

Obr. 3: Dostatočnosť prípravy pre pastoračnú prax v seminári/teologickej fakulte



Aj pri tejto otázke je možné uviesť výrok kňaza z dotazníka ako doplnenie svojich odpovedí: „*Najviac ma mrzí, že v kňazských seminároch to funguje na princípe – buď načas v kaplnke a máš povolanie. Seminaristi sú formovaní ako obradníci – čiže odslúžiť omšu, vyslúžiť sviatosti, vyspovedať..., ale nikto ich neučí komunikácii s ľuďmi, a tým sa z nich stávajú čudáci. Ak má niekto triezvy názor na súčasný svet, je radšej ticho, lebo čas v seminári je len sedem rokov strachu o vysviacku.*“

Súčasná debata o povahe vzdelávania už dávno nie je o spore medzi vzdelanosťou a vzdelaním ako výchovou k hodnotám. Charakterové vzdelávanie je koniec koncov tradícia, ktorú možno nájsť už u Platóna a Aristotela. Je vyššia však miera vzdelanosti zárukou kritického myslenia? Jednou z príčin určite, ale nie zárukou ako takou. Viac než 50% opýtaných sa prikláňa k pozitívnemu hodnoteniu vzdelávania a formácie na teologických fakultách a druhá takmer polovica respondentov uvádza opak. Jedným z dôvodov nespokojnosti môže byť náročnosť filozofického a teologického vzdelávania, ale ako uvádza vyššie uvedená výpoveď respondenta, skôr než negatívne spomienky z množstva učiva sa ako problém ukazuje nedostatočnosť kritického myslenia, akademická nesloboda a pod. Nedostatky, akými môže byť absencia vzdelávania v sociálnych zručnostiach, sprevádzaní a komunikácii súvisia s ideálmi vzdelávania ako takého. Podľa niektorých autorov¹³ má súčasná interpretácia ideálov spirituality vo vzdelávaní formovať k piatim kľúčovým cieľom. Prvým je rozvíjať v človeku jeho talent a napomôcť mu prerásť svoje kultúrne i sociálne obmedzenia a stereotypy. Vzdelanie má pomôcť „uniknúť z obopnutia neopodstatnených predpokladov a predsudkov.“¹⁴ Druhým znakom je previazať osobné dejiny študenta s dejinami spoločnosti a dejinami vo všeobecnosti. Vzdelávanie má napomôcť človeku chápať jeho kultúrnu identitu a vnímať kultúru ako niečo, čo sa časom mení, čo ovplyvňuje a samé je ovplyvňované. Nadviazanie na tradíciu nie je jej zopakovaním, ale čerpaním z dedičstva, ktoré má viesť k prvému cieľu, slobode a zodpovednosti. Tretím znakom je prosociálnosť vzdelania. Vzdelanie nie je cieľ, ktorý vedie k exkluzivite a sociálnej segregácii, ale naopak, vzdelávanie je nástrojom, ktorý má slúžiť sociálnej inklúzii. Tento rozmer vzdelávania sa ešte zreteľnejšie javí, ak ho aplikujeme priamo na teologické vzdelávanie, ktoré nie je teoretickým cieľom samým pre seba, ale inštrumentom, ktorý má napo-

¹³ K uvedenej téme pozri O´MALLEY, J. W.: Jesuit School of Humanities Yesterday and Today. In: *Studies in The Spirituality of Jesuits*, roč. 47, 2015, č. 1, s. 1 – 30. Pozri JENÍK, L.: K teoretickým východiskám jezuitského vzdelávania. In: *Studia Aloisiana*, roč. 6, 2015, 4, s. 5 – 27.

¹⁴ O´MALLEY, J. W.: *Jesuit School of Humanities Yesterday and Today*, s. 28.

máhať slúžiť.¹⁵ Štvrtým cieľom vzdelávania je možno netypický, ale potrebný a opomínaný akcent na formálnu stránku vzdelávania a formácie. Vzdelanie má napomáhať k tomu, čo poznáme pod pojmom *eloquentia perfecta*.¹⁶ Ohlasovanie evanjeliových ideálov, o ktorom hovorí Ján Pavol II. či František, nie je hľadáním a poučáním o pravde. Vzdelanie má viesť k takej podobe komunikácie, ktorá priťahuje, ktorá je efektívna práve pre priťažlivosť pravdy, nie pre strach či z poslušnosti. Tento znak vzdelávania súvisí s poslednou úlohou, ktorá ukazuje, nakoľko sú vzdelanie a formácia spojenými nádobami. Piatou úlohou vzdelávania je formácia k „jemnosti“, ktorej prejavom je uvážlivé a citlivé rozlišovanie. To samozrejme nemožno odtrhnúť od prvého cieľa, ktorým je vedenie k slobode a zodpovednosti.

Ciele či ideály vzdelávania poskytujú východisko pre uvažovanie, ktoré sa týka problémov vzdelávania na teologických fakultách – nakoľko sa v rámci vzdelávania v pastorálnej a systematickej teológii na Slovensku implementujú uvedené ciele. Tu vyvstávajú otázky, ako merať aktuálnosť pastorálnej teológie či konkrétnejšie, efektívnosť vzdelávacieho procesu, ktorého výsledkom majú byť pastoračné zručnosti. Aktuálnou literatúrou v sylaboch predmetov? Publikáčnou a vedeckou činnosťou prednášajúcich? Úrovňou akademickej debaty o súčasných problémoch, konferenciami a pod.? Výskum tak ukazuje a kladie otázky, ktoré len otvárajú priestor pre ďalšie potrebné výskumy a širšiu diskusiu.

Jednou z tém k potenciálnej debate, ktorá síce nie je priamo vyplývajúca z výsledkov výskumu, ale jeho nadinterpretáciou, je už spomenutý konflikt medzi tým, čo študent teológie a budúci kňaz považuje za vhodnú prípravu a ako sa jeho názor môže odlišovať od pedagogického názoru akademických pracovníkov fakulty. Teológia má ako akreditovaný študijný program svoje jadro predmetov, určitá flexibilita a zameranie tej-ktorej teologickej fakulty je spoluurčované aj samotným vedením fakulty. To, že percento absolventov teológie považuje svoje vzdelávanie za nedostatočné a iná skupina nie, by nemalo privádzať k zjednodušeným interpretáciám typu: učia sa málo, učia sa zbytočne veľa

¹⁵ Porov. ZULEHNER, P. M. – NEUNER, P.: *Cirkev v dnešnom svete: potreba alebo prežitok; praktická ekleziológia*, s. 64 – 73. Takéto chápanie vzdelávania v teológii ide ruka v ruke s chápaním inkluzívneho modelu Cirkvi, ktorá nie je elitný klub či súkromné sanatórium, ale, ako uvádza pápež František, „poľná nemocnica“. Porov. *Pápež píše Mons. Pagliovi: Cirkev ako poľná nemocnica v službe spásy*.

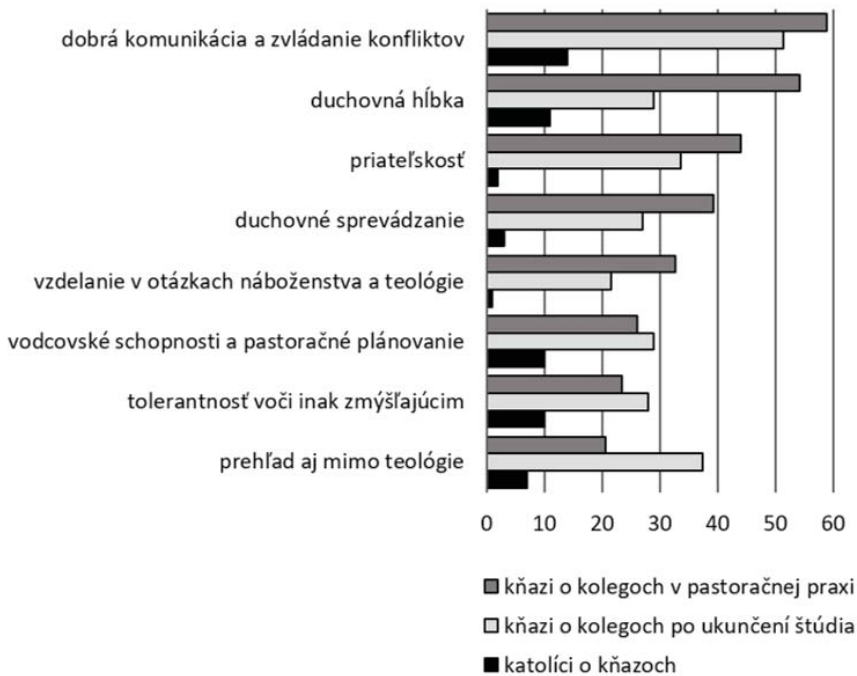
In: http://sk.radiovaticana.va/storico/2016/08/18/p%C3%A1pe%C5%BE_p%C3%AD%C5%A1e_mons_pagliovi_cirkev_ako_po%C4%BE_n%C3%A1_nemocnica_v_sluc%C5%BEbe_sp%C3%A1sy/sk-1252119 (16. 11. 2018). Aby nedošlo k nedorozumeniu, hodno dodať, že inkluzívny obraz Cirkvi nie je populárnym gestom posledných pápežov, ale imperatívom základného postoja Druhého vatikánskeho koncilu.

¹⁶ Porov. O'MALLEY, J. W.: *Jesuit School of Humanities Yesterday and Today*, s. 30.

a pod. Na konečné posúdenie toho, nakoľko sú teologické fakulty a semináre dostatočnou prípravou, však nemáme dost informácií.

Tému pripravenosti absolventov teológie do praxe dopĺňa otázka: „Podľa vášho názoru, ktoré vlastnosti kňazom najviac chýbajú?“ Respondenti vybrali maximálne tri z predvolených odpovedí ku oblasti „po ukončení štúdia“ a tiež ku oblasti „v pastoračnej praxi“.

Obr. 4: Chýbajúce vlastnosti u kňazov (%)



Skúmanie chýbajúcich vlastností u kňazov prebehlo aj vo výskume u katolíckej verejnosti. Výsledky uvádzame pre porovnanie v spoločnom grafe (obr. 4).

Grafické zobrazenie naznačuje aj perspektívy odpovedí na vyššie spomenuté problémy vzdelávania. Zatiaľ čo v prípade názorov služobne starších a skúsenejších kňazov o ich mladších kolegoch možno badať názorovú blízkosť, ako aj rozdielnosť, rozdiel medzi názormi katolíckej verejnosti o akýchkoľvek kňazov je odlišná. Hodnotenia kňazov o svojich kolegoch, ako aj kňazov zo strany laickej verejnosti dávajú na prvé miesto chýbajúcich vlastností komunikáciu.

Potrebu komunikácie opisuje výpoveď jedného kňaza, dopísaná pri otvorenej otázke: „*Inak, radostnejšie sa mi poslúcha a prijíma aj „nie“ zo strany predstavených, keď zakusujem ducha dialógu a priateľskej výmeny argumen-*

tov, prípadne dôvodov pre dané rozhodnutie. Na druhej strane ťažko mi padli rozhodnutia „zhora“, bez akéhokolvek vysvetlenia alebo len s formálnymi frázami, za ktorými som cítil skôr otázniky a predsudky predstaveného, (podľa mňa spôsobené inými – žiaľ – spolubratmi), a nie otvorenosť a úprimnosť.“

CIRKEVNO-INŠTITUCIONÁLNY OPTIMIZMUS A PESIMIZMUS

Štatistická analýza preukázala, že na základe odpovedí na štyri výpovede¹⁷ je možné¹⁸ vytvoriť dve kategórie respondentov. Namerané koeficienty preukazujú, že v súbore respondentov existuje skupina kňazov, ktorí rozmyšľajú inak ako cirkevná hierarchia, sú zároveň nespokojní s vývojom Cirkvi za posledné obdobie, nepredpokladajú v budúcnosti získanie vyššej dôveryhodnosti a tiež sa necítia byť vo svojich názoroch zastúpení cirkevnými predstaviteľmi. To isté patrí aj druhej skupine, ktorej hodnoty sa v uvedených štyroch výrokoch prekrývajú v opačnom názore. Inými slovami, bolo možné vytvoriť typológiu kňazov, na základe ich vnímania a postojov k Cirkvi. Klastrová analýza ukazuje, že na Slovensku je polovica kňazov (51 %) cirkevno- inštitucionálnych optimistov, druhá polovica cirkevno-inštitucionálnych pesimistov (49 %).

V miere cirkevného optimizmu/pesimizmu neexistujú štatisticky významné rozdiely medzi rehoľnými a diecéznymi kňazmi, ani podľa roku ich vysvätenia, ako ani oblasti ich pôsobenia.

Rozdiel je však pri hodnotení prípravy na teologických fakultách, pričom platí, že optimistickejšie vnímajú Cirkev kňazi, ktorí sú presvedčení o tom, že príprava na pastoračnú prax bola dostatočná,¹⁹ ako tí, ktorí túto prípravu považujú za nedostatočnú.²⁰

Pri hľadaní ďalších súvislostí sa zistilo, že kňazi vysvätení pred rokom 1990 vo vyššej miere súhlasia s tým, že Cirkev by mala s moderným svetom viac otvorene komunikovať, ako tí, ktorí boli vysvätení po roku 2010.²¹ Na druhej strane kňazi vysvätení po 2010 v oveľa vyššej miere súhlasia s tým, že Katolícka cirkev by mala poskytnúť priestor v pastoračnej praxi aj pre laicizovaných kňazov, ako tí, ktorí boli vysvätení pred 1990.

¹⁷ Keď sa pozriem na Katolícku cirkev na Slovensku, som s jej vývojom za posledných 10 rokov spokojný; Som presvedčený, že Cirkev bude mať v spoločnosti v nasledovných 10 rokoch rovnakú alebo vyššiu dôveryhodnosť ako v súčasnosti; Vo svojich názoroch a presvedčeníach sa cítim predstaviteľmi Cirkvi na Slovensku zastúpený; V mnohých otázkach rozmyšľam inak ako cirkevná hierarchia.

¹⁸ Cronbach alpha IOP=0,745

¹⁹ skóre indexu=50,7

²⁰ skóre indexu=32,3, tento rozdiel je signifikantný (F (1, 103)=23,635, p<0,001)

²¹ Cramer V=0,275, p=0,040

V súvislosti s interpretáciou výsledkov výskumu možno poukázať na niekoľko problémov, ktoré otvárajú potrebu debaty, ako aj dôvody ďalšieho prehľbovania výskumu.

Interpretované výsledky sú v mnohom prekvapujúco odlišné od mediálneho obrazu Cirkvi na Slovensku. Ak sa pozrieme na mediálne publikovaný obraz Cirkvi, zdá sa, akoby existoval pomerne jednotný postoj a názor ku kultúrnym a spoločenským problémom. Cirkev pomerne jednotne i v zhode s inými kresťanskými cirkvami vystupuje voči kultúrno-etickým otázkam. Ako príklad možno uviesť témy, ktoré rezonujú v slovenskom mediálnom prostredí: humanizmus, gender teória, ochrana rodiny, kritika agendy LGBTI+, ale tiež otázka vzťahu Cirkvi a štátu, historickej zodpovednosti Slovenského štátu a pod. Vo všeobecnosti sa javí, že kresťanstvo a Cirkev na Slovensku predstavuje výrazne koherentné a konzistentné spoločenstvo, ktoré existuje s vyprofilovaným svetonázorom a identitou. Zaiste, jednota je chcená hodnota. Otázkou zostáva, nakoľko je chápanie jednoty zviazané s exkluzívnym či inkluzívnym obrazom Cirkvi. Na druhej strane bez poctivej spoločenskej a vnútrocirkevnej debaty sa jednota môže stať iba marketingovou značkou, ktorá však nie je odrazom interpretácie evanjeliových hodnôt do aktuálnosti a spoločného dobra spoločnosti. Tých niekoľko otvorených debát²² nepredstavuje internú inštitucionálnu diskusiu, akú napríklad možno badať v nemecky hovoriacich teologických fórach.²³ Napriek tomu je zreteľné, že tak skúsenosti veriacich s rôznymi kňazmi, ako aj pluralita postojov vo vnútri kléru ukazujú na síce nie explicitne existujúcu, ale stále prítomnú niejednotu. Otázkou je, či je takáto nejednota niečím nechceným, alebo naopak,

²² Ako príklad možno uviesť stretnutie bratislavského pomocného biskupa Jozefa Hal'ka s predsedom Teofóra Karolom Moravčíkom pri diskusii o knihe *Radost' z evanjelia*, 20. 04. 2016.

In: <https://www.youtube.com/watch?v=rgGEORmo8QE> (18. 11. 2018).

²³ Vzhľadom na popularitu a jednotnú interpretáciu, s akou sa v postkomunistických krajinách stretávajú publikácie Gabriele Kuby, je až prekvapujúce, nakoľko sa v samotnom nemecky hovoriacom teologickom prostredí odvíja aj paralelná kritika týchto amatérskych teologických pokusov. Príkladom ráznej kritiky Gabriel Kuby i otvorenej debaty o povahe jej diela, kritických miestach metodológie a ideologickej predpojatosti, je diskusia medzi autorkou a teológom Gerhardom Marshützom v Herder Korrespondenz. MARSCHÜTZ, G.: Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie: Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. In: *Herder Korrespondenz*, roč. 69, 2014, 9, s. 457 - 462. MARSCHÜTZ, G.: Klarstellungen, Zu Gabriele Kubys Stellungnahme in der Herder Korrespondenz 11/2014 auf meinen Artikel in der Herder Korrespondenz 9/2014. In: <https://www.herder-korrespondenz.de/theologie/theologie-aktuell/zu-gabriele-kubys-stellungnahme-in-der-herder-korrespondenz-112014-auf-meinen-artikel-in-der-herder-korrespondenz-92014-klarstellungen> (18. 11. 2018). K uvedenému problému absencie teologickej debaty o moderných teologických výzvach pozri ANIČOVÁ R. J.: Odstaňování starých stereotypů v přístupu k roli pohlaví. In: *Getsemany*, roč. 23, 2013, č. 5, In: <http://www.getsemany.cz/node/3028> (18. 11. 2018).

želaným pluralizmom, ktorý by sa mal zdola presadiť aj v mediálnom diskurze. Takýto pluralizmus totiž nemusí byť nevyhnutne nejednotou, ale skôr odmietnutím pomyselnej dogmy o uniformite. Tu sa opätovne vraciame k povahe Cirkvi ako inštitúcie, ktorá nielen vzdeláva, ale má predovšetkým vychovávať k slobode a zodpovednosti, čo so sebou prirodzene nesie potenciál diferencie. Jednota tak nemôže byť garantovaná uniformitou, ale spoločenstvom, ktoré komunikuje a je spájané spoločným obsahom.

Ďalším problémom vyplývajúcim z klastrovej analýzy a členenia na optimistov a pesimistov je otázka, čo je dôvodom optimizmu. Odpoveď, že ide o naivitu, nebude celkom vystihujúca, pretože odpovede s optimistickým nazeraním nie sú zviazané s jednou skupinou kňazov – čerstvých absolventov seminárov či teologických fakúlt. Živý styk s laikmi v pastoračnej praxi, citlivosť pri vnímaní ich pohľadov a problémov, vedie k väčšej miere empatie, a teda k tomu, čo pápež František obrazne vyjadril slovami „smrdieť po ovciach“. Tu sa však púšťame do problematických miest filozoficko-teologickej reflexie, ktorá ide ponad sociologické dáta. Čo znamená väčšia miera empatie či obrazne smrdieť po ovciach, smrdieť človečinou? Možné odpovede sú viaceré. Na jednej strane stojí idea, že kňaz má byť formovaný prácou s ľuďmi, čo prirodzene vedie k radikálnemu zjednodušeniu povahy evanjelizácie. Byť pre všetkých znamená v dnešnej pluralitnej spoločnosti byť pre nikoho, a tým sa stráca povinnosť ohlasovať ako učiteľ. Druhá strana vedie k radikálnej špecializácii, kde je okruh pastoračie viazaný na malú skupinu. Riziko takéhoto prístupu je v odcudzení laikov a kňaza, ktorí mu nerozumejú. V oboch prípadoch sa však stráca úloha kňaza, ktorý reprezentuje evanjeliové poslanstvo aj ako učiteľ, ktorý učí a vysvetľuje. Lenže povaha toho, ako učiť, to je práve základný problém klerikalizmu, čo ako problém presahuje rámec tohto textu.

ZÁVER

Na záver je vhodné sa ešte raz vrátiť k vyššie opísanému problému, ktorým je povaha a ciele pastoračnej praxe a vzdelávania na teologických fakultách. Ak je svedomie poslednou inštanciou našich rozhodnutí a „najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri,“²⁴ zdá sa byť kľúčovým cieľom evanjelizácie privádzať ostatných ľudí k tomuto poznaniu.²⁵ Táto myšlienka osvetľuje aj požiadavky na požadované vlastnosti, vzde-

²⁴ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998, §1776, s. 450.

²⁵ Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sapientia Christiana*, §4.

In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sapientia-christiana> (18. 11. 2018) „Neustálym kontaktom s týmito problémami sa teológovia snažia hľadať vhodnejší spôsob, ako sprostredkovať náuku dnešným ľuďom,

lanie kňaza i jeho schopnosti a sociálne zručnosti, ktoré ho uspôsobia k náročnej úlohe prinášať evanjeliové hodnoty do aktuálnej kultúry. Cez upozorňovanie na jedinečnosť a dôstojnosť ľudskej osoby, ktorej znakom je sloboda. Pastoračia je vždy o povahe komunikácie obsahov viery a spôsob, akým evanjelizovať, nemôže vychádzať z exkluzívneho obrazu kresťanského spoločenstva, no nemôže vychádzať ani z poklonkovania náladám davu. V tejto situácii napätia medzi optimizmom, ktorý vychádza z faktu, že práca na životnom štýle ľudí naokolo je veľmi prítlačivá, a pesimizmom, ktorý môžeme vybadať aj z faktu rozporu medzi názormi laikov a kňazov, nie je možné predpokladať, že Cirkev môže byť optimistická alebo pesimistická. Musí byť realistická, pričom pod realizmom nemáme na mysli cynický postoj Veľkého inkvizítora, ktorý pokoj a jednotu v Cirkvi chápe ako úspešnú cenu, ktorú získa výmenou za vzdanie sa slobody.²⁶

Dr. theol. Jozef Žuffa
Katedra pastorálnej teológie, liturgiky a kanonického práva
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
jozef.zuffa@truni.sk

Mgr. et Mgr. Lukáš Jeník, PhD.
Katedra filozofie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
lukas.jenik@truni.sk

ktorí žijú v rôznych kultúrach; lebo „iná vec je sám poklad viery, alebo pravdy, ktoré sú obsiahnuté v našom úctyhodnom učení, a iná vec je ohlasovať ich v tom istom zmysle a v tom istom obsahu.“ Toto veľmi pomáha, aby v Božom ľude náboženská výchova a bezúhonnosť ducha kráčali zároveň s pokrokom vedy a techniky, aby veriaci boli postupne privádzaní pastoračnou starostlivosťou k plňšiemu a zreľšiemu životu viery.“

²⁶ Porov. DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratři Karamazovi*. Praha: Odeon, 1980, s. 268 – 287, (5/1 – 5).

Podľa inkvizítora je najväčšou Ježišovou chybou dar slobody človeku, ktorú on ako vedúca osobnosť Cirkvi chápe ako súčasť negácie diablových pokušení na púšti. Kristus odmietol diabla, lebo sa usiloval o slobodu. S darom slobody a pluralizmu je spojený problém pre každú totalitne orientovanú koncepciu, a tým je rešpektovanie ľudskej dôstojnosti, ktorá je z pohľadu tyranskej moci prekliatím, proti ktorému treba radikálne bojovať. Prijatím slobody prijíma človek i povinnosť byť kritický a zodpovedať sa. Rovnako ako diabol, aj systém alebo totalitný režim ponúka indoktrinovanému človeku výhodu nebyť zodpovedný. Za tento luxus však platí svojou slobodou – stačí sa iba pokloniť. Sloboda, ktorá je nedotknuteľným a nediskriminujúcim darom Boha každému človeku, zakladá hodnotu ľudskej dôstojnosti a rovnosti. Okrem toho je sloboda fundamentom voľby, a to i napriek možnosti odmietnutia darcu tohto daru. Ohľad na slobodu a dôstojnosť druhého sú obmedzenia radikalizácie ľudskej túžby po moci a nezávislosti každého subjektu – jeho možnosti stať sa neobmedzeným pánom a bohom. Porov. FRIEDMAN, R. E.: *Mizení Boha*. Praha: Argo, 1999, s. 201 – 203.

Prekvapenia identity: Inšpirácie z kresťanskej mystiky

Jana Trajtelová

Surprises of Identity: The View Inspired by Christian Mysticism

This article explores the meaning of vocation and identity in the experience of mystical and contemplative life. It reveals that the most profound meaning of personal identity and the self cannot be derived from external roles, self-images and self-definitions. Vocational identity – the authentic sense of identity experienced by mystics as the gift and participation in Divine life can never be closed, limited or exhaustingly determined. On the contrary, the most profound meaning of „who we are“ seems to be exceedingly elusive, beyond our possessive grasp. Mystical elusiveness turns up to be the only genuine and firm standpoint for the appropriation of one’s own true self, for approaching the sense of one’s true personal identity, and for discovering and developing his or her vocational dimension.

Keywords: personal identity, vocation, contemplation, idolatry, precedence of being

ÚVOD

Problém osobnej identity a zmyslu *ja* trápi filozofické myslenie od samých jeho počiatkov. Formálne logické myslenie sa vďaka nemu zapletá to mnohých neriešiteľných paradoxov, existenciálne myslenie sa utápa v dramatických obrazoch vlastného ja, ktoré svojpomocne a zúfalo hľadá samo seba. Týmto článkom by som rada vniesla trochu viac svetla do tejto problematiky, a to z pohľadu tradičnej mystickej a kontemplatívnej múdrosti. Aby som predstavila pojem autentickej „vokačnej identity“, najskôr potrebujem otvoriť problém idolatrie a tzv. mystického vyvlastnenia. Na tomto základe potom rozoberiem centrálnu problematiku tvorby sebaobrazov a sebadefinícií. Následne prezentujem niekoľko princípov prebratých z mystickej a kontemplatívnej kresťanskej tradície, ktoré napomáhajú k lepšiemu porozumeniu zmyslu osobnej identity (princíp vyvlastnenia, prioritá bytia pred konaním, princíp prvotného povolania a jeho pohyb „zvnútra von“). Na záver zhrniem základné filozofické implikácie, ktoré vyplývajú z analyzovaných kontemplatívnych a mystických skúseností.

ZMYSEL IDOLATRIE A JEJ VZŤAH K OSOBNEJ REALITE JA

Aby sme mohli lepšie pochopiť význam obnaženej identity a tzv. vokačnej identity (ako ju ja nazývam)¹, je potrebné vyjasniť si teologický a filozofický problém *idolatrie*. Načrtnem niekoľko vzájomne spätých perspektív, ktoré význam tohto problému vo vzťahu k identite lepšie objasnia.

V biblickej tradícii znamená idolatria (modloslužba) uctievanie falošných bohov zhotovených človekom. Idol je fyzický či ideový konštrukt, „maase jad haádám“ (dielo ľudských rúk), ktorý reprezentuje nadprirodzené sily a ich služby. Proroci vždy rázne varovali pred klaňaním sa falošným bohom – ilúziám, ktoré sa vydávali za skutočnosť. Claude Tresmontant, francúzsky teológ a filozof, definuje idolatriu ako „ontologický omyl“², ako nepochopenie a zneužitie súcien v ich pravej identite, v ich náležitom poriadku bytia. V každom prípade, idoly sú bezpečne poruke, možno ich vlastniť, manipulovať nimi, sú dobre viditeľné a k dispozícii našej kontrole. Majú svoje vlastné mená, špecifický charakter, patria k nim fantastické príbehy a sú im vlastné dôležité funkcie – presný opak Jahveho, ktorého tajomné meno bolo pre starých Hebrejov natoľko sväté, že ho nesmeli ani vysloviť, a ktorého podoba bola natoľko neuchopiteľná, že každý pokus o Božie spodobenie sa stal svätokrádežou.

Mechanizmus idolatrie súvisí s mystickou skúsenosťou *odvlastnenia*, ktorú poznáme v klasickej podobe napr. z učenia o temnej noci (Ján z Kríža) alebo z náuky o odpútanosti (Majster Eckhart). Mystik musí opustiť každú „mojosť“, každé jemné vlastníctvo, každú subjektívnu konštrukciu reality, ktorú by mohol nelegitímne uvaliť na význam vecí a udalostí, a tak zatemniť a zdeformovať realitu osebe.³ Práve s ohľadom na riziko idolatrie Majster Eckhart slávne vyzýva k opusteniu (nášho obrazu) Boha pre Boha samého. Nespútaný, tvorivý, všetko prenikajúci, neanticipovateľný a slobodný „tok“ Božieho trinitárneho života je podľa mystikov principiálne neuchopiteľný, principiálne unikajúci.

Význam rizika idolatrie si podobne všima aj filozofické myslenie, ktoré právom upozorňuje na prirodzenú ľudskú inklináciu k idolatrii. Je dobre známe, ako Kierkegaard, Scheler či Frankl hovoria o nebezpečenstve absolutizácie relatívnych hodnôt v našom živote. Podobne Jaspers upozorňuje na hrozbu ab-

¹ Slovo „povolanie“ je odvodené z latinského „vox“ (hlas), „vocare“ (volať), „vocatus“ (volaný). Od 15. storočia sa ním označovalo najmä „duchovné povolanie“ v zmysle zasväteného života. Až neskôr sa význam rozširuje a sekularizuje aj na vyjadrenie špecifickej osobnej aspirácie či profesie.

² Porov. TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 44.

³ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky*. Trnava : FF TU, 2011, najmä s. 114 – 160.

solutizácií akéhokoľvek druhu a na ľudskú tendenciu kvantifikovať to, čo je vo svojej podstate zásadne kvalitatívne, a tak svojvoľne stelesňovať šifry.⁴ Každá fixácia, každé umŕtvenie zmyslu alebo lipnutie na exkluzívnom zmysle sú pre týchto mysliteľov znameniami idolatrického vnútorného postoja k realite, svedectvom ontologickej perverzie, ktorá je v protiklade k slobodnému plynutiu bytia, chápaného ako neuchopiteľného daru.

Pozrime sa na mechanizmy idolatrie ešte dôslednejšie. V zmysle intencionality je idolatrický posesívny pohyb principiálne *sebareferenčný*. Preto si pod pojmom *ego* môžeme predstaviť koncentrovanú akumuláciu či hustotu seba-referenčnej, sebou absorbovanej, na seba zameranej intencionality. Ak má táto egocentrická intencionalita dostatok psychologického času (osobný príbeh), vytvorí izolovanú, na seba orientovanú *ilúziu* osobnej identity – posesívnej identity vlastníka, ktorej najväčšou hrozbou je strata akéhokoľvek druhu. Naopak, pravá transcendujúca intencionalita mieri vždy na iné, von či za hranice izolovaného seba-referenčného kruhu, do ktorého sa ľahko lapí nepremenené izolované vedomie. Preto Frankl vraví, že každý transpersonálny spôsob pozornosti, a teda každá intencionalita, ktorá mieri na iné ako „ja sám“, je už základným spôsobom ľudskej sebatranscendencie a rastu.⁵

Jednoduchý mechanizmus idolatrie môžeme filozoficky pozorovať spolu s vyvstávaním objektivujúceho myslenia, „reflexívneho vedomia ego“.⁶ Tzv. karteziánske myslenie dosahuje Boha, druhého i seba samého ako svoj „objekt“, a tak stráca bezprostredné spojenie s bytím či pôvodným Životom. To, čo často získa spomínaným reflexívnym pohybom, sú neraz len jeho vlastné pojmové konštrukty, ktoré ešte viac umocňujú oddelenie od skutočnosti takej, aká *je*, od prítomnosti, ktorá je podľa mystikov vždy *už* plná Boha. Z toho istého dôvodu Thomas Merton, kresťanský majster kontemplácie, hovorí, že „tra-

⁴ Porov. JASPERS, K.: *Šifry transcencie*. Bratislava : Kalligram, 2004.

⁵ Problém priblížim obrazne Franklovým komentovaním jedného pôvabného rabínskeho príbehu. Ten metaforicky vykresľuje nebo a pekel, ktoré však Frankl chápe skôr ako bytostnú orientáciu či „stav“ duše človeka. Spravodlivý prišiel na druhý svet a najskôr sa ocitol v jedálni. Za veľkým stolom sedelo veľa vychudnutých, smutných, stonajúcich ľudí, a to napriek tomu, že stôl bol plný najlepších jedál. V rukách mali skoro tri metre dlhé lyžice, s ktorými si nemohli dopriať ani malé sústo. Avšak radšej ako by nakŕmili svojho blížneho oproti, sedeli vo svojom trápení hladní a nešťastní. Oproti tomu v nebi bolo v jedálni počuť radostný smiech a družnú debatu pri hodovaní, každý kŕmil svojou lyžicou svojho blížneho, všetci boli sýti a naplnení. Frankl hovorí: „Lyžica je *intencionalita*... Nemôžeš orientovať intencionalný akt na samého seba, iba na niečo, čo nie si ty sám. Ale cez reciprocitu sa stáva ľudská existencia možnou, lebo ty si zasa, môžem povedať, sebatranscenciou iného.“ In: FRANKL, V. E. – LAPIDE, P.: *Hľadanie Boha a otázka zmyslu*. Bratislava : Lúč, 2005, s. 78.

⁶ Porov. napr. MERTON, T.: *Zen and The Birds of Appetite*. New York : A New Directions Book, 1968, s. 27.

gédiou je, že naše vedomie sa totálne odcudzilo tomuto najvlastnejšiemu základu našej identity“⁷ (Bohu) a že pokiaľ chceme vedomie radikálne oslobodiť pre Božiu prítomnosť prostredníctvom mystickej transformácie, potrebujeme stratiť všetky naše kultúrne a dokonca náboženské identity, ktoré si konceptuálne udržujeme, všetky naše nepravé „ja“.⁸ Jednoducho myslenie (ako dôležitá funkcia vedomia) vo väčšine prípadov zrkadlí iba seba samé. Kvôli tomu ostáva karteziánske vedomie uväznené v sebe samom, bez reálnej transcencie.⁹ Vieme, že túto pravdu dokázali filozofi ako Jaspers, Marcel, Levinas či Marion majstrovsky filozoficky vyjadriť.

Nárok odvrhnutia idolov platí rovnako pri probléme sebaidentifikácie, ako pri prejavoch osobnej zbožnosti. V nasledujúcej stati krátko rozvinem niektoré bežné a prirodzené spôsoby posesívnych, teda idolatrických spôsobov sebauchopenia.

K PROBLÉMU ZÁVISLOSTI A KONŠTRUKCIE SEBAOBRAZOV

Univerzálny význam odvláštňujúcich a unifikujúcich skúseností mystikov a kontemplatívov sa v poslednom období znovu objavuje nielen vo filozofii, ale tiež v psychológii a psychoterapii. Staré náboženské techniky a učenia (najmä meditácia či kontemplácia) sa skúmajú v novom svetle jednak s ohľadom na terapeutickú prax, jednak s ohľadom na nové vedecké empirické výskumy a možnosti (neurológia, kognitívne vedy). Psychológ Gerald G. May (1940 – 2005), brat známeho existenciálneho psychológa Rolla Maya, ktorý založil základy toho, čo nazýval „kontemplatívna psychológia“¹⁰, vo svojej praxi do veľkej miery čerpá z klasického mystického diela Jána z Kríža. Upozornil na blízke spojenie medzi mystickou múdrosťou a psychologickou potrebou mentálneho zdravia, osobnej integrity a celistvosti. May objasňuje, že spôsob, ktorým bežne uchopujeme svoju identitu, je *posesívnym spôsobom*, ktorý koreluje s mechanizmom *závislosti*.¹¹ Keďže väčšinu svojho života zasvätil liečeniu ľudí s rôznymi ťažkými závislosťami (alkoholizmus, drogy), pochopil, že mechanizmus závislosti je vždy ten istý, a to nezávisle na forme závislosti. Čisto vedecky, objek-

⁷ Ibid., s. 12.

⁸ Porov. MERTON, T.: *Zen and The Birds of Appetite*, s. 25.

⁹ Ibid., s. 23.

¹⁰ MAY, G. G.: *Will and Spirit. Contemplative Psychology*. New York : Harper San Francisco, 1982, zvlášť kapitola 2.

¹¹ Podrobný rozbor mechanizmov závislosti poskytuje v knihe *Závislosť a milosť* (titul vyšiel aj v slovenskom preklade v Spoločnosti dobrého slova v roku 2014), a to z psychologického, teologického a neurológického hľadiska. Porov. MAY, G. G.: *Addiction and Grace. Love and Spirituality in the Healing of Addictions*. New York : Harper One, 2007.

tívne, i nevinná závislosť na káve vykazuje rovnaké psychologické, fyziologické, biochemické a neurologické mechanizmy ako závislosť od heroínu či emocionálna závislosť na inej osobe. May upozornil na to, že v učení o temnej noci Jána z Kríža – mystika zo 16. storočia – je dokonale popísaný systém závislého chovania a zároveň identifikovaný účinný spôsob terapie.¹²

Pre nás je v tomto prípade najzaujímavejšie Mayovo zistenie, že najsilnejšou závislosťou, ktorou trpí vedome či nevedome každý z nás, je lipnutie na mentálnych obrazoch, ktoré sme si vytvorili o sebe samých pri našej snahe o sebaepochopenie, sebaidentifikáciu a sebaoptvrdenie. Idol definuje ako *mentálny obraz*, ktorý sa vyčerpávajúcym spôsobom vydáva za samotnú realitu a ktorý zabúda na to, že je *iba* obrazom. Tento proces je pri našom prežívaní sveta taký dominantný podľa Maya aj preto, že *naše* obrazy a predstavy o skutočnosti sú relatívne kontrolovateľné. Avšak nad realitou o sebe žiadnu kontrolu nemáme. May vraví, že aj keď sme „relatívne slobodní od zamieňania obrazu za realitu v iných oblastiach, prinajmenšom idolizujeme svoje sebaobrazy. Keď o sebe hovorím, takmer vždy referujem o obraze, ktorý o sebe mám a zvykovo predpokladám, že vravím o niečom pevnom a objektifikovateľnom.“¹³ Aj May pripomína, že sebaobraz je produktom „dualistickej“, reflexívnej mysle. Je konštruktom reflexívneho aktu sebadefinovania, ktorý je „špecifickým mentálnym procesom, ktorý sa objaví kedykoľvek niekto robí, myslí alebo cíti niečo, čo ho odlišuje od zvyšku sveta.“¹⁴ Presným opakom tohto procesu sú podľa Maya jednotiace skúsenosti kontemplatívneho bdelého vedomia, či v radikálnej podobe mystické stavy neduality.

Sebaobraz je teda „produktom komplexného procesu sebadefinovania, ktorý sa viaže s osobným vnímaním tela, vôle, vzťahov s inými a túžby alebo aspirácie. Zahŕňa komplikované kombinácie spomienok a vzorcov chovania, zvykov a potrieb – všetko, čo by mohol niekto použiť k popísaniu či charakterizovaniu seba samého.“¹⁵ Akt sebadefinovania obsahuje štyri základné komponenty, štyri základné oblasti tvorby obrazov: telo, vôľu, túžby a vzťahy. Máme zažitú predstavu o svojom výzore, o tom, ako sa cítime vo svojom tele, porovnávame sa s „ideálnymi“ telesnými danosťami iných a zohľadňujeme pritom kultúrny a spoločenský kontext chápania telesnosti. Vnímanie vôle zahŕňa skúsenosti ako zvládanie seba a svojho života, zážitky kontroly a bezmocnosti s ohľadom na danosti nášho prostredia. Túžba tiahne našu pozornosť k veciam, ktoré nás

¹² Pozri tiež MAY, G. G.: *The Dark Night of The Soul*. New York : Harper One, 2004.

¹³ MAY, G. G.: *Will and Spirit*, s. 111.

¹⁴ *Ibid.*, s. 334.

¹⁵ *Ibid.*, s. 101.

príťahujú či odpudzujú, k veciam, v ktoré dúfame či ktorých sa bojíme, spája sa nám s potešením a bolesťou. Predstavy, ktoré si vytvárame o svojich vzťahoch nám poskytujú základný pocit spolužitia, zaháňajú hrôzu zo samoty, zrkadlia našu dôveru či nedôveru voči iným, osobné prijatie či odmietnutie. Všetky štyri spolu vytvárajú zložitý a dynamický mentálny sebaobraz.¹⁶ Sebaobraz je vždy spojený s obrazom sveta, ktorý je danej osobe vlastný a zahŕňa najvyššie osobné ideály a hodnoty.

Tento druh osobnej reality je funkčný a celkom bežný. Nie je na ňom nič zlé, nikoho by nenapadlo ho spochybňovať, až pokiaľ ho nespochybni skutočnosť sama. May si všima, že pokiaľ je podstatná časť nášho sebaobrazu v ohrození, potom sú ohrozené aj všetky zvykové, teda závislé spôsoby, prostredníctvom ktorých na seba osoba nahliada a pomocou ktorých sa prejavuje vo svete. Frankl by tento fakt vyjadril slovami, že pokiaľ sa relatívny zmysel v živote nejakej osoby zabsolutizoval a hrozí jej, že o tento zabsolutizovaný zmysel príde – a môže to byť milovaná osoba, práca, dielo, alkohol, droga, dobrá povesť, a pod. – je to zvyčajne hlboko psychologicky devastujúca skúsenosť, pretože daná absolutizácia vytvárala veľkú časť osobnej identity.¹⁷ Človek vtedy prežíva stratu zmyslu a skutočnú malú osobnú smrť. May je presvedčený, že roztrhnutie tohto puta závislosti je tým najbolestnejším, ktoré jestvuje: sebou zahltená myseľ nedokáže zniesť „ničotu“, ktorá ostáva potom, čo sa domnelá identita založená na relatívnych sebaobrazoch zrúti.¹⁸ Poukazuje tiež na hlboko zakorenený strach, ktorý máme pred stratou sebadefinície. Nie je preto náhoda, že Ján z Kríža hovorí o skutočnej bolestivej smrti, ktorou prechádza mystik v procese mystickej transformácie (tzv. mystická smrť) a v ktorej sa rodí do nového spôsobu svojho bytia. Ján z Kríža v tomto zmysle spomína strastiplné očistenie samotných „koreňov duše“¹⁹ v samotnej jej podstate. *Pre prirodzené egocentrické ja je každý kolaps centrálnej sebadefinície skúsenosťou bolestnej smrti*, ktorá je porovnateľná s bojom o skoncovanie so závislosťou na alkohole,

¹⁶ Ibid., s. 104.

¹⁷ Porov. napr. FRANKL, V. E.: *Trpiaci človek*. Bratislava : Lúč, 2007.

¹⁸ V angličtine to May vyjadruje aj slovnou hračkou “nothing” (nič) ako “no-thing” (žiadna-vec), teda čo nie je nič objektívateľné, doslova žiadna vec, žiaden predmet pre uchopujúce vlastnícke vedomie.

¹⁹ Ján vysvetľuje veľkú náročnosť mystického prerodu ako dôsledok spojenia dvoch protikladov – „božského a ľudského, ktoré sa tu spája.“ In: JAN OD KRÍŽE: *Temná noc*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 111. A tak človek „vo vnútri zakúša hlbokú prázdnotu a chudobu“, ktorú charakterizuje ako „ťažké vnútorné roztrhnutie a muky“, „veľké roztrhnutie v samej podstate duše“. Tamtiež, s. 114. Čím je puto pevnejšie, tým tvrdšie býva jeho pretrhnutie, tým bolestivejšie je odpútanie sa. A niet pevnejšieho puta, akým je to, ktorým je naše *ja* pripútané k sebe samému. Ján preberá známy Pavlov obraz a hovorí o agónii „starého človeka“, ktorý tu zomiera.

drogách či zneužívajúcom druhu vzťahu. Mystik i psychiater však s nádejou vria, že práve tento kolaps pevnej egoidnej štruktúry *ja* sa môže stať príležitosťou k odhaleniu autentického a „vokačného“ zmyslu pravej identity a povolania. Ide preto paradoxne o najvýznamnejšiu vnútorne oslobodzujúcu udalosť, ktorú môže ľudská bytosť vôbec podstúpiť.

PRVOTNÉ POVOLANIE A PRIORITA BYTIA

Je samozrejme prirodzené, že svoju identitu uchopujeme prostredníctvom sebaobrazov a rolí – v každodennom živote je to nevyhnutné a efektívne. Rozumiem si ako dobrý manžel či manželka, matka či otec, dobrý veriaci, zapálený učiteľ, čestný bankár, oddaný milenec a starostlivý partner či ako duchovný hľadač. V istom zmysle týmto všetkým sme. Problém nastáva, keď obraz, ktorý zohráva tak dôležitú úlohu v našom bežnom procese sebaurčenia, umŕtvime a zabsolutizujeme a táto zafixovaná mentálna konštrukcia nás samých sa následne ohrozí alebo celkom zrúti. Pokiaľ bola identifikácia s rolami dôsledná, človeku vskutku neostane „nič“, je vydaný úplnej ničote a nedokáže už viac svoje bytie žiadnym spôsobom uchopiť a kontrolovať.

Brandon Bays, súčasná populárna autorka, vo svojej knihe *Cesta* opisuje moment, kedy sa zrútila celá jej štyridsať rokov sa budujúca identita – identita ženy, ktorá sa vie o seba postarať, ktorá má rozprávkový domov, identita dobrej matky, milujúcej a milovanej manželky a úspešnej terapeutky. V krátkom časovom období sa jej zrútil celý jej svet. Začalo to skúsenosťou vážnej choroby, z ktorej sa zázračne uzdravila. Potom však prišlo všetko naraz: pri požiari jej do tla zhorel vysnívaný dom na pláži, dcéra s ňou celkom prerušila dovtedy veľmi otvorený a pekný vzťah, manžel jej výbuchom hnevu oznámil, že miluje inú ženu a popri tom ostala celkom bez peňazí. V tomto všetkom si však neustále uvedomovala, že to, čo v skutočnosti hynie, sú rozličné aspekty jej ega. Akoby ju niesla nejaká milosť, ktorá jej počas predstavenia dovoľovala nahliadať súčasne za oponu. O tejto skúsenosti píše: „Zdroj ma veľmi dôrazne učil, používal môj život ako svoju učebnicu. S nádorom: Ty nie si tvoje telo. S požiarom: Ty nie si tvoje peniaze ani tvoja schopnosť prežiť. S Kelley (dcéra): Ty nie si tvoje vzťahy. S Donom (manžel): Ty nie si tvoja romantika ani manželstvo. *Ty si láska, ktorá je prítomná, keď všetko ostatné prichádza a odchádza.*“²⁰

Otázka pálčivá pre filozofiu, vedu i pre každého z nás osobne: Naozaj nezostane z osoby „nič“? Naozaj sme iba naše role a sebaobrazy? Zdá sa predsa, že ak sa tieto zrútiť, zrútiť sa akýkoľvek zmysel osobnej identity a našej angažovanej

²⁰ BAYS, B.: *Cesta*. Praha : Eminent, 2007, s. 143.

zapletenosti do sveta. Mystická a kontemplatívna tradícia si to samozrejme nemyslí. Už po tisícročia upozorňuje na to, že stratou sebadefinícií človek získa oveľa viac, než by mohol tušiť, a to hlboké povedomie o svojej *pravnej identite*. Veď práve stav „bezfarebnosti“ (Ján z Kríža) či „nedefinovatelnosti“ je tým hľadaným a žiadaným stavom v mystike i v kontemplatívnej praxi, lebo skrýva duchovný rozmer slobody, v jedine ktorom je možné poodhaliť zmysel i autentickú orientáciu vlastného bytia.

Kontemplácia je významnou náboženskou praxou, prítomnou v každej svetovej náboženskej tradícii, ktorá učí uvidieť *to skutočné* pod nánosmi našich mentálnych konštrukcií, učí započuť ticho a pokoj za ustavičným hlukom našej ustarostenej mysle, učí transcendovať mentálne naprogramovania a podmienenia, v rámci ktorých si vytvárame obrazy o sebe samých. May vraví, že ak by sme sa dokázali vzdať našich snáh o sebadefiníciu, bytie by vytrysklo vo svojej plnosti a pravde.²¹ Zdá sa, že pod nánosmi našich mentálnych konštrukcií reality sa skrýva *čosi* esenciálne, čo je paradoxne oveľa pevnejšie a trvalejšie a z čoho čerpá pôvod aj naše vlastné jedinečné bytie – nepodobné ničomu, čo môžu poskytnúť premenlivé spoločenské a vzťahové konštelácie.²² Len tzv. kontemplatívne vedomie je dostatočne slobodné na to, aby nahliadlo to, čo sa zdá byť pri otázke „Kto som?“ to podstatné.

Čo je teda tou identitou, ktorá ostáva aj potom, čo sa všetky naše podmienené role a sebadefinície zrútiť? Sú to nové, svojvoľné predstavy, ktoré by iba nahradili tie staré a nefunkčné? Zaiste nie iba to. Skrýva tzv. ničota a prázdnota, ktorej sa naša psychika prirodzene desí, čosi, o čom snád „vedia“ iba štruktúry nášho bytia hlbšie ako ona sama? Je možné „ničotu“, ktorá ostáva potom, ako sa naše idoly šťastne zrútiť, skúsenostne popísať aj v pozitívnych pojmoch? Zvlášť kresťanská mystika sa práve o to už tisícročia pokúša. Na vrchole posvätnnej hory, ako píše Ján z Kríža, ku ktorému vedie úzky chodník vydláždený španielskym slovom „nada“ (nič), teda mystického vyvlastnenia a smrti, žiari „todo“ (všetko), teda mystická jednota – zakúšaná plnosť a sláva Božieho života,

²¹ Porov. MAY, G. G.: *The Open Way*. New York, N. Y. : Paulist Press, 1977, s. 11.

²² Zenová tradícia v tomto zmysle vraví o prázdnote a čistom „zrkadle“, ktorým je vedomie. „Problém je, že akonáhle sa dostaneme k rozlišovaniu, súdeniu, kategorizovaniu a klasifikovaniu – či dokonca kontemplovaniu – uvalujeme čosi iné na čisté zrkadlo.“ In: MERTON, T.: *Zen and The Birds of Appetite*, s. 7. Merton v rozhovore so zenovým majstrom menom Daisetz T. Suzuki, ktorý viedli o diele Majstra Eckharta: „V každom prípade, táto pasáž reflektuje Eckhartovo zenu podobné prirovnanie Boha k nekonečnej priepasti a základu (cf. Sunyata), s pravým bytím ja zakorenenejším v ňom; teda toto je to, v čo verí Eckhart: iba ak tu nezostáva *ja* ako ‘miesto’, v ktorom Boh koná, iba ak Boh koná čisto v sebe samom, len takto sa prinavrátíme k nášmu ‘pravému ja’, (v pojmoch zenu, ‘žadneme ja’). *Ibid.*, s. 10.

plnosť Božej tvorivej dynamickej a blaživej prítomnosti.²³ Mystická a kontemplatívna prax hovorí o tom, že len v *uvedomelej a ničím nezahatanej jednote* s Božím bytím²⁴ sa z našich rolí a funkcií, ktoré vo svojom živote zastávame, stávajú autentické, zmysluplné a pôsobiace výrazy nášho individuálneho osobného povolania, ktoré z tejto jednoty prirodzene vyvstáva.

Kvôli dôslednosti stručne spomeniem ešte jeden dôležitý fenomén, ktorý sa týka riešeného problému identity a povolania. Túžba nás prirodzene puďí k dosahovaniu nekonečna, bezhraničnosti, neobmedzenosti, volá k seba-prekročeniu a nabáda dôverovať v zmysel života. Avšak naša túžba rovnako prirodzene naráža na hranice a obmedzenia dané jednako súčasnou podobou nášho sveta, ako i zrelosťou našej mysle či srdca. Na inom mieste som ukázala,²⁵ že *túžba*, ako ju popisujú mystici – chápaná ako *prvotné povolanie* –, nás volá k realizácii tej jedinečnej identity, ktorá nepodlieha podmienenostiam meniacich sa životných okolností a limitujúcich mentálnych programov. Povoláva nás k láske, ktorá je životným prostredím každej jedinečnej osobnej realizácie. Prvotné povolanie, ktoré ohlasuje túžba, je povolaním k uvedomelej väzbe milovať-ako-milovaný. Prvotné povolanie je výzvou byť tými, kým *esenciálne už sme*, hoci *aktuálne* sa tejto výzve iba neustále približujeme, a to až dotedy, pokiaľ sa nestaneme v plnosti tými, kým môžeme a máme byť.

Mystici a kontemplatívci tvrdia, že jedine z fundamentálnej platformy všetko prenikajúcej jednoty a lásky dokáže človek rozvíjať a naplňovať jedinečnú identitu, ku ktorej je volaný. Jej vonkajší výraz potom významne vplýva na širokú sieť personálnych vzťahov, kdekoľvek on alebo ona pôsobí. Jedine vďaka hlbokému zakoreneniu vo svojom zdroji dokázali ľudia ako Mahátma Ghándí, Martin Luther King či Matka Tereza privodiť spoločenské posuny a interpersonálne zmeny, ktoré potichu a bez násilia môžu meniť svet k lepšiemu. Mystika s ohľadom na problém identity preto potvrdzuje *precedens bytia*:

²³ Traduje sa, že Ján z Križa počas svojho života nakreslil 60 – 65 náčrtov „Hory dokonalosti“, ktorá schematicky zachytáva postavenie a základné bytostné možnosti človeka vo svete. V pozadí je biblický vrch Karmel, známy z príbehu proroka Eliáša, na ktorom Jahve manifestoval svoju vládu nad Izraelom a zničil modloslužobný kult. Na jeho vrchole je nápis: „Na tejto hore prebýva len česť a sláva Božia“ (*Solo mora en este monte la gloria y honra de Dios*). Sú tu znázornené tri cesty – dve široké po stranách a jeden úzky, strmý chodník, vedúci stredom priamo k nápisu. Prvá širšia cesta je „cestou pozemských dohier“ (*bienes de tierra*), ktorá od hory odvádza. Druhú nazval „cestou nebeských dohier“ (*bienes del cielo*), ktorá taktiež nesmeruje na vrchol. Jedinou cestou, ktorá vedie k *cielu*, je úzky chodník, vedúci strmo priamo hore. Ten je vydláždený slávnym slovom „nada“ – nič. Porov. JAN OD KRÍŽE: *Výstup na horu Karmel*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 11.

²⁴ Zdôrazňujem uvedomelým, lebo či vedome, alebo nevedome, vždy už podľa mystikov esenciálne participujeme na Božom bytí.

²⁵ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: Desire and Its Paradoxes : A Phenomenological Study Based on Christian Mysticism. In: *Teologický časopis*. XVI, n. 1, 2018, s. 31 – 40.

bytie predchádza konanie. Ľudské činy menia svet k lepšiemu iba vtedy, ak ich zdrojom nie sú horúčkovité pohyby maskujúce strach, samotu či úzkosť našich iluzórnych identít, ale vtedy, keď samovoľne prýštia z nadbytku bytia, ktorého vlastným charakterom je čistá dobrota. Mystická jednota s Bohom nie je žiaden duchovný luxus alebo nebodaj privilegium niekoľkých vyvolených, ale nevyhnutnosť, ku ktorej je povolaná každá ľudská bytosť, v ktorej sa Boží obraz túži zrkadliť jedinečným, nenahraditeľným spôsobom.

FORMY BEZFOREMNEJ PRÍTOMNOSTI: CHVÁLA UNIKAJÚCEMU

Mystická a kontemplatívna kresťanská tradícia svedčí o tom, že hlboká jednota s Božím bytím – nachádzaná poza všetky svojvoľné mentálne konštrukcie a napriek nim – nám dokáže odhaliť našu vlastnú identitu a povolanie, univerzálny i celkom jedinečný zmysel nášho života. Mystérium Božej prítomnosti mystici metaforicky umiestňujú do najhlbšieho vnútra „duše“, miesta vnútorného ticha, najväčšej kontemplatívnej intimity. Edita Steinová vo svojej štúdii k mystike Jána z Kríža charakterizuje „stred duše“ tradičnými pojmami ako rýdzi priestor ducha, ktorý je mimo akýkoľvek tvar či obraz. Tento priestor je prameňom vlastného prapôvodného života človeka a miestom jeho dokonalej slobody.²⁶ Dopĺňa, že až keď prenikáme na toto miesto slobody, môžeme „odtiaľ uchopiť celé svoje bytie a rozhodnúť o ňom.“²⁷ Len odtiaľto sa rodia činy, ktoré majú hlboký soteriologický a eschatologický význam. Podľa nej jedinec stadiaľ môžeme porozumieť svojmu individuálnemu poslaniu, svojmu jedinečnému miestu vo svete, vlastnej identite. Len tam je totiž človek oslobodený od všetkých druhov podmienení – kultúrnych či individuálnych.

Už je jasné, že „nič“ Jána z Kríža – takzvaná „ničota“, ktorá ostáva potom, ako sa všetky okrajové identity zrútiť či „metodicky uzátvorkujú“ nejakou duchovnou praxou či technikou – nie je prázdnotou v zmysle akéhosi neutrálneho poľa slobody, z ktorého možno svojvoľne vytvoriť novú identitu podľa našich nových subjektívnych predstáv. Toto vnútorné slobodné „nič“ je v skutočnosti *tvorivou potenciou rozvoja* našej osobnej identity ako „niečoho“, čo síce v princípe nikdy nie je možné vlastnícky uchopiť, ale čo k nám prehovára zrozumiteľným a jasným zmyslom, ktorý v našich životoch nadobúda (paradoxne) konkrétnu formu i bez spätného upadania do idolatrie.

Aj tí mystici, ktorí sa hlásia k prísnyim podobám negatívnej teológie, sa nevyhnú pozitívnym identifikáciám Božieho bytia a vlastného bytia v ňom. Skôr

²⁶ STEINOVÁ, E.: *Věda kříže*. Brno : Cesta, 2002, s. 130.

²⁷ *Ibid.*, s. 128.

sa zdá, že požiadavka bezforemnosti je súčasťou transformatívneho procesu, vďaka ktorému tvrdé ľudské myslenie a bytie dokáže prijať a porozumieť tým jemným *pozitívnym identifikáciám*, ktoré vo svojej podstate ostávajú celkom neuchopiteľné, a teda nepodliehajú možnosti idolatrického zvrátenia.

Na krátkom príklade mystičky Juliany z Norwich (1342 – 1416) a jej knihy *Zjavenia Božej lásky* sa pokúsim demonštrovať, o aké pozitívne, ale večne unikajúce identifikácie ide. Juliana už zo svojej praktickej povahy rozhodne nie je žiadnym ikonoklastom, ktorý by za jedinú prístupovú cestu k tajomstvu nepreniknuteľného božstva vyhlásil nepoznateľno, temnotu a tzv. negatívny teologický prístup. Nie žeby jej negatívna teológia nebola skúsenostne blízka; je si vedomá toho, že sú aspekty Božieho tajomstva, ktoré svojou intelektuálnou dobyvačnosťou skôr przníme, než odhaľujeme. Napriek tomu však rozhodne pripisuje Bohu niektoré celkom konkrétne charakteristické atribúty a vyhlasuje ich za jeho vlastnú podstatu – zvlášť *Božie materstvo*, ktoré chápe ako obraz bezhraničnej tvorivej dobroty a bezpodmienečnej lásky, s ktorým Božie bytie úplne identifikuje.²⁸

Juliana sa nevzdáva obrazov. Na základe mystických nazretí sa *vedome vzdáva nepravých, ego vyživujúcich a deštruktívnych predstáv reality* Boha a človeka. Táto stredoveká, jednoducho sa vyjadrujúca anglická mystička zdôrazňuje, že Boha ani seba nesmieme vidieť *ako projekciu vlastných strachov a úzkostí*. V období tvrdej inkvizície sa neostýchala ľuďom hovoriť o tom, že v Bohu nieto hnevu či zlosti, že v ňom nieto odsúdenia ani viny, lebo *jeho vlastným Bytím je iba čistá Dobrota* – čo je základným motívom, prítomným v celých Julianiných *Zjaveniach*. Juliana akoby vedela, že mystická transformácia vnútra človeka sa nezaobíde bez kognitívnej transformácie predstáv a obrazov a im zodpovedajúcich emocionálnych nábojov. Zásadným vyústením je, že takto *nahliadnutá Božia podstata (čistá Dobrota) je našou vlastnou podstatou, vlastnou identitou* – veď ako obraz Boží zrkadlíme svojho Tvorcu a mysticky túto nepochopiteľnú skutočnosť nahliadame. Realita je teda dobrá, skutočnosť a naša vlastná podstata radikálne pozitívna.

Ľudská bytosť nedokáže poňať svoju realitu bezobrazne, bezobsažne, bezforemne. Veď každá skúsenosť je vždy obsahom vedomia, ktoré sa nevyhnutne orientuje za pomoci identifikovateľných foriem. Mystici, rovnako ako autorka *Zjavení*, sa nesnažia čitateľa nasmerovať na cestu samoučelného vzdávania sa, na číru cestu negácie, ale na cestu hlbokjej osobnej *transformácie*. A táto cesta zahŕňa nielen rúcanie starých umŕtvujúcich štruktúr, ale i prijímanie nových ži-

²⁸ Porov. JULIAN OF NORWICH: *Revelations of Divine Love*. Brewster, Massachusetts : Paraclete Press, 2011.

votodarných obrazov, a to celkom novým spôsobom; obrazov, ktoré adekvátnejšie a pravdivejšie približujú zmyslom a rozumu priamo nepoznatelnú realitu. Obrazy Boha i sebaobrazy neprechádzajú jednoduchou deštrukciou (vedomie neostáva v mučivej prázdnote zmyslu), ale podstupujú zásadnú a celkom konkrétnu transformáciu. Ak sa dôsledne prizrieme na klasické učenie Majstra Eckharta alebo Jána z Kríža, ani o nich nemožno povedať, žeby sa zastavili pri negatívnej teológii. Božie bytie skúsenostne opisujú v nadmieru pozitívnych termínoch, ktoré majú presne určiteľné charakteristiky: *čistá dobrota, nepodmienená láska, dokonalá sloboda, radosť, milujúce spoluúčastné spoločenstvo, slastný pokoj, tvorivé pôsobenie lásky*.²⁹

Obrazy, ktoré sa rodia z očisteného vedomia – teda vedomia, ktorému boli odňaté jeho zvykové programy a ilúzie reality – nie sú vonkoncom ľubovoľné či náhodné. Juliana a mystici nie sú tvorcami nových idolov, svojvoľných obrazov, ktorými chcú vypovedať o čomsi mimo dosah ich vlastnej skúsenosti. Mystici a kontemplatívci vôbec nie sú tvorcami, sú spolutvorcami a svedkami reality o sebe, na základe ktorej sa v ich vedomí spontánne rodia jej dynamické obrazy, metafory a opisy. Za týchto okolností pozitívne sebaidentifikácie a sebaobrazy vznikajú z rovnakej hlbokaj skúsenosti Božej reality, priamo zakúšanej a milovanej a vykazujú špecifické rysy, ktoré si nemožno pomýliť alebo zameniť.

Zdá sa, že i priame pôsobenie Božej prítomnosti na otvorenú a bdelú myseľ a telo človeka je celkom konkrétne a nevyčerpávajúcim spôsobom definovateľné – nie však vyčerpávajúco vlastnícky uchopiteľné. Identifikácie, ktoré mystici pripisujú Bohu akoby novej kontrole a statickosti neustále unikali. Sú výrazom nepreniknuteľného dynamického tajomstva samotného Božieho života v nás a v celom stvorenstve. Akonáhle sa ego opäť pokúsi čosi z tohto tajomstva posesívne umítniť, zovrieť pevne do dlane a spraviť svojim, *dar kontemplatívnej prítomnosti* uniká medzi prsty; ostáva iba umítnená forma bez svojej životodarnej esencie. Autentická identita povstáva spolu s radikálnou premenou vedomia, teda na základe procesu objavovania kontemplatívnej prítomnosti – tej formy bezforemného Božieho života v nás, s ktorým sa podľa mystikov bez obáv smieme a máme identifikovať.

ZÁVER

Pokúsím sa teraz zhrnúť dôležité filozofické implikácie,³⁰ ktoré sa na základe skúmania problému identity v kontexte mystickej a kontemplatívnej skúsenosti odkrývajú.

²⁹ Porov. TRAJTELOVÁ, J.: *Vzdialenosť a blízkosť mystiky*, s. 161 – 175.

³⁰ Porov. tiež TRAJTELOVÁ, J.: *On Vocation and Identity in Western Mysticism*. In: LOU-

Najhlbší zmysel osobnej identity a vlastného *ja* nemožno odvodzovať od externých rolí, nesúvisí s tvorbou sebaobrazov a sebadefinícií. K dosiahnutiu porozumenia esenciálneho zmyslu toho, kým človek vo svojej podstate je, je podľa mystiky potrebné prekročiť každú statickú formu sebadefinície, každý vonkajšími podmienkami podmienený sebaobraz. Preto sa mechanizmus mystického vyvlastnenia týka (okrem iného) aj všetkých spôsobov, ktorými sa osoba vzťahuje sama k sebe. To znamená, že odstránenie idolov je nevyhnutné uplatniť aj na vlastné statické sebaobrazy a podmienené identity, akými sú napríklad lipnutie na našich každodenných rolách, sociálnych statusoch, politických či náboženských presvedčeniach a osobných ideológiách.

Autentický zmysel osobnej identity sa odhaľuje a realizuje takpovediac „zvnútra-von“, a nie naopak, teda prýšti z najhlbšieho jadra osobného života. V týchto posvätných dimenziách ľudského vnútra však nie je „nič“, čo by sa dalo posesívne uchopiť. Je tu však podľa mystikov *vždy prítomné* jemné tvorivé slobodné transsubjektívne pôsobenie Božieho života, ktoré je zároveň vlastným zdrojom najhlbšej ľudskej skúsenosti zmyslu, osobného povolania a identity. *Vokačnou identitou* preto nazývam identitu osvojenú a udržiavanú prostredníctvom tohto bytostného základu a v ňom. Práve tento druh identity môže následne vyživovať aj konkrétne role a posty, ktorými sa realizujeme v každodennom živote, v konkrétnom historickom čase a kultúrnom priestore, v službe iným aj sebe. Pozitívne zmeny vo svete, ktoré iniciovali mystici a svätí, boli možné len na základe ich intímneho spojenia so svojim božským základom, s kontemplatívnou prítomnosťou tvorivej Dobrotы (Juliana z Norwich), ktorej nekládli žiadne prekážky. *Priorita bytia pred konaním* je preto pre mystikov a kontemplatívov podmienkou akejkoľvek vonkajšej činnosti, pokiaľ má byť efektívna a priniesť dobré a hojné ovocie.

Vokačná identita, mystikmi zakúšaná ako dar a ako ko-kreačné spolupôsobenie na božskom živote, však z princípu nemôže byť uzatvorene definovaná či obmedzovaná žiadnym svojvoľným subjektívnym spôsobom. Akýkoľvek, i jemný posesívny pohyb zatarasuje jej slobodný, ničím neobmedzený životodarný „tok“. Vokačná identita preto nikdy nemôže byť *vyčerpávajúco* porozumená či realizovaná. Ostáva vždy otvorená, vďačná za dar záhadného trojičného života, ktorým žije, navždy unikajúca vlastníckemu pohľadu ega. Toto „unikajúcnosť“ je preto paradoxne tým najbezpečnejším, hoci nesmierne krehkým stanoviskom pre autentické uchopenie vlastnej osobnej identity a povolania.

Jana Trajtelová, PhD.
Centrum fenomenologických štúdií, FF TU v Trnave
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
trajtelova@gmail.com

Poselství vybraných patronů Evropy pro II. stupeň základních škol

Denisa Klemscheová

An Application of Message of Saint Patrons of Europe for Educational Process in Primary Schools

The author of the article poses a question about a position of Christian values within the contemporary education in Czech primary schools. Thematically it focuses on catholic saint patrons of Europe and tries to transmit the story of their lives as well as their message for the humanity of our age. The article thus attempts to contribute to the discussion of Christian oriented pedagogues concerned with a lack of attention to “eternal values” in the teaching process.

Keywords: education reform, eternal values, saint patrons of Europe, symbols

ÚVODEM – VYMEZENÍ POJMU VĚČNÉ HODNOTY

Věčné hodnoty – hodnoty, které přetrvají, hodnoty spojené s pojmem Bůh a spása člověka. Don Bosko zakladatel SDB říká: „Stále by nás měla provázet myšlenka na věčnost. Na světě všechno pomine. Věčně potrvá jenom věčnost. Dělejme vše proto, aby byla šťastná.“ Na konci evangelia sv. Marka najdeme tato Ježíšova slova: „Jděte do celého světa, hlásejte evangelium veškerému stvoření. Ten kdo uvěří a bude pokřtěn, bude spasen; ten kdo neuvěří, bude odsouzen.“ Mk 16, 15-16

Jak tedy s věčnými hodnotami – jako je spása člověka - seznámit dnešní mládež? Víra je ze slyšení, je proto na nás s mladými lidmi promluvit. „Nikdo však nemůže položit druhému Boha a jeho království na stůl, ani věřící sám sobě ne“¹, říká Benedikt XVI. Neznamená to však, že bychom se o to stále znovu neměli – v síle Ducha svatého - snažit. Autorka představuje pojetí připravované publikace, která hledá způsob, jak vhodnou formou, a se znalostmi inkulturace, oslovit současnou českou školu.

¹ RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI.: *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 30.

VÝCHODISKA PRO PRVNÍ EVANGELIZACI NA II. STUPNI ZÁKLADNÍ ŠKOLY V ČESKÉ REPUBLICE

Príspevek nastiňuje obsah pripravovanej knihy, ktorá vychází z rigorózní práce s názvem *Průřezové téma Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech se zaměřením na vybrané patrony Evropy jako nástroj první evangelizace na II. stupni ZŠ Prostějov, ul. Vl. Majakovského 1*. Ta byla úspěšně obhájena na CMTF a také z příspěvku předneseném na Mezinárodním sympoziu z praktické teologie v Komárně.

Současné české základní školy si vytvářejí vlastní *Školní vzdělávací program* (dále ŠVP) podle *Rámcového vzdělávacího programu pro základní vzdělávání* (dále RVP), který je obecný. Jeho závaznou součástí jsou průřezová témata, s výrazně formativní funkcí a procházejí napříč všemi vyučovacími předměty.² Všechna průřezová témata mají vztah ke vzdělávacím oblastem a jejich hlavní přínos spočívá v rozvoji žáků především v oblasti postojů a hodnot.³ Škola pak může vhodně propojovat vzdělávací obsahy jednotlivých vyučovacích předmětů, ale též volit různé vzdělávací postupy, strategie, metody či formy výuky.

Východiskem práce je zmapování změn ve školství v České republice. V nich je hledán způsob, jak ve škole účinně působit. Z možných průřezových témat je vybráno téma VMEGS: *Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech*. VMEGS 3: *Jsmo Evropané – se specifikací Kořeny a zdroje evropské civilizace*.⁴ To je v rigorózní práci zasazeno do výstupů ŠVP vyučovacích předmětů *dějepis* a *výchova k občanství* – spadající do vzdělávací oblasti *Člověk a společnost* a vhodně se napojuje na probírané učivo těchto předmětů.

Propojení vzdělávacího obsahu této vzdělávací oblasti s vybraným průřezovým tématem otevírá již konkrétní cestu ke křesťanskému poselství. Za tímto účelem bylo autorkou vybráno několik patronů Evropy, kteří se dotýkají učební látky jednotlivých ročníků II. stupně základní školy a zároveň žáky mohou oslovit i po stránce svého lidství. Vybranými světcí jsou: Sv. Cyril a Metoděj, sv. Kateřina Sienská, sv. Edita Steinová – sv. Terezie Benedikta od Kříže.

V hodinách vyučovacích předmětů *dějepis* je látka věnovaná konkrétnímu světcí nahlížena z historického hlediska. Dané téma je následně hlouběji rozvíjeno ve vyučovacím předmětu *výchova k občanství*. Tento vyučovacích předmět

² Srov. JEŘÁBEK, J. – TUPÝ, J.: *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání* (se změnami provedenými k 1. 7. 2007). Praha : VÚP, 2005, s. 82.

³ Srov. JEŘÁBEK, J. – TUPÝ, J.: *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání* (se změnami provedenými k 1. 7. 2007), s. 2.

⁴ Srov. JEŘÁBEK, J. – TUPÝ, J.: *Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání* (se změnami provedenými k 1. 7. 2007), s. 88.

je zaměřen na orientaci v sociální realitě, ale také na sebepoznání. Přivádí žáky k rozpoznávání příčin a následků vlastního jednání a hledání smyslu života. Je tedy velmi vhodným vyučovacím předmětem k dalšímu rozvíjení křesťanského poselství obsaženému v životním příběhu každého z patronů Evropy. V hodinách vyučovacího předmětu výchova k občanství jsou navíc k jednotlivým světcům vhodně zakomponované důležité události z dějin spásy: křest – začátek cesty, biřmování – dovršení křtu, eucharistie – život z víry.

VĚČNÉ HODNOTY V POSELSTVÍ VYBRANÝCH PATRONŮ EVROPY

V dalším kroku připravované publikace autorka věnovala pozornost teoretickému výkladu určenému pro vyučující předmětu dějepis a výchova k občanství. Je zdrojem odborných informací vhodných i pro ty vyučující, kteří jsou lidmi bez náboženské víry. V této části knihy se autorka zaměřuje na popis doby, rodinné situace a především život a dílo ve světle víry vybraných patronů Evropy: sv. Cyril a Metoděj, sv. Kateřina Sienská a Edita Steinová - Svatá Terezie Benedikta od Kříže.

Světcí jsou tu zobrazeni z pohledu dnešního humanitně vzdělaného člověka. Autorka zde vhodně zařadila legendární příběhy, básně či úryvky z dopisů. Text má především udržet v pohotovosti čtenářův zájem a dokreslit charakteristiku vybraných osobností. Popis světců je zaměřen na jejich obyčejný život, v němž jsou patrné křesťanské motivy a jednání. Je tu objasněn pojem konverze a s ní spojená nečekané změna života zaměřená nyní k věčným hodnotám. Učitelé, a později i jejich žáci, mají možnost se s daným světce identifikovat v hlubších otázkách života, které si sami kladou při prožívání radosti, ale i těžkostí, bolesti a ztrát. Tato část je zpracovaná tak, aby poselství bylo srozumitelné, pravdivé a aktuální, ale i pozitivně motivující. Častým chybným způsobem, jak předkládat životní příběh světců bývá právě moralizování.⁵ Autorčino pojetí proto poskytuje informace a zároveň prostor k přemýšlení. Každý životní příběh světce ukazuje originální způsob, jak on došel k pravému obrácení a rozpoznal své osobní povolání, anebo jakým obtížím na své cestě čelil.

NÁVRH ŘEŠENÍ

Autorka předkládá pro konkrétní základní školu vytvořený a v praxi ověřený způsob, jak je možné postupovat při první evangelizaci mládeže. Jsou zde

⁵ Srov. ZIMMERMANNŮVÁ, M.: *Svatí v katechezi a ve výuce náboženství. Cesty katecheze*, 2009, s. 24.

využity různé didaktické metody a formy práce, které by mohly co nejlépe přispět k větší názornosti a pochopení studijní látky. Snahou je, aby se žáci více zamýšleli nad smyslem vlastního života a rozpoznáváním příčin i následků svého jednání.

Jsou tu vytvořeny tři vyučovací bloky s návrhy konkrétních šesti vyučovacích hodin. V každém vyučovacím bloku autorka pracuje s vybranými symboly, které mají žákům pomoci nahlédnout vnitřní smysl věcí. Jedná se o tyto symboly: CESTA – sv. Cyril a Metoděj, MOST, VINICE – sv. Kateřina Sienská, STROM – sv. Terezie Benedikta od Kříže – Edita Steinová.

Autorka uvádí příklad využití symbolu MOST ve vyučovacím bloku věnovaném sv. Kateřině Sienské. Na snímku je krásný středověký most, po kterém Kateřina skutečně chodila. Středověké mosty bývaly zastřešené a na nich si lidé postavili různé obchůdky i třeba kapličky. Takový most pak ústil do městské brány. Svatá Kateřina se na most dívá tímto pohledem:

Vidí život člověka jako **cestu** od jednoho břehu k druhému. Narozením se ocitáme na jednom břehu a smrtí se dostáváme na břeh druhý. Podle Kateřiny existuje **most**, který sahá od nebe až k zemi. Tímto mostem je křesťanství tedy Kristovo prostřednictví. **Voda** mezi břehy představuje všechny věci a různá potěšení, které chce člověk vlastnit. Někdo se nechá strhnout proudem světa, dravou řekou, v níž je tolik bláta. Takový člověk se stále honí za věcmi a různými potěšeními. Ty věci jsou jako voda, která pořád teče dál. Domnívá se, že neustálým vlastněním získává, ale naopak ztrácí. Přál by si věci podržet, aby mu neunikly, ale nejde to, ve vodě není opora.

Člověk se však může rozhodnout a nemusí se nechat strhnout proudem, nebo se brodit bahnem. Smí také kráčet po mostě, kterým je křesťanství. Po tomto mostě jdou lidé, kteří věří v Ježíše Krista. Jestliže jdou po mostě, neprší na ně, protože most je zastřešený Boží láskou – milosrdenstvím. Bůh miluje všechny lidi a chce jim pomoci, respektuje však svobodnou vůli, takže člověk může odmítnout. Kdo se po cestě vydá, může si na cestě odpočinout a znovu načerpat síly díky **místům s občerstvením**, kterým je eucharistie. Na konci mostu je hradební brána. „Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn.“ J 10, 9 Most symbolizuje cestu pravdy, protože lež přetřela přístup do nebe.⁶

⁶ Srov. SIENSKÁ, K.: *Dialog*. Praha : Krystal OP, 1998, s. 47.

Obrázek č. 1. Příklad využití symbolu MOST ve vyučovacím bloku věnovaném svaté Kateřině Sienské

Po středověkém mostě s Kateřinou Sienskou

Florence - Ponte Vecchio



Most - křesťanství

Voda - věci, které člověk chce a když je má, už ho nebaví

Střecha - láska

Stánky - pokrm na cestu - eucharistie

Hradební brána na konci mostu - „Kdo vejde skrze mne, bude zachráněn!“ J10,9

Obrázek č. 2 Tři bloky s návrhy konkrétních šesti vyučovacích hodin (vhodné pro žáky ve věku 12 – 16 let, sedmá až devátá třída ZŠ)

Ročník	Blok	Vyučovací hodina	Aplikace symbolů	Vazba na vzdělávací oblast	Vazba na průřezové téma	Vazba na vzdělávací obor
VII.	Na cestě s Konstantinem a Metodějem	Po stopách Sv. Konstantína (Cyrila) a jeho bratra Metoděje	Cesta	Člověk a společnost	Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech (VMEGS)	Dějepis
		Křest je začátek cesty				Výchova k občanství
VIII.	Putování s Kateřinou Sienskou po středověkém mostě	Kateřina ze Sieny objevuje most pravdy a řeku lži	Most			Dějepis
		Vinice očima svaté Kateřiny ze Sieny	Vinice			Výchova k občanství
IX.	Edita Steinová – lidský život jako strom	Kořeny života Edity Steinové	Strom			Dějepis
		Život z víry Edity Steinové				Výchova k občanství

Ve vyučovacích hodinách, které rozvíjí poselství světců, jsou navíc vhodně zakomponované důležité události z dějin spásy. **Křest – začátek cesty** (Adam a Eva – prvotní hřích, Desatero, Jan Křtitel), **biřmování – dovršení křtu** (Letnice – seslání Ducha svatého), **eucharistie – život z víry** (Adam – dobývat chléb ze země, mana na poušti, Ježíš – rozmnožení chlebů, poslední večeře). Součástí každé vyučovací hodiny je PowerPoint prezentace. Jednotlivé vyučovací hodiny

jsou zakončeny odpovědí na otázku „Kdo jsi Ježíši?“, která vždy skrytě prochází celou navrhovanou vyučovací hodinou.

Ve vyučovacích hodinách jsou využívány metody monologické a dialogické. K metodě samostatné práce je vždy přiložen i pracovní list. Pro každou vyučovací je tak vytvořen pracovní text, který slouží k zapisování vlastních úvah žáků na základě předchozí diskuze.

ZÁVĚREM

Cílem této studie bylo ukázat cestu, kudy je možné jít při první evangelizaci na sekulárních školách. Autorka se pokusila o pedagogicko-katechetické zpřístupnění témat, která se dotýkají církevních dějin za pomoci probíhající kutikulární školské reformy. Teoretický výklad o době, životě a díle patronů Evropy je určen pro učitele bez náboženské víry jako zdroj odborných informací, ale slouží též jako podklad pro hlubší zamyšlení nad jejich vlastním životem. Text je psaný tak, aby dokázal ve čtenáři probudit zvědavost a vystihnout pravdivě typické rysy daného světce. Autorka se snaží ukázat chování světců jak v mezních situacích, tak v šedi každodennosti a zpřístupnit tato témata také modernímu a humanitně vzdělanému člověku bez náboženské víry. Životopisy světců slouží jako referenční rámec, jímž je potom vlastní zpracování vyučovacích bloků a konkrétních vyučovacích hodin. V krátké rekapitulaci jsou nevěřící učitelé i žáci seznámeni s důležitými událostmi z dějin spásy, které jim poskytují určitý prostor k tomu, aby se mohli aspoň na okamžik otevřít novému pohledu na svět kolem sebe. Životaschopnost navrhovaných vyučovacích hodin autorka ověřovala v praxi v daném školním roce na uvedených základních školách. Oslovení vyučující uvítali formu zpracování, která je vhodně zakomponována do ŠVP, se zájmem a někteří i s touhou poznat více. Což vedlo i k diskuzím o jejich vztahu k Bohu, k církvi a snad i zamyšlení nad vlastní životní cestou. Což by samo o sobě bylo zajímavým podkladem pro další výzkum. Rady a podněty obsažené v připravované publikaci nejsou určeny pouze pro vybranou sekulární školu, ale vše je koncipováno tak, aby předložené vyučovací hodiny byly využitelné i na dalších základních školách v České republice. Nabízí se též řada možností pro zpracování dalších průřezových témat. Výsledky studie mohou být podnětem k dalšímu zkoumání, jak vhodnou formou oslovit dnešního člověka v naší zemi.

PhDr. et Mgr. Denisa Klemscheová
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Katedra pedagogiky
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
klemsd00@tf.jcu.cz

L'obbedienza come una imitazione di Cristo

Pavlo Fitsay

Obedience as Imitation of Christ

The tradition of obedience has its roots in the Scripture, and has found its development in the monastic tradition of both East and West. Obedience is seen in the monastic tradition as a virtue, in which a man surrenders his will to the will of God, but is also viewed in the context of master-disciple and spiritual father – spiritual son relationship. An example of obedience for Christians is the person of Christ himself, who *was humbler yet, even to accepting death, death on a cross*. (Phil 2,8). In ascetic writings the obedience is a virtue, which helps a man to renounce his/her sinful will and to rediscover in him/her the new creation.

Keywords: Virtues, Obedience, Imitation of Christ, Eastern Theology

“Il Signore gradisce forse gli olocausti e i sacrifici quanto l'obbedienza alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docile è meglio del grasso degli arieti” (1 Sam 15, 22). Nella tradizione patristica, la quale viene continuata nella spiritualità orientale, obbedienza alla volontà di Dio si esprime tramite una obbedienza al padre spirituale, una obbedienza alla gerarchia eslessiastica e una obbedienza ai comandamenti. Così l'obbedienza è diventata una delle virtù del discepolo spirituale. In questo articolo, dopo aver spiegato il significato della paternità spirituale e della obbedienza, passo al tema dell'accompagnamento spirituale nei primi secoli della Chiesa, e successivamente alla paternità spirituale, allo *starcestvo* nel Medioevo e alla maternità spirituale del XX secolo.

IL SIGNIFICATO DELLA PATERNITÀ SPIRITUALE E DELLA OBEDIENZA

La concezione comune *dell'obbedienza* semplicemente come sottomissione al comando altrui non consente di capire il ruolo di questa virtù molto screditata nella vita spirituale. Dal latino *ob* + *audire*, che significa *udire da*, l'obbedienza nella vita spirituale riguarda il ricevere e il rispondere appropriatamente a un messaggio – o Parola – di Dio. Questo legame essenziale tra l'u-

dire e la risposta obbediente riflette il fatto, abbastanza notevole, che l'antico ebraico non ha una parola specifica per indicare *l'obbedire*. *Shema*, tradotto come ascoltare Dio è, necessariamente, rispondere con amore e gratitudine all'iniziativa divina. L'ascoltare quindi, non è mai neutrale o passivo. Per Israele, ascoltare è obbedire e non obbedire è ribellarsi.¹

Nella tradizione monastica è uno dei tre consigli evangelici che i membri si impegnano per voto a rispettare, «ad imitazione di Cristo, obbediente fino alla morte» (CIC 601).² Esistono *ordini* antichi che pronunciano solo il voto di obbedienza; in esso sono compresi, assieme alla vita in comunità, gli altri consigli evangelici (povertà e castità).³ Lo stato del *padre spirituale* ha una lunga tradizione nel cristianesimo e si inizia dalle lettere di san Paolo (Ef.6,4).⁴ Già nel III secolo Gregorio Taumaturgo scrisse al Origene il panagirico, dove mostarava una immagine di padre spirituale, ma più chiara tradizione si svolge con i padri del deserto del IV secolo.⁵ Nel monachesimo, l'obbedienza a un padre o a una madre spirituale è un'ascesi o forma di disciplina spirituale, proprio come lo sono la preghiera e il digiuno. Per quanto dolorosa possa essere, la crocifissione della volontà (insieme con le altre forme di negazione di sé) non è quindi, una negazione della personalita; piuttosto conduce alla realizzazione mistica dell'obbedienza sacrificale e kenotica del Cristo e attraverso la sottomissione a Cristo stesso presente nel superiore religioso.⁶ E perciò utile per il novizio, secondo Giovanni Climaco, scegliere con saggezza una guida, in modo che *“non sbagli il marinaio a causa del timoniere il paziente a causa del medico... (perche) una volta entrato nello stadio della vita santa e dell'obbedienza, non ci sia più concesso cominciare a criticare l'arbitro”* (*La Scala del Paradiso*, 4° gradino: obbedienza).⁷ Questo monaco del VII secolo riprende la convinzione biblica che l'obbedienza è fondata sulla fede quando ammonisce i religiosi ad “avere fiducia (delle loro guide spirituali) completamente, anche quando esse ci ordinano di fare qualcosa che sembra essere contraria alla nostra salvezza. Quello è il momento in cui la nostra fede in esse è provata come in una fornace

¹ DOWNEY, M.: Obbedienza. In: BORRIELLO, L. (ed.): *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma : Libreria Editrice Vaticana, 2003, p. 497

² *Codice Di Diritto Canonico*, Roma : Libreria Editrice Vaticana, 2000, Cann. 601.

³ DE PEDRO, A.: Obbedienza. In: *Dizionario di termini religiosi e affini*, Roma : Libreria Editrice Vaticana, 2000, p. 347.

⁴ PROKURAT, M.: Spiritual father. In: *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, London : Scarecrow press, 1996, p. 306.

⁵ KASPRZAK, D.: Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia. In: *Polonia Sacra* 20(2016)3/44, p. 101 – 122.

⁶ DOWNEY, Obbedienza, 498.

⁷ CLIMACO, G.: *La Scala del Paradiso*, (a cura di J. Khomin), Lviv : Svichado, 2016, p. 37.

di umiliazione e il segno della fede più genuina si verifica quando obbediamo ai nostri superiori senza esitazione, anche quando vediamo accadere l'opposto di ciò che avevamo sperato.”⁸

Nel libro di Tomas Špidlik intitolato *Il Monachesimo* possiamo vedere alcuni brani, dove l'autore scrive, che la grande rinomanza dei *padri spirituali*, degli *abbas*, degli *starcy* (anziani) nel monachesimo dipende da questa constatazione: tutto il mondo non è ancora degno di essere illuminato direttamente dallo Spirito Santo, benchè ciò sia conforme alla natura umana. Vi sono allora degli uomini particolarmente *spirituali* che perciò sono capaci di comunicare agli altri la volontà di Dio. Sono le brevi caratteristiche riconosciute in uno di questi uomini:

1. *È un padre.* Viene considerato come padre nel vero senso della parola, perché comunica non solo un insegnamento, ma anche la vita spirituale.
2. *Si tratta di un uomo spirituale.* Si è convinti che è lo Spirito Santo ad ispirare le parole che egli rivolge ai suoi discepoli.
3. *Non è necessariamente un sacerdote.* La sua funzione primaria è di ricevere la “manifestazione dei pensieri” e non la confessione dei peccati in vista di ottenere l'assoluzione. Si è assai fermi su questo: il sacerdozio stesso non è sufficiente per far diventare padri spirituali.
4. *Deve essere l'igumeno?* A questo proposito si trovano documenti divergenti, a seconda che si tratti di *typika* o di libri sulle vite dei santi. Le differenze mettono in evidenza dei problemi che sono sempre attuali e la cui soluzione è difficile. Il problema si pone in questi termini: è meglio avere un governo centralizzato o permettere di condividere le responsabilità? Bisogna dare la priorità all'aspetto comunitario dell'ordine, o lasciare che esso si crei attraverso delle relazioni personali, in una totale fiducia e libertà?
5. *Il padre è diakretikos.* Come un padre possiede un dono / una virtù della *diakrasis*, il discernimento dei pensieri.
6. *Il padre spirituale ha il dono della parola.* Il carisma del discernimento sarebbe inutile se non vi si aggiungesse la profezia, l'arte di dire le parole giuste nel modo più appropriato.
7. *Nel padre spirituale la bontà è compatibile con l'austerità:* queste due qualità sono indispensabili per tutti coloro che si dedicano alla guida delle anime.

⁸ DOWNEY, Obbedienza, 498.

8. *Anche le donne possono guidare spiritualmente.* Se le donne hanno la stessa possibilità degli uomini di essere spirituali, allora possono anche essere guide spirituali e diventare madri spirituali (*ammas*).⁹

L'ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA

A parte il dato sostanziale dell'incidenza di Macrina sulla formazione spirituale di suo fratello Gregorio di Nissa e quindi dell'importanza che la sorella maggiore ha rivestito ai suoi occhi come esempio e come oggetto di intenso legame affettivo, la *Vita* di Gregorio è il risultato letterario dell'interna elaborazione del lutto per la sua scomparsa, oltre che l'esemplificazione concreta di quell'ideale ascetico che il Nisseno aveva elaborato nel *De virginitate*.¹⁰

Nel tempo di Gregorio, nonostante che lo schema tipico del maschile\forte -femminile\debole sia indubbiamente ancora presente nel pensiero di lui, questo viene trasceso in un ideale di santità angelica allontanandosi progressivamente fino a polarizzare i termini di un'opposizione ben più generale e, al limite, interna alla natura stessa dell'uomo e prescindere dal suo esso; e questo, parallelamente alla elaborazione di un concetto di maternità spirituale o verginale che è come la concreata personificazione dell'ormai tradizionale idea di *Ecclesia mater* e al mutamento della famiglia di sangue in famiglia monastica e spirituale.¹¹

Nello svolgimento letterario della *Vita* in effetti tutto cospira ed è come una preparazione agli incontri finali dei due fratelli Basilio Magno e Gregorio di Nissa prima della morte della sorella Macrina, incontri che costituiscono una sorta di *consolatio ante eventum* e la più chiara esplicitazione dei contenuti filosofici della *pedagogia* di Macrina: serie di *sitimata* sull'anima e quindi considerazioni di carattere antropologico e teologico nel primo: compendio autobiografico e rilettura della propria vita e dei suoi antecedenti familiari alla luce della *filantropia divina* e come rendimento di grazie a Dio nel secondo: con una direzione spirituale a Gregorio stesso ansioso per le difficoltà che stava attraversando come vescovo. Dalla contemplazione filosofica alla genealogia storica, i due incontri finali costituiscono il testamento spirituale di Macrina, ma anche di tutta una tradizione familiare, consegnato nelle mani di fratello con tutta la forza e il peso del legame affettivo e della persona morente; ultimo

⁹ ŠPIDLÍK, T.: *Il Monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma : Lipa, 2007, p. 106; KASPRZAK, Ojcostwo duchowe, 107 - 111.

¹⁰ MATTIOLI, U.: *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova : Marietti, 1992, p. 193.

¹¹ MATTIOLI, *Donna*, 194.

atto e ultimo intervento terreno di *pedagogia filosofica* di colei che si presenta come un semplice anello di una catena nelle mani di Dio, ma che si snoda lungo le generazioni imprimendo in ciascuna di esse i segni e i caratteri di un destino di elezione.¹²

LA PATERNITÀ SPIRITUALE E LO *STARCESTVO* NEL MEDIOEVO

L'uomo che ha una grande esperienza spirituale nelle varie tradizioni ha il suo nome: *geronte, senex, saba, knello, abba, beri e sceikh*.¹³ Dopo la riforma monastica del XVIII secolo in Rus di Kyiv e in Russia è nata una tradizione degli *starzi*. Lo *starez* (*padre spirituale* in paleoslavo) appare come figura centrale della comunità monastica ed è per suo mezzo che i monaci entrano in contatto con il popolo. Quella tradizione è un ritorno alle origini del monachesimo cristiano, ma anche si può dire che il fondamento della propria identità con le linee essenziali della vita spirituale. Lo *starez* ha avuto un dono da Dio quale si chiama il discernimento dei pensieri, il discepolo doveva raccontare tutto ciò che ha pensato e parlato durante il giorno al suo padre spirituale. Per esempio c'era un *starez* Nazario di Valamo, che sempre insegnava al discepolo: dopo il pasto serale sei obbligato a recarti dal tuo padre spirituale. Stimalo come Cristo stesso, cadi in ginocchio, aprigli lo stato della tua anima e esaminati in tutto ciò che hai fatto e cosa hai pensato di male, o ciò che ti sei permesso di fare contro la voce della tua coscienza. Sii affezionato al tuo padre spirituale e al direttore di coscienza, cui devi confessare le tue azioni e i tuoi pensieri, riponi in loro una fiducia incrollabile e una tale venerazione da non giudicarti mai e non turbarti se li condanna.¹⁴ Il padre spirituale è qualcuno che desidera fortemente vivere questo e lo desidera anche per i suoi discepoli: e questo passa nel cuore dell'altro, perché da soli non si riesce.¹⁵

LA MATERNITÀ SPIRITUALE DEL XX SECOLO

Il *Miterikon* di abba Isaia dall X secolo è un libro scritto sulla guida spirituale. Abba Isaia ha fatto le istruzioni spirituali a una venerabile monaca

¹² MATTIOLI, *Donna*, 195.

¹³ ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma : San Paolo Edizioni, 1995, p. 69.

¹⁴ ŠPIDLÍK, T.: Gli *startsi* russi, In: *Rivista di vita spirituale* 39(1985), pp. 58 – 61.

¹⁵ CITTERIO, E.: La figura del padre spirituale. In: R. NARDIN, N. VALENTINI (ed.): *Monachesimo e trasfrazione tra Oriente e Occidente*, Bologna : Edizioni Dehoniane, 2008, p. 156.

Theodora e anche i detti scritti delle monache del deserto del IV secolo. Il padre spirituale insegna e guida quella monaca come sviluppare la propria vita interiore tramite l'obbedienza e il silenzio.¹⁶

Nella storia della Chiesa il compito della guida spirituale è sempre stato una questione attuale e importante, perché da tale nutrimento dipende la crescita spirituale dell'uomo, dunque la sua salvezza eterna. Nella crescita spirituale dell'uomo un posto centrale occupa la coscienza, che è la forza stessa del Divino che vive in noi. La sventura dell'uomo contemporaneo è che ha disimparato ad ascoltare la voce della propria coscienza. La coscienza cristiana sembra quasi zittita negli ultimi decenni di progresso tecnico-scientifico. Già all'inizio del XX secolo Ivan Il'in, un pensatore russo, prevedeva che all'uomo contemporaneo sarebbe toccato un cammino di grandi sofferenze e turbamenti.¹⁷ In Russia le donne creavano quell'ambiente di devozione e purezza che ha fatto crescere tante cristiane esemplari. Un'enorme ricchezza spirituale è rappresentata proprio dalle figure di donne cristiane nel vivo fluire della vita religiosa.¹⁸

Particolare significato ha il fatto che, nella situazione in cui quasi tutte le chiese erano chiuse e quasi tutto il clero era oggetto di repressione, mentre i pochi sacerdoti rimasti dovevano limitarsi a officiare la liturgia, a predicare la verità e a esercitare la cura e il sostegno spirituale dei credenti, furono chiamati, per disegno divino, monaci e semplici laici. Tra essi non poche furono le donne, anziane donne con il fazzoletto bianco in testa, spesso provenienti da famiglie contadine, le quali capivano bene i bisogni e i problemi dell'uomo semplice, parlavano una lingua accessibile e hanno così conservato la fede cristiana.¹⁹

Il percorso di vita della beata Paraskeva di Diveevo è segnato dal fatto che lo stesso Serafim di Sarov la benedisse per la vita ascetica nei boschi di Sarov, popolati da fiere, dove ella visse in digiuno, preghiera e consunzione per circa trent'anni, aveva l'aspetto di santa Maria Egiziana. I contemporanei notarono che l'aspetto della santa mutava secondo i suoi sentimenti: talora era severa, quasi minacciosa; talora gentile e amabile. Questi mutamenti erano da un'im-

¹⁶ Abba Isaia: *Miterikon*, (a cura di Teofane il Recluso), Moskva : Tipografia Efimova, 1891, p. 96.

¹⁷ GLUKHOVA, G.: La maternità spirituale nel monachesimo russo del XX secolo. In: S. CHIALA, L. CREMASCHI, A. MAINARDI (ed.): *La paternità spirituale nella tradizione ortodossa: atti del XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose, 18-21 settembre 2008*, Bose : Edizioni Qiqajon, 2009, p. 228.

¹⁸ GLUKHOVA, Maternità, 228.

¹⁹ GLUKHOVA, Maternità, 229.

mediata relazione verso lo stato spirituale delle persone che venivano da lei. Passava le notti in preghiera e il giorno, dopo la liturgia, falciava l'erba, lavorava a maglia e svolgeva altri lavori, senza mai cessare nella preghiera di Gesù. Ogni giorno sempre più persone venivano da lei per un consiglio, un aiuto e la richiesta di pregare per loro. Sono noti molti casi della sua chiaroveggenza, allorché la santa premuniva le persone dal commettere un peccato.²⁰

La pedagogia spirituale di Paraskeva fu ereditata dalla beata Marija di Diveevo. A Diveevo spesso andava da Paraskeva per consigli spirituali. La monaca Serafina Bulgakova ricorda: "La santa Marija Ivanovna veniva dalla provincia di Tambov. Finché visse Paraskeva andava in giro sporca, malvestita, dormiva sotto un ponte. Marija aveva un parlare veloce e preciso, spesso in versi poetici. Era anche una mente arguta, amava sorprendere e consolare le persone che si rivolgevano a lei". Il percorso di vita di queste beate è importante per il fatto che esse riprendono l'eredità di san Serafim di Sarov. Fu lui a benedire il cammino ascetico della venerabile Pelagija, la prima starica di Diveevo, prevedendo l'importanza della loro opera e della loro preghiera ascetica per l'epoca a venire.²¹

Un posto importante in questa storia della devozione, ignota a molti, è quello della beata Matrona di Mosca. Le testimonianze sulla sua vita ci dicono che esteriormente la venerabile starica conduceva una vita uniforme: di giorno riceveva le persone che venivano da lei, la notte pregava per tutti i sofferenti che chiedevano l'aiuto della sua preghiera. Non dormiva mai pienamente in un comodo letto, solo sonnecchiava su un fianco, poggiando il capo sulla mano chiusa. Le persone venivano da lei con le loro sofferenze fisiche e psichiche. Talvolta in un giorno riceveva anche più di quaranta persone e non rifiutava mai a nessuno il suo aiuto, tranne a coloro che venivano con intenzione maligna. Aiutava tutti disinteressatamente, pregava con i visitatori ad alta voce con le preghiere più conosciute, sempre sottolineando che non era lei ad aiutare, ma Dio mediante le sue preghiere. Insegnava a non condannare mai nessuno, ma ad affidarsi alla volontà di Dio, comunicarsi regolarmente e segnare se stessi e ciò che ci circonda con il segno della croce, proteggendosi così dalla forza del male. Insegnava ad amare gli anziani e i deboli, a scusarli, ad aiutarli volontariamente. Insegnava a non dare importanza ai sogni, poiché vengono dal maligno, che vuole distruggere l'uomo e immergerlo nella tristezza. Pregava le ragazze e le donne che si vestissero modestamente, senza truccarsi, perché non dobbiamo guastare l'immagine divina in noi creando una bellezza artificiale e falsa. Rispondendo alle più varie questioni, la Matrona mirava al risana-

²⁰ GLUKHOVA, *Maternita*, 230.

²¹ GLUKHOVA, *Maternita*, 231.

mento spirituale della gente che veniva da lei. Sia le persone più semplici che quelle di grado più elevato ricevevano da lei insegnamenti chiari e positivi, che condussero molti alla fede e alla salvezza.²²

La venerabile starica monaca Makarija (Artemj'eva) convertì a Dio le anime che si rivolsero a lei. Il suo figlio spirituale scrisse: "Ogni udienza ai malati richiedeva alla starica una grande tensione di forze fisiche e mentali. Andavano da lei persone disperate, alle cui malattie i medici non avevano saputo dare sollievo. Ella li assisteva, ponendo come condizione della guarigione la fede in Dio! Di se stessa e del suo operare madre Makarija diceva: "Cosa mai faccio io? Me ne sto sul letto, cieca, ho male alle mani, i piedi non camminano". Lo Spirito di sapienza consentì alla madre, grazie al dono di chiaroveggenza, di ricevere rivelazioni divine e dare risposte esaurienti ai problemi della gente. A molti diceva di pregare così: "Signore sii con me, non lasciarmi. Madre di Dio, assistimi". Basta una preghiera per arrivare a Dio. Coricandosi la sera: "Benedici, Signore, questo giorno, che trascorra secondo i tuoi insegnamenti."²³

L'igumena Arsenija (Serebrjakova) dal Volgograd ha avuto madre spirituale Ardaliona. Vedendo nella figlia spirituale una persona vicina a Dio, la starica cercava di allontanarla dalle abitudini mondane. Una volta Arsenija senza la benedizione della starica diede a una donna povera mezzo rublo. La superiora spiegò alla giovane monaca che con tali generose elemosine lei si era messa in evidenza, e perciò poteva nascere nel suo animo un senso di superiorità e vanagloria. La saggia starica educava la futura igumena a una umiltà e ubbidienza. "La via della lotta alle passioni – diceva – è molto difficile. È stata indicata dal Signore stesso, il quale disse che è una via difficile e stretta. L'altra via, per la quale molti vanno, è più facile: è la via delle passioni. Purtroppo, costoro non lavorano sul proprio uomo interiore, non cercano, non si sforzano di distruggere le passioni nella loro radice. Se una monaca osserva l'obbedienza, ma non mette in questo il suo cuore, ciò non vale nulla. In quello che fa devono prendere parte tutti i sentimenti del cuore, tutte le capacità dell'anima. Allora vedrà che nel suo cuore vivono passioni che lei stessa non conosce: amor proprio, orgoglio, vanagloria, ira."²⁴

L'igumena Arsenija insegnava alle sorelle il pensiero che la santa obbedienza è data a ciascuno di noi dal Signore stesso, perciò, quando era già anziana e soffriva di malanni e debolezze, portava pazientemente la sua croce e diceva:

²² GLUKHOVA, *Maternita*, 232.

²³ GLUKHOVA, *Maternita*, 234.

²⁴ GLUKHOVA, *Maternita*, 236.

“Ecco, quando le forze verranno meno compiendo l’obbedienza, allora si potrà dire che l’ho adempiuta.”²⁵

Nelle sue raccolte igumena Famar dalla Mosca sia stata titolata: “Figlioli miei amatissimi...”. Si resta inoltre stupiti che fin dalle prime pagine si sottolinea che non solo Famar, ma anche altre monache, specialmente le igumene, vengano considerate matuski dotate di sensibilità spirituale eccezionale, abilitate a esercitare la maternità spirituale. Dal contesto risulta che il termine *materinstvo* (maternità spirituale) riassume la fiducia che si aveva per questa figura femminile, che sapeva confortare e risolvere i problemi spirituali e materiali che angosciavano tutti in tempi sovietici. Le fonti indicano inoltre che le madri rassicuravano i figli spirituali disorientati. Pare che si possa aggiungere che la madre spirituale sapeva trasmettere ai suoi figlioli senso di gioiosa certezza. Ascoltiamo una di queste figlie: “Volevo cominciare a parlare, ma la matuska mi fece due, tre domande e comincio a parlare, rispondendo a ciò che io avrei voluto dire, e mi stupi facendo riferimento ai miei pensieri più segreti. Non dimenticherò mai come ne rimasi stupita, sconvolta. Si può dunque dire che matuska Famar era dotata di straordinaria perspicacia spirituale, forse addirittura di chiarezza e aveva grande esperienza spirituale“. Dopo gli incontri con la matuska, la figlia spirituale si sentiva come percorsa da stimoli nuovi e aveva la sensazione che le fossero cresciute le ali e le sembrava di volare. Poi aggiunge che si sentiva turbata, perché era stata trattata con affetto e interiormente era come pervasa da grande serenità. Da allora si era affezionata alla matuska, affidandosi alla sua guida con “assoluta fiducia”.²⁶

Nel contempo matuska guidava i suoi figli spirituali con mano ferma, che dalla Siberia scrive: “Ora inizia un periodo nuovo nella tua vita di madre cristiana e educatrice ... e tutto dipende ormai da te. Quando stai allattando cerca di non pensare a nulla di frivolo o mondano, ritirati nella tua camera (...) cerca di dire la preghiera di Gesu e il Salve Regina mentre stai allattando. Però ti raccomando di non essere agitata quando allatti, anzi devi cercare di calmarti, fare il segno della croce e segnare anche la piccolina.”²⁷

²⁵ GLUKHOVA, Maternita, 237.

²⁶ CAUCHTSCHISCHWILI, N.: Una madre spirituale tra rivoluzioni e persecuzioni: L'igumena Famar Mardzanishvili (1869 - 1936), In: S. CHIALA, L. CREMASCHI, A. MAI-NARDI (ed.): *La paternita spirituale nella tradizione ortodossa: atti del XVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualita ortodossa, Bose, 18-21 settembre 2008*, Bose : Edizioni Qiqajon, 2009, p. 253.

²⁷ CAUCHTSCHISCHWILI, Madre, 255.

CONCLUSIONE

Nel contesto patristico e di spiritualità orientale essere obbediente significa far attenzione alla volontà dell'altro e dare a lui una risposta. L'obbedienza diventava così sia subordinazione sia azione. Nessun uomo può scappare dalla subordinazione alla volontà di Dio. Una ricerca sistematica della volontà di Dio è diventata come prima regola della pratica spirituale. I nominati asceti ponevano accento sulla obbedienza alla volontà di Dio fino ai più piccoli particolari della loro vita. Così avevano una soggettiva sicurezza, che non hanno mai sbagliato nel riconoscimento del volere di Dio. Per i cristiani essere obbediente alla volontà di Dio è una sequela di Cristo intesa come una forma di imitazione di Cristo. Negli ambienti monastici la volontà di Dio era trasmessa tramite una figura chiamata padre spirituale (o madre spirituale), il quale esprimeva la volontà di Dio tramite un *logion* / *dictum*.

SEOLic. Pavlo Fitsay (1986)

Užhorodská gréckokatolícka akadémia bl. Teodora Romžu

Minaj, Ukrajina

pavlofitsay86@gmail.com

Lukáš Jeník: *Gender. Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky.*

Trnava : Dobrá kniha, 2018, 100 strán. ISBN 978-80-8191-169-9

Pri mnohých rozhovoroch si rôzne názorové skupiny dokážu obhajovať vlastné presvedčenie bez toho, aby dokázali zrozumiteľne reagovať. Tento fenomén je možné ešte vypuklejšie vnímať pri čítaní internetových diskusií. Ak nezaujatý pozorovateľ sleduje oddelene myšlienkové vlákno jednej názorovej skupiny, rozumieme ich argumentácii. Tak isto ale môže rozumieť názorom ich protivníkov.

Skúsenosť ukazuje, že diskusie často neostávajú pri poctivom zdôvodňovaní, ale obsahujú názorové stereotypy a vzájomné nálepkovanie sa. Ak označíme protivníka nálepkou napr. liberál, fanatik, oportunista alebo idealista, následne nám to umožňuje používať argumenty už nie iba k názorom súperu, ale proti celej skupine, do ktorej sme ho zaradili. Diskutujúci tak získava presvedčenie, že svojho protivníka má prečítaného, keďže dobre pozná názory a postoje skupiny, do ktorej ho nálepkou zaradil. Nálepkovanie má však riziko – diskusiu znemožňuje, lebo vo väčšine prípadov je argumentácia používaná povrchna a rozhovor sa vydá nechceným smerom.

V priebehu niekoľkých rokov sa jednou z takýchto tém stal pojem „gender“, z ktorého sa v časti spoloč-

nosti a tiež Cirkvi stal nový strašiak a nositeľ zla. Na Slovensku a v ďalších postkomunistických krajinách sa predstavitelia viacerých združení opakovane výrazne ostro stavajú proti tzv. gender ideológii, keďže v nej vidia nebezpečenstvo pre rodinu a spochybnenie úloh muža a ženy. Obavy o rodinu sú úprimné, problém však treba vidieť v tom, že sa téma neprezentuje na úrovni súčasnej sociologicko-filozofickej a ani teologickej reflexie vo svete a nevidno ani snahu naviazať dialóg s názorovými protivníkmi. Dôsledkom je dočasné zastavenie niektorých legislatívnych procesov, z dlhodobého hľadiska možno pozorovať aj prehlbovanie neporozumenia medzi Cirkvou a veľkou časťou občianskej spoločnosti.

Autor monografie „Gender. Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky“ si dal za cieľ predstaviť viaceré východiská myslenia o genderovej problematike. Koncept gender je neoddeliteľnou súčasťou debaty o povahe ľudskej sexuality. V skúmaní človeka ako bytosti, ktorá je podmieňovaná biologickými danosťami a z druhej strany ako sociálneho tvora, na ktorého vplýva spoločnosť a kultúra, vyvstáva v prípade genderovej tematiky filozofická otázka. Z takýchto perspektív sa dnes dozvedáme o človeku viac ako kedykoľvek v minulosti.

Predstavením plurality konceptov myslenia autor poukazuje na zložitost' témy gender, nakoľko sa preli-

na s politickou agendou, viacerými feministickými filozofiami a konceptom prirodzeného zákona. K tomu sa pridružuje náboženský fenomén, ktorý je závislý od toho, ako majú názorové protistrany uchopené obsahy a odkazy náboženstva. Podľa autora jediný legitímny spôsob kritickej reflexie problematiky gender je premýšľať o súvislostiach konkrétnych genderových teórií a demaskovať vznikajúce argumentačné chyby tej ktorej strany.

Kresťanský motivovaná diskusia, ktorá sa opiera o tradíciu dvadsiatich storočí, by mala byť otvorená hľadaniu spoločnej platformy, ktorá je v zhode predovšetkým s hodnotami rešpektu a tolerancie. „Práve tieto hodnoty sú tým, čo charakterizuje kresťanskú tradíciu myslenia ako pluralitnú a živú.“ Z toho dôvodu je pri diskusii o gender kľúčové, aby aj problematika gender prešla disciplinovannejšou kritikou.

Práve v tomto ohľade je monografia „Gender. Pokus o komplexnejšie uchopenie problematiky“ výrazným prínosom. Diskusia je potrebná. Bez nej sa nezaobídeme pri spracovaní odborných tém ani pri hľadaní odpovedí na celospoločenské problémy. Nezaobídeme sa bez nej ani pri náboženských témach. Je žiadúce, keď si akýkoľvek názorový tábor obrusuje argumentáciu. Tak sa myšlienky zoceľujú ale zároveň aj korigujú. Ukazuje sa však, že v takýchto debatách ľudia, ktorí dokážu konfliktnú diskusiu po-

súvať dopredu, sú stále nedostatkovým tovarom.

Ak sme pred niekoľkými rokmi takmer s istotou predpokladali, že človek hlásiaci sa napr. ku katólickemu vierovyznaniu súhlasí aj so všetkými obsahmi kresťanskej viery či s postojmi náboženských lídrov, dnes takýto predpoklad platí oveľa menej. „Ty si náš, preto by si mal mať tento názor“ je veta, ktorá čoraz viac nábožensky založených ľudí vyrušuje. Lebo prestali patriť v niektorých témach do tradičného názorového tábora. Aj preto, lebo práve kresťanstvo ich naučilo nezastať na príliš jasných videniach sveta.

Dr. theol. Jozef Žuffa
Katedra pastorálnej teológie,
liturgiky a kanonického práva
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
jozef.zuffa@truni.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk