



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVskej
UNIVERZITY

2/2019
ročník XXI.

Theologos is a scientific, peer-reviewed journal publishing contributions from theology, philosophy, history, religious studies, religious pedagogy and related areas and promoting high-level interdisciplinary research. The journal was accepted for indexing by the renowned ERIH plus (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences) database in 2016.

EDITORIAL BOARD

Chairman of the Board and Editor-in-Chief:

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.

Executive editor:

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Associate Editor:

prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

Honorary Members of the Editorial Board:

Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia

Mons. Dr. h. c. Stanislaw Dziwisz, Cardinal and Archbishop Emeritus of Krakow, Poland

Mons. Péter Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog and Metropolitan, Hungary

Mons. Eugeniusz Mirosław Popowicz, Archbishop of Przemyśl-Warsaw and Metropolitan, Poland

Mons. Ihor Voznyak CSSR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasiľ SJ, PhD., Secretary of the Congregation for the Oriental Churches, Vatican

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

Mons. Milan Šašík CM, Bishop of Mukachevo, Ukraine

Mons. ThDr. RNDr. Ladislav Hučko, CSc., Apostolic Exarch of Prague, the Czech Republic

Mons. prof. Dimitrios Salachas, Apostolic Exarch Emeritus of Athens, Greece

Members of the Editorial Board:

prof. hab. Mark Stolarik, Ph.D., University of Ottawa, Canada

dr. Mark M. Morozowich, The Catholic University of America, Washington, USA

dr. Abdul Shakil, Addis Abeba University, Addis Abeba, Ethiopia

ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL, KUL Lublin, Poland

dr hab. Henryk Sławiński, prof. UJPPII, UJPPII Krakow, Poland

dr hab. Leszek Szewczyk, University of Silesia in Katowice, Poland

prof. nadzw. dr hab. Joanna Truszkowska, UKSW in Warsaw, Poland

dr Zdzisław Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

assoc. prof. Nguyen Tai Dong, PhD., Vietnam Academy of Social Sciences, Hanoi, Vietnam

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD., Charles University in Prague, the Czech Republic

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., University of South Bohemia in České Budějovice, the Czech Republic

dr. Tamás Végheő, St. Athanasius Greek Catholic Theological Institute in Nyíregyháza, Hungary

Fr. Bohdan Prach, Ph.D, Catholic University in Lviv, Ukraine

Mons. prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD., Catholic University in Ružomberok, Slovakia

Dr. h. c. prof. PhDr. Peter Kónya, PhD., University of Presov in Presov, Faculty of Arts

prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

prof. ThDr. Marek Petro, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

Mons. doc. ThDr. Ľubomír Petrik, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD., editor-in-chief of SLOVO, the magazine of the Greek-Catholic Church in Slovakia

Approved by the following ecclesiastical authority: Mons. Dr. h. c. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD., Archbishop of Prešov and Metropolitan, Slovakia, Act No.: 1659/2008.

Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č.15, 080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

Volume: XXI; Periodicity: Two issues per year (April and October).

ISSN 1335 – 5570 (print)

ISSN 2644-5700 (online)

CONTENTS

Original scientific papers

WILLIAM A. BLEIZIFFER

*The Particular Law of the Romanian Greek Catholic Church:
genesis and evolution 7*

VOJTECH BOHÁČ

Anaxios. 29

OLGA GAVENDOVÁ

*Television, digital media and the myth of the cave:
a brief analysis of the media's impact on human knowledge. 36*

MICHAL HOSPODÁR

*Preparation of the Statute of Permanent Deacon
in the Greek-Catholic Metropolitan sui iuris Church of Prešov 52*

ROB JAMES

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God. 61

KAMIL KARDIS – KATARÍNA KUNDRÁČÍKOVÁ

*Religious change against the background of the socio-cultural
consequences of the Second Demographic Revolution 72*

PETER MAJDA

*Fundamentals of spiritual growth of theologians
and permanent formation of priests of the Spis diocese 83*

JAN MAZUR – ANDRZEJ NAROJCZYK

The Church in the face of ethical and moral changes in the modern world 93

KRZYSZTOF MYJAK – RAFAŁ ŻELAZNY

*Incompatible situations with the Catholic Doctrine
on Marriage: A Polish Catholic Appraisal 109*

MAREK PETRO

*Ethical evaluation of euthanasia: critical evaluation
of current arguments from theological perspective 125*

ANTON RUS

*The Jesuit Polish Father Felix Wiercinski (1858-1940),
Publicist in the Greek-Catholic Religious Literature of Romania 137*

STANISŁAW SUWIŃSKI

Introduction to the spiritual life. 145

ŠTEFAN ŠROBÁR

Christ on the Cross – the bearer of the New Being. 157

NGUYEN THU NGHIA – VO NGOC QUAN <i>A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education</i>	166
PETER TIRPÁK <i>Suggestions for the creation of sacramental catechesis: man and woman in theological and social aspect</i>	179
KATARINA VALCOVA <i>Desire to stay "young forever" in confrontation with reality of death: Theological-pedagogical approach</i>	190
ZDENĚK VOJTÍŠEK <i>How to Overcome Millennial Disappointment: An Example of the Grail Movement</i>	197

Reviews

IVANCSÓ ISTVÁN <i>LANZA, P. – GUZZARDI, D. (hsg. von): Eparchia di Lungro: una piccola diocesi per i fedeli italo-albanesi precursori del moderno ecumenismo, (Die Eparchie von Lun- gro: Eine kleine Diözese für die italienisch-albanischen Gläubigen - Vorläufer des modernen Ökumenismus), Cosenza, 2019. 96 s. ISBN 978-88-8276-528-6.</i>	221
KRZYSZTOF MYJAK <i>LISICKI, P.: Czy Jezus jest Bogiem? Od judaizmu do chrześcijaństwa. Kraków, 2014, 400 s., ISBN: 978-73-7595-846-1.</i>	223
LENKA MIHOVÁ <i>LUPTÁK, R.: Znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968. Prešov : Universum, 2016, 191 s. ISBN 978-80-89046-96-6..</i>	226
ADDRESSES OF AUTHORS	228

OBSAH

Vedecké štúdie

WILLIAM A. BLEIZIFFER

Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana:

genesi ed evoluzione 7

VOJTECH BOHÁČ

Anaxios. 29

OLGA GAVENDOVÁ

Televízia, digitálne médiá a mýtus o jaskyni:

krátka analýza vplyvu médií na ľudské poznanie. 36

MICHAL HOSPODÁR

Príprava štatútu trvalého diakona

v Prešovskej gréckokatolíckej metropolii sui iuris 52

ROB JAMES

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God. 61

KAMIL KARDIS – KATARÍNA KUNDRÁČÍKOVÁ

Náboženská zmena na pozadí sociokultúrnych dôsledkov

druhej demografickej revolúcie 72

PETER MAJDA

Základy duchovného rastu bohoslovcov

a permanentná formácia kňazov Spišskej diecézy. 83

JAN MAZUR – ANDRZEJ NAROJCZYK

Kościół wobec przemian etyczne – moralnych współczesnego świata 93

KRZYSZTOF MYJAK – RAFAŁ ŻELAZNY

Sytuacje niezgodne z katolicką doktryną o małżeństwie. Polska ocena katolicka . 109

MAREK PETRO

Etické hodnotenie eutanázie: kritické zhodnotenie

súčasných argumentov z teologickej perspektívy 125

ANTON RUS

The Jesuit Polish Father Felix Wiercinski (1858-1940),

Publicist in the Greek-Catholic Religious Literature of Romania 137

STANISŁAW SUWIŃSKI

Vovedenie do duchovného života 145

ŠTEFAN ŠROBÁR

Kristus na kríži – nositeľ Nového bytia 157

NGUYEN THU NGHIA – VO NGOC QUAN <i>A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education</i>	166
PETER TIRPÁK <i>Podnety pre tvorbu sviatostnej katechézy: muž a žena v teologickom a spoločenskom aspekte</i>	179
KATARINA VALCOVA <i>Desire to stay “young forever” in confrontation with reality of death: Theological-pedagogical approach</i>	190
ZDENĚK VOJTÍŠEK <i>How to Overcome Millennial Disappointment: An Example of the Grail Movement</i>	197
 Recenzie	
IVANCSÓ ISTVÁN <i>LANZA, P. – GUZZARDI, D. (hsg. von): Eparchia di Lungro: una piccola diocesi per i fedeli italo-albanesi precursori del moderno ecumenismo, (Die Eparchie von Lun- gro: Eine kleine Diözese für die italienisch-albanischen Gläubigen - Vorläufer des modernen Ökumenismus), Cosenza, 2019. 96 s. ISBN 978-88-8276-528-6.</i>	221
KRZYSZTOF MYJAK <i>LISICKI, P.: Czy Jezus jest Bogiem? Od judaizmu do chrześcijaństwa. Kraków, 2014, 400 s., ISBN: 978-73-7595-846-1.</i>	223
LENKA MIHOVÁ <i>LUPTÁK, R.: Znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968. Prešov : Universum, 2016, 191 s. ISBN 978-80-89046-96-6..</i>	226
ADRESÁR AUTOROV	228

Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena: genesi ed evoluzione

WILLIAM A. BLEIZIFFER

Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca,
Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Dipartimento Blaj

Abstract: *Why a Particular Romanian law; and what would be the motivation for such a title for the present study? Obviously we start this exhibition from an objective perspective: in the Romanian environment, but especially in the confessional and ecclesiastical area, the Romanian Greek-Catholic Church, as well as the sui iuris Church within the catholicity of the Church, is the only Church that holds such a law. The present study does not propose an analysis of the content of these legislative texts, but rather the presentation of legal realities that make the difficult task of drafting of the particular law more intelligible: the relationship between common law and particular law; observing the principles regarding the revision of the common code, principles that profoundly influenced the reality of the different particular rights; and not ultimately some certain questions regarding the historical stages and the ability of the Romanian Greek-Catholic Church to develop its own Particular Right.*

Key words: *Particular law. Common law. Ecclesiastical discipline. Romanian Greek-Catholic Church; Synod of bishops of the Major Archeparchial Church. Unique code. Subsidiarity.*

Premesse

Perché un diritto particolare romeno; e quale sarebbe la motivazione di un tale titolo per il presente studio? Ovviamente partiamo in questa esposizione da una realtà oggettiva: nell'ambito romeno, e particolarmente nella zona confessionale ed ecclesiale della Romania, la Chiesa Greco-Cattolica Romena in quanto Chiesa *sui iuris* all'interno della Cattolicità della Chiesa (conf. can. 28 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*¹) risulta essere l'unica ad avere un tale diritto. Ovviamente, non intendo prendere in considerazione in questo studio la produzione legislativa della Chiesa Ortodossa Romena, che ha le proprie disposizioni canoniche, oppure della Chiesa Latina in Romania, che è munita anch'essa del *Codex Iuris Canonici*: in confronto alle Chiese *sui iuris* anche la Chiesa Latina in Romania gode di un diritto che potrebbe essere inteso, in qualche modo², come particolare. Ovviamente non nel senso del can. 1493 CCEO che recita:

¹ Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/1990, 695-887.

² In una recente nota sul rapporto esistente fra i due Codici (CIC e CCEO), il Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi considera che anche la Chiesa Latina può essere «per analogia» considerata Chiesa *sui iuris*, Cf. *Communicationes* XLIII, Nr. 2, 2011. p. 315-316. Dal punto di

§1. Col nome di “diritto comune” in questo Codice s’intendono, oltre alle leggi e alle legittime consuetudini della Chiesa universale, anche le leggi e le legittime consuetudini comuni a tutte le Chiese orientali.

§2. Col nome invece di “diritto particolare” s’intendono tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che non sono comuni né alla Chiesa universale né a tutte le Chiese orientali.

Partendo da queste premesse ci proponiamo di passare in rassegna le tappe più importanti della genesi del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romana con il chiaro intento di evidenziare i punti salienti evolutivi di questo diritto. Tassativamente si tratta di tutta la produzione canonica pubblicata da parte del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica, quale organismo legislativo superiore, dopo l’elevazione di questa Chiesa da titolo Metropolitano a titolo Arcivescovile Maggiore, nel dicembre del 2005.

In varie fasi, seguendo la modalità della pubblicazione *per parti* sono state promulgate, tramite la pubblicazione nell’organo non-ufficiale (all’epoca) *Acte Sinodale*³, alcune parti del diritto particolare; seguendo una classifica di questi testi in termini di autorità promulgante, e considerando anche il contenuto della norma l’autorità competente ha pubblicato vari testi legislativi particolari, che ci proponiamo di presentare dettagliatamente in un altro studio.

Ci proponiamo, in questa sede, la presentazione di alcune questioni che rendono più comprensibile la difficile impresa della redazione del diritto particolare: il rapporto fra il diritto particolare e diritto comune; l’osservazione di alcuni principi per la revisione del codice comune, principi che hanno profondamente influenzato la realtà dei vari diritti particolari; e non ultimamente alcune questioni concrete sulla storia e la capacità della Chiesa Greco-Cattolica Romana di redigere il proprio diritto particolare.

All’inizio del nostro progetto dobbiamo anche evidenziare che la letteratura di specialità su un tale argomento non è molto ampia; oltre ad un volume che tratta a fondo l’argomento, nonostante i suoi limiti legati dalla sua presentazione in una lingua che non è di grande circolazione internazionale⁴, e ad altri studi applicati su questioni concernenti al diritto particolare romeno sia al punto di vista delle fonti⁵

vista di questa interpretazione si può anche capire la diversa valenza che il termine *ius particulare* (*ecclesia particularis*) può averlo nell’ambito orientale e latino. Per il significato del termine e la sua applicabilità nella Chiesa latina, vedi soprattutto P. Valdrini, „Unité et pluralité des ensembles législatifs. Droit universel et droit particulier d’après le code de droit canonique latine,” in *Ius ecclesiae*, IX, nr. 1, 1997, 3-17; F. Coccopalmerio, „L’élaboration du droit particulier pour les Église particulières dans le context de la loi universelle de l’Église,” in M. Aoun - J.- M. Tuffery-Andrieu (sous la direction de), *Le „Ius particulare” dans le droit canonique actuel, Définitions, domaines d’application, enjeux*, Artège, 2011. s. 15-27. G. Ghirlanda, „La chiesa particolare: natura e tipologia”, in *Monitor Ecclesiasticus* 65 1990. p. 551-568.

3 Biserica Română Unită cu roma, Greco-catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.

4 BLEIZIFFER, A. W.: *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma : Greco - Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016. p. 436.

5 BLEIZIFFER, A. W.: „Il culto divino e la disciplina dei sacramenti nei Sinodi eparchiali della Chiesa Greco-Cattolica Romana”, In: *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis, Atti del simposio internazio-*

che della recente produzione⁶, il numero degli studi riguardanti il diritto particolare romeno è modesto. Per cui, la pubblicazione di questo studio in lingua italiana offre, ci auguriamo, un possibile punto di partenza nella conoscenza, e perché no, anche nell'approfondimento di questa realtà da parte di chi ne fosse interessato.

Le Chiese *sui iuris*: perché un loro diritto particolare?

Quando il 18 ottobre 1990, fu pubblicato il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), il codice comune per tutte le Chiese Orientali Cattoliche, il Santo Papa Giovanni Paolo II esprimeva il suo desiderio che i diversi organi legislativi delle varie Chiese *sui iuris* redigessero il proprio diritto particolare. A distanza di quasi 30 anni da quel momento la storia, non sempre facile, dimostra quale esito abbia avuto questo desiderio così chiaramente espressa: “è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole Chiese *sui iuris* vi provvedano al più presto (*cellerime*) con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito...”⁷.

A cominciare da quella data le 23 Chiese *sui iuris* (così come sono definite dal can. 27) hanno a disposizione uno strumento giuridico in grado di regolare la loro realtà canonica. La pubblicazione del Codice comune come momento unico nella

nale per il decennale dell'entrata in vigore del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana, Editor: Congregazione per le Chiese Orientali, 2004. p. 659 - 678; Cristescu M. I., „Rinnovarsi ricordando il passato: il “*proprius vultus*” della Chiesa greco-cattolica romena alla luce delle sue “*fontes iuris*” e del CCEO”, in Marinčák Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche*, (*Orientalia et Occidentalia* 2), Košice, 2007, 145-176; M. I. Cristescu, „The Romanian Particular Law: relevant “*Fontes iuris*” and evolution” in Š. Marinčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche*, (*Orientalia et Occidentalia* 2), Košice, 2007, 373-39; I. Arieșan, *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare un'anovva impronta alla legislazione canonica romena*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Facultas Iuris Canonici Orientalis, Romae, 2008; M. I. Cristescu, „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris”, in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304; M. I. Cristescu, „Il sacramento della penitenza nei Sinodi Romeni, *fontes iuris* per il *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in G. Ruyssen (a cura di), *La disciplina della penitenza nelle Chiese Orientali*, Kanonika 19, Roma 2013, 99-112. Cristescu M. I., „Il sacramento dell'Ordine nei sinodi romeni, *fontes iuris* per il CCEO” Kanonika 20, Edizioni Orientalia Christiana & Valore italiano “Lilamé”, Roma, 2014. p. 25-50.

⁶ BLEIZIFFER, A.W.: *Alcune considerazioni riguardanti il diritto canonico particolare stabilito o da stabilire dai sinodi delle Chiese “sui iuris” o con l'intento della Santa Sede*. Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, an XLVII, nr. 3, Oradea, 2002. p. 5-54; Bleiziffer W. A., “Criteri per la redazione del diritto particolare”, in I. Boldea, C. Sigmirean (Editors), *Multicultural Representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue*, Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2016. p. 42-64; W. A. Bleiziffer, *Codice comune e diritto particolare. La redazione del diritto particolare in relazione ai can. 2 e 6 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in Boldea I. (Editor), *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue* Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2017. 51-66; W. A. Bleiziffer, “La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita, Greco-Cattolica”, in A. Rus, A. Castaldini (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Presa Universitară Clujeană, 2018, p. 518-533.

⁷ IOANNES PAULUS PP. II.: *Constitutio apostolica Sacri canones qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur*, 18 octobris 1990: AAS 82 [1990], 1033-1044; EV 12/1990. p. 507-528, 518.

storia della Chiesa ha offerto l'opportunità di osservare la specificità e l'originalità di queste Chiese, ma allo stesso tempo ha avuto anche lo scopo di essere un "codice che non solo rispecchiasse il patrimonio rituale e ne garantisse la salvaguardia, ma che anche, e primariamente, ne tutelasse, assicurasse e promuovesse la vitalità, crescita e vigore nell'adempiere la loro missione affidata (cfr. OE 1) [...] e che esso possa essere davvero «*vehiculum caritatis*» al servizio della Chiesa"⁸. Il Codice si ispira profondamente al contenuto dei documenti del Concilio Vaticano II⁹, e i suoi canoni traducono le direttive e gli insegnamenti di questo Concilio in norma canonica. Il Decreto sulle Chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum* (OE 5, 6) afferma tra l'altro che queste Chiese, chiamate a ritornare alle loro avite tradizioni, hanno anche il diritto e il dovere di e guidarsi secondo le proprie discipline particolari; nella prospettiva della relazione fra la norma comune e le discipline particolari il can. 1493, che abbiamo sopra ricordato, traccia il tipo di rapporto esistente tra diritto comune e diritto particolare.

Il grande numero di rinvii che il codice comune fa al diritto particolare evidenzia il diritto e il dovere di queste Chiese di osservare le proprie discipline. Il codice comune rinvia, infatti, al diritto particolare molto spesso, circa. 180 volte, il che mette in evidenza il diritto e il dovere che incombe a queste Chiese di reggersi e vivere secondo le proprie discipline. L'ampio spazio in cui il diritto particolare può legiferare lascia intravedere una realtà molto importante per ciascuna Chiesa *sui iuris*: a ciascuna di loro viene offerta la possibilità di compilare e pubblicare il proprio diritto particolare tenendo in considerazione sia la propria tradizione come anche il contesto sociale e storico-culturale nel quale vive effettivamente quella determinata Chiesa. Pertanto, ciascuna delle 23 Chiese *sui iuris* deve elaborare il proprio diritto particolare, che assieme al diritto comune costituiscono il quadro canonico secondo il quale queste chiese si reggono.

Nonostante il Codice comune non offra una definizione del concetto di diritto particolare, mette chiaramente in evidenza il rapporto fra le due forme di diritto che informano la vita e le attività delle varie Chiese *sui iuris*; non si può, quindi, ignorare senza una certa colpevolezza per omissione, quelle disposizioni canoniche che regolano praticamente i vari tipi di rapporto che si instaurano fra queste due realtà¹⁰.

⁸ GIOVANNI PAOLO II.: „Discorso alla presentazione del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, 25 ottobre 1990”. In: *Nuntia* 31 1990, p. 10-23, 18.

⁹ Su questo argomento si veda W. Bleiziffer, „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica*, III, 3/2005, 2005, p. 148 - 159.

¹⁰ Come indicato al §2 del nostro can. 1493, che stabilisce una chiara distinzione tra “diritto comune” e “diritto particolare” si può identificare una terminologia diversa che potrebbe appartenere ad uno di questi quattro livelli: 1) leggi per tutta la Chiesa; 2) il diritto comune a tutte le Chiese *sui iuris*; 3) diritto particolare; e 4) diritto più particolare (*iuris magis particularis*), previsto dal canone 1502 §2. Per quanto riguarda §1 ed il suo riferimento all'espressione “*le leggi e le legittime consuetudini della Chiesa universale*” va notato che il termine *Ecclesiae universae*, che è presente in CEO nei can. 12 § 2, 39, 43, 45 §§ 1-2, 46 § 2, 47, 49, 50 §§ 1 et 3 92 §§ 1 et 3 208 § 1, 329, 352 § 3, 373, 412 § 2, si riferisce alla Chiesa Cattolica, sia Latina e Orientale. Per alcuni esempi vedere Bharanikulangara K., „Le ius particolare dans l'Église syro-malabare” in M. Aoun, J.- M. Tuffery-Andrieu (sous la direction de), *Le “ius particulare” dans le droit canonique actuel: définitions, domaines d'application, enjeux,*

Il codice comune sottolinea l'importanza del diritto particolare nella vita di ogni Chiesa *sui iuris* riservando a queste un ampio spazio all'interno del quale le stesse Chiese, attraverso gli organi legislativi competenti, possono emanare norme conformi alle loro tradizioni proprie che riguardano più ambiti: elezione dei Patriarchi; diritti ed obblighi del Patriarca; il Sinodo della Chiesa Patriarcale; Chiese Metropolitane *sui iuris*; elezione dei vescovi ed i loro diritti e doveri; parroci e parrocchie; diritti e obblighi del clero; amministrazione dei sacramenti e l'organizzazione giuridica delle varie forme di istituzioni giudiziarie¹¹; «Codex comunis» a tutte le Chiese orientali cattoliche, che come tale, secondo il principio di sussidiarietà lascia ampio spazio allo *ius particulare*¹².

Con l'espressione *diritto particolare* s'intendono tutte le leggi, le legittime consuetudini, gli statuti e le altre norme del diritto che definiscono la particolarità di una determinata Chiesa *sui iuris*, un diritto proprio che non porta alcun pregiudizio al diritto comune¹³. La stessa espressione copre un'altra realtà molto più circoscritta entro i limiti territoriali delle Eparchie o di vari Istituti di vita consacrata che anima la vita ecclesiale di quella determinata Chiesa *sui iuris*: l'espressione può anche fare riferimento alle leggi speciali che il Romano Pontefice (cann. 159, 178. § 2, 182 § 2), la Sede Apostolica (cann 29 § 1; 30; 554 § 2; 888 § 3, 1389) o la suprema autorità della Chiesa (cann 56; 58) può approvare o stabilire per una tale Chiesa; le leggi, i decreti promulgati nei limiti delle proprie competenze da parte del Vescovo Eparchiale, il Tipico o gli Statuti e Regolamenti dei Monasteri o degli Istituti religiosi; le norme liturgiche e le prescrizioni dei libri liturgici delle rispettive Chiese *sui iuris*. Finalmente, con questa espressione possono essere indicate anche le convenzioni stipulate fra le varie Chiese *sui iuris*¹⁴.

Strasbourg, Artège, 2013, 127; I. Žužek, „Qualche nota circa lo *ius particulare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in Idem, *Understanding the Eastern Code*, «Kanonika» 8, Roma 1997, 354-366. Altretanto per il stretto rapporto fra i due concetti, K. Bharanikulangara, *Particular law of the Eastern Catholic Churches*, Saint Maron Publication, New York, 1996, 1-45. I. Žužek, „Ecclesia universa”, in *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992. p. 115.

¹¹ LODA, N.: „Il diritto particolare come strumento di inculturazione” In: Š. Marinčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche*, (Orientalia et Occidentalia 2), Košice, 2007. p. 24.

¹² *Nuntia* 22. 1986, 14. Sul principio della sussidiarietà continueremo a parlare più in là.

¹³ Dopo lunghi ed accessi dibattiti la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (PCCICOR), organo a cui fu affidata la revisione dei canoni del futuro CCEO, offre un'immagine approfondita e chiara sul termine; *Nuntia* 27. 1988 p. 31-32.

¹⁴ SALACHAS, D.: „Sussidio e proposte per l'elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris” In: *Apollinaris*, 78 2005, p. 3-4, p. 679-735, parte I; 80 (2007) 1-2, 973-991, parte II; qui parte I, 682; N. Loda, *Il diritto particolare come strumento ... op. cit.*, 13-37, 24. K. Bharanikulangara, *Le ius particulare dans l'Église syro-malabare... op. cit.*, 127-129. H. N. Bakhoun, „Il diritto particolare delle Chiese patriarcali sui iuris”, in *Apollinaris*, 82 (2009) 3-4, Roma, 723-741, 724-725. Cf. W. A. Bleiziffer, *Criteri per la redazione del diritto particolare...op. cit.*, 44-45.

Il codice comune unico e il principio di sussidiarietà

Nelle sue varie tappe di redazione il codice comune ha subito trasformazioni importanti¹⁵ a seconda delle necessità imposte dal periodo storico in cui si trovava il processo di redazione. Va sottolineato un punto centrale in questo processo, punto che ha influito molto sul modo di percepire il significato e l'importanza del diritto particolare. Quando il 10 giugno 1972 Papa Paolo VI sopprimeva la *Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale*¹⁶ istituiva al contempo la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (PCCICOR)¹⁷, l'organismo incaricato di rivedere i canoni del futuro codice orientale, a cominciare dal 1972, anno dell'inizio dei lavori, fino alla pubblicazione del CCEO, nel 1990; questa commissione ebbe come principale compito quello di studiare le fonti canoniche e di adattare il testo del canone alle nuove norme giuridiche dettate dai documenti del Vaticano II.

L'atto costitutivo di questa commissione evidenzia chiaramente il ruolo e lo scopo assegnato:

“il compito di preparare, alla luce soprattutto dei decreti del Concilio Vaticano II la riforma del *Codex Iuris Canonici Orientalis* sia nelle parti già pubblicate (*Crebrae allateae sunt, Sollicitudinem nostram, Postquam apostolicis litteris si Cleri sanctitati*), sia nelle restanti parti, già ultimate, ma non ancora pubblicate”¹⁸.

Non possiamo tralasciare un altro aspetto, certamente particolare e privato, ma che a causa delle idee che convergono dall'esposizione dell'autore, mette in luce le linee guida della codificazione orientale come realtà promossa e sostenuta dallo stesso Pontefice¹⁹. Riguardo a questa intenzione, nonché all'attenzione verso un tale laborioso processo, il canonista Ivan Žužek, gesuita sloveno e segretario generale di PCCICOR, sottolineava un aspetto importante emergente prima dell'istituzione del PCCICOR e risultato in seguito all'udienza accordata da parte di Papa Paolo VI il 29 ottobre 1972:

“Il Santo padre disse che l'istituzione (della commissione s.n.) gli appariva molto conveniente, perché voleva ravvivare il lavoro della codificazione orientale che

¹⁵ Per quanto riguarda le varie tappe della compilazione del CCEO – che inizia già al Concilio Vaticano I 1869-1870, si veda in sintesi il „Discorso di S. E. Mons. Emilio Eid alla presentazione del Codice dei canoni delle Chiese Orientali al Sinodo dei Vescovi”, In: *Nuntia* 31 (1990), 24-34. Per altri approfondimenti si può consultare: A. Cousa, “Codificazione canonica orientale”, in *Oriente Cristiano* (1962), 35 ss; E. Lanne, „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes”, in *Canonique* 33 (1990), 11-27 ; Cf. A. G. Cicognani, *Prefazione sull'opera della codificazione orientale*, Roma 1931; Coco G., „Canoni e concili: L'idea e lo sviluppo della prima codificazione orientale tra il Vaticano I e il Vaticano II”, in *Iura Orientalia* IX (2013), p.14-59.

¹⁶ Costituita il 16 luglio 1935, AAS 27 1935, p. 306-308.

¹⁷ Tutti i lavori di questa Commissione sono pubblicati sul periodico *Nuntia*, Libreria Editrice Vaticana.

¹⁸ *Nuntia* 1/1975, 11; cf. anche D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizione Dehoniane, Bologna/Roma 1993, p. 49.

¹⁹ Ciononostante non mancano anche delle voci critiche, soprattutto da parte di canonisti ortodossi; H. J. Erickson, „Il Codice dei canoni delle Chiese orientali (1990): un evento che favorisce le relazioni fra le Chiese?”, in H. Legrand, J. Manzanares, A. Garcia, Y. Garcia, (ed), *Recezione e comunione tra le Chiese: atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998, 311-332.

doveva provvedere senza alcun apriorismo, se non quello della fede. Tra l'altro il S. Padre disse che si voleva dare anche agli orientali la possibilità di aggiornare il loro Codice, pur rispettando le loro tradizioni, senza imporre niente al di sopra che potesse essere contrario alle loro tradizioni e alla loro indole. E continuò dicendo che desiderava che il lavoro procedesse speditamente, per quanto possibile parallelamente alla revisione del Codice Latino, benché il lavoro fosse cospicuo, molto difficile e di grande importanza specialmente in questo mondo, dove spesso si tenta di sminuire il vero rispetto della legge sacra della Chiesa. Sarebbe un grande contributo al bene della società umana in genere, se un codice ecclesiastico, ben fatto ed accettato da tutti desse prova nuova di questo rispetto. Si sperava che gli orientali stessi che dovevano elaborare questo codice sapessero raggiungere lo scopo, realizzando una più grande unità tra di essi, pur conservando le particolarità delle diverse Chiese²⁰.

Questa parentesi ci offre la possibilità di capire quale era la *mens* del legislatore nell'opera della revisione del codice e la sollecitudine del Papa a tale riguardo. Ovviamente l'intera opera mirava ad un adeguamento alquanto consone alla disciplina promossa dai documenti del Concilio Vaticano II, e specialmente dell'*Orientalium Ecclesiarum*.

Il modo in cui il contenuto dei documenti conciliari ha influenzato il processo di revisione del CCEO conferma l'ermeneutica della continuità. Allo stesso tempo, si nota come i principi siano profondamente ispirati al principio di continuità nella novità. I principi dettati dai documenti conciliari ci aiutano a comprendere in una prospettiva più ampia il processo di cristallizzazione del concetto di Chiesa *sui iuris*, ma anche a capire l'importanza che questi principi hanno avuto per enfatizzare il valore e l'originalità del diritto particolare. E questa realtà traspare da una semplice analisi dei principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico.

Per l'elaborazione della codificazione canonica orientale sono stati, quindi, elaborati principi di redazione e revisione che principalmente miravano a dare al nuovo corpo legislativo sia una coerenza nei contenuti, adeguata agli insegnamenti del Concilio Vaticano II, sia una coerenza a livello di formulazione linguistica e terminologica²¹. Ciononostante non sembra privo di importanza l'elaborazione di alcuni principi che ispirino e rendano coordinati e coerenti gli sforzi di preparazione dei

²⁰ ŽUŽEK, I.: „Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa universale”, In: *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma 1997. p. 296.

²¹ *Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale*. In: EV 5/1974-1975, 114-152; *Nuntia* 3 1976. p. 3-24 (trad. fr. e eng.). Per quanto riguarda l'elaborazione di questi principi, si veda *Nuntia* 30 1990. p. 51-88. Kokkaravalayil S., *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on CCEO*, Kanonika 15, PIO, Roma 2009. M. D. Brogi, „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»”, in Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 117-137; E. Eid, „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes”, in *L'année canonique* 33 (1990); T. J. Green, „Reflections on the Eastern Code Revision Process”, in *The Jurist* 51 1991, 18-37; E. Lanne, „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient”, in *Irenikon* 54 1981. p. 485-497.

vari diritti particolari. In questa prospettiva redazionale l'esistenza di tali principi risulta più che necessaria²².

Per quanto riguarda il tema del nostro studio ci fermiamo brevemente sul contenuto di solo due principi²³, che offrono la possibilità di capire sia la volontà del legislatore di custodire la cattolicità della Chiesa con la salvaguardia delle varie tradizioni orientali, quanto lo stretto rapporto fra il diritto comune e il diritto particolare.

Per quanto riguarda il principio del Codice unico per tutte le Chiese orientali la PCCICOR sottolinea che

„Nelle Chiese orientali il patrimonio giuridico si fonda in gran parte sugli stessi canoni antichi, che si trovano in quasi tutte le collezioni canoniche orientali e sulle tradizioni comuni, come appare nelle stesse collezioni, spesso formulate con leggi di identico tenore. Questi canoni e tradizioni offrono una base comune per un codice unico per tutte le Chiese orientali”²⁴.

Tale Codice unico, basato fondamentalmente sui vecchi canoni ecclesiastici, non si oppone al patrimonio ecclesiastico proprio a ciascuna di queste Chiese; anzi, questo patrimonio particolare troverebbe in un codice unico un'espressione più chiara e una più forte garanzia nel sottolineare quella particolarità che il codice comune vuole conservare legittimamente.

Nonostante l'esistenza di alcune differenze su certe norme disciplinari che, introdotte in varie tappe storiche in determinate regioni, possono creare alcuni problemi che contravvengono al desiderio di unità (UR 14), il codice è unico, anche se in seguito è offerto, come abbiamo visto, largo spazio per la stesura di norme particolari applicabili solo alle aree per le quali queste norme sono pubblicate. Il codice comune non si oppone quindi al patrimonio ecclesiastico delle rispettive Chiese, al contrario, può contribuire ad una maggiore enfasi sulla loro legittima diversità. Il Concilio rammenta nel decreto sulle Chiese Orientali (OE) il diritto e gli obblighi che queste Chiese hanno a regolarsi secondo le proprie discipline particolari; l'esistenza di un codice unico che contenesse le norme comuni e generali deve tenere in considerazione le diversità socio-culturale di queste Chiese. La prassi della Chiesa ha confermato che la pubblicazione dei 4 *Motu proprio* come parte di un codice comune a tutte le Chiese orientali cattoliche ha avuto un esito positivo.

Una volta affermato, almeno in linea di principio, che il futuro codice sarebbe unico, all'interno della PCCICOR ebbero luogo ambi dibattiti che desideravano approfondire oltre a questo aspetto, anche quello concernente il principio e la realtà venutasi a creare intorno alla sussidiarietà²⁵:

²² NEDUNGATT, G.: *The spirit of Eastern Code*, Dharmaram Publication : Rome-Bangalore 1993. p. 213.

²³ I principi sono 10: Codice unico per tutte le Chiese orientali Cattoliche; Codice con profondo carattere orientale; Codice autenticamente ecumenico; Codice di natura giuridica; Codice pastorale; Codice basato sul principio di sussidiarietà; Riti e le Chiese particolari; I Laici; I canoni *de processibus*; i canoni *de delictis*.

²⁴ *Nuntia* 3 1976. *Principi direttivi...*, 3-4. Per l'elaborazione e l'approvazione di questo principio si veda *Nuntia* 30 1990. 53 s., 70 s., 74, 88.

²⁵ *Nuntia* 3, 1976. p. 6-7, e *Nuntia* 30 1990. p. 53.

“L’intenzione di questi principi o norme è di ottenere un codice comune veramente corrispondente al bene dei fedeli delle Chiese Cattoliche Orientali, che vivono in diversi ambienti, lasciando a ciascuna la codificazione del suo diritto particolare «ad norma iuris»”²⁶.

Queste discussioni hanno permesso di chiarire molti aspetti legati all’esistenza di un patrimonio legislativo antico comune a tutte queste Chiese, ma allo stesso tempo hanno sottolineato la necessità che le caratteristiche relative alla loro storia siano evidenziate da norme particolari²⁷. La Commissione ha adottato il principio di un codice unico, pur affermando che il nuovo codice offrirà a ciascuna di queste Chiese lo spazio necessario affinché in virtù del principio di sussidiarietà pubblici le proprie leggi, in ultima il proprio diritto particolare.

“Il principio di sussidiarietà, che suppone una certa decentralizzazione, è stato applicato da molti secoli in Oriente senza un richiamo esplicito. Tale applicazione si ha nel riconoscimento della potestà patriarcali e sinodali; non è il caso oggi di ritornare indietro ma piuttosto di evolverlo maggiormente [...]”.

Le Chiese orientali con i loro organismi (p. e. il patriarcato, l’arcivescovado maggiore le province ecclesiastiche, le eparchie, ecc.) che hanno come fine il fine stesso della Chiesa, devono avere quindi la facoltà di creare, se sarà conveniente e sempre in conformità con il diritto comune, *un diritto particolare più confacente e più efficace* (s.n.) per il bene delle singole Chiese.

Questo principio ha valore anche nelle relazioni fra i Capi delle singole Chiese e i Vescovi che nelle loro Eparchie sono e devono essere veri vescovi. Devono quindi essere aggiornate sia le potestà dei Patriarchi e egli altri Capi delle Chiese sia le relazioni che esistono fra loro e i Vescovi. A questo proposito bisogna tenere presente quanto appartiene «ex iure divino» ai vescovi: «Episcopis, ut apostoloum successoribus, in diocessis ipsis commissis per se omnis competit potestas ordinariet immediata, quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur, firma semper in omnibus potestate quam, vi muneris sui, Romanus pontifex habet sibi vel alii Auctoritati causas servandi», («Christus Domini» n. 8a); «Episcopi Ecclesiae particularis.....circumscribi posit» («Lumen Gentium» n. 27).

La decentralizzazione supposta dal predetto principio deve essere applicata anche nell’ambito delle eparchie, p.e. rispetto ai Consigli presbiterali e per quanto possibile anche nell’ambito parrocchiale.

Con l’applicazione di questo principio di sussidiarietà non si intende negare l’universalità del Codice il quale però dovrebbe limitarsi agli istituti più fondamentali e importanti in modo che il bene comune non ne soffra e che il fine della chiesa sia salvo.

Tuttavia le norme del Codice dovrebbero avere una certa flessibilità affinché anche i vescovi possano, in certi casi per giuste ragioni, dispensare dalle leggi generali o applicarle secondo la loro prudenza e responsabilità. Inoltre le cause riservate

²⁶ Nuntia 3, 1976. *Principi ...*, 3, Proemio.

²⁷ ŽUŽEK, I.: „Un codice per una «Varietas Ecclesiarum»” In: Idem, *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma, 1997. p. 239-265, 240.

al Papa o a un'altra Autorità dovrebbero essere chiaramente indicate e per quanto possibile ridotte²⁸”.

Lo stesso principio fu successivamente rinforzato dal Supremo Legislatore che, nell'atto della pubblicazione del Codice comune, accentuava, oltre a quello già stabilito all'interno della PCCICOR, la necessità che ciascuna delle autorità ecclesiastiche competenti di quelle Chiese a cui il futuro Codice sarà applicato redigesse e pubblicasse il proprio diritto particolare:

“Inoltre si avverta bene come in questo settore il presente codice affidi al diritto particolare delle Chiese *sui iuris* tutto ciò che non è considerato necessario per il bene comune di tutte le chiese orientali. A questo riguardo è nostra intenzione che quanti hanno potestà legislativa nelle singole Chiese *sui iuris* vi provvedano al più presto con norme particolari, tenendo presenti le tradizioni del proprio rito, come pure le disposizioni del concilio Vaticano II²⁹”.

Ogni Chiesa *sui iuris* che si inserisce nell'ambito di competenza stabilita del primo canone del CCEO, ha quindi il diritto e l'obbligo di comporre il proprio diritto particolare³⁰. Questa raccomandazione corrisponde pienamente al principio di sussidiarietà, uno dei principi per la revisione del Codice. Contemporaneamente, in virtù dello stesso principio, il codice non deve sottrarre ai vescovi eparchiali quello che possono compiere in virtù della consacrazione episcopale³¹, “potestà della quale usufruiscono singolarmente in nome di Cristo, è propria, ordinaria ed immediata benché il suo esercizio sia in ultima istanza sottoposto alla suprema autorità della Chiesa e, entro certi limiti, in vista dell'utilità della Chiesa e dei fedeli, possa essere circoscritto” (LG 27).

La Chiesa Greco-Cattolica Romena, Chiesa Arcivescovile Maggiore

La Chiesa Greco-Cattolica Romena o Chiesa Rumena Unita con Roma, Greco-Cattolica (in romeno: *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*) è una Chiesa Cattolica *sui iuris* di rito bizantino e di lingua liturgica romena, presente in Roma-

²⁸ Data l'importanza di questo testo per il nostro studio abbiamo preferito riportarlo per esteso; „Il principio di sussidiarietà nel Codice orientale”, In: *Nuntia* 26 1988. p. 107-108.

²⁹ *Sacri Canones*, EV 12/1990. p. 518.

³⁰ In: *Index Analyticus CCEO* il segretario della PCCICOR dedica al termine *ius particolare* e ai suoi derivati (*Ius particolare Ecclesiae Metropolitanae sui iuris*, *Ius particolare Ecclesiae patriarchalis*, *Ius particolare Ecclesiae sui iuris*, *Ius particolare in “ceteris” Ecclesiis sui iuris*) non meno di 9 colonne. ŽUŽEK, I.: *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992. p. 167-171.

³¹ “... la giustificazione del dovuto rispetto del principio di sussidiarietà nella Chiesa è diversa quando si tratta della potestà dei singoli Vescovi eparchiali / diocesani o quella del Sinodo dei Vescovi della Chiesa *sui iuris*. L'autorità superiore deve rispettare la potestà dei singoli vescovi eparchiali perché nella propria giurisdizione non sono vicari del Romano Pontefice, bensì di Cristo, ed hanno una potestà, ordinaria propria ed immediata su tutto ciò che è necessario per svolgere il loro ministero pastorale, anche se la suprema autorità può circoscriverla entro certi limiti per il bene comune ecclesiale (cf CD 8a, can 178 CCEO, 381 § 1 CIC), perciò in questo caso l'osservanza di certe manifestazioni del principio di sussidiarietà trova le proprie radici nel diritto divino”, sostiene P. Gefaell, „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO”, in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011. Città del Vaticano, p. 137-155, 141.

nia specialmente nella regione storica della Transilvania, e in altri paesi del mondo; è nata in seguito all'unione della grande maggioranza del clero e dei fedeli della Metropoli Ortodossa della Transilvania con la Chiesa di Roma. Come in tutti gli altri eventi unionisti parte dei fedeli non aderirono all'unione, ma la maggior parte di loro rimase fedele ai vescovi uniti³².

Basandosi sul modello dell'unione delle altre Chiese dell'Europa orientale, l'unificazione della Chiesa della Transilvania ebbe luogo in un processo articolato nei Sinodi di Alba Iulia - 1697, 1698, 1700, 1701, nonché nelle decisioni pontificali e della Corte di Vienna. L'organizzazione canonica della Chiesa come Episcopio integrata nella Chiesa Cattolica fu stabilita da papa Innocenzo XIII attraverso la Bolla *Rationi congruit* (17.08.1723).

Inizialmente soggetta alla giurisdizione dell'Arcivescovo latino di Esztergom, Principe-Primate d'Ungheria³³, anche il Vescovo greco-cattolico di Blaj era subordinato alla sede di Esztergom. Nel 1777 fu creata una seconda sede a Oradea Mare, anche questa inizialmente subordinata all'Arcivescovo di Esztergom³⁴. La situazione mutò dal 26 novembre 1853, quando attraverso la Bolla *Ecclesiam Christi ex omni lingua* papa Pio IX elevò la sede vescovile di Făgăraș e Alba-Iulia a dignità di Metropoli, avendo come sede vescovile suffraganea quella di Oradea³⁵. In tal modo la Chiesa Greco-Cattolica Romena divenne una Chiesa autonoma, direttamente dipendente dalla Santa Sede.

Allo stesso tempo vennero erette altre due sedi vescovili, a Lugoj e a Gherla, che erano gerarchicamente soggette alla Metropolita di Făgăraș e Alba Iulia, con sede

³² Una ricca bibliografia sulla storia della Chiesa Greco-Cattolica Romena si trova principalmente dopo il 1989, quando gli sforzi per stabilire le verità storiche sul periodo di persecuzione e la possibilità di consultare gli archivi del Vaticano, Budapest o Vienna, hanno portato alla pubblicazione di articoli specializzati da parte di ricercatori delle Università di Cluj e di Alba Iulia. Oltre a Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Unite Române*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lapuș, 2006 (a cura di Ioan Țimbuș), ricordiamo solo una parte di questi: R. Câmpeanu, *Biserica Română Unită între istorie și istoriografie*, Presa Universitară Clujeană, 2002; Ghitta O., *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj, 2001; N. Gudea, *Biserica Română Unită. 300 de ani (1697-1997)*, Cluj-Napoca, 1996; V. Marcu, *Drama Bisericii Române Unite cu Roma. Documente și mărturii*, Editura Crater, 1997; G. M. Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania: cler și enoriași (1697-1782)*, Presa Universitară Clujeană, 2004; M. Someșan, *Începuturile Bisericii Române Unite cu Roma*, București, 1999; Știrban m., *Din istoria Bisericii Române Unite (1945-1989)*, Satu Mare, 2000; M. Săsăujan, *Politica bisericească a curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Presa Universitară Clujeana, Cluj, 2002; A. V. Sima, *Viziile nunțiilor apostolice veneziane în Transilvania (1855-1868)*, vol. I; II, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2003.

³³ BUNEA, A.: *Istorie scurtă a Bisericii Române Unite cu Roma*, Blaj 1900, 43; *Erectio diocesis Fagarsiensis, 15 iunii 1721, Innocentius X, «Rationi congruit»*; Chindriș I, „Bula papală „Rationi congruit” de la 1721 și începuturile Episcopiei Făgărașului”, in *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, XXXIV, 1994. p. 85-106.

³⁴ *Erectio diocesis Varadinensis, 16 iunii 1777. Pius VI, «Indefessum»*, I. Bălan, *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumanae*, Tipis Polyglotae Vaticanis, 1932, 12; cfr. Sacra Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale, *Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1932. p. 12-13.

³⁵ *Erectio Provinciae ecclesisticae Alba-Iuliensis e Fagarasensis, 26 novembris 1853, Pius IX, «Ecclesiam Christi ex omnia lingua»*; I. Bălan, *Fontes Iuris Canonici... op cit.*, 12.

a Blaj³⁶. Nel periodo interbellico (1930) fu eretta una quarta sede vescovile, di Maramureş con sede a Baia Mare³⁷, anche questa suffraganea di Blaj. Durante lo stesso periodo, funzionava a Bucarest sotto la giurisdizione dell'Arcivescov di Făgăraş e Alba-Iulia un vicariato greco-cattolico, che fu eretto in sede vescovile nel 2014 in seguito ad una decisione sinodale del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica Romana³⁸.

Se queste sono le cinque sedi vescovi che si trovano entro i limiti territoriali della attuale Chiesa Arcivescovile Maggiore Romana, direttamente subordinate alla Sede Arcivescovile di Blaj, va osservato che esiste un'altra sede vescovile, la sesta, che ha un particolare statuto canonico. Fondata da Papa Giovanni Paolo II il 4 dicembre 1982, inizialmente come Esarcato Apostolico per i greco-cattolici romeni degli Stati Uniti, questa circoscrizione ecclesiastica fu elevata dallo stesso pontefice all'episcopato, il 26 maggio 1987. Successivamente, il 20 luglio 2010, la Congregazione per le Chiese Orientali informava l'Arcivescovo Maggiore dell'estensione della giurisdizione canonica dell'Eparchia San Giorgio in Canton sulle due parrocchie romene esistenti in Canada, precisamente a Toronto e Montreal³⁹.

Una svolta decisiva dal punto di vista gerarchico si ebbe il 14 dicembre 2005, quando la Chiesa Metropolitana Greco-Cattolica Romana fu eretta da Papa Benedetto XVI al rango di Chiesa Arcivescovile Maggiore⁴⁰, con un'autonomia e diritti simili a quelli relativi ai Patriarcati Orientali Cattolici, secondo cann. 151-154 dell'CCEO. Allo stesso tempo, il suo Metropolita fu elevato alla dignità di Arcivescovo Maggiore⁴¹. Mantenendo i vecchi privilegi legati al proprio titolo, l'Arcivescovo Maggiore della Chiesa Greco-Cattolica Romana è allo stesso tempo anche Arcivescovo-Metropolita di Făgăraş e Alba Iulia.

Questa panoramica della struttura istituzionale della Chiesa Greco Cattolica Romana ci offre la possibilità di comprendere le relazioni esistenti tra le varie Eparchie, e tra le Eparchie e la sede Arcivescovile Maggiore, con ovvie ripercussioni sulla redazione del diritto particolare. Allo stesso tempo ci dà anche la possibilità di capire il travagliato periodo per la redazione dello stesso.

La difficile storia della Chiesa Greco-Cattolica Romana, soppressa brutalmente dal regime comunista a metà del secolo scorso, ha causato molte sofferenze e ha bloccato il suo naturale sviluppo istituzionale.

³⁶ Erectio diocesis Lugosiensis, 26 novembris 1853, Pius IX, «Apostolicum ministerium»; erectio diocesis Armenopolitanae seu Gherlensis, 26 novembris 1853, Pius IX, «Ad Apostolicam Sedem», Bălan I., *Fontes Iuris Canonici... op cit.*, 12.

³⁷ PIO XI: 5 giugno 1930, *Solemni Conventione*, in AAS, XXII (1930), 381-386.

³⁸ Cf. <http://www.bru.ro/blaj/comunicat-de-presa-infintarea-eparhiei-greco-catolice-sfantul-vasile-cel-mare-de-bucuresti-si-alegere-a-primului-sau-episcop-eparhial-preasfintitul-mihai-fratila/> (consultato 7.03.2019).

³⁹ <http://www.romaniacatholic.org/2013/04/364/> (consultato 23 aprilie 2015).

⁴⁰ *Ad totius Dominici gregis*, Bola di Benedetto XVI di elevazione della Chiesa Greco-Cattolica romana alla dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore *sui iuris*, 14 dicembre 2005; <http://www.bru.ro/documente/bula-papei-benedict-xvi-ad-totius-dominici-gregis/> (consultato 7.03.2019).

⁴¹ *Magna cum animi affectionem*, Bola di Benedetto XVI di nomina del Metropolita di Făgăraş e Alba Iulia quale Arcivescovo Maggiore, 14 dicembre 2005; <http://www.bru.ro/documente/bula-papei-benedict-xvi-magna-cum-animi-affectionem/> (consultato 8.03.2019).

Perseguitata dal regime comunista, con la propria gerarchia gettata in carcere o agli arresti domiciliari in vari monasteri ortodossi, senza alcuna libertà di manifestazione pubblica, questa Chiesa non ha potuto partecipare né all'elaborazione dei documenti del Concilio Vaticano II né alla revisione del Codice secondo i principi stabiliti dai documenti conciliari. In queste circostanze lo sviluppo istituzionale, la conoscenza e l'applicazione dei principi promossi dal Concilio o l'adattamento alle norme pubblicate dalla Sede Apostolica erano impossibili. L'eccezione data dall'esistenza di alcuni suoi chierici clandestini nella Diaspora occidentale, come anche il coinvolgimento di pochissimi di loro nella revisione del CCEO come esperti in PCCICOR⁴², non fa altro che rafforzare la convinzione che la Chiesa Greco-Cattolica in Romania fu privata dai mezzi necessari che la rendessero capace di recepire e conoscere debitamente il codice comune. Di conseguenza, questa Chiesa non aveva a disposizione, alla fine del secolo scorso, i mezzi necessari per pubblicare un proprio loro diritto particolare aggiornato e conforme alle nuove esigenze canoniche ed ecclesiologiche.

Così stando le cose, a dieci anni dopo la pubblicazione del Codice comune un ufficiale della Congregazione per le Chiese Orientali osservava, amaramente, che per quanto riguarda la pubblicazione del diritto particolare delle varie Chiese *sui iuris* "non ci sono notizie riguardanti la Chiesa Romena..."⁴³. Questa realtà doveva essere invece superata con il cambiamento del grado gerarchico della Chiesa Greco-Cattolica Romena. Inoltre, gli eventi politici e sociali che hanno accompagnato negativamente la vita e le attività delle Chiese in Europa Orientale, giustificano legittimamente l'incapacità di queste Chiese di agire per la pubblicazione del diritto particolare.

Dopo la caduta del regime comunista, la Chiesa ha riacquisito la sua debole libertà, e fu stata incoraggiata a conoscere, assimilare ed integrare il nuovo insegnamento conciliare e la disciplina canonica. Allo stesso tempo, è stata aiutata ad uscire dalla clandestinità, a riorganizzare le proprie strutture dopo decenni di forzato isolamento, a preparare il proprio clero in prestigiose Istituzioni Accademiche Pontificie allo scopo di creare nel proprio tessuto organizzativo quelle strutture e organismi che potessero meglio rapportarsi alle esigenze imposte da una pastorale corrispondente alle necessità del tempo attuale⁴⁴.

Giustamente il momento dell'elevazione a dignità arcivescovile maggiore va considerato un nuovo punto di partenza per lo sviluppo istituzionale di questa Chiesa; un momento fondamentale per riconsiderare la sua propria missione, anche nella redazione del diritto particolare. L'evoluzione gerarchica del 2005 ha creato le premesse per la consapevolezza che la stesura del diritto particolare è un requisito asso-

⁴² Eccezionale è la presenza nella PCCICOR di tre romeni: due greco-cattolici, Rev. Mons. Benția Ștefan e Rev. Mons. Aloisie Tăutu, e un latino, Petru Tocănel (OFMC); *Nuntia* 1 1973. p. 9-11.

⁴³ MINA, A.A.: „Sviluppo del diritto particolare nelle chiese "sui iuris"”, In: Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. p. 535-553, 541.

⁴⁴ SANDRI, L.: „Venti anni di esperienza applicativa del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011. p. 33-41.

luto per lo sviluppo istituzionale dei meccanismi e delle istituzioni ecclesiali, ma allo stesso tempo ha riaffermato anche l'obbligo morale di redigere e pubblicare un proprio diritto particolare prima possibile.

L'intervento pontificio muta sostanzialmente il grado gerarchico della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, inserendo al suo interno nuove realtà istituzionali, sia personali che collegiali. Da questo punto di vista l'esistenza delle strutture arcivescovili maggiori previste dal CCEO, alla pari di quelle patriarcali, diventano una necessità evidente. Anche la figura dell'Arcivescovo Maggiore è del tutto nuova, le sue prerogative ed autorità, in qualità di *Padre e Capo*, si configurano come una realtà unica; queste prerogative sono specifiche della dignità patriarcale e sono inequivocabilmente presentate nel contenuto dei canoni che riguardano i Patriarchi.

Come novità nella configurazione dell'attuale volto della Chiesa, - novità perché possiamo parlare della nascita di una nuova struttura ecclesiastica all'interno dell'ampio quadro della Chiesa Cattolica -, abbiamo soprattutto la *struttura sinodale*. Dal momento dell'elevazione alla nuova dignità molte realtà istituzionali saranno trasformate per corrispondere al nuovo status; così, non si parlerà più del *Consiglio dei Gerarchi*, ma del *Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore*, realtà giuridica ed istituzionale che gode di una maggiore autonomia. Parlando del grado di autonomia di questa Chiesa ma anche delle nuove strutture che devono esistere all'interno di essa, dobbiamo sottolineare qui l'importanza decisiva che viene ad essere coperta dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore, sia per quanto riguarda l'elezione dell'Arcivescovo Maggiore e dei Vescovi di quella stessa Chiesa, come anche, e soprattutto, nel governo della Chiesa. Il cambiamento gerarchico determina automaticamente anche l'esistenza di una serie di importanti novità che saranno più osservabili con il funzionamento di tutte quelle nuove strutture che sono inserite nell'apparato di governo della Chiesa: il Sinodo permanente, la Curia Patriarcale diversa dalla Curia episcopale, l'economato patriarcale, ecc.⁴⁵

Indubbiamente la novità dell'elevazione gerarchica della Chiesa Greco-Cattolica Romana ha avuto una grandissima importanza. Prima di tutto storica, perché l'evento è unico e irripetibile nel tempo; poi istituzionale in quanto la configurazione della Chiesa cambia notevolmente la sua dimensione canonica, facendo salire a quattro il numero delle Chiese Arcivescovili Maggiori *sui iuris* all'interno della Chiesa Cattolica⁴⁶; non per ultima va sottolineata la necessaria dimensione pastorale e spirituale in quanto il nuovo status crea le premesse e garantisce un ulteriore sviluppo ecclesiale a favore e beneficio dei propri fedeli.

Questa nuova forza assunta dalla Chiesa aumenta anche la dignità gerarchica ed obbliga ad un maggiore coinvolgimento ed impegno nella *salus animarum*:

„la nuova organizzazione consacra ormai il cammino di ritrovamento spirituale delle comunità di questa Chiesa e invita i Romeni uniti ad un responsabile e fiducio-

⁴⁵ Cf. BLEIZIFFER, W.: „Biserica Română Unită cu Roma, Biserică Arhiepiscopală Majoră” In: *Calendarul de la Blaj 2007*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007. p. 49-52.

⁴⁶ Le quattro Chiese Arcivescovili Maggiori, a cui si riferisce anche il decreto Conciliare *Orientalium Ecclesiarum* nr. 10, sono: la Chiesa Siro-Malabarese, di tradizione Caldea; la Chiesa Siro-Malankarese, di tradizione Antiochena; la Chiesa Ucraina di tradizione Costantinopolitana; e la Chiesa Romana, di tradizione Costantinopolitana; cf. *Annuario Pontificio* 2014. p. 1136-1139.

so impegno al dialogo con la cultura della loro patria e con la Chiesa ortodossa sorella. Per un migliore e proficuo servizio nella carità⁴⁷.

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore quale autorità competente per la redazione del diritto particolare

L'autonomia interna, quale caratteristica principale delle Chiese Orientali Cattoliche, richiede l'esistenza di alcuni organismi legislativi e di governo. La loro esistenza

“si esplica con la facoltà di governarsi emanando leggi appropriate, amministrando la giustizia e curando con mezzi pastorali anche coercitivi che la comunità ecclesiale viva in modo ordinato e tenda verso i propri fini”⁴⁸.

In piena coerenza con la disciplina conciliare specificata nel decreto *Orientalium Ecclesiarum* 10, il Codice ha munito sia le Chiese Patriarcali che Arcivescovili Maggiori di quelle strutture sinodali raffigurate nei Sinodi dei Vescovi delle rispettive Chiese e, nel caso delle Chiese metropolitane *sui iuris* con i loro Consigli dei Gerarchi, che rappresentano in definitiva l'autorità superiore delle rispettive Chiese. Il Concilio ha anche riconosciuto e affermato il diritto e l'obbligo delle Chiese Orientali Cattoliche di reggersi secondo le proprie discipline particolari (OE 5), con la chiara intenzione di promuovere le tradizioni e le specificità di ogni Chiesa particolare (OE 2), diversità che non nuoce, ma al contrario ne risalta l'unità. Ecco perché, nel definire i principi di redazione del futuro Codice, come abbiamo visto sopra,⁴⁹ la PCCICOR richiedeva che le varie autorità superiori delle Chiese provvedano alla stesura del proprio diritto particolare.

Queste autorità superiori sono dotate di poteri legislativi e giudiziari, mentre il potere amministrativo è ampiamente manifestato dal presidente di queste strutture, vale a dire dal Patriarca, l'Arcivescovo Maggiore o dal Metropolita (cann. 55-173). Per quanto riguarda l'autorità superiore per le altre Chiese *sui iuris*, il loro diritto particolare è approvato o stabilito dal Romano Pontefice.

Prendendo in considerazione le varie forme di sviluppo gerarchico delle Chiese *sui iuris*, possiamo vedere, dal punto di vista del canone 1493, quali sono le classificazioni che il diritto particolare può fornire dal punto di vista del legislatore:

1. Diritto particolare di una determinata Chiesa *sui iuris*, leggi emanate dall'autorità competente di quella Chiesa *sui iuris* che possono essere:

a) Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale che ha il potere di pubblicare le leggi per l'intera Chiesa patriarcale⁵⁰ (can. 110);

⁴⁷ Elevazione della Chiesa Romena in Arcivescovado Maggiore, 14 dicembre 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/eventi/rc_con_corient_doc_20051216_chiesa-romena_it.html.

⁴⁸ BROGI, M.: „Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” in K. Bharanikulangara (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995. p. 49-75, 65.

⁴⁹ Il principio della sussidiarietà. *Nuntia* 26 1988. p. 107-108.

⁵⁰ Can. 110 - §1. Compete esclusivamente al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale emanare leggi per l'intera Chiesa patriarcale, che hanno vigore a norma del can. 150, §§2 e 3.

b) Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa arcivescovile maggiore, che ha lo stesso potere legislativo del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale (can. 152);

c) Consiglio della Chiesa metropolitana *sui iuris* (can. 167);

d) Il gerarca della Chiesa *sui iuris* che non è patriarcale, arcivescovato maggiore o metropolia *sui iuris*, con il consenso della Sede Apostolica.

4. Diritto particolare approvato dal Romano Pontefice (can. 78, §2, 182 §3).

5. Diritto particolare stabilito dal Romano Pontefice (canoni 174, 159);

6. Diritto particolare approvato dalla Santa Sede Apostolica (canone 880 §3);

7. Diritto particolare approvato dalla Santa Sede (cannoni 29, 30, 1388).

Dal punto di vista del legislatore inferiore, che emana leggi particolari nel proprio ambito di competenza (approvazione statutaria, regolamenti, tipici, ecc.) possiamo avere:

8. Diritto particolare per ciascuna delle eparchie della rispettiva Chiesa *sui iuris*, emanato dall'autorità legislativa competente;

9. Diritto particolare per ogni altra comunità che fa parte di una Chiesa *sui iuris* e che ha potere legislativo, o è capace di ricevere queste leggi da parte dell'autorità superiore⁵¹.

Ciascuna delle Chiese *sui iuris*, in quanto istituzione giuridica, ha una propria struttura che dipende principalmente dal grado di autonomia che il Codice attribuisce a loro: un possibile criterio di catalogazione dipende quindi da questo fattore che in maniera progressiva diminuisce passando da più forme più sviluppate alle forme meno sviluppate. In vista di questi quattro "gradi" di Chiese *sui iuris* abbiamo un primo grado, il più perfetto, munito di maggiore autonomia mentre l'ultimo, assimilato ad una Eparchia è immediatamente sottoposto alla suprema autorità⁵².

Si può affermare che la struttura della Chiesa orientale è tradizionalmente quella patriarcale, a cui implicitamente è assimilata anche arcivescovato maggiore: tuttavia, la storia ci mostra che questa forma di amministrazione e di governo non è unica; accanto ad essa ci sono altre forme di strutture ecclesiali meno perfette e, in ultima analisi, con un più basso grado di autonomia. Questa autonomia è tuttavia relativa e sempre soggetta al riconoscimento esplicito o tacito dell'autorità suprema della Chiesa, elemento che diventa costitutivo per la determinazione legale di una Chiesa come *sui iuris*⁵³. L'autonomia delle Chiese *sui iuris* è spiegata dalla facoltà di governare emanando appropriate leggi particolari, amministrando la giustizia e curando

Can. 152 - Quanto è detto nel diritto comune delle Chiese patriarcali o dei Patriarchi, s'intende che vale anche per le Chiese arcivescovili maggiori e per gli Arcivescovi maggiori, a meno che non sia espressamente disposto diversamente dal diritto comune o non consti dalla natura della cosa.

⁵¹ SALACHAS, D.: *Sussidio e proposte... op. cit.*, parte I, 682; K. Chahinian, „Il diritto particolare della Chiesa armena cattolica" in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011. p. 195-222, 199.

⁵² BROGI, M.: „Strutture delle Chiese Orientali *sui iuris* secondo il CCEO", in *Apollinaris* LXV, 1992. p. 1-2, 299-311, 299. In questo caso, il termine *immediatamente soggetto*, non ha una connotazione temporale ma si riferisce all'assenza di qualsiasi mediatore nel rapporto tra quella diocesi e l'autorità suprema.

⁵³ Cf. *Nuntia* 28 (1989), 19.

attraverso mezzi pastorali, anche coercitivi, affinché la vita della comunità ecclesiale sia vissuta in modo ordinato e progettata verso i propri scopi⁵⁴.

Uno degli elementi costitutivi specifici delle Chiese *sui iuris* è segnato proprio da questo grado di autonomia, che a sua volta include il diritto e l'obbligo di provvedere alla pubblicazione di norme particolari (OE 5), cioè la possibilità di avere uno status proprio che possa manifestarsi concretamente attraverso l'esercizio del potere di governo.

La seconda struttura ecclesiastica orientale competente per la pubblicazione del diritto particolare è presentata dal CCEO – oltre alla prima che appartiene alle Chiese Patriarcali – è quella della Chiesa Arcivescovile Maggiore, una struttura che il Codice identifica con quella patriarcale. Mentre la Chiesa Arcivescovile Maggiore è simile alla Chiesa patriarcale per struttura e grado di autonomia, questa non ha il titolo patriarcale⁵⁵.

Tra la figura dell'Arcivescovo a quella del Patriarca esiste una profonda similitudine “pur dovendosi sottolineare, e proprio a vantaggio del primo, che questi è un metropolita (s.n.) con potestà su altre provincie ecclesiastiche, oltre a quella propria, mentre il patriarca è un vescovo eparchiale (s.n.) con giurisdizione su altri vescovi ed eventualmente anche metropolitani; la differenza più rilevante si riscontra invece in occasione della loro elezione⁵⁶.

L'arcivescovo Maggiore presiede quindi la Chiesa Arcivescovile Maggiore, con un'autorità e un potere esecutivo simile a quello del Patriarca; diversamente dall'elezione del Patriarca, l'Arcivescovo Maggiore deve richiedere e ricevere la conferma della propria elezione da parte del Pontefice Romano⁵⁷, e solo dopo aver completato queste formalità può essere intronizzato ed entrare nella pienezza delle sue prerogative canoniche⁵⁸.

Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore ha la stessa struttura, le stesse prerogative e poteri nella pubblicazione del diritto particolare del Sinodo

⁵⁴ BROGI, M.: *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium ... op. cit.*, 65.

⁵⁵ Cf. can. 152 che conferma praticamente la disciplina conciliare precisata dal documento *Orientalium Ecclesiarum* 10: „Quanto è detto nel diritto comune delle Chiese patriarcali o dei Patriarchi, s'intende che vale anche per le Chiese arcivescovili maggiori e per gli Arcivescovi maggiori, a meno che non sia espressamente disposto diversamente dal diritto comune o non consti dalla natura della cosa”, con una nota e pie pagina che fa larghi rinvii alla disciplina canonica sia antica che recente; *Synodum Ephesinam*, can. 8; Clemente VII, *Decret Romanum Pontificem*, 23 febr. 1596; Pius VII, *Litt. Ap. In universalis Ecclesiae*, 22 febr. 1807; Pius XII-lea, *Cleri sanctitati*, can. 324-339; *Syn. Carthaginen.*, an. 419, can. 17.

⁵⁶ BROGI, M.: *Le Chiese sui iuris ...op. cit.*, 64. Mentre il nuovo Patriarca, dopo l'avvenuta elezione deve richiedere, con lettera sottoscritta di suo pugno, al Romano Pontefice la comunione ecclesiastica (cann. 76, 77), Arcivescovo Maggiore deve postulare, con lettera scritta di suo pugno, dal Romano Pontefice la conferma della sua elezione (can. 153).

⁵⁷ La ragione per richiedere la conferma dell'elezione da parte dell'Arcivescovo di Major è presentata. In: *Nuntia* 19 1984. 13, dove si afferma che la figura dell'Arcivescovo Maggiore può essere considerata come vicariale rispetto a quella dei Patriarchi; Pinto P. V. (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001. p. 147.

⁵⁸ ABBAS, J.: „CCEO e CIC a confronto... op. cit.”, p. 222-223; D. Salachas, *Église Catholique Orientales: leur autonomie ... op. cit.*, 114-115; D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico... op. cit.*, p. 191-196.

dei Vescovi delle Chiese Patriarcali. Il diritto particolare di una Chiesa Arcivescovile Maggiore può entrare in vigore, entro i limiti territoriali di quella Chiesa, quando, secondo la norma del can. 112 §1 questo è pubblicato dall'Arcivescovo Maggiore, e dopo essere stato precedentemente comunicato, secondo il can. 113 §3 al Romano Pontefice. Questa comunicazione del diritto particolare ha, ovviamente, scopo informativo e non può avere alcun effetto sulla promulgazione e la validità della norma, che non richiede alcuna approvazione pontificia. Questo aspetto naturalmente evidenzia il grado di sviluppo giuridico che hanno le varie strutture legislative delle rispettive Chiese, ma allo stesso tempo sottolinea ancora una volta, il diritto e l'obbligo che incombe su queste Chiese di guidarsi secondo le proprie tradizioni.

Si può quindi affermare che per gestire al meglio gli aspetti giuridici è necessario che il Sinodo dei Vescovi delle Chiese Arcivescovili Maggiori, come anche ciascuno degli organi competenti nella legiferazione del diritto particolare, adotti le proprie norme per evitare il ricorso a quelle interpretazioni spesso forzate causate dalla *lacuna legis*. In questo modo, l'esistenza di un diritto particolare, ben sistematizzato e pubblicato, con una relativamente facile possibilità di consultazione, non offrirà solo la possibilità di applicare il diritto particolare che evidenzia la specificità della tradizione e il proprio patrimonio di quella Chiesa, ma darà anche una risposta favorevole all'invito del supremo legislatore che auspicava la stesura di diritto prima possibile.

Dovrebbe essere riconosciuto, tuttavia, che tale impresa è difficile e complessa, dato che nelle Chiese Orientali Cattoliche non ci sono, tranne alcune lodevoli eccezioni, codici di diritto particolare⁵⁹ o raccolte sistematiche di diritto⁶⁰; questi, come nel caso della Chiesa Romana Unita con Roma, greco-cattolica, si trovano dispersi nelle varie norme pubblicate dai Concili, dai Sinodi o da altre norme particolari⁶¹.

⁵⁹ Eccezione ne fanno le Chiese Siro-Malabarese; Siro-Malankarese; Italo-Albanese; Maronita; e Ucraina: Synodal News Bulletin of The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church, *Particular Laws of the Syro-Malabar Church*, vol. 11, no. 1, May 2003, Kochi, 2003; The Syro-Malankara Catholic Major Archiepiscopal Church, *The Code of Particular Canons of the Syro-Malankara Catholic Major*, Trivandrum, Kerala, 2012; *Il Sinodo Inteerparchiale delle Eparchie di Lungro di Piana degli Albanesi e Monastero di Grottaferata: Comunione e annuncio dell'Evangelo. Orientamenti Pastoralis e norme canoniche*, Castrovilari, 2010; F. J. Marini, B. Merheb (ed. unofficial english translation), *The Particular Law of the Maronite Church according to the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” enacted by the synod of bishops of the Maronite Patriarchal Church*, Bkerké, June, 1996; P. Luniw, (unofficial english translation by), *The particular law of the ukrainian greek catholic church according to the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgated by the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk*, (ad experimentum for three years) april 7, 2015. formato electronic qui <http://catholicukes.org.au/wp-content/uploads/2015/04/Particular-Law-of-the-UGCC.pdf>, (consultato 6.03.2019).

⁶⁰ Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932.

⁶¹ CHIRVARIU, V.: *Instituțiuni de drept bisericesc, Izvoare, colecțiuni și Cartea I-a din Codul nou, Chiriașii* Tipografie Românești, Oradea 1932. I. Bălan, *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932; I. Bălan, „Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenaee”, in Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932, 470-584. Bălan I., Sacra Congregazione Orientale. *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana,

In sintesi, sottolineiamo ancora una volta che le Chiese Orientali Cattoliche sono guidate da gerarchi e istituzioni giuridiche dotate *ad norma iuris* con un potere conferito dalla Suprema Autorità della Chiesa come segno visibile di partecipazione alla stessa autorità. E questa *varietas ecclesiarum* ha una caratteristica principale; quella di “essere «unam conspirans», cioè nell’unica fede e nell’unica istituzione divina della Chiesa universale”⁶².

BIBLIOGRAPHY:

Fonti

- Bălan, I.: „Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenaе” In: Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932. p. 470-584.
- Bălan, I.: *Fontes Iuris Canonici Ecclesiae Rumenaе*. Typis Polyglotae Vaticanae, 1932.
- Bălan, I.: *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932; Papp-Szilagyı J., *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Typis Eugenii Hollósy, Magno-Varadini, 1882.
- Bălan, I.: Sacra Congregazione Orientale. *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo X, Disciplina Bizantina, Romeni, Testi di Diritto particolare dei romeni*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1933.
- Biserica Română Unită cu roma, Greco-catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.
- Il Sinodo Intereparchiale delle Eparchie di Lungro di Piana degli Albanesi e Monastero di Grottaferata: Communion e annuncio dell'Evangelo. Orientamenti Pastoralı e norme canoniche*, Castrovilari, 2010.
- Luniw, P.: (unofficial english translation by), *The particular law of the ukrainian greek catholic church according to the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgated by the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk*, (ad experimentum for three years) april 7, 2015. formato elettronico qui <http://catholicukes.org.au/wp-content/uploads/2015/04/Particular-Law-of-the-UGCC.pdf>, (consultato 6.03.2019).
- Marini, F. J. - Merheb, B.: (ed. unofficial english translation), *The Particular Law of the Maronite Church according to the „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” enacted by the synod of bishops of the Maronite Patriarchal Church*, Bkerké, june, 1996.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 1990. p. 1061-1353; EV 12/1990, p.695-887.
- Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale, Fonti, Fascicolo VIII, Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Tipografia Poliglota Vaticana, 1932.
- Synodal News Bulletin of The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church, *Particular Laws of the Syro-Malabar Church, vol. 11, no. 1, May 2003*. Kochi, 2003.
- The Syro-Malankara Catholic Major Archiepiscopal Church, *The Code of Particular Canons of the Syro-Malankara Catholic Major*, Trivandrum, Kerala, 2012.

Studi

- ARIEȘAN, I.: *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, Facultas Iuris Canonici Orientalis, Romae, 2008.

1933; Quest’ultima recentemente riprodotta in M. Kierein-Kuenring & M. R. Birtz, (ed.) *Ioan Bălan, Episcop al Lugojului – Sfaturi pentru urmașii in Hristos*, Editura Napoca Star, Cluj Napoca 2009; I. Bălan, *Sacra Congregazione "Pro Ecclesia Orientali", Codificazione Orientale, Rumeni, Fonti*, Roma, 1932; Papp-Szilagyı J., *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, Typis Eugenii Hollósy, Magno-Varadini, 1882.

⁶² ŽUŽEK, I.: *Incidenza del CCEO... op. cit.*, p. 312.

- BAKHOUM, H. N.: „Il diritto particolare delle Chiese patriarcali sui iuris”, In: *Apollinaris*, 82, 2009. p. 3-4, Roma, 723-741.
- BHARANIKULANGARA, K.: „Le ius particolare dans l'Église syro-malabare” In: M. Aoun, J.- M. Tuffery-Andrieu (sous la direction de), *Le “ius particolare” dans le droit canonique actuel: définitions, domaines d'application, enjeux*, Strasbourg : Artège, 2013.
- BHARANIKULANGARA, K.: *Particular law of the Eastern Catholic Churches*. Saint Maron Publication : New York, 1996. p. 1-45.
- BLEIZIFFER, W.: *Codice comune e diritto particolare. La redazione del diritto particolare in relazione ai can. 2 e 6 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, In: Boldea I. (Editor), *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue Arhipelag XXI Press, Țirgu Mureș*, 2017. p. 51-66;
- BLEIZIFFER, W.: „Criteri per la redazione del diritto particolare”, In: I. Boldea, C. Sigmirean (Editors), *Multicultural Representations. Literature and Discourse as Forms of Dialogue*, Arhipelag XXI Press, Țirgu Mureș, 2016. p. 42-64.
- BLEIZIFFER, W.: „Il culto divino e la disciplina dei sacramenti nei Sinodi eparchiali della Chiesa Greco-Cattolica Romana”, in *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carithatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Libreria Editrice Vaticana, Editor: Congregazione per le Chiese Orientali, 2004. p. 659-678.
- BLEIZIFFER, W.: „La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romana Unita, Greco-Cattolica” In: A. Rus, A. Castaldini (a cura di), *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Presa Universitară Clujeană, 2018. p. 518-533.
- BLEIZIFFER, W.: „Biserica Română Unită cu Roma, Biserică Arhiepiscopală Majoră” In: *Calendarul de la Blaj 2007*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2007. p. 49-52.
- BLEIZIFFER, W.: „Incidența Conciliului Vatican II asupra Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” In: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica*, III, 3/2005, 2005. p. 148 - 159.
- BLEIZIFFER, W.: *Alcune considerazioni riguardanti il diritto canonico particolare stabilito o da stabilire dai sinodi delle Chiese “sui iuris” o con l'intervento della Santa Sede*. Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, an XLVII, nr. 3, Oradea, 2002. p. 5-54.
- BLEIZIFFER, W.: *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco - Catholică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016.
- BROGI M, D.: „Le novità del CCEO alla luce dei «Principi direttivi»” In: Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali, La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011. p. 117-137.
- BROGI, M.: „Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” In: K. Bharanikulangara (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995. p. 49-75, 65.
- BROGI, M.: „Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO”, In: *Apollinaris* LXV, 1992. p. 1-2, 299-311, 299. In questo caso, il termine *immediatamente soggetto*, non ha una connotazione temporale ma si riferisce all'assenza di qualsiasi mediatore nel rapporto tra quella diocesi e l'autorità suprema.
- BUNEA, A.: *Istorie scurtă a Bisericii Române Unite cu Roma*, Blaj 1900.
- CHAHINIAN, K.: „Il diritto particolare della Chiesa armena cattolica” In: Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011. p. 195-222.
- CHINDRIȘ, I.: „Bula papală „Rationi congruit” de la 1721 și începuturile Episcopiei Făgărașului”, in *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, XXXIV, 1994. p. 85-106.
- CHIRVĂRIU, V.: *Instituțiuni de drept bisericesc, Izvoare, colecțiuni și Cartea I-a din Codul nou*, Chișinău Tipografia Românești, Oradea 1932..
- CICOGNANI A, G.: *Prefazione sull'opera della codificazione orientale*, Roma 1931.
- COCCOPALMERIO, F.: „L'élaboration du droit particulier pour les Église particulières dans le context de la loi universelle de l'Église”, in M. Aoun - J.- M. Tuffery-Andrieu (sous la direction de), *Le “Jus particolare” dans le droit canonique actuel, Définitions, domaines d'application, enjeux*, Artège, 2011. p. 15-27.
- COCO, G.: „Canonici e concili: L'idea e lo sviluppo della prima codificazione orientale tra il Vaticano I e il Vaticano II”, in *Iura Orientalia* IX 2013. p. 14-59.

- COUSA, A.: "Codificazione canonica orientale" In: *Oriente Cristiano* 1962. 35 ss;
- CRISTESCU, M. I.: „Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris” In: Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011. p. 273-304.
- CRISTESCU, M. I.: „Il sacramento della penitenza nei Sinodi Romeni, fontes iuris per il Codex canonum Ecclesiarum Orientalium” In: G. Ruysse (a cura di), *La disciplina della penitenza nelle Chiese Orientali*, Kanonika 19, Roma 2013. p. 99-112.
- CRISTESCU, M. I.: „Il sacramento dell’Ordine nei sinodi romeni, fontes iuris per il CCEO” Kanonika 20, Edizioni Orientalia Christiana & Valore italiano “Lilamé”, Roma, 2014. p. 25-50.
- CRISTESCU, M. I.: „Rinnovarsi ricordando il passato: il “proprius vultus” della Chiesa greco-cattolica romena alla luce delle sue “fontes iuris” e del CCEO” In: Marinčák Š. (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007. p. 145-176.
- CRISTESCU, M. I.: „The Romanian Particular Law: relevant “Fontes iuris” and evolution” In: Š. Marinčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007. p. 373-39.
- EID, E.: „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes” In: *L’année canonique* 33 (1990); T. Green J., „Reflections on the Eastern Code Revision Process”, in *The Jurist* 51 1991. p. 18-37.
- ERICKSON, H. J.: „Il Codice dei canoni delle Chiese orientali (1990): un evento che favorisce le relazioni fra le Chiese?” In: H. Legrand, J. Manzanares, A. García, Y. García, (ed), *Recezione e comunione tra le Chiese: atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1998. p. 311-332.
- GEFAELL, P.: „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO” In: Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, 2011, Città del Vaticano, p. 137-155.
- GHIRLANDA, G.: „La chiesa particolare: natura e tipologia” In: *Monitor Ecclesiasticus* 65 1990. p. 551-568.
- GIOVANNI PAOLO II: „Discorso alla presentazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, 25 ottobre 1990” In: *Nuntia* 31 1990. p. 10-23.
- IOANNES PAULUS II.: Constitutio apostolica *Sacri canones qua Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium promulgatur*, 18 octobris 1990: AAS 82 [1990], 1033-1044; EV 12/1990. p. 507-528.
- KOKKARAVLAYIL, S.: *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: their impact on CCEO*, Kanonika 15, PIO, Roma 2009.
- LANNE, E.: „La révision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes” In: *Canonique* 33 1990. p. 11-27.
- LANNE, E.: „La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l’Orient” In: *Irènikon* 54 1981. p. 485-497.
- LODA, N.: „Il diritto particolare come strumento di inculturazione” In: Š. Marinčák (ed.), *Diritto particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teorici e produzione normativa delle chiese orientali cattoliche, (Orientalia et Occidentalia 2)*, Košice, 2007.
- MINA, A. A.: „Sviluppo del diritto particolare nelle chiese “sui iuris”” In: Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum-Vehiculum Carthatis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. p. 535-553, 541.
- NEDUNGATT, G.: *The spirit of Eastern Code*, Dharmaram Publication, Rome-Bangalore 1993.
- VALDRINI, P.: „Unité et pluralité des ensembles législatifs. Droit universel et droit particulier d’après le code de droit canonique latine,” in *Ius ecclesiae*, IX, nr. 1, 1997. p. 3-17.
- PINTO, P. V.: (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.
- SALACHAS, D.: „Sussidio e proposte per l’elaborazione del diritto particolare delle Chiese orientali sui iuris”, in *Apollinaris*, 78 (2005) 3-4, 679-735, parte I; 80 (2007) 1-2, 973-991, parte II.
- SALACHAS, D.: *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizione Dehoniane, Bologna/Roma 1993.

- SANDRI, L.: „Venti anni di esperienza applicativa del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”, in Pontificio Consiglio per i testi legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011. p. 33-41.
- ŽUŽEK, I.: „Ecclesia universa”, in *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.
- ŽUŽEK, I.: „Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa universale”, in *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma 1997.
- ŽUŽEK, I.: „Qualche nota circa lo *ius particolare* nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in Idem, *Understanding the Eastern Code*, «Kanonika» 8, Roma 1997. p. 354-366.
- ŽUŽEK, I.: „Un codice per una «Varietas Ecclesiarum»” In: Idem, *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8, Roma, 1997. p. 239-265.
- ŽUŽEK, I.: *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992. p. 167-171.

VOJTECH BOHÁČ

University of Prešov in Prešov
Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *The Church Order specifies punishment for neglecting one's duties. The same also applies for priests. This paper presents the liturgical ceremony of removing a priest from his clerical state and priestly service. The ceremony is described in the Archieratikon published in Zamość in 1740. Its current translation and historical-theological analysis constitutes an original attempt at introducing this unique piece of liturgical history to contemporary audience.*

Key words: Priest. Bishop. Punishment. Liturgy. Vestments. Anaxios

Úvod

Ježiš Kristus ustanovil sedem svätých tajomstiev-sviatostí. Patrí k nim aj sväté tajomstvo kňazstva. Kňazi vykonávajú Kristom určenú službu v Cirkvi dvetisíc rokov. Počas dvetisíc rokov Cirkev výchovu duchovenstva usmerňuje a formuje rôznymi dokumentmi, aby duchovenstvo bolo v každej dobe na vysokej duchovnej a vedomostnej úrovni a aby zodpovedne plnilo svoje kňazské záväzky. Žiaľ, Cirkev musela a musí počítať aj s jedincami, ktorí svoje záväzky neplnili a neplnia ani napriek upozorneniam cirkevnej vrchnosti.

V roku 1720 sa konala od 26. januára 1720 do marca 1720 v poľskom meste Zamość synoda gréckokatolíckych biskupov z Poľska, Ukrajiny a z Rakúsko-Uhorska. Na synode sa zúčastnil arcibiskup Edessy, Hieroným Grimaldi, ako pápežský nuncius.

Jedným z rozhodnutí koncilu bola aj úloha, vydať trebník pre biskupov-archijeratikon. Archijeratikon bol tlačou vydaný v roku 1740 v Zamošti.

Obsahuje povznášajúce biskupské slávenia. Obsahuje aj jeden menej povznášajúci obrad, ktorý je najvyšším trestom pre kňaza: degradácia, uvedenie kňaza do laického stavu.

Obrad je najťažším trestom preto, lebo zbavuje kňaza vonkajších znakov kňazskej služby a dôstojnosti. Týmto degradačným úkonom kňaz je navonok uvedený do laického stavu a stratí právo konať akýkoľvek kňazský úkon. Veľavravným posolstvom obradu je už aj to, že v Archijeratikone je uvedený ako posledný obrad.

Štúdia predstavuje túto veľmi ťažkú liturgickú službu pre biskupa, ktorý podľa predpísaného liturgického poriadku krok po kroku uskutočňuje degradáciu kňaza do laického stavu.

Poriadok obradu

Biskup spolu s kňazmi v úplnom liturgickom rúchu čiernej farby, čakajú na začiatok božskej liturgie. A laicizovaný kňaz v úplnom kňazskom rúchu čiernej farby, stojí pred ikonostasom, očakávajúci začiatok obradu. Čas na začiatok obradu laicizácie podľa liturgického poriadku je po veľkom vchode.¹ Potrestaný kňaz veľkému k vchodu sa pripojí ako posledný do svätyne však nevstupuje. V jednej ruke s diskosom a v druhej ruke s kalichom obráteným nadol si kľakne pred kráľovské dvere a čaká na ukončenie cherubínskej piesne. Po udelení biskupského požehnanja dikirionom a trikirionom², biskup si v mitre a s pastierskou palicou v ruke si sadne na stolec, pripravený v kráľovských dverách. Aj navonok sa tu plnej miere prejavuje právna, sudcovská moc biskupa.

Na pokyn biskupa sa tu prečíta veľkňazský dekrét o príčine trestu. Pritomní kňazi zaspievali Žalm 108.

Ochotné je moje srdce, Bože, ochotné je moje srdce: budem ti spievať a hrať.
 Prebud' sa, duša moja prebud' sa, harfa a citara,
 chcem zobudiť zornicu
 Budem ťa, Pane, velebiť medzi pohanmi
 a zaspievam ti žalmy medzi národmi.
 Lebo až po nebesia siaha tvoje milosrdenstvo
 a tvoja vernosť až po oblaky.
 Bože, vznes sa nad nebesia
 a tvoja sláva nech je nad celou zemou.
 Zachráň svojich najmilších;
 pomôž svojou pravicom a vyslyš ma.
 Vo svojej svätyni Boh povedal:
 „S radosťou rozdelím Sichem
 a rozmeriam sukotské údolie.
 Môj je Galaád a môj je Manasses;
 Efraim je prilba mojej hlavy
 a Júda moje žezlo vladárske.
 Moab je nádrž, v ktorej sa kúpavam,
 Idumea sa mi stane podnožkou,
 nad Filištínskym víťazne zajasám.“
 Kto ma privedie do opevneného mesta
 a kto ma odprevadí až do Idumey?
 Kto iný ako ty, Bože, čo si nás odvrhol?
 A prečo už, Bože, nekráčaš na čele našich vojsk?
 Ty nám pomôž dostať sa z útlaku,
 pretože ľudská pomoc nestačí.

¹ Na tom istom mieste, kde sa v božskej liturgii udeľuje aj kňazské svätenie.

² Dikirion je dvojsviečnik, trikirion je trojsviečnik. Výlučne ich používa len biskup.

Po zaspievaní 108. žalmu, biskup aj sám, vlastnými slovami, zdôvodní pred prítomnými príčinu svojho rozhodnutia. Po splnení právnych požiadaviek, nasleduje liturgický poriadok degradácie previnilca do laického stavu.³

Biskup: V mene Otca, i Syna, i Svätého Ducha. Amen.

Ja N. eparchiálny biskup, po prísnom, presnom a poctivom zvážení, ako aj po vypočutí dôveryhodných svedkov a po dôkaze ich svedectva, tohto kňaza na základe svojej sudcovskej právomoci vyhlasujem za vinného a usúdil som ho za nedôstojného k vykonávaniu kňazskej služby. Výsledkom jeho ťažkej nezákonnosti bola urážka Božieho majestátu a pohoršenie ľudí. Na základe poverenia od najmocnejšieho Boha, na základe kánonov apoštolov a svätých otcov, zbavujem túto osobu na večné časy od vonkajších znakov kňazskej dôstojnosti, ako nepotrebné a zbytočnej osobe, zakazujem mu každú službu pri oltári, v kostole a pri akejkolvek inej cirkevnej činnosti. Svoje rozhodnutie a slová neodvolateľne potvrdzujem aj mocou svojej pastierskej palice. Anaxiós.

Ľud trikrát opakuje po biskupovi po každom úkone: Anaxiós.

Nasleduje postupné odoberanie jednotlivých vonkajších znakov kňazskej hodnosti v sprievode patričných liturgických textov.

Pri odobratí čaše a diskosa: Naveky ťa oberám o moc prinášať nášmu Pánovi a Bohu najsvätejšiu a nepoškvrnenú obeť za živých a za mŕtvych, na čo si sa stal nehodným. Anaxiós.

Pri odobratí evanjeliára: Oberám ťa o právo v Cirkvi čítať a ohlasovať evanjelium, ktoré (právo)patrí len hodným. Anaxiós.

Pri odobratí kadidelnice: Mojimi rukami ťa Ježiš Kristus oberá o právo prinášať mu duchovnú vôňu, aby si spoznal vlastnú nehodnosť k prinášaniu túto duchovnú obeť a spoznať svoje zvrhlé a hanebné skutky. Anaxiós.

Biskup jemne reže trestanému na obidvoch rukách palec a ukazovák, ktorými držal Eucharistiu a hovorí: Skrze tento rez oberám ťa o moc prinášať obeť Ježiša Krista a od udeľovania akéhokoľvek požehnanie, ktorú (moc si dostal) pri vkladaní rúk biskupa. Anaxiós.

Biskup ho vyzlieka z felónu so slovami: Zbavujem ťa kňazského rúcha, lebo na inšpiráciu diabla, ale aj svojimi dobrovoľnými zlomyseľnými skutkami si sa stal opakovanne nehodným nosiť na sebe obraz Kristovho utrpenia. Anaxiós.

Biskup odoberá epitračil: Pánovu pečať si zneuctil týmto epitračilom, za čo ťa ho zbavujem a odsudzujem za nehodného vykonávať akúkoľvek kňazskú službu. Anaxiós.

Nasleduje odobratie nárukavíc: Oberám ťa o nárukavnice, ktoré pripomínajú ovocie dobrých skutkov. Neodolal si klamstvám a intrigám diabla a tvoje ruky konali zločinne pred tvárou Pána Savaoth. Anaxiós.

Pri odobratí pása: Svoju hriešnu cestu si začal opásaný silou požehnaného Boha a špinavou pečaťou naplnené kráčali po nej tvoje nohy ako nohy rýchleho jeleňa

³ Biskup odoberá vonkajšie znaky kňazskej hodnosti. Kňazskú vysviacku, ktorá do duše sväteného vtlačá nezmazateľný charakter, nie je možné nijakým spôsobom odstrániť.

a kráčajúc cestou nezákonnosti viedli k pádu do priepasti. Oberám ťa od všetkého zlého chrániaceho päsu, aby si bez prekážok utekal na ceste vedúcej do zatratenia, ktoré si si zaslúžil na základe tvojich zlých skutkov. Anaxios.

Biskup odoberá stichár a hodiac ho na zem hovorí: Čistý stichár si bol povolaný nosiť pred Pánom nepoškvrnený. Nedodrжал si poznané tajomstvá, aby ľudia poznali Kristovo meno a z neho čerpali silu k jeho nasledovaniu. Právom ťa oberám o diakonské služby a služby nižších rádov a zakazujem ti ich vykonávať. Anaxios.

Bez jediného slova vyzlieka biskup previnilca z podriasnika. Po vyzlečení z podriasnika biskup oblieka degradovaného do jeho civilných šiat so slovami: Od všemožného Boha, Otca, I Syna I Svätého Ducha mi udelenou mocou, som ti odobral úplné kňazské-liturgické oblečenie.

Nevieme povedať čo nasledovalo ďalej, nakoľko posledný list z Archijeratikona chýba.

Trest zbavenia úradu kňaza liturgickým obradom je vzácnym liturgickým prejavom Archijeratikona vydaného v Zamošti. Uvádžame to preto lebo sme preskúmali archijeratikon z roku 1508 v Targovišti (Rumunskou) s názvom Liturghierul lui Macarie, ktorý neobsahuje takýto obrad, ani nijaký iný jemu podobný.

V Prešove v knižnici GTF PU v Prešove sa nachádza Archijeratikon bez udania roku vydania a ostatných náležitostí. Podľa odhadu odborníkov pochádza 17. storočia. Ani tento Archijeratikon neobsahuje neobsahuje takýto obrad, ani nijaký iný jemu podobný.

Tresty pre kňazov

So súhlasom Atanáza Šeptického, Iovského arcibiskupa, bol v roku 1745 vydaný katechizmus s názvom Poučenie. V ňom sú vymenované tresty pre kňazov: uderžanie, zaprešenie, nekľučimstvo, nizloženie a hlavný trest izverženie – degradácia.

V súčasnosti pre prípad potrestania kňazov sa používa právny poriadok platný pre východné katolíckej cirkvi Kódex kánonov východných cirkví z roku 1990, promulgovaný pápežom svätým Jánom Pavlom II. Kódex pre východných katolíkov uvádza tresty pre kňazov za jednotlivé delikty. Uvádžame ich z Kódexu pre lepšie pochopenie spravodlivého ale aj milosrdného prístupu Cirkvi k jednotlivým deliktom. Delikty sú potrestané suspendáciou, malou exkomunikáciou a veľkou exkomunikáciou. V súvislosti s témou našej štúdie sa spomína pri niektorých deliktoch aj pozbavenie úradu, ale liturgický obrad sa nevyžaduje.

Aktuálny Archijeratikon pre katolíckych biskupov byzantského obradu vyadný v Ríme v roku 1970, tiež neobsahuje takýto obrad, ani nijaký iný jemu podobný.

Tresty za jednotlivé delikty

Kán. 1436 - § 1. Kto tvrdošijne zapiera niektorú pravdu, ktorú treba veriť vierou božskou a katolíckou alebo ju kladie do pochybnosti, alebo kresťanskú vieru úplne odmieta a zákonne napomenutý sa nespamätá, má byť potrestaný ako heretik, alebo apostata väčšou exkomunikáciou, klerik okrem toho môže byť potrestaný inými trestami, nevyklučujú prepustenie.

§ 2. Okrem týchto prípadov ten, kto tvrdošijne odmieta pravdu, ktorá bola rímskym biskupom alebo kolégiom biskupov uznaná za definitívne zaväzujúcu mocou

autentického Učiteľského úradu, alebo kto podporuje náuku, ktorá bola nimi odsúdená ako mylná a zákonne napomenutý ju neodvolá, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1437 - Kto odmieta zvrchovanosť najvyššej autority Cirkvi alebo spoločenstvo s veriacimi v Krista, ktorí sú jej podriadení a zákonne napomenutý neprejaví poslušnosť, má byť potrestaný ako schizmatik väčšou exkomunikáciou.

Kán. 1438 - Kto úmyselne zanechal právom predpísanú spomienku hierarchu v Božskej liturgii a v Božských chválach, ak zákonne napomenutý sa nespamätá, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu.

Kán. 1439 - Rodičia alebo ich zástupcovia, ktorí dávajú deti pokrstiť alebo vychovávať v nekatolíckom náboženstve, majú byť potrestaní primeraným trestom.

Kán. 1440 - Kto poruší normy práva o spoluúčasti na posvätných veciach, môže byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1441 - Kto použije posvätné veci na profánne užívanie alebo na zlý cieľ, má byť suspendovaný alebo mu má byť zakázané prijímanie Božskej Eucharistie.

Kán. 1442 - Kto Božskú Eucharistiu zahodí alebo ju so svätokrádežným cieľom odnesie, alebo prechováva, má byť potrestaný väčšou exkomunikáciou; a ak je klerik, aj inými trestami, nevylučujúc prepustenie.

Kán. 1443 - Kto predstieral slávenie Božskej liturgie alebo iných sviatostí, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu.

Kán. 1444 - Kto sa dopustil krivej prísahy pred cirkevnou autoritou alebo kto hoci bez prísahy zákonne sa pýtajúcemu sudcovi vedome potvrdil lož, alebo zatajil pravdu, alebo kto k týmto deliktom navádzal, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1445 - § 1. Kto použil fyzické násilie voči biskupovi alebo mu spôsobil inú veľkú nespravodlivosť, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc ak je klerik, prepustenie; ak však ten istý delikt bol spáchaný proti metropolitovi, patriarchovi alebo dokonca rímskemu veľkňazovi, vinník má byť potrestaný väčšou exkomunikáciou, ktorej odpustenie v poslednom prípade je rezervované samému rímskemu veľkňazovi.

§ 2. Kto to vykonal proti inému klerikovi, rehoľníkovi, členovi spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov alebo proti laikovi, ktorý aktuálne vykonáva cirkevnú úlohu, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1446 - Kto neposlúchne vlastného hierarchu zákonne prikazujúceho alebo zakazujúceho a po napomenutí zotrúva v neposlušnosti, má byť ako vinník potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1447 - Kto podnecuje rozbroj alebo nenávisť proti ktorémukoľvek hierarchovi alebo vyzýva podriadených k neposlušnosti proti nemu, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu, najmä ak spáchal tento delikt proti patriarchovi alebo dokonca proti rímskemu veľkňazovi.

§ 2. Kto prekáža slobode služby alebo voľby, alebo cirkevnej moci, alebo legítimnému užívaniu majetkov Cirkvi, alebo zastráňa voliča, alebo toho, kto vykonáva moc alebo službu, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1448 - § 1. Kto na verejnom zhromaždení alebo vo verejnom prejave, vo verejne rozširovanom spise, alebo ináč použijúc spoločenské komunikačné pros-

triedky vysloví rúhanie, alebo ťažko poškodí dobré mravy, alebo sa dopustí krivdy proti náboženstvu či Cirkvi, alebo vyvoláva voči nej nenávisť, alebo opovrhovanie, má byť potrestaný primeraným trestom.

§ 2. Kto vstúpi do združenia, ktoré strojí úklady proti Cirkvi, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1449 - Kto bez predpísaného súhlasu alebo dovoľenia scudzuje cirkevné majetky, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1450 - § 1. Kto vraždí človeka, má byť potrestaný väčšou exkomunikáciou; klerik má byť okrem toho potrestaný inými trestami, nevylučujúc prepustenie.

§ 2. Tým istým spôsobom má byť potrestaný ten, kto zariadi potrat, ktorý skutočne nastal, pri dodržaní kán. 728, § 2.

Kán. 1451 - Kto uniesol človeka alebo nespravodlivo zadržoval, ťažko poranil, alebo zmrzačil, fyzicky, alebo duševne mučil, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu.

Kán. 1452 - Kto spôsobil niekomu veľkú nespravodlivosť alebo vážne poškodil jeho dobrú povesť ohováraním, je povinný k poskytnutiu primeraného zadostučinenia; ak však odmietol, má byť potrestaný menšou exkomunikáciou alebo suspenziou.

Kán. 1453 - § 1. Klerik žijúci v konkubinate alebo zotrúvajúci na pohoršenie v inom vonkajšom hriechu proti čistote, má byť potrestaný suspenziou, ku ktorej, ak zotrúva v delikte, môžu byť pripojené postupne iné tresty až po prepustenie.

§ 2. Klerik, ktorý sa pokúsil o zakázané manželstvo, má byť prepustený.

§ 3. Rehoľník, ktorý zložil verejný doživotný sľub čistoty a nie je ustanovený v posvätnom stupni, a ktorý spáchal tieto delikty, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1454 - Kto niekoho falošne obvinil z akéhokoľvek deliktu, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu; najmä ak je obvinený svedník, hierarcha, klerik, rehoľník, člen spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov alebo laik ustanovený v cirkevnej úlohe, pri zachovaní kán. 731.

Kán. 1455 - Kto vyhotovil falošný cirkevný dokument alebo v ňom tvrdil nepravdu, alebo kto akýkoľvek falošný, alebo zmenený dokument vedome použil v cirkevnej veci, alebo pravý dokument zmenil, zničil, alebo zatajil, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1456 - § 1. Spovedník, ktorý priamo porušil sviatosť tajomstvo, má byť potrestaný väčšou exkomunikáciou, pri zachovaní kán. 728, § 1, č. 1; ak však toto tajomstvo narušil iným spôsobom, má byť potrestaný primeraným trestom.

§ 2. Kto sa akýmkoľvek spôsobom pokúsil získať poznatky zo spovede alebo ich získal a iným odovzdal, má byť potrestaný menšou exkomunikáciou alebo suspenziou.

Kán. 1457 - Kňaz, ktorý rozhrešil spolupáchateľa v hriechu proti čistote, má byť potrestaný väčšou exkomunikáciou pri zachovaní kán. 728, § 1, č. 2.

Kán. 1458 - Kňaz, ktorý počas spovede alebo pri jej príležitosti, alebo pod jej zámenkou navádza kajúcnika na hriech proti čistote, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc prepustenie.

Kán. 1459 - § 1. Biskupi, ktorí niekomu bez mandátu kompetentnej autority udelili biskupskú konsekráciu, a ten, ktorý od nich týmto spôsobom konsekráciu prijal, majú byť potrestaní väčšou exkomunikáciou.

§ 2. Biskup, ktorý niekomu udelil diakonské alebo presbyterské svätenia proti predpisom kánonov, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1460 - Kto sa obrátil priamo alebo nepriamo na občiansku autoritu, aby s jej naliehaním obdržal posvätné svätenie, úrad, službu alebo inú úlohu v Cirkvi, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu, a ak ide o klerika, aj prepustenie.

Kán. 1461 - Kto na základe simonie udelil alebo prijal posvätné svätenie, má byť prepustený; kto však na základe simonie udelil alebo prijal iné sviatosti, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu.

Kán. 1462 - Kto na základe simonie obdržal úrad, službu alebo inú úlohu v Cirkvi, udelil, alebo akýmkoľvek spôsobom si uzurpoval, alebo nezákonne si podržiaval, alebo iným odovzdal, alebo vykonával, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc väčšiu exkomunikáciu.

Kán. 1463 - Kto čokoľvek daruje alebo sľubuje, aby niekto, kto vykonáva úrad, službu alebo úlohu v Cirkvi nezákonne niečo vykonal, alebo zanedbal, má byť potrestaný primeraným trestom; tak isto, kto také dary alebo sľuby prijal.

Kán. 1464 - § 1. Kto okrem prípadov už predvídaných právom zneužil moc, úrad, službu alebo inú úlohu v Cirkvi prostredníctvom aktu alebo zanedbania, má byť potrestaný primeraným trestom, nevylučujúc ich odňatie, ak za toto zneužitie nie je zákonom alebo príkazom stanovený iný trest.

§ 2. Kto však zo zavinennej nedbanlivosti nelegitímne vykonal alebo opomenul akt moci, úradu, služby alebo inej úlohy v Cirkvi, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1465 - Kto zapísaný do ktorejkoľvek cirkvi sui iuris, tiež latinskej Cirkvi, pri vykonávaní, služby alebo inej úlohy v Cirkvi, akéhokoľvek veriaceho v Krista, akýmkoľvek spôsobom sa snaží priviesť proti kán. 31 k prestúpeniu do inej cirkvi sui iuris, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1466 - Klerik, rehoľník alebo člen spoločnosti spoločného života na spôsob rehoľníkov vykonávajúci podnikanie alebo obchodovanie proti predpisom kánonov, má byť potrestaný primeraným trestom.

Kán. 1467 - Kto porušuje záväzky, ktoré mu boli uložené z trestu, môže byť potrestaný ťažším trestom.

I v súčasnosti sa Cirkev borí s mnohými pohoršlivými prejavmi svojich služobníkov, ktorý tresce aj zbavením úradu, nedeje sa to však liturgickým obradom.

BIBLIOGRAPHY:

Archijeratikon, Zamošč, 1740.

Poučeníje, katechizmus Lvov, 1745.

Liturgierul lui Macarie. Targovište: 1508.

Archijeratikon. Fairfax : Eastern Christian Publications, 2007, 357 s. ISBN 978-1-892278-74-6.

ГЛЕВАНЯК, М.: Невідомий сербський рукопис архиератикона XVII ст. In *Богословія – Bohoslovia*. Том 71, книга 1-4. Львів : Українське Богословське Наукове Товариство, 2011, s. 102.

Archijeratikon. Rím 1970.

Televízia, digitálne médiá a mýtus o jaskyni: krátka analýza vplyvu médií na ľudské poznanie.

OLGA GAVENDOVÁ

Univerzita Komenského v Bratislave

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Abstract: *A human is Homo sapiens, a rational person, able to think in abstraction. Nowadays it is spoken also about Homo videns, a human seeing, because of the amount of time spent watching the television. It is spoken about Homo zappiens as well, a human clicking, because of the time spent on PC and the Internet. Like all technical achievements, television and the Internet have positive and negative sides. A person who keeps his distance, with sufficiently developed abstract and critical thinking, is able to make use of the positive ones. An excessive use of these media does not create abstract and critical thinking, but rather poses threats to it; this fact is confirmed also by neurosciences research. That is why this paper in its second part deals with the theory of knowledge according to Plato and Aristotle. Although their opinions in numerous cases oppose each other, they both agree on the idea that rational knowledge is important; only it can enable to know the reality and distinguish the truth from the lie. That is the reason why it is important to create opportunities and leave time to reflect, to develop logical thinking.*

Key words: *Knowledge. Television. Internet. Truth. Brain. Senses.*

Človek – *homo sapiens* – sa vyznačuje schopnosťou rozumového poznania a tým sa odlišuje od živočíchov. Je schopný utvárať si pojmy, vďaka nim myslieť, uvažovať i komunikovať s druhými. Živočíchy tiež medzi sebou komunikujú, ale na rozdiel od ľudskej reči si svojim spôsobom navzájom odovzdávajú len významy, nie myšlienky. Len človek je schopný v zvukoch alebo znakoch chápať abstraktný obsah toho, čo sa komunikuje a tým sa vzdďaluje od živočíchov. Schopnosť abstrakcie, schopnosť tvorenia pojmov, je základným prejavom *homo sapiens*. Je to len základ, ktorý človekovi otvára ďalšie možnosti nielen myslenia, ale aj všetkých jeho činností. Samozrejme, nie je možné uskutočniť ich úplný zoznam. Za všetky stačí vybrať napríklad oblasť technického pokroku: vynájdenie kníhtlače, ďalekohľadu, parníka, pušného prachu, ponorky, rádia, telefónu, televízie, počítačov, družíc... Netreba ani porovnávať rozdiely v technike počas stáročí. Ak si pozrieme technický pokrok za posledných päťdesiat rokov, vidíme prevratné zmeny, ktorými sa človek dostáva do celkom novej pozície a otvárajú sa mu ďalšie možnosti.¹ Tie narastajú širokou dostupnosťou

¹ Historický vývoj pohľadov na postavenie intelektu v rámci ľudskej osoby a prirodzenosti človeka pozri MLYNARČÍK, P.: Kognitívne neurovedy o prirodzenosti človeka – filozoficko-teologický pohľad. In: JAVORSKÁ, A. - CHABADA, M. - GÁLIKOVÁ, S. (eds.): *Ľudská prirodzenosť: rozum, vôľa, cit*. Nitra : FF KF, 2013. s. 169 -183.

výdobytkov vedy a techniky. Veď napríklad televízia a počítač s internetom je bežnou výbavou domácnosti, smartfón či tablet možno bežne vidieť už v detských rukách.

Napriek úžasnému technickému pokroku sa však stretávame s ťažkosťami, ktoré sa prejavujú práve na človekovi, jeho autorovi. Prejavuje sa to už v detskom veku. Pedagógovia sa čoraz častejšie sťažujú na nesústredenosť detí, na ich neschopnosť logicky myslieť, ťažkosti v matematike, fyzike či chémii, na agresivitu, na necitlivosť pre hodnoty atď. Iste, nechce sa tým spochybníť, že každé dieťa je iné a je zamerané na iné: jedno viac na humanitné odbory, iné viac na technické. Starší pedagógovia, ktorí zažili aj iné generácie detí, však posun vidia veľmi výrazne. Niečo to muselo zapríčiniť. Príčiny sa hľadajú v nesprávnom školskom systéme alebo v nefungujúcej rodinnej výchove či niekde inde. Od psychológov sa požaduje, aby deti vyliečili a od politikov sa požaduje, aby zmenili školský systém. Podľa niektorých je problém omnoho zásadnejší, než sa na prvý pohľad zdá. Napríklad taliansky politológ Giovanni Sartori je toho názoru, že v posledných rokoch vzniká iný typ človeka: od *homo sapiens* sa prechádza k *homo videns* (človek pozerajúci, výstižnejšie by bolo človek čumiaci, čumil). Sartori tento nový typ človeka nevníma pozitívne, ako vyvinutejší a dokonalejší typ, ale skôr negatívne, teda ako človeka, ktorý ma oveľa bližšie k živočíchom než *homo sapiens*. Na druhej strane podľa Wima Veena a Bena Vrakkinga sa dostávame k *homo zappiens* (človek klikajúci). Postoj týchto autorov je pozitívnejší. Predstavujú človeka schopnejšieho využívať možnosti, ktoré mu ponúkajú nové médiá a celý digitálny svet.

Možnosti vie však využiť ten, kto rozumie, kto má rozvinuté myslenie. Problém nastáva, ak sa k digitálnym médiám dostáva dieťa bez rozvinutého kritického myslenia, bez schopnosti rozlišovať medzi pravdou a klamstvom. Z tohto dôvodu sa v článku zameriame na to, ako vplyvajú médiá na deti a mladistvých. Podľa neurovied totiž priskoré používanie digitálnych médií v nadmernej miere vedie nielen k ohrozeniu vybudovania abstraktného a kritického myslenia, ale aj k zmenám na úrovni mozgovej činnosti. Technický pokrok by mal potom za následok skôr krok vzad, než krok vpred.

Uvedené nás viedlo zamerať sa na teóriu poznania podľa Platóna a Aristotela. Televízia a digitálne médiá pripomínajú Platónov mýtus o jaskyni. Kam by ich Platón v tomto mýte umiestnil? Stačí naozaj poznanie obrazov, resp. tieňov pre plný rozvoj ľudského myslenia? Aristoteles v teórii poznania vychádza zo zmyslovej skúsenosti. Aké miesto by digitálne médiá zaujali v jeho teórii? Postoj týchto dvoch filozofov je v mnohom protikladný, ale obaja sa zhodujú v tom, že rozumové poznanie je pre človeka a pre ľudský život kľúčové, lebo až keď je plne rozvinuté, dokáže rozlišovať medzi pravdou a klamstvom, medzi skutočnosťou a fikciou, medzi dobrom a zlom a vtedy je človek tým, čím má byť: človekom.

Homo videns

Ako už zo samotného pomenovania vyplýva, *homo videns* sa vyznačuje pozeraním, videním. Podľa G. Sartoriho ku vzniku nového typu človeka dopomohol jeden z technických výdobytkov, objavenie televízie. V televízii sa hovorené slovo spája s obrazom, pričom sa na rozdiel od rádia pozornosť diváka presúva viac na

obraz. Má to svoje výhody, ale i úskalia. Slovo je symbolom a človek mu rozumie len vtedy, ak pozná význam slova. Bez poznania významu ide o hocijaký mŕtvy znak. Človek pozná význam slova vďaka rozumu, vďaka schopnosti abstrahovať. Obraz je zrkovou predstavou. Buď ho človek vidí, alebo nie. Netreba poznať jeho význam, stačí nebyť slepým.² Prevláda skôr zmyslová stránka človeka, zrak, pozeranie. Existujú súcna, ktoré je možné vyjadriť jednoznačne pojmom i obrazom. Ide o všetky konkrétne súcna, napr. mrkva, jabloň. Na druhej strane viacznačné pojmy (hlava, koruna a pod.), ktorých pochopenie závisí od celkového kontextu, sa práve obrazom vyjadrujú jednoznačne. Koruna stromu je koruna stromu, a nie je kráľovskou korunou. Avšak ľudský jazyk i život je plný pojmov, ktoré sa nedajú pretlmočiť do obrazu, o čo sa usiluje práve televízia. Ak sa chce zobrazit' sloboda, nestačí na to ukázať obrázok väzňa, ktorý je práve prepustený z väzenia. Ak sa chce zobrazit' láska, nestačí na to obrázok chlapca a dievčaťa, ktorí sa držia za ruky a prejavujú si nežnosť; chorobu nevysvetlí pohľad na chorého.³ Kým si človek abstrakciou z obrázkov či zo skutočností vytvára pojmy a dokáže chápať veci, televízia robí opačný proces: pojmy predkladá do obrazov, no obraz nikdy nevyjadrí celé bohatstvo pojmu. Ak sa dieťa obmedzí prevažne na zrkové vnemy, čo sa deje pri sledovaní televízie, zakrpatieva schopnosť abstrakcie a zároveň aj ľudská schopnosť chápať. Ochudobňuje sa o slová a najmä o bohatstvo významov. No ak schopnosť tvoriť pojmy človeka vzdaluje od živočíchov, pozeranie ho k živočíchovi približuje.⁴ Jazyk primitívov je preto primitívny, lebo sa obmedzuje na pojmy označujúce konkrétne súcno. Abstraktnejší jazyk je vlastný civilizáciám na vyššej úrovni. Ak pozeranie prevláda nad chápaním, človek nevie použiť schopnosť abstrakcie a predstavivosti prostredníctvom jazyka. Pritom práve abstrakcia a predstavivosť sú základom pre rozvoj schopnosti argumentovať, a tým aj rozvíjať svoju racionálnosť. Tým sa človek odlišuje od živočíchov. Živočíchovia používajú jazyk ako znak (na označenie nebezpečenstva) či ako výraz (vyjadrenie inštinktu), ale nemajú argumentačnú schopnosť: nie sú schopné vytvárať teórie ani kritické tvrdenia. Potom však nie je ani možné poučiť sa z chýb, či už vlastných alebo niekoho iného.

Nadmerné sledovanie televízie, alebo jej sledovanie od útleho veku vedie ďalej k stieraniu rozdielov medzi skutočnosťou a fikciou. Keďže sa programy striedajú, kladie sa vedľa seba pravda (správy) a fikcia (film, rôzne žánre), a toto je popretkávané reklamami. Divák s nevybudovaným kritickým postojom nevidí potom rozdiel, čo je skutočnosť a čo nie. Ak sa k tomu pridá televízny prijímač na diaľkové ovládanie s početnými kanálmi, nielen réžia ponúka mix informácií najrozličnejšieho druhu, ale sám divák si k stieraniu rozdielov ešte viac dopomáha tým, že prepína jednotlivé kanály s rôznymi žánrami. Pritom ani nemusí vstať z pohovky. Stáva sa súčasťou umelého televízneho priestoru⁵, do ktorého vstupuje slobodne tým, že si sadne k televízii. Nadobúda pri tom dojem, že je všade. Miešaním minulého a prítomného, vzdialeného a budúceho sa stierajú priestorové i časové rozdiely a divák sa nachádza

² Porov. SARTORI, G.: *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Roma : Editori La Terza, 2009. s. 13.

³ Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 22.

⁴ Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 8.

⁵ Porov. BAGGIO, A. M.: *Hľadať si tvár*. Bratislava : Nové mesto, 1996. s. 33.

v trvalej prítomnosti. Človek vo veľkej miere formovaný pozeraním potom považuje za reálne len to, čo je videné. Čo je videné, existuje. Čo nie je vidieť, neexistuje: „Non vidí, ergo non est.“⁶ Všetko sa to deje na úkor pojmov, mentálnych predstáv, ktoré vytvára naše myslenie. Tým sa však myslenie nesmierne ochudobňuje. Vzhľadom na to, že sledovanie televízie stále zaberá veľa času dospelých, ale najmä detí, môže predstavovať problém. Podľa prieskumu využívania médií vo voľnom čase mladých ľudí, teda žiakov základných a stredných škôl, počas pracovných dní sleduje televíziu 1 až 2 hodiny denne 64,1 % respondentov, takmer tretina uviedla, že televíziu sleduje 3 až 4 hodiny denne. Počas voľných dní počet hodín pred televíziou ešte stúpa na 3 až 4 hodiny denne, a 35,5 % sa priznalo dokonca k 5 a viac hodinovému sledovaniu televíznych kanálov vo voľných dňoch. Vo väčšej miere sledujú televíziu mladší žiaci, než starší žiaci. Pritom platí, že v mnohých rodinách televízne programy a ich obsahy nahrádzajú rodičov, preberajú ich výchovnú funkciu. Takto má televízia možnosť ovplyvňovať každý aspekt detskej socializácie, a práve svojou programovou štruktúrou sa tak môže podieľať na vytváraní hodnôt, postojov a vzorov správania.⁷ Závažným problémom je, ak má k televízii prístup dieťa ešte skôr, než sa naučí čítať a písať. Vo výsledkoch výskumu, ktorý pre OSN pre výchovu, vedu a kultúru v r. 1998 robila Holandská univerzita, sa uvádza: „v priebehu jednej hodiny sa divákovi ponúka 5-10 násilných scén, ktoré sú ale predstavené ako príjemné alebo prospešné; v 3.-5. roku života dieťaťa hrozí, že ak bude sledovať televízny program, v ktorom vystupuje agresor, stotožní sa s ním; až v 6. roku dieťa dokáže rozlíšiť, čo je reálne a fantazijné; sledovanie televízie zamestná dieťa natoľko, že nemá čas pre reálne osoby a stáva sa závislým; sledovanie Tv odčerpáva emocionálnu energiu, dieťa prestáva mať záujem o ľudí; pri častom sledovaní násilia dieťa stráca kontrolu nad svojimi agresívnymi pudmi a tak dochádza k morálnemu otupovaniu.“⁸ Ďalej stráca aj schopnosť empatie. Podľa Manfreda Spitzera časť mozgu, označovaná ako „sociálny mozog“ dozrieva pomerne neskoro a až keď dozreje, môže sa učiť. Mozog sa pretvára činnosťou, akú robí – teda rozhovormi s druhými, sociálnymi činnosťami. Ak dieťa čas, ktorý by malo stráviť s druhými, nahradí sedením pri televízii, časť mozgu sa nerozvinie, preto nie je schopné empatie.⁹ Ak sa k tomu pridá aj limitovanie v oblasti chápania, myslenia a uvažovania, znamená to, že televízia významne a zásadne ovplyvňuje človeka.

Homo zappiens

Ako si dnešná generácia detí a mladých nevie predstaviť bez televízie, čoraz viac k nej treba pripájať internet a facebook. Tieto dve médiá tvoria stále významnejšiu súčasť trávenia voľného času dnešných mladých ľudí. Práve oni patria k najaktívnejším a najpočetnejším užívateľom týchto mediálnych technológií, vďaka ktorým

⁶ SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 62.

⁷ Porov. SLOVÍKOVÁ, M.: *Násilné televízne obsahy a potreba mediálnej výchovy*. Dostupné na: <http://www.cvtisr.sk/buxus/docs//prevencia/vcasmedia.pdf>.

⁸ VANČÍKOVÁ, J. – ŠEDIVÁ, G. – BEDNÁŘOVÁ, A. – DÓCI, I. – STRUKANOVÁ, I.: Vplyv médií na psychiku detí: prehľad literatúry a prieskum. In: *Psychiatria – Psychoterapia – Psychosomatika*, roč. 19, 2012, č. 2, s. 32.

⁹ Porov. SPITZER, M.: *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Brno : Host, 2016. s. 261.

majú doslova na dosah ruky neskutočné množstvo informácií a možností. Stačí mať pripojenie na internet a minimálnym pohybom prstu sa dokážu presúvať z jednej oblasti informácií do druhej, alebo sledovať viacero oblastí súčasne. Pre mladých je to tak charakteristické, že Holanďania Wim Veen a Ben Vrakking hovoria, že vzniká nový kultúrny typ človeka, *homo zappiens*, človek klikajúci. Ich kniha *Homo zappiens* je oslavou tohto nového človeka a jeho nesmiernych možností.¹⁰

Mladí dokážu zručne narábať s prívalom informácií, bez problémov prenášajú do virtuálneho sveta svoje denné radosti i žiale. Deti a mládež doslova žijú internetom. Výskum z roku 2010 preukázal, že 99,7 % z opýtaných chlapcov a dievčat základných škôl sa aspoň občas pripája k internetu, minimálne v škole. Doma malo pripojenie k internetu 84,8 % respondentov. Na internet sa 63 % z nich pripája viackrát denne. Pri jednom pripojení strávi 31,8 % z nich v priemere 1-2 hodiny denne, 24,8 % dokonca 2-3 hodiny.¹¹

Podľa W. Veena a B. Vrakkingasa dnešná generácia mladých stáva protagonistami podstatných zmien v našom pohľade na svet, na komunikáciu i na získavanie informácií. Najväčšie zmeny si bude vyžadovať škola, školský systém, ktorý bude musieť opustiť svoju tradičnú štruktúru a spôsob výučby. Deti sa teraz učia skúmaním a hrou, techniku videohier dokážu presunúť na najrozličnejšie problémy a získavajú tak poznatky, ktoré im tradičný spôsob výučby nedokáže ponúknuť. V tekutej spoločnosti je to výborný spôsob, ako sa naučiť zvládnuť neustále zmeny, neistotu a potrebu prispôbiť sa. Deti digitálnej éry sú netrpezlivé, chcú okamžite dostať odpoveď na svoju otázku, problém vyriešiť jediným kliknutím. Nikdy sa nezamýšľajú, nikdy nerobia len jednu vec, ale vždy viacero naraz: pri učení počúvajú hudbu, pri televízii posielajú SMS-ky „priateľovi“ z facebooku, vkladajú svoje najnovšie video na youtube. Hoci je internet výzvou, prebúdza fantáziu a zvedavosť, odovzdáva vedomosti, „existujú však opodstatnené obavy, že zamestnávanie sa počítačom vedie u detí k rozvoju čisto technického a lineárneho myslenia, pri ktorom sa potláča asociačné a intuitívne myslenie. (...) dieťa žije vo fiktívnom prostredí, stráca potrebu a schopnosť vyjadriť svoje city, obavy. Stráca schopnosti orientácie v reálnom priestore a fyzickú obratnosť. Môže prísť bez vedomia rodičov do styku s informáciami, ktoré môžu ohroziť jeho ďalší vývoj. Za najúčinnější a jediný spôsob konfliktov považuje násilie. Začne strácať tvorivé a slobodné myslenie a uvažuje schematicky. Má tendenciu vyjadrovať sa úsečne a v krátkych poveloch. Je dezorientovaný v oblasti etických noriem a hodnôt.“¹² Rovnako aj záverečná správa z výskumnej úlohy, ktorú robil Výskumný ústav detskej psychológie a patopsychológie uvádza, že „pre množstvo benefitov je internet hojne využívaný, a to v stále nižšom veku, čo súvisí s rizikami, akými je napríklad to, že v skorom veku deti síce môžu mať technické zručnosti,

¹⁰ VEEN, W. – VRAKING, B.: *Homo zappiens: Growing up in a digital age*. London : Network Continuum Education, 2006. s. 95.

¹¹ Porov. GREGUSSOVÁ, M. – TOMKOVÁ, J. – BALÁŽOVÁ, M.: *Dospievajúci vo virtuálnom priestore. Záverečná správa z výskumu 2010*. dostupné online na http://www.zodpovedne.sk/download/vyskumna_sprava_sk.pdf

¹² VANČÍKOVÁ, J. – ŠEDIVÁ, G. – BEDNÁŘOVÁ, A. – DÓCI, I. – STRUKANOVÁ, I.: Vplyv médií na psychiku detí: prehľad literatúry a prieskum. In: *Psychiatria – Psychoterapia – Psychosomatika*, roč. 19, 2012, č. 2. s. 31. 30-34.

avšak chýba im emočná a sociálna zrelosť, kritické uvažovanie, pre ktoré je nevyhnutná určitá vyspelosť abstraktného uvažovania ako aj životné skúsenosti. Technicky síce vybavené, avšak neznalé rizík a spôsobom, ako sa v situáciách zachovať, využívajú deti príležitosti internet často riskantne.¹³

Neurobiológ Lamberto Maffei v knihe *L'elogio della lentezza* (Chvála pomalosti)¹⁴ vysvetľuje fungovanie nervového systému a jeho interakcie s vonkajším prostredím, ktoré sa stáva umelejším a človeka núti k čoraz rýchlejšim reakciám; musí sa konfrontovať s čoraz rýchlejšími prístrojmi či zariadeniami, no bez šance na víťazstvo. Nervový systém totiž funguje dvomi spôsobmi: rýchlo a pomaly. Vďaka schopnosti rýchlo reagovať dokáže uniknúť nebezpečenstvám; do tejto schopnosti patria prevažne automatické reflexívne a bezprostredné reakcie na podnety prichádzajúce z prostredia, spojené s primárnymi potrebami prežitia. Sú rozvinuté u živočíchov, ale aj u detí skôr, než sa naučia rozprávať. V rámci mozgu sa spájajú s pravou hemisférou. Pomalý spôsob reagovania je typický pre vyšších živočíchov; človek ho má vyvinutý veľmi dobre. Spája sa s ľavou hemisférou a v jeho prípade sa týka kontroly ľudského života, vedie voľby a rozhodnutia, vedeckú i umeleckú aktivitu, vzťahy medzi ľuďmi a vzťahy s prostredím. Pomalý systém je spojený s vôľou, je usmerňovaný rozumom, ovplyvňuje ho kultúra. Dnes sa teda stretávajú a dostávajú do opozície biologický vývoj uprednostňujúci pomalý systém, uvažovanie, racionalitu s kultúrnym a technologickým vývojom uprednostňujúcim rýchly systém, typický najmä pre ľudí pracujúcich v oblastiach techniky.¹⁵ Ak zostaneme v oblasti školstva, doterajší školský systém je pomalý, nastavený na uvažovanie, rozvíjanie logického myslenia, na hodnotenie. Nová generácia mladých, vyrastajúca vo svete technológií, mu nerozumie, lebo preň je charakteristický rýchly systém. Preto sa deti v škole často nudia, vyžadujú si individuálny prístup, ktorý by im vyhovoval. Závažnejším dôsledkom je, že hodnoty, zvažovanie im nič nehovorí, a preto ho odmietajú, alebo nevidia.

Podľa neurovedca Adriana Cheoka deti digitálnej éry začínajú myslieť nesequenčným spôsobom a z množstva informácií vedia vybrať to, čo potrebujú; poznanie prostredníctvom pojmov postupne nahrádzajú zručnosťou v spôsoboch vyhľadávania v spleti najrozličnejších informácií. Kriticky sa k internetu stavia aj M. Spitzer v knihe *Digitálna demencia*¹⁶, čím myslí situáciu, kedy masívne používanie digitálnych médií vedie k oslabeniu a poškodeniu kognitívnych funkcií mozgu v takom rozsahu, ktorý sa podobá napríklad Alzheimerovej chorobe. Podľa neho príčinou rozvoja digitálnej demencie je nadmerné používanie médií, čo spôsobuje, že ich užívatelia sa neučia aktívne, ale informácie prijímajú povrchné. Len preletia text očami, ale informácie nespracujú, nerobia kritickú analýzu prečítaného textu. Preto jednotlivé oblasti mozgu nie sú v senzitívnej fáze vývoja dostatočne stimulované. Ľud-

¹³ TOMKOVÁ, J. – SZAMARANSZKÁ, I. – VARHOLÍKOVÁ, J. – BELICA, I.: *Príležitosti a riziká používania internetu deťmi. Sociálna sieť facebook. Záverečná správa z výskumnej úlohy Príležitosti a riziká sociálnych médií pre detského používateľa*. Bratislava : VÚDPaP, s. 2-3.

¹⁴ Porov. MAFFEI, L.: *L'elogio della lentezza*. Bologna : Il Mulino, 2014.

¹⁵ Porov. LONGO, G.O.: *Apprendere nell'era digitale*. Dostupné na: <http://www.cittadellascienza.it/centrostudi/2016/02/apprendere-nell-era-digitale/>.

¹⁶ Porov. SPITZER, M.: *Digitální demence: jak připravujeme sami sebe a naše děti o rozum*. Brno : Host, 2014. s. 153.

ský mozog zároveň nereaguje na podnety sprostredkované médiami tak citlivo ako na podnety ľudské, čo v prípade žiakov alebo študentov vedie k menej efektívnemu učeniu. Čím viac času strávia deti a dospievajúci prácou na počítači, tým horšie vzdelávacie výsledky dosahujú. Minimum informácií si človek osvojuje naspamäť – veď je tu sieť, kde si informácie nájde aj nabudúce. Z tohto dôvodu dochádza k vyhasínaniu synapsií a k znižovaniu ľudskej schopnosti pamätať si. Nervové spoje odumierajú, tie nové neprežijú, lebo nie sú potrebné. U detí a mladistvých vinou digitálnych médií klesá schopnosť učenia a výsledkom sú poruchy pozornosti a čítania, úzkosť a otupenosť, poruchy spánku a depresie, nadváha, sklony k násiliu a úpadok spoločnosti.¹⁷

Hoci W. Veen a B. Vrakking i ďalší uvádzajú nové možnosti, ktoré so sebou prináša typ človeka *homo zappiens*, ich pohľad je utilitaristický. Nekladú si etické, ani psychologické otázky, ktoré sú s ním spojené. Na rozdiel od nich je G. Sartori skeptický a upozorňuje, že deti digitálnej éry budú čoraz viac desintegrovanými a dekonštruovanými ja, ktoré budú zapĺňať psychiatrické kliniky. Podľa neho „multi-mediálny svet bude zaľudnený virtuálnymi ja rozloženými do mnohonásobnej osobnosti, teda dokonalými neurotickými ja.“¹⁸ V hre zostáva totiž viacero otvorených otázok. Ako dokážu komunikovať medzi sebou dve skupiny: na jednej strane deti digitálnej éry, ktorých je ešte stále menšina s väčšinou, ktorá myslí inak, cez pojmy? Ako dokážu deti zvyknuté všetko riešiť cez virtuálny svet, zvládať reálny svet a reálne problémy, keď im je vlastný individualistický, uzavretý svet mimo realitu? Deti, ktoré vyrástli v kultúre knihy, prirodzene vrastali do toho, že dej má svoje východisko, svoj proces i zakľúčenie, že účinky majú svoje príčiny. Deti interaktívneho digitálneho sveta s možnosťou preskakovať z hry do hry, z jednej oblasti do druhej, strácajú schopnosť logicky myslieť, nedokážu pochopiť ani následnosť vzťahu „najskôr-potom“, a tým následnosť vzťahu „príčina-účinok“.¹⁹ Ako takéto deti budú vedieť riešiť problémy, ktoré prináša život, kde nepomôže prekliknúť sa do inej oblasti. Aká bude spoločnosť, ak ju bude tvoriť nie *homo cogitans*, hľadajúci príčiny svojich problémov a možností, ako ich riešiť, ale hrajúce sa interaktívne zvieratká, ktoré sa náhodou stretnú?²⁰

Platónov mýtus o jaskyni a stupne poznania

Obmedzovanie sa na to, čo je možné vidieť a to tiež v skreslenej, obrazovej podobe cez televíziu, či cez iné digitálne médiá, živo pripomína Platónov mýtus o jaskyni. Ľudia od narodenia prikovaní k stene pred sebou vidia len tieň, a tie považujú za reálny svet. O svete za sebou i o svete mimo jaskyne ani len netušia.²¹ Tieň sú podľa Platóna pre poznanie zavádzajúce. Pre lepšie pochopenie jeho postoja treba mať na pamäti jeho náuku o poznaní.

¹⁷ Porov. SPITZER, M.: *Digitální demence: jak připravujeme sami sebe a naše děti o rozum*. Brno : Host, 2014. s. 266.

¹⁸ Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 145.

¹⁹ Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 143.

²⁰ Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 153.

²¹ Porov. PLATON: *Štát*, VII, 514 a – 521 b.

Platón sa otázkou poznania zaoberá vo viacerých dielach, pričom ani v jednom ju nepredstavuje komplexne a systematicky. Ak sa chce niečo preskúmať, dá sa použiť negatívna cesta: zistiť, čo poznanie nie je. Tento spôsob je vyjadrený v dialógu *Teaitetos*. Poznanie nie je zmyslovým vnímaním, lebo poznanie musí byť neomylné a spoľahlivé a musí sa týkať toho, čo je. Zmyslové poznanie je však relatívne a často mylné; raz sa nám niečo zdá studené, o chvíľu už nie. Okrem toho vnímané veci sa neustále menia. Mení sa nielen samotný subjekt, ale aj objekt poznania. Ďalej nie všetko, čo človek pozná, je zároveň aj predmetom zmyslového vnímania, napríklad súcno a nesúcno.²² Rovnako sa nedajú vnímať zmyslami ani závery matematických argumentácií, a predsa ich poznáme. *Teaitetos* v dialógu so Sokratom navrhuje, že k poznaniu sa dá dostať cez „pravdivý úsudok“. Aj túto cestu však Platón zavrhuje, lebo človek nemôže vedieť, či je jeho úsudok správny alebo nesprávny, ak nepozná skutočnosť.²³

Platón skúma ďalej, či človek pozná veci „zmyslami“ alebo „dušou“ (*psyché*) „pomocou“ zmyslov. Na zmysly sa nesmie obracať, lebo z predchádzajúceho je zrejme, že zmysly nepodávajú objektívne informácie. Musí sa sústrediť na dušu alebo na rozum: skúmajúc svoju dušu, nútiac ju, aby hľadala do seba prostredníctvom *logos*, a nie mimo seba a prostredníctvom zmyslov, bude môcť v nej nájsť formu, pravý a „zabudnutý“ aspekt vecí. V tom spočíva Platónova teória rozpomätávania (*anamnesis*). Výstižne ju vysvetľuje v diele *Menón*, v ktorom si otrok vďaka správnym otázkam spomenie na pytagorovu vetu. Aj zmyslové poznanie má svoje miesto a dôležitosť, hoci v ňom nespočíva celé poznanie. V dialógu *Faidon* preto používa príklad rovnakých driev a kameňov²⁴ a predostiera svoj názor, že aj počas zmyslového vnímania rozum uchopuje oveľa viac, než mu samotné zmyslové vnímanie ako také poskytuje: je to niečo všeobecné a odkazuje na podstatné. Človek však vie aj o kráse o sebe a dobre o sebe, no tieto sa nedajú nájsť v zmyslových veciach. Dochádza preto k presvedčeniu, že rozumová duša na ne nazerala pred narodením človeka v zmyslovom svete podstat a potom sa na ne v zmyslovom svete v procese učenia „rozpomína“. Pre ľudí je preto typické, že nemajú čisto zmyslové vnímanie, ale ono je vždy prestúpené niečím inteligibilným, čo rozum, vychádzajúci zo zmyslového vnímania, dokáže uchopiť. „Čo je rozumom všeobecne uchopené, smeruje k podstatnému, k trvalému súcnu a je odlišné od toho, čo vnímateľné veci ponúkajú zmyslom – od premenlivých javov, od vznikania a zanikania.“²⁵

²² Porov. PLATÓN: *Teaitetos*, 185 c.

²³ Platón od Protagora preberá presvedčenie o relativite zmyslov a zmyslového vnímania, ale neprijíma univerzálny relativizmus. Na rozdiel od Protagora je presvedčený, že k absolútnemu a neomylnému poznaniu sa dospieť dá, ale nemôže byť rovnaké ako zmyslové vnímanie, ktoré je relatívne a podlieha najrozličnejším vplyvom zo strany subjektu i objektu. Okrem toho Platón preberá Herakleitov názor, že predmety zmyslového vnímania sa vždy stávajú, menia sa, preto nemôžu byť predmetom pravdivého poznania, lebo to musí byť stále, aby ho bolo možné jasne a vedecky definovať. Porov. COPLESTON, F.: *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. Velehrad-Roma : Refugium, 2014, s. 204-205.

²⁴ Porov. PLATÓN: *Faidon*, 74 b.

²⁵ SEIDL, H.: *Bytí a vědomí*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 59-60.

Podľa Platóna teda duša vlastní vrodenu predispozíciu poznania, ktoré nepochádza zo zmyslov, ale – prostredníctvom dotyku so skúsenosťou – prebúdzajú naše ukryté vedenie a pripomína nám pravdy. Keď duša poznáva, nemusí obracať svoju pozornosť na obrazy, ktoré vnímajú zmysly, lebo tie môžu klamať. Má sa však sústrediť na pravú formu vecí, ktorá je ukrytá v nej a ktorú si má uvedomiť. Mysel sa nemá podriaďovať zmyslom, ale má si nimi – ako s nástrojom – poslúžiť.²⁶

Čo je podľa Platóna poznanie, je najvyššie zhrnuté na príklade o priamke a v mýte o jaskyni v diele *Štát*. Na príklade o priamke²⁷ ukazuje, že v poznaní sa dá rozlíšiť medzi zmyslovým poznaním, vedúcim k názoru či mienke a rozumovým poznaním, vedúcim k poznaniu, k vedeniu. Za pravé poznanie považuje len rozumové poznanie. V oboch typoch poznania Platón ďalej rozlišuje ďalšie dve úrovne poznania. Najnižší stupeň zmyslového poznania tvorí predstavivosť a jej predmetom sú „tíne, obrazy, obrazy vo vode a povrchu pevných hladkých a lesklých telies a všetko podobné.“²⁸ Kto sa zverí takémuto poznaniu, je najviac vzdialený od pravdy; žije v nevedomosti podobnej snu. Nedokáže rozoznať pravdu od klamstva, preto ak niekto príde a o niečom ho presvedčí, nevie, že to nie je pravda. Vyšší stupeň poznania pozostáva vo viere. Predmetom poznania je vo všeobecnosti všetka skutočnosť, ktorú vnímame zmyslami, „svet živočíchov okolo nás, celá rastlinná ríša a všetko, čo patrí medzi umelecké výrobky.“²⁹ Človek zastavujúci sa pri poznávaní na tomto stupni je presvedčený, že vonkajšia príroda je pravdivou realitou, ale nevidí, že je to len viac-menej nereálna kópia neviditeľného sveta. Oproti predchádzajúcemu stupňu poznania, predstavivosti, na úrovni viery už dokáže rozoznať pravdivé od nepravdivého.³⁰

Rozumové poznanie má tiež dve podskupiny či stupne. Najskôr je to myslenie. Jeho predmetom sú čísla, geometrické tvary a matematické príklady, ktorým prislúcha väčšia všeobecnosť a istota³¹ a pripravuje na posledný stupeň poznania, na rozumové poznanie, ktorého predmetom sú idey.³² Myslenie je sprostredkovaným poznaním, týka sa matematicko-geometrického poznania, teda tvarov, ktoré sa dajú nakresliť, ako napríklad trojuholník, kým rozumové poznanie je čistým vnímaním ideí, prvých princípov foriem, od ktorých všetko závisí.

Jednotlivými stupňami poznania sú teda predstavivosť, viera, myslenie a rozumové poznanie. Výstižne ich zobrazuje mýtus o jaskyni, ktorý je možné rozdeliť do štyroch častí. Tieto predstavujú štyri štádiá, ktorými musí človek prejsť, ak sa chce dostať k pravde. Prvé štádium zachytáva človeka uväzneného v jaskyni. Väzni pred-

²⁶ Túto hierarchiu intelektu nad senzitívnou zložkou duše možno zreteľne vidieť aj v Platónovej náuke o duši a v kontexte jeho estetiky a filozofii umenia. K uvedenému pozri JENÍK, L.: Na ceste k poznaniu seba samého II. Od témy ľudskej prirodzenosti v antických drámach k niektorým problémom Platónovej filozofie umenia. In *Studia Aloisiana*, roč. 8, 2017. 4. s. 37–62.

²⁷ Porov. PLATÓN: *Štát*, VI, 509 d – 511 e.

²⁸ PLATÓN: *Štát*, 509 d – 510 a.

²⁹ PLATÓN: *Štát*, 510 a.

³⁰ Porov. WYLLER, E. A.: *Pozdni Platón*. Praha : Rezek, 1996. s. 43.

³¹ Porov. PLATÓN: *Štát*, 510 c.

³² Niet sa čo čudovať, že na Platónovej Akadémii bol podľa tradície nápis: „Nech nevstupuje nik, kto nepozná matematiku.“

stavujú veľkú časť ľudí, ktorí väčšinu svojho života strávia v stave najnižšieho stupňa poznania, ktorému v príklade o priamke zodpovedá predstavivosť. Druhé štádium predstavuje oslobodeného väzňa. On je až po čase schopný vnímať zmyslové, konkrétne objekty, z ktorých doposiaľ poznal len tieň. Ten sa dostáva do stavu viery. V treťom štádiu opisuje výstup z jaskyne na denné svetlo. Výstup si vyžaduje vlastné úsilie, prácu a námahu. K dosiahnutiu pravdy však nestačí ani samotné vyslobodenie sa z pút, ani výstup z jaskyne. Ešte je k tomu potrebné pomalé a postupné privykánie si na svetlo. Nejde teda o náhle vytrhnutie a obrátenie sa k svetlu. Oslobodený z jaskyne je najskôr zaplavený svetlom, najskôr rozoznáva tieň skutočných vecí, ich obrazy na vodnej hladine. Až neskôr je schopný pozrieť sa na samotné veci i na slnko. Z príkladu o priamke ide o úroveň myslenia (matematické a geometrické pravdy) a rozumového poznania.

Ani jeden zo stupňov poznania sa nedá preskočiť, každý má svoju dôležitosť. Ale ani videnie ideí Platónovi nestačí. Preto uvádza ešte štvrté štádium, štádium návratu oslobodeného človeka do jaskyne. Nestačí poznať pravdu, ale pravda zaväzuje ku konaniu, k tomu, aby aj druhým napomáhal k oslobodeniu sa zo sveta tieňov a ilúzií. Preto stále kladie dôraz na vzdelanie, lebo mladí môžu byť postupne privedení až k večným a absolútnym pravdám a hodnotám a sú tak ušetrení toho, aby strávili celý život v tieňovom svetle omylov, nepravd, predsudkov, sofistického presviedčania, zaslepenosti voči pravdivým hodnotám a pod.³³

Aristotelova psychológia a poznanie

Aristoteles sa zväčša kladie do opozície k svojmu učiteľovi, no mnohé filozofické názory majú spoločné, alebo aspoň podobné. Podobné majú napríklad trojité chápanie častí ľudskej duše. Platón rozlišuje v duši rozumovú časť, vznetlivú časť a žiadostivú časť³⁴ a otázku zasadzuje do etického a politického kontextu. Podobne Aristoteles rozlišuje u človeka tri časti duše, čo mu slúži na vysvetlenie podstaty človeka, jeho prirodzenosti i spôsobu poznania. V človekovi rozlišuje vegetatívnu časť duše, ktorej je vlastný rast, výživa a schopnosť rozmnožovania, potom zmyslovú časť, ku ktorej patrí pohyb a zmyslová pamäť a nakoniec rozumovú časť. Vegetatívne schopnosti sú predpokladom pre zmyslové, lebo človek musí najskôr žiť, aby mohol cítiť, jeho orgány musia byť vyživované, a podobne rozumová činnosť predpokladá a vychádza zo zmyslových vnemov. Nejde o tri duše, ale „vďaka duši ako komplementárnemu organizačnému princípu tvoria tieto úrovne schopností podstatnú (substanciálnu) jednotu, v ktorej je nižšia úroveň predpokladom pre vyššie.“³⁵

Telesnosť a zmysly sú predpokladom pre rozumové poznanie, sú jeho predchodcom. Na rozdiel od Platóna, podľa ktorého si duša hľadiaca na tieň rozpomätáva na idey, ktoré poznala v nadzmyslovom svete ideí, Aristoteles zastáva názor, že duša je ako tabuľa rasa³⁶, je v možnosti voči všetkým formám, voči všetkému mysliteľnému, a celý obsah myslenia si postupne utvára. Začína zmyslovým poznaním.

³³ Porov. COPLESTON, F.: *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím. Velehrad-Roma : Refugium, 2014.* s. 220.

³⁴ Porov. PLATON: *Štát*, IV, 443 b – 444 e.

³⁵ PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie.* Praha : Krystal OP, 2012. s. 33.

³⁶ Porov. ARISTOTELES: *O duši*, III, 430 a.

Prvou funkciou senzitivnej duše je pocit, ktorý je v istom zmysle pre senzitivnu dušu najdôležitejší a najcharakteristickejší. Ľudia majú zmyslové schopnosti v potencii, teda sú schopné prijať podnet od iného od seba. Zmyslová schopnosť sa dostane do aktu prostredníctvom kontaktu so zmyslovým predmetom. „Všetko prijíma podnet a pohyb od toho, čo je činné a pôsobí. Preto je možné, že je dráždené rovnakým i nerovnakým.“³⁷ Zmyslová schopnosť je v možnosti, no to, čo je vnímané, je už v dokonalom akte. Preto zmyslová schopnosť vnímaním podstupuje zmenu a stáva sa podobným, ako je to, čo vníma, teda dostáva sa aj ona do aktu.³⁸ Nejde pritom o náhradu jedného stavu za iný, opačný, ale ide o realizovanie možnosti, o posun niečoho, čo už v sebe obsahuje, o uskutočnenie.³⁹ Keď sa zmysel stáva podobný tomu, čo vníma a v istom zmysle sa s ním zjednocuje, nejde o fyzické zjednotenie, ale zmysel je vlastne „schopnosť prijímať zmyslové tvary bez matérie, ako vosk prijíma znak prsteňa bez železa alebo zlata, teda tak, že síce prijíma zlatý alebo železný znak, ale nie ako zlato a železo. [...] [vnímaný predmet] so zmyslom tvorí síce jednotu, ale ich podstata je rôzna. Lebo inak by to, čo vníma, bolo telesom. Ale ani vnímavosť, ani zmysel nie je telesom, ale je určitým vzťahom.“⁴⁰ I v zmyslovom poznaní sa veci poznávajú nehmotne.

Aristoteles rozoznáva päť vonkajších zmyslov, ktorými sú zrak, čuch, chuť, sluch a hmat. Za najdôležitejší zmysel považuje zrak, lebo viac ako ostatné zmysly dokáže rozoznať či rozlíšiť jednotlivé predmety. Každý zo zmyslov má svoj vlastný predmet skúmania: zrak vidí farbu, ale nevníma hudbu, čuch vníma vône, ale nie farby. Existujú však isté vlastnosti vnímaných predmetov, ktoré nemajú svoj vlastný zmysel, ako napríklad pohyb, pokoj, tvar a veľkosť a človek ich vníma akoby mimochodom spolu s inými kvalitami.⁴¹ Preto je potrebný vnútorný „spoločný zmysel“. Je to akoby taký nešpecifický, všeobecný zmysel, ktorý umožňuje rozlišovať, že videné nie je to isté, čo počuté, a zároveň umožňuje spájať vnemy, ktoré podávajú jednotlivé vonkajšie zmysly. Okrem toho vďaka nemu človek pociťuje, že pociťuje, alebo vníma, že vníma. Zmysly sa nemýlia, pretože každý zmysel vníma len to, čo je mu vlastné: „Vnemy vlastných predmetov je pravdivý alebo aspoň čo najmenej klamný. Za druhé však sa týka toho, čomu sa pociťované vlastnosti prisudzujú, a tu už omyl možný je. Lebo sa nemýlime v tom, že niečo je biele, ale zvyčajne sa mýlime v tom, či to biele je táto alebo nejaká iná vec. A za tretie vnem sa týka všeobecných, teda spoločných vlastností, ktoré sú spojené s tými vlastnosťami, ktoré tvoria vlastné predmety vnímania, myslím napríklad na pohyb alebo veľkosť, pri ktorých vnímaní sa najskôr môžeme pomýliť.“⁴² Ďalej nasleduje fantázia, to znamená vytváranie obrazov a pamäť, ktorá ich uchováva.

Ak sa porovná zmyslová duša s vegetatívnou dušou, je vidieť, že zmyslová duša má ešte ďalšie schopnosti, má niečo na viac. Rovnako je to aj v prípade, ak sa porov-

³⁷ ARISTOTELES: *O duši*, II, 417 a 17-20.

³⁸ Porov. ARISTOTELES: *O duši*, II, 418 a 3-6.

³⁹ Porov. REALE, G.: *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari : Editori Laterza, 1977. s. 93.

⁴⁰ ARISTOTELES: *O duši*, II, 424 a 20-25.

⁴¹ Porov. ARISTOTELES: *O duši*, III, 425 a 14-20.

⁴² ARISTOTELES: *O duši*, III, 428 b 18-25.

ná zmyslová duša s rozumovou dušou. Aj rozumová duša má niečo na viac. Pre Aristotela je akt poznávania analogický aktu vnímania. Tak ako pri akte vnímania ide o prijatie zmyslovej formy, podobne aj pri akte poznávania ide o prijatie inteligibilnej formy. Podstatný rozdiel však spočíva v tom, že vnímanie závisí od tela a je telesné, kým rozumové poznanie je činnosťou racionálnej duše. Inteligencia je sama o sebe schopnosť a potencia poznať čisté formy. Formy sú v potencii obsiahnuté v pocitoch a v obrazoch fantázie. Je preto potrebné niečo, čo by uskutočnilo túto dvojitú potencialitu a to tak, aby sa myslenie aktualizovalo tým, že v akte zachytí formu a forma obsiahnutá v obraze sa stane pojmom v uskutočnení. Preto Aristoteles rozlišuje medzi činným intelektom a – termínmi používanými neskôr – trpným intelektom.⁴³ Ako sa farby nedajú vidieť a zrak ich nevidí, ak neexistuje svetlo, rovnako aj inteligibilné formy, obsiahnuté v zmyslových obrazoch by v nich zostali v potenciálnom stave a intelekt v potencii by ich nemohol prijať v akte, ak by neexistovalo niečo také ako inteligibilné svetlo, ktoré by intelektu umožnilo „vidieť“ to inteligibilné, aby to videné bolo v akte. Ide o podobný obraz, ako Platón používa s ideou Dobra, alebo so slnkom, ak sa vrátíme k mýtu o jaskyni, ktoré je mimo jaskyne a umožňuje vidieť jednotlivé súcna. Nakoľko celá činnosť intelektu je duchovná, nemateriálna, Aristoteles ju mohol vysvetliť len analogicky. Schopnosť zachytiť formu je vlastná činnému intelektu.⁴⁴

Aristoteles rozlišuje dve úrovne intelektívneho poznania, takže intelekt poznáva veci najskôr v potencii, vďaka čomu sa môže prikloniť k čomukoľvek, ale poznaním sa prikláňa k niektorým súcnam a tým prechádza do uskutočnenia. Podľa H. Seidla uvedené východisko Aristoteles preberá z prírodnej filozofie; zrod je prechod z potencie do uskutočnenia. Ale byť v uskutočnení je viac než byť v potencii. Analogicky to presúva aj do poznania: „aby intelekt prešiel vo svojej schopnosti, v ktorej môže poznávať potenciálne všetko, do určitého aktuálneho poznania, je potrebný nejaký aktuálny princíp, ktorý tento prechod uskutočňuje a riadi.“⁴⁵ Je ním činný intelekt a je v akte zo svojej podstaty. Vďaka jeho činnosti dokáže zachytiť všeobecné v jednotlivom a tvoriť pojmy, následne súdy a úsudky.

Digitálne médiá: áno či nie?

Dôsledky uvedenej problematiky zasahujú viacerou oblastí. Predovšetkým je tu oblasť samotného poznania. Výber teórie poznania podľa Platóna a Aristotela nebol náhodný. V istom zmysle predstavujú opačné názory. Platón stavia realitu ideí mimo zmyslový svet. Svet ideí je poznateľný rozumom; Aristoteles umiestňuje bytnosť vecí, ktorá je poznateľná rozumom už do zmyslových vecí a rozum ju zachytáva už

⁴³ Porov. ARISTOTELES: *O duši*, III, 430 a 5-25.

⁴⁴ Podobné viacúrovňové vysvetlenie princípov ľudského poznávania inšpirované Aristotelom a Tomášom Akvinským tvorí východiskový bod filozofie Bernarda Lonergana (1904 – 1984). Lonergan rozlišuje štyri úrovne: zmyslové vnímanie, pochopenie (*insight*), rozumové posúdenie a hodnotenie. Podrobnejšie o ľudskom poznaní z Lonerganovej perspektívy so zameraním na problémy vedomia a ľudskej slobody: ROJKA, L.: Sebapovrdenie a sebakritickosť človeka. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016. č. 1. s. 21–36. ROJKA, L.: Bernard Lonergan a realnosť ľudskej slobody. In: *Ostium*, č. 2 2014. (<http://www.ostium.sk/sk/bernard-lonergan-a-realnost-ludskej-slobody-2/>).

⁴⁵ Porov. SEIDL, H.: *Bytí a vědomí*. Praha : Vyšehrad, 2005. s. 82.

na začiatku procesu poznávania. Na Platóna i Aristotela nadväzujú potom v dejinách ďalšie teórie poznania, preto predstavujú akoby dva nosné piliere tejto problematiky. V procese poznávania je podľa oboch filozofov dôležitá aj fáza zmyslového poznania, no predstavuje len prvý stupeň, základ, dôležitý pre to, aby si rozum, resp. duša mohla spomenúť (Platón), pričom tiene sú skôr zavádzajúce, klamlivé alebo aby rozum mal z čoho abstrahovať všeobecné (Aristoteles). Pre oboch je pravým poznaním rozumové poznanie, len ono vedie k pravde, k poznaniu.

Platón kládol na začiatok poznávania videnie tieňov. *Homo videns síce vidí a hovorí sa, že raz vidieť je lepšie, než stokrát len počuť, ale človek má aj iné zmysly, ktoré pri pozeraní televízie nie sú zapojené a nemôžu podať o predmete poznávania žiadnu informáciu, čím poznávanie už na tejto rovine značne, ba až podstatne ochudobňujú. V prípade tabletov sa pridáva možnosť zapojiť hmat, a prstami prechádzať po skle, ale „akému užitočnému zovšeobecneniu by sa človek mal poučiť zo skúsenosti s neustálym prechádzajúcim prstom? Že celý svet je na ohmatanie rovnaký a so všetkým sa má zachádzať rovnako, bez ohľadu na to, ako to vyzerá?“* kladie si otázku M. Spitzer.⁴⁶ Deti potrebujú k poznaniu celý svet, nielen jeho obraz. Potrebujú vnímať všetkými zmyslami, veď vôňa ruže je iná, než vôňa jablka, jablko chutí inak, než paradajka. No aj v prípade, že v poznaní sú zapojené všetky zmysly, resp. ich väčšia časť, nedá sa hovoriť o poznaní. Zmysly reagujú na podnet a tak dochádza k vnemu. Ide pritom o automatický proces: podnet vyvolá reakciu. Zmysly však pritom zachytávajú len jednotlivé údaje. K ich spracovaniu dochádza až na rozumovej úrovni, až tam sa zachytáva podstata, teda všeobecné, až tam prichádza ku skutočnému poznaniu. Sledovať televíziu či internet niekoľko hodín denne a nenechávať pritom priestor na hodnotenie, na utvorenie vlastného názoru na videné, na utváranie vlastných postojov, je veľkou chybou. Oveľa závažnejšie však je, ak sa k televízii alebo k počítaču dostáva dieťa ešte skôr, než sa naučí čítať a písať. Pozeraním nasáva nie slová a ich významy, neučí sa logickosti myslenia, ale nasáva obrazy, ktoré sú len časťou reality, ak vôbec sú. Lebo „ani počítače, ani internet nič nezmenili na základnom spôsobe fungovania ľudských poznávacích procesov. Monitor nezmenil spôsob, ako vidíme. Naopak, len ten, kto sa naučil dobre vidieť už v prírode, vie, čo si má s monitorom počítať. A len tomu, kto už niečo vie, nehrozí, že sa utopí v rozsiahlom mori informácií.“⁴⁷

Ďalej, ak je dieťa obrazmi ovplyvňované celé hodiny, vidí aj programy určené pre dospelých, nasáva do seba násilie a zvyká si naň. Súčasná spoločnosť sa stavia voči násilium v rodinách, tvoria sa zákony na ochranu detí pred násilím, pritom podľa K. Poppera televízia vnáša násilie aj do tých rodín, kde by inak nebolo.⁴⁸ Je síce pohodlné posadiť dieťa pred televíznu obrazovku a mať pokoj, ale zabúda sa, že televízia je v prvom rade komerčnou záležitosťou⁴⁹, preto je štruktúra programov a ich obsah

⁴⁶ SPITZER, M.: *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Brno : Host, 2016. s. 191.

⁴⁷ SPITZER, M.: *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Brno : Host, 2016. s. 175.

⁴⁸ Porov. POPPER, K. R.: *Una patente per fare tv*. In: POPPER, K. R. – CONDRY, J.: *Cattiva maestra televisione*. Milano : Reset, 1994. s. 20.

⁴⁹ Porov. CONDRY, J.: *Ladra di tempo*. In: POPPER, K. R. – CONDRY, J.: *Cattiva maestra televisione*. Milano : Reset, 1994. s. 35.

tomu prispôbená: snaží sa udržať pozornosť diváka natoľko, aby sa mohla urobiť reklama nejakému produktu, program preto musí skončiť v určitom čase. V živote sa však problémy nevyriešia za 45 či 60 minút. Okrem toho, aby si divák nezvykol, nezačal sa nudiť a od televízie neodišiel, treba udržať jeho pozornosť: na to podľa K. Poppera stačí „zvýšiť dávku“ napätia, násilia, okoreniť ho sexom.⁵⁰ Televízia je preto nie tieňom odrážajúcim realitu ale hrou tieňov, ktorá má viac spoločného s ekonomikou, než s realitou. V USA začínajú deti sledovať televíziu v priemernom veku deväť mesiacov a 90 % všetkých detí pravidelne sleduje televíziu už vo veku dva roky. Z tohto dôvodu sa vysiela reklama cieleňá na túto skupinu, takže dieťa pri nástupe do školy pozná viac než dvesto značiek, resp. príslušných výrobkov. Podľa M. Spitzera je dôsledkom jednak závislosť a patologické stravovacie správanie.⁵¹ U diváka sa postupne vybuduje podmienený reflex: reklama ponúka, divák kupuje. Riešením je obmedzovať čas strávený sledovaním televíznych programov a prežívať čo najviac času v reálnom svete.

Na rozdiel od Platónovho mýtu, podľa ktorého boli ľudia od narodenia prikovaní k stene bez možnosti otáčať sa, si dnes človek pred televíziu sadá z vlastnej vôle, slobodne. A zabúda, že slobodne sa ňou necháva manipulovať, dezinformovať a obmedzovať v poznávaní pravdy, v schopnosti rozlišovať skutočné od virtuálneho, pravdivé od klamlivého. Slobodne sa rozhoduje, že sa jeho poznávacie schopnosti budú limitovať na obraz, na tieň, na hru tieňov a obmedzí svoje logické myslenie a schopnosť riešiť skutočné životné problémy. Preto je ďalším dôsledkom neprimeraného, resp. prílišného sledovania televízie, či pohybovania sa vo virtuálnom svete, obmedzenie ľudskej slobody, vznik nových rôznych závislostí. Pritom rozum a slobodná vôľa sú podstatnými schopnosťami človeka. Ak sú práve tieto schopnosti obmedzované, človek nemôže aktualizovať svoje potencie, nemôže dorásť do svojej veľkosti.

Treba uviesť ešte jednu oblasť, ktorej sa naša téma dotýka. Je ňou výchova. Každým rokom pribúdajú deti, ktorých rodičia sú už odchovaní televíziou. G. Sartori upozorňuje, že títo rodičia nevedia byť rodičmi, nemajú potrebnú autoritu pre výchovu, lebo nedospeli, a snažia sa byť partnermi detí. Potom však nevychoávajú deti, ale monštrá.⁵² Je preto potrebná mediálna výchova tak rodičov, ako i detí, aby si vedeli vybrať z programovej ponuky a aby sledovaný program vedeli zhodnotiť, zaujať k nim postoj.

Na základe neurovied je zrejmé, že neúmerne sledovanie televízie a prostriedkov digitálneho sveta vedie k zmenám aj na biologickej úrovni, na úrovni mozgovej činnosti. Aj z tohto dôvodu je potrebné vytvárať priestor pre uvažovanie, pre hľadanie súvisov, príčin i dôsledkov, je dôležité nájsť si čas na rozvíjanie logického myslenia. Aby sa nakoniec človek naozaj nepribližoval viac k živočíchom, platí odporúčanie pripisované cisárovi Augustovi: *Festina lente* – ponáhľaj sa pomaly. Aby sa rozví-

⁵⁰ Porov. POPPER, K. R.: Una patente per fare tv. In: POPPER, K. R. – CONDRY, J.: *Cattiva maestra televisione*. Milano : Reset, 1994, s. 18.

⁵¹ Porov. SPITZER, M.: *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Brno : Host, 2016. s. 42-43.

⁵² Porov. SARTORI, G.: *Homo videns*, s. 142.

jali obe mozgové hemisféry primerane rovnako. Lebo ako poznamenáva G. Sartori, z *homo sapiens sapiens* sa ľahko môže stať *homo stupidus stupidus*.⁵³ Treba preto spomaliť rýchly rytmus, do ktorého človeka súčasná technická doba vťahuje.

Ako všetko, aj televízia a digitálny svet prinášajú výhody i nebezpečenstvá. Môžu človekovi pomôcť realizovať možnosti a schopnosti, ale môžu ho aj strhnúť na nižšiu úroveň. Otvárajú mu možnosti vtedy, ak vie k nim pristupovať a využívať ich rozumne, ak si nechá priestor na uvažovanie, ak sa obráti k reálnemu svetu s reálnymi ľuďmi a bude prežívať reálne skúsenosti. Stretom s reálnym svetom je treba začať od útleho detstva, lebo práve vtedy sa rozvíjajú všetky nielen telesné, ale aj duchovné ľudské schopnosti, ktoré potrebuje cez celý svoj život.

BIBLIOGRAPHY:

- ARISTOTELES.: *O duši*. Petr Rezek : Praha, 1995. 298 s. ISBN 80-901796-4-9.
- BAGGIO, A. M.: *Hľadať si tvár: slobodný človek v konzumnej spoločnosti*. Nové mesto : Bratislava, 1996. 133 s. ISBN 80-85487-41-1.
- COPLESTON, F.: *Dějiny filosofie I. Řecko a Řím*. Refugium : Velehrad-Roma, 2014. 702 s. ISBN 978-80-7412-167-8.
- GREGUSSOVÁ, M. – TOMKOVÁ, J. – BALÁŽOVÁ, M.: *Dospievajúci vo virtuálnom priestore. Záverečná správa z výskumu 2010*. Dostupné na: http://www.zodpovedne.sk/download/vyskumna_sprava_sk.pdf.
- GUSMANO, F.: *Immagini della TV. Breve analisi della comunicazione televisiva*. Dostupné na <https://mondodamani.org/dialegethai/fg01.htm>.
- JENÍK, L.: Na ceste k poznaniu seba samého II. Od témy ľudskej prirodzenosti v antických drámach k niektorým problémom Platónovej filozofie umenia. In: *Studia Aloisiana*, roč. 8. 2017. 4. s. 37–62. ISSN 1338-0508.
- LONGO, G.O.: *Apprendere nell'era digitale*. Dostupné na: <http://www.cittadellascienza.it/centrostudi/2016/02/apprendere-nell-era-digitale/>.
- MAFFEI, L.: *L'elogio della lentezza*. Il Mulino : Bologna, 2014.
- MLYNARČÍK, P.: Kognitívne neurovedy o prirodzenosti človeka – filozoficko-teologický pohľad. In: JAVORSKÁ, A., CHABADA, M., GÁLIKOVÁ, S. (eds.): *Ľudská prirodzenosť: rozum, vôľa, cit*. FF KF : Nitra 2013. s. 169-183.
- NOVÁK, L. – DVOŘÁK, P.: *Úvod do logiky aristotelске tradice*. Teologická fakulta JU : České Budějovice, 2007. 220 s. ISBN 978-80-7040-959-6.
- PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*. Krystal OP : Praha, 2012. 197 s. ISBN 978-80-87183-42-7.
- PLATON: *Dialógy I.-III.* Tatran : Bratislava, 1990.
- POPPER, K. R. – CONDRY, J.: *Cattiva maestra televisione*. Reser : Milano, 1994.
- REALE, G.: *Introduzione a Aristotele*, Editori Laterza : Roma-Bari, 1977.
- ROJKA, L.: Bernard Lonergan a reálnosť ľudskej slobody. In: *Ostium*, 2014, č. 2. Dostupné na: <http://www.ostium.sk/sk/bernard-lonergan-a-realnost-ludskej-slobody-2/>.
- ROJKA, L.: Sebapotvrdenie a sebakritickosť človeka. In: *Studia Aloisiana*, roč. 7, 2016, č. 1, s. 21–36. Dostupné na: http://studiaaloisiana.tftu.sk/wp-content/uploads/2016/05/Rojka_2016_1.pdf.
- SARTORI, G.: *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Editori La Terza : Roma, 2009. 166 s. ISBN 978-88-4206-156-4.
- SEIDL, H.: *Bytí a vědomí*. Vyšehrad : Praha, 2005. 295 s. ISBN 80-7021-699-9.
- SLOVÍKOVÁ, M.: *Násilné televízne obsahy a potreba mediálnej výchovy*. Dostupné na: <http://www.cvti-sr.sk/buxus/docs//prevencia/vcasmedia.pdf>.
- SPITZER, M.: *Digitální demence: jak připravujeme sami sebe a naše děti o rozum*. Host : Brno, 2014. 344 s. ISBN 978-80-7294-872-7.

⁵³ Porov. SARTORI, G.: Sconessi e somari. In *Corriere della sera*, 22. marca 2010.

- SPITZER, M.: *Kybernemoc! Jak nám digitalizovaný život ničí zdraví*. Host : Brno, 2016. 388 s. ISBN: 978-80-7491-792-9.
- TOMKOVÁ, J. – SZAMARANSZKÁ, I. – VARHOLÍKOVÁ, J. – BELICA, I.: *Príležitosti a riziká používania internetu deťmi. Sociálna sieť facebook. Záverečná správa z výskumnej úlohy Príležitosti a riziká sociálnych médií pre detského používateľa*. VÚDPaP : Bratislava, 2015.
- VANČÍKOVÁ, J. – ŠEDIVÁ, G. – BEDNÁŘOVÁ, A. – DÓCI, I. – STRUKANOVÁ, I.: Vplyv médií na psychiku detí: prehľad literatúry a prieskum. In: *Psychiatria – Psychoterapia – Psychosomatika*, roč. 19, 2012, č. 2, s. 30-34. ISSN 1338-7030.
- VEEN, W. – VRAKING, B.: *Homo zappiens: Growing up in a digital age*. Network Continuum Education: London, 2006. 160 s. ISBN 978-1855-397-10-1.
- WYLLER, E. A.: *Pozdní Platón*. Rezek : Praha, 1996.

Príprava štatútu trvalého diakona v Prešovskej gréckokatolíckej metropolii *sui iuris*

MICHAL HOSPODÁR

University of Prešov in Prešov

Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *Greek Catholic Metropolis of Prešov sui iuris in Slovakia was established by the supreme authority of the Roman Pope Benedict XVI. on 30 January 2008. It follows from the name of the metropolis sui iuris that it is up to it to examine its own ceremonial tradition and to formulate its own legislation for the spiritual development of the local particular church. In this role, the Council of Hierarchs commissioned a special commission to prepare the Statute of Permanent Diaconate which would include theological, pastoral and personal status of this ministry in ecclesial communion. After studying the relevant Magisterial documents and taking into account the practical pastoral need, a special status was prepared as the first of its kind in the history of the Catholic Church of the Byzantine-Slavic Rite in Slovakia. The aim of our paper is to define the conditions of acceptance and to formulate future particular norms of diaconal service in the current conditions of the Greek Catholic Metropolitan Church sui iuris.*

Keywords: *Deacon. Church. Diaconate. Bishop. Formation.*

Diakonát všeobecne

Teologický základ

Slovo diakon sa odvodzuje z gréckeho pojmu διάκονος (diakonos) a znamená osobu, ktorá je v službe niekoho. Profánne slovo diakonia našlo v biblických textoch Nového zákona svoj význam najmä vo vzťahu k obsluhu pri stolovaní. Teologický základ diakonie (služby) nachádzame u samého Ježiša Krista. On svojimi konkrétnymi činmi až po obeť na kríži naplnil vlastné slová: „Neprišiel som sa dať obsluhovať, ale slúžiť a položiť svoj život ako výkupné za mnohých“ (Mt 20,28). Na inom mieste hovorí: „Veď kto je väčší? Ten, čo sedí za stolom, či ten, čo obsluhuje? Nie ten, čo sedí za stolom? A ja som medzi vami ako ten, čo obsluhuje“ (Lk 22,27). Táto sebaidentifikácia Ježiša Krista ako služobníka, sa odráža aj v jeho konkrétnom správaní a vrcholí pri poslednej večeri, kde umýva svojim učeníkom nohy (porov. Jn 13,4-5). Týmto postojom sa Spasiteľ stal univerzálnym prototypom akejkoľvek cirkevnej služby. Samotný diakonát má pôvod v apoštolských časoch a patrí teda k pôvodným a špecifickým cirkevným službám. Podľa učenia Katechizmu Katolíckej cirkvi je diakonská vysviacka sviatostným stupňom kňazstva (porov. KKC, 1554), odlišným od presbyterátu a episkopátu. Diakon je svätený vkladáním rúk biskupa a konsekračnou modlitbou na službu. Podľa starodávneho princípu Cirkvi platí, že každé svätenie je určené na poslanie, ale nie každé poslanie je nutne spojené so svätením. V rôz-

norodých formách služby, o ktorých ešte bude podrobnejšie pojednávané, nachádza každý diakon svoje špecifické postavenie i realizáciu v Cirkvi.

Aspoň stručne je potrebné načrtnúť trojaký rozmer poslania Cirkvi, aby sa v ňom ukotvila aj služba diakonov. Je to na prvom mieste hlásanie Božieho slova, ktorým sa vzbudzuje a rozvíja viera (evanjelizácia). Kto uveril, v konkrétnom cirkevnom spoločenstve sa zúčastňuje slávenia verejného kultu v Duchu a pravde (liturgia). A praktický kresťanský život sa realizuje najmä skutkami lásky a milosrdenstva voči núdznym (charita). Táto trojitá diakonia slova, kultu a skutkov lásky prináleží k podstatnému poslaniu Kristovej cirkvi, klerikov i laikov a vo svojej podstate nemôže byť ničím nahradená.

Historický vývoj diakonátu

Otázka presného ustanovenia diakonátu ako sviatostného stupňa tajomstva kňazstva nie je úplne zodpovedaná a jasná. Všeobecne sa považuje za prameň a okamih ustanovenia diakonátu známa udalosť ustanovenia siedmich osvedčených mužov zo Skutkov apoštolov (porov. Sk 6,3-6).¹ Napriek polemikám exegetov, či túto udalosť skutočne môžeme považovať za miesto, kde sa zrodil v Cirkvi diakonát, tradícia Cirkvi považuje toto miesto za prototyp budúceho hierarchického stupňa diakonátu, ktorý bol ustanovený samotnými apoštolmi. Diakonát prešiel od apoštolských čias po dnes dôležitým vývojom. Vykonávanie diakonie sa tak stáva jedným z podstatných prvkov Cirkvi. V listoch apoštola Pavla, ktoré často adresuje aj „biskupom a diakonom“ naznačuje, že v 1. storočí už môžeme hovoriť o prítomnosti určitej hierarchie v štruktúrach Cirkvi, a tak aj o prítomnosti diakonátu ako takeého.

Za zlatú éru diakonátu sa považuje doba od 1. po 6. storočie po Kristovi. V tomto období rozkvital diakonát nielen čo do počtu, ale najmä čo do dôležitosti vlastného poslania. Diakoni boli činní v charitatívnej službe, dohliadali na pastoračnú aktivitu miestnej cirkvi a všemožne napomáhali biskupom v ich úrade. Nie zriedka boli práve diakoni v 2. a 3. storočí vyvolení na uprázdnený biskupský stolec. Popri charitatívnej, jednou z nevyhnutných úloh diakonov bola liturgická funkcia. V 4. storočí získava diakon výsadu čítať evanjelium pri Božskej liturgii, aj keď to nebolo výlučné. Avšak neexistuje žiaden dôkaz, že by diakoni v tomto období aj kázali. Cirkevný poriadok uvedený v dokumente tej doby (apoštolské konštitúcie) pre liturgickú úlohu diakona je prítomný s minimálnymi zmenami v súčasnej Konštantínopolskej tradícii, ktorej súčasťou je aj naša miestna cirkev. Tento spis výslovne zakazuje diakonom sláviť Božskú liturgiu a krstiť. Diakonát v tomto období ešte nebol chápaný ako „odrazový mostík“ ku kňazstvu.

V 4. storočí sa začal u diakonov vytrácať duch služby a začala sa budovať nezdravá prestíž. Diakoni sa postupne vytrácajú aj z vykonávania ich hlavných funkcií. Do úzadia začala ustupovať charitatívna služba diakona a do popredia začala vystupovať práve administratívna služba. Po Milánskom edikte v roku 313, Cirkev, so štatútom právnickej osoby, začala zaujímať početné dedičstvá a prijímať charitatívne dary. Úloha diakona sa tak posúva z úlohy služobníka do úlohy administrátora. Diakon sa

¹ Pravdepodobne táto mienka pochádza od sv. Ireneja z Lyonu († 202), cirkevného učiteľa. Pozri *Adversus haereses* I. 26, 3; III.12, 10; IV.15, 1.

stáva tzv. “oconomos”, ktorý mal spravovať majetky a potom ich prerozdeľovať tým, ktorí to potrebovali. Dôležitým faktom je, že od štvrtého storočia sa tu stretávame s postom archidiakona, ktorý bol hlavným biskupovým úradným činiteľom a tiež aj asistentom počas liturgie. Archidiakon tak mal liturgickú prednosť pred všetkými ostatnými diakonmi, ako aj dominantné postavenie pred ostatnými členmi duchovenstva.²

Od 10. storočia sa v Byzantskej ríši opäť oslabovala pozícia diakona, a to práve v jeho administratívnej pozícii v cirkevnej charite. Utvoril sa sociálny systém štátu, a tak práve štát začal preberať od Cirkvi jej charitatívne povinnosti. V podstate tak zostala diakonovi, ako naďalej trvalému úradu, iba jeho liturgická funkcia. Od 10. – 11. storočia sa na Západe stáva diakonát iba akýmsi prechodným obdobím, ktoré musí kandidát na presbyterát absolvovať. Na Východe si však diakonát zachovával svoje trvalé postavenie až do Únie. Práve uniatizmus spôsobil, že aj na Východe sa začalo hovoriť o diakonáte ako medzistupni na ceste ku kňazstvu. Diakonská služba v rozvetvenej podobe zanikla a obmedzila sa iba na liturgiu.

S jasným hlasom, ktorý volal po obnove diakonátu v Cirkvi na Východe i na Západe, sa stretávame až na Druhom vatikánskom koncile. Tu nachádza svoje oživenie aj trvalý diakonát, ktorý (na Západe) nevyžaduje záväzok celibátu.³

Oživenie trvalého diakonátu

Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965) sa rozhodol obnoviť v Latinskej cirkvi diakonát ako trvalú službu v Cirkvi (porov. LG, 29). Súčasne sa snažil vysvetliť povahu tohto trvalého diakonátu a jeho pastoračno-liturgické zameranie. Na kresťanskom Východe trvalý diakonát⁴ nebol nikdy zrušený, aj keď vplyvom Západu a iných okolností sa zredukovalo jeho vykonávanie. V pomeroch miestnej gréckokatolíckej cirkvi počas komunistickej totality, keď kandidátov na kňazov svätiteľ biskup zo zahraničia s povolením štátnych orgánov,⁵ sa nedalo uvažovať o praxi trvalého diakonátu. Diakonská vysviacka tvorila iba časovo úzko obmedzený predstupeň ku kňazstvu. Až po zmene spoločenských pomerov v roku 1989 prišlo postupne k zrušeniu obmedzení pri budovaní cirkevných štruktúr zo strany štátu. Tým sa vytvoril priestor aj pre reálnu obnovu diakonskej služby a to minimálne z dvoch dôvodov:

a) Dostatočným obsadením farností novou generáciou kňazov sa naskytla možnosť prijať u niektorých absolventov teologického štúdia a seminárnej formácie stupeň diakonátu bez väzby na ďalšie svätenie.

² Porov. FEDORIŠIN, J.: *Služba diakona a jej aktuálnosť v dnešnej dobe*. Diplomová práca na GTF PU v Prešove, 201. s. 34.

³ Porov. VNUK, F.: *Príručný slovník kresťanstva*. Bratislava : SMARAGD, 2003. s. 75.

⁴ Prívlastok „trvalý“ nie je v Kódexe kánonov východných cirkví pri zmienke o diakonáte nikde prítomný. V štatúte ho užívame iba z potreby praktického rozlíšenia od diakonátu viažucemu sa na následné prijatie presbyterátu.

⁵ Máme na mysli obdobie od smrti bl. biskupa ThDr. Vasiľa Hopka († 23.7.1976) po pád totalitného spoločenského zriadenia v bývalom Československu.

b) Na druhej strane existencia vlastných biskupov si priam vyžadovala prítomnosť diakonov najmä pri liturgických sláveniach.⁶ Takto sa prakticky oživil a uviedol trvalý diakonát v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku do praxe a postupne sa formuje mentalita chápania diakona ako trvalo prítomného úradu v cirkvi. Z toho dôvodu vznikla potreba vypracovania vlastného štatútu trvalého diakona pre Prešovskú gréckokatolícku metropoliu *sui iuris* na Slovensku.

Pre správny pochop diakona a určenie jeho práv a povinností vo východných katolíckych cirkvách sú fundamentálne tieto štyri pramene (dokumenty):

1. Kódex kánonov východných cirkví
2. Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO
3. Partikulárne právo každej cirkvi *sui iuris*
4. Oficiálne liturgické knihy *sui iuris*.

Podmienky na prijatie do trvalého diakonátu

Cirkev, vedomá si svojej zodpovednosti za vysvätených služobníkov, stanovuje pre prijatie kandidátov do duchovného stavu osobitné podmienky. Tieto podmienky sa týkajú samotnej osoby, vonkajších okolností ako aj duchovných predpokladov a dispozícií kandidáta. Pre kandidáta na prijatie do trvalého diakonátu sa stanovujú nasledujúce podmienky:

- a) mať aspoň 25 rokov, ak ide o muža, ktorý sa formoval prinajmenšom tri roky vo veľkom seminári; v opačnom prípade musí mať aspoň 30 rokov,
- b) mať odporúčanie od kňaza, ktorému bol zverený na prinajmenšom trojročné obdobie, ak nejde o muža, ktorý sa aspoň tri roky formoval vo veľkom seminári,
- c) mať ukončené päť ročné filozoficko-teologické štúdiá (aj externou formou),
- d) mať prijaté obidve nižšie svätenia, pričom časový odstup od prijatia poddiakonátu a trvalého diakonátu musí byť aspoň jeden rok,
- e) mať zodpovedajúce intelektuálne kvality,
- f) mať zodpovedajúci psychický a fyzický stav, ako aj ďalšie osobné predpoklady (výslovnosť, spev, komunikácia, zodpovednosť),
- g) mať deklarované angažovanie sa v spoločenstve cirkvi ako cerkovník alebo čitateľ, pokladník, kantor, animátor a podobne,
- h) mať písomný súhlas manželky alebo písomný záväzok zotrvania v celibáte.

Vek sa určuje s ohľadom na predpokladanú ľudskú zrelosť kandidáta rozhodnúť sa pre trvalú diakonskú službu v cirkvi. Písomné odporúčanie od presbytera farnosti domicília kandidáta má vyjadrovať jeho komplexné posúdenie. V odporúčaní je potrebné zohľadniť stav rodiny, z ktorej kandidát pochádza, jeho osobné i duchovné predpoklady, doterajší záujem o dianie vo farnosti, motiváciu k rozhodnutiu a načrtnutie vízie budúceho zaradenia do špeciálnej diakonskej služby. Nevyhnutným predpokladom pre diakonské svätenie je filozoficko-teologické štúdium na niektorej katolíckej teologickej fakulte. Kandidát trvalého diakonátu má mať úspešne ukončené štúdium katolíckej teológie v magisterskom stupni. V zmysle noriem

⁶ Liturgia v byzantsko-slovanskom obrade predpokladá prítomnosť diakona a určuje mu špecifické úlohy.

všeobecného kánonického práva (CCEO) a po zvážení môže každý miestny hierarcha prijať vhodného kandidáta aj po ukončení troch rokov predmetného štúdiá po vzájomnej dohode.⁷ Od kandidáta sa žiada predložiť aktuálne lekárske osvedčenie o telesnom i psychickom zdraví, prípadne odbornú správu o prekonaných závažných chorobách. K zisťovaniu osobných predpokladov kandidáta na prijatie si môže hierarcha vyžiadať stanovisko aj iných zodpovedných laikov-odborníkov. Okrem toho sa pre kandidáta vyžaduje svedectvo o jeho angažovanosti v cirkvi, o dobrých mravoch jeho manželky, prípadne aj detí. Diakonské svätenie je prvým stupňom tajomstva kňazstva a preto sa po jeho prijatí už diakon nemôže oženiť.⁸ Z toho dôvodu je k žiadosti potrebný písomný súhlas manželky s vysviackou alebo písomný záväzok zotrvania v celibáte.

O prijatie diakonského svätenia pre službu v trvalom diakonáte môže žiadať aj kandidát, ktorý nemá formáciu v kňazskom seminári. Žiadosť kandidáta, hlásiaceho sa z terénu farnosti, musí obsahovať tieto tlačené prílohy:

- a) krstný list,
- b) svedectvo o myropomazaní (v prípade, že nebolo udelené pri krste),
- c) sobášny list (ak je ženatý),
- d) rodný list,
- e) potvrdenie najvyššie ukončeného vzdelania,
- f) odporúčanie miestneho farára s potvrdením angažovanosti,
- g) lekárske svedectvo o zdravotnom stave,
- h) štruktúrovaný životopis,
- i) vyjadrenie motivácie rozhodnutia pre službu trvalého diakona,
- j) vlastnoručne podpísané vyhlásenie, ktorým dosvedčuje, že posvätný stupeň a s ním spojené povinnosti prijíma z vlastnej vôle a slobodne (kán. 761 CCEO),
- k) písomný súhlas manželky (ak je ženatý) alebo písomný záväzok zotrvania v celibáte.

Po preskúmaní žiadosti a porade sa biskup rozhodne, či kandidáta na trvalý diakonát do prípravy prijme alebo zamietne. Samotné prijatie do prípravy ešte nedáva automaticky právo na diakonskú vysviacku. Počas obdobia prípravy kandidát absolvuje potrebné štúdiá, ak ich ešte nemá. Ak kandidát úspešne absolvuje prípravu, vysvätiť na diakona ho má vlastný biskup, alebo iný biskup na základe jeho písomného poverenia (kán. 747 CCEO).

⁷ Kánon 760 CCEO predpisuje pre prijatie za diakona najmenej tri roky filozoficko-teologického štúdiá. Vyhovieť tejto norme by znamenalo zostaviť a uskutočniť špeciálny študijný program pre budúcich trvalých diakonov, čo sa javí v súčasných podmienkach ako nerentabilné. Preto stanovujeme ako podmienku päťročné filozoficko-teologické štúdiá na príslušnej fakulte k prijatiu diakonátu. V podobnom duchu sa vyjadruje aj dokument *Smernice o formácii, živote a službe trvalých diakonov na Slovensku* (porov. ods. 69) v Rímsko-katolíckej cirkvi, keďže trojročný študijný program katolíckej teológie neponúka žiadna teologická fakulta na Slovensku.

⁸ Tento súhlas sa vyžaduje už pred prijatím poddiakonátu, keďže podľa starobylej tradície už ani poddiakon nesmie vstúpiť do manželstva.

Formácia trvalého diakona

Vysvätený diakon ostáva aj po začlenení do konkrétnej cirkevnej služby subjektom permanentnej formácie pod dohľadom svojho biskupa. Miestny hierarcha ustanoví na túto úlohu osobitného kňaza (moderátora), ktorý má náležité vedomosti a skúsenosti s pastoračiou a je bezúhonný. Jemu zverí moderovanie permanentnej formácie diakonov zohľadňujúc jej ľudský, duchovný, intelektuálny a pastoračný rozmer, pričom ľudský a duchovný rozmer sa vzťahuje aj na diakonovu manželku. V kompetencii Rady hierarchov je schváliť program permanentnej formácie diakonov a vhodne napomáhať jeho uskutočňovanie.

Ľudský rozmer formácie

Cieľom ľudského rozmeru formácie je formovať osobnosť posvätných služobníkov tak, aby sa stali pre ľudí nie prekážkou, ale mostom, ktorým by sa mohli ľahšie stretnúť s Ježišom Kristom, Vykupiteľom človeka.⁹ Podľa scholastickej axiomy *Gratia non destruit naturam sed perficiteam* (milosť neničí prirodzenosť, ale ju pozdvihuje) je potrebné, aby sa Boží služobník zdokonaľoval vo všetkých ľudských vlastnostiach a oplýval mravnými čnosťami. Ak sa jedná o ženatého diakona, žiada sa, aby rozvíjaním manželskej duchovnosti dozrieval do obetujúcej lásky podľa príkladu Ježiša Krista (porov. Ef 5,25). Sv. apoštol Pavol v liste svojmu spolupracovníkovi Timotejovi výstižne načrtol obraz diakona a jeho dôstojného správania. Popri osobných napomenutiach k mravnej čistote vyzýva diakonov, aby žili príkladným životom v rodine a viedli svoje deti k Bohu (porov. 1 Tim 3,12). Takto budú svedčiť o vzájomnej jednote a manželskej láske a o kráse rodinného života podľa Božieho plánu.

Duchovný rozmer formácie

Diakon vo svojej službe nasleduje Ježiša Krista a má sa mu usilovať, čo najviac podobať. Preto by mal mať ducha pokory ako základ integrity každej osobnej duchovnosti (porov. Flp 2,8). Ďalšou charakteristickou vlastnosťou diakona má byť duch obety, vyjadrený trpezlivosťou a vytrvalosťou. Na osvojenie si týchto vlastností je nutné viesť solídny duchovný život, pozostávajúci z rozjímania, pravidelnej modlitby časoslova, slávenia Božskej liturgie a prijímania svätých tajomstiev. Okrem toho má diakon povinnosť zúčastňovať sa pravidelne na duchovných cvičeniach a príležitostných duchovných obnovách pre presbyterov podľa programu vlastnej eparchie.

Intelektuálny rozmer formácie

Dnes, v čase straty citlivosti na pravdy viery a kresťanské hodnoty, je potrebné si náležite do hĺbky osvojiť pravé učenie katolíckej náuky. K tomu majú poslúžiť rôzne tematické prednášky a kurzy, ktoré pod vedením svojho moderátora diakoni absolvujú. Diakon má aj sám permanentne študovať praktické teologické disciplíny (morálnu, pastoračnú a liturgickú teológiu) a cez lektúru Svätého písma vnikáť do tajomstva trojosobného Boha. Z pozície svojej služby je potrebné, aby okrem teologických disciplín ovládal aj základy psychológie ľudskej osoby a vedel riešiť ohrozenia a ťažkosti, ktoré dnes vplývajú na človeka. Teologická fakulta nech pripraví

⁹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Pastores dabo vobis*. Trnava : SSV, 1994. čl. 4.

špeciálny kurz pre trvalých diakonov, na ktorom sa každý rok systematicky prehĺbi poznanie iného predmetu.

Pastoračný rozmer formácie

Nie menej je dôležitý pastoračný rozmer formácie, ktorý má viesť k rôznorodým službám, ktoré diakon vykonáva. Veď prijatím svätenia sa diakon stal podmetom (subjektom) pastoračnej aktivity Cirkvi. Popri liturgickej prípadne katechetickej službe, pastorálne aspekty obsahuje služba diakona v oblasti charity a sociálnej práce. Služba charity je zásadnou misiou diakona v sociálnej sfére spoločnosti.¹⁰ Úlohy diakona v oblasti lásky k blíznym sú také početné ako formy utrpenia vo svete. Ďalším priestorom na aktivitu diakona je školská i mimoškolská katechéza a práca s mládežou. Formácia by nemala zabudnúť na dôležitý misijný rozmer každej pastoraácie, lebo ešte je mnoho tých, ktorí nepoznajú svojho spasiteľa Ježiša Krista.

Status trvalého diakona v Prešovskej metropolii

Práva a povinnosti trvalého diakona

Vysvätený diakon je zapísaný (inkardinovaný) do konkrétnej eparchie, prípadne do inštitútu zasväteného života. V súlade s Kódexom kánonov východných cirkví je každý diakon považovaný za (vyššieho) klerika (porov. kán. 323 CCEO a i.), na ktorého sa vzťahujú práva a povinnosti vyšších klerikov. Vo vykonávaní akejkoľvek činnosti nech si je každý diakon vedomý, že vo všetkom má byť podriadený svojmu biskupovi ako nástupcovi apoštolov a vlastnému hierarchovi. V Apoštolských konštitúciách sa zachovalo brilantné prirovnanie, že diakon má byť uchom, okom a tak tiež srdcom a dušou biskupa.

Okrem práv a povinností vyplývajúcich z Kódexu kánonov východných cirkví (kán. 367-393 CCEO) prináleží diakonovi zachovávať tieto povinnosti ako (vyššieho) klerika:

- a) zabezpečiť si bývanie podľa svojho uváženia na území eparchie, do ktorej bol zaradený, pri každej zmene je povinný o tejto skutočnosti informovať svojho eparchiálneho biskupa;
- b) pracovať v civilnom sektore na riadnu pracovnú zmluvu a takto zabezpečovať materiálne potreby svoje a ak nie je celibátnym diakonom, tak aj svojej rodiny, a to bez nároku na plat od cirkvi;
- c) na základe dekrétu vlastného biskupa vykonávať službu trvalého diakona vo farnosti, na území ktorej býva, alebo v jej blízkosti; pri zmene trvalého bydliska tento dekrét automaticky stráca platnosť;
- d) bez platného dekrétu diakon nesmie vykonávať diakonskú službu;
- e) uzavrieť písomnú dohodu s farárom (administrátorom) farnosti, do ktorej bol dekrétom zaradený, o svojom pôsobení (najmä frekvencia, čas a miesto vypomáhania pri bohoslužbách);
- f) aspoň polhodiny denne sa modliť časoslov;
- g) ustavične sa formovať pod vedením kňaza (moderátora), ktorého biskup ustanovil na túto úlohu.

¹⁰ Porov. PRUŽINEC, T.: *Diakoni a diakonát v ekumenickej perspektíve*. Kežmarok: ViVit, 2012. s. 57.

V zmysle vyššie uvedených smerníc je diakon samostatne zárobkovo činnou osobou a svoju službu v partikulárnej cirkvi vykonáva bez nároku na finančnú odmenu. Civilnú prácu má vykonávať čo najlepšie, v súlade so svojím svedomím. Tým vydáva účinné svedectvo o svojom duchovnom stave.

V prípade, že diakon pravidelne vykonáva aj inú ako liturgickú službu, môže mu byť priznaná primeraná odmena.

Úlohy vlastné diakonovi

Z diakonskej vysviacky podľa partikulárneho práva miestnej cirkvi *sui iuris* diakonovi vyplývajú tieto úlohy v rámci liturgickej služby:

a) ohlasovať Božie slovo po dohode s vlastným hierarchom, farárom resp. administrátorom; diakon môže predniesť aj nedeľnú alebo sviatočnú homíliu, ak ho o to farár z rozumného dôvodu vopred požiada (porov. kán 614, §4 CCEO);

b) ak nie je nijakého kňaza, je diakon prvým, ktorému prislúcha udeliť tajomstvo krstu v prípade nevyhnutnosti (porov. kán 677, §2 CCEO);

c) pomôcť kňazovi s rozdávaním Eucharistie, ak o to z rozumných dôvodov požiada (porov. kán 709, §1 CCEO);

d) byť účastný na slávení Božskej liturgie a ďalších bohoslužieb (utiereň, hodinky, večiereň a iné) a to vlastnou službou podľa predpisov bohoslužobných kníh (porov. kán. 699 §2, CCEO).

Záver

Služba, ktorú vykonávajú (trvalí) diakoni, nemá byť nijako chápaná ako protiklad ku kňazskej pastoračnej aktivite, ale ako jej organický doplnok. Zdôrazňujeme tu slovo *služba*, lebo diakonské svätenie je svätenie nie pre kňazstvo, ale pre službu. Pred diakonmi v súčasnosti stoja nové výzvy pri zviditeľňovaní pôsobenia Cirkvi vo svete. Za tejto situácie dozrela potreba zaoberať sa prípravou štatútu trvalého diakona v slobodných podmienkach života Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Jedným zo zámerov príspevku je oživiť akademickú diskusiu o diakonáte a jeho praktickom uskutočňovaní. Pritom sa opierame o relevantné cirkevné dokumenty právneho i pastoračného charakteru a zohľadňujeme ich praktickú aplikáciu. Zosumarizované podmienky prijatia kandidátov do diakonskej služby ako aj náčrt ich integrálnej formácie naznačujú, že ide o vážne zadelenie do cirkevnej služby, ktoré nehodno podceňiť.

Článok je publikovaný v rámci riešenia projektu KEGA č. 018PU-4/2019 s názvom *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt*.

BIBLIOGRAPHY:

Sväté písmo Starého a Nového zákona. Trnava : SSV, 2009. ISBN 978-80-7162-777-7.

Kódex kánonov východných cirkví. Prešov : GTF PU, 2012 (zostavil F. Čitbaj). ISBN 978-83-7548-090-0.

KBS: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : SSV, 2008. ISBN 978-80-7162-738-8.

KBS: *Smernice o formácii, živote a službe trvalých diakonov na Slovensku*. Trnava : SSV, 2015. ISBN 978-80-8161-089-9.

KBS: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1999. ISBN 80-7162-259-1.

FEDORIŠIN, J.: *Služba diakona v dnešnej dobe* (diplomová práca), GTF PU, 2015.

IRENEJ Z LYONU: *Adversus haereses*. Dostupné online na: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0130-0202,_Iraeneus,_Adversus_haereses_libri_5_[Schaff],_EN.pdf)

JÁN PAVOL II.: *Pastores dabo vobis*. Trnava : SSV, 1994. ISBN 80-7162-046-7.

PRUŽINEC, T.: *Diakoni a diakonát v ekumenickej perspektíve*. Kežmarok : ViVit, 2012. ISBN 978-80-89264-70-4.

VNUK, F.: *Príručný slovník kresťanstva*. Bratislava : SMARAGD, 2003. ISBN 80-89063-13-6.

Thomas Aquinas' Teaching on the Necessary Simplicity of God

ROB JAMES
Diocese of Gloucester

Abstract: Thomas Aquinas' teaching on divine simplicity is fundamental to all other doctrinal insights he makes about the nature of the divine. Drawing on specific questions Thomas poses in his *Summa Theologica*, this paper outlines what Thomas means by divine simplicity. Simplicity is shown to mean that God's essence and identity are identified with one another and that all divine potential is actualized 'already' in eternity. This paper shows how Thomas places his doctrine of simplicity above and logically prior to any doctrines about the infinity, immutability or even the eternity of God. Thomas shows that without the divine being simple, then none of these other doctrines have any foundation upon which to stand. The final section of the paper addresses the connection between the apparently convergent doctrines of simplicity and the Trinity. It demonstrates that, for Thomas, the two are intimately connected and that, again, simplicity is locally first. This paper suggests that without simplicity, any doctrine of the Trinity could decay into tri-theism.

Key words: Aquinas. *Summa Theologica*. Trinity. Doctrine of Simplicity. Doctrine of Immutability.

Introduction

The concept of divine simplicity is a key part of the foundation of Thomas Aquinas' doctrine of God. It is the subject matter of question three of the *prima pars* of his *magnum opus*, the *Summa Theologica*.¹ It is also a concept that peppers the surrounding questions, right at the beginning of the *Summa*. This is at least suggestive of this idea that the concept is therefore fundamental for Thomas and for his doctrinal enterprise. In what follows, we will attempt to explain why Thomas considered divine simplicity to be so important and the use to which it is put in his doctrine of God. We will address the question in three main sections. First, we will examine the concept of divine simplicity itself primarily by reference to questions 3, 7 and 12 of the *Summa Theologica*. Question 3 gives us the basic outline of the doctrine whereas questions 7 and 12 provide important expansions and tests of the doctrine with reference to the concept of infinity. We will also make brief reference to other questions and to other works by Thomas. Second, we will see how Thomas relies on divine simplicity for his doctrines of the immutability and eternity of God. For this we will primarily use questions 9 and 10 of the *Summa Theologica*. We will demonstrate the interlinked nature of these concepts and their reliance upon simplicity. Third, we

¹ This paper will use the translation of the *Summa Theologica* by the Fathers of the English Dominican Province, 1920.

will examine the doctrine of the Trinity in respect of the doctrine of divine simplicity. In many ways this is the ultimate test of Thomas' doctrine for at first glance the Trinity seems so at odds with the concept of simplicity. Throughout the paper we will attempt to show the way in which divine simplicity is the absolute foundation of every other doctrine Thomas holds about God.

What is meant by 'Simplicity'?

Question 3 of Thomas' *Summa Theologica* is 'whether God is the same as His essence or nature?' He first makes the general point that things are not generally the same as their nature. This objection to the thrust of the question is put in terms of the differentiation between 'God' and 'Godhead' – the first is the being of God and the second his nature or essence. Thomas further elaborates on this by noting that 'a man' is not the same as 'his humanity.' The one is an individual instance of the species 'human being.' In reply to his set objections, Thomas states that God is indeed 'the same as his essence or nature.' The reason given is that the individual instance of any species contains within it things that are not part of the nature of that species. Thus, a human may have a different skin color from another human, but this does not touch on their humanity (an example cited by Thomas in I.3). The essence of any creature is 'the formal part' of that creature. However, because God is not composed of 'matter and form' and thereby cannot be said to be an individualized example of a type, it follows that he is indeed the same as his nature. Konstan and Ramelli note that for Aristotle (who Thomas looks to for philosophical guidance) 'matter' and its causes is the 'individuating principle of things that share the same form,'² 'form' being, for Aristotle, something that inures within matter rather than being transcendent in the way Plato conceptualized it. For Thomas, God's lack of matter and its attributes (such as spatial extension) makes it logical to identify God with his essence and it follows that God is irreducibly simple. In arguing in favor of the doctrine of Divine Simplicity, Leftow introduces his theme with the explanation that for Mediaeval thinkers such as Thomas the term 'simplicity' was 'shorthand for the claim that [God] exemplifies no metaphysical distinctions whatsoever, including that between subject and essential attribute.'³ Leftow thus provides a good, pithy summary of Thomas' answers to question three of the *Summa*. We will explore this further in the next few paragraphs; the implications of this doctrine will follow later.

The distinction between matter and form and between that which is simple and that which is complex is crucial for understanding Thomas. He reinterprets (and maybe repairs) Aristotle's ideas. An extended quotation from an article by Adams and Cross is helpful for summarizing this and for noting that which is essential for the thing formed to be that thing and that which is incidental to it.

Substantial form is that through which the composite receives actuality (*esse*).

Prime matter in itself is pure potency with no actuality of its own; it receives whatever actuality (*esse*) it has through the substantial form that is inhering in it

² DAVID, K. – RAMELLI, I.: *Aristotle And Individual Forms: The Grammar Of The Possessive Pronouns At Metaphysics A.5, 1071a27–9*. In: *The Classical Quarterly* 56(1), 2006, pp.105-12, p.111.

³ LEFTOW, B.: *Is God an Abstract Object?* In: *Nous* 24, 1990, pp.581-98, p.581.

at the moment. Further, Aquinas insists, the substantial or *per se* unity of the composite requires that there be at most one principle through which it receives actuality (*esse*). Whatever comes to the composite after it is actualized, is accidental to it; it cannot be that through which the composite comes to be absolutely speaking (receives *esse simpliciter*), but only that through which it comes to be in a certain respect (*esse secundum quid*).⁴

Thus, in Thomas' reworking of Aristotle's ideas it can be seen that the necessarily linked properties of actuality and potentiality are at the crux of the matter. Matter in a particular form has a mixture of both these properties, the actuality of whichever form it takes at that moment and the potential to be shaped in another form. As stated in the previous paragraph, God is simple because God is 'the same as his essence or nature.' God is unique in that he has not potential (which all 'things' have). Instead, God is entirely actualized.

It would be a mistake to think that Thomas' discussion of Divine Simplicity is part of his exercise in apophatic theology. Certainly Thomas does engage in what Buijs has called a 'moderate negative theology.' He notes that attributes can indeed be ascribed to God but also notes that we cannot ultimately say what these mean when applied to God 'because we can only understand them in deficient human terms.'⁵ But despite the moderation of this apophatic tradition, Divine Simplicity seems to be stated in more positive terms. Burns points out that Thomas does indeed say that he intends to limit himself to a discussion of the ways in which God does not exist, and yet strays from this at one point, namely around the idea of God's simplicity. Burns notes Thomas' insistence that 'that God is positively "simple" more eminently than creatures ever are, and not merely that He is not multiple in the ways in which creatures are multiple.'⁶ In other words, although it is more usually the case that Thomas will say what God is not, Divine Simplicity is considered so fundamental and so clear that it can be positively stated. God is positivity simple. On the other hand, it should be noted that this realization comes, at least in part, through a certain amount of consideration of what God is not. Thomas has certainly considered the possibility that God is matter and form in order to reject this and to state that God is not these things. It is therefore not as if Divine Simplicity rises above the apophatic tradition as a separate stream of thought, but rather that it arises out of the unknowing of this tradition of negation. We human creatures cannot understand what it is, in itself, to be utterly simple, but by this doctrine of unknowing we know that God is not a 'type' of anything. The apophatic tradition points to Divine Simplicity.

It is helpful to note Aristotle's theoretical framework for understanding beings (humans and other animals). Aristotle proposed that something called "the Soul" is

⁴ ADAMS, M. M. – CROSS, R.: *Aristotelian Substance and Suppositis. Proceedings of the Aristotelian Society*. In: *Supplementary Volumes*, 79, 2005, pp.15-72, p.18.

⁵ BUIJS, J. A.: *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*. In: *The Review of Metaphysics* 41(4), 1988, pp.723-38, p.730.

⁶ BURNS, R. M.: *The Divine Simplicity in St. Thomas*. In: *Religious Studies* 25(3) 1989, pp.271-93, p.272.

the form of a being. However, he also noted that was not an adequate description as this statement is too bland to give us any information. He went on to note the various properties that this “soul” has and the list is one of functions that keep the physical body alive. Sorabji suggests that this list points towards the fact that Aristotle actually thought of the soul as nothing more than these capacities of keeping life going. He suggests that, for Aristotle, the ‘most appropriate account of the soul is the one which picks out these capacities, [Aristotle] suggests the thought that perhaps the soul just *is* these capacities. This thought is confirmed when we notice that Aristotle speaks of the capacities as parts of the soul.’⁷ Thus, the essence of a person is in no way defined by their ‘soul’ (in Aristotelian terms) but is rather found in the totality of body and soul. Duan notes that Aquinas spent a good deal of effort reworking Aristotle’s ideas of essence, splitting essence into two categories, simple and complex, and insisting on a spiritual side of existence that is not merely an expression of matter. Simple essences are spiritual beings and composite essences involve any being or thing that finds its form in matter,⁸ although even purely spiritual beings are not simple in the way that God is simple because existence is not one of their necessary properties; we will return to this in the next paragraph. This categorization of essences is helpful for understanding Divine Simplicity in Thomas’ thought as it emphasizes the essentially simple nature of the purely spiritual being, which has a form unencumbered by and unentangled with the material world. This division of essences makes sense of *Summa Theologica* question 46. Here, Thomas raises the question of whether the world has always existed. One reason to think it might have done is that ‘incorruptible’ parts of the creation (souls and spiritual beings) cannot have had a beginning. He shows that this is wrong and that incorruptible things can also have a beginning, if not an ending (unless specifically willed by God, as pointed out by Wippel with reference to Thomas’ *De Potentia*, q. 5, a. 4.).⁹ In *Summa Theologica* question 46, we thus see the divine act of creation as from ultimate simplicity to simple essence and composite essence, but it is very much a one way and dependent process. The Simple creates the simple and the composite, the latter of which will render its simple and incorruptible part in due time. All things flow from the simplicity of God and what is simple is also incorruptible, but all rely on the continued connection to the ultimate Simplicity for their ongoing existence. It is the Divine Simplicity that acts as the guarantor for existence. We will return to creation, existence, time and eternity again after a consideration of Thomas’ ideas about infinity.

We now return more specifically to the concepts of matter, form and spatial extent as Thomas again finds these of importance when considering the question of God’s infinitude, which he does in question 7. At 7.1 Thomas notes that Aristotle and other philosophers have held that infinitude only applies to things that are of matter. Anything without matter lacks substance and so is not infinite. Thomas answers

⁷ SORABJI, R.: *Body and Soul in Aristotle*. In: *Philosophy*, 49, 1974, pp. 63-89, p.64.

⁸ DUAN, D.: *Aquinas’ Transcendences to Aristotle in the Doctrine of Essence*. In: *Frontiers of Philosophy in China*, 2(4), 2007, pp.572-582, p.575.

⁹ WIPPEL, J. F.: *Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?* In: *The Review of Metaphysics*, 60(4), 2007, pp.731-53, p.738.

this objection by noting that matter is “perfected” by its form. In other words, it is possible to at least conceptualize the idea of a perfect cup or a perfect saucer. However, such perfection as matter can find in form means that when perfect, matter cannot be infinite. God is free of this constraint though as the Divine is not composed of matter. Thomas goes on (at 7.2) to question what we mean by infinity. He manages to generate the concept of relative infinities, something that would take some hundreds of years to be ‘discovered’ by mathematicians in the development of Set Theory, where relative infinities are *de rigueur*. Thomas proposes that although material things in specific forms cannot be infinite, any ‘created forms not received into matter’ can be ‘relatively infinite’ but not ‘absolutely infinite.’ He has in mind Angels, but also the human intellect, which at least in principle can conceptualize anything. The implication of these relative infinities when compared with an absolute sense of infinity is that the Divine alone can be considered infinite. Rogers also points out that there is a relative simplicity here too. Non-corporeal beings are simpler than corporeal beings, but are not simple in an ultimate sense because existence is not one of their properties.¹⁰ It is because of Divinity’s simplicity that Divinity is also infinite. Complexity begets limits (e.g. those set by specific forms), simplicity is without bounds.

It is helpful to our understanding of divine simplicity and its implications to consider what thirteenth century theologians thought more generally about time and eternity, especially in the light of Thomas’ notes about infinity. Dales’ comprehensive summary of these views cites Grosseteste who argued that for ‘pagans “eternity” could only mean “duration without beginning or end,” but that the elevation of the gaze of the mind (*aspectus mentis*) makes it possible for the Christian to see that eternal does not mean perpetual, but simple, instantaneous, and atemporal.’¹¹ The Franciscan friar William of Baglione also insists that eternity is simple. He said that ‘eternity is utterly simple,’ although subsequent comments of his suggest that he was rather confused on this point, still ultimately describing eternity as, in Dales’ words, ‘unending time.’¹² His fellow friar Eustachius of Arras did somewhat better some thirty years after William’s attempted description of eternity. Eustachius suggests that we need to think of eternity as ‘*simplicissima* and so is without distinction of before and after... in fact it is what it has, for otherwise it would be composite’¹³ In other words, all potentialities of eternity are realized within eternity. John Pecham expanded Eustachius’ ideas to note that eternity was simple in that it ‘embraces all times,’ such that ‘now’ in terms of eternity encapsulates everything that is accomplished within time and all potential outside of time.¹⁴ In all this, the proper use of the term ‘simple’ is shown to be that the subject discussed is equal in respect of its

¹⁰ ROGERS, K. – ROGERS, K.: *The Traditional Doctrine of Divine Simplicity*. In: Religious Studies, 32(2), 1996, pp.165-86 , p.166.

¹¹ DALES, R. C.: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. In: The Journal of the History of Ideas, 49(1), 1988, pp.27-45, p.31.

¹² Ibid., 34f.

¹³ Ibid., 36.

¹⁴ Ibid., 37.

attributes and its potential. It is what it is and cannot be more or less. These thirteenth century views from other theologians tie in with Thomas' view of infinity in that they are clearly operating within the same world-view. Thomas is not doing something new or particularly radical in talking about the simplicity of infinity.

Aquinas returns to the idea of infinity at 12.7. Here, he reminds his reader that he has previously established that God was infinite and that this infinity means that although God is knowable, he cannot be comprehended entirely by his creation. Thomas says

Everything is knowable according to its actuality. But God, whose being is infinite, as was shown above (q. 7) is infinitely knowable. Now no created intellect can know God infinitely. For the created intellect knows the Divine essence more or less perfectly in proportion as it receives a greater or lesser light of glory. Since therefore the created light of glory received into any created intellect cannot be infinite, it is clearly impossible for any created intellect to know God in an infinite degree. Hence it is impossible that it should comprehend God.

Some of the implications of what Thomas says here are clarified in the discussion that follows on immutability, but firstly we should note that he has in no way abandoned the idea of divine simplicity at this point. This mistake could be made because infinity sounds complex. But the central point is, as Ross reminds us, that 'only God, then, is the being whose nature is *primarily* to be. The nature of created substances is to be F or to be G, but not *essentially* to be.'¹⁵ God is infinite, but simple, because his essence (existence) is the same as his person. For a being whose very essence is to exist (and only for such a being), the simplicity of the identification between essence and identity both implies and logically precedes infinity. It is entirely logical to suggest the doctrine of divine simplicity was deeply important to Thomas because if God were not simple, then neither would God be infinite and were God not infinite, God would be too similar to creation, just a bigger creature rather than God in any meaningful sense. Simplicity is the doctrine that safeguards God's infinity and therefore God's 'godness.'

Divine simplicity, immutability and eternity

Question 9 of the Suma asks whether God is truly immutable and question 10 asks whether God is eternal. It is to these two questions we now turn. Thomas is sure that God is indeed immutable, but it is to the doctrine of divine simplicity that he turns for his proof. At 9.1, Thomas says that because it was shown above that there is some first being, whom we call God; and that this first being must be pure act, without the admixture of any potentiality, for the reason that, absolutely, potentiality is posterior to act. Now everything which is in any way changed, is in some way in potentiality. Hence it is evident that it is impossible for God to be in any way changeable.

It is evident that Thomas starts from the assumption that it is accepted wisdom that 'God', a being who created all that there is, exists. The property of this being is

¹⁵ ROSS, R. R. N.: *The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*. In: *The Harvard Theological Review*, 68(2), 1975, pp.141-166, p.154.

to create via an act described by Thomas as 'pure act.' By this, Thomas states clearly that he means an act that is complete in and of itself; an act that leaves no room for potential, but one that is finished and total. There is no room within this action for something to be created that was not created. All that God willed to be created was created because there is no distinction between the will and the act in the sphere of the Divine. This is in some ways merely a restatement of the doctrine of divine simplicity, but as applied directly to creation. However, Thomas' extrapolation from this is new. Because of the veracity of his ideas on simplicity, he suggests that it follows that therefore there is no way in which God can be subject to change. If God is the first actor, he cannot be subject to change. Change is something that belongs to those creatures that have potential, potential imbued within them by God via the establishment of all possible potentials in creation. There is no potential in God, not in the negative way such a phrase is sometimes used in the English language, but in the sense that all potential is already realized (and in fact has never not been realized). If there is no potential, there can be no change. Thus, for Thomas, God must be immutable.

Dodds supports the assertion made here that Thomas is being only positive about immutability as a characteristic of God. Dodds points out that for humans change can be good or bad. On the other hand, for a creature that had (hypothetically) no perfection at all, everything would be potential and any change would necessarily be a good thing. Conversely, for the perfect being (God), any change would lead to imperfection. God is thus necessarily immutable. Dodds is careful to point out that such immutability does not lead to a God who is aloof and uncaring. God's perfection includes 'infinite love' and it is 'precisely to point out and maintain that deeper truth of God's transcendent perfection that St. Thomas presents his arguments for divine immutability.'¹⁶

For Thomas, the question of God's immutability is intimately linked to the question of his eternity. In question 10.2, Thomas cites Patristic support in the form of Athanasias' assertion of the Father, Son and Holy Spirit all being eternal. He goes on to state that

The idea of eternity follows immutability, as the idea of time follows movement, as appears from the preceding article. Hence, as God is supremely immutable, it supremely belongs to Him to be eternal. Nor is He eternal only; but He is His own eternity; whereas, no other being is its own duration, as no other is its own being.

We will return to the connection between eternity and immutability in a moment. However, first it is important to note the absolute simplicity of the Divine at the heart of Thomas' idea of eternity. Eternity is, according to Thomas, a property of God's nature. In ordinary speech we assume that it is time that can be used to measure things. Where God is concerned, God, in his simple eternity, is the measure of time. With respect to duration (a term that is about as non-temporal as temporal language can become in English), Divinity defines the duration of Divinity. More simply, God's duration (or 'eternity' or 'non-duration') is part of his essence;

¹⁶ DODDS, M. J.: *St. Thomas Aquinas and the Motion of the Motionless God*. In: *New Blackfriars*, 68(805), 2007, pp.233-42, p.234f.

the attribute of eternity is part of God's essence and 'God' would not be God without this.

By way of bringing together the ideas of immutability and eternity, which we saw that Thomas is keen to do, we will look at a challenge to this link. Brown suggests that the traditional view of God's immutability does not mesh with human free will as if God knows what humans will do (from the divine perspective of eternity), then human choice directly impacts upon God's knowledge since humans could have chosen other than they did.¹⁷ Brown has an ingenious argument, but focusses his suggestions on the idea that God changes in response to knowing things about creation and thus cannot be immutable. However, such an argument surely relies on a concept of eternity that seems rather temporal. As Leftow says 'all events which occur at any time are timelessly present at once to [God].'¹⁸ From our experience of the world, limited to temporality, we cannot grasp what it is like to be without past or future, but its meaning is that the choices we make are responded to (or not) by God from his eternal will. The immutability of the Divine indeed relies on Divine eternity, and both, as Thomas shows, rely on simplicity.

Simplicity and The Trinity

Despite its importance for Thomas, the doctrine of divine simplicity is not without its problems when it comes to the rather more well-rehearsed doctrine of Trinity. It would be naive to suggest that there is a necessary logical connection between the doctrine of divine simplicity and the doctrine of the Trinity. Indeed, at first glance, these two doctrines are opposed, the first advocating absolute simplicity and the second advocating an almost-impossible-to-understand complexity. In trying to discern why Thomas thought that simplicity was an important doctrine, it is essential that we understand how he squared this apparent circle. If it cannot be showed that Thomas comes to a position whereby his understanding of divine simplicity logically (and faithfully) precedes his ideas on God as Trinity, then it is doubtful that simplicity is such a fundamental part of his thought as we have thus far assumed and suggested. Kelly suggests that the tension between simplicity and trinity was a source of genuine concern for Thomas. He says that Thomas 'explicitly worried about and fought to dispel the seeming contradiction between the philosophical requirement of divine simplicity and the creedal insistence on a threefold personhood in God.'¹⁹ The problem is that for any of the three persons of the Trinity, it must be said that they are divine – this is their essence – and that they are simple. But they are also distinct in that the Father is not the Son and the Holy Spirit is not the Father, and so on. This latter point seems to pull away from the simplicity desired in the former. Kelly in fact detects the possibility of a problem with the logic used by Thomas on this very point. Thomas asserts that The Father is God and also that God is The Father.

¹⁷ BROWN, R. F.: *Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will*. In: *Religious Studies*, 27(3), 1991, pp.285-95.

¹⁸ LEFTOW, B.: *Time, Actuality and Omniscience*. In: *Religious Studies*, 26(3), 1990, pp.303-21, p.305.

¹⁹ KELLY, Ch. J.: *Classical Theism and the Doctrine of the Trinity*. In: *Religious Studies*, 30(1), 1994, pp.67-88, p. 67.

Kelly suggests that the first statement is correct but that the latter is, in a formal sense, incorrect because The Father is one of three persons of whom it can be said 'is God,' but only when all three are cited collectively.²⁰ At least, to call one of the persons 'God' would require rather more explanation of how the other two persons were immanent within that person. Hughes goes further, suggesting that the strength and clarity of Thomas' vision of divine simplicity renders Trinitarianism dead as there can be no distinction between the persons of the Trinity in a perfectly simple Divinity.²¹ In summary, there are, at the very least potential, problems with holding to divine simplicity whilst also insisting on the Trinity.

Emery offers us one way out of the problem. He summarizes the distinction in Thomas' thought between the oneness and Threeness of God by suggesting that, for Thomas, 'Trinitarian epistemology involves two distinct orders of knowledge: that which concerns the divine essence (oneness), which natural reason can reach to a certain extent, and that which concerns the distinction of Persons (Trinity), to which only faith gives access.'²² At question 28.1 and citing what he had said in answer to the previous question, Thomas himself says 'relations exist in God really... the divine processions are in the identity of the same nature, as above explained (q. 27, Aa. 2,4), these relations, according to the divine processions, are necessarily real relations.' In the same question, Thomas is also at pains to point out that a 'relation' implies a necessary distinction in the two (or more) things that are related. So Thomas is clear that there is no identity between the persons of the trinity in respect to their personhood, but that there is nevertheless a nature which they share and where identity is shared. Dolezal explains that what Thomas is doing over the course of question 28 is a careful demonstration of the fact that although relations do exist in God, they are *qua* divine existence and are not accidents (in the Aristotelian sense). For creatures, relation is accident as it is not part of their being as such, but this is not so for God.²³ Dolezal suggests that Thomas' definitions of the Trinity flow from his arguments about and beliefs about divine simplicity. He quips that 'If one were not committed to the axiom of simplicity that there are no accidents in God it is rather doubtful that one would arrive at such a strong identity between the essence and personal relations of God.'²⁴ Although throughout the remainder of his paper Dolezal comes up against linguistic barriers that mean it is hard for us 'composite creatures' as he puts it, adequately to express the divine persons without resorting to the language of substance and accident, this is no logical barrier to Thomas' suggestion.²⁵ The existence of the three persons and their relationship one to another is, according to Thomas, the fully realized potential, free, essence of God.

²⁰ Ibid., 79.

²¹ HUGHES, Ch.: *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation into Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp.240ff.

²² EMERY, G.: *The Threeness and Oneness of God in Twelfth- to Fourteenth-Century Scholasticism*. In: *Nova et Vetera (English Edition)*, 1(1), 2003, pp.43-74, p.66.

²³ DOLEZAL, J. E.: *Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations*. In: *International Journal of Systematic Theology*, 16(1), 2014, pp.79-98, pp.82-5.

²⁴ Ibid., pp.84f.

²⁵ Ibid., p.98.

A full examination of Thomas' doctrine of the Trinity has not been our aim here. Rather, we have shown that the way in which Thomas formulates his doctrine of the Trinity is consistent with his ideas on divine simplicity. In fact, Simplicity gives us an important balance to Trinitarian ideas, demonstrating that whatever we mean by 'The Trinity', we cannot mean multiplicity. Without Simplicity, doctrines of The Trinity could easily morph into tri-theism. In this litmus test of the importance of simplicity for Thomas, we see beyond doubt that Simplicity comes first and that other doctrines flow from it, or at least rely on it for correct interpretation, even where they are, at first glance, contradictory to simplicity.

Concluding remarks

We have demonstrated the crucial nature of the doctrine of divine simplicity for all of Thomas' other doctrines about God. The infinity, immutability and eternity of God, as well as God's relationship with form and matter, all follow as a direct consequence of the doctrine of divine simplicity. It is even the case with the Trinity that the way in which Thomas constructs his argument, this doctrine also follows on from the doctrine of divine simplicity. Divine simplicity is the idea that in God all potential is realized, already actualized from eternity, or, to put it another way, that God's attributes have an identity with his essence. For Thomas, this doctrine is the root of all other doctrine about God. Without divine simplicity, the view of God would be an entirely different one, where seemingly random attributes were gathered together out of the experience of the believer. What Thomas achieves via his doctrine of divine simplicity is a system where it becomes possible to work out the attributes of God as a consequence of the guiding principle of simplicity. The doctrine of divine simplicity is crucial for Thomas' other doctrines about God. In fact, it is hard to overstate its importance for his system.

BIBLIOGRAPHY:

- ADAMS, M. M. – CROSS, R.: *Aristotelian Substance and Supposits. Proceedings of the Aristotelian Society*. In: Supplementary Volumes, 79, 2005, pp.15-72, p.18. ISBN 90 247-2091-5.
- BROWN, R. F.: *Divine Omniscience, Immutability, Aseity and Human Free Will*. In: Religious Studies, 27(3), 1991, pp.285-95. ISBN 13: 9783110319538.
- BUIJS, J. A.: *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*. In: The Review of Metaphysics 41(4), 1988, pp.723-38, p.730. ISBN 978-88-85581-78-2.
- BURNS, R. M.: *The Divine Simplicity in St. Thomas*. In: Religious Studies 25(3) 1989, pp.271 93, p.272. ISBN 978-1-349-43736-8.
- DALES, R. C.: *Time and Eternity in the Thirteenth Century*. In: The Journal of the History of Ideas, 49(1), 1988, pp.27-45, p.31. ISBN 2503513123.
- DAVID, K. – RAMELLI, I.: *Aristotle And Individual Forms: The Grammar Of The Possessive Pronouns At Metaphysics A.5, 1071a27-9*. In: The Classical Quarterly 56(1), 2006, pp.105-12, p.111. ISBN 978-88-85581-78-2.
- DODDS, M. J.: *St. Thomas Aquinas and the Motion of the Motionless God*. In: New Blackfriars, 68(805), 2007, pp.233-42, p.234f.
- DOLEZAL, J. E.: *Trinity, Simplicity and the Status of God's Personal Relations*. In: International Journal of Systematic Theology, 16(1), 2014, pp.79-98, pp.82-5. ISBN 978-88-85581-78-2.
- DUAN, D.: *Aquinas' Transcendences to Aristotle in the Doctrine of Essence*. In: Frontiers of Philosophy in China, 2(4), 2007, pp.572-582, p.575.

THOMAS AQUINAS' TEACHING ON THE NECESSARY SIMPLICITY OF GOD

- EMERY, G.: *The Threeness and Oneness of God in Twelfth- to Fourteenth-Century Scholasticism*. In: *Nova et Vetera (English Edition)*, 1(1), 2003, pp.43-74, p.66.
- HUGHES, Ch.: *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation into Aquinas' Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp.24off.
- LEFTOW, B.: *Is God an Abstract Object?* In: *Nous* 24, 1990, pp.581-98, p.581.
- LEFTOW, B.: *Time, Actuality and Omniscience*. In: *Religious Studies*, 26(3), 1990, pp.303-21, p.305.
- KELLY, Ch. J.: *Classical Theism and the Doctrine of the Trinity*. In: *Religious Studies*, 30(1), 1994, pp.67-88, p. 67.
- ROGERS, K. – ROGERS, K.: *The Traditional Doctrine of Divine Simplicity*. In: *Religious Studies*, 32(2), 1996, pp.165-86 , p.166.
- ROSS, R. R. N.: *The Non-Existence of God: Tillich, Aquinas, and the Pseudo-Dionysius*. In: *The Harvard Theological Review*, 68(2), 1975, pp.141-166, p.154. ISBN 90-247-2091-5.
- SORABJI, R.: *Body and Soul in Aristotle*. In: *Philosophy*, 49, 1974, pp. 63-89, p.64. ISBN-10: 1472557980.
- WIPPEL, J. F.: *Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?* In: *The Review of Metaphysics*, 60(4), 2007, pp.731-53, p.738. ISBN-10: 0813218632.

Náboženská zmena na pozadí sociokultúrnych dôsledkov druhej demografickej revolúcie

KAMIL KARDIS – KATARÍNA KUNDRAČÍKOVÁ

University of Prešov in Prešov

Greek Catholic Theological Faculty

Štátna vedecká knižnica v Prešove

Abstrakt: *The paper submitted to your attention is the sociological analysis of the alternative spirituality and its manifestations in the context of the postmodern society. The purpose of our study is to gradually present a relatively overall view on the changes, which took place in society during its historical development and had an impact on different areas of society while neither religion nor the sphere of religiosity of the members of society was left out.*

Key words: *Postmodernity. Religion. Alternative spirituality. Social theories. Society. Social change. Desecularisation.*

Postmoderné dimenzie náboženskej zmeny

V dnešnom globalizovanom svete vidíme zásadné zmeny, ku ktorým došlo pri transformačných a dejinných procesoch vo vývoji spoločnosti. Zmeny, ktoré charakterizujú súčasnosť sa často popisujú ako triumf tržnej ekonomiky, avšak nedá sa nevyšimnúť si aj zmien týkajúcich sa predstáv o viere a úlohe náboženstva, ktoré je nablízku všade tam, kde je človek. Napriek prognózam veľkého počtu mysliteľov, že dôjde k znižovaniu sociálneho významu náboženstva, prípadne k jeho zániku, náboženstvo prežilo, dokonca môžeme povedať, že v novom kultúrnom prostredí sa preň opäť vytvára priestor. Súčasný náboženský oživenie sa prejavuje nielen postupným odklonom od tradičnej cirkevnej religiozity, ale aj nárastom nových alternatívnych foriem religiozity. Európska spoločnosť v tomto kontexte vykazuje v oblasti religiozity niekoľko paradoxov. Narastajúci dopyt po duchovnom naplnení, spiritualite a metafyzickom vyjadrení života, sa strieda s nekontrolovateľným konzumizmom, materializmom a hedonizmom ako životným štýlom. Podľa P. Bergera môžeme hovoriť „nielen o objektívnej stránke sekularizácie (sociálne procesy), ale tiež o stránke subjektívnej, teda o sekularizácii vedomia, čo jednoducho povedané znamená, že sa zvyšuje počet jedincov, ktorí pri interpretácii sveta a svojho života sa zaobídu bez náboženstva“.¹ Hodnoty a normy, ktoré boli nastavené náboženskými inštitúciami sú považované za prekonané, zaostalé a nevyhovujúce súčasným požiadavkám. Pôsobením globalizácie sa čoraz viac dominujúci trend individualizmu dostáva do

¹ ORBANOVÁ, E.: *Náboženský synkretizmus v hnutí New Age*. Trnava: Trnavská univerzita, 2010. s. 25.

miest a odvetví ľudskej činnosti, kde by ešte pred pár desaťročiami nemal vhodné podmienky na pôsobenie.

Ideológia postmodernizmu prináša posun v hodnotových orientáciách súčasnej spoločnosti. R. Inglehart ju označuje ako postmaterialistickú spoločnosť.² Východiskovým bodom pre tohto autora je teória Abrahama Maslowa, týkajúca sa hierarchizácie potrieb a ich realizácie – od fyziologických potrieb, skrze potreby bezpečnosti, spokojnosti, participácie, akceptácie, esteticko-intelektuálne k sebre-alizačným potrebám. Ako náhle dospeje generácia, vychovaná v období blahobytu, zároveň sa mení aj hierarchia hodnôt tejto spoločnosti. materiálne potreby sú zabezpečené, preto podľa spomínanej teórie Maslowa pozornosť je nasmerovaná na uspokojovanie potrieb vyššieho radu, takých ako: pocit patričnosti, úcta, intelektuálna satisfakcia. Analyzované zmeny sa však netýkajú generácie rodičov, ktorá takýto blahobyt nezakúsila. Zmeny sa týkajú generácií ich detí. Skúsenosť dlho trvalého blahobytu spôsobuje v spoločnosti zmenu systému hodnôt.³

R. Inglehart v kontexte analýzy postmodernej spoločnosti vymedzuje dve skupiny hodnôt, ktoré nasledujú po sebe: materialistické a postmaterialistické. Tie prvé sú spojené s uspokojením, zabezpečením fyzickej alebo ekonomickej bezpečnosti, spokojnosti. Medzi tieto hodnoty patria: technologický vývoj hospodársky rozvoj, práca, peniaze (ako základ prežitia), zodpovednosť štátu za občanov. Postmaterialistické hodnoty sú tie, ktoré sa stavajú dôležité až po dosiahnutí ekonomickej bezpečnosti. Postmaterialistickými hodnotami sú: dôvera⁴, nezávislosť, ekológia, práva sexuálnych menšín, práva žien, sloboda voľby, tolerancia, životná satisfakcia, samo-realizácia.⁵ Funkcie a význam tradície, rodiny, náboženstva sú postupne preberané štátom a jeho byrokratickým systémom.⁶

Z pohľadu analyzovanej problematiky dôveryhodnejšie teoretické zázemie zmeny hodnotových orientácií poskytuje koncepcia druhej demografickej revolúcie, ktorej autorom je Dirk J. van de Kaa. Vo svojej štúdii *Druhá demografická revolúcie v Európe* („*Europe's Second Demographic Transition*“) analyzuje zmeny demografického správania pod vplyvom ideových a kultúrnych predpokladov.⁷ V hodnotovom systéme tejto revolúcie uprednostňovaný je individualizmus a osobná sloboda. Následkom je oslabenie funkcií manželstva a rodiny ako prirodzenej inštitúcie spo-

² TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*. Bratislava : Vydavateľstvo UK, 2006. s. 142-143.

³ ZDZIECH, P.: Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości o procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Rolanda Ingleharta. In: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Ed. M. Libiszowska – Żółtkowska. Kraków : 2007. s. 41-53.

⁴ PODKOWIŃSKA, M.: Zaufanie w komunikacji organizacyjnej i rodzinnej. In: *Zawirowania wokół zaufania. Wyobrażenia i rzeczywistość*. Ed. Prüfer, P., Mariański, J. Zielona Góra : 2011. s. 213-228.

⁵ INGLEHART, R., NORRIS, P.: *Sacrum i profanum: Religia i polityka na świecie*. Kraków : Nomos, 2006. s. 33-38.

⁶ The Inglehart Values Map, dostupné na: http://www.worldvaluessurvey.org/statistics/some_findings.html. 15. 06. 2019); Porov. ZDZIECH, P.: Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości o procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Rolanda Ingleharta. In: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Ed. M. Libiszowska – Żółtkowska, Kraków : 2007. s. 42.

⁷ KAA van de, D. J.: Postmodern Fertility Preferences: from Changing Value Orientation to new Behaviour. In: *Working Papers in Demography* 74 : 1998. s. 10-18.

ločenského života a zníženie pôrodnosti na úroveň nezabezpečujúcu sebareprodukciu populácie.⁸ Významný slovenský sociológ, Jozef Matulník v tomto kontexte konštatuje: „Druhá demografická revolúcia výrazne oslabila rodinu založenú na trvalom manželskom zväzku, ktorá má mimoriadne významné postavenie v systéme inštitúcií modernej demokratickej spoločnosti a jej oslabenie podkopáva samotné základy tejto spoločnosti.“⁹

Individualizmus zasahuje tak etickú, ako aj morálnu, či politickú subsféru spoločnosti, v ktorej jedinec sa vymaňuje spod všetkých foriem inštitucionálnej kontroly a autority a posúva sa k hodnotám nazývaným „*higher order needs of self-actualisation*“.¹⁰ Francis Fukuyama prezentuje nasledovnú situáciu zindividualizovanej spoločnosti „Každý, kto prežil desaťročia od päťdesiatych rokov do deväťdesiatych rokov v Spojených štátoch alebo v inej západnej krajine, sotva môže poprieť obrovské zmeny hodnôt, ku ktorým došlo v tomto období. Tieto zmeny hodnôt a noriem sú zložité, všeobecne ich však možno charakterizovať ako narastajúci individualizmus.“¹¹ A ďalej pokračuje: „Individualizmus, základná cnosť moderných spoločností, začína postupne prechádzať z hrdej sebestačnosti slobodných ľudí na akýsi druh uzavretého sebestva, kde sa cieľom samým o sebe stáva zvyšovanie osobnej slobody na najvyššiu možnú mieru, bez ohľadu na zodpovednosť voči druhým.“¹²

Z tohto dôvodu, podľa M. Mráza, postmodernizmus je vývinovou etapou civilizácie, pre ktorú je charakteristický univerzálny skeptický relativizmus, nemožnosť akejkoľvek definície a fragmentácia poznania i sveta. V tomto svete poznanie a veda majú výlučne interpretatívnu funkciu. Pre postmodernizmus je charakteristický ideologicky chápaný pluralizmus: poznanie, pravda, spravodlivosť, prirodzenosť sú len modality subjektívneho prežívania skutočnosti. Stredom pozornosti postmoderného človeka sa stáva konzum ako najvyšší cieľ a hodnota jeho života. Jednotlivec prijíma rolu konzumenta, aj keď neprodukuje materiálne dobré.¹³ Je taktiež spoločnosťou, v ktorej spotreba slúži zároveň ako komunikačný prostriedok a spôsob sociálnej identifikácie. Spotreba je teda súčasťou procesu hľadania šťastia a umožňuje merať jeho intenzitu – čím vyššia spotreba, tým vyššia miera uspokojenia, a teda i predpoklad dosiahnutia šťastia.¹⁴ Konzumná spoločnosť na piedestál vyzdvihuje materiálny blahobyt ako záruku a morálny determinant proľudského pokroku spoločnos-

⁸ PASTOR, K.: Demografické zmeny v reťazci príčin a následkov. In: *Sociálne a zdravotné dôsledky zmien demografického správania na Slovensku ako výskumný problém*. Trnava : 2004. s. 34.

⁹ MATULNÍK, J.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku. Sociologická perspektíva*. Trnava : 1998. s. 65.

¹⁰ LESTHAEGE, R., SURKYN, J.: Value Orientations and the Second Demographic Transition in Northern, Western and Southern Europe: An Update. In: *Demographic Research*, 2004, Special Collection 3 : Article 3, s. 47. Dostupný online: <http://www.demographic-research.org/special/3/3/s3-3.pdf>

¹¹ FUKUYAMA, F: *Veľký rozvrat. Ľudská prirodzenosť a opätovné nastolenie spoločenského poriadku*. Bratislava : Agora, 2005. s. 62.

¹² FUKUYAMA, F: *Veľký rozvrat. Ľudská prirodzenosť a opätovné nastolenie spoločenského poriadku*. Bratislava : Agora, 2005. s. 63.

¹³ BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*. Warszawa : 2008. s. 275.

¹⁴ SZTOMPKA, P.: *Sociologia*, s. 563-564. KARDIS, K.: Vybrané prístupy súčasnej sociológie. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií 1*: 2011. s. 217-233.

ti. V skutočnosti sa ukázalo, že sprievodné javy konzumnej spoločnosti – hedonizmus,¹⁵ egoizmus a chamtivosť – uvrhli spoločnosť do novej formy totality a diktátu pohlcujúceho desocializovaných jedincov. Po oslabení a zničení náboženstva sa rozširuje strach z prázdnoty, ktorý je treba individuálne aj inštitucionálne zaplniť konzumnou zábavou, reklamovanými aktivitami a *carpe diem* (M. Mráz). Významný slovenský sociológ Jozef Matulník v článku: „Súčasný zmeny rodinného správania a zmeny religiozity na Slovensku“ prezentuje výsledky mnohých sociologických výskumov, ktoré poukazujú na to aké nepriaznivé dôsledky so sebou prináša oslabenie rodiny a manželstva pre život dospelých a detí. (Waite a Lehrer, 2003; Osborne a McLanahan, 2007; Wilcox, 2015). Ako tvrdí: „Ďalekosiahle nepriaznivé dôsledky však možno spájať i s oslabovaním religiozity. Tie môžu dopadať napríklad na mladú generáciu a oslabovať u nej pozitívne pôsobenie religiozity“.

Odvoláva sa pritom na výsledky rozsiahleho amerického výskumu religiozity mládeže: „...podľa zistení mnohých štúdií sa religiozita a spiritualita spája s pozitívnymi dôsledkami pre dospievajúcich akými sú vyššia sebaúcta, lepšie fyzické zdravie, vyššie aspirácie týkajúce sa vzdelania a tiež chráni mladých ľudí pred skorým začatím sexuálnej aktivity, delikvenciou a užívaním alkoholu a drog.“ (Pearce, L. D., Lundquist Denton, M. L., 2011, s. 5-6).

O konkrétnych sociálnych dôsledkoch supermarketizácie ľudskej identity, píše v knihe *Koniec zábavy. Nemecko na kolenách! A čo my?* Peter Hahne. Prezentuje v nej obraz dekadentnej nemeckej spoločnosti, „spoločnosti žijúcej pre zábavu“. Vyššie uvedený konzumný model spoločnosti, spolu s demografickým kolapsom predstavuje vražednú pre tieto spoločnosti kombináciu: „Čoskoro budeme mať obrovské množstvo starčekov a babičiek, ale žiadne vnúčatá. (...) Už v roku 2040 bude mať každý druhý Nemecký viac ako 65 rokov. Priemerná dĺžka života tých, ktorí sa dnes narodili, bude 98 rokov u chlapcov a 102 rokov u dievčat. (...) Na to, aby sme však zostali u súčasného podielu starých ľudí, by sme podľa výpočtov OSN potrebovali každoročne 3,6 milióna prisťahovalcov. A aby sme udržali iba počet obyvateľov Nemecka, by bol by potrebný (pri súčasnom podiele 600 000 vysťahovalcov plus obmedzený počet novorodencov) jeden milión prisťahovalcov. Tak je to každému, kto vie počítať, jasné: prisťahovalectvo môže starnutie spoločnosti zmierniť, v žiadnom prípade však nie vyriešiť. Väčšina prisťahovalcov v súčasnej dobe mieri priamo do sociálneho systému. Nemecko je už v súčasnosti najväčšou prisťahovaleckou krajinou na svete. Máme štvornásobný alebo päťnásobný počet prisťahovalcov ako klasické prisťahovalecké štáty – ako Kanada alebo Austrália. A kto by chcel riešiť problém prisťahovalectvom, mal by si tiež povšimnúť, že už 60% tu narodených detí má pôvod v úplne inej kultúre.“¹⁶ Znamením doby sú teda zmeny v axionormatívnom systéme spoločnosti na pozadí paradigmy *spoločnosti zážitkov - Die Erlebnisgesellschaft*. Autorom tohto konceptu je Gerhard Schulze. Spomínaná paradigma vychádza z analýzy procesov individualizácie, javu, ktorý koncom 80. rokov reflektoval v Nemecku sociológ Ulrich Beck. Schulze odhaľuje estetické schémy každodennosti, analyzuje sociálne konštrukcie, ktoré kodujú hodnotové rebríčky a kultúrne prefe-

¹⁵ FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Aurora, 1992. s. 10.

¹⁶ HAHNE, P.: *Konec legrace. Nemecko na kolenou! A co my?* Praha : Návrat domů, 2007. s. 35.

rencie veľkých sociálnych skupín. Kontextom teórie je analýza spoločnosti blahobytu v Nemecku na konci 20. stor., avšak podľa tohto autora je to celosvetový fenomén. Kľúčová otázka znie: Akým spôsobom sa konštituuje sociálny poriadok vo vysoko individualizovanej spoločnosti? Spoločným základom takejto spoločnosti je myšlienka vytvorenia nádherného, zaujímavého života, ktorý sa podľa nášho vnímania vyplatí. Hedonistický životný postoj, ktorý bol rezervovaný príslušníkom privilegovaných vrstiev sa stáva v dôsledku sociálnych zmien masovým javom, cieľom sociálnych aktérov je práve zážitok vo všetkých oblastiach života a konania.¹⁷

Ako uvádza slovenský sociológ Roman Kollár, upriamenie pozornosti na sociálne dôsledky druhej demografickej revolúcie je predovšetkým poukazovaním na dezintegráciu rodiny založenej na trvalom manželskom zväzku muža a ženy. F. Fukuyama tvrdí: „Veľký rozvrat spustil dokonca aj dlhodobý úpadok atomárnej rodiny a v dôsledku toho ohrozil jej reprodukčnú funkciu. Na rozdiel od hospodárskej výroby, výchovy a vzdelávania, na rozdiel od aktivít vo voľnom čase a ďalších funkcií, ktoré sa presunuli mimo rodinu, nie je isté, či mimo atomárnej rodiny existuje kvalitná náhrada za reprodukciu, a to zasa vysvetľuje, prečo mali zmeny v štruktúre rodiny také závažné dôsledky pre sociálny kapitál. Väčšina ľudí veľmi dobre pozná zmeny, ktoré sa odohrali v západných rodinách a ktoré zachytávajú štatistiky o pôrodnosti, manželstvách, rozvodoch a počtoch detí narodených mimo manželstva“.¹⁸ Z dlhodobého hľadiska inštitúcia manželstva výrazne stráca svoju popularitu, oproti tomu sa dramaticky zvýšil počet ľudí, ktorí žijú v kohabitácii. Matthew Fforde poukazuje na nebezpečenstvo spolužitia v kohabitácii, ktorá je jadrom šíriaceho sa rozkladu rodiny. „*Vzťahy tohto druhu sú však mimoriadne nestabilné a spájajú sa s im vlastným druhom rýchleho rozvodu. Vplyv stratilo i manželstvo ako všeobecne schvaľovaný kontext plodenia detí*“.¹⁹

Konzumný životný štýl, ako dôsledok pôsobenia postmodernej kultúry výrazne ovplyvňuje proces dezintegrácie rodiny. Sociológ W. Majkowski konštatuje: „... konzumizmus (...) znižuje kvalitu manželsko-rodinného života a neraz spôsobuje rozpad rodiny. (...) Uspokojovanie umelo generovaných „potrieb“ vedie k závislostiam: alkoholizmu, narkománii, nikotinizmu. Konzumný štýl života môže viesť k aborcii. (...) Akékoľvek varianty konzumných postojov v manželstve vedú nakoniec k hedonizmu, ktorý sa najčastejšie prejavuje práve v priestore manželského spolužitia. Manželský partner – prevažne žena – je chápaný ako predmet ktorý má slúžiť len na uspokojovanie vlastných sexuálnych potrieb bez podstatného osobného rozmeru communia. Takýto spôsob redukuje sexuálny život človeka (...) len na primitívne dosahovanie slasti s pomocou partnera, ktorý má rolu úžitkového predmetu. Hedo-

¹⁷ HÖNDLOVÁ, G.: Společnost prožitku: Gerhard Schulze. In: *Soudobá sociologie III*. Ed. J. Šubrt a kol., Praha, 2008, s. 163-171; SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft*. [online], dostupné na: http://www.single-generation.de/wissenschaft/gerhard_schulze.htm#erlebnis [citované 2019-08-15]; PLENCNER, A.: Masová kultúra a pop-kultúra ako systémy kultúry. In: *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*. Ed. V. Gažová, Z. Slušná a kol. Bratislava : 2005, s.186-209.

¹⁸ FUKUYAMA, F.: *Veľký rozvrat. Ľudská prirodzenosť a opätovné nastolenie spoločenského poriadku*. Bratislava : Agora, 2005. s. 52.

¹⁹ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010. s. 228.

nistické postoje jedného z partnerov takto degradujú dôstojnosť druhej osoby a tým aj znižujú kvalitu manželského života.²⁰

Takto dochádza postupne k strate sociálneho kapitálu. Tradičný mechanizmus integrácie a súdržnosti sa zrútil, jednotlivci sa od seba navzájom vzdialili. Nemajú voči sebe záväzky, sú zmätení z toho ako sa majú správať k iným jednotlivcom, čo má za následok narušenie ich identity. Kultúra už nie je prvok, ktorý spája ľudí pospolu, spoločnosť sa zbavila tradícií, zanechala svoje dedičstvo, čím jednotlivci v narastajúcej miere strácajú príslušnosť k celku. Od roku 1990 výrazne narástli javy spojené s tromi formami oslabovania väzieb medzi ľuďmi: osobná osamelosť, vzťahy zbavené autentického obsahu a celkové oslabenie inštitúcií a mechanizmov fungovania ľudského spoločenstva. Ich narastajúci výskyt v rovnakom čase, veľká rýchlosť s akou stále pribúdajú a skutočnosť, že sa všetky týkajú oslabovania väzieb medzi ľuďmi nasvedčuje tomu, že ide o ten istý proces, ktorý je skutočný kultúrny rozklad.²¹

Alternatívna spiritualita na pozadí fenoménu náboženského pluralizmu

Vyššie predstavený kontext a načrtnutá trajektória sosiokultúrnych zmien koreluje s náboženskou zmenou. V pluralistickej spoločnosti sú všetky hodnoty považované za rovnako dôležité, nie sú zakotvené v dlhoročnej tradícii a preto nemôžeme jedny z nich favorizovať na úkor tých druhých. Hierarchie hodnôt sa vyznačujú pluralizmom, čiže vedľa seba začínajú existovať rôznorodé a niekedy aj protikladné normy, ideály, koncepcie človeka a svetonázory, ktoré sa neustále menia. Tento tekutý pluralizmus zapríčiňuje nestálosť rôznych foriem subsystémov spoločnosti, a najmä religiózneho subsystému. Z mnohých predstáv, ideí, hodnôt náboženského trhu, súčasný človek vyberá tie, ktoré najviac zodpovedajú jeho kočovnej identite. Neznamená to, že tento človek odmieta celú náboženskú tradíciu, ale mení svoj postoj k nej. Tradícia sa stáva predmetom voľby.²²

Ako sme uviedli v článku *Religiozita v pohybe. Procesy náboženského pluralizmu a individualizácia religiozity*,²³ sociológia náboženstva pojem náboženský pluralizmus spája s tromi osobitnými aspektmi verejného rozmeru náboženstva. Po prvé, spoločnosti sa navzájom líšia z ohľadu na mieru náboženskej diferenciacie. Po druhé, úroveň akceptácie, uznania jednotlivých náboženských skupín a denominácií je diferencovaný a mení sa v závislosti od kontextu konkrétnej krajiny a spoločnosti. Každý jednotlivec, ktorý je konfrontovaný s kultúrnou pluralitou tak, že sa stáva jeho súčasťou, chápe odlišné kultúry ako alternatívnu možnosť voľby.²⁴ Podľa P. Bergera dôsledkom sekularizácie je „*demonopolizácia náboženstva: najvýraznejšou charakteristikou dnešného sveta už nie je sekularizácia, ale náboženská plura-*

²⁰ MAJKOWSKI, W.: Konzumizmus a rodinný život. In: *Humanitné vedy a sociálne univerzum*. Ed. M. Majkowski, M. Mráz. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2009. s. 38. 42.

²¹ FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava : Lúč, 2010. s. 21-23.

²² MARIÁNSKI, J.: *Sekularizácia i desekularizácia*. 2006. s. 89-94.

²³ KARDIS, K.: Religiozita v pohybe. Procesy náboženského pluralizmu a individualizácia religiozity. In: *Theologos: theological revue*. Roč. 19, č. 1, 2017. s. 250-264.

²⁴ VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno : Masarykova univerzita. Praha, 2007. s. 69.

lita“.²⁵ Po tretie, rôznorodá je aj podpora pre morálnu a politickú hodnotu, akou je rozšírenie spoločenskej akceptácie vo vzťahu k rozmanitým náboženstvám.²⁶

Termín náboženská rôznorodosť prijíma rôzne významy, formy:

1. Najjednoduchším indikátorom náboženskej diferenciacie v danej krajine je celkový počet v nej fungujúcich náboženských organizácií alebo konfesných tradícií. Tento význam pojmu pluralizmus akceptujú Stark a Finke. Pokiaľ náboženský trh nepodlieha kontrole, bude on prijímať skôr pluralistický charakter, a pojem pluralistický vo vzťahu k počtu firiem, pôsobiacich na trhu – čím viac firiem má významný podiel na trhu, tým vyššia je miera pluralizmu.²⁷
2. Alternatívne chápanie náboženskej diferenciacie zdôrazňuje skôr individuálny, nie skupinový charakter. Znižuje sa význam tradície, respektíve inštitucionalizovaných nositeľov tradície, či už náboženskej alebo inej. Jednotlivec je nútený neustále voliť medzi rôznymi svetonázormi a ponukami spirituálneho trhu. Tie mu predkladajú alternatívne spôsoby riešenia existenciálnych otázok.
3. Iným ukazovateľom náboženskej diferenciacie je počet odlišných tradícií vierovyznania, alebo svetových náboženstiev, vyskytujúcich sa v jednotlivých krajinách.
4. Inú možnosť, ktorá sa vyskytuje najmä v tých krajinách, v ktorých podpora veľkých náboženských organizácií je pomerne slabá. V tomto prípade sa pluralizmus vzťahuje na rôznorodosť individuálnej skúsenosti, spájajúcu rôzne náboženské názory a postoje. Sú to osoby, ktoré experimentujú s rôznymi formami náboženského kapitálu, spájajú tieto formy do nového synkretického celku.
5. V poslednom význame náboženský pluralizmus znamená proces, v dôsledku ktorého homogénna, predtým náboženská tradícia, podlieha procesu vnútornej diferenciacie vo forme sekty alebo školy. Príkladom je Turecko, kde postupne dochádza k diferenciacii, rivalite a konfliktom medzi rôznymi formami a prejavmi islamského náboženstva.²⁸

Elementárnou súčasťou vyššie spomenutých procesov je tranzícia pluralizmu do rôznych foriem deinštitucionalizovanej religiozity, ktorá sa vyznačuje týmito dôsledkami:

1. detradicionalizácia *sacrum*. Prijíma podobu ponuky priameho, bezprostredného prístupu k *sacrum*, ktorú ponúkajú súčasné hnutia obnovy a regenerácie ducha. Táto decentralizácia je spojená s individualizáciou a subjektivizáciou. Tieto hnutia si často prisvojujú tradičné symboly, náboženské obrady, ktoré využívajú k uspokojovaniu potrieb jednotlivca alebo skupiny.;

²⁵ MEZŘICKÝ, V.: *Globalizace*. Portal, 2003. s. 140.

²⁶ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków : Nomos, 2006. s. 112.

²⁷ STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : 2000. s. 198.

²⁸ BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków : 2006. s. 113-114.

2. zážitková religiozita. Vo väčšine nových náboženských hnutí sa objavuje osoba charizmatického vodcu, ktorá je schopná vyvolať silné emócie a zjednodušuje náboženský obsah. Tento jav má svoje miesto vo všetkých charizmatických hnutiach, pochádzajúcich z kresťanstva ako aj judaizmu, či islamu (novoevanjelická elektronická Cirkev, mediálni kazatelia). Tu sa poukazuje na určitú dereguláciu a nezávislosť od akýchkoľvek náboženských inštitúcií;
3. od obsahu k forme. Táto tendencia sa prejavuje hľadaním praktických, jednoduchých odpovedí na existenciálne otázky (ktoré prinesú dobrý pocit, spokojnosť, redukciu stresov, prekonanie psychologických blokáď). Postmoderný človek sa vo svojej naivite dáva zlákať rôznym spirituálnym prúdom, lákavým ponukám, pseudonáboženským hnutiam a sektám, ktoré sľubujú okamžité odpovede na existenciálne otázky, ľahšiu cestu spásy, život bez striktných morálnych pravidiel a záväzkov, okamžitý duchovný zážitok. V konečnom dôsledku vedú človeka do slepých uličiek, v ktorých človek namiesto jasnej orientácie prežíva chaos. Namiesto zakotveného svetonázoru prežíva tmu, kde sa namiesto rýchlej spásy dostáva do deštrukcie vlastnej osobnosti. Je to tzv. nový štýl náboženskej konsumpcie, prispôbený postmodernému štýlu života. Väčšina nových hnutí prijíma podobu tzv. náboženstva služieb, ponúka čiernobiely obraz skutočnosti, ľahké riešenie problémov, recepty na dobrý život (New Age, Hare Krišna, Transcendentálna meditácia) (Pace 2002: 2411-2412; Maier 1999: 88-89);²⁹
4. reinterpretácia tradície. Ide o privlastnenie si určitej náboženskej tradície a jej reinterpretáciu v súlade s individuálnymi očakávaniami alebo etnickými, etickými, politickými požiadavkami. Sú to hnutia, ktoré sa snažia o obnovu prvotnej náboženskej tradície, zachovanie jej čistoty a nedotknuteľnosti. Sú namierené proti sekularizácii a sú reakciou na procesy modernizácie. K týmto hnutiam patria predovšetkým neofundamentalistické evanjelické hnutia v USA, neointegristi a neotradicionalisti v katolíckej Cirkvi.³⁰

Konkretným vyjadrením uvedených tendencií je záujem o alternatívnu spiritualitu. Pojem sa stáva v posledných desaťročiach kľúčovým termínom. Medzi najvýznamnejšie rysy vývoja najmä v západných náboženstvách patrí vznik súkromných, neinštitucionalizovaných foriem viery a náboženskej praxe. Napriek tomu, že naďalej pretrvávajú posvätno, stále viac sa nachádza v netradičných formách, pričom tradičné formy viery (rozvíjané vo vnútri náboženských inštitúcií) sa posúvajú k formám viery sústredenej na vlastné ja, prírodu, alebo sám život. Dochádza k posunu od náboženstva zameraného na Boha, Bibliu a Cirkev ku osobnej a vnútornej spiritualite orientovanej na vlastné JA. Hovoríme o alternatívnej spiritualite, ktorá sa neviaže na žiadnu náboženskú tradíciu, jednotlivec tu čerpá inšpiráciu z rôznych zdrojov

²⁹ PACE, E.: 2002: Ruchy odnowy i odrodzenia. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa : 2002. s. 2411-2412; MAIER, H.: *Politická náboženství*, Brno, 1999, s. 88-89.

³⁰ PACE, E.: 2002: Ruchy odnowy i odrodzenia. In: *Encyklopedia religii świata*. Ed. F. Lenoir, Warszawa : 2002. s. 2406-2413.

a textov (napr. spisy kresťanských mystikov, budhistické písma, súfijské texty), ktoré ako vonkajšie authority sú chápané inak, ako sa chápe Biblia ako autorita v kresťanstve alebo Korán v islame. Alternatívna spiritualita je cesta ušitá na mieru, sústredenie na vlastné Ja sa snaží rozšíriť posvätno do celého života, a hlavne za hranice inštitucionálneho náboženstva.³¹

Stala sa označením pre „*individuálny nezáväzný a od inštitúcie nezávislý náboženský záujem, pre ktorý je charakteristická hodnota vnútorného zážitku a praktického, denného prežívania, tiež aby umocňovala a rozširovala možnosti a schopnosti človeka. Pojem spiritualita sa týmto spôsobom postupne odpútal od svojho kresťanského základu a začal naopak vyjadrovať skôr inšpiráciu v mimokresťanských duchovných tradíciách. Spiritualita sa tak do značnej miery stala protikladom k religiozite a nástrojom odmietnutia organizovaného náboženského života*“.³²

Aj keď v kontexte západnej Európy môžeme hovoriť o kríze kresťanského náboženského monopolu, súčasne sa ukazuje, že sekularizačné tendencie nemajú lineárny charakter, a že náboženstvo nezaniká. Objavuje sa tzv. polymorfná religiozita.³³ Proces prechodu od presne definovanej cirkevnej religiozity k mimocirkevnej je preto významnou, ale nie jedinou tendenciou náboženskej zmeny v súčasnosti. Tento prechod často zahŕňa rôzne postupné formy zdištancovanej cirkevnej religiozity. Viacerí jedinci si vyberajú z bohatej náboženskej ponuky tie elementy, ktoré najviac zodpovedajú meniacim sa duchovným a emocionálnym potrebám. V takomto prípade prevláda skôr čiastočná identifikácia s pravdami viery a morálnymi hodnotami, normami Cirkvi. Je to tzv. selektívna religiozita.³⁴ Dnešná doba umožňuje nielen variabilitu náboženských prejavov, ale sa aj ukazuje, že je oveľa jednoduchšie počúvať vlastné ja, ako zachovávať evanjeliá a Dekalóg. Pre novoveký synkretizmus sú charakteristické aj meniace sa názory o osobe Ježiša Krista. Veľké množstvo kultov Ho považuje za jedného z *Avatarov*, ktorý uskutočnil svoju čiastkovú úlohu, a po ktorom samozrejme prichádzajú ďalší (Mojžiš, Budha, súčasní jogini, indickí avatarovia). Antropozofia ho dokonca stotožňuje s Krišnom a poukazuje na jediné božstvo, ktorým je človek. V prípade judaizmu sa zrodilo mystické učenie nadväzujúce na tradíciu hebrejského okultizmu, tzv. *Kabala*; v gnostických evanjeliách má svoje základy ezoterické kresťanstvo a islam otvoril cestu tancujúcim *Dervišom*, ktorí patria k mystickému rádu - súfizmu. Z celej rady nosných spoločných prvkov typických pre synkretické kultúry ako príklad uvádzame akceptáciu reinkarnácie, ktorá vylučuje vieru v Kristovo vzkriesenie. Oboje sú navzájom inkompatibilné. Napriek tomu, že sa s kresťanstvom rozchádza už v samotnej akceptácii reinkarnácie, necháva priestor pre vstup Ježiša Krista do systému, no nepredstavuje ho ako Božieho syna, ale ako človeka, ktorý poukázal na nekonečné obzory božskej dokonalosti každého človeka. Chápanie reinkarnácie sa zároveň vzdialuje aj od pravoverného chápania reinkar-

³¹ VOJTÍŠEK, Z.: *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*. Praha : Euromedia Group, 2006. s. 16.

³² VOJTÍŠEK, Z.: Rozpoznat neviditelné. In: *Dingir* 2010, roč. 13, č. 3, s. 104.

³³ BARZ, H.: Abschied vom christlichen Religionsmonopol. Religiöser Wandel in der Bundesrepublik. In: *Wertediskussion im vereinten Deutschland*. Hrsg. Von A. Klein. Köln : 1998. s. 106-108.

³⁴ MARIANŠKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, s. 86-87.

niacie v hinduizme, kde ide o trest za chyby v minulom a v súčasnom živote, avšak v hnutí New Age znovuzrodenie predstavuje mimoriadne zaujímavé šance, ktoré sú dokonca projektované samotným človekom.³⁵

Záver

V súčasnom náboženskom poli možno pozorovať prejavy prehĺbenej religiozity, mystickej, podloženej duchovnou skúsenosťou viery, selektívnej a individualizovanej (privatizovanej) religiozity, následne sekularizovanú religiozitu, až po čiastočný zánik náboženských úkonov. Súčasný človek čoraz častejšie preferuje subjektívne pocity a zážitky, čoraz viac hľadá a experimentuje, taktiež v oblasti náboženstva. Takýto stav podporuje trhový pluralizmus náboženských a duchovných ponúk.

BIBLIOGRAPHY:

- BARBER, B.: *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polityka obywateli*. Warszawa: 2008. 530 s. ISBN 9788374953221.
- BECKFORD, J.: *Teoria społeczna a religia*. Kraków: Nomos, 2006. 326 s. ISBN 8360490201.
- BERGER, P.L.: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. [online]. Washington, 1999.
- FFORDE, M.: *Desocializácia. Kríza postmodernity*. Bratislava: Lúč, 2010. 383 s. ISBN 9788071148067.
- FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha: Aurora, 1992. 242 s. ISBN 8072993682.
- FUKUYAMA, F.: *Velký rozvrat: lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*. Praha: Agora 2006. 344 s. ISBN 8096939416.
- HAHNE, P.: *Konec legrace. Nemecko na kolenou! A co my?* Praha: 2007.
- HÖNDLOVÁ, G.: Společnost prožitku: Gerhard Schulze. In: *Soudobá sociologie III*. Ed. J. Šubrt a kol. Praha, 2008, s. 163-171. SCHULZE, G.: *Die Erlebnisgesellschaft*. [online]. [citované 2019-08-15]. http://www.single-generation.de/wissenschaft/gerhard_schulze.htm#erlebnis; PLENCNER, A.: Masová kultura a pop-kultura ako systémy kultúry. In: *Kultúra a rôznorodosť kultúrneho*. Ed. V. Gažová, Z. Slušná a kol. Bratislava, 2005, s.186-209.
- INGLEHART, R., NORRIS, P.: *Sacrum i profanum: Religia i polityka na świecie*. Kraków: Nomos, 2006. 399 s. ISBN 8360490183
- JANDOUREK, J.: *Úvod do sociologie*. Praha, 2003.
- KAA van de, D. J.: *Postmodern Fertility Preferences: from Changing Value Orientation to new Behaviour*. In: *Working Papers in Demography* 1998:74, s. 10-18.
- KARDIS, K.: *Religiozita v pohybe. Procesy náboženského pluralizmu a individualizácia religiozity*. In: *Theologos: theological revue*. Roč. 19, č. 1 2017. s. 250-264.
- KARDIS, K.: Vybrané prístupy súčasnej sociológie. In: *Zborník religionistických a sociologických štúdií* 1:2011, s. 217-233.
- LESTHAEGE, R., SURKYN, J.: Value Orientations and the Second Demographic Transition in Northern, Western and Southern Europe: An Update. In: *Demographic Research* [on-line], 2004, Special Collection 3: Article 3, s. 47. Dostupný online: <http://www.demographic-research.org/special/3/3/s3-3.pdf>
- MARIÁNSKI, J.: *Sekularyzacja i desekularyzacja*. 2006. 228 s. ISBN 83-7363-409-6.
- MAJKOWSKI, W.: Konzumizmus a rodinný život. In: *Humanitné vedy a sociálne univerzum*. Ed. M. Majkowski, M. Mráz. Trnava, 2009.
- MATULNÍK, J.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku. Sociologická perspektíva*. Trnava, 1998.
- MEZŘICKÝ, V.: *Globalizace. Portal*, 2003. 148 s. ISBN 80-7178-748-5
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.: *Sociologie náboženstva*. Praha, 2007.

³⁵ Porov. ORBANOVÁ, E.: Aktuálne podoby náboženského synkretizmu (2). In *Rozmer*. Bratislava : Ekumenická spoločnosť pre štúdium siekt pri Ekumenickej rade cirkví v SR, 2002. roč. 5, č. 4, s. 22-24.

- ORBANOVÁ, E.: Aktuálne podoby náboženského synkretizmu (2). In *Rozmer*. Bratislava, 2002, roč. 5, č. 4.
- ORBANOVÁ, E.: *Náboženský synkretizmus v hnutí New Age*. Trnava : Trnavska univerzita, 2010. ISBN 978-80-8082-343-6.
- PACE, E.: 2002: Ruchy odnowy i odrodzenia. In: F. Lenoir (ed.), *Encyklopedia religii świata*, Warszawa : 2002. s. 2406-2413.
- PASTOR, K.: Demografické zmeny v reťazci príčin a následkov. In: *Sociálne a zdravotné dôsledky zmien demografického správania na Slovensku ako výskumný problém*. Trnava : 2004.
- STARK, R., FINKE, R.: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley : 2000. 350 s. ISBN 978-0520222021.
- ŠTAMPACH, O.I.: *Náboženství v dialogu: kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha : 1998.
- The Inglehart Values Map, w: http://www.worldvaluessurvey.org/statistics/some_findings.html. 15. 06. 2019).
- TÍŽIK, M.: *K sociológii novej religiozity*. Bratislava : Vydavateľstvo UK, 2006. 392 s. ISBN 80-223-2131-1.
- VÁCLAVÍK, D.: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno : Masarykova univerzita, 2007. 150 s. ISBN 9788086702223
- VOJTÍŠEK, Z.: *Encyklopedie nových náboženství. Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*. Praha : Euromedia Grup, 2006. 446 s. ISBN 8024216051.
- VOJTÍŠEK, Z.: Rozpoznat neviditelné. In *Dingir*. Praha : 2010. roč. 13, č. 3.
- ZDZIECH, P.: Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości o procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Rolanda Ingleharta. In: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Ed. M. Libiszowska – Żółtkowska. Kraków : 2007. s. 41-53.

Základy duchovného rastu bohoslovcov a permanentná formácia kňazov Spišskej diecézy

PETER MAJDA

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologický inštitút TF KU, Spišské Podhradie

Abstract: *This article briefly reflects some of the conditions that help with spiritual growth of seminarians and priests. It is an overview of major conditions and spiritual needs, which a called person should concentrate on, in his spiritual life. It is mostly about a need to recognize his own limitation, need of forgiveness and mercy and need of spiritual guidance. In the second part the article describes a model of the permanent formation of priests in Diocese of Spis, recommended by the apostolic exhortation Pastores dabo vobis.*

Key words: *Spiritual growth. Forgiveness. Mercy. Spiritual guidance. Permanent formation.*

Úvod

Duchovný rast povolanej osoby veľmi záleží od formačného prostredia, v ktorom sa pripravuje na duchovné povolanie. Vo formačnom procese je zo strany vychovávateľov dôležitá súčinnosť a kolegiálna jednota. Zo strany formovaného sa zasa vyžaduje aktívny prístup k formácii. Súbeh týchto podmienok prináša svoje ovocie v autoformácii, v ktorej sa osobnosť budúceho kňaza má vycibriť až do takej miery, aby spĺňala isté kritériá pre prijatie diakonátu a kňazskej vysviacky. Týmito kritériami sú: úplná sloboda, dôkladná pripravenosť prevziať ministérium a záväzky, schopnosť vykonávať službu, neporušená viera, pravá zbožnosť, správny úmysel, potrebné znalosti, správna náuka, dobrá povesť, neporušené mravy, čnosti a potrebné vlastnosti, fyzické a duševné zdravie (porov. KKP, kán 1051). Samozrejme, že významnú úlohu na ceste formácie osobnosti budúceho kňaza zohráva aj farnosť, kňazské spoločenstvo a rodina. Farnosť, z ktorej bohoslovec pochádza, by mala podporovať bohoslovca modlitbou a konkrétnymi prejavmi lásky, ktorými dáva pocítiť kandidátovi kňazstva, že ho veriaci milujú a čakajú na neho. Modlitby a prejavy lásky spoločenstva veriacich a osobitne každého veriaceho môžu posilňovať bohoslovca v povolani. Návštevy bohoslovcov aj v iných farnostiach počas rokov prípravy na kňazstvo, či už z dôvodu rôznych formačných a pastoračných aktivít, pomáha veriacim viac si uvedomiť zodpovednosť, ktorú majú mať za povolania.

Základné podmienky duchovného rastu

Významnú úlohu pri duchovnom raste povolanej osoby zohráva predovšetkým kňaz vo farnosti, z ktorej povolaná osoba pochádza. Osobná láska a starostlivosť

vyžaduje aj z jeho strany vždy obnovenú pozornosť. S novou starostlivosťou a záujmom sa majú obracať voči kandidátovi kňazstva aj jeho známi a priatelia z radov kňazov. Pretože počas seminárskych rokov sa kandidát kňazstva stretáva nielen s krásou Cirkvi, ale aj s jej slabosťami a bolesťami. Uzavretá výchovná inštitúcia a študentské prostredie dokáže niekedy problémy zväčšiť, preto študent teológie potrebuje priateľov z radov kňazov, ktorí žijú svoje povolanie s radosťou a vierou. Bohoslovec, ktorý má priateľov žijúcich v radosť viery a v bratských kňazských vzťahoch, dostáva vynikajúcu podporu na posilnenie svojho povolania a na prekonanie vývinových kríz, ktoré môžu prísť. Od takých kňazov by sa mal dozvedieť aj informácie o základných podmienkach duchovného rastu. Niektoré z týchto podmienok teraz v krátkosti vymenujeme.

Uznať si vlastnú obmedzenosť

Každodenná psychologická skúsenosť nám umožňuje nevnímať seba ako dokonalú bytosť, ktorá by nerobila žiadne chyby, ale nám ukazuje našu pravú tvár, že sme hriešni. Pádom prvých rodičov sa naša obmedzenosť stala zjavnou. Obmedzenosť človeka tu treba chápať v zmysle hriechu, ktorý je náklonný spáchať. Hriech je úkon neposlušnosti človeka a prerušuje styk s Bohom. Stáva sa tak prekážkou k šťastiu človeka, pretože osobné a spoločné šťastie bez Boha nie je možné dosiahnuť.¹ Preto má hriech tak osobný ako aj spoločenský charakter.² Hriechom sa naznačuje v človeku jeho vnútorná rovnováha a v jeho vnútri nastávajú rozpory a konflikty. Takto rozpoltený nevyhnutne vyvoláva rozpoltenosť aj vo vzťahoch k druhým ľuďom. Človek sa v takejto situácii má možnosť zamyslieť nad tým, nakoľko je jeho konanie založené na hodnotách. Len láska k hodnotám mu pomáha pocítiť vinu, uznať si ju a oslobodiť sa od nej. Mnohokrát však človek brzdí svoje priestupky strachom z odhalenia, potrebou presvedčiť seba a iných o svojej priamosti, hrôzou pred následkami alebo pohľadom na jeho nedokonalosť. A to je na škodu, pretože láska k hodnotám má väčšiu silu.³ Zamýšľanie sa nad touto svojou obmedzenosťou umožňuje človeku práve svedomie. Ak je správne, orientuje človeka neustále na cieľ a pomáha mu naplno rozvinúť svoju existenciu. Je to Boží program vložený do srdca človeka.⁴ Pomocou svedomia sa v človeku vyvoláva deštruktívna a konštruktívna vina. Prvá je výčitkou svedomia, psychologická skúsenosť človeka. Druhá je opravdivá ľútosť, skrúšenosť, morálna skúsenosť. Výčitka človeka viaže k chybe, ale ľútosť ho oslobodzuje.⁵

Je veľmi dôležité toto rozlišovanie medzi psychickým pocitom viny a ľútosťou. Robí chybu každý, kto tieto dve veci stotožňuje. Kňaz a psychológ Józef Augustyn to nazýva rozdielom medzi *judášskou ľútosťou* a *petrovskou ľútosťou*. Keď Judáš spo-

¹ Porov. JANÁČ, P.: *Perspektíva milosrdenstva*. Námestovo : RKFÚ Habovka, 1998. s. 18 – 19.

² Porov. JÁN PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Reconciliatio et poenitentia*, 15. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/reconciliatio-et-paenitentia>. (20.3.2017).

³ Porov. CENCINI, A.: *Život v usmíření*. Praha : Paulínky, 1998. s. 26.

⁴ Porov. JANÁČ, P.: *Perspektíva milosrdenstva*. Námestovo : RKFÚ Habovka, 1998. s. 25.

⁵ Porov. CENCINI, A.: *Život v usmíření*. Praha : Paulínky, 1998. s. 26.

znal svoju vinu, odišiel sa obesiť, Peter horko zaplakal a prijal ponúkané odpustenie.⁶ Len ten ľutuje, kto opravdivo miluje. Lútosť a pokora je teda najistejšia cesta lásky. Ten, kto prijíma od Boha všetko pokorne a vďačne, necháva sa obdarovať láskou blížneho a je si vedomý svojej nedokonalosti. Tak prijíma lásku druhých v úplnej jednoduchosťi a dokáže aj sám lásku darovať, bez toho, aby sa zbavil pokory.⁷ Keď si začne človek vážiť dary iných, bude si vážiť aj vlastné obmedzenia. A ak sa stane svedkom toho, ako sa ostatní delia o svoje pády, bude schopný akceptovať aj on vlastné slabosti a nedokonalosti.⁸

Odpustenie a milosrdenstvo

„V nebi bude väčšia radosť nad jedným hriešnikom, ktorý robí pokánie, ako nad deväťdesiatimi deviatimi spravodlivými, ktorí pokánie nepotrebuju“ (Lk 15, 7).

Po fáze uznania si viny prichádza človeku na pomoc Božie milosrdné odpustenie. Mnohí však, akoby málo chápali zmysel a vplyv Božieho odpustenia na ich život, a preto nie sú schopní ani medzi sebou si navzájom odpustiť. Stále ich znepokojujú minulé hriechy, nevedia sa nad tieto hriechy povzniesť, nevedia ich opustiť, oslobodiť sa od nich. Vlečú túto ťarchu neraz celý život, strácajú tak svoje najlepšie sily a okrádajú sa o vnútornú radosť, ktorá je bezpodmienečne potrebná na vlastné posvätenie a duchovný rast.⁹

Etymologický význam slova *milosrdenstvo* znamená, že ide o najprvoradejšiu a najpodstatnejšiu vlastnosť Boha, v ktorej je ukrytá celá plnosť vzťahu Boha k človekovi. Slovo *milosrdenstvo* je zložené z dvoch slov. Ozýva sa v ňom milota, láskavosť, ale druhá časť výrazu obsahuje stopu srdca. Termín *milosrdenstvo* hlása, že Boh má *srdce* a srdcom miluje biedneho človeka.¹⁰

Veď Boh nechce smrť hriešnika, ale aby sa obrátil a žil (porov. *Múd* 1, 13). Biedny človek je vtedy, keď si uvedomuje svoje neprávosti a chce sa ich zbavovať. Duch takéhoto človeka je skrúšený a ponížený, a to sa Bohu páči, ako hovorí žalmista: „*Obeťou Bohu milou je duch skrúšený a ponížený; Bože, ty nepohrdaš srdcom skrúšeným a poníženým*“ (Ž 51, 19). Odpustenie a milosrdenstvo majú aj uzdravujúci prvok. Práve pri vedomí, že nám je odpustené alebo pri vyrieknutí prosby o odpustenie, sa v človeku spustí duchovný liečebný proces, ktorý lieči mnohé spôsobené zranenia, ublíženia, utrpenia. Zrazu všetko vidíme v nových perspektívach. Liečebnou silou tohto procesu je láska, ktorú treba transformovať do medziľudských vzťahov a skutkov života.

Milosrdenstvo je teda láskou, ktorá presahuje akúkoľvek spravodlivosť.¹¹ Ono bolo už na počiatku a ním sme boli stvorení. Sme akoby z „milosrdného cesta“, preto máme byť ním aj „poznačení“. Tento fakt nemôžeme ignorovať. Častokrát nám

⁶ Porov. AUGUSTYN, J., - JEDLIŇSKI, K., - SANTORSKI, J.: *Terapia a pastorácia*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. s. 24 – 25.

⁷ Porov. HÁRING, B.: *Láska je víc než příkázání*. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 65.

⁸ Porov. SCOTT PECK, M.: *V jiném ritmu*. Olomouc : Votobia, 1995. s. 49 – 50.

⁹ Porov. GRÄF, R.: *Áno, Otče*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 47.

¹⁰ Porov. JANÁČ, P.: *Perspektiva milosrdenstva*. Námestovo : RKFÚ Habovka, 1998. s. 7.

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: encyklika *Dives in misericordia*, 5. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia>. (21.3.2017).

však chýba subjektívna skúsenosť odpustenia a nedokážeme sa potom ani dostatočne radowať z milosrdenstva.¹² Našou cestou má teda byť aj cesta milosrdnej lásky. Perspektíva milosrdenstva je aj v našich rukách. Nakoľko dokážeme konať skutky milosrdnej lásky, natoľko budeme duchovne rásť.

Potreba duchovného vedenia

Na tému – duchovné vedenie – je možné písať veľmi veľa, pretože ide o rozsiahlu tému. V podstate je duchovné vedenie potrebné v každej pozícii, v každom povolání, a tým narastá aj jeho špecializácia. Preto sa v tejto časti obmedzíme len na vyzdvihnutie jeho potreby a niektorých zásad, ktoré platia v každej oblasti duchovného vedenia. Všeobecná duchovná skúsenosť nás učí, že mnohí z tých, ktorí nastúpia na cestu duchovného rastu, hľadajú konkrétnu duchovnú pomoc. Môžu ju nájsť buď v nejakej komunite, alebo u jednotlivkej osoby, ktorá vystupuje ako vodca na duchovnej ceste, čo ešte neznamená, že to musí byť zároveň svedník. Univerzálna potreba a užitočnosť duchovnej pomoci sa zakladá na skutočnosti, že duchovný život sa odvíja v čase, nezvratným a progresívnym spôsobom a smeruje k cieľu, ktorý poznáme len všeobecne, preto človek hľadá niekoho s bohatšou duchovnou skúsenosťou, aby mu mohol poslúžiť svojím príkladom, skúsenosťou a vzdelaním, ktoré sú primerané jeho vlastnej osobnosti.¹³

O duchovnom vedení hovoríme vtedy, keď veriaci, ktorý hľadá plnosť kresťanského života, dostáva duchovnú pomoc, ktorá ho osvecuje, podporuje a vedie k rozoznávaniu Božej vôle na ceste duchovného rastu až po dosiahnutie svätosti.¹⁴ Cieľom duchovného vedenia je teda duchovná pomoc udeľovaná vedenej osobe, aby lepšie spoznala Boží plán života, a aby využívala všetky prostriedky a možnosti aké Boh dáva na uskutočnenie tohto plánu. Je to pomáhajúce sprevádzanie iných v prehľbovaní spojenia s Bohom a realizácie jeho plánu.¹⁵ Jezuita Jozef Augustyn zdôrazňuje, že prameňom duchovného života v každom človekovi je sám Boh, a jeho objavenie a rozvoj musí sprevádzať tiež druhý človek.¹⁶

Duchovnému vodcovi by preto nemali chýbať predovšetkým také vlastnosti ako nezištná láska, zodpovednosť, znalosť a skúsenosť, rozvážnosť, zrelosť, pokora, rešpektovanie slobody, diskretnosť, svätosť a oduševnenie. Zo strany vedenej osoby sa predpokladá dobrý úmysel, duch viery, poslušnosť, úprimnosť, dôvera a rastúca duchovná samostatnosť.¹⁷ Pri duchovnom vedení je potrebný láskyplný dialóg,

¹² Porov. CENCINI, A.: *Život v usmíření*. Praha : Paulínky, 1998. s. 53.

¹³ Porov. ZONTÁK, S.: Duchovné vedenie rodín, prednáška. In: *Studia theologica scepusiensia*, nr. 2. Aktuálne otázky pastorácie. Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár, 1998. s. 32 – 33.

¹⁴ Porov. BERNARD, CH. A.: *L'aiuto spirituale personale*. Roma : Rogate, 1994. s. 23.

¹⁵ Porov. BARRY, W. A., - CONNOLLY, W., J.: *Kierownictwo duchowew praktyce*. Kraków : Wydawnictwo M, 1992. s. 26.

¹⁶ Porov. AUGUSTYN, J.: *Kierownictwo duchowe*. Kraków : WAM, 1992. s. 5.

¹⁷ Porov. GALIS, T.: Duchovné vedenie vo všeobecnosti, prednáška. In: *Studia theologica scepusiensia*, nr. 2. Aktuálne otázky pastorácie. Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár, 1998. s. 25 – 29; Porov. AUGUSTYN, J.: *Duchovné vedenie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. s. 22n, 65n, 97n.

v ktorom duchovný vodca sprítomňuje lásku nebeského Otca a tak umožňuje vedenej osobe Otca poznať a milovať. Aby dialóg v duchovnom vedení fungoval, duchovní otcovia a psychológovia uvádzajú rôzne postoje, pohľady, ale v podstate sa zhodujú.¹⁸ Opierajúc sa o týchto autorov ponúka lazarista P. Stanislav Zonták nasledujúcu syntézu postojov v duchovnom vedení:¹⁹

Prijatie

Prijatie znamená pre vedenú osobu, symbolickú prítomnosť Božiu. Prijatie vyzýva veriaceho človeka, aby videl a cítil ako Boh prijíma gesto jeho dôvery, ako chápe jeho ľudské obavy na ceste k väčšej ľudskej zrelosti a hlbšiemu náboženskému vzťahu. Preto je veľmi dôležité prijať osobu takú aká je, ako osobu slobodnú aj s jej limitmi, pokrokmi, sklamaniami a osobnými problémami. Nie je vhodné prerušovať dialóg rýchlymi otázkami a radami. *Prijatie* teda znamená nechať osobu hovoriť o sebe, o svojich problémoch. Prijatá osoba musí sama definovať svoj problém, jeho začiatok, priebeh, okolnosti i dôsledok. K rešpektu jeho slobody patrí aj sloboda rozhodovania, preto nie je prípustný žiadny citový nátlak.

Počúvanie

Len ten naozaj počúva druhého, kto je aktívne prítomný v dialógu a zároveň vie mlčať. Toto nie je blahosklonná neutralita ani jednoduchá empatia. Počúvať tu znamená nechať dotyčného predložiť svoj problém, pretože len on sám ho prežíva, len on sám ho môže autenticky predstaviť. Počúvajúc sa musí oslobodiť od každej inej starosti, činnosti a nechať hovoriacemu voľný priestor. Mlčať však neznamená zostať ticho, ale zosúladiť svoje myšlienky s myšlienkami hovoriaceho. To si vyžaduje veľkú trpezlivosť. Vyžaduje to tiež snahu duchovného vodcu o pochopenie podstaty problému. Táto snaha vylučuje každý predsudok, dohady a unáhlené interpretácie i teoretické posudzovanie, či objektivizovanie skúsenosti. Tu ide o *dôležitosť osoby*, ktorá sa nachádza uprostred problému. Cieľom počúvania nie je teda len záujem o predložený argument, ale *záujem o osobu*, pretože jediný prostriedok, pomocou ktorého si uvedomí naplno realitu svojho života je v tom, že ju počúvame. Len tak môže čeliť pravde minulosti, integrovať ju ako svoju vlastnú a len tak môže budovať budúcnosť bez strachu a zodpovedne.

Ohlásenie Božieho slova

Duchovne odhaľujúci sa človek nachádza prvý prejav Božieho slova v sebe samom, keď nachádza Boha prítomného vo svojom živote a svojom probléme. Ďalším prejavom Božieho slova je samotný život duchovného otca i slová, ktoré hovorí, aby sa s nimi mohol vedený konfrontovať. Treba si uvedomiť, že to nie sú jeho slová,

¹⁸ Porov. HOSTIE, R.: *Il Sacerdote consigliere spirituale*. Torino : Borla, 1966. s. 23–55; Porov. ARNAUD, Y.: *La consultation pastorale d'orientation rogérienne*. Desclée de Brouwer : 1969. s. 42 – 60; Porov. CROUCHON, G.: *Le prêtre conseiller et psychologue*. Paris : 1971. s. 62n; Porov. GODIN, A.: *La ralisation umana nel dialogo pastorale*. Torino : Borla, 1964. s. 33n.

¹⁹ Porov. ZONTÁK, S.: Duchovné vedenie rodín, prednáška. In: *Studia theologica scepusiensia*, nr. 2. Aktuálne otázky pastorácie. Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár, 1998. s. 44 – 46.

ale slová Kristove, ktoré treba v danej situácii zvestovať, a ten kto hľadá pomoc, sa môže nimi cítiť oslovený a nájsť v nich Boha, ktorý ho miluje práve v danej situácii a želá si zjaviť mu túto svoju lásku. Ovocie duchovného vedenia sa dostaví, ak je dialóg zavŕšený vždy modlitbou, tak spoločnou ako aj modlitbou duchovného otca za vedenú osobu.²⁰

Takýto spôsob dialógu nás robí opravdivými ľuďmi v najhlbšom zmysle: duchovnom i emocionálnom. Toto nie je otázka „techniky dialógu“, ale je to otázka „intuície srdca, citlivosti srdca“. Takáto *inteligencia srdca* je podstatne odlišná od *inteligencie rozumu*.²¹

Takýmto spôsobom, pomocou vedomia vlastnej obmedzenosti, prostredníctvom odpustenia a pociťovania milosrdenstva, ako aj pomocou duchovného vedenia naplneného láskavým dialógom, môže každý človek a obzvlášť ten, ktorý sa formuje, aby sám raz pomáhal ľuďom, ako duchovný sprievodca, pociťiť radosť z Božej prítomnosti a duchovného rastu. Takto má každý otvorené dvere pre naplnenie svojho života.

Potreba duchovného vedenia bohoslovcov

Predstavili sme si vyššie niektoré všeobecné podmienky duchovného rastu na ceste ku kňazstvu, spomenuli sme potrebu uznať si vlastné zlyhanie, podmienku odpustenia a milosrdenstva, ako aj potrebu duchovného vedenia, v ktorom má svoje nezastupiteľné miesto prijatie, počúvanie i ohlásenie Božieho slova. Dá sa povedať, že každý povoláný prechádza podobnými úrovňami duchovného rastu ešte počas svojho rozhodovania sa pre kňazské povolanie. V momente, keď urobí potrebné rozhodnutie, vstupuje do fázy, akoby bližšej prípravy a úrovne užšie a špecificky zameranej na formáciu pre kňazstvo v kňazskom seminári.

V kňazskom seminári prichádza do kontaktu s predstavenými vonkajšieho fóra, ale aj predstavenými vnútorného fóra. Obidve fóra sú veľmi dôležité pre formáciu jednotlivca ku kňazstvu. Môžeme dokonca povedať, že jedným z najdôležitejších spôsobov seminárnej výchovy ku kňazstvu je individuálne sprevádzanie bohoslovcov v rámci duchovného vedenia. Je to klasický prostriedok a metóda duchovnej formácie bohoslovcov, ktorý vytvára a udržiava vernosť a veľkodušnosť pri vykonávaní kňazskej služby.²²

Ak chceme, aby sa bohoslovci, ako budúci kňazi stali opravdivými duchovnými vodcami Božieho ľudu, nemožno považovať duchovné vedenie počas seminárnej formácie len za formalitu. Najlepšou prípravou bohoslovcov na plnenie budúcej služby duchovného vodcu je osobný a systematický prístup a využitie tohto dobrodenia, ktoré duchovné vedenie ponúka. Problémy a ohrozenia v duchovnom vedení bohoslovcov prichádzajú vtedy, ak sa v duchovnom vedení začne uplatňovať príliš formálny prístup zo strany bohoslovcov i samotných duchovných vodcov.

²⁰ Porov. AUGUSTYN, J.: *Duchovné vedenie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. s. 20.

²¹ Porov. AUGUSTYN, J., - JEDLIŇSKI, K., - SANTORSKI, J.: *Terapia a pastorácia*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. s. 19.

²² Porov. Ján PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 81. Trnava : SSV, 1994. s. 199.

Dnes do seminára prichádzajú mladí ľudia často zmätení a všelijako zranení. Ale na druhej strane sú veľmi otvorení a plní dobrej vôle. Ak sa takýto mladý človek uchádza o vstup do kňazského seminára, je to obvykle sprevádzané veľkou ušľachtilosťou. A práve na tú by mali duchovní vodcovia v kňazskom seminári nadviazať od samého začiatku formácie a odporúčať budúcim klerikom jednoznačné pravidelné duchovné vedenie.

Hlavným protagonistom v duchovnom vedení bohoslovcov je špirituál. Je potrebné, aby práve on viedol kandidátov kňazstva otvorene a úprimne, ale tiež vľúdne a srdečne. Akonáhle vycítia mladí bohoslovci pochopenie a prijatie zo strany špirituála, otvárajú sa mu úprimne a hlboko aj vo veľmi ťaživých osobných záležitostiach. Preto je potrebné, aby špirituál v kňazskom seminári mal čas pre bohoslovcov na hlboké a individuálne rozhovory.

Sociologické prieskumy prezrádzajú, že v prostredí, kde pracujú zrelí a obetaví kňazi, vznikajú tiež hlboké kňazské a rehoľné povolania. Takýto kňazi sa stávajú prvými vzormi kňazskej totožnosti. Rovnako je to s duchovným vedením v kňazskom seminári. Ak je špirituál v kňazskom seminári kompetentný a ľudsky i duchovne zrelý, stáva sa pre budúcich kňazov prirodzeným vzorom duchovného vodcu.²³

Model permanentnej formácie kňazov v Spišskej diecéze

Apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis* pápeža Jána Pavla II. vo svojej šiestej kapitole podčiarkuje význam permanentnej formácie, keď o nej píše, že je nevyhnutná pri poznávaní a nasledovaní tohto nepretržitého volania čiže Božej vôle. Ako dôvod permanentnej formácie pápež zdôrazňuje práve *vernost' kňazskej služby a proces nepretržitej konverzie*.²⁴ Túto skutočnosť si hlboko uvedomoval aj spišský biskup Mons. František Tondra, ktorý počas svojej pastierskej služby pri kňazských rekolekciách aj svoje príhovory ku kňazom opieral o túto apoštolskú exhortáciu.

Potreba permanentnej formácie

Z toho dôvodu vznikla iniciatíva permanentnej formácie kňazov Spišskej diecézy, ktorú predniesol spišský biskup Mons. František Tondra na zasadaní kňazskej rady 11. júna 2001. Hneď potom 15. augusta 2001 promulgoval *Program vzdelávania kňazov Spišskej diecézy a tiež Vykonávaciu inštrukciu* k tomu.²⁵

Program vzdelávania kňazov v Spišskej diecéze

Podľa Programu vzdelávania kňazov Spišskej diecézy je potrebné, aby kňaz neustále a systematicky rozvíjal svoj osobný duchovný život i vzdelanie, nakoľko sa aj vedecké poznatky z teologických odborov rozvíjajú.

²³ Porov. AUGUSTYN, J.: *Vedení Bohem*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľství, 2002. s. 94 – 95.

²⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 70. Trnava : SSV, 1994. s. 172.

²⁵ Porov. ARCHÍV BISKUPSKÉHO ÚRADU: *ACES 2001*. Spišské Podhradie : Rímskokatolícky biskupský úrad, 2001.

Ďalšie systematické vzdelávanie kňazov Spišskej diecézy sa začalo uskutočňovať v týchto teologických disciplínach: 1. morálna teológia, 2. špirituálna teológia, 3. biblická teológia, 4. kánonické práva, 5. religionistika, 6. katechetika, 7. dogmatika, 8. pastorálna teológia, 9. liturgika. Za každý teologický odbor bol vymenovaný garant.²⁶

Subjektom vzdelávania boli kňazi Spišskej diecézy, ktorí po absolvovaní trojročného systematického vzdelávania mali sedem ročnú pauzu a potom sa znova mali prihlásiť na vzdelávanie. Vzdelávanie sa netýkalo kňazov, ktorí dosiahli doktorát z teológie alebo cirkevného práva, vyučujúcich na vysokoškolských fakultách, kňazov do troch rokov kňazskej služby, kňazov, ktorí už mali päťdesiat rokov veku. Vyňatí spod tejto povinnosti boli aj kňazi v službách iných diecéz, kňazi na misiách alebo na štúdiách. Vzdelávanie sa uskutočňovalo vo väčších dekanátnych mestách alebo podľa určenia dekana v trojročnom časovom období, pričom každý rok boli určené tri disciplíny z deviatich menovaných teologických disciplín. Na záver napísali kňazi aspoň tridsať stranovú štúdiu z danej disciplíny, ktorú si sami vybrali.²⁷

Neskoršie úpravy Programu vzdelávania kňazov

Časom sa ukázalo, že Program vzdelávania kňazov Spišskej diecézy je potrebné upraviť, preto neskôr prešiel niektorými úpravami. Súčasná podoba Permanentnej formácie kňazov Spišskej diecézy je taká, že Program vzdelávania je základom pre tretiu časť permanentnej formácie a pridali sa dve časti, ktoré chýbali, a to formácia novokňazov, formácia kňazov v druhom a treťom roku kňazstva a vzdelávanie kňazov z ďalších troch rokov po jednoročnej pauze.

Z uvedeného vyplýva, že spišský biskup František Tondra nastavil v kooperácii so svojimi spolupracovníkmi funkčný model permanentnej formácie kňazov v Spišskej diecéze, ktorý zodpovedá podmienkam diecézy a podmienkam kňazov v tejto diecéze.

Kňazské rekolekcie ako model permanentnej formácie

Okrem toho za permanentnú formáciu ostatných kňazov možno považovať už tradičné kňazské rekolekcie, ktoré majú v Spišskej diecéze dve základné časti - liturgickú a pracovnú. Kňazské rekolekcie obsahujú:

1. prvok *duchovno-liturgický* (spoločné slávenie svätej omše a liturgie hodín vždy s biskupom),
2. prvok *formačný* - prostredníctvom príhovoru biskupa ku kňazom na začiatku druhej časti rekolekcií,
3. prvok *vzdelávací* - prostredníctvom prednášky určeného odborníka na aktuálnu tému a následnej diskusie,
4. prvok *informačný* - prostredníctvom aktualít,

²⁶ Porov. BISKUPSKÝ ÚRAD: *Manuál pastoračného kňaza. Partikulárne právo Spišskej diecézy*. Spišské Podhradie : Rímskokatolícky biskupský úrad, 2004. s. 54 – 55.

²⁷ Porov. BISKUPSKÝ ÚRAD: *Manuál pastoračného kňaza. Partikulárne právo Spišskej diecézy*. Spišské Podhradie : Rímskokatolícky biskupský úrad, 2004. s. 56 – 58.

5. prvok *spoločenský* - spoločný obed, neformálne rozhovory počas prestávky, výmena skúseností, vzájomné povzbudenie.

Tento model je v Spišskej diecéze zaužívaný a možno ho považovať za vynikajúci model permanentnej formácie pre všetkých kňazov. Tento model odporúča aj apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Pastores dabo vobis*.²⁸

Záver

„Formovanie budúcich kňazov a trvalú starostlivosť o ich osobné posväcovanie v službe, aj o ustavičnú obnovu pastoračnej horlivosti po celý ich život považuje Cirkev za jednu z najcitlivejších a najdôležitejších úloh vzhľadom na budúcu evanjelizáciu ľudstva.“²⁹ Cirkev vyžaduje pravý úmysel a schopnosti. Pravý úmysel je dispozícia dať k dispozícii svoj život v znalosti veci, aby splnil to, čo Cirkev žiada od svojich kňazov. Schopnosťami sú vlastnosti, predpoklady, dary, psychické, fyzické, mravné a náboženské dispozície. Aj keď nemožno očakávať, že všetky vlastnosti budú dokonalé, pre každú základnú schopnosť existuje prah, pred ktorým nemožno rozumne predpokladať povolanie. Nedostatky v jednej oblasti sa musia kompenzovať vyššími kvalitami v ostatných oblastiach. V tejto fáze formovania kňazov sa musia brať do úvahy základné podmienky duchovného rastu. V konfrontácii s nimi sa dá lepšie posúdiť, či povolaná osoba má spomínané schopnosti, dary a vlastnosti, ktoré sú pre službu kňaza tak nevyhnutne potrebné.

Predstaveným Cirkvi prislúcha právo posúdiť pravosť kňazského povolania hneď v jeho počiatku. Prvým protagonistom kňazských povolaní je kňaz vo farnosti. On zároveň ako prvý posúdi, poradí a usmerní človeka, ktorý sa mu zdôverí s túžbou stať sa kňazom. Do kňazského seminára má diecézny biskup prijímať iba tých, ktorých považuje za spôsobilých natrvalo sa venovať posvätným službám vzhľadom na ich ľudské a mravné, duchovné a intelektuálne vlohy, ako aj vzhľadom na ich správny úmysel a telesné i duševné zdravie. Predovšetkým diecéznemu biskupovi patrí zodpovednosť za pastoraáciu zameranú na kňazské povolania. Vykonaáva ju osobne, aj keď môže a má využívať aj mnohorakú spoluprácu³⁰ Pre formáciu seminaristov je preto nevyhnutný kňazský seminár, ako najvhodnejšie miesto pre formáciu ku kňazstvu, s osobitne duchovne silnými a zrelými predstavenými³¹, ktorí pomáhajú biskupovi skúmať motívy a ciele, pre ktoré sa kandidát rozhodol vstúpiť do kňazského seminára. Rovnako sú dôležité znaky povolania, formované a získavané v určitých etapách rastu kňazského povolania. Táto starostlivosť o duchovný rast má svoje prirodzené pokračovanie v starostlivosti biskupa o permanentnú formáciu kňazov, ktorí sú jeho „predĺženými rukami“ v jednotlivých farnostiach. Preto je potrebná jednota s biskupom, ktorej v Spišskej diecéze napomáha Program vzdelávania kňazov a model permanentnej formácie.

²⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: posynodálna apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 8o. Trnava : SSV, 1994. s. 197.

²⁹ BARTA, J.: *Kňazská spiritualita v živote a učení Božieho sluhu biskupa Jána Vojtaššáka*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2010. s. 184.

³⁰ Porov. JÁN PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 41. Trnava : SSV, 1994. s. 102.

³¹ Porov. JÁN PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*, 6o. Trnava : SSV, 1994. s. 148.

BIBLIOGRAPHY:

- ARCHÍV BISKUPSKÉHO ÚRADU: Spišské Podhradie : ACES 2001, Rímskokatolícky biskupský úrad, 2001.
- ARNAUD, Y.: *La consultation pastoral d'orientation rogérienne*. Desclée de Brouwer, 1969.
- AUGUSTYN, J.: *Duchovné vedenie*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. 106 s. ISBN 8071412732.
- AUGUSTYN, J.: *Vedení Bohem*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľství, 2002. 188 s. ISBN 9788071927597.
- AUGUSTYN, J.: *Kierownictwo duchowe*. Kraków : WAM, 1992.
- AUGUSTYN, J., - JEDLIŃSKI, K., - SANTORSKI, J.: *Terapia a pastorácia*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. 45 s. ISBN 80-7141-260-0.
- BARRY, W. A., - CONNOLLY, W., J.: *Kierownictwo duchowe w praktyce*. Kraków : Wydawnictwo M, 1992.
- BARTA, J.: *Kňazská spiritualita v živote a učení Božieho sluhu biskupa Jána Vojaššáka*. Námestovo : Tlačiareň Kubík, 2010.
- BERNARD, CH. A.: *L'aiuto spirituale personale*. Roma : Rogate, 1994.
- BISKUPSKÝ ÚRAD: *Manuál pastoračného kňaza. Partikulárne právo Spišskej diecézy*. Spišské Podhradie : Rímskokatolícky biskupský úrad, 2004.
- CENCINI, A.: *Život v usmírení*. Praha : Paulínky, 1998. 158 s. ISBN 80-86025-15-2.
- CROUCHON, G.: *Le prêtre conseiller et psychologue*. Paris, 1971.
- GALIS, T.: Duchovné vedenie vo všeobecnosti, prednáška. In: *Studia theologica scepusiensia*, nr. 2. Aktuálne otázky pastorácie. Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár, 1998.
- GODIN, A.: *La relazione umana nel dialogo pastorale*. Torino : Borla, 1964.
- GRÁF, R.: *Áno, Otče*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. ISBN 80-7141-201-5.
- HÄRING, B.: *Láska je víc než příkázání*. Praha : Vyšehrad, 1996. 208 s. ISBN 807021189X.
- HOSTIE, R.: *Il Sacerdote consigliere spirituale*. Torino : Borla, 1966.
- JANÁČ, P.: *Perspektíva milosrdenstva*. Námestovo : RKFÚ Habovka, 1998.
- JÁN PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Reconciliatio et poenitentia*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/reconciliatio-et-poenitentia>. (20.3.2017).
- JÁN PAVOL II.: encyklika *Dives in misericordia*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dives-in-misericordia>. (21.3.2017).
- JÁN PAVOL II.: apoštolská exhortácia *Pastores dabo vobis*. Trnava : SSV, 1994.
- SCOTT PECK, M.: *V jiném rytmu*. Olomouc : Votobia, 1995. 251 s. ISBN 80-85619-77-6.
- ZONTÁK, S.: Duchovné vedenie rodín, prednáška. In: *Studia theologica scepusiensia*, nr. 2. Aktuálne otázky pastorácie. Zborník prednášok katedry pastorálnej teológie. Spišské Podhradie : Kňazský seminár, 1998.

Kościół wobec przemian etyczno – moralnych współczesnego świata

JAN MAZUR – ANDRZEJ NAROJCZYK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział nauk społecznych

University of Prešov in Prešov

Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *In search for answers to questions of religiosity, morality and the future of this values it is necessary to focus our attention on the fact that religion, morality is not some independent social social entities. The socialisation is process of human being integration to society its values and norms, basic principles. The right upbringing should open for human dimension of culture and values, norms resulting from them. It is dominating conviction that is not existing objective values and absolute truth. Because of that everything is relative. The importance are getting individual values, connected with securing necessity and ambitions of individual and losing importance values, which are base of all society, about which is making consensus, which aim is realisation of common good of all individuals, groups and echelons.*

Key words: *Religiosity. Morality. Sociocultural determinants. Society. Modernity. Postmodernism..*

Współczesną rzeczywistość, zarówno światową, jak i naszą polską, cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. I tak jedynie celem egzemplifikacji podkreślić należy, iż w płaszczyźnie politycznej jest to przechodzenie od państw typu totalitarnego do państw demokratycznych, od dyktatur do tzw. państwa prawa, od państw programowo ateistycznych do państw neutralnych światopoglądowo. Z kolei do zjawisk pozytywnych w płaszczyźnie społecznej zaliczyć można upodmiotowienie poszczególnych wspólnot i społeczności, a tym samym odkrywania rzeczywistej podmiotowości przez człowieka w ramach życia państwowego, narodowego, regionalnego. Także wiele zjawisk współczesnego życia gospodarczego uznać należy za pozytywne. Wystarczy wspomnieć, iż powrót w wielu krajach do kierowania się gospodarki właściwymi jej prawami stworzył przestrzeń autentycznej ludzkiej aktywności i osobistego zaangażowania. Wreszcie także płaszczyzna kulturowa przyniosła wiele pozytywnych zjawisk, jak chociażby poszerzenie się poczucia wspólnoty dzisiejszego świata, poszanowanie praw mniejszości, a tym samym powszechny dostęp do całości narodowych i etnicznych kultur, zniesienie cenzury w wielu krajach, powszechny dostęp do środków społecznego przekazu. Wszystkie

zaakcentowane tu zjawiska stanowią ciągle poszerzający się krąg zjawisk pozytywnych będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Można powiedzieć, że współczesność stawia nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć, a to oznacza próbę ich rozwiązania. W tym kontekście warto postawić pytanie: czy katolicka etyka życia publicznego poprzez głoszone wartości może być pomocna przy rozwiązywaniu problemów wynikających ze współczesnych przemian cywilizacyjnych. Próba odpowiedzi na to pytanie stanowić będzie treść niniejszego rozdziału.¹ Być może chodzi tu też i o to, by współczesny człowiek był bardziej przygotowany na wyzwania współczesności i umiał się odnajdywać zarówno w świeckich jak religijnych obszarach swojego życia.

Proces globalizacji wyzwaniem duszpasterskim Kościołów chrześcijańskich

Globalizacja kojarzona jest często z upodabnianiem się do siebie różnych obszarów świata, przekraczaniem typowych dla przyszłości znacznych jego różnicowań. Wymaga to więc sięgania po takie pojęcia jak: całość, uniwersalizm, czy wreszcie homogenizacja, która najbardziej chyba wiązana jest z przebiegiem i skutkami globalizacji. Pojmuje się bowiem i charakteryzuje globalizację, jako „zespół procesów, które tworzą jeden wspólny świat”². Mówiąc inaczej jest to zespół procesów, który prowadzi do zunifikowania praktyk politycznych, gospodarczych i kulturowych wywodzących się z zachodu i emanujących na pozostałe części świata. W tym szerokim rozumieniu globalizacji mieści się definicja Sztompki, według którego przez globalizację należy rozumieć „proces zagęszczania i intensyfikowania się powiązań i zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych, militarnych, kulturowych, ideologicznych, między społecznościami ludzkimi, co prowadzi do uniformizacji świata w tych zakresach i odzwierciedla się w pojawieniu się więzi społecznych, solidarności i tożsamości w skali ponadlokalnej i ponadnarodowej”³.

Słusznie wskazuje się na trzy najważniejsze obszary globalizacji: obszar ekonomiczny, społeczny i kulturowy. Pewnie należałoby jeszcze dodać obszar techniki i technologii ze względu na to, że zmiany w tym obszarze stanowią jeden z najważniejszych czynników rozwoju globalizacji, jej materialnego wyrazu. Globalizacja jest więc zjawiskiem cywilizacyjnym⁴. Oznacza rozprzestrzenianie się oraz intensyfikację relacji społecznych, ekonomicznych i politycznych między poszczególnymi regionami i kontynentami. Jest zjawiskiem wielowymiarowym i wieloaspektowym,

¹ NAPIÓRKOWSKI, S.: Teologia polska wobec wyzwań współczesności. In: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. Ed. K. Góźdz. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2004. s. 47-51.

² GILEJKO, L.: *Globalizacja a zróżnicowanie społeczne we współczesnym świecie*. Warszawa. 2009. s. 55.

³ DZWONCZYK, J.: Społeczeństwo informacyjne wobec wyzwań globalizacji. In: *Backer R., Marszałek-Kawa J. Modrzyńska J. (red.): Globalizacja, integracja, transformacja*. Toruń : 2004. s. 319.

⁴ GILEJKO, L.: *Globalizacja a zróżnicowanie społeczne we współczesnym świecie*. Warszawa : 2009. s. 60

obejmującym wiele rozmaitych procesów o różnej skali czasowej. Bardzo istotną cechą globalizacji jest więc wielowymiarowość i wzajemne oddziaływanie na siebie bardzo wielu sfer⁵.

Na społeczne aspekty globalizacji zasadniczo składają się zmiany w strukturze społecznej i zawodowej świata. Następuje zmniejszenie ilości rolników oraz robotników w społeczeństwie, wraz ze zwiększeniem roli i ilości pracowników umysłowych. Zjawisku temu towarzyszy wzrost ilości prywatnych przedsiębiorców. Przyczyną tego jest mechanizacja oraz specjalizacja pracy, przy zachowaniu takich samych nakładów siły roboczej⁶. Duży wpływ na społeczne aspekty globalizacji wywiera rozwój Internetu. Sprzyja on nawiązywaniu kontaktów z obywatelami innych miast, regionów czy krajów. Umożliwia on także szybkie przesyłanie wiadomości i obrazów na drugą stronę globu, dokonuje tym samym rzeczy niegdyś niemożliwej, a mianowicie zbliża społeczność świata, niwelując barierę odległości między nimi.⁷

Jeżeli chodzi o gospodarcze aspekty globalizacji, to są one zdecydowanie łatwiej dostrzegalne i szybciej ulegają zmianie niż społeczne, pomimo tego, że w przeważającej mierze łączy się z nimi. Przykładem mogą być wszelkie wielkie przemiany gospodarcze jak chociażby transformacja gospodarczo-ustrojowa w krajach postsocjalistycznych po upadku ZSRR, czy jakiegokolwiek inne przejście ideologii gospodarczej w bardziej liberalną połączoną z demokratyzacją danego państwa⁸.

Globalizacja jest niewątpliwie w największym stopniu dostrzegalna od strony społeczno-gospodarczej. W lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku nastąpiło gwałtowne nasilenie się procesów związanych z rozwojem gospodarczym. Znajdują one jednak przełożenie również na sfery życia pozagospodarczego, w tym także na politykę. Proces globalizacji, a co za tym idzie postęp naukowo - techniczny, zwłaszcza w sferze środków masowej komunikacji, miał istotny wpływ na przeobrażenia w obszarze polityki. Dzięki niemu sposoby komunikacji władzy z obywatelami uległy radykalnej zmianie. Władza uzyskała niespotykane dotąd możliwości dotarcia do swoich wyborców. Zjawisko to miało duże znaczenie, zwłaszcza w okresach wzmożonych działań komunikacyjnych, to znaczy podczas kampanii wyborczych, które stopniowo wraz z rozwojem nowoczesnych środków masowego przekazu ulegały coraz większej profesjonalizacji⁹.

Globalizacja niosąca ze sobą takie zjawiska, jak wzmożona ruchliwość przestrzenna ludzi, wielokulturowość i odchodzenie od tradycyjnych wartości spowodowały zjawisko obcości w życiu społeczno-politycznym, które ugruntowało kategorie marketingu politycznego. W wyniku tego życie polityczne zaczęło się upodabniać do rynku, na którym podstawowe znaczenie ma podaż i popyt. Zdaniem Chodubskiego uczyniło to z obywatela anonimowego konsumenta nabywającego produkty

5 KOWALSKA, M.: Globalizacja i demokracja-konflikt czy współokreślanie się? In: *Sobczak J. Bacher R., (red.): Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*, Łódź : 2005. s. 81.

6 STIGLITZ, J. S.: *Globalizacja*. Warszawa : 2004. s. 19.

7 STIGLITZ, J. S.: *Globalizacja*. Warszawa : 2004. s. 21-23.

8 KOŁODKO, G.: *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów postsocjalistycznych*. Toruń : Dom Organizatora, 2001. s. 26.

9 KOWALSKA, M.: Globalizacja i demokracja-konflikt czy współokreślanie się? In: *Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Ed. J. Sobczak, R. Bacher. Łódź : 2005. s. 81 – 83.

podąży. W świecie polityki owa anonimowość powoduje, że obietnice wyborcze nie zobowiązują już polityków, następują częste zmiany opcji politycznych, pojawia się lansowanie wciąż nowych wizji i programów działania. Działania polityczne stają się powierzchowne, przelotne, nastawione na doraźny efekt, a władza sprawowana jest w sposób instrumentalny¹⁰.

Współczesny świat charakteryzuje się dwoma na pierwszy rzut oka wyraźnie przeciwstawnymi tendencjami: unifikacją, upodobnieniem z jednej strony, a z drugiej pogłębiającym się zróżnicowaniem. Dotyczy to zwłaszcza zróżnicowania społecznego. W najogólniejszym ujęciu można mówić o trzech głównych wymiarach tego zróżnicowania. Pierwszym jest wymiar globalny, międzynarodowy czy międzykontynentalny. Drugi to wymiar makrostrukturalny obejmujący społeczeństwa różnych krajów i wreszcie wymiar mikrostrukturalny, lokalny, czy wręcz jednostkowy. W kontekście procesów globalizacji najważniejszy jest wymiar pierwszy, międzynarodowy. Wielu obserwatorów uważa, że zróżnicowanie jest najważniejszą cechą współczesnego świata. Podkreśla się, że świat ten nie tylko posiada swoje centra i peryferie, ale funkcjonuje według dwóch różnych i to znacznie od siebie odległych szybkości. Miarami tego zróżnicowania są dane dotyczące produkcji i dochodów krajowych, koncentracji bogactwa i niedostatku, obszarów zasobności i krańcowego wręcz ubóstwa. Szczególnie ważne jest przy tym, iż mimo wysokiego tempa rozwoju całego współczesnego świata globalne rozpiętości pogłębiły się w ostatnim czasie. Zróżnicowanie dotyczy w szczególności dostępu do produktów rewolucji komunikacyjnej i informacyjnej. Wraz z powstaniem i dynamicznym rozwojem nowych technologii komunikacyjnych, zwłaszcza umożliwiających błyskawiczny dostęp do najnowszej informacji ze wszystkich dziedzin, Internetu, świat jeszcze szybciej zaczął się dzielić na tych, co „mają i wiedzą” i na tych, co „nie mają i nie wiedzą”. W rezultacie mimo globalizacji gospodarki proces polaryzacji nie tylko postępuje, ale i przyspiesza. Zróżnicowanie dotyczy także krajów bogatych i tak samo jak w skali globalnej proces ten ulega wyraźnemu zaostrzeniu¹¹.

Piotr Maślach w artykule „*Globalizacja i jej wpływ na rozwój współczesnej cywilizacji*” podkreśla, że globalizacja jest procesem dynamicznym, dlatego też jej stopień i przebieg może zmieniać się w różnych dziedzinach, może dotyczyć zarówno rynków towarowych, jak i rynków usług, produkcji, przemysłu, technologii i wiedzy oraz wzorców konsumpcji i kultury masowej. Niejednokrotnie podkreślany jest paradoksalny charakter współczesnych procesów globalizacji. Globalizacja wywołuje bowiem zjawiska i procesy, które, jakby się mogło wydawać, nawzajem przeciwstawiają się sobie lub przynajmniej zmiernają w rozbieżnych kierunkach. Uniwersalizacji wolnorynkowego systemu gospodarczego towarzyszy „fragmentaryzacja” gospodarcza poszczególnych krajów, regionów ekonomicznych i globu jako całości. Pojawiają się wyraźne linie graniczne oddzielające od siebie to wszystko, co znalazło się w głównym nurcie globalnej gospodarki, od tego, co się w nim nie mieści. Dla losów poszczególnych krajów, regionów, grup etnicznych czy społecznych, grup

¹⁰ KOWALSKA, M.: Globalizacja i demokracja-konflikt czy współokreślanie się? In: *Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Ed. J. Sobczak, R. Bacher. Łódź : 2005. s. 83.

¹¹ SULMICKA, M.: *Ubóstwo we współczesnym świecie*. Warszawa : 200. s. 54.

zawodowych, instytucji lub też poszczególnych ludzi bardzo ważną kwestią jest to, czy mają znaleźć się w tym nurcie, czy nie. Marginalizacja ta powoduje, że w społeczeństwie narasta poczucie zagrożenia. Od obaw nie są wolne kraje zamożne, coraz częściej jednak upowszechnia się przekonanie, że odmowa udziału w procesach globalizacji po prostu nie jest już możliwa. Proces globalizacji wiąże się również z nieobliczalnością i nieprzewidywalnością zachodzących w gospodarce światowej procesów. Reagując na związane z powstawaniem wielkich, międzynarodowych korporacji zagrożenia, główne regiony gospodarcze świata coraz ściślej integrują się gospodarczo ze sobą, przeciwstawiając niepewnej reszcie świata własne sprawdzone rozwiązania i powiązania gospodarcze. Tak więc niejako odwrotną stroną gospodarczej globalizacji świata czy uniwersalizacji systemu wolnorynkowego jest postępująca de facto „regionalizacja” – wykształcenie się trzech głównych regionów: Unii Europejskiej, skupionej wokół Stanów Zjednoczonych północnoamerykańskiej strefy wolnego handlu i strefy azjatyckiej, której ośrodkiem jest Japonia. W przeciwieństwie do wcześniejszych koncepcji globalizacji obecnie nie akcentuje się w sposób wyraźny jej tendencji do ujednoczenia. Wzajemne powiązania społeczeństw i krajów nie muszą bowiem w sposób jednoznaczny oznaczać postępującego ujednoczenia zachodzących na świecie procesów i zjawisk¹².

Globalizacja wywołuje niewątpliwie bardzo istotne zmiany w świecie społecznym. Często uważa się je za szczególnie ważne, gdyż w konsekwencji ma ona prowadzić nie tylko do włączenia narodów świata w procesy integracyjne, ale tworzyć „jedno światowe społeczeństwo globalne”. Badacze zjawiska podkreślają, że w obszarze zmian społecznych procesy globalizacji mają charakter strukturalny.

Do najważniejszych zmian zalicza się:

- wyraźne złamanie sztywnych granic społeczeństw narodowych, a nawet zwiększającą się rolę czynników, postaw i orientacji ponadnarodowych,
- gwałtowną erupcję wielości nowych form organizacji społecznej i to na różnych poziomach, nie tylko ponadnarodowym,
- zmiany w strukturze społeczeństw, pojawianie się i rozwój instytucji kreujących nowe zbiorowości społeczne,
- zwiększoną i wielokierunkową ruchliwość społeczną, a przede wszystkim migrację,
- powstawanie nowych podziałów i konfliktów społecznych, bądź ponowną eksplozję starych konfliktów społecznych,
- zanikanie niektórych ważnych dla epoki przemysłowej organizacji i instytucji społecznych¹³.

Znaczenie zmiany w procesie globalizacji podkreśla również Katarzyna Marzęda. Według niej zmiana stanowi istotę procesów globalizacji. Autorka podkreśla, że dotychczasowe pojęcia miejsca, dystansu, czy granic straciły swe pierwotne znaczenie, a procesy i zjawiska społeczne zachodzą dziś bez wyraźnej lokalizacji teryto-

¹² MAŚLOCH, P.: *Globalizacja i jej wpływ na rozwój współczesnej cywilizacji*. Przedsiębiorczość - Edukacja 1. 2005. s. 18-20.

¹³ GILEJKO, L.: *Globalizacja a różnicowanie społeczne we współczesnym świecie*. Warszawa : 2009. s. 55-56.

rialnej, ponad granicami państw narodowych. Zmieniło się więc nie tylko znaczenie odległości terytorialnych, ale także rola i znaczenie państw narodowych, organizacji międzynarodowych oraz wszystkich innych podmiotów, na które procesy globalizacyjne oddziałują¹⁴.

Anthony Giddens podkreśla, że jedną z najważniejszych zmian, które nastąpiły pod wpływem globalizacji jest intensyfikacja relacji społecznych na światową skalę. Uważa on, że dzięki niej zjawiska regionalne, co prawda pozostające w realnym oddaleniu geograficznym, są związane ze sobą, mając jednocześnie swoje każdorazowe odpowiedniki w innej części globu¹⁵.

Rozwój technologii oraz nowoczesnych środków komunikowania i przekazywania informacji sprawia, że świat w coraz większym stopniu upodobał się do globalnej wioski. Konsekwencją tej kompresji czasu i przestrzeni jest zanikanie dystansu między ludźmi, przy jednoczesnym zacieśnianiu się więzów współzależności, co tworzy coraz bardziej rozbudowany mechanizm sprzężenia zwrotnego. Sytuacja taka rodzi konieczność usuwania wszelkich barier kulturowych i opierania wszelkich stosunków na relacjach uniwersalnych, czytelnych i zrozumiałych w każdym miejscu i czasie. W rezultacie następuje uniformizacja w skali globalnej wartości, standardów zachowań, aspiracji, celów i dążeń, co G. Ritzer nazywa procesem McDonaldyzacji społeczeństw¹⁶.

Globalizacja, podobnie jak każde zjawisko, w przypadku, gdy rozpatrujemy je długofalowo, ma swoje wady i zalety. Dla jednych wymuszona przez nią internacjonalizacja połączona ze stopniowym zniesieniem wszelkich barier, jest zjawiskiem wymarzonym. Inna część tego samego społeczeństwa traktuje to zjawisko jako coś niewyobrażalnie złego, burzącego powszechnie dotychczas przyjęty porządek. Jednocześnie nikt nie ma zastrzeżeń, co do postępującego regionalizmu. Przejawiającego się m.in. w dotowaniu lokalnych przedsięwzięć, promocji miejscowych specjałów kulinarnych, czy wspieraniu regionalnej turystyki¹⁷.

Jeżeli chodzi o stronę kulturową to, pod wpływem rozwoju społeczeństwa informacyjnego, globalizacja nie tylko ułatwiła rozwój massmediów, ale przyczyniła się do rozpowszechnienia i wprowadzenia w życie ideałów społeczeństwa obywatelskiego. To z kolei pobudziło potrzebę konieczności współdziałania dla dobra wspólnego. Kolejnym skutkiem, jaki wywołało zjawisko globalizacji było porzucenie przez społeczeństwo kultury ludowej, zastępując ją nowo powstałą kulturą masową, przy jednoczesnym zachowaniu status quo kultury wysokiej¹⁸.

Gwałtowny rozwój mediów elektronicznych oraz dynamiczna ekspansja technologii informacyjno - komunikacyjnej zrewolucjonizowała praktycznie wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Rozwój nowych technologii w sferze komunika-

¹⁴ MARZĘDA, K.: Globalizacja a globalne społeczeństwo obywatelskie. In: *Sobczak J., Bacher R. (red.): Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Łódź : 2005. s. 28 – 29.

¹⁵ BURSZA, W. J.: *Antropologia kultury*. Poznań : 1998. s. 159.

¹⁶ HANZLIK, M.: Świat bez granic. Globalizacja a społeczeństwo informatyczne. In: *Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Ed. J. Sobczak, R. Bacher. Łódź : 2005 s. 107.

¹⁷ SZYMAŃSKI, W.: *Globalizacja. Wyzwania i zagrożenia*. Warszawa : 2001. s. 25-30.

¹⁸ SZYMAŃSKI, W.: *Globalizacja. Wyzwania i zagrożenia*. Warszawa : 2001. s. 20.

nia oraz pozyskiwania i dostępu do informacji uruchomił proces określany mianem rewolucji informacyjnej bądź elektronicznej. Owa rewolucja informacyjna zdaniem A. Giddensa stanowi pierwszy i najważniejszy czynnik globalizacji. Należy jednak zauważyć, iż dostęp do zaawansowanych technologii, będących nośnikiem informacji nie jest równomierny w skali całego globu, a nawet w miejscach gdzie jest on możliwy, nie wszyscy mogą w równym stopniu z niego korzystać. Cała rewolucja technologiczna i informacyjna dokonuje się więc w świecie ludzi bogatych. Głównym problemem wiążącym się z globalizacją jest właśnie wyłączenie z tego procesu większości rozwijającego się świata.

Globalizacja obok niewątpliwych korzyści niesie za sobą także wiele negatywnych konsekwencji. Można do nich zaliczyć wzrost nierówności ekonomicznych, co prowadzi do zepchnięcia ogromnej części mieszkańców świata na margines pozbawiony szansy na udział w dobrodziejstwach tego procesu. R. Fortner twierdzi, że zamiast o globalnej wiosce powinniśmy raczej mówić o globalnej metropolii. Pojęcie to według Fortnera lepiej oddaje istotę globalizacji, ponieważ zwraca uwagę na fakt występowania dysproporcji i nierówności¹⁹.

Pomimo negatywnych zjawisk, jakie wywołuje proces globalizacji nie można zaprzeczyć fundamentalnemu znaczeniu rewolucji informacyjnej dla procesów zachodzących we współczesnym świecie. Tak jak poprzednia rewolucja przemysłowa przekształciła społeczeństwo agrarne w społeczeństwo industrialne, tak rewolucja informacyjna była przyczyną istotnych przeobrażeń społecznych, które prowadzą do powstania społeczeństwa określanego mianem społeczeństwa informacyjnego.

Najważniejszym wyrazem, swego rodzaju syntezą dynamiki globalizacji jest kształtowanie się społeczeństw nazywanych postmodernistycznymi, bądź postfordowskimi. Społeczeństwa postmodernistyczne są produktem i wyrazem procesów globalizacji. Postmodernizm oznacza zakwestionowanie wielu dotychczasowych wartości i „prawd obiektywnych”. W ujęciu filozoficznym uważa się go za sprzeciw wobec naiwnej i gorliwej wiary w postęp oraz wobec zaufania do prawdy obiektywnej czy naukowej. W filozofii pociąga za sobą podejrzliwość w stosunku do daleko siężnych ustaleń wartości społeczeństw Zachodu i wiary w ich postęp wpływający z utopijnych wizji doskonałości, ku jakiej ma wieść ewolucja, postęp społeczny czy wykorzystanie nauki. Społeczeństwa postmodernistyczne kształtujące się pod dużym wpływem globalizacji cechuje z jednej strony przyspieszona, często rewolucyjna dynamika zmian w wielu obszarach, a jednocześnie wzrost zagrożeń i niepewności spotęgowany kryzysem wartości i ostrych wyzwań etyczno-moralnych. Wynika stąd wielki dylemat społecznego ryzyka i odpowiedzialności, dramatyczne niekiedy pytanie o prawomocność innowacji biologicznych, wielkich eksperymentów medycznych czy militarnych²⁰.

Globalizacja sprawiła, że we współczesnym świecie znacznie nasiliły się procesy migracji i emigracji. Konsekwencją tego zjawiska jest ujednoczenie różnych przeja-

¹⁹ OCIEPKA, B.: Komunikacyjne ścieżki globalizacji. In: *Stadt Müller E, (red.): Wkraczając w XXI wiek-między globalizacją a zróżnicowaniem*. Wrocław : 2003. s. 58.

²⁰ GILEJKO, L.: *Globalizacja a różnicowanie społeczne we współczesnym świecie*. Warszawa : 2009. s. 60-61.

wów życia społecznego, politycznego jak i ekonomicznego. W Europie po powstaniu, a następnie rozszerzeniu się Unii Europejskiej na inne państwa, proces globalizacji objął praktycznie cały kontynent. Połączył on odrębne kulturowo, historycznie i politycznie kraje i narody. W dawnych czasach procesy wymiany kulturowej ograniczały możliwości przemieszczania się i podróży rozciągniętych mocno w czasie. Obecnie za sprawą Internetu, szybkich kolei, samolotów i całej infrastruktury umożliwiającej szybkie i proste przemieszczanie się między innymi krajami ludzie z łatwością mogą zmieniać miejsce swego pobytu czy zamieszkania. Przemiany te powodują, że zacierają się różnice kulturowe i zanika to, co je zrodziło, czyli przywiązanie do miejsca urodzenia i zamieszkania oraz związanych z tym społecznych tradycji, historii i wszystkiego tego, co składa się na pojęcie kultury danego regionu, kraju czy narodu. Globalizacja w wymiarze kulturowym jest rezultatem rozwoju masowej turystyki, wzmożonych migracji, komercjalizacji produktów kulturowych oraz rozprzestrzeniania się ideologii konsumenckich.²¹ Na jej rozwój wpływają także działania marketingowe międzynarodowych korporacji oraz rozwój masowych środków komunikacji. Aby zapobiec zanikaniu powstających przez wiele pokoleń tradycji narodowych czy kulturowych Unia Europejska, pomimo dążeń do standaryzacji wielu dziedzin życia społecznego, wprowadza programy mające na celu ochronę dóbr kulturowych. Programy te zapewniają środki finansowe na odnowę zabytków, najróżniejsze formy propagowania kultury danego regionu, tworzenie kół zainteresowań, imprez pokazujących historię, kulturę i tradycje danych regionów. Ogromną wagę przywiązuje się do wyrabiania w młodzieży szacunku oraz przywiązania do rodzimych tradycji narodowych jak i regionalnych. Organizowane są najróżniejsze pokazy, targi i inne imprezy czy programy telewizyjne ściśle związane z propagowaniem odrębności regionów i ich korzeni. W życiu codziennym można zauważyć wzrost zainteresowania regionalnymi potrawami, rozwija się agroturystyka²².

Coraz częściej zwraca się uwagę na niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą postępujący w bardzo szybkim tempie proces globalizacji. Niejednokrotnie podkreśla się to, że globalizacja zagraża ciągłości i autentyczności państw narodowych, ich niezależności, jak również niszczy lokalną kulturę i tradycje. Procesu globalizacji nie można powstrzymać. Jednakże postęp cywilizacyjny nie tylko za sprawą globalizacji zaczął wpływać na kulturę regionów. Wiele czynników politycznych oraz ekonomicznych sprawiło, że pewne dziedziny życia społeczeństw związane z narodowością i kulturą zaczęły zanikać. Globalizacja, a właściwie jej kontrolowany i mądrze nadzorowany przebieg, sprawia, że mogą się one na nowo się odrodzić²³.

We współczesnym świecie procesy globalizacyjne zachodzą z taką szybkością, iż równoległe z nimi dokonują się rewolucyjne wręcz przeobrażenia społeczne. Z jednej strony następuje rozwój technologiczny, z drugiej zaś poszerzanie się (nawet w społeczeństwach bogatych), takich zjawisk jak bezrobocie czy utrata poczucia

²¹ GIDDENS, A.: *Runway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York : 2000, s. 64.

²² GIDDENS, A.: *Runway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York : 2000, s. 132-135.

²³ GIDDENS, A.: *Runway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York : 2000, s. 135-136.

bezpieczeństwa socjalnego. Człowiek w pewnym sensie staje się czymś w rodzaju niewolnika postępu technicznego. Powszechna pogoń za pieniędzmi, karierą czy za nowinkami technicznymi niejednokrotnie odbywa się kosztem życia rodzinnego, religijnego i kulturowego²⁴.

Konsekwencje aksjonormatywne

F. Fukuyama uważa, że rozwój technologii łączy się z rozszerzaniem liberalnej kultury, a to niesie z sobą duże koszty społeczne. W swojej książce *Wielki wstrząs*, Fukuyama pisze, że osłabienie więzi rodzinnych, jako instytucji społecznej było szczególnie widoczne w drugiej połowie XX wieku. „W większości krajów Europy i w Japonii przyrost naturalny spadł tak znacznie, że w następnym stuleciu społeczeństwa te ulegną depopulacji, jeżeli powstałych braków nie wyrówna liczniejsza imigracja. Spadła liczba małżeństw i narodzin, wzrosła gwałtownie liczba rozwodów; jedno na troje dzieci w Stanach Zjednoczonych rodziło się poza małżeństwem, a w Skandynawii aż połowa. Wreszcie nastąpił głęboki czterdziestoletni kryzys zaufania do instytucji społecznych. U schyłku lat pięćdziesiątych większość mieszkańców Stanów Zjednoczonych i Europy ufała swoim rządóm i swoim współobywatelóm, na początku zaś lat dziewięćdziesiątych - już tylko nieliczna mniejszość. [...] Choć nie ma dowodów, że ludzie mniej się ze sobą wiązali i mniej ze sobą przestawali, ich wzajemne więzi na ogół okazywały się mniej trwałe, mniej głębokie i obejmowały mniejsze grupy”²⁵. Fukuyama podkreśla, że bogate społeczeństwa zachodnie przeżywają głęboki kryzys moralny. Dowodzą tego różnorakie badania socjologiczne, na których Fukuyama opiera swą opinię i do których często w swej książce się odnosi. Autor uważa także, że ludzie dążąc do bogactwa i dobrobytu zatracają życie rodzinne, towarzyskie oraz religijne. Cały swój czas poświęcają oni pomnażaniu pieniędzy. Pogoń za „sukcesem” gospodarczym sprawia, że ludzie niszczą wszystko to, co stanowi o godności i sensowności naszego życia. Fukuyama określa to zjawisko jako nieroztropne zużycie „kapitału społecznego”, przez który rozumie „zasoby wspólnych wartości danego społeczeństwa”²⁶. Niszcząc swój społeczny kapitał, tzn. więzi i zasady moralne, społeczność nie przetrwa zbyt długo a jej doraźne sukcesy (duży przyrost dóbr materialnych) wkrótce mogą się okazać czynnikiem zniewolenia. W swej książce Fukuyama stawia pytanie o to, czy współczesne demokracje wieku informacji zdołają utrzymać porządek społeczny w warunkach gospodarczych i technologicznych. Autor stwierdza, iż „jeśli więc zgodzimy się z tym, że kapitał społeczny nie jest dobrem publicznym, a raczej dobrem prywatnym, silnie wiążącym się ze sferą publiczną, zrozumiemy, że współczesna gospodarka rynkowa zawsze wytwarzać będzie taki kapitał. W firmach prywatnych kapitał społeczny można wytworzyć - i najczęściej tak się właśnie dzieje - inwestując w szkolenia i treningi interpersonalnych umiejętności współpracy. Istnieje, oczywiście, ogromna literatura na temat tworzenia kultury korporacji, która polega na socjalizacji pracowników do przestrzegania norm, jakie zwiększają

²⁴ RYBA, M.: *Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji*. Człowiek w kulturze 14, 2002. s. 121.

²⁵ FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000. s. 14.

²⁶ FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000. s. 16-17.

ich gotowość do współpracy i zbudują poczucie tożsamości grupowej”²⁷. W innym zaś miejscu pisze: „Nowoczesne, postindustrialne gospodarki kapitalistyczne wytwarzać będą stały popyt na kapitał społeczny. Na dłuższą metę powinny one być w stanie wygenerować dostatecznie wiele kapitału społecznego, by podaż zrównoważyła popyt. Możemy być pewni, że tak się stanie, gdyż osoby prywatne realizując własne, egoistyczne cele, będą zarazem wytwarzać kapitał społeczny i cnoty z nim związane, takie jak uczciwość, rzetelność i odwzajemnianie. Bóg, religia i wielowiekowa tradycja są w tym procesie pomocne, ale nie niezbędne”²⁸. Fukuyam twierdzi, że wolny rynek zaspokoi potrzeby również w sferze moralnej. Kiedy ludzie będą potrzebować zasad moralnych, silnych więzi społecznych - rynek je wytworzy. Tak więc przez kapitalistyczny „egoizm” wygeneruje się „uczciwość, rzetelność, odwzajemnianie”.

Mieczysław Ryba podkreśla, że ludziom wydaje się, że w świecie, w którym wszystko jest na sprzedaż, z łatwością będzie można kupić uczciwość czy miłość. Wystarczy wziąć trochę pieniędzy i poprosić o „pięć godzin przyjaźni”, „dwie godziny miłości”. Zapomina się jednak, że przyjaźń kupiona nigdy nie zastąpi relacji prawdziwej, nie wypełni ludzkiej samotności. Moralność jest dziedziną aktywności ludzkiego ducha, więc nie o materię, nie o pieniądze tu chodzi. Autor „Przemian społecznych i politycznych w procesie globalizacji” uważa, że jedyną możliwością naprawy życia wspólnotowego współczesnych społeczeństw jest powrót do chrześcijaństwa. Przy tym podkreśla on, że nie chodziłoby tutaj o taki powrót do religijności, jaki przewiduje Fukuyama, pisząc: „[...] ludzie będą dochodzić do wiary nie z powodu przyjęcia prawdy objawienia, ale dlatego, że z braku więzów społecznych czują niedosyt rytuałów i tradycji kulturowej.[...] Będą powtarzać stare modlitwy i odprawiać rytuały nie z przekonania, że zostały nam dane przez Boga, lecz po to, by przekazać swym dzieciom właściwe wartości, czerpać radość i bezpieczeństwo z zachowań rytualnych i odczuwać wspólnotę ludzkiego doświadczenia, jaką one przynoszą”²⁹. Rytuały i modlitwy bez wiary w osobowego Boga - oto wizja religijności Fukuyamy. Nie trzeba tłumaczyć, jak wielka z tego płynie prymitywizacja i płytkość myślenia o istocie religii (rozumianej nade wszystko jako osobowa relacja człowieka z Bogiem) i jej roli w życiu społecznym. Mieczysław Ryba pisze, że mówiąc o powrocie do chrześcijaństwa ma on na myśli prawdziwy powrót do religii, a więc nade wszystko powrót do wiary w osobowego Boga - jakby to powiedział papież Jan Paweł II: o nową ewangelizację. Autor zauważa na koniec, że proces globalizacji łączy się z ogromem problemów etycznych w życiu społecznym³⁰.

Człowiek od zawsze przy dokonywaniu jakichkolwiek wyborów kieruje się swoimi doświadczeniami. Doświadczenia te pozwalają mu przewidywać, jakie skutki będą miały jego zachowania oraz przypomnieć sobie, jakie uczucia towarzyszyły mu w podobnej sytuacji. Dzięki temu człowiek może uniknąć błędów. Każda podejmo-

²⁷ FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000. s. 19.

²⁸ FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000. s. 20. Porov. BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: *British Journal of Sociology* 28 (4), 1977, s. 419-449.

²⁹ FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000. s. 23. PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121-128.

³⁰ RYBA, M.: *Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji*. *Człowiek w kulturze* 14, 2002. s. 125-126.

wana decyzja musi być zgodna z naszym systemem wartości. Wartość jest cechą lub zespołem cech danej osoby stanowiącej o jej walorach, które są cenne dla innych. Mówiąc prościej system wartości, który wyznajemy mówi innym o nas samych. O tym, co jest dla nas ważne, a co nie. Społeczeństwo wymaga od ludzi dostosowywania się do rzeczywistości. We współczesnym świecie człowiekowi jest bardzo trudno skodyfikować swój system wartości. Świat stał się globalną wioską, mamy powszechny dostęp do środków masowego przekazu, informacji, opinii, faktów i ideologii. Może właśnie dlatego ludzie żyjący w XXI wieku konfrontują w swoim umyśle różne, często sprzeczne ze sobą lub zupełnie skrajne poglądy. Natłok informacji nie pozwala im rozróżnić, co jest dobre, a co złe, co jest czarne, a co białe. Media kreują wizję człowieka wyzwolonego, którego nadrzędnym celem jest samorealizacja, zapominając o jego duszy i o tym, że istnieją wartości, które nie mogą zostać wyparte przez jego ambicje³¹.

Jeśli globalizacja prowadzi do zmian w kierunku upodabniania się materialnych elementów różnych kultur, to należy zadać pytania o ich warstwę aksjologiczną. Mianowicie trzeba odpowiedzieć na pytanie czy w ślad za globalizacją treści kulturowych idzie uniwersalizacja wartości, tzn. czy można mówić o kulturze globalnej oraz czy globalizacja powoduje przewartościowanie kultur. W tym drugim wypadku chodzi zarówno o wewnętrzną weryfikację istotnych wartości w obrębie wspólnot kulturowych, jak i podejście do zachowanych odrębności kulturowych ze strony społeczności międzynarodowej. Globalizacja związana jest ze wzmożoną dyfuzją kulturową. Procesy wzajemnych oddziaływań kulturowych są intensywniejsze i skompresowane w czasie. Nowe tendencje w sztuce, prądy literackie, muzyka popularna, rozrywkowe kino, powszechnie czerpią inspiracje ze źródeł zewnętrznych. Nie można mieć wątpliwości, że wszystko to pozostawia jakiś ślad w kulturach. Nie jest natomiast oczywiste, że jest to wszędzie ten sam ślad, co prowadziłoby do trwałej uniwersalizacji elementów kultury. Chodzi raczej o takie dobra i wartości, które ze względów praktycznych łatwo dają się wpisywać w istniejące systemy. Najbardziej nawet ortodoksyjni islamiści nie odrzucają bowiem możliwości przemieszczania się samolotami do Mekki i wykorzystywania nowoczesnych środków łączności do prowadzenia interesów, nie rezygnując przy tym z wielokrotnej w ciągu dnia modlitwy. Zamożne muzulmanki jeżdżą na zakupy mercedesami, studiują na najlepszych zagranicznych uniwersytetach, zasłaniając przy tym tradycyjnie głowę i uznając swoje drugorzędne miejsce w hierarchii rodzinnej i społecznej. Przywiązani do tradycji Polacy zmieniają nawyki żywieniowe, coraz powszechniej dołączając do swego jadłospisu lekkie dania kuchni śródziemnomorskiej. Paweł Starosta określa to nowym komunitaryzmem, rozumiejąc go, jako praktyczną reakcję społeczeństw na zmiany. Reakcja ta polega na równoległym odrzucaniu i przystosowywaniu się do wzorów globalnych. Jeżeli jednak spojrzymy na ten problem z drugiej strony to można stwierdzić, iż w wielu przypadkach ogólne tendencje globalizacyjne korygowane są zarówno lokalnymi możliwościami materialnymi, jak i racjonalną koniecznością dostosowania ich do miejscowych systemów wartości podstawowych. Ten sam na całym świecie McDonald's różni się w poszczególnych regionach świata, adaptując własną ofertę żywie-

³¹ MISIAK, W.: *Globalizacja. Więcej niż...*, dz. cyt. s. 130-132.

niową do narzuconej miejscową religią diety. Nawet słynni tenorzy, realizując światową trasę koncertową, modyfikowali repertuar w poszczególnych krajach, dołączając do standardów operowych najpopularniejsze lokalne pieśni. Zjawiska takie, polegające na harmonizacji niezwykle intensywnego prądu kulturowych oddziaływań zewnętrznych z tradycjami kulturowymi grupy, w socjologii nazywane są globalizacją. Globalizacja jest instynktownym szukaniem kompromisu między tym, co nieuchronne, stanowiącym realne zagrożenie dla specyfiki grupy, a tym, co stanowi o jej tożsamości i integralności³².

Opinie antropologów kulturowych, socjologów i filozofów na temat wpływu globalizacji na zmiany kulturowe są podzielone. Związane jest to ze zróżnicowanymi postawami społecznymi wobec globalizacji, od bezwarunkowej jej aprobaty do totalnej negacji. Wśród intelektualistów dominuje jednak podejście deterministyczne oraz wyważone opinie o konieczności akceptacji postmodernistycznego świata, w którym wyraźną przewagę próbuje zdobyć i narzucić środowisku zewnętrznemu kultura zachodnia, a ściślej amerykańska, z jej wszechobecną komercją. Z drugiej strony mamy do czynienia z postawami buntu, racjonalnej krytyki i bezwzględniego odrzucenia. Takie stanowisko prezentuje Zygmunt Bauman, który zestawia globalizację z uniwersalizacją. Tej drugiej przypisuje minioną już zdolność organizacji myślenia o sprawach globalnych, pierwszą traktuje, jako eufemistyczne określenie "Nowego Nieładu Światowego". Globalizację odnosi on do globalnych następstw, z reguły niezamierzonych, a nie do globalnych w swym założeniu przedsięwzięć. Uniwersalizm jest pojęciem najbliższym leksykalnie dla globalizacji. Globalizacja oznacza dosłownie światowy zasięg, uniwersalizm – powszechność i wspólnotę wartości³³.

Każda kultura związana jest z jakąś dużą grupą społeczną. W społeczeństwach nowoczesnych taką grupę stanowi naród. W niżej zaawansowanych społecznościach np. afrykańskich ciągle, mimo znaczących zmian w kierunku integracji narodowej, podstawowymi środowiskami kulturotwórczymi pozostają grupy etniczne, szczególnie plemiona. W obydwu przypadkach etniczność stanowi czynnik zasadniczo wiążący grupę pod względem kulturowym. Składają się na nią m.in. wspólna pamięć historyczna, doświadczenia, język, wierzenia, systemy etyczne i obyczaje. Bliskość geograficzna, przenikanie kulturowe i migracje upodobniają pewne elementy kultury także w szerszej skali, np. regionu, tworząc kręgi kulturowe z dominującymi w nich systemami wartości kulturowych. Spoiwem są dla nich najczęściej religia, podobieństwo instytucji społecznych i politycznych, niekiedy różna konfiguracja innych elementów, wspólne w historii prądy myślowe, style w sztuce i architekturze, tożsame poczucie estetyki. Posiadanie dystynktywnych cech czy to przez kultury narodowe, czy szerzej regionalne, nie oznacza ich wyłącznie endogenicznego rozwoju i zamknięcia na zewnętrzne bodźce kulturalne. Zdaniem K. Birkett-Smith'a wynika to z natury człowieka, która w konfrontacji z innymi kulturami skłania

³² HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003. s. 244-246.

³³ HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003. s. 247.

go do dokonywania optymalnych dla siebie wyborów dóbr i wartości kulturowych ze względów pragmatycznych czy też estetycznych. Dyfuzja kulturowa prowadzi, zatem do ich internalizacji w środowisku zewnętrznym wobec oryginalnego źródła. W historii nowożytnej istniały tylko dwa systemy wartości kulturowych, które mogłyby być uznane za uniwersalne. W obu przypadkach podstawowym kryterium wyróżniającym była religia. Były to chrześcijaństwo i islam. W państwach cywilizacji zachodniej w wyjaśnieniach filozoficznych najczęściej słowo “uniwersalizm” występowało właśnie w połączeniu z przymiotnikiem “chrześcijański”. Budowane na podstawach religijnych systemy wartości kulturowych zyskiwały w dłuższym okresie (często poprzez rozbudowaną działalność misyjną) miliony zwolenników. Nie obywało się także bez ich wzajemnej, niekiedy krwawej rywalizacji. W przeszłości doświadczyła tego Europa³⁴.

Wielokrotnie podejmowano na gruncie socjologii próby znalezienia uniwersalnych zjawisk kulturalnych. Graham P. Murdock na podstawie bogatego materiału empirycznego wymienił około dwustu identycznych dziedzin mających znaczenie w każdej kulturze. Zaliczono do nich takie dziedziny jak higiena, język, pokrewieństwo, rodzina czy wychowanie. Clyde May Kluckholm poszukiwał natomiast szczegółowych cech kulturowych, np. norm moralnych identycznych we wszystkich społecznościach ludzkich. Taką uniwersalną cechą okazała się zasada zachowania życia członków własnej grupy. Należało ją jednak obwarować tyłoma dodatkowymi warunkami, że ostatecznie dostarczało to liczniejszych argumentów relatywistom niż zwolennikom uniwersalności wartości kulturowych. W tej samej kategorii wartości moralnych Claude Levi-Strauss umieścił tabu kazirodztwa. Wielu autorów, w tym Johan Huizinga za uniwersalne uważał pewne typy zabaw i gier. Wreszcie Noan Chomsky dowodził tezy o powszechności podstawowych zasad gramatyki. W kulturze europejskiej status wartości uniwersalnych przyznawany był często tym, które zawarte są w platońskiej triadzie: prawda, dobro, piękno. Do podobnych uniwersaliów przychylali się nawet zadeklarowani relatywiści. Melville J. Herkovits np. za takie uważał moralność, piękno, standardy prawdy. Dziś w politycznej dyskusji priorytetowe miejsce zajmują prawa człowieka i liberalizm ekonomiczny³⁵.

Mimo roszczeń i aspiracji żaden dotąd system wartości kulturowych, oparty na takich czy innych kryteriach nie zyskał uniwersalnego charakteru. Uniemożliwiała mu to utrwalona tożsamość grupy, dodatkowo potwierdzająca się w warunkach zagrożeń zewnętrznych, jak również kryjący się za każdym uniwersalizmem etnocentryzm.³⁶ Rodzi się zatem pytanie o realną możliwość uniwersalizmu w kulturze współczesnego świata. Chodzi przy tym o uniwersalizm rozumiany w sposób filozoficzny, zgodnie, z którym powszechne czy upowszechniane wartości są wyrazem

³⁴ HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003. s. 248.

³⁵ HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003. s. 248-249.

³⁶ BĄK, T., KARDIS, M., VALČO, M., KALIMULLIN, A. M., GALUSHKIN, A.: *A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes [print]*. In: *XLinguae [electronic]* : European scientific language journal. - ISSN 1337-8384. - ISSN 2453-711X. - Roč. 12, č. 2 (2019), s. 165-166.

wspólnej akceptacji, uzyskanej nie poprzez wzajemne przymuszanie i nacisk, ale dialog i szukanie kompromisu. Przy takim podejściu pojęcie uniwersaliów oznacza, że zjawiska posiadają identyczną treść, a nie treść kulturowo uwarunkowaną³⁷.

Czy najbliższe powszechnej akceptacji prawo humanitarne jest prawem uniwersalnym w sytuacji, gdy niektóre mocarstwa nie wyrażają zgody na jego implementację i gdy kolejne międzynarodowe lub niemiędzynarodowe konflikty zbrojne jaskrawo dowodzą jego zupełnego lekceważenia? W jaki sposób amerykański pragmatyzm przejawiający się w stosowaniu lub łamaniu prawa międzynarodowego, w zależności od bieżących potrzeb politycznych, ma się do uniwersalności tego prawa? Problem jest tym bardziej interesujący, że niektóre opiniotwórcze środowiska amerykańskie próbują uzasadnić postępowanie Amerykanów ich potęgą i bezwarunkową dziś supremacją w świecie, zaś rygorystyczny prawni, przywiązanie do instytucji międzynarodowych i tolerancję Europejczyków – ich słabością. A przecież międzynarodowe systemy normatywne odzwierciedlają, potwierdzają i sankcjonują pewne minimum wspólnych norm moralnych, stanowiących integralną część każdej kultury. Dla innych specyficznych cech poszczególnych kultur znacznie trudniej jest znaleźć wspólny mianownik. Rozważyć także można promocję uniwersalizmu praw człowieka, jednak tym razem nie tylko, jako systemu norm stanowiących, ale praw nierozdzielnie i naturalnie związanych z człowiekiem.³⁸ Przekonanie o uniwersalności podstawowych cech i dążeń ludzkich występujących we wszystkich kulturach jest jedną z podstawowych zasad zawartych w Raporcie Światowej Komisji Kultury i Rozwoju pt. *“Nasza kreatywna różnorodność”*. Dokument uznaje prawa człowieka za jeden z głównych wyrazów uniwersalnej etyki. Zdaniem Thomas’a Franck’a europejski kanon praw człowieka pełen jest zasad, dalekich od głębokiego zakorzenienia w kulturze Zachodu.³⁹ Stwierdza on, że stanowią one produkt ostatnio dokonującego się rozwoju, uprzemysłowienia, urbanizacji, komunikacji, rewolucji internetowej, które mają zastosowanie wszędzie, nawet, jeśli nie zdarzyły się w tym samym czasie. Tu jednak nasuwa się pytanie, które z tych praw mają charakter uniwersalny. Bhikhu Parekh, odwołując się do istoty człowieczeństwa, wymienia wśród cech gatunkowych zdolność myślenia i marzeń, posługiwania się językiem i osądzania, a w konsekwencji tworzenia i zmieniania otaczającego świata. Twierdzi więc, że posiadając wspólne zdolności, pragnienia i potrzeby, ludzie muszą też mieć podobne warunki dla przetrwania i rozwoju. Zapewnić je mogą tylko uniwersalne wartości moralne, takie jak jedność ludzkości, godność, wartość życia ludzkiego, równość, zaspokojenie podstawowych potrzeb. Problem z akceptacją wymienionych wartości polega jednak na tym, że niezależnie od naszego do nich przywiązania, różne środowiska kulturowe różnie je traktują i interpretują. Żadne też prawo, ani wewnętrzne ani

³⁷ HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003, s. 250.

³⁸ HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003, s. 252.

³⁹ KARDIS, M., ŠTURÁK, P., KRÁLIK, R., NGUYEN TRONG, D., KORZHUEV, A., V., KRYUKOVA, N. I.: *A sociological-religious probe into contemporary global Salafi jihadism [print]*. In: *European Journal of Science and Theology [print]*. - ISSN 1842-8517. - ISSN 1841-0464. - Roč. 15, č. 4 (2019), s. 124-125.

międzynarodowe, ani też naciski opinii międzynarodowej nie są w stanie w krótkim czasie ich zagwarantować, jeśli nie uczyni tego społeczeństwo, w którym funkcjonuje jednostka. Dowodem na to są liczne przykłady różnic w postawach społeczeństw wobec takich kwestii jak aborcja, eutanazja. Zasadzanie kary śmierci np. w krajach islamskich za handel narkotykami rodzi sprzeciw zwolenników uniwersalizmu praw człowieka. Tradycyjnie sprawiedliwą w niektórych kulturach, a jednocześnie ekonomicznie uzasadnioną karę chłosty uznają oni za naruszającą godność ludzką. Nikt jednak nie protestuje, gdy godność ludzka jest naruszana w publicznych europejskich szpitalach, a stawki żywieniowe są w nich wielokrotnie niższe od stawek więziennych. Przykłady te świadczą o tym, że uniwersalne standardy praw człowieka w rzeczywistości społecznej odzwierciedlają zaledwie upowszechniający się od pewnego czasu sposób myślenia, a nie powszechnie aprobowany sposób postępowania. Prowadzi to do postawienia zapewne nieoptymistycznej tezy o nieistnieniu w dzisiejszym świecie uniwersalizmu w kulturze. Jak słusznie zauważa Antonina Kłoskowska uniwersalne są dziedziny i problemy regulacji kulturowych, natomiast różnorodne są sposoby tych regulacji. Można zatem mówić jedynie o tendencjach do uniwersalizacji pewnych dóbr i wartości, o trwającej dyskusji nad wspólnymi potrzebami i interesami. Nie zmienia to jednak stanu faktycznego. Procesy globalizacji mogą te tendencje utrwalać i pogłębiać, ale też mogą wywoływać skutek zupełnie odwrotny. Identyfikowane z najwyższej rozwiniętymi krajami cywilizacji zachodniej mogą pociągać za sobą wzmożony opór państw upośledzonych w tym procesie, przekładający się na zasadniczą i nie zawsze racjonalną negację wszystkiego, co kojarzone jest z tym światem. Taki kierunek reakcji można, jak się wydaje, obserwować w niektórych krajach islamskich⁴⁰.

Zakończenie

Współczesne społeczeństwa w dużej mierze za sprawą procesów globalizacji stały się społeczeństwami konsumpcyjnymi, w dobie powszechnego kapitalizmu. Niewątpliwie ma to ogromny wpływ na wartości wyznawane przez ludzi. Coraz mniej dbamy o rodzinę, przyjaźń czy relacje z bliskimi, na znaczeniu zyskują natomiast takie wartości jak pogoń za pieniędzmi, wyścig szczurów, walka o lepsze jutro, zapomina się o tradycji, miłości, choć deklaracje temu przeczą. Jeżeli chodzi o sytuację w Polsce, to Polacy wiedzą jak chcą być postrzegani, mówią o wartościach, jakie są dla nich ważne, lecz nie zawsze się do tego stosują. Z upływem czasu nasz system wartości ewoluował, rozszerzył się. W dzisiejszym świecie, w dobie coraz bardziej postępującej globalizacji, bardzo ważne jest to, aby ludzie nie zapominali o wartościach przekazanych im przez starszych, czcili rodzinę, tradycję, patriotyzm, wiarę, ale także, aby dołączyli do swego systemu wartości własne wartości oparte na wiedzy i doświadczeniu. Bardzo istotne jest również to, żeby ludzie pamiętali, iż ich hierarchia wartości w przyszłości stanie się przykładem dla przyszłych pokoleń i to na jej podstawie będą one tworzyć swój własny system wartości.

⁴⁰ HALIŻAK, E. : *Globalizacja a stosunki międzynarodowe* s. 250-253.

BIBLIOGRAPHY:

- BĄK, T., KARDIS, M., VALČO, M., KALIMULLIN, A. M., GALUSHKIN, A.: *A philosophical-sociological diagnosis of youth subcultures in the context of social changes [print]*. In: *XLinguae [electronic]* : European scientific language journal. - ISSN 1337-8384. - ISSN 2453-711X. - Roč. 12, č. 2 (2019), s. 163-185.
- BELL, D.: *The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion*. In: *British Journal of Sociology* 28 (4), 1977, s. 419-449.
- BURSZTA, W. J.: *Antropologia kultury*. Poznań : 1998.
- DZWONCZYK, J.: Społeczeństwo informacyjne wobec wyzwań globalizacji. In: *Backer R., Marszałek-Kawa J. Modrzyńska J. (red.): Globalizacja, integracja, transformacja*. Toruń : 2004.
- FUKUYAMA, F.: *Wielki wstrząs*. Warszawa : 2000.
- GIDDENS, A.: *Runway World. How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York : 2000, s. 64.
- GILEJKO, L.: *Globalizacja a zróżnicowanie społeczne we współczesnym świecie*. Warszawa.
- HALIŻAK, E. – KUŹNIAR, R. – SYMONIDES, J.: *Globalizacja a stosunki międzynarodowe*. Bydgoszcz : 2003.
- HANZLIK, M.: Świat bez granic. Globalizacja a społeczeństwo informatyczne. In: *Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Ed. J. Sobczak, R. Bacher. Łódź : 2005.
- KARDIS, M., ŠTURÁK, P., KRÁLIK, R., NGUYEN TRONG, D., KORZHUEV, A., V., KRYUKOVA, N. I.: *A sociological-religious probe into contemporary global Salafi jihadism [print]*. In: *European Journal of Science and Theology [print]*. - ISSN 1842-8517. - ISSN 1841-0464. - Roč. 15, č. 4 (2019), s. 113-125.
- KOŁODKO, G.: *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów posocjalistycznych*. Toruń : Dom Organizatora, 2001.
- KOWALSKA, M.: Globalizacja i demokracja-konflikt czy współokreślanie się? In: *Sobczak J. Bacher R., (red.): Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*, Łódź : 2005.
- KOWALSKA, M.: Globalizacja i demokracja-konflikt czy współokreślanie się? In: *Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Ed. J. Sobczak, R. Bacher. Łódź : 2005.
- MARZĘDA, K.: Globalizacja a globalne społeczeństwo obywatelskie. In: *Sobczak J., Bacher R. (red.): Europejska myśl polityczna wobec procesów globalizacji*. Łódź : 2005.
- MAŚLOCH, P.: *Globalizacja i jej wpływ na rozwój współczesnej cywilizacji*. *Przedsiębiorczość - Edukacja* 1. 2005.
- NAPIÓRKOWSKI, S.: Teologia polska wobec wyzwań współczesności. In: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. Ed. K. Gózdź. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2004.
- OCIEPKA, B.: Komunikacyjne ścieżki globalizacji. In: *Stadtmuller E, (red.): Wkraczając w XXI wiek - między globalizacją a zróżnicowaniem*. Wrocław : 2003.
- PFAUTZ, H. W.: *The Sociology of Secularization*. In: *American Journal of Sociology*. 1955-1956, č. 61 (2), s. 121-128
- RYBA, M.: *Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji*. *Człowiek w kulturze* 14, 2002.
- STIGLITZ, J. S.: *Globalizacja*. Warszawa : 2004. s. 19.
- SULMICKA, M.: *Ubóstwo we współczesnym świecie*. Warszawa : 2001.
- SZYMAŃSKI, W.: *Globalizacja. Wyzwania i zagrożenia*. Warszawa : 2001.

Sytuacje niezgodne z katolicką doktryną o małżeństwie. Polska ocena katolicka

KRZYSZTOF MYJAK – RAFAŁ ŻELAZNY

University of Prešov in Prešov

Greek Catholic Theological Faculty

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny w Tarnowie

Abstract: *Marriage is one of the world's oldest institutions. As a bond between a man and a woman, it constitutes fulfillment of God's commandment inscribed in the human nature and bestowed in the moment of creation: "So God created human beings, making them to be like himself. He created them male and female, blessed them, and said, Have many children, so that your descendants will live all over the earth and bring it under their control" (Gen 1:27-28). The path of life in marriage isn't easy and it includes various problems and difficulties. Today, we can talk about a certain crisis of the institution of marriage connected with ongoing secularization and with lack of understanding for the essence of marriage. It leads to degradation of the value of marriage and to behavior infringing the teaching of the Church. The present article discusses situations contrary to the catholic teaching about marriage, i.e. divorces and non-sacramental relationships. We also raised the question of the same-sex relationships, which appear to be in conflict with the nature of a human being and to be more and more imminent danger for the institution of marriage.*

Key words: *Family. Church marriage. Divorce, Non-sacramental relationship. Homosexual union. Civil marriage.*

Wstęp

Małżeństwo, jako wspólnota dwojga ludzi – mężczyzny i kobiety – cechuje się jednością i nierozzerwalnością. Prawdę tę przypomina nieustannie Kościół. Jednak współczesne przemiany społeczne, demograficzne, polityczne i mentalne wywierają duży wpływ na instytucję małżeństwa i rodziny. Często jest to wpływ negatywny, którego skutkiem jest upadek i rozbitcie wielu małżeństw. Wskazują na to prowadzone badania, na taki stan rzeczy zwracają uwagę duszpasterze¹. Zauważyli to również już prawie pół wieku temu Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Dobro osoby oraz społeczeństwa ludzkiego i chrześcijańskiego łączy się ściśle z pomyślną sytuacją wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. [...] Nie wszędzie jednak godność tej instytucji jaśnieje pełnym blaskiem. Przysłania ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tak zwana wolna miłość i inne wynaturzenia; ponadto wolna miłość małżeńska nazbyt często preferowana jest przez egoizm, chęć używania i niedozwolone praktyki skierowane

¹ GÓRALCZYK, P.: *Rozwód i powtórne małżeństwo*, Com 103(1998), s. 13.

przeciwno płodności. Poza tym współczesne warunki ekonomiczne, socjopsychiczne i obywatelskie wprowadzają do rodziny poważne zakłócenia; wreszcie w pewnych częściach świata nie bez zaniepokojenia obserwuje się problemy powstałe w wyniku wzrostu demograficznego. Wszystko to niepokoi sumienia¹. Niepokojąca jest sytuacja osób rozwiedzionych, które często szukają swego «szczęścia» w nowych związkach. Jest to jednak sytuacja niezgodna z nauką Kościoła. Jeszcze gorsze zagrożenie wynika ze zmiany obyczajów i mentalności człowieka w wyniku czego dochodzi do powstawania i legalizacji związków osób tej samej płci i tworzenia tzw. alternatywnych modeli rodziny². Jest to sytuacja nie tylko nie zgodna z nauką Kościoła, ale także sprzeczna z zamysłem Stwórcy³.

Problem rozwodów

Sytuacja małżeństwa i rodziny jest dziś bardzo trudna. Zakłócenia w funkcjonowaniu tych instytucji są wieloaspektowe i wielorakie i prowadzą często do patologii, w której małżeństwo i rodzina przestają pełnić swoje właściwe funkcje⁴. Coraz częściej dochodzi do rozwodów. Statystyki wskazują na wzrost ich liczby zwłaszcza w krajach uprzemysłowionych⁵. Również w Polsce liczba rozwodów stale wzrasta. W 1996 r. zanotowano 39449 rozwodów, w 2001 r. już 45308, a w 2006 r. aż 71912⁶. Te dane jednak nie do końca oddają pełen obraz skali rozpadu małżeństwa w Polsce, gdyż liczba małżeństw rozbitych i przeżywających wielkie trudności jest większa niż liczba rozwodów⁷.

Zjawisko rozwodów jest częściej spotykane w miastach, niż na wsi. Wpływ na to ma sytuacja społeczna oraz psychologiczna: anonimowość stosunków międzyludzkich, brak nieformalnej, lokalnej kontroli społecznej nad postępowaniem członków społeczności oraz ograniczoność konfrontacji własnych ocen i opinii w szerszym gronie. Problem rozwodu dotyczy nie tylko ludzi dorosłych, ale także albo przede wszystkim dzieci, które pozostają bez opieki jednego z rodziców, najczęściej ojca⁸.

Przyczyny rozpadu małżeństw są bardzo różne. Odpowiedzialnością za taki stan rzeczy nie można jednak obarczać wyłącznie współczesnego świeckiego prawnictwa, dopuszczającego rozwody i legalizującego powtórne zawarcie małżeń-

¹ KDK 47.

² SKRZYPKOWSKI, D.: *Troska duszpasterska Kościoła o osoby pozostające w związkach niesakramentalnych*, StGd XVIII-XIX(2005-2006), s. 223-225.

³ KOKOSZKA, A.: *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, Cz. III, Tarnów : 2005, s. 89.

⁴ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Żąbki 1995, s. 29; Gierdziewicz, B. *Niektóre zagadnienia terapeutyczne związane z homoseksualizmem*, w: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, M. Renkielska [red.], Kielce 1998, s. 10. Analizę na temat trudnej sytuacji polskiej rodziny; Zabielski, J. *Sytuacja rodziny w Polsce dziś*, RTKB II(2003), s. 27-40.

⁵ LASKOWSKI, J.: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Warszawa : 1982, s. 15.

⁶ *Małżeństwa zawarte i rozwiązane w latach 1970-2006*, http://www.stat.gov.pl/gus/5840_646_PLK_HTML.htm, (dostęp, 20.11. 2009 r.).

⁷ KASPRZYK, P.: *Separacja małżonków – instytucja funkcjonująca w polskim prawie rodzinnym i w prawie kanonicznym*, *IusMatr* 8(2003), s. 87.

⁸ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 33.

stwa. Pełne przyczyny kryzysu trwałości małżeństwa i rodziny dotyczą natury socjologicznej, psychologicznej i religijno-moralnej⁹. Według statystyk są trzy zasadnicze przyczyny rozpadu małżeństw: zdrada, nadużywanie alkoholu i niezgodność charakteru, a obok nich wymienia się wiele innych takich jak: trudności mieszkaniowe, negatywny stosunek do członków rodziny, niedobór seksualny, nieporozumienia na tle finansowym oraz różnice światopoglądowe. Zwykle jednak te przyczyny łącząc się ze sobą powodują wystąpienie jednej ze stron o rozwód¹⁰.

Na pierwszym miejscu, jako przyczyny rozwodów znalazły się zdrada lub porzucenie rodziny oraz związanie się z inną osobą przez któregoś z małżonków. Pomimo panujących poglądów głoszących tolerancję wobec swobody seksualnej większość jest zdania, że miłość i lojalność małżeńska wiążą się bardzo ściśle z wiernością i tego oczekują od swojego współmałżonka. Dlatego zdrada jest traktowana jako zło, bardzo często niewybaczalne. Należy jednak zauważyć, że ujawnienie zdrady, nie powoduje najczęściej od razu rozpadu małżeństwa, wiele osób podejmuje wręcz dramatyczną walkę o odzyskanie uczuć i zainteresowania współmałżonka własną osobą co ma doprowadzić do uratowania małżeństwa. Jednym ze sposobów tej walki jest sprzeciw wobec rozwodu, uniemożliwiający współmałżonkowi formalnego zawarcia nowego związku¹¹.

Kolejną przyczyną rozwodów jest alkoholizm i w nieco mniejszym zakresie narkomania. Powyższe patologie społeczne bardzo często prowadzą małżeństwa i rodziny do tragedii. Powodują one nie tylko degradację materialną, ale także utratę pracy zarobkowej, niszczenia zdrowia oraz wzrost liczby przestępstw w rodzinach czego konsekwencją jest rozbitcie rodziny¹². W trudnej sytuacji znajdują się zwłaszcza żony alkoholików, wiele z nich twierdzi, że wychodząc za mąż nie wiedziała o nadużywaniu alkoholu przez narzeczonego. Zdarza się jednak i tak, że kobieta świadomie poślubiła mężczyznę, sądząc że jej miłość pomoże mu wyleczyć się z nałogu. Motywem dalszego trwania w takim związku może być przede wszystkim autentyczna miłość oraz obawa przed samotnością, a także przekonanie, że dzieciom potrzebny jest ojciec, czy wreszcie lęk przed opinią otoczenia, ponieważ nawet osoby znające sytuację rodziny alkoholika skłonne są raczej obwiniać kobietę o nieudane małżeństwo¹³.

Inną przyczyną rozwodów jest niemożność porozumienia się ze współmałżonkiem w sprawach życia codziennego. Często małżonkowie mieszkając razem, nie chcą, czy nie potrafią nawiązać ze sobą kontaktu psychicznego, przez co nie realizują celów rodziny jako grupy i wspólnoty, a ograniczają się wyłącznie do realizacji własnych celów. Trwałość i szczęście w małżeństwie zależą dziś w dużo większym niż kiedykolwiek stopniu od wzajemnej miłości, poczucia odpowiedzialności za współmałżonka i umiejętności spełnienia jego oczekiwań, czyli od zdrowej, dojrzałej

⁹ WIELGUS, S.: *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, D. Kornas-Biela [red.], Lublin : 2000, s. 27.

¹⁰ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 63.

¹¹ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 44.

¹² PRZYGODA, W.: *Troska Kościoła o rodziny w sytuacjach trudnych*, AK 588(2007), s. 244.

¹³ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 228.

osobowości obydwójga małżonków¹⁴. Niemożliwość znalezienia wspólnego języka oznacza brak więzi psychicznej, powoduje niechęć lub nieumiejętność zainteresowania się problemami i potrzebami współmałżonka oraz prowadzi do tego, że małżonkowie żyją obok siebie, ale nie dla siebie. Taka postawa jest przeciwna integracji i realizacji wspólnych celów, i ma duży wpływ na wzrastanie niezadowolenia małżonków. W konsekwencji prowadzi to postawy egoistycznej – każde z nich nastawia się tylko na odbiór i z perspektywy zaspokojenia własnych potrzeb ocenia postępowanie współmałżonka. Tymczasem brak prawdziwej miłości, zdolności wyrzeczenia, poczucia obowiązku i odpowiedzialności powoduje w życiu małżeńskim nieporozumienia, konflikty i rozejście się¹⁵.

W wielu przypadkach przyczyną powstawania konfliktów między małżonkami jest ich niedojrzałość¹⁶. Przejawia się ona na co dzień w braku świadomości podjętych zobowiązań i obowiązków oraz braku przygotowania do ich wypełniania, w złym sposobie traktowania małżeństwa i rodziny i nieprzygotowaniu do współżycia oraz współdziałania w relacjach mąż-żona, rodzice-dzieci. Zdarza się także, że małżonkowie pozostając pod wpływem swoich rodziców, we wspólnym życiu kierują się ich sugestiami i niejako ich oczami patrzą na współmałżonka¹⁷. Rozwiązaniem trudności życia codziennego mogłaby okazać się krótka rozmowa małżonków, na którą tak często brakuje czasu¹⁸.

W. Przygoda wskazuje na globalny kryzys demograficzny dotykający zwłaszcza kraje wysoko rozwinięte, który nie omija również Polski. Polega on na drastycznym zmniejszeniu się liczby narodzin oraz kurczeniu się społeczeństw. Tym negatywnym zjawiskom towarzyszy wydłużanie się średniej długości życia, co w konsekwencji powoduje proces starzenia się społeczeństw. Kryzys demograficzny, obok innych przyczyn, ma także przyczyny o charakterze moralnym i duchowym¹⁹. Zdaniem Benedykta XVI brak wiary, nadziei i miłości jest przyczyną tego, że „wiele par postanawia nie zawierać związku małżeńskiego, tak wiele małżeństw się rozpada, a liczba narodzin się znacząco zmniejszyła”²⁰. Już sam fakt łatwej decyzji i zgody na rozejście się jest u chrześcijan dowodem osłabienia ich wiary, bo wypowiedzi Ewangelii i nauka Kościoła są co do rozwodów niezmiennie²¹.

Aktualnym dziś problemem polskich małżeństw i rodzin są wyjazdy jednego ze współmałżonków do pracy zarobkowej poza granice kraju²². Pobyt za granicą naraża na zetknięcie się ze wzorcami kulturowymi i religijnymi, bardzo często zsekularyzowanymi, a w konsekwencji przyjęcia ich za swoje. Niejednokrotnie oddalenie fizycz-

¹⁴ MIZIOŁEK, W.: *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: HD 50(1981), s. 121.

¹⁵ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 46-47.

¹⁶ LASKOWSKI, J.: *Małżeństwo wspólnotą miłości*, Warszawa : 1993, s. 20-21.

¹⁷ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 228.

¹⁸ PILŚNIAK, M.: *Nie opuszczaj Cię aż do śmierci*, w: WDr 2(2008), s. 56.

¹⁹ PRZYGODA, W.: art. cyt., s. 245.

²⁰ BENEDYKT XVI.: *Solidarność z dziećmi i młodzieżą w burzliwych czasach. Przesłanie do uczestników XII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, OsRomPol 8(2006), s. 15.

²¹ MIZIOŁEK, W.: art. cyt., s. 121.

²² WOJACZEK, K.: *Wyjazdy zarobkowe małżonków za granicę jako problem pastoralny*, HD 4(2007), s. 11.

ne od małżonka powoduje rozluźnienie więzów małżeńskich i rodzinnych, a w połączeniu z rozluźnieniem zasad moralnych rozpad małżeństwa i rozwód²³.

D. Skrzypkowski zwraca uwagę, że „istnieje także wiele innych czynników destrukcyjnych, do których należy zaliczyć niewłaściwe przygotowanie do małżeństwa, czyli nieznaną zasad współżycia codziennego z drugim człowiekiem i niewłaściwy wybór współmałżonka oraz nieznaną zasad pożycia małżeńskiego. Za mało istotne uważa się także różnicę wykształcenia, kultury, poziomu moralnego i religijnego. Zatrzymanie się jedynie na cechach zewnętrznych, takich jak uroda, inteligencja czy młodość nie daje właściwego rozpoznania drugiej osoby. Jeżeli w takim przypadku jedynym motywem małżeństwa jest znalezienie partnera do współżycia seksualnego, wówczas dana osoba sprowadzona jest wyłącznie do roli przedmiotu, a kontakt z nią pojmowany jest jako posiadanie na własność. Nie ulega wątpliwości, że udane życie we wspólnocie małżeńskiej uzależnione jest w dużej mierze od przyjęcia zasady współpartnerstwa, polegającej nie tylko na wzajemnym zrozumieniu, ale również na umiejętności stosowania właściwie pojętych kompromisów w przypadkach konfliktowych”²⁴.

Każdy rozwód jest wielkim złem moralnym ponieważ powoduje ostateczne rozbicie małżeństwa i rodziny. Początkowo małżonkowie po rozwodzie odczuwają zadowolenie, jednak szybko odkrywają w swoim życiu pustkę i osamotnienie oraz związane z zaistniałą sytuacją wyrzuty sumienia. Najgorsza sytuacja jest wtedy, gdy pomimo sprzeciwu jednej ze stron rozwód został na niej wymuszony²⁵. Najbardziej odczuwalne skutki rozwodu są w sferze emocjonalnej. Powstaje głęboki żal po utraconym małżonku i pustka pozostająca po przywiązaniu emocjonalnym do niego. Zerwanie więzi łączącej dwoje ludzi bywa tym bardziej bolesne im dłużej te osoby znały się ze sobą, były sobie bliskie oraz gdy nie widzą szans na wypełnienie tej pustki poprzez znalezienie innego partnera. Często zdarza się, że większe skutki rozwodu ponosi nie tylko strona porzucona, ale także po jakimś czasie strona, która odeszła. Są one wywołane poczuciem winy oraz świadomością, że druga osoba wykonała wielki wysiłek, aby do rozwodu nie doprowadzić²⁶.

Rozwód wywołuje także wielkie skutki w sferze psychicznej człowieka, powoduje wzrost schorzeń umysłowych oraz fizycznych. Osoby będące w separacji albo zaraz po rozwodzie znacznie częściej popadają w depresję, przebywają na zwolnieniu lekarskim z powodu choroby, powodują wypadki samochodowe a także mają silniejsze tendencje samobójcze. Rozwód bardziej przeżywają kobiety, zależy to od sytuacji społecznej, mieszkaniowej, ogólnego stanu w jakim się znajdują po rozwodzie. Osoby po rozwodzie są bardzo poranione duchowo i obolałe psychicznie. Mężczyźni zazwyczaj starają się ukryć swoje emocje, jednak często w sytuacjach trud-

²³ BANACH, J.: *Wyzwania duszpasterskie wynikające z migracji zarobkowej z terenu diecezji tarnowskiej*, Cur 1(2007), s. 159-165; Waśniowski, G. *Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania płynące z nieregularnych sytuacji małżeństw i rodzin*, Tarnów : 2008, s. 10-11.

²⁴ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 229.

²⁵ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 50-51.

²⁶ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 231.

nych reagują agresją. U nich częściej niż u kobiet występuje poczucie porażki życiowej, osamotnienia oraz poczucie winy, trwające często do końca życia²⁷.

Kolejną negatywną konsekwencją jest nowy podział ról po rozwodzie, zwłaszcza dla rodzica, któremu zostaje przyznana opieka nad dziećmi. Musi on przyjąć znaczną część obowiązków należących do tej pory do współmałżonka. Dlatego też często takie osoby próbują zawrzeć nowy związek, co miałyby załagodzić skutki rozpadu poprzedniego małżeństwa²⁸.

Nie ulega wątpliwości, że najboleśniej rozwód przeżywają dzieci. „Nierzadko zamiast być kochane i darzone czułością, wydaje się, że są jedynie tolerowane”²⁹. A nawet bywają one bardzo często włączane w konflikt trwający między rodzicami, co ma bardzo szkodliwy wpływ na ich psychikę. Przez wiele lat dzieci czują żal do swoich rodziców o zajmowanie się swoimi sprawami, oraz brak troski i przejawów miłości do nich³⁰. Badania psychologiczne wskazują, że u dzieci z rodzin rozbitych częściej występują problemy z nauką, nerwice, a także częściej wchodzi w konflikt z prawem. Dzieci te częściej rezygnują ze szkoły, wykazują zachowania chuligańskie, a także dwa razy częściej mają swoje dzieci przed ukończeniem 20 roku życia³¹.

Konsekwencję rozwodu rodziców dostrzeganą u dzieci, które weszły już w życie dorosłe określa się mianem «Dorosłych Dzieci Rozwiedzionych Rodziców». Mają oni duże trudności z nawiązywaniem głębszych relacji z innymi ludźmi, brakuje im pewności siebie, odczuwają lęk przed porażką, ośmieszeniem, okazaniem swojej słabości³². Ci ludzie doświadczają wielu problemów w relacjach z płcią przeciwną. Bardzo poważnie podchodzą do każdej relacji, przez co przeżywają duże napięcie, chcą być ważni dla kogoś, a zarazem odczuwają lęk przed odrzuceniem³³. Rozwód wywiera tak wielkie zmiany w psychice dziecka, dlatego też często zdarza się, że ich małżeństwa również kończą się rozwodem³⁴.

Kościół, stojąc na straży nierozzerwalności małżeństwa, sprzeciwia się rozwodowi, gdyż jest on poważnym wykroczeniem nie tylko przeciw prawu kościelnemu, ale także naturalnemu. Rozwód zrywając dobrowolnie zawartą przez małżonków umowę, aby żyć razem aż do śmierci, znieważa zbawcze przymierze, którego małżeństwo sakramentalne jest znakiem³⁵.

Rodzaje związków niesakramentalnych

Obecne czasy są często nazywane czasami transformacji. Liczne zmiany kulturowe i ustrojowe mają w wielu krajach wpływ na sytuację społeczną. Rozpowszechniają się liberalne poglądy dotyczące wspólnego życia młodych ludzi. Moralne warto-

²⁷ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 52-53.

²⁸ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 232.

²⁹ BENEDYKT XVI.; *Solidarność z dziećmi...*, art. cyt., s. 15.

³⁰ JABŁOŃSKI, K.: *Sojusznicy, powiernicy, sędziowie...*, Charaktery 3(2005), s. 19-21.

³¹ GÓRALCZYK, P.: *Powtórne związki...*, dz. cyt., s. 56-58.

³² JABŁOŃSKI, K.: *Sam się sobą zajmę*, Charaktery 4(2005), s. 19-21.

³³ JABŁOŃSKI, K.: *I chcę, i boję się*, Charaktery 5(2005), s. 19-20.

³⁴ SKRZYPKOWSKI, D.: art. cyt., s. 233-234.

³⁵ KKK 2384.

ści chrześcijańskie zostają często pomijane i lekceważone³⁶. W wyniku tego powstają, także wśród katolików, sytuacje nieprawidłowe, w których żyją młodzi ludzie – tzw. związki niesakramentalne. Terminem tym określa się ludzi ochrzczonych w Kościele rzymskokatolickim, którzy nie zawarli ważnego sakramentalnego małżeństwa³⁷. Ponieważ zadaniem Kościoła jest doprowadzenie do zbawienia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, dlatego tym zagadnieniem w sposób szczególny zajęli się Ojcowie Synodu Biskupów w Rzymie, który odbył się w dniach 26 września do 25 października 1980 roku³⁸. W posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II wyróżnia cztery rodzaje nieprawidłowych związków, w których żyją katolicy³⁹.

Małżeństwo na próbę

Pierwszą nieprawidłową sytuacją, na którą zwraca uwagę Jan Paweł II jest tak zwane «małżeństwo na próbę». Polega ono na tym, że jest zawierane na jakiś czas mniej, lub bardziej dokładnie określony przez małżonków, po którego upływie podejmują oni decyzję czy pozostać ze sobą dalej, czy też się rozstać⁴⁰. W dzisiejszych, niepewnych czasach wielu ludzi chciałoby usprawiedliwić takie małżeństwo wskazując na zalety, które z sobą niesie. Jednak jest to zjawisko niemożliwe do zaakceptowania już przez sam rozum ludzki, który sprzeciwia się «eksperymentowaniu» na człowieku, broniąc jego godności. Godność osoby ludzkiej domaga się, aby miłość, którą obdarowuje się dwoje ludzi była pełna, wyłączna oraz pozbawiona jakichkolwiek ograniczeń czasowych czy okolicznościowych⁴¹.

Kościół stojąc na straży wiary i moralności wyraża sprzeciw wobec takich związków. Bo chociaż fizyczne zjednoczenie osób jest głębokim darem ciała i rzeczywistym symbolem oddania się drugiej osobie, to nie odzwierciedla ono w pełni ofiarnej miłości Chrystusa⁴². Małżeństwo będące realnym symbolem wiernego i trwałego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem nie może być tylko czasowe, ale nierozzerwalne, tak jak nierozzerwalna jest więź Chrystusa z Kościołem. Podobnie jak człowiek nie rodzi się i nie umiera na próbę, tak związek Chrystusa z Kościołem też nie jest na próbę⁴³.

Niestety często taką sytuację jest bardzo trudno zmienić, gdyż duży wpływ ma brak wychowania młodych osób do prawdziwej i autentycznej miłości oraz należytego korzystania z ludzkiej płciowości. Zatem należy tak wychowywać młode pokolenie, aby z pomocą łaski Bożej, odważnie walczyło z budzącymi się pożądaniami

³⁶ WYTRWAŁ, T.: *Nieprawidłowe związki małżeńskie*, WDr 8(1998), s. 78.

³⁷ PYŻLAK, G.: *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, w: RT 6(2006), s. 176.

³⁸ GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*, w: HD 4(1996), s. 51-52.

³⁹ KOKOSZKA, A.: *Moralność życia...*, dz. cyt., s. 64.

⁴⁰ WYTRWAŁ, T.: art. cyt., s. 78.

⁴¹ FC 8o.

⁴² MIERZWIŃSKI, B.: art. cyt., s. 115-116.

⁴³ AUGUSTYN, J.: *Rodziny w przypadkach trudnych*, HD 4(1992), s.46.

i poprzez nawiązywanie więzów czystej miłości byłoby odzwierciedleniem miłości Chrystusa⁴⁴.

Rzeczywiste wolne związki

Czym innym niż małżeństwa na próbę są rzeczywiste wolne związki. Są to związki nie potwierdzone żadną uznaną publicznie czy to cywilną, czy religijną więzią instytucjonalną, ale cechują się trwałością i wzajemnym pożyciem takim jak w małżeństwie⁴⁵. Zjawisko to występujące coraz częściej, coraz bardziej przykuwa uwagę duszpasterzy. Bowiern u jego źródeł mogą znajdować się bardzo różne przyczyny, na które oddziałując będzie można ograniczyć lub zapobiec ich konsekwencjom. Wpływ na taki stan rzeczy może mieć trudna sytuacja ekonomiczna, kulturowa czy religijna, gdyż zawarcie prawidłowego małżeństwa naraziłoby niektóre osoby na szkody, na utratę korzyści ekonomicznych, czy nawet na dyskryminację. Czują się one wręcz do tego przymuszone. U innych natomiast osób można stwierdzić postawę pogardy, sprzeciwu i odrzucenia społeczeństwa, instytucji małżeństwa rodziny, ładu społeczno-politycznego, lub też wyłączne poszukiwanie przyjemności⁴⁶. Czasem zdarza się wreszcie, że popycha do tego całkowita nieświadomość i skrajna bieda, a innym razem uwarunkowania wynikające z pewnej niedojrzałości psychicznej, blokującej zawarcie trwałego i ostatecznego związku. Tradycyjne zwyczaje niektórych krajów przewidują zawarcie właściwego i prawdziwego małżeństwa dopiero po pewnym okresie wspólnego mieszkania oraz urodzeniu się dziecka⁴⁷.

Wszystkie te elementy stawiają przed Kościołem trudne wyzwania duszpasterskie. Konsekwencje są różnorakie: religijne, gdyż wpływają na zatracenie religijnego sensu małżeństwa; moralne, gdyż pozbawiają łaski sakramentalnej i wywołują poważne zgorzenie; oraz społeczne, gdyż niszczą samo pojęcie rodziny i osłabiają poczucie wierności wobec społeczeństwa. Zadaniem duszpasterzy oraz wspólnoty lokalnej ma być poznanie, każdej oddzielnie, z takich sytuacji oraz ich konkretnych przyczyn. Przez odpowiednie podejście do żyjących ze sobą, troska o to, ażeby przez cierpliwe nauczanie i pełne miłości upominanie oraz przykład chrześcijańskiego życia ułatwić im drogę do naprawienia swojej sytuacji. Na pierwszym miejscu jednak należy zapobiegać powstawaniu takich związków, wychowując młodych do prawdziwej wierności, bez której nie ma prawdziwej wolności. Pouczając ich o warunkach i strukturach sprzyjających takiej wierności, trzeba pomagać młodym w duchowym dojrzewaniu, aby byli zdolni do poznania i zrozumienia bogatej rzeczywistości ludzkiej oraz nadprzyrodzonej sakramentu małżeństwa⁴⁸.

Wierni powinni natomiast bronić w swoim społeczeństwie ważności małżeństwa i rodziny, tak aby władze publiczne przeciwstawiły się rozpadowi tych instytucji, a w regionach, w których z różnych przyczyn młodzi nie mają warunków do

⁴⁴ FC 80.

⁴⁵ Wytrwał, T. art. cyt., s. 79.

⁴⁶ FC 81; KOŚCISZ, H.: *Konferencje rekolekcyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Tarnów : 1995, s. 7-8.

⁴⁷ FC 81; MIERZWIŃSKI, B.: dz. cyt., s. 112-115.

⁴⁸ FC 81.

zawarcia małżeństwa, społeczeństwo oraz władze publiczne winny swoimi decyzjami dopomagać prawnie zawartemu małżeństwu, zapewniając płacę rodzinną, mieszkanie oraz stwarzając odpowiednie możliwości życia i pracy⁴⁹.

Katolicy, złączeni tylko ślubem cywilnym

Coraz częściej zdarza się, że katolicy, odrzucając lub przynajmniej odkładając ślub kościelny, z różnych względów, czy to ideologicznych, czy praktycznych wolą zawrzeć tylko ślub cywilny⁵⁰. Zjawiska tego nie można stawiać na równi z ludźmi żyjącymi bez żadnego związku. Istnieje tutaj bowiem przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonego i przypuszczalnie trwałego związku, choć często przy tej decyzji nie jest wykluczana możliwość ewentualnego rozwodu. Osoby te będąc gotowe do publicznego potwierdzenia ich związku przez państwo, wyrażają gotowość podjęcia przywilejów oraz zobowiązań wypływających z małżeństwa. Pomimo to Kościół nie może zaakceptować takiej sytuacji⁵¹. Taka sytuacja wydaje się łatwa do uregulowania od strony kanoniczno-prawnej, jednak dużo trudniejsza od strony duszpasterskiej⁵². Celem Jego duszpasterskiego oddziaływania będzie uzmysłowienie potrzeby harmonii pomiędzy życiem a wyznawaną wiarą oraz uczynienia wszystkiego co możliwe, aby doprowadzić te osoby do unormowania ich sytuacji według chrześcijańskich zasad. Należy traktować te osoby z wielką miłością i zainteresować je życiem wspólnot kościelnych, aby same zrozumiały swój błąd i go naprawiły⁵³.

Rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek

Kolejnym rodzajem nieprawidłowych sytuacji w życiu chrześcijan są związki osób po rozwodzie. Bardzo często zdarza się, że powodem wniesienia do sądu sprawy o rozwód jest chęć zawarcia nowego związku. Niestety plaga rozwodów dotyka także małżeństwa katolickie⁵⁴. Kościół nie może pozostawić bez opieki tych swoich członków, którzy przez rozwód i ponowne zawarcie małżeństwa cywilnego zeszli z drogi zbawienia⁵⁵.

Zadaniem duszpasterzy wynikającym z miłości do prawdy jest właściwe rozeznanie każdej sytuacji. „Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo. Są wreszcie tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne”⁵⁶. Kościół stojąc na straży nauki Chrystusa odmawia tym ludziom rozgrzeszenia, nie dopuszcza ich do Komunii św. oraz nie

⁴⁹ Ibid., GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 58.

⁵⁰ WYTRWAŁ, T.: art. cyt., s. 78.

⁵¹ FC 82.

⁵² Ibid., GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 55.

⁵³ FC 82.

⁵⁴ AUGUSTYN, J.: art. cyt., s.45.

⁵⁵ MIERZWIŃSKI, B.: art. cyt., s. 119.

⁵⁶ FC 84.

zezwała na spełnianie niektórych funkcji⁵⁷. Papież wzywa do okazywania pomocy osobom ochrzczonym, żyjącym w takich związkach, aby nie czuli się odłączeni od Kościoła i na ile mogą aktywnie uczestniczyli w Jego życiu⁵⁸.

Problem związków homoseksualnych

Duże zagrożenie dla małżeństwa i rodziny, których podstawą jest związek mężczyzny i kobiety, stanowi wynaturzenie podstawowego kształtu tych instytucji. Do takiego trzeba zaliczyć dewiację jaką jest homoseksualizm oraz legalizację związków homoseksualnych⁵⁹. „Homoseksualizm oznacza relacje między mężczyznami lub kobietami odczuwającymi pociąg płciowy, wyłączny bądź dominujący, do osób tej samej płci”⁶⁰.

Należy odróżnić homoseksualizm jako skłonność, dominującą i trwałą, do osób tej samej płci od zachowań homoseksualnych praktykowanych w życiu. Osoby przejawiające zachowania homoseksualne są nazywane «gejami» – mężczyźni i «lesbijkami» – kobiety⁶¹. Skala tego problemu jest dziś ogromna. W imię tolerancji i równouprawnienia osoby te domagają się coraz więcej praw, w tym także uznania ich związków za równoznaczne z małżeństwami oraz przyznania im prawa do adopcji dzieci⁶².

Wielki wpływ na tę sytuację miały badania prowadzone w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku przez amerykańskich naukowców pod przewodnictwem Alfreda C. Kinseya⁶³. Wskazują one, że heteroseksualność jest tylko jedną z «opcji» w szeregu zachowań seksualnych⁶⁴. Traktują one także każdą aktywność seksualną – czy to heteroseksualną czy homoseksualną, a nawet stosunki ze zwierzętami – jako prawidłową i naturalną⁶⁵. W swoich badaniach Kinsey wykazał, że 10% populacji męskiej to homoseksualiści⁶⁶. Jak się okazało po kilkudziesięciu latach badań Kinseya nie można uznać za naukowe, gdyż popełnił on podstawowe błędy metodologiczne. Badania były prowadzone na niereprezentatywnej grupie osób, głównie

⁵⁷ GRĘŻLIKOWSKI, J.: *Troska duszpasterska...*, art. cyt., s. 51-52.

⁵⁸ FC 84.

⁵⁹ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 58.

⁶⁰ KKK 2357.

⁶¹ SKRZYDLEWSKI, W.: *Palące problemy seksualności*, Kraków 2003, s. 85-88.

⁶² LACROIX, X.: *Miłość nie wystarczy. Homoseksualizm a prawo do zawierania małżeństw i adopcji dzieci*, Kraków : 2007, s. 13-23; Olejniczak, S. *Homoseksualna rewolucja kulturalna*, w: *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, B. SOBCZAK [red.], Warszawa 2005, s. 31-32.

⁶³ SZYMBORSKI, K.: *Co nam uczynił Kinsey*, *Charaktery* 3(2005), s. 22-23.

⁶⁴ REISMAN, J. A. EICHEL, E. W. KINSEY.: *Seks i oszustwo. Rzecz o indoktrynacji. Śledztwo w sprawie badań dotyczących ludzkiej seksualności, prowadzonych przez Alfreda C. Kinseya*, Wardella B. Pomeroya, Clydea E. Martina i Paula H. Gebharda, Warszawa : 2002, s. 57.

⁶⁵ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 59.

⁶⁶ OBIETTIVO, CH.: *ABC o homoseksualizmie*, Kraków : 2008, s. 7.

wśród więźniów⁶⁷, których Kinsey często sam dobierał do badań, co zarzucił mu jeden z jego współpracowników⁶⁸.

Badania te miały ogromny wpływ na świadomość oraz zmiany obyczajowe i prawne w wielu krajach i były w pewnym sensie źródłem legalizacji związków homoseksualnych. Na badaniach Kinseya została oparta decyzja skreślenia przez Amerykański Związek Psychiatryczny homoseksualizmu z wykazu chorób psychicznych⁶⁹. Znaczny wzrost aktywności lobby homoseksualnego jest także zauważany od kilkudziesięciu lat w Europie. Zwłaszcza od 1981 roku kiedy to Parlament Europejski wezwał państwa Wspólnoty do ustalenia tego samego limitu wieku dla związków heteroseksualnych i homoseksualnych w celu uniknięcia dyskryminacji tych ostatnich⁷⁰. Od końca lat osiemdziesiątych XX wieku zaczyna się w poszczególnych krajach Europy proces legalizacji związków homoseksualnych⁷¹, a także uznanie ich praw do adopcji dzieci⁷². Potwierdzeniem tego procesu jest uchwała Parlamentu Europejskiego z 1994 roku, która wzywa do wszczęcia w poszczególnych krajach procesu legalizacji prawnej dotyczącej par homoseksualnych oraz zwalczania dyskryminacji tych osób. Za dyskryminację Parlament uznaje m.in.: potępienie homoseksualnego stylu życia jako zgorzenia, zakaz zawierania małżeństw, odmowa praw do adopcji dzieci, zwolnienie z pracy zatrudnionych w Kościołach i instytucjach kościelnych, zakazanie promocji kultury i stylu życia⁷³. W 2003 roku Polsce i innym krajom kandydującym do Unii Europejskiej zarzucono dyskryminację osób ze względu na orientację seksualną. Do największych «sukcesów» lobby homoseksualnego należy także umieszczenia w europejskiej «Karcie Praw», która jest podstawą projektu Konstytucji Unii Europejskiej, zapisu o prawie do zawarcia związku małżeńskiego⁷⁴. Lobby homoseksualne domaga się także tak absurdalnych praw jak m.in.: aby instytucje religijne udzielały ślubu parom homoseksualnym i wyswięcały homoseksualnych duchownych; aby pary homoseksualne miały takie same prawa jak małżeństwa, w tym prawo do adopcji dzieci; aby tak zweryfikować programy szkolne, żeby przedstawiały homoseksualizm jako rzecz normalną i akceptowalną⁷⁵.

Homoseksualiści w znacznej mierze oparli swoje postulaty na twierdzeniu, że homoseksualizm jest wrodzony. Na tej podstawie domagają się coraz więcej praw

⁶⁷ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 59; FIJAKOWSKA-STANIK, M.: *Ważne badania nie całkiem bezstronne*, *Charaktery* 3(2005), s. 24-25.

⁶⁸ REISMAN, J. A. EICHEL, E. W.: dz. cyt., s. 366-367.

⁶⁹ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 59.

⁷⁰ WIERZEJSKI, W.: *Polityczny homoseksualizm w Unii Europejskiej*, w: *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, SOBCZAK, B. [red.]: Warszawa :2005, s. 17.

⁷¹ Pierwszym krajem legalizującym związki homoseksualne była Dania (1989), następnie uczyniły to: Norwegia (1993), Szwecja (1995), Holandia (1997), Francja (1999), Belgia (2000) oraz Niemcy i Finlandia (2001), a w ostatnim czasie także Portugalia, Wielka Brytania i Hiszpania.

⁷² Tak jest m.in. w Danii, Holandii, Szwecji, Wielkiej Brytanii i Hiszpanii. Wierzejski, W. art. cyt., s. 18-20.

⁷³ LAUM, A. *Współczesne zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków :2002, s. 329-330.

⁷⁴ WIERZEJSKI, W.: art. cyt., s. 20.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 21; OLEJNICZAK, S.: art. cyt., s. 31-32.

i traktowania ich na równi z małżeństwami. Utrzymują oni, że homoseksualizm jest jednym z «wariantów» człowieka podobnie jak heteroseksualizm. I chociaż geneza skłonności homoseksualnych jest w dużej części nieznana, to jednak coraz nowsze badania wydają się wykluczać tezę o ich wrodzonym pochodzeniu⁷⁶.

Przyczyn homoseksualizmu należy szukać w sferach psychologicznej i biologicznej człowieka, związanych z jego rozwojem. Na nieprawidłowy rozwój osobowości młodego człowieka, a w konsekwencji powstanie i utrwalenie zaburzeń homoseksualnych, mogą wpływać złe relacje w rodzinie⁷⁷. Rodzą się w młodym człowieku zranienia spowodowane obojętnością lub nawet wrogością ojca do syna, zachłannością matki pragnącej zachować syna tylko dla siebie i odizolować od ojca⁷⁸. Dużą rolę odgrywa także brak w życiu dziecka rodzica tej samej płci, a co za tym idzie brak koniecznej w pewnym etapie rozwoju identyfikacji z nim⁷⁹. Negatywne skutki może mieć nieakceptowanie przez rodziców płci dziecka lub wychowywanie do identyfikacji z płcią przeciwną oraz zranienia zadane przez rodzeństwo⁸⁰. Inną przyczyną homoseksualizmu może być deprawacja seksualna, obserwacje zachowań homoseksualnych, albo nakłanianie lub przymuszanie do czynów seksualnych⁸¹.

Przyczynami skłonności homoseksualnych mogą być także nieprawidłowe relacje społeczne takie jak uwiedzenie homoseksualne, przebywanie wśród osób jednej płci w dużych grupach bez możliwości podjęcia relacji z osobami płci przeciwnej, czy też nieprawidłowe wzorce kulturalne i społeczne⁸².

Dziś coraz częściej zwraca się uwagę na zapobieganie i leczenie homoseksualizmu. Profilaktyka polega przede wszystkim na budowaniu prawidłowych relacji w rodzinach między rodzicami a dziećmi⁸³. Możliwe jest także uleczenie homoseksualizmu o czym świadczy działalność znanych w tej dziedzinie fachowców⁸⁴. Jeden z nich R. Cohen w swojej książce dokładnie opisuje etapy uzdrowienia z homoseksualizmu⁸⁵ oraz narzędzia i techniki, które są w tym procesie pomocne⁸⁶.

Homoseksualizm jest sprzeczny z naturą człowieka, dlatego także w Piśmie Świętym zawarte jest potępienie takich czynów. W opowiadaniu o zniszczeniu

⁷⁶ COHEN, R.: *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, Kraków 2002, s. 46-54.

⁷⁷ Jankowski, W. *Homoseksualizm. Aspekt etyczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, w: E. Ozorowski [red.], Warszawa-Łomianki : 1999, s. 163.

⁷⁸ VAN DEN AARDWEG, G.: *Homoseksualizm i nadzieja. Psycholog opowiada o leczeniu i przemianie*, Warszawa : 1998, s. 82-86.

⁷⁹ ANGE, D.: *Homoseksualizm. Czym jest? Do czego prowadzi?*, Kraków : 1993, s. 23-24.

⁸⁰ Ibid., s. 24.

⁸¹ SZYMAŃSKI, Z.: *Homoseksualizm. Aspekt biologiczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski [red.], Warszawa-Łomianki : 1999, s. 165.

⁸² PÓŁTAWSKA, W.: *Psychologiczne uwarunkowania homoseksualizmu*, w: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, RENKIELSKA, M. [red.]: Kielce : 1998, s. 27-29; KLUZOWA, K.: *Społeczne aspekty homoseksualizmu*, w: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, M. Renkielska [red.], Kielce : 1998, s. 54-56.

⁸³ TOMKIEWICZ, A.: art. cyt., s. 60-61.

⁸⁴ Należą do nich m.in.: VAN DEN AARDWEG, G. - MEVES, R. COHEN, J. NICOLOSI, CH. VONHOLDT, L. PAYNE, W. GASSER; LAUM, A. dz. cyt., s. 380.

⁸⁵ COHEN, R.: dz. cyt., s. 107-143.

⁸⁶ Ibid., s. 151-229.

Sodomy (por. Rdz 19,1-25) ukazany jest jednoznaczny osąd postępowania mieszkańców tego miasta, którzy chcieli dopuścić się takich czynów i za swe grzechy ponieśli śmierć⁸⁷. Również Księga Kapłańska wprost zakazuje czynów homoseksualnych: „Nie będziesz obcował z mężczyzną tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość” (Kpł 18,22), a w innym miejscu mówi, że karą za takie bezceństwa jest śmierć (por. Kpł 20,13). Naukę o homoseksualizmie zawiera w swoich listach św. Paweł (por. 1 Kor 6,9-11; 1 Tm 1,8-10). Jest ona szczególnie widoczna w Liście do Rzymian, gdzie zachowania homoseksualne są ukazane jako sprzeczne z naturą ludzką, wprost godzące w godność człowieka: „Dlatego to wydał ich Bóg na pastwę bezceńnych namiętności: mianowicie kobiety ich przemieniły pożycie zgodne z naturą na przeciwne naturze. Podobnie też i mężczyźni, porzuciwszy naturalne współżycie z kobietą, zapalali nawzajem żądzą ku sobie, mężczyźni z mężczyznami uprawiając bezwstyd i na samych sobie ponosząc zapłatę należną za zbroczenie” (Rz 1,26-27).

Opierając się na Piśmie Świętym również Kościół jest przeciwny homoseksualizmowi, czego dowodem są wypowiedzi Ojców Kościoła oraz licznych doktorów Kościoła i teologów, a także współczesne dokumenty Stolicy Apostolskiej⁸⁸. Kongregacja Nauki Wiary występując przeciwko krążącym opiniom jakoby można usprawiedliwić niektóre akty homoseksualne stwierdza, że: „akty homoseksualne są z samej swej wewnętrznej natury nieuporządkowane, i że nigdy w żaden sposób nie można ich uznać”⁸⁹. Kościół przypomina, że zgodnie z Bożym zamysłem współżycie płciowe może być moralnie dobre tylko w związku małżeńskim. A współżycie homoseksualne jest sprzeczne z tym zamysłem, gdyż w żaden sposób nie wyraża zjednoczenia komplementarnego zdolnego przekazać życie⁹⁰. Trzeba zaznaczyć, że choć same w sobie skłonności homoseksualne nie są grzeszne, to jednak stwarzają one mniej lub bardziej silną skłonność do postępowania, które jest moralnie złe⁹¹. Te skłonności są często przyczyną wielkich trudności, dlatego należy takie osoby otoczyć szacunkiem i współczuciem oraz pozbawić oznak dyskryminacji⁹². Kongregacja Nauki Wiary zauważa, że „włączenie «skłonności homoseksualnej» do zespołu kryteriów, które nie mogą stanowić podstawy dyskryminacji, może łatwo doprowadzić do uznania homoseksualizmu za pozytywne źródło praw człowieka. [...] Jest to tym bardziej szkodliwe, że nie istnieje prawo do homoseksualizmu, a zatem nie może stanowić uzasadnienia rewindykacji prawnych”⁹³. Mogłoby to w konsekwencji doprowadzić do sytuacji, w której w imię obrony podstawowych praw człowieka przed dys-

⁸⁷ OBIETTIVO, CH.: dz. cyt., s. 45-46.

⁸⁸ ŚLIPKO, T.: *Homoseksualizm z punktu widzenia etyki katolickiej*, w: *Revolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, B. Sobczak [red.], Warszawa :2005, s. 7.

⁸⁹ PH 8.

⁹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitatis problema. List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych*, 7.

⁹¹ Ibid., 3.

⁹² KKK 2358-2359.

⁹³ Kongregacja Nauki Wiary, *Omossexualita. Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych*, 13.

kryminacją, byłyby afirmowane skłonności homoseksualne⁹⁴. Osoby homoseksualne są wezwane, aby przez sakramenty, a szczególnie przez częstą i szczerą spowiedź sakramentalną, przez modlitwę i świadectwo, podążyły za Chrystusem łącząc swoje trudności i cierpienia z krzyżem Chrystusa, co pozwoli im na oddalenie się od niemoralnej i destrukcyjnej formy życia jaką jest homoseksualizm⁹⁵.

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, że małżeństwo osiąga swoją pełnię na fundamencie chrztu, gdy jest zawarte w Kościele przez żywą wiarę i miłość do Chrystusa. Wówczas na mocy zakorzenienia w Chrystusie i Kościele znak sakramentalny udziela w sposób pewny, skuteczny i nieodwołalny łaski Bożej, a takie małżeństwo staje się konkretnym znakiem i sposobem urzeczywistniania i realizacji Kościoła w świecie oraz zapowiedzią nowego, lepszego porządku w czasach ostatecznych.

Małżeństwo – obraz przymierza Boga z ludźmi – przedstawione jako wspólnota miłości i wierności dwojga ludzi, od samego początku było nierozzerwalne. Chrystus potwierdził tę prawdę, ukazując w małżeństwie Jego relacje do Kościoła i nadając mu godność sakramentu. Prawdę tę podkreśla również Kościół, stając na przestrzeni wieków w obronie jego godności, jedności i nierozzerwalności.

Podsumowaniem do zagadnienia homoseksualizmu w kontekście zagrożenia jaki on stwarza dla małżeństwa niech będzie wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary, która stwierdza, że: „nie istnieje żadna podstawa do porównywania czy zakładania analogii, nawet dalekiej, między związkami homoseksualnymi a planem Bożym dotyczącym małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jest święte, natomiast związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym. Czyny homoseksualne bowiem wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane”⁹⁶.

Wszystkie przedstawione tutaj nieprawidłowe sytuacje, w których żyją ludzie, mniej lub bardziej przez nich zawinione, winny stać się dla nich wezwaniem do powrotu na drogę zbawienia, z której zeszedli. Zadaniem zaś duszpasterzy jest szczególnie o nich troska, aby w trudnej sytuacji jakiej się znaleźli, nie pozostali sami i mogli na nowo doświadczyć przemieniającej miłości Boga, obecnego w sposób szczególny w życiu i posłudze Kościoła.

BIBLIOGRAPHY:

- KDK: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*
 KKKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
 Benedykt XVI: *Solidarność z dziećmi i młodzieżą w burzliwych czasach. Przesłanie do uczestników XII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, w: *OsRomPol 8 2006*.
 Kongregacja Nauki Wiary, *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (29 grudnia 1975), wyd. pol., Wrocław : 1993.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Homosexualitatis problema...*, 15; Jankowski, W. art. cyt., s. 164.

⁹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*, 4.

SYTUACJE NIEZGODNE Z KATOLICKĄ DOKTRYNĄ O MAŁŻEŃSTWIE

- Homosexualitatis problema. List do biskupów Kościoła katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych (1 października 1986), w: Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa, T. Huk [red.], Warszawa : 2000.
- Omosessualita. Uwagi dotyczące odpowiedzi na propozycje ustaw o niedyskryminacji osób homoseksualnych (14 września 1994), w: Homoseksualizm. Dokumenty Kościoła, opracowania, rozmowy, świadectwa, T. Huk [red.], Warszawa : 2000.
- Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi (28 marca 2003), wyd. pol., Poznań : 2003.
- ANGE D.: *Homoseksualizm. Czym jest? Do czego prowadzi?*, Kraków : 1993.
- AUGUSTYN J.: *Rodziny w przypadkach trudnych*, w: HD 4 (1992).
- BANACH J.: *Wyzwania duszpasterskie wynikające z migracji zarobkowej z terenu diecezji tarnowskiej*, w: Cur 1(2007).
- COHEN R.: *Wyjść na prostą. Rozumienie i uzdrawianie homoseksualizmu*, Kraków : 2002.
- FIJAKOWSKA-STANIK M.: *Ważne badania nie całkiem bezstronne*, w: Charaktery 3(2005).
- GIERDZIEWICZ B.: Niektóre zagadnienia terapeutyczne związane z homoseksualizmem, In: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, M. Renkielska [red.], Kielce 1998.
- GÓRALCZYK P.: *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995.
- Rozwód i powtórne małżeństwo, w: Com 1(1998).
- GRĘŻLIKOWSKI J.: *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*, w: HD 4(1996).
- JABŁOŃSKI K.: *Sojusznicy, powiernicy, sędziowie...*, w: Charaktery 3(2005).
- Sam się sobą zajmę, w: Charaktery 4(2005), s. 24-25. I chcę, i boją się, w: Charaktery 5(2005), s. 19-20.
- JANKOWSKI W.: *Homoseksualizm. Aspekt etyczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski [red.], Warszawa-Łomianki 1999.
- KASPRZYK P.: *Separacja małżonków – instytucja funkcjonująca w polskim prawie rodzinnym i w prawie kanonicznym*, w: IusMatr 8(2003).
- KLUZOWA K.: *Społeczne aspekty homoseksualizmu*, w: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, M. Renkielska [red.], Kielce : 1998.
- KOKOSZKA A.: *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, Cz. III, Tarnów : 2005.
- KOŚCISZ H.: *Konferencje rekolekcyjne dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Tarnów : 1995.
- LACROIX X.: *Miłość nie wystarczy. Homoseksualizm a prawo do zawierania małżeństw i adopcji dzieci*, Kraków : 2007.
- LASKOWSKI J.: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Soboru Watykańskiego II*, Warszawa : 1982.
- Małżeństwo wspólnotą miłości, Warszawa : 1993.
- LAUM A.: *Współczesna zagadnienia teologii moralnej. Teologia moralna – zagadnienia szczegółowe*, Kraków : 2002.
- MIERZWIŃSKI B.: *Problemy małżeństwa i rodziny na V Synodzie Biskupów w Rzymie*, w: Com 5(1981).
- MIZIOŁEK W.: *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: HD 50(1981).
- OBIETTIVO CH: *ABC o homoseksualizmie*, Kraków : 2008.
- OLEJNICZAK S.: *Homoseksualna rewolucja kulturalna*, In: *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, B. Sobczak [red.], Warszawa : 2005.
- PILŚNIAK M.: *Nie opuszczę Cię aż do śmierci*, w: WDr 2(2008).
- PÓŁTAWSKA W.: *Psychologiczne uwarunkowania homoseksualizmu*, In: *Homoseksualizm – sprawa prywatna?*, M. Renkielska [red.], Kielce : 1998.
- PRZYGODA W.: *Troska Kościoła o rodziny w sytuacjach trudnych*, w: AK 588(2007).
- PYŻLAK G.: *Duszpasterstwo związków niesakramentalnych*, w: RT 6(2006).
- REISMAN J. A., EICHEL E. W.: *Kinsey, Seks i oszustwo. Rzecz o indoktrynacji. Śledztwo w sprawie badań dotyczących ludzkiej seksualności, prowadzonych przez Alfreda C. Kinseya, Wardella B. Pomeroya, Clydea E. Martina i Paula H. Gebharda*, Warszawa : 2002.
- SKRZYDLEWSKI W.: *Palące problemy seksualności*, Kraków : 2003.
- SKRZYPKOWSKI D.: *Troska duszpasterska Kościoła o osoby pozostające w związkach niesakramentalnych*, w: StGd XVIII-XIX (2005-2006).
- SZYMAŃSKI Z.: *Homoseksualizm. Aspekt biologiczny*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, E. Ozorowski [red.], Warszawa-Łomianki : 1999.

- SZYMBORSKI K.: *Co nam uczynił Kinsey*, w: *Charaktery* 3(2005).
- ŚLIPKO T.: *Homoseksualizm z punktu widzenia etyki katolickiej*, In: *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, B. Sobczak [red.], Warszawa : 2005.
- TOMKIEWICZ A.: *Struktura i funkcje małżeństwa i rodziny – zagrożenia i nadzieje*, w: *RT* 10(2004).
- VAN DEN AARDWEG G.: *Homoseksualizm i nadzieja. Psycholog opowiada o leczeniu i przemianie*, Warszawa : 1998.
- WESOŁOWSKI J.: *Duszpasterstwo osób żyjących w niesakramentalnych, przeszkodzonych związkach małżeńskich*, w: *HD* 4(1994).
- WIELGUS S.: *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń*, In: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, D. Koronas-Biela [red.], Lublin : 2000.
- WIERZEJSKI W.: *Polityczny homoseksualizm w Unii Europejskiej*, In: *Rewolucja homoseksualna. Homoseksualizm w etyce katolickiej, polityce i jego społeczne konsekwencje*, B. Sobczak [red.], Warszawa : 2005.
- WOJACZEK K.: *Wyjazdy zarobkowe małżonków za granicę jako problem pastoralny*, *HD* 4(2007).
- WYTRWAŁ T.: *Nieprawidłowe związki małżeńskie*, w: *WDr* 8(1998).
- ZABIELSKI J.: *Sytuacja rodziny w Polsce dziś*, *RTKB* II(2003), s. 27-40. *Małżeństwa zawarte i rozwiązane w latach 1970-2006*, http://www.stat.gov.pl/gus/584o_646_PLK_HTML.htm, 20 października 2009

Etické hodnotenie eutanázie: kritické zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy

MAREK PETRO

University of Prešov in Prešov
Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: *The word euthanasia has Greek origins and literally translates to good, easy death (eu - ‚well‘ or ‚good‘ + thanatos - ‚death‘). Catholic Church ethics does not accept the idea of euthanasia, as the life is considered a gift from God and therefore it is God alone who has the right to decide about one’s life. Humans ourselves are only stewards of their lives. Various reasons such as eugenic, economical, criminal, experimental or sympathetic are considered to be no justification to perform euthanasia. It is still morally inadmissible. Nowadays, euthanasia is presented to be false compassion and as an obligation to spare the sick person from suffering that is seen as meaningless and degrading to human dignity. In this paper, we present the ethical evaluation of euthanasia from the perspective of Catholic moral theology.*

Key words: *Human. Old age. Sickness. Suffering. Life. Euthanasia.*

Úvod

Viacerí autori používajú rozličné definície eutanázie a asistovanej samovraždy. Preto ako veľmi dôležité sa ukazuje ich pojmové vymedzenie.¹ Katechizmus Katolíckej cirkvi uvádza túto definíciu: „Úmyselná eutanázia je vraždou, nech by boli akékoľvek jej formy a dôvody. Je v závažnom rozpore s dôstojnosťou ľudskej osoby a s úctou k živému Bohu, jej Stvoriteľovi.“ (KKC 2324)

Pojem eutanázia je gréckeho pôvodu a doslovne znamená dobrú, ľahkú a príjemnú smrť (*eu* – dobre, *thanatos* – smrť). Môže sa definovať ako zásah z „milosti“, bez bolesti a utrpenia u nevyliciteľne chorých pacientov, úkon ktorého cieľom je „spôsobiť alebo urýchliť smrť ťažko choreho človeka a tak ukončiť jeho utrpenie“.² Eutanáziu je možné vykonať na základe vlastnej žiadosti pacienta alebo za predpokladu, že by si to žiadal.

Postoj katolíckej etiky v prípade eutanázie je všeobecne odmietavý. Princíp posvätnosti ľudského života nedovoľuje človeku zasiahnuť s úmyslom privedenia smrti.³ Život je darom Boha a len Boh má plné a dominantné právo nad životom človeka a človek nemá vlastné právo o ňom rozhodovať. Človek je len jeho správcom.

¹ VOLEK, P.: Prehľad argumentácie proti eutanázii a asistovanej samovražde. In: *Medicínska etika & Bioetika*. Bratislava : 2017. 24(1-2): s. 14-19.

² ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 19.

³ Porov. GULA, R. M.: Euthanasia: a Catholic perspective. In: *Health Progress* (Saint Louis, Mo.). ročník 68 číslo 10, s. 28-34, 42.

Ani rôzne dôvody, ako eugenické, ekonomické, kriminálne, experimentálne a solidárne, nie sú dostatočnou príčinou na vykonanie eutanázie, ktorá je morálne neprípustná.

Na rozdiel od dnešného užívania a významu, v dávnej minulosti termín eutanázia znamenal všestrannú pomoc zomierajúcemu človeku, zameranú na miernenie telesných bolestí a duševných úzkostí. Dnes sa eutanázia presadzuje pod zámkou falošného súcitu. V skutočnosti odkrýva individualistické poňatie slobody silnejších proti slabším. V pozadí týchto tendencií smerujúcich k usmrcovaniu zo „súcitu“ je mentalita, ktorá nepozná zmysel utrpenia. Človek sa oddáva ilúzii, že je pánom nad životom a smrťou.

Biomedicínske vedy sa zhodujú v základnom presvedčení, že ľudská bytosť tvorí jednotu v rozmere telesnom, duševnom, duchovnom a sociálnom. Uvedené rozmery nemožno od seba rozdeľovať. Ľudské zdravie a choroba sa prejavuje vo všetkých týchto rozmeroch ľudskej osoby.⁴ Zdravotná starostlivosť sa musí týkať celého človeka. Naša mediálna spoločnosť nás chce presvedčiť, že život je dobrý len vtedy, keď v ňom niet utrpenia ani bolesti. Žiaľ, ľuďom sa nahovára, že umrieť v dôsledku eutanázie je dôstojnejšie, ako umrieť prirodzenou smrťou.

Prívrženci eutanázie hrôzostrašným opisom utrpenia chorých sa usilujú vyvolať príslušné pocity hrôzy, a tak pripraviť ľudí, aby súhlasili s eutanáziou. To, že eutanázia je dobrá, je veľká lož. Eutanázia podkopáva spoločnosťou uznávanú úlohu lekára ako liečiteľa a rozbíja vzťahy medzi chorým a lekárom. Eutanázia je negácia duchovných a morálnych hodnôt človeka. Mravnou i právnou povinnosťou lekára je liečiť choroby a zachovávať život. Skutočnou pomocou ťažko chorým a umierajúcim je orientácia, ktorá smeruje k naplneniu zmyslu života. Trpiaci človek sa vo svojej núdzi obracia na lekára a dáva mu bezhraničnú dôveru. Dôležitou povinnosťou ošetrojúceho lekára je tíšiť silné bolesti a úzkosti chorého pacienta.

Človek je povoláný k plnosti, ktorá presahuje rozmery jeho pozemskej existencie. Ťažko chorý človek sa potrebuje vysporiadať s otázkami o zmysle života a potrebuje podporu a nádej. Láskavá podpora najbližších príbuzných, priateľov a ošetrojúceho personálu mierni úzkosti a bolesti umierajúceho človeka a jeho obavy z budúcnosti. Pri ošetrovaní smrteľne chorého pacienta má lekár spolupracovať s ostatnými členmi tímu starajúceho sa o pacienta. Názor na smrť ako na nezmyselný koniec života neobstojí, je totiž radikálny rozdiel medzi „dávať smrť“ a „súhlasiť s umieraním“. Prvý je skutok, ktorý ničí život, druhý ho prijíma až do smrti.

Hippokratova prisaha, ktorá bola napísaná v piatom storočí pred Kristom, má doposiaľ v medicíne nadčasovú hodnotu. Aj keď sa počas dejín viackrát upravovala, zásady, ako sa má lekár správať voči človeku – pacientovi, svojim kolegom a verejnosti sa v podstate zachovali: „*Spôsob svojho života zasväťím podľa vlastných síl a svedomia k úžitku chorých a budem ich ochraňovať pred každou krivdou a bezprávím. Ani prosbami sa nedám prinútiť na podanie smrtiaceho lieku, ani sám nikdy na to nedám podnet. Nijakej žene nepodám prostriedok na vyhnatie plodu*“.⁵

⁴ KOŘENEK, J.: *Lékařská etika*. Praha : Triton, 2002. s. 163.

⁵ *Hippokratova prisaha*. <https://lekom.sk/slovenska-lekarska-komora/hipokratova-prisaha> (22.04.2019).

Ľudský život je potrebné chrániť od počatia do prirodzenej smrti. Prikázanie „Nezabiješ!“ je záväzné pre každého človeka. Zákony v našom štáte neumožňujú eutanáziu. Odmietanie eutanázie je opakovane potvrdené záväznými medzinárodnými prehláseniami.⁶ Eutanázia odvracia pozornosť od skutočných potrieb ťažko chorého a umierajúceho človeka.

Nijaký sociálny, hospodársky a kultúrny stav spoločnosti neodstráni zo sveta utrpenie a bolesť. Choroby, starnutie, nešťastia, prírodné katastrofy sú najobvyklejšie príčiny utrpenia. Je všeobecne známe, že ľudia, čo ťažko znášajú utrpenie, žiadajú iného človeka, najčastejšie lekára, aby ich usmrtil, a tak zbavil bolesti. Tento spôsob odstránenia bolesti sa dnes označuje ako eutanázia.

V súčasnosti sa eutanázia predstavuje pod zámienkou falošného súcitu a z „povinnosti uchrániť chorého človeka od neužitočného a ľudskú dôstojnosť znevážujúceho utrpenia“.⁷ V skutočnosti to odkrýva individualistické poňatie slobody silnejších proti slabším. V pozadí týchto tendencií smerujúcich k usmrcovaniu zo „súcitu“ je mentalita, ktorá nepozná zmysel utrpenia. „Každý ľudský život od chvíle počatia až po smrť je posvätný, pretože ľudská osoba je chcená pre ňu samu na obraz a podobu živého svätého Boha.“ (KKC 2319)

No človek sa oddáva ilúzii, že je pánom nad životom a smrťou. Niektorí stúpcenci eutanázie, či už sú vedení falošným súcitom alebo vôľou, ktorá si môže určiť všetko, si málo uvedomujú, že „niektoré názory pripúšťajúce možnosti eutanázie sú svedectvom o zlyhaní ich ťažkosti“.⁸ A pritom utrpenie je príležitosťou pre človeka, aby so súcitom sprevádzal svojich chorých, aby im ukazoval, že je s nimi, aby im poskytol svoj čas.

Krátko z histórie

Kedy a ako prišiel človek na myšlienku dobrej smrti (eutanázie), sa nedá presne určiť. Historické údaje nám hovoria o rozličných spôsoboch vražd, samovražd, zabitíach starých, chorých a bezmocných ľudí, napr. dobytie ťažko raneného. „No nie všetky tieto ukončenia života však môžeme nazvať eutanáziou. V niektorých primitívnych kmeňoch história zaznamenávala veľmi drastické spôsoby ukončenia života chorých a starých ľudí“.⁹ Niekedy to bolo na požiadanie starých, či chorých a niekedy násilne.¹⁰

Starý a Nový zákon nepoznajú problém eutanázie. Biblia spomína iba prípady samovraždy, ako možnosť vyhnúť sa zlému zaobchádzaniu a pokorujúcej smrti (*smrť Saula – 1 Sam 31, 3-5*); *smrť Samsona – Sdc 16, 22-31*). V prípade Samsona išlo

⁶ Poznámka autor: »Deklarácie rozličných organizácii prezentujú svoj postoj k eutanázii«. Viď: INBADAS, H. – ZAMAN, S. – WHITELOW, S. – CLARK, D.: Declarations on euthanasia and assisted dying. In: *Death Studies*, 41(9): s. 574-584.

⁷ MINAROVIC, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava : 1996-1997. s. 222.

⁸ KORENEK, J.: *Lékařská etika*. Praha : Triton, 2002. s. 164.

⁹ ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 31.

¹⁰ U Batakov na Sumatre zostarnutý otec vyzval deti, aby ho zjedli; nechal sa zhodiť zo stromu ako zrelé ovocie, potom ho príbuzní usmrtili a skonzumovali. Suaudeau, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafín, 2002. s. 97.

napríklad o čin, ktorý bol súčasťou neúnavného boja proti nepriateľom. Nešlo teda o eutanáziu v dnešnom slova zmysle.

Pre kresťanský stredovek je eutanázia vo svojom pôvodnom význame neznáma. Výraznými predstaviteľmi myslenia stredoveku vo vzťahu k životu, utrpeniu, zomieraniam a smrti boli Thomas Morus¹¹ (*1478 - †1535) a Francis Bacon¹² (*1561 - †1626). V ich dielach sa môžeme stretnúť s akýmsi náznakom ponuky smrti pre trpiacich, no ťažko môžeme posúdiť, či ide o pozitívny vražedný zásah, alebo nie. Profesor Šípr uvádza, že Morus a Bacon pripisovali termínu eutanázia iný obsah, než tomu rozumieme dnes. T. Morus hovoril vo svojej *Utópii*, vo vzťahu k eutanázii, ako o dobrovoľnom prijatí pomoci kňaza a lekára pri umieraní.¹³

V novšom období lekári 19. storočia odmietali dobrovoľnú eutanáziu. Hlasy za uzákonenie eutanázie sa zintenzívnili až potom, ako A. Jost vydal knihu *Právo na smrť* (1895) a nositeľ Nobelovej ceny W. Ostwald uverejnil článok *Právo na eutanáziu* (1913).

Ďalšími zástancami eutanázie boli filozof Nietzsche (*1844 - †1900)¹⁴, biológ Haeckel (*1834 - †1919)¹⁵, právnik Bindig¹⁶ a lekár Hoche. Títo autori boli piliermi nacistickej ideológie v Nemecku. Nevieme ale posúdiť, či predpokladali tak veľký dosah svojich myšlienok, ktoré sa v nacizme stávali realitou. Nielen fašizmus uvádzal eutanáziu do praxe. V bývalom Sovietskom zväze bola v roku 1922 schválená beztretnosť eutanázie. Na základe toho bolo v tom istom roku zastrelených 117 nevyliciteľne chorých detí.

No našťastie aj právo na život malo svojich zástancov. V roku 1935 sa objavuje kniha F. Waaltera *Eutanázia a posvätnosť života*. No v tom čase už môžeme registrovať prvé pokusy o legalizáciu eutanázie (Anglicko, USA).¹⁷

Súčasnosť

Aj v súčasnosti má eutanázia svojich obhajcov i odporcov. V mnohých krajinách sveta sa jej obhajcovia organizujú v rôznych spolkoch. Medzi prvé krajiny, ktoré sú „za eutanáziu“, patria: Austrália, Belgicko, Nemecko, Dánsko, Francúzsko, Holand-

¹¹ Aj keď eutanázia vo svojom pôvodnom význame je kresťanskému stredoveku neznáma, jej myšlienka sa zvláštnym spôsobom objavuje v diele T. Mora *Utópia*. Treba podotknúť, že T. Morus je svätým Katolíckej cirkvi. Pre debaty o eutanázii býva často predmetom sporov. Samotný výraz eutanázia T. Morus vo svojom diele *Utópia* nepoužíva. Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 33-34.

¹² F. Bacon prichádza s návrhom, že lekár má okrem iného, „uľahčiť zomieranie“. Nie je celkom isté, či autor výrazom „uľahčenie zomierania“ myslí aj pozitívny vražedný zásah, alebo nie. U Bacona sa po prvýkrát stretávame s pojmom eutanázia. Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 34.

¹³ Porov. ŠÍPR, K.: Historický pohľad na eutanazii. In: *SCRIPTA BIOETHICA*, 2002. roč. 2, č. 2, s. 10.

¹⁴ Je považovaný za „krstného otca“ Hitlerovho nadčloveka, nakoľko vo svojej filozofii zamenil pojmy *dobry* a *zlý* za *silný* a *slabý*. Dožadoval sa, aby sa pomoc a starostlivosť poskytovala silným a odopierala slabým.

¹⁵ V roku 1904 žiadal eliminovať státisíce choromyselných, postihnutých rakovinou a malomocných morfiom a lebo iným rýchle pôsobiacim jedom.

¹⁶ Je autorom teórie hodnotného a nehodnotného života.

¹⁷ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 31-36.

ska, India, Taliansko, Japonsko, Kanada, Kolumbia, Nový Zéland, Švédsko, Švajčiarsko, Španielsko, Južná Afrika, USA, Zimbabwe.¹⁸

Prvým štátom, ktorý prikrečil k uzákoneniu eutanázie, bolo Holandsko. Trestnosť eutanázie zrušilo už v 70-tych rokoch. V decembri 1993 prijalo zákon, umožňujúci lekárom výkon eutanázie.¹⁹

Ďalšou krajinou v Európe kde je eutanázia legálna už od roku 1999 je Albánsko. Dňa 23. septembra 2002 sa k Holandsku a Albánsku pridalo i Belgicko a neskôr taktiež Švajčiarsko. Počet krajín, ktoré zákonne umožňujú nevyliciteľne chorým pacientom zomrieť na požiadanie s pomocou druhého človeka, sa tak rozšíril.²⁰ Nasledujúcou krajinou v EÚ ktorá schválila eutanáziu je od roku 2008 Luxembursko. V krajinách, ktoré schválili eutanáziu, počet obetí prudko rastie.²¹

Pri uvažovaní o prípustnosti eutanázie sa často používa argument šikmej plochy (a slippery slope).²²

¹⁸ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 39.

¹⁹ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafín, 2002. s. 104.

²⁰ Porov. Eutanázia aj v Belgicku, In: *Bulletin ŽIVOT CIRKVI*, 2002, č. 39, s. 2.

²¹ Podľa informácií kanadskej agentúry LifeSite- News.com, kým v roku 2002, keď v Belgicku eutanáziu legalizovali, pripadalo 20 zabíjanie na mesiac, dnes je to už 30, čiže ide o jednu osobu denne a 50-percentný nárast obetí počas uplynulých 36 mesiacov. Ešte horšia je situácia v Holandsku. Kým v roku 2003 usmrtili „holandskí doktori“, čo je termín, ktorý už získal pejoratívny obsah, 1815 ľudí, v roku 2004 to už bolo 1886, čiže lekári „zo súcitu“ dnes v Holandsku usmrtia viac ako 5 ľudí denne. Eutanázia sa pritom netýka iba starších. Holandský zákon umožňuje vykonať eutanáziu na požiadanie aj deťom starším ako 12 rokov. A to nie je všetko. Ako pre anglické noviny Evening Standard priznal holandský pediater Eduard Verhagen, jeden z popredných zástancov eutanázie mladistvých, potrebná je úplná legalizácia eutanázie bez ohľadu na vek, vrátane nemluvniat. Eutanázia detí je totiž v holandských nemocniciach už realitou a zákon by na to mal reagovať a lekárov chrániť. Sám Verhagen priznal, že už usmrtil štyri deti krátko po narodení. To, čo sa tradične považovalo za zverstvo, teda niektorí „holandskí doktori“ považujú za akt humanity. Ako povedal Verhagen, „smrť môže byť humánnejšia ako pokračujúci život“. Usmrť ľudský život je dnes „humánne“ alebo „etické“ nielen počas tehotenstva, ale čoraz viac po celý biologický život. Slovom Petra Singera, profesora z Princetonu a guru kultúrnej ľavice, ľudský jedinec môže vlastnú osobnosť získať alebo stratiť, napríklad keď je postihnutý, starší, inak „neprospešný“ alebo nespôsobilý. Singer, podľa časopisu New Yorker najvplyvnejší mysliteľ dneška, to nazýva „praktickou etikou“. Viac ako praktickú etiku to však pripomína praktiky nacizmu. Podľa podkladov norimberského súdu totiž nacisti v rokoch 1939 – 1941 usmrtili až 70-tisíc „bezcných“ životov. Zdá sa teda, že Európa sa čoraz viac podobá na svoju totalitnú minulosť. Nezaostáva ani trh. Belgické lekáreň už ponúkajú balíček nástrojov potrebných na domáce vykonanie eutanázie. Balíček stojí 60 eur (niečo vyše 2300 korún) a predáva sa v 250 lekárnach po celom Belgicku. Eutanáziu si, skrátka, možno zvoliť od nula po 99 rokov, doma či v nemocnici. Je to zákonné a humánne, taká je dnes (opäť) doba. Preto zástancov kultúry života príjemne prekvapilo nedávne hlasovanie parlamentného zhromaždenia Rady Európy v Štrasburgu. Na ňom bola koncom apríla väčšinou 138 hlasov proti 26 odmietnutá tzv. Martyho rezolúcia, ktorá eutanáziu požadovala. Viac však zaráža, ako teší skutočnosť, že Rada Európy sa niečím podobným vôbec zaoberá. DANIŠKA, J.: Na okraj. In: *Týždeň*. <http://www.tyzden.com/index.php?w=art&idart=2604&idiss=56> (15.09.2018).

²² Porov. BURGESS, J.A.: The great slippery slope argument. In: *Journal of Medical Ethics*. London. 1993, 19, s. 169-174, eISSN: 1473-4257.

Eutanázia v dokumentoch Cirkvi

Druhý vatikánsky koncil v konštitúcii *Lumen gentium* tento problém nechápe ako problém zomierania a smrti, ale predkladá ho ako problém chápania života v celej šírke a hĺbke kontextu dejín spásy. Je tu zahrnuté bohatstvo učenia Cirkvi – nielen o hodnote života, ako o Božom dare, ale aj o jeho ciele a ceste k nemu. V Pastoralnej konštitúcii *Gaudium et spes* koncil kladie dôraz na úctu k človeku a hovorí, že všetko čo je proti samému životu, teda i eutanázia, sú nehanebné veci, ktoré poškvŕňujú civilizáciu a sú ťažkou urážkou Stvoriteľa. Koncil sa jednoznačne hlási k obrane života a jeho zničenie pokladá za urážku Stvoriteľovej lásky.²³

Katechizmus Katolíckej cirkvi úmyselnú eutanáziu radikálne odmieta, nakoľko je v závažnom rozpore s dôstojnosťou ľudskej osoby a s úctou k Stvoriteľovi (Porov. KKC 2324). Odvoláva sa na piate Božie prikázanie: „*Nezabiješ!*“ (Ex 20, 13). „*Počuli ste, že otcom bolo povedané: «Nezabiješ!» Kto by teda zabil, pôjde pred súd. No ja vám hovorím: Pred súd pôjde každý, kto sa na svojho brata hnevá*“ (Mt 5, 21-22).

Tí ľudia, ktorí sú v nebezpečenstve smrti, si vyžadujú osobitnú úctu a chorým alebo inak postihnutým osobám treba poskytnúť potrebnú podporu, aby mohli v rámci možnosti viesť normálny život. Ďalej Katechizmus hovorí, že priama eutanázia z akýchkoľvek dôvodov je morálne neprijateľná, je považovaná za zabitie, až za vražedný čin a aj „konanie alebo i zanedbanie, ktoré samo osebe alebo zámerne zapríčiňuje smrť s cieľom skončiť bolesť, je vraždou, ktorá je v závažnom rozpore s dôstojnosťou ľudskej osoby a s úctou voči živému Bohu, jej Stvoriteľovi“ (KKC 2277). Konanie s „dobrým úmyslom“ nemení povahu tohto vražedného a neprípustného činu.

Pápež Pius XII. nazýva vraždu z milosrdenstva (eutanáziu) falošným milosrdenstvom, nedovoleným a morálne odsúdeným. Opakuje tradičné učenie Cirkvi: „*Jediným Pánom života človeka, ktorý sa neprevinil hrdelným zločinom stíhateľným trestom smrti, je Boh (...)* Nikto na svete, nijaká súkromná osoba ani ľudská moc nemôže oprávniť (lekára), aby život priamo odstránil; poslaním lekára totiž nie je život zničiť, ale ho zachrániť.“²⁴

Najdôležitejší prejav Pia XII. k tejto otázke odznel pre účastníkov deviateho kongresu Talianskej spoločnosti anesteziológov v súvislosti s použitím analgetík na zmiernenie bolesti pacientov pred smrťou s rizikom jej urýchlenia (tzv. nepriama eutanázia).

Pápež odpovedá na otázku anesteziológov: „*Pýtate sa nás: «Dovoľuje náboženstvo a morálka lekárovi a pacientovi (keď je blízko smrti) stlmiť bolesti a vedomie pomocou narkotík na základe lekárskej indikácie, aj keď sa predpokladá, že ich použitie skráti život?» Treba odpovedať: «Ak nejstujú iné prostriedky a ak to v daných okolnostiach nebráni splniť si ďalšie náboženské a morálne povinnosti: áno»“.²⁵*

²³ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 85-87.

²⁴ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafin, 2002. s. 121.

²⁵ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafin, 2002. s. 122.

Pápež sv. Pavol VI. kvalifikuje eutanáziu ako hanebný zločin. Počas svojho pontifikátu viackrát odsúdil eutanáziu, pričom tak robil vždy v súvislosti s úctou k ľudskému životu a odsúdenie eutanázie spájal s odsúdením interrupcie. Zaviedol tiež termín *dôstojnosť smrti* (tlmiť bolesť) v protiklade s vraždou zo súcitu: „*Majúc na pamäti hodnotu každej ľudskej bytosti, radi by sme znova pripomenuli, že lekár má byť vždy v službách života a podporovať ho až do konca; nikdy nesmie schvaľovať eutanáziu, ani odoprieť obyčajnú ľudskú povinnosť pomôcť životu dôstojne zavíšiť svoju pozemskú púť*“.²⁶

Pápež sv. Ján Pavol II. pokladá propagáciu eutanázie za ťažké morálne zlo a poblúdenie, za správanie, ktoré je nezlučiteľné s úctou k ľudskému životu. Hovorí, že eutanázia je kultúrou smrti a nie kultúrou života.

Jeho encyklika *Evangelium vitae* (1995) je rozhodným a jednoznačným potvrdením hodnoty ľudského života a jeho nenarušiteľnosti a zároveň je naliehavou výzvou v mene Boha, adresovanou všetkým a každému jednotlivo: „*Rešpektuj, chráň, miluj život a slúž životu – každému ľudskému životu* (EV 5).“²⁷

V úvode tento dokument poukazuje na znepokojujúce úkazy, keď sa s novými perspektívami vedeckého a technického pokroku rodia nové formy útokov na dôstojnosť ľudskej bytosti a zároveň sa utvára „nová kultúrna situácia“, v ktorej prečiny proti životu nadobúdajú doposiaľ nepoznaný aspekt, čo vzbudzuje hlboký nepokoj. Značná časť verejnej mienky ospravedlňuje prečiny proti životu v mene práva na slobodu jednotlivca a na takomto predpoklade žiada od štátu nielen ich beztrestnosť, ale dokonca schválenie (Porov. EV 4).

Ťažisko takéhoto myslenia vidí pápež v oslabenej citlivosti na Boha a človeka. Keď naše myslenie stráca citlivosť na Boha, stráca ho aj na človeka, na jeho dôstojnosť a život. V takejto klíme býva utrpenie odmietané, človek je naklonený súdiť, že život stratil akýkoľvek zmysel a podlieha čoraz silnejšiemu pokušeniu pripísať si právo ukončiť ho (Porov. EV 23).

Oslabenie citlivosti na Boha a človeka, spolu so všetkými jeho zhubnými následkami pre život sa odohráva v hĺbke svedomia. Ide tu predovšetkým o svedomie každého človeka, ktorý vo svojej jedinečnosti stojí pred Bohom sám. No v istom zmysle tu ide i o svedomie spoločnosti, nakoľko je istým spôsobom zodpovedné za to, že utvára „kultúru smrti“, ba vytvára a upevňuje skutočné štruktúry hriechu, ktoré sú namierené proti životu (Porov. EV 24).

V 65. bode encykliky pápež poukazuje na jasnú definíciu eutanázie. Popri potrebe definície poukazuje aj na ďalšie aspekty: na rozdiel medzi eutanáziou a zrieknutím sa tzv. „úpornej terapie“, teda takej, ktorá nie je úmerná reálnej situácii chorého. Poukazuje na význam tzv. „paliatívnej terapie“²⁸, ktorej cieľom je zmierniť utrpenie

²⁶ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafin, 2002. s. 124.

²⁷ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 84-87.

²⁸ Definícia odboru: Paliatívna medicína je nadstavbový diagnosticko – terapeutický medicínsky odbor nad základnými klinickými odbornými interné lekárstvo, neurológia, pediatria a všeobecné lekárstvo. Zaoberá sa diagnostikou a liečbou pacientov s chronickou nevyliciteľnou a zároveň pokročilou a aktívne progredujúcou chorobou s časovo limitovaným prežívaním. Neposkytuje kauzálnu liečbu, ale jej cieľom je udržať možnú kvalitu života až do momentu smrti. Paliatívna

pacienta v terminálnom štádiu choroby. Možno pri tom použiť aj také prostriedky, použitie ktorých je spojené s rizikom skrátenia života. Pritom pripomína, že bez vážneho dôvodu netreba zbavovať zomierajúceho vedomia. V závere 65. bodu tejto encykliky pápež sv. Ján Pavol II. hovorí, že „eutanázia je vážnym porušením Božieho zákona ako morálne neprípustné dobrovoľné zabitie ľudskej osoby. Toto učenie sa zakladá na prirodzenom zákone a na písanom Božom slove (...)“ (Porov. EV 65).

Pápež sv. Ján Pavol II. taktiež schválil *Deklaráciu o eutanázii*, v ktorej sa podáva vysvetlenie cirkevnej náuky a odpoveď na novovzniknuté otázky. Tento dokument vydala Kongregácia pre náuku viery v roku 1980.²⁹

Deklarácia upozorňuje na hodnotu ľudského života v súlade s učením o stvorení. Eutanáziu predstavuje ako odmietnutie Boha a jeho plánu pre ľudský život. Deklarácia potvrdzuje, že v súčasnej dobe je veľmi dôležité v okamihu smrti chrániť dôstojnosť ľudskej osoby a kresťanské chápanie života pred technickosťou, ktorá by mohla byť zneužitá.

V deklarácii sa tvrdí: „Treba rozhodne povedať, že nič a nikto nemôže dovoliť usmrtiť starého človeka, nevyliciteľne chorého, alebo zomierajúceho v agónii. Nikto nemôže o takýto vražedný čin žiadať ani pre seba, ani pre druhého, za ktorého má zodpovednosť, ani s tým výslovne alebo mlčky súhlasiť. Žiadna autorita ho nemôže ani zákonne nariadiť, ba ani povoliť. Je to porušenie Božieho zákona, urážka dôstojnosti človeka, zločin proti životu, útok proti ľudskému pokoleniu“.³⁰

Ľudský život je preto potrebné chrániť od počatia až po prirodzenú smrť. Príkázanie „Nezabiješ!“ je záväzné pre každého človeka. Žiadne zákony neumožňujú eutanáziu a jej odmietanie je opakovane potvrdené záväznými medzinárodnými prehláseniami. Eutanázia odvracia pozornosť od skutočných potrieb ťažko chorého a umierajúceho človeka.

Eutanázia sa definitívne javí ako smrť, ktorá je nedôstojná pre človeka. Ohrozuje jednotlivé osoby a v každom z nich zároveň celé ľudstvo na svete. Pri strate pocitu etického statusu ľudskej osoby sa symbolom pokroku pomaly stáva technika usmrčovania, ktorú človek zneužíva.

Sme svedkami toho, že posvätnosť života sa nechápe ako absolútna hodnota, ale sa o nej diskutuje. Preto je nutné vybudovať novú skutočnú „kultúru života“, ktorá má mať pevné zakotvenie v Božom prikázaní: „Nezabiješ!“³¹

medicína je súčasťou hospicovej starostlivosti, z ktorej historicky pochádza. Hospicová starostlivosť je tak jedna z foriem paliatívnej starostlivosti. Hlavným cieľom odboru paliatívna medicína je kontrola bolesti a ostatných obťažujúcich symptómov ochorenia, ako aj pozitívne ovplyvňovanie psychologických, sociálnych a duchovných problémov pacienta a jeho rodiny. Je spojená so zmierením utrpenia a stabilizáciou jeho stavu vzhľadom k jeho preterminálnemu alebo terminálnemu štádiu ochorenia. *Návrh koncepcie odboru paliatívna medicína*. <http://www.hospice.sk/hospicei/data/koncepcia.rtf> (13.09.2018).

²⁹ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 93.

³⁰ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafin, 2002. s. 126-127.

³¹ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 99.

K problematike eutanázie sa vyjadruje spoločným vyhlásením Katolícka i Evanjelická cirkev a.v. Názov dokumentu je *Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie*.³²

Definícia a rozdelenie

Niet dvojznačnejšieho slova, ako je eutanázia. Etymologicky znamená „dobrú smrť“. Tento výraz ako prvý použil Francis Bacon v 17. storočí na označenie „ľahkej a príjemnej smrti“.

Termín „príjemnej smrti“ použila Kongregácia pre náuku viery vo svojej *Deklarácii o eutanázii* na označenie toho, čo ľudia očakávajú od eutanázie: „príjemnú smrť“, ktorá by skrátila ich utrpenie a ktorá by z ich hľadiska väčšmi zodpovedala ľudskej dôstojnosti.

Text Kongregácie však opravuje takúto subjektívnu koncepciu a podáva objektívnu definíciu eutanázie: „*Pod slovom eutanázia rozumieme čin alebo zanedbanie činu, čo svojou podstatou alebo úmyslom spôsobuje smrť za účelom odstrániť každú bolesť.*“

Eutanáziu je preto potrebné skúmať vzhľadom na úmysel a na použité metódy.

Dokument rozlišuje túto definíciu od iných významov, ktoré sa často slovu eutanázia dávali, napr. „*bezbolestná smrť*“, „*pokojná smrť bez krutých bolesti*“ a i.

Rozlišuje tiež aktuálny pojem eutanázie od faktu „*usmrtiť zo súcitu*“: s cieľom radikálne odstrániť veľmi veľké bolesti, alebo nepredlžovať postihnutým deťom, nevyliciteľne alebo duševne chorým strastiplný život azda na celé roky, čo by mohlo pritom uvaliť príťažké bremená na ich rodiny a na spoločnosť.³³

V morálnej teológii a v kresťanskej etike sa používajú termíny priama a nepriama eutanázia. Prívlastok priama označuje „priame a úmyselné vykonanie aktu na skrátenie života“.³⁴ No vychádzajúc z definície nejde iba o vykonanie aktu - činu, ale aj o zanedbanie činu. Preto sa priama eutanázia môže vykonať aktívne, alebo pasívne.

Priama eutanázia – je úmyselné zabitie človeka. Môže sa uskutočniť:

- aktívne – úmyselné konanie (*podľa KKC a EV*) „pozitívnym“ zákrokom (napr. vpichnutie látky, ktorá spôsobí smrť),
- pasívne – úmyselné zanedbanie (*podľa KKC a EV*) človeka sa „nechá zomrieť“ (napr. prestane sa mu podávať výživa).³⁵

Aktívna eutanázia znamená usmrtenie pacienta na jeho želanie. V takom prípade ide o chcenú alebo dobrovoľnú eutanáziu. Ak lekár usmrtí pacienta proti jeho vôli, hovoríme o nechcenej alebo násilnej eutanázii. O nedobrovoľnej eutanázii hovoríme vtedy, ak sa človeku spôsobí smrť bez jeho súhlasu, alebo so súhlasom čle-

³² *Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ekumenicke-dokumenty/c/spolocne-vyhlasenie-k-problemu-eutanazie> (12.05.2019).

³³ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafín, 2002. s. 107-108.

³⁴ BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1996. s. 125.

³⁵ SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafín, 2002. s. 110.

na rodiny, nemocničnej rady alebo súdu. Kľúčom je skutočnosť, že pacient je nekompetentný a niekto iný musí rozhodnúť buď o tom, čo by si pacient želal, alebo čo je v jeho záujme.

Pasívna eutanázia spočíva v cieľavedomom zanedbaní alebo prerušení liečby, ako aj technických opatrení predlžujúcich život smrteľne chorého, upustenie od transfúzií, infúzií, hemodialýzy a liečby kyslíkom. Podnet môže prísť zo strany zdravotníckych pracovníkov, príbuzných alebo samotného pacienta.

Sociálna eutanázia je typom pasívnej eutanázie, bez konkrétneho individuálneho vinníka. Môže ju zapríčiniť nedostatok liekov a zdravotníckych zariadení na úrovni doby. Súvisí s ekonomickou úrovňou krajiny, jej bohatstvom a jeho rozdeľovaním.

V oboch prípadoch tu ide o cieľené privedenie smrti. Má základ predovšetkým v úmysle:

- usmrtenie zo súcitu na žiadosť chorého,
- urýchlenie smrti ťažko chorému a ukončenie jeho utrpenia.

Ďalšími úmyslami môžu byť:

- *eugenické* – snaha o čistú rasu,
- *ekonomické* – zabíjanie duševne a nevyliciteľne chorých, invalidov, starcov,
- *kriminálne* – usmrcovanie zločincov,
- *experimentálne* – zabíjanie pre rôzne výskumy,
- *solidárne* – zabitie pre vyšší záujem, napr. pre záchranu viacerých.

Nie vždy tu ale ide o eutanáziu v pravom slova zmysle. O skutočnej eutanázii hovoríme iba vtedy, ak ide o nevyliciteľne chorého – zomierajúceho.³⁶

Nepriama eutanázia – znamená, že sa nepoužijú všetky prostriedky k ďalšiemu predlžovaniu života zomierajúceho pacienta – smrť nastala ako sekundárny neželateľný výsledok.³⁷

Pápež sv. Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Evangelium vitae* rozlíšil medzi eutanáziou a rozhodnutím zrieknuť sa tzv. “úpornej terapie”. Učil, že „v situáciách, keď je smrť blízka a neodvratná, je možné v zhode so svedomím zriecť sa zákrokov, ktorými by sa dosiahlo len dočasné a bolestné predĺženie života, nemá sa však prerušovať normálna terapia, aká sa v podobných prípadoch vyžaduje“ (EV 65). Zrieknutie sa prostriedkov “úpornej terapie” nie je totožné ani so samovraždou, ktorá je morálne neprípustná a ani s eutanáziou, „vyjadruje skôr ortotanačný aspekt práva ľudskej osoby na dôstojnú smrť“.³⁸

Zrieknuť sa takzvanej “úpornej terapie” znamená zrieknuť sa extraordinárnych (mimoriadnych) prostriedkov, teda takých, ktoré sú technicky náročné alebo ekono-

³⁶ Porov. ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. s. 21.

³⁷ BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka, 1996. s. 125.

³⁸ Ortotanáciou chce I. Kútny poukázať na „relacionálny a vyrovnávajúci faktor medzi umelým skrátčením (eutanázia) a umelým predlžovaním ľudského života (distanázia)“. KÚTNY, I.: Postoj k životu v extrémnych situáciách. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, roč. 9., č. 4, s. 343.

micky nákladné. Avšak, ak by boli odoprené ordinárne (riadne) liečebné prostriedky na zachovanie života, nie je to možné morálne ospravedlniť (Porov. EV 65).

Existuje niekoľko typov nepriamej eutanázie, z ktorých vyberám:

- *Ukončenie umelej výživy pacienta* – pacient musí byť v tomto prípade vyživovaný intravenózne, alebo nasogastrickou trubicou. Je nutné rozlíšiť ordinárne a extraordinárne prostriedky. Dodnes sa rozchádza názor odborníkov v tom, či umelá výživa a hydratácia sú v tomto prípade povinnosťou.
- *Udržovanie mrtvej tehotnej ženy (mŕtvy celý mozog)* – tu zohrávajú úlohu: dôstojnosť - pripisovaná mŕtvemu telu; či žena nie je degradovaná na funkciu inkubátora; či sa tu dá aplikovať zásada extraordinárnych prostriedkov; je „zdrojom orgánov“ na transplantáciu, jej orgány sa dajú využiť na záchranu ďalších životov; predpokladaný súhlas ženy; postavenie otca v otázke rozhodnutia. Neexistuje tu jednoduché riešenie.
- *Ukončenie dialýzy* – či pacientovo rozhodnutie pre ukončenie dialýzy je vo všetkých prípadoch eticky oprávnené. Čo u ľudí, ktorí sú nekompetentní (v kóme)? Názory odborníkov sa rozchádzajú.³⁹

Na základe mnohých vzniknutých a novovznikajúcich bioetických problémov a otázok zisťujeme, že niekedy je veľmi malý priestor na správne rozhodnutie, aby sa nepriama eutanázia - “úporná terapia“, nestala priamou, hoci bude vykonaná pasívne – tzn. zanedbaním niečoho, čo nebolo slobodno zanedbať.

Záver

Veľké pokroky medicíny a ich technické možnosti umelo predlžujú život v takej miere, že hrozí tzv. „teror humanity“ (H. Thielicke). Preto aktuálnu požiadavku umožniť eutanáziu je možné chápať ako prvotnú vzburu proti tomuto „teroru“. Bližšie skúmanie nám ale ukazuje, aké nestále je chápanie eutanázie. Preto je nutné určiť, kedy hovoríme o eutanázii v pravom zmysle slova. Jednotné chápanie spoznávame v dvoch skutočnostiach: 1. Pri základnom uznaní dôstojnosti ľudskej osoby, nie je síce ľudský život nikdy bez ceny, ale nemôžeme ho ľubovoľne skracovať ani predlžovať. 2. Osoba sa považuje za mŕtvu, ak dôjde k nezvratnému vyhasnutiu všetkých funkcií celého mozgu – úplný nezvratný centrálny výpadok funkcie.

V dnešnom jazykovom chápaní eutanázie sa nám ponúkajú štyri možnosti rozlišovania: 1. Eutanázia, ako ľudské sprevádzanie zomierajúceho jeho príbuznými a duchovným otcom v posledných hodinách pozemského života. Toto zodpovedá pôvodnému zmyslu významu, ešte pred érou modernej medicíny, pričom sa rozumie taká pomoc bližneho, ktorá smeruje k dobrému, prirodzenému ľudskému umieraniu. 2. Eutanázia, ako odstránenie „bezcného“ života – spoločenské zabitie. 3. Eutanázia, ako usmrtenie smrteľne chorého na jeho vlastné želanie, tzv. priama eutanázia, alebo „zabitie z milosti“. Mnohé štáty túto formu eutanázie požadujú ako právo človeka na ňu. 4. Eutanázia, ako zrieknutie sa extraordinárnych prostriedkov, alebo iných techník, ktoré predlžujú život pacienta, u ktorého začal neodvratný proces zomierania – nepriama eutanázia – “úporná terapia“ (Porov. EV 65).

³⁹ Porov. ONDOK, J.P.: *Bioetika*. Svitavy : Trinitas, 1999. s. 123-126.

Pohľad na učenie Cirkvi nám potvrdzuje, že život je hodnota, s ktorou človek nesmie ľubovoľne zaobchádzať, preto je priama eutanázia chápaná ako nezodpovedné konanie. Z vyššie povedaného ale nevyplýva požiadavka na neobmedzené predlžovanie života. „Človek je povoláný k plnosti života, ktorý presahuje rozmery jeho pozemskej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Boha“ (EV 2). Preto je možné zrieknuť sa ďalšej „úpornej liečby“ a prijímať také medikamenty na tíšenie veľkých bolestí, ktorými sa sekundárnym efektom skracuje ľudský život.⁴⁰

BIBLIOGRAPHY:

- BOŠMANSKÝ, K.: *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996. 152 s. ISBN 80-7142-039-5.
- DANIŠKA, J.: Na okraj. In: *Týždeň*. <http://www.tyzden.com/index.php?w=art&idart=2604&idiss=56>.
- BURGESS, J.A.: The great slippery slope argument. In: *Journal of Medical Ethics*. London. 1993, 19, s. 169-174. eISSN: 1473-4257.
- Eutanázia aj v Belgicku. In: *Bulletin ŽIVOT CIRKVI*, 2002, č. 39, s. 2.
- FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012. 375 s. ISBN 978-80-970944-4-7.
- FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003. 200 s. ISBN 80-200-1061-0.
- Hippokratova prisaha*. <https://lekom.sk/slovenska-lekarska-komora/hippokratova-prisaha>.
- GULA, R. M.: Euthanasia: a Catholic perspective. In: *Health Progress* (Saint Louis, Mo.). ročník 68 číslo 10, s. 28-34, 42. ISSN 0882-1577.
- INBADAS, H. – ZAMAN, S. – WHITELAW, S. – CLARK, D.: Declarations on euthanasia and assisted dying. In: *Death Studies*, 41(9): s. 574-584. eISSN 1091-7683.
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika EVANGELIUM VITAE* (1995). O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995. 199 s. ISBN 80-969416-5-8.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi (1997), Trnava : SSV, 1998. 918 s.
- Konferencia biskupov Slovenska: *Sväté Písmo*. Rím : SÚSCM, 1995. 2624 s.
- KOŘENEK, J.: *Lékařská etika*. Praha : Triton, 2002. 276 s. ISBN 80-7254-235-4.
- KÚTNY, I.: Postoj k životu v extrémnych situáciách. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, roč. 9., č. 4, s. 329-348. ISSN 1335-6771.
- MINAROVIC, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996-1997. 250 s.
- Návrh koncepcie odboru paliatívna medicína*. <http://www.hospice.sk/hospice1/data/koncepcia.rtf>.
- ONDOK, J.P.: *Bioetika*. Svitavy : Trinitas, 1999. 135 s. ISBN 80-86036-24-3.
- Gaudium et spes. In: POLČIN S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968. s. 225-340.
- Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/ekumenicke-dokumenty/c/spolocne-vyhlasenie-k-problemu-eutanazie>
- SUAUDEAU, J.: Eutanázia. In: *Potrat a eutanázia*. Zborník prednášok Pápežskej rady pre rodinu. Bratislava : Serafin, 2002. 150 s. ISBN 80-88944-54-6.
- ŠIPR, K.: Historický pohľad na eutanázii. In: *SCRIPTA BIOETHICA*, 2002, roč. 2, č. 2, s. 9-16. ISSN 1213-2977.
- ŠTEFKO, A.: *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava : Dobrá kniha, 1998. 111 s. ISBN 80-7141-195-7.
- Lumen gentium, In: Polčín S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rím : SÚSCM, 1968.s. 59-153.
- VOLEK, P.: Prehľad argumentácie proti eutanázii a asistovanej samovražde. In: *Medicínska etika & Bioetika*. Bratislava : 2017; 24(1-2): s. 14 – 19 (23 s.). ISSN 1335-0560.

⁴⁰ Porov. FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, s. 92-95; FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : Tlačiareň Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 361-372.

The Jesuit Polish Father Felix Wiercinski (1858-1940), Publicist in the Greek-Catholic Religious Literature of Romania

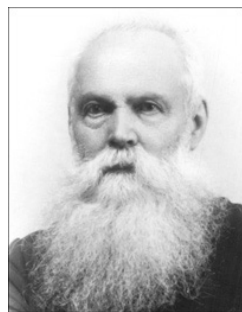
ANTON RUS

Babeş-Bolyai University
Faculty of Greek-Catholic Theology

Abstract: *In this study, we aim to bring back to the attention of researchers, theologians and ecclesiastical historians a missionary figure who crossed the entire Western and Eastern Europe at the service of the Church, at the end of the nineteenth century and the first half of the Twentieth Century: the Jesuit monk Felix Wiercinski. In various European languages, he wrote books and articles, performed catechesis, spiritual exercises or preached to different Christians. Here, besides brief biographical information, we want to review his journalistic activity in the Greek-Catholic theological literature in Romania.*

Keywords: *Felix Wiercinski. The Jesuit Order. Poland. Romania. Greek Catholic. Blaj.*

Looking at the Greek Catholic religious journals we identified various studies signed by Father Felix Wiercinski S.J. Looking more closely, I noticed the tenacity of this author in constantly publishing studies on both the history of Catholics or united (Greek Catholics) in Eastern Europe, as well as dogmatic or homiletic studies. In this study we want to somewhat outline the biographical profile of this venerable apostle of European vocation, thus contributing to the reconstitution of the loving Jesuit of Basilian monasticism and of the Catholic cause, but also to the recovery of its contribution to the history of life both Romanian and Catholic, through the work done in the Latin Catholic environment of Iasi and Bucharest, as well as the Greek-Catholic one, by the fact that Father Felix crowned his apostle at Blaj, resting here and being buried in the land of Blaj.



Biographical note

Father Felix Bernard Joseph Wiercinski S.J.¹ was born in August 20, 1858 in Putzig (at that time in Prussia, currently in Puck, Poland), near Danzig (at that time Prus-

¹ The biographical data that outlines Father Felix's profile was taken from Romanian sources: *Cinci-zeci de ani la altarul Domnului*, în „Unirea”, Blaj, nr. 31, 1935, p. 4; *Cronica, Reculegeri pentru preoți*, în „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1935, nr. 9-10, p. 412; *Cronica, Un jubileu*, în „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1939, nr. 9-10, p. 403; *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iași*:

sia, currently Gdansk in Poland)². It came from a Polish family that had come from Lithuania to Western Prussia, where become German. He studied at Danzig, proving his ability to learn languages and took his baccalaureate in July 1877. He entered the Jesuits Order on June 18, 1878 and was sent for theological studies in Rome, where he became an alumnus of the “Germanicum- Hungaricum”. Attends novitiate in Stara Wieś (in that time in Austrian Galicia, today in Poland). On June 21, 1885, Danzig was ordained a priest. Here, close to the East, felt the longing to work for the Union, knowing previously the martyrdom of the united Ukrainians. Here he meets the first Romanian he has met, the young Neculai Sava from Iasi, and with the Romanian language, which he learned from him. This is how in 1887, he is in Iași, Romania, as professor and prefect at the Diocesan Seminary „St. Joseph” and catechist at the Catholic Primary School here, and preacher in the Romanian language at Bishop Iosif Camilli’s Episcopal Cathedral. On August 7, 1894, he was appointed rector at the same Diocesan Seminary and professor of theology. He requested aid for the Seminary in Chernivtsi, Esztergom from Cardinal Kolos Ferenc Vaszary, through Austrian consul Wodianer to Emperor Francis Iosif, from the Romanian Government (following the intervention of Prince Gh. Sturza from Miclauseni), and from others. Following misunderstandings, on August 17, 1897, he was appointed a missionary in the parts of Poland under the Tsar occupation, being sent to the Basilian monks in Krisnipolye (called Krystynopol in Polish, since 1951 is the city Chernovohrad in Ukraine), where he was a professor of dogmatics and where he collaborated with the Basilian monk theologian Kalysz Basilian. After a year he returned to Moldova (a region in Romania, not the Republic of Moldova) as rector (again) of the Iasi Seminar. This time, he did not have much time in Romania, because on July 27, 1900 he was again sent to Cristianopol as rector of the Seminar there. On November 15, 1901, was sent as dogma professor to the Faculty of the Jesuit Order in Krakow. In 1902 he returned to Moldova for the third time, where he was appointed the administrator of the Botosani parish and superior of the Jesuits’ houses in the Roman Catholic Diocese of Iasi. On October 23, 1903, he was sent again as missionary from the commission of the Holy See, to the parts of Russia to observe the attitude of the Russian monaster-

hirotonirea a 33 absolvenți clerici ai acestui seminar, Iași, 1939, pp. 18-21; Dumitru Neda, *Cu un prieten bun mai puțin. P. Felix Wiercinski S.J.*, în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 1-2, ian.-febr. 1940, pp. 122-126; † *P. Felix Wiercinski S.J.*, în „Unirea”, Blaj, nr. 4, 1940, p. 1; *Necrolog*, în „Cuvântul Adevărului”, Bixad, nr 2, febr., 1940, pp. 94- 95; *S-a stins*, în „Lumina creștinului”, Iași, 1940; *Părintele Wiercinski nu mai este*, în „Farul Nou”, 1940; Iosif Gabor, Iosif Simon, *Necrolog*, Ed. Presa Bună, Iași, 2001, pp. 32-33; Emil Dumea, *Cărți și reviste catolice românești în Moldova*, Sapienția, Iași, 2002, pp. 106, 112, 126-127; Anton Rus, *Părintele iezuit Felix Wiercinski (1858-1940), publicist în literatura religioasă greco-catolică română*, în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 1-2, 2004, pp. 284-290; Alois Moraru, Iosif Răchiteanu, *Păstorii Diezezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan*, Ed. Sapienția, Iași, 2004, p. 46-47, 61; Delia Țălnar, *Pantheonul Blajului*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2017, p. 57; Otto Canisius Farrenkopf, *Nachruf P. Felix Wiercinski*, în „Mitteilungen”, <https://roomakirikukaustad.eu/wp-content/uploads/2018/06/elulugu.pdf>; <http://www.ercis.ro/dieceza/preoti/raposati.asp?id=29>. From the perspective of the state of knowledge in this field, we have not identified studies in other European languages and we do not know that a monograph about Felix Wiercinski to be published in Europe.

² Cities in the long-claimed area of Germany and Poland. Cf. *Enciclopedia Generale*, Istituto Geografico Aaoatini, Novara, 1990, p. 447.

ies on the Union, especially in Moscow. The mission was difficult because the Jesuits were forbidden to enter Russia. After spending a time in the Polish town of Oświęcin (called Auschwitz by the Germans) in Prince Oginski's castle, where he studied Russian, he goes to Hannover, dressed in clothes that are not for the clergy bought in Breslau (today Wrocław, Poland) and passes through Berlin to Russia (1903-1911). He arrived in the Russian cities of Nijni-Nowgorod, Saratov, Harkiv (today in Ukraine), Odessa (today in Ukraine), Nicolaev (today in Ukraine), Mohylew (Moghilău, today in Belarus) and especially in Moscow, where is the catheter and converts more Russians, establishes the "The Living Rosary" Association with 300 members, activating primarily through laymen, priests being forbidden religious propaganda. Probably is rector of the Catholic Seminary in Saratov and archpriest/dean in Moscow. He also goes to Podolsk, Smolensk and several places where Catholics are to be catechised, until he is betrayed by a pseudo-unit (pseudo-Catholic) and then expelled. In 1911 he was exiled in Denmark and Sweden. He continued his apostleship in Aarhus (Denmark), for Polish, in Malmo (Sweden), in Jutland (in Denmark); in Hannover and Oldenburg (in Germany); Danzig, Oppeln (since 1945 in Opole in Poland), Cernăuți, Berlin, Beuthen (today Bytom, in Poland), in Weidenau (Austria) and others, taking spiritual exercises for priests, monks, nuns, teachers, students, children's institutes, conferences for workers, professors of theology, writing in Polish and German magazines. During World War I in Germany he founded piety associations, developing parish missions, serves for the Russian prisoners of war and preaches, in Stargard (Poland), to Pomerania, Romanian prisoners. In 1922 he moved his residence to Wrocław. In 1923, asked by Cardinal Aolf Bertram, he took over the pastoral service of 102 refugee families in Sagan (Upper Silesia, now Żagań in Poland). In May 1925 he returned to Romania where he worked as a missionary in Bessarabia in Chisinau, from where he went on missions to Crețoaie, Cineșeuți, Tighina, Balmaz, carrying out a vast missionary activity beginning with the regions of Bessarabia and Bucovina, down to Brăila and Ploiesti. In September 1929 he was spiritually named at the Seminary „St. Duh” in Bucharest and professor of philosophy, a ministry including the professor of dogmatics, Romanian and French language at the Romanian Unified Seminary in Oradea. On August 3, 1930, the Bishop Mihai Robu once again entrusted him with the rector's mission at the Diocesan Seminary in Iasi, which he conducted until July 25, 1932, when he went to Germany at the Jesuit College in Mittelsteine. Craving of apostolic spirit, in 1933 he was sent again as a missionary to Estonia, where he remained for four years. In 1934, he took care of small Estonia, the parish mission in Pärnu. From here he sometimes traveled to Helsinki in Finland. He wrote Estonian sermons in the manuscript, editing a monthly and a quarterly magazine in Tallinn (Estonian capital). On June 21, 1935, he celebrated in Danzig the jubilee of the 50th anniversary of the priesthood, an event also recorded in the Greek-Catholic Romanian press of the time³. Towards the end of his life, at his insistence, the superiors endorsed his definitive establishment in Romania. He returned to Bucharest on November 4, 1938, however, being already aged - 80 years old - he

³ *Cincizeci de ani la altarul Domnului [50 years anniversary of priesthood]*, in „Unirea”, Blaj, nr. 31, 1935, p. 4.

was entrusted only with the mission of conducting spiritual exercises in various theological seminaries and monasteries. Prior to Christmas of 1939 he went to Blaj (the center of the Greek Catholic Church in Romania) to hold spiritual exercises for the theologian students and the Greek-Catholic nuns of the Congregation of the Mother of God. At the Epiphany feast of January 6, 1940, he felt bad, and after a short suffering he rested on Saturday, January 20, 1940, at 82 years (today National College „I.M Klain”), just after completing the 10-day spiritual exercises at the Greek-Catholic nuns of the Congregation of the Mother of God. He was buried with great solemnity on January 22 in Blaj after the Eastern ritual (after the Roman rite, cf. *Necrolog*, Iași, 2001, p. 33), in the Romanian earth, beneath Blaj’s sacred glade. „With the Romanian epitachelion was placed in the coffin; with Romanian songs was made the funeral service; and Romanian words were heard at partition; sincere Romanian tears were shed by the grave ...[] and love of Romanian hearts also spends it beyond the tomb”⁴.

He worked in Poland, Germany, Russia, Ukraine, Belarus, Romania, Denmark, Estonia, Latvia, Lithuania, Sweden, Silesia, Bessarabia, Bucovina, Austria, England, France, Italy, etc. Briefly, we can say that it has roamed the whole of Europe, working in 18 countries, most in Romania - where he activated, with interruptions, 23 years. An almost unbelievable biography, where the places where he works and the diversity of ministries are changing in an alert pace ⁵. A famous missionary, he knew about eight foreign languages; preach and serve liturgical offices in Polish, German, Russian, French, Italian, English, Ruthenian, Estonian and Romanian.

Priest Latin Rite monk of the Order of the Society of Jesus, was attached to Eastern Catholicism, that is, to the United or Greco-Catholic Churches and, in particular, to the Basilian Order, whose reorganization took place in Galicia, being in a superior time of the monastery, teacher and then rector of the Basilian Fathers Seminary in Crystynopol. When the Jesuit parents, entrusted with the reorganization of the Basilians in Galicia, withdrew from the Basilian monasteries, Father Wiercinski asked his superiors to be left to the Basilians until death, but his desire was not fulfilled.

These are the coordinates of the life of a missionary who, although not Romanian, was in the service of the Catholic Church, was called upon by God to work among the Romanians.

He first came to Romania in 1887 (when he was 29) and died in Romania in 1940 (82 years); a short calculation ⁶ shows that during the 53-year period, in five rounds, he actually worked in Romania for 22 years. His love for the Romanians led him to learn the Romanian language to such an extent that he could also activate on publishing land in the Romanian publications. Loving the Romanian people, in the middle of which he spent much of his life, it was done wherever he was given the occasion of a missionary of Romanian interests abroad, with both the living word and the pen. In a letter sent to Moscow in 1909 by Professor Dumitru Neda in Blaj, wrote: „With a bitter heart, I went from my beloved Romanian people. And I can never for-

⁴ DUMITRU, N.: *art. cit.*, p. 125.

⁵ DUMEA, E.: *Op. cit.*, pp. 127.

⁶ (887-1897) Iași; (1898-1900) Iași; (1902-1903) Botoșani; (1925-1932) in Basarabia, București, Iași; (1938-1940) in Bucharest.

get it. With me I have here a piece of cloth given to me in Tamaseni. I blessed that cloth with an altar table cloth, and often, when I can, I serve with it the Divine Liturgy with a special consolation. So I have something Romanian with me”⁷.

Although the longest period he worked in Moldova in Iasi, in the Roman Catholic environment, where had close ties with Blaj. Corresponded with Father Professor Dumitru Neda from Blaj; probably known during the time when pr. Neda completed his theological studies at the University of Jesuits Monks in Innsbruck (1917-1919). He wrote that he would like to come back to Romania. His desire was fulfilled. He was writing to the “Cultura Crestina” magazine in the „Unirea” newspaper from Blaj. In the autumn of 1939 he held spiritual exercises for the theologians of Blaj⁸. He wanted to establish in Iași a Faculty of Theology with the right to confer the doctorate. To this end, he contacted the Academy of Greek-Catholic Theology in Blaj, willing to replant the Romanian element there in Iasi. His plan was too great for those times and could not be fulfilled.

Books and Articles

Father Felix Wiercinski has published many writings in many countries in many languages. Here we will mention only his writings published in Romanian, in the Greek Greek-Catholic religious environment, which we render in chronological order.

In the category of books, we know that he published two in German language: *Zur Vorgeschichte des russischen Bolschewismus [Prehistory of Russian Bolshevism]*, Freiburg i. Breisgau, 1920, retyped from „Stimmen der Zeit”, 99 XCIX Band. 6 Heft, Sept. 1919, p. 4; and *Das Unglück der Mischehen [Jopardy of Combined Marriages]*, Ed. Eucharistischer Völkerbund, 1928, 12 p. But, in Romania he published two books: *Căsătorile mixte [Combined Marriages]*, Ed. Presa Bună, Iași, 1928; and *Ce este Societatea lui Isus? Ce sunt Iezuiții [What is the Society of Jesus? Who are the Jesuits?]*, Ed. Societății lui Isus în România, Satu Mare, 1930, pp. 93, a paper in which he also has a chapter titled *Iezuiții în România [Jesuits in Romania]*.

Among the studies published in Europe, some are referring to the Romanians. Among these, we mention here two: *Roma și românii [Roma und Romanians]*, in the magazine „Stimmen der Zeit”, June 1928; *Blaj 200 aasta juubeli pühitsemine Transilvaanias*, in „Uhine Kirik”, Tallinn, Estonia, no. 3, 1937 (about the bicentenary of Blaj)⁹.

In the Romanian Greek-Catholic periodical publications, published mainly two types of interventions in Romanian. First of all, he published more in-depth studies about the situation of Eastern Catholic Christianity in the face of the danger of communism. The second category has a homiletic dimension, consisting of conferences and sermons especially about the Mother of God.

Thus, from the category of articles about Eastern Catholicism he published: *Din Suedia [Swedish]*, in „Vestitorul”, Oradea, no. 21, 1929, pp. 2-3; *Cronică teologică*

⁷ DUMITRU, N.: *Art. cit.*, p. 126.

⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁹ Article in „Unirea”, Blaj, nr. 44, 1937, p. 4.

literară [*Chronic theological literature*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1930, nr. 2, pp. 202-206¹⁰; *Graiul faptelor* [*Speech acts*], in „Unirea”, Blaj, no. 47, 1934, p. 1; *Apostolatul laic al bărbaților* [*The Lay Apostolate of Men*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1935, no. 9-10, pp. 398-404; *Suprimarea sângeroasă a sfintei uniri din Alba Rusia. I.* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Alba Russia*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1936, no. 5, pp. 204-209; *Suprimarea sângeroasă a sfintei uniri din Alba Rusia* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Alba Russia*]. II, in *Ibidem*, 1936, no. 6-7; *Suprimarea sângeroasă a sfintei uniri din Alba Rusia* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Alba Russia*]. III., in *Ibidem*, 1936, no. 8-9, pp. 343-348; *Suprimarea sângeroasă a sfintei uniri din Alba Rusia* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Alba Russia*]. IV., in *Ibidem*, 1936, no. 10-11, pp. 418-423; *Suprimarea sf. Uniri în eparhia de Chelm* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Chelm*], in *Ibidem*, 1937, no. 1-2, pp. 65-69; *Suprimarea sf. Uniri în eparhia de Chelm* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Chelm*], II, in *Ibidem*, 1937, no. 3; *Suprimarea sf. Uniri în eparhia de Chelm* [*The Bloody Suppression of the Holy Union of Chelm*], III, in *Ibidem*, 1937, no. 4-5, pp. 189-198; *Care va fi soarta țării Palestinei?* [*What will be the fate of the country of Palestine?*], in *Ibidem*, 1937, no. 11, pp. 466-469; *Francmasoneria și bolșevismul* [*Freemasonry and Bolshevism*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1937, no. 9-10, pp. 415-422; *Chestiunea împărțirii Palestinei* [*The issue dividing Palestine*], in *Ibidem*, 1938, nr. 3-4-5, pp. 197-199 (And another one on the same theme in no. 11, 1937); *Mitropolitul unit ucraianian Josyf Veliamyn Rutskyj* [*Metropolitan Ukrainian greek-katholic Josyf Veliamyn Rutskyj*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, 1938, in the heading *Histories; Tragedia sf. Uniri în Rusia Albă* [*Tragedy St. Unification in White Russia*], in „Cultura Creștină”, Blaj, no. 9-10, 1939, pp. 607-611; *Cum să ne ajutăm. Gânduri creștinești de Paresimi* [*How to help us. Christian Thoughts of Lent*], in „Unirea”, Blaj, nr. 7, 1939, pp. 7-8; *Icoane finlandeze* [*Icons Finnish*], în „Unirea”, Blaj, no. 2, 1940, pp. 2-3 (the last article published before death); *Cum s'a ajuns la prăpădul roșu în Rusia pravoslavnică?* [*How it came to destruction red of Orthodox Russia?*], (manuscript left from him and published post-mortem by Dumitru Neda) in „Cultura Creștină”, Blaj, no. 4-6, 1941, pp. 294-306. Post-mortem was published Article: *Apostolatul rugăciunii sub guvernul rusesc țarist* [*Apostleship of Prayer under tsarist Russian government*], in „Inima lui Isus” [*Heart of Jesus*], Blaj, nr. 1, 1940, pp. 5-7.

From the second category he published in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, July - August 1931 no. 4, pp. 336-344 a cycle named: *Conferințe pentru Reuniuni Maiane* [*Conferences for Marian Meetings*]. *Partea III (Pentruce să cinștim pe Maria)* [*Why honor Mary*] (pp. 336-338); *Partea IV (Despre urmarea pildelor Maicei sfinte)* [*Following the example Holy Mother*] (pp. 339-341); *Partea V (Cum trebuie să urmăm pe Maria)* [*How should we follow Mary*] (pp. 341-344); but also *Predici ocazionale. Ciclu de predici mariane pe postul Sf. Mării și la sărbătoarea Adormirii* [*Marian Sermons in Holy Great Lent and the feast of the Assumption*], in „Cuvântul Adevărului”, Bixad, between no. 2, February 1939, pp. 74-79 and no. 12, 1940.

¹⁰ Review a *Enchiridion Asceticum*, ed. PP. M. J. Rouet de Journel S.J. and J. Dutilleul S.J. 8. XXXVI, 666 p., Ed. Herder Freiburg im Breisgau, Germania, 1930, review in „Orientalia Christiana” Roma.

We note that Felix Wiercinski published in four periodical Greek-Catholic publications in Romania: in the magazine «Cuvântul Adevărului» of Basil's monks from Bixad; in the magazine «Cultura Creștină» of the professors at the Greek-Catholic Theological Academy in Blaj; in the newspaper «Unirea» in Blaj; in the «Vestitorul» (The Herald) bulletin of the Greco-Catholic Eparchy in Oradea.

Of course, in the Romanian language, in the Roman Catholic environment, he published several articles. Between 1927-1940, he was the most important collaborator of the publication „Lumina creștinului” [*The Christian Light*] (123 articles)¹¹, but he also contributed to other Romanian publications: „Sentinela Catolică” [*Catholic Sentinel*], „Vocile timpului” [*Voices of Time*], „Raiul copiilor” [*The Children's Heaven*] etc.

Conclusion

In this study, we tried to bring back to memory of church, historian and theologians, Romanian and foreign, Jesuits and Basilians, a figure of missionary apostle who traveled throughout Europe in the service of the Catholic Church, the spread and preaching of the gospel of Christ in the first half of the twentieth century, who was the Jesuit Polish Father Felix Wiercinski. He taught in different languages in different countries, published books, magazines and studies in various European languages, supported spiritual exercises, popular missions, catechesis to Christians in various areas of Europe and, implicitly, in the midst of the Romanian people in the Roman - Catholic and Greek Catholic ecclesiastical space. Besides the biographical notes, we wanted to capture his work as a journalist in the Romanian Greek-Catholic theological literature. Most of his articles were real alarm signals about the dangers of Bolshevism. This aspect of his critical attitude against communism, will be investigated in a separate study. We haven't proposed here to enter into a more thorough and comprehensive critical evaluation of the author, or on a specific identification of his theological heritage, pastoral etc. It mentions only his legacy, as shown in a first overview is found in theology and missionary practice preecumenical with reflection of the local communities in which he worked. He was a faithful Roman Catholic, but he supported the Greek Catholic and wished the union of Churches under the Bishop of Rome. His written work should benefit from a special study, and many of his articles would deserve to be even reprinted in a work, being of value to today's spirituality. His entire personality and his practical, missionary and pre-communal contribution to local, national and European Catholic Christianity, as well as its context, background motivations and means used, impact on people and the mentalities of the time, could be the subject of monograph research in the future.

¹¹ He debuted in number 2 in 1927, with the article *About the Morning Prayer*, and in the period 1929-1934 he published a series-riever called *The Eight Blessings*, while supporting the rubric *From the Catholic World* Cf. Dănuț Doboș, *Figuri ilustre. Părintele Felix Wiercinski*, <http://www.ercis.ro/lumina/numar.asp?an=2013&numar=11&id=282> (consultat 14 febr. 2019).

BIBLIOGRAPHY:

- Archive Magazine „Cultura Creștină” [*Christian Culture*], Blaj, Romania, 1911-1946;
 Archive Magazine „Cuvântul Adevărului” [*Word of Truth*], Bixad, Romania, 1913-1946;
 Archive Magazine „Lumina creștinului” [*The Christian Light*], Iași, Romania, 1940;
 Archive Magazine „Unirea” [*The Union*], Blaj, Romania, 1891-1948;
 DUMEA, Emil, *Cărți și reviste catolice românești în Moldova [Romanian Catholic books and magazines in Moldova]*, Ed. Sapienția, Iași, 2002;
 GABOR, Iosif; SIMON, Iosif, *Necrolog*, Ed. Presa Bună, Iași, 2001;
 MORARU, Alois, RĂCHITEANU, Iosif, *Păstorii Diecezei de Iași și rectorii Seminarului diecezan [Diocese of Iasi pastors and diocesan Seminary rectors]*, Ed. Sapienția, Iași, 2004;
 ȚĂLNAR, Delia, *Pantheonul Blajului [Pantheon of Blaj]*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2017;
Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iași: hirotonirea a 33 absolvenți clerici ai acestui seminar [Volume festive remembrance unique event in the history of the Diocese of Iasi: the ordination of clergy 33 graduates of this seminar], Iași, 1939.

Vovedenie do duchovného života

STANISŁAW SUWIŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Abstract: *Leading into spiritual life. Christian initiation rounds off the initial faith of a man born through God's incarnated Word and the realization of God's plan in history. In particular, the goal of Christian education is that the gift of faith and the grace of the baptized be constantly raised through their praise of God in spirit and truth. Family catechesis is a commitment that results from the very nature of parental vocation. The first educators in faith are parents. Catechesis must focus on the Eucharist. Initiation Sacraments: Baptism, Confirmation, Eucharist. In ancient times, these sacraments were not only granted to adult catechumens, but also to children. The preparation of the sacrament for adults was several years. The whole process of such Christian initiation was called a catechumenate. Baptism is the first sacrament, and it is the passage of man into a new and definitive life with God. Baptism is essential for salvation. A person who is baptized into the people of God and has a reasonable use of reason then has a commitment to consciously and actively participate in the life of the community of the Church and to take care of her spiritual and material needs. In baptism, man is born of water and the Spirit (cf. Jn 3: 5), and in the sacramental way he takes part in the mystery of Christ's death and resurrection (cf. Rom 6: 1-11). The Sacrament of Confirmation further makes this grace more powerful by the outpouring of the Holy Spirit. The special strength and fullness of the gifts we all received from the Holy Spirit. The Eucharist is the central point of Christian life. It is the mystery of meeting the Risen Christ. The Eucharist is the sacrifice of Christ and the Church in which the Covenant with God is renewed through the work of redemption of Christ. In the Eucharist and through the Eucharist, a Christian formation takes place, which is now becoming increasingly serious in the context of the spiritual life of man. The Sunday Eucharist justifies and authenticates all Christian activity, so believers are bound to participate in these days of the Eucharistic celebration.*

Key words: *Initiating sacraments. Baptism. Confirmation. Eucharist. Christian life. Christian education.*

Úvod

Vovedenie do kresťanského života je procesom, ktorý prebieha v niekoľkých časových etapách a spočíva v začleňovaní človeka do tajomstva Krista a jeho cirkvi. Uskutočňuje sa prostredníctvom špecifických úkonov a symbolických obradov, v ktorých zaujímajú osobité miesto iniciačné sviatosti krstu, birmovania a Eucharistie. V týchto sviatostiach cirkev mocou Ducha sv. sprítomňuje Kristovo výkupné dielo v živote katechumenov za spolupráce viery a milosti. Toto vovedenie do kresťanského života má svoj prvotný sviatostný prameň v Kristovej smrti a zmŕtvychvstaní.

Fundament kresťanskej iniciácie

Pápež Benedikt XVI. pri ohlásení Roku viery napísal: „Z tohto pohľadu je Rok viery výzvou k opravdivému a novému obráteniu k Pánovi, jedinému Spasiteľovi sveta.”¹ Každé obrátenie človeka nie je ničím iným ako jeho návratom k milosti krstu a birmovania, prebývaním v Jeho eucharistickej prítomnosti a prijímaním Jeho Tela a Krvi v spoločenstve cirkvi. Kresťanská iniciácia je účasťou na tajomstve večného Božieho plánu vykúpenia človeka. V tomto zmysle cirkev uskutočňuje to, čo sám Ježiš Kristus prostredníctvom slov a znakov, ktoré od Neho prijala².

Pojmom iniciácie sa zaoberá aj *Katechizmus katolíckej cirkvi*³. Ona završuje počiatočnú vieru človeka rodiacu sa prostredníctvom prijatého Božieho Slova a realizácie Božieho plánu v dejinách, najmä umučenia, smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista, Božieho Syna. Toto Božie Slovo je výzvou k obráteniu, ktorým Boh človeka povoláva k účasti na tajomstve svojho Božského života v spoločenstve cirkvi, ktorá je zviditeľnením tohto tajomstva⁴, akoby jeho Vtelením⁵ prostredníctvom svojej viery, spoločenstva s Bohom a prežívania tohto spoločenstva v každodennom živote.⁶ Táto internalizácia nadprirodzených hodnôt je postavená v službe iniciačnej formácie, čo má prispieť k ustáleniu nových kresťanských životných postojov obráteného človeka⁷.

Kresťanská výchova a jej iniciačné pramene

V *Deklarácii o kresťanskej výchove* je zdôraznené, že výchova detí je predovšetkým právom ich rodičov (čl. 3; por. FC, 36). Vyplýva to z ich jedinečného vzťahu, ktorý ich navzájom spája. Predovšetkým je to ich otcovská a materinská láska, ktorá je postavená do služby životu a od svojho počiatku je inšpiráciou pre celú kresťanskú výchovu ako ovocia tejto lásky, prejavujúceho sa v stálosti, láskavosti, úslužnosti, добрote a v duchu obety⁸.

Cieľom kresťanskej výchovy je najmä to, aby dar viery a milosti pokrstených, ktorí boli postupne vovádzaní do kresťanského života, spoločenstva cirkvi a jej liturgického života, neustále vzrastal prostredníctvom ich chvály Boha v duchu a pravde. Tento proces sa opiera o Evanjelium a život cirkvi, ale aj o prirodzený ľudský rozvoj. To predpokladá aj celkový harmonický rozvoj Kristovho učeníka, aby kresťanská výchova mohla priniesť svoje ovocie⁹. Preto táto výchova ponajprv rozvíja ľudské

¹ Porta fidei, čl. 6.

² PIERSKAŁA, R. – SOBECZKO, H.: *Sakramenty inicjacji w liturgii i praktyce duszpasterskiej*, Opole, 1996. s. 34.

³ KKC 1212: Sviatosťami uvádzania do kresťanského života, t. j. krstom, birmovaním a Eucharistiou, sa kladú základy celého kresťanského života.

⁴ GLINKOWSKI, B.: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Poznań : Wydawnictwo Święty Wojciech, 2005. s. 58.

⁵ MOKRZYCKI, B.: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981. s. 9.

⁶ JURKO, J.: Deti migrantov – solidarita v živote. In: *Človek na periférii spoločnosti. Dieťa v ohrození*. Košice : OZ Maják nádeje, 2018. s. 269.

⁷ FURMANEK, W.: *Człowiek, człowieczeństwo, wychowanie*, Rzeszów : Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, 1995. s. 65.

⁸ MARTIN, R.: *Fundamenty rodziny chrześcijańskiej*, Kraków : 1993, s. 34. Z. Marek, *Wychowanie do wiary*, Kraków : 1996, s. 68.

⁹ HANSEMANN, G.: *Wychowanie religijne*, Warszawa : 1988, s. 146.

hodnoty, keďže bol človek stvorený na Boží obraz, počítajúc so slabosťami jeho ľudskej prirodzenosti. Týmto kresťanská viera plní aj svoju humanizujúcu úlohu, čo si vyžaduje nielen trpezlivú duchovnú prácu, ale aj starosť o to, aby bola vždy v spojení so životom vychovávaných a ich skutočnými problémami¹⁰.

Náuka DVK zdôrazňuje, že úlohou kresťanskej výchovy nie je len celkový rozvoj ľudskej osoby, ale aj jej vovádzanie do tajomstiev vykúpenia, aby sa dar viery stával čoraz viac účinným v jeho každodennosti.¹¹ Chváliť Boha v duchu a pravde (por. Jn 4, 23), najmä v liturgickom kulte, a usporadúvať svoj život podľa nového človeka „v spravodlivosti a svätosti pravdy“ (Ef 4, 22–24) je spôsob, akým kresťania môžu dospievať k plnému Kristovmu veku (por. Ef 4, 13) a prispievať k vzrastu mystického Kristovho Tela – cirkvi, a prehlbovať identitu svojho kresťanského povolania, aby mohli vydávať svedectvo o nádeji, ktorú v sebe nosia (por. 1Pt 3, 15), a pretvárať svet v reštanskom duchu (DVK, 2; por. EE, 2).

Rodina – podobne ako cirkev, by mala byť považovaná za miesto evanjeliového vzrastu – za domácu cirkev. To znamená, že každá kresťanská rodina odráža všeobecnú cirkev, okrem iného v jej poslaní, svedectve, modlitbe a katechéze. Rodinná katechéza je záväzkom, ktorý vyplýva zo samotnej povahy rodičovského povolania, a teda má podstatný charakter¹².

Potreba rodinnej katechézy je odôvodnená troma navzájom súvisiacimi prvkami. Po prvé je to rozvoj kresťanskej výchovy uprostred rodín vrátane jej zásad, metód a foriem. Po druhé ide o rozvoj úlohy rodiny ako domácej cirkvi a po tretie je to domáca rodinná katechizácia¹³. Odovzdávanie viery v rodine stojí na sviatosti manželstva, ktorá manželov posilňuje a uschopňuje naplňovať záväzky súvisiace s ich stavom, vrátane katechizačnej misie. Ide o výchovu osobným svedectvom, teda nie o systematickú náuku. Rodinný život má vytvoriť atmosféru, v ktorej sa rodina premieňa Evanjelium¹⁴.

Prvými vychovávateľmi vo viere sú rodičia, ktorí túto milosť a poslanie dostávajú vo sviatosti manželstva. Teda sú aj prvými katechétmi. Odovzdávanie a prijímanie života v láske ich uschopňuje k absolútne jedinečnému spôsobu výchovy, nakoľko oni poznajú svoje deti najlepšie. Zároveň v rámci svojej nezastupiteľnej rodinnej katechizačnej úlohy sú prvými, ktorí privádzajú svoje deti k praktickej viere¹⁵.

¹⁰ JASIONEK, S.: *Wychowanie moralne*, Kraków : 2006. s. 14. O viere v praxi píše aj Lojan. Porov. LOJAN, R. *Mravné úsilie ako cesta zdokonaľovania Božieho obrazu v človekovi*. In: Juhás, V.: (ed.) *Aký je Boh Starého a Nového zákona ?* Prešov : VMV, 2016, s. 403-414.

¹¹ JURKO, J.: Človek a jeho ľudská dôstojnosť v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu a vo svedectve bl. Sary Salkaházy. In: *Ľudská dôstojnosť a úcta k životu, príklad sestry Sary*. Zborník. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2008. s. 28-29.

¹² PRZYBYŁOWSKI, J.: *Rodzina Kościołem "domowym"? Rodzina otworzona na Kościół, Kościół otworzony na rodzinę*. Artykuł dyskusyjny, „C”, 33 (2013) 1 (181), s. 116-128.

¹³ STALA, J.: *Konieczność katechezy rodzinnej. Wymiar teologiczny i moralny istoty obowiązku*. „Katecheta”, 43 (1999) nr 5, s. 6. O rozvoji rodiny a katechizácie píše aj Lojan. Porov. LOJAN, R.: *Sociálna práca ako poslanie a služba v dnešnej spoločnosti*. In: LEŠKOVÁ, L. (ed.) *Zasvätení a poslaní pre sociálne služby a odkaz bl. Sary Salkaházy*. Zborník. Prešov : VMV, s. 28- 33.

¹⁴ NAUMOWICZ, J.: *Chrystus – prawdziwy pedagog*, „Pastores” 3 (2002), nr 16, s. 11-12.

¹⁵ GŁAZ, S.: *Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studiującej*, Kraków 2009. s. 59-62.

Ak tento aspekt chýba, úloha výchovy vo viere spočíva na tých, ktorí rodičov zastupujú, a na krstných rodičoch. Ponajprv však musia nadobudnúť základné ľudské skúsenosti, nakoľko detský vek je rozhodujúci pre budúci život viery a je obdobím ktoré dieťaťu poskytuje prvé obdobie jeho socializácie a ľudskej aj kresťanskej výchovy.

Katechéza, ako najvladnejšie miesto vovádzania do kresťanského života, musí prameniť z Eucharistie ako centra cirkevného života. Úlohou katechézy je potom napomáhať rozvoju krstnej milosti a samotnej kresťanskej viery, ktorá sa stále viac vteľuje do hĺbky ľudskej osoby v jej celistvosti. Viera sa tak stáva akoby odpoveďou na základné smerovanie človeka čo sa týka poznávania pravdy o Bohu, človeku a jeho poslaní.¹⁶ Katechéza, opierajúca sa o najzákladnejšie istoty viery a evanjeliové hodnoty, má potom podstatnú úlohu v živote človeka. Zo svojej podstaty má organický a systematický charakter, čo znamená, že sa neobmedzuje len na príležitostné okolnosti. Nejde ani o improvizáciu, ale má svoj jasne stanovený plán a cieľ, čím sa umožňuje jeho ľahšie dosiahnutie. Zároveň týmto nie je len teologickým hľadaním či vedeckou prednáškou, ani hľadaním odpovedí na sporné otázky¹⁷.

Iniciačné sviatosti: krst, birmovanie, Eucharistia

V staroveku sa tieto sviatosti neudelovali len dospelým katechumenom, ale aj deťom. V 4. stor. došlo na Západe k postupnému odčleňovaniu týchto sviatostí, pričom krst stále ostával spojený so sv. prijímaním.¹⁸ Ešte v 12. stor. sa uvádza v homiletickom svedectve moralistu Radulphusa z Ardens, že pokrstené deti by mali hneď aj prijímať aspoň vo forme kvapky konsekrovaného vína z dôvodu, aby v prípade náhlej smrti nezomreli bez Eucharistie nutnej k vykúpeniu. Oddelovanie sv. prijímania od sviatosti krstu sa začalo praktizovať na prelome 12. a 13. stor. z dôvodu, že prijímanie Eucharistie si vyžaduje aj uvedomovanie si podstaty tohto úkonu. IV. Lateránsky koncil (1215) ustanovil, že veriacich, ktorí dosiahli vek užívania rozumu (*annos discretionis*), zaväzuje povinnosť aspoň raz v roku pristúpiť k sv. spovedi a k sv. prijímaniu. Za primeraný vek sa všeobecne považoval vek 7 rokov, sv. Tomáš Akvinský ho posunul na 10-11 rokov. Táto prax sa v Západnej cirkvi v 13. stor. upevnila.¹⁹

Krst

Sviatosť krstu (gr. *baptizein*) znamená „ponoriť do vody”. Jeho ďalším významom je „obmytie v Duchu sv.”. Jeho najhlbší zmysel je spojený s tajomstvom Ježišového krstu na počiatku jeho verejného života. Na prvý pohľad ide o prekvapujúce spojenie, nakoľko Jánov krst mal charakter krstu, ktorý človeka pripravoval k odpusteniu hriechov, a Ježiš takýto krst nepotreboval (porov. Jn 8, 46). No práve v Jeho krste sa nachádza prameň kresťanského krstu a jeho duchovného bohatstva. Kresťanský krst je znakom, ktorý reálne uskutočňuje očistenie svedomia a odpustenie hriechov.

¹⁶ JURKO, J.: *Koncilová svätá sloboda ako znamenie čias pre svet*. In *Duchovný pastier*, roč. 100/01, 2019. s. 31.

¹⁷ SAUER, R.: *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Znak”, 32 (1980), nr 8-9, s. 937-950.

¹⁸ HIŠEM, C.: *Cirkevné dejiny – starovek*. Košice : VMV 2012. s. 300.

¹⁹ HIŠEM, C.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Košice : VMV 2013. s. 213.

Okrem toho prináša ešte väčší dar, ktorý hriešnika radikálne premieňa a ktorým je nový život zmŕtvychvstalého Krista.

V prvých storočiach nebolo zvykom túto sviatosť udeľovať deťom²⁰. Príprava dospelých na udelenie tejto sviatosti trvala niekoľko rokov. Celý proces takejto kresťanskej iniciácie bol nazvaný katechumenátom. Táto príprava obsahovala štyri etapy: predkatechumenát (prvá evanjelizácia), samotný katechumenát (systematická katechizácia trvajúca niekedy aj niekoľko rokov), veľkopôstne obdobie osvietenia a očisťovania, ktoré predchádzalo samotnej iniciácii a obsahovalo značné množstvo obradov špeciálne určených pre katechumenov. Celý proces završovalo mystagogické obdobie, ktoré nasledovalo po prijatí inicičných sviatostí. Niektorí kresťania krst odkladali až na obdobie pred smrťou, aby ho mohli prijať s plným vedomím spolu s rozhršením celoživotných hriechov, vrátane dedičného²¹.

Krst je prvou a základnou sviatosťou. Pápež Benedikt XVI. vo svojej exhortácii *Sacramentum caritatis* uvádza: „Sviatosť krstu, ktorou sme boli pripodobnení Kristovi, začlenením do Cirkvi a stali sme sa Božími deťmi, je vstupnou bránou ku všetkým sviatosťam” (SC, 17). KKC krst nazýva „základom celého kresťanského života, vstupnou bránou do života v Duchu (vitae spiritualis ianua), ako aj bránou, ktorá otvára prístup k ostatným sviatosťam (KKC 1213), podobne Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí ho nazýva „bránou do Života a Božieho kráľovstva”. V prvotnej cirkvi prijatie tejto sviatosti označovalo človeka schopného osobne vyznávať vieru. Krst predstavoval sviatosť, na ktorom je budovaná viera ľudí a ktorá ich zaštepuje ako živé údy do tajomstva Krista a jeho cirkvi. Spolu so sviatosťou birmovania a Eucharistie tvorí jednu veľkú sviatosťnú udalosť pripodobňujúcu človeka Pánovi a činí z neho živý znak Jeho prítomnosti a milosti.

Krst je prvou sviatosťou, ktorú človek obdrží a jeho prostredníctvom sa uskutočňuje prechod človeka do nového a definitívneho života s Bohom. S touto výhradnou voľbou Boha a Jeho kráľovstva započatého Ježišom Kristom, Božím Synom, je človek včlenený do tajomného Kristovho Tela – cirkvi. Týmto spôsobom sa mení aj kvalita jeho života charakterizovaná obdržaním daru životnej sily, ktorej prameňom a darcom je Kristus. Túto sviatosť môže prijať každý človek, ktorý ešte nie je pokrstný.

Pri udelení sviatosti krstu sa zvyčajne dáva krstencovi aj krstné meno, toto gesto zobrazuje jedinečnosť jeho osobného povolania Bohom, aby s ním prebýval v jednote a láske. Ak ide o meno svätca, tento sa zvyčajne stáva pre krstenca aj vzorom svätosti a orodovníkom pred Božou tvárou. Cirkev učí, že krst je nevyhnutný pre spásu. Keďže Kristus zomrel za všetkých, spasení môžu byť aj tí, ktorí Ho nepoznajú a pokrstení neboli, ale Boha úprimne hľadajú a usilujú sa plniť jeho vôľu. Základným záväzkom pokrstného človeka je akceptácia skutočnosti, že prináleží do cirkvi, kto-

²⁰ TESTA, B.: *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998. s. 123.

²¹ MARGAŃSKI, B.: *Celebracja chrześcijańskiego misterium*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 13 (1994), s. 363.

rá ho sprevádza na životnej ceste ohlasovaním Božieho Slova a vysluhovaním sviatostí, až kým nedosiahne plnosť vykúpenia vo večnosti²².

Súčasný mladý človek sa v tejto súvislosti zaoberá otázkou, či je krst naozaj nutný na ceste za Ježišom, či nejde len o zvykový, formálny obrad, ktorým cirkev dá dieťaťu meno a zapíše ho do Knihy pokrstených. Na to možno odpovedať spolu so sv. Pavlom: „Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom“ (Rim 6, 3-4). V krste teda ide o akt, ktorý sa v hĺbke dotýka našej existencie. Pokrstený a nepokrstený človek nie je to isté. Krstom sme ponorení do nevyčerateľného prameňa života, ktorým je Kristova smrť – najväčší akt lásky v celej histórii sveta. Vďaka tomu môžeme žiť novým životom, nie pod vládou zla, hriechu a smrti, ale v spoločenstve s Bohom a bratmi²³.

KKC v súvislosti so vzrastom krstnej milosti u detí pripomína rodičom aj ich zodpovednosť: „Aby sa krstná milosť mohla rozvíjať, je dôležitá pomoc rodičov. To je aj úloha krstného otca alebo krstnej matky, ktorí majú byť presvedčenými veriacimi, schopnými a ochotnými pomáhať novopokrstenému, dieťaťu alebo dospelému, na jeho ceste kresťanského života. Ich úloha je skutočnou eklezialnou službou (officium). Celé cirkevné spoločenstvo nesie časť zodpovednosti za rozvinutie a zachovanie milosti prijatej v krste (KKC 1255). Viera a náboženský život v rodine je tak kľúčom k dosiahnutiu kresťanskej zrelosti. Preto sa nemožno čudovať, že vysluhovateľ krstu vyžaduje od rodičov garanciu kresťanskej výchovy ich dieťaťa. Prax ukazuje, že v niektorých prípadoch je táto jeho žiadosť oprávnená.

Človek, ktorý je krstom začlenený do Božieho ľudu a dosiahol primerané užívanie rozumu, má potom záväzok sa vedome a aktívne zúčastňovať na živote spoločenstva cirkvi, a starať sa o jej duchovné a materiálne potreby. Kresťan sa má podieľať mnohokrakým spôsobom na úlohe vzbudzovať, chrániť a rozvíjať kňazské a rehoľné povolania, zaujímať sa o misijné dianie v cirkvi, diela milosrdenstva. Veriaci napomáhajú vzrastu cirkvi aj svojimi modlitbami a znášaním utrpenia, napomáhaním jednoty cirkvi.²⁴ To zahŕňa budovanie bratstva a lásky so všetkými ľuďmi, v ktorých nachádzajú bratov a sestry, najmä s trpiacimi a starými, čím naplňujú aj príkaz lásky daný Kristom (SC, 20), porov. apoštol Pavol: „My silnejší sme povinní znášať slabosti slabých a nehľadať záľubu sami v sebe. Nech sa každý z nás páči bližnému na jeho dobro a budovanie. Veď ani Kristus nehľadal záľubu v sebe, ale ako je napísané: Padajú na mňa urážky tých, čo teba urážajú.“ (Rim 15, 1-3a). Takýto postoj nie je možný bez postoja obety a trepezlivosti zo strany pokrsteného: „Boh trepezlivosti a potechy nech vám dá, aby ste jedni o druhých zmyšľali podľa Krista Ježiša, a tak jednomyselne, jednými ústami oslavovali Boha a Otca nášho Pána Ježiša Krista“ (Rim 15, 5-6).

²² BOŁOZ, W.: *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, , Kraków : Wydawnictwo ITKM, 1992. s. 119-123.

²³ MOKRZYCKI, B.: *Nowe Narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa : 1987. s. 132.

²⁴ JURKO, J.: *Spirituálne fenomény ovplyvňujúce súčasnosť*. Košice : Vienala, 2010. s. 72-73.

Sviatosť krstu je pozvaním pokrsteného prijať všetky praktické dôsledky tohto nového života. Pápež sv. Ján Pavol II. vo svojej apoštolskej adhortácii *Christifideles laici* v tejto súvislosti uvádza: „Nie je prehnaným tvrdením, že zmysel celého života laika spočíva v tom, aby dosiahol poznanie radikálnej novosti kresťanstva, spočívajúcej v krste ako vo sviatosti viery, aby zodpovedal povolaniu, ktoré prijal od Boha a splňal povinnosti s ním spojené. Aby sme opísali «podobu» laika, vyzdvihnime teraz spomedzi všetkých ostatných explicitne a bezprostredne tri základné hľadiská: krst nás znovustvoruje k životu Božích detí, zjednocuje nás s Kristom a s cirkvou, jeho Telom, pomazáva nás Duchom Svätým a robí z nás duchovné chrámy, Božie deti v Synovi (CHL, 10).

Birmovanie

Prehĺbenie a rozvinutie krstnej milosti sa uskutočňuje vo sviatosti birmovania.²⁵ V tejto sviatosti „apoštoli, plniac Kristovu vôľu, vkladáním rúk udeľovali novopokrsteným dar Ducha Svätého, ktorý dovŕšuje krstnú milosť. Preto sa v Liste Hebrejom medzi základmi prvého kresťanského vyučovania spomína učenie o krstoch a o vkladaní rúk. Vkladanie rúk sa v katolíckej tradícii právom považuje za začiatok sviatosti birmovania, ktorou v cirkvi určitým spôsobom pretrváva turíčna milosť (KKC 1288). V krste sa človek rodí z vody a Ducha (por. Jn 3, 5) a sviatostným spôsobom nadobúda účasť na tajomstve Kristovej smrti a zmŕtvychvstania (por. Rim 6, 1-11). Sviatosť birmovania ďalej túto milosť činí plnšou vyliatím Ducha sv. skrze zmŕtvychvstalého Pána. Je v úzkom spojení s všeobecným Božím plánom spásy, ktorý Pán Boh postupne naplňa mocou Ducha sv. Spolu s dosahovaním zrelosti jednotlivých veriacich dozrieva aj celé cirkevné spoločenstvo vo svojej viere. Zo sviatosti vyplývajú morálne záväzky, ktoré človeka uschopňujú stať sa „znakom a nástrojom“ vnútorného zjednotenia s Bohom a celým ľudským rodom.

V deň svojho zmŕtvychvstania Kristus obdaroval Duchom sv. apoštolov. Oni, plní Ducha sv., začali svetu ohlasovať Evanjelium vykúpenia. Všetci, ktorí ich hlásaniu uverili, boli pokrstení a taktiež tento dar obdržali. Človek, ktorý prijíma sviatosť birmovania, sa plnšie otvára na prítomnosť a pôsobenie Ducha sv. vo svojom živote. Duch sv. ho vedie a človek, ak mu prejavuje poslušnosť, prispieva k budovaniu cirkvi ako spoločenstva. Na morálnej úrovni ide o podriadenosť jeho konania svetlu a moci Ducha sv. Duch sv. sa stáva prameňom pre usmernenie prirodzenej schopnosti človeka rozpoznať a odpovedať na Božie volanie vo svojom svedomí, nakoľko je ono preniknuté Pravdou a Láskou. Svedomie sa tak neriadi akýmsi neosobným zákonom, ale darom milosti, ktorá má celkom osobný charakter. Prítomnosť Ducha sv. v každom pobirmovanom ho obdarúva novým životom, ktorý nemožno ignorovať. Prijatie darov Ducha sv. ovplyvňuje kvalitu života človeka, človek sa voči nim môže uzavrieť, odporovať konaniu Ducha sv. či „zarmucovať“ Ho (por. 1 Sol 5, 19). Ak však svoj život otvorí jeho pôsobeniu, neobdrží len moc vytrvať vo vernosti Kristovi, ale nadobudne aj istotu, že svet, ktorý stojí v opozícii voči Kristovi, bez neho blúdi. Duch

²⁵ KRÓLIKOWSKI, J.: *Umocnienie i dopełnienie chrztu. Z teologii bierzmowania jako sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego*, In: STALA, J.: (ed.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce : 2005, s. 44-45.

sv. človeka vovádza do celej pravdy (por. J 16,13). Aby mohol človek prijatým darom zostať verný, vyžaduje sa jeho poslušnosť voči Duchu sv. Prijatím týchto darov nadobúda schopnosť hlbšie porozumieť svojmu životu a jeho zmyslu, čoraz viac v sebe odкрýva Boží obraz, na ktorý bol stvorený, a v plnosti odкрýva svoje človečenstvo, cez ktoré Boh stále viac preniká do ľudského sveta.

Ak sa človek nechá viesť Duchom sv., už viac nevníma svoje rozhodnutia a skutky len ako vlastné zásluhy, ale v duchovnej perspektíve ako milosť Boha, ktorý ho volá a posilňuje, aby na toto volanie mohol odpovedať v plnosti. V takom prípade Božie prikázania a jeho osobité povolanie nie sú len akýmsi príkazom, ale darom spoluúčasti vzájomného spoločenstva s Bohom. Celý život človeka je potom vnímaný ako dar.

Pri udeľovaní sviatosti birmovania zostupuje Duch sv. na človeka a uschopňuje ho plniť Kristov príkaz, aby bol jeho svedkom. Zo svojej podstaty je teda táto sviatosť zameraná na vonkajšie svedectvo vo viere, nádeji a láske, a toto svedectvo sa umocňuje v spoločenstve cirkvi, v duchu jednoty a bratstva²⁶. Kristus, ktorý k apoštolátu povoláva, k nemu aj uschopňuje a obdarúva človeka vo sviatosti birmovania darmi Ducha sv. a ďalšími charizmami pre budovanie Kristovho Tela a vydávania čoraz väčšieho evanjelizačného svedectva vo svete (por. 1 Kor 12, SC 17). Takto posilnený kresťan je pevnejší vo svojom povolaní a v úlohe misijného apoštolátu v cirkvi aj vo svete, stáva sa svedkom Krista a jeho lásky. Toto svedectvo má preniknúť každé životné prostredie, kde človek naplňa svoje kresťanské povolanie.

Človek je touto sviatosťou pozvaný užšie spolupracovať s Kristom a Duchom sv. pri dosahovaní morálnej dokonalosti, čiže svätosti. Pečať Ducha sv. v jeho duši rozmnožuje milosti, ktoré prijal už vo sviatosti krstu a naznačuje hlbšie priľnutie k Božiemu Duchu, ktorý má moc posväcovať. Keďže Duch sv. neustále pôsobí v tých, ktorí obdržali jeho dary, táto úloha svedectva o Kristovi má dynamický charakter a uskutočňuje sa počas celého života. Osobitná sila a plnosť prijatých darov, ktoré Duch sv. udeľuje a ich dynamizmus uschopňujú birmovanca k apoštolátu a užšiemu a hlbšiemu spojeniu s cirkvou a k budovaniu cirkevného spoločenstva. So sviatosťou birmovania sú tak spojené už aj konkrétne duchovné záväzky, ktoré súvisia s rozvojom osobného kresťanského povolania a života cirkevného spoločenstva.

Eucharistia - vrchol iniciácie

Cieľom duchovného života nie je len snaha o dosiahnutie života s Bohom vo večnosti, ale aj v prítomnosti. V negatívnom zmysle ide o víťazstvo Boha nad hriechom a v pozitívnom o rozvoj teologálnych čností viery, nádeje a lásky a milosti posväcujúcej. Zjednotenie s Bohom, ktoré vylučuje každý hriech a vyžaduje milosť, je potrebné rozvíjať počas celého života v súlade s Božou vôľou, vo vedomí neustálej Božej prítomnosti, čiže posväcujúcej milosti, vďaka ktorej sme sa stali Božími deťmi. Cirkev môže naplňať svoje poslanie vďaka neustálemu sprítomňovaniu obety križa v Eucharistii a v spoločenstve s Kristovým Telom a Krvou (Rok Eucharistie čl. 22). Tento sakramentálny dar človeka vnútorne premieňa a upodobňuje ho Kristovi, aby sa v ňom formoval (por. Gal 4, 19). Preto aj Večera Pána je osobným vyjadrením, pre-

tože sa odvoláva k osobe Ježiša Krista, ktorý sa priamo existenčne obracia do vnútra ľudskej osoby.

Eucharistia je centrálnym bodom kresťanského života. Medzi všetkými liturgickými sláveniami cirkvi nadobúda osobitný význam. Z tohto dôvodu aj cirkev zaväzuje veriacich pod ťarchou hriechu k účasti na nej v nedeľu a prikázané sviatky. Ako „prameň a vrchol celého kresťanského života” je mystériom stretnutia sa so zmŕtvychstalým Kristom. Kristus je tu prítomný uprostred svojich učeníkov a naznačuje a uskutočňuje spoločenstvo života s Bohom a jednotu Božieho ľudu, skrze ktoré sa cirkev stáva sama sebou. Je vrcholom všetkého konania, skrze ktoré Boh v Kristovi posväcuje svet a súčasne vrcholom kultu, ktorý ľudstvo v Duchu sv. prináša Kristovi a skrze Neho Otcovi²⁷.

Ježiš ustanovil Eucharistiu počas slávenia Poslednej večere spolu so svojimi učeníkmi vo Večeradle ako pamiatku svojho umučenia, smrti a zmŕtvychstania – dokonalého vyslobodenia ľudstva z otroctva hriechu a smrti. Sprítomnil toto paschálne tajomstvo a prikázal ho sláviť svojim učeníkom až so svojho druhého príchodu. Toto tajomstvo sprítomňuje Kristovu obeť prinesenú na kríži. Súčasne ustanovil aj apoštolov za kňazov Nového zákona.

Eucharistia je obetou Krista a cirkvi, v ktorej je obnovená Zmluva s Bohom skrze Kristovo dielo vykúpenia. K eucharistickej obete sa veriaci pripájajú svojím životom, modlitbou, utrpením, a tak všetko v tomto spojení s Kristovou obetou dostáva novú hodnotu. Cirkev sa takýmto spôsobom zúčastňuje na Kristovej obete a predstavuje sa svetu ako sviatosť všeobecného vykúpenia. Zjednocujúc sa s Kristom prostredníctvom slova a sviatosti sa cirkev rozvíja, vzdáva Trojjedinému Bohu česť a obracia sa na neho v mene celého ľudstva.

V Eucharistii a skrze Eucharistiu sa uskutočňuje kresťanská formácia, ktorá v súčasnosti nadobúda čoraz väčšiu vážnosť v kontexte duchovného života človeka. Spoločenstvo, ktoré sa na takomto slávení zúčastňuje, má byť oživované jedným srdcom a duchom, aby každá z jeho činností nadobúdala charakter bratskej jednoty, a pripravovala veriacich ako Pánových učeníkov odhaľujúc im stále vo väčšej plnosti ich osobité poslanie. To sa má potom odzrkadliť nielen v ich slovách, ale súčasne v každodennej náboženskej praxi podľa Pánovho príkladu. Eucharistia je centrom formácie nového človeka. Realizuje sa v nej akt najväčšej lásky Krista – obeť života a vyžaduje si odpoveď aj zo strany človeka, ktorou je jeho spoluobetovanie²⁸. Často to vyjadrujú aj liturgické texty, ktoré veriacich k tomu vyzývajú²⁹.

Takto chápaná a prežívaná Eucharistia veriacich neustále pobáda k spoluúčasti na Kristovej obete odovzdávaním samých seba a k životu vo vzájomnej láske. Eucharistia sa tak stáva centrom celého procesu výchovy nového človeka – Kristova obeť každodenne sprítomňovaná uprostred veriacich sa stáva centrom dobrej výchovy

²⁷ Kongregácia pre Boží kult, Inštrukcia *Eucharisticum mysterium* (EM), 25 V 1967, nr 6. Porov. MIA-REK, J. *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa : 1978, s. 160; KKK 1325.

²⁸ BLACHNICKI, F.: *Eucharystia pokarm na śmierć i życie*, Kraków 2004. s. 77.

²⁹ O'KEEFE, M.: *Etyka a duchowość*, Kraków : 1998. s. 109.

a dobrého života³⁰. Ak sa Kristova láska bude stávať princípom života ľudí a spolunávania medzi nimi, ak sa každá komunita bude snažiť o jej prežívanie v každodennom živote, neriešiteľné problémy, napätia, tragédie a množstvo ľudského utrpenia prítomného z nedostatku lásky v medziľudských vzťahoch budú ustupovať do úzadia³¹.

Cirkevné právo katolíkom prikazuje v nedeľu a v prikázaný sviatok sa zúčastniť celej svätej omše. Takto žiada, aby sa veriaci zúčastnili na slávení Eucharistie v dňoch, kedy si kresťanské spoločenstvo pripomína udalosť Pánovho zmŕtvychvstania (por. KKC 2042).

Nedeľná Eucharistia odôvodňuje a autentizuje celú kresťanskú činnosť, preto sú veriaci zaviazaní zúčastniť sa v tieto dni eucharistického slávenia, a od tohto záväzku sú oslobodení len z vážneho dôvodu (choroba, starostlivosť o dočatá), alebo ak obdržali dišpenz od vlastného pastiera. Dobrovoľné zanedbanie tohto záväzku je spojené s ťažkým hriechom (porov. KKC 2181).

Apoštolský list sv. Jána Pavla II. *Dies Domini* o svätení nedele z 31.5.1998 predstavuje Eucharistiu ako srdce nedele a zdôrazňuje význam nedele v živote kresťanov. Opierajúc sa o CIC zdôrazňuje, že sú veriaci viazaní vážnou povinnosťou (por. DD 46, 47). Nedeľa, ktorá nám bola tradíciou odovzdaná, je spojená s veľkým duchovným bohatstvom. Predstavuje syntézu celého kresťanského života, hodnotu jeho dobrého prežívania a jeho ucelistenie vo všetkých významoch a spojeniach. Preto je zrozumiteľné, prečo cirkev pripisuje tomuto záväzku tak veľkú dôležitosť a cirkevná disciplína definuje účasť na eucharistickom slávení ako prísnu povinnosť veriacich. Avšak táto prax by mala byť chápaná nielen ako príkaz, ale predovšetkým ako vnútorná potreba spojená so samotnou podstatou kresťanskej existencie (por. DD, 81).

Sv. omša je pre kresťana fundamentom, nakoľko tu sa formuje skutočný kresťanský život. Eucharistia je školou kresťanského života a svätosti. Preto sa jej poslanie neohraničuje len na miesto jej slávenia (kostol), ale cieľ tohto slávenia presahuje farský kostol. Dosahujeme ho v mnohorakých prejavoch služby a lásky druhým ľuďom, skrze ktoré slúžime Bohu. Človek, ktorý slúži druhým ľuďom preto, že je nositeľom Krista, je s Kristom Otcovi, tak ako Kristus je na oltári s Otcom; a každý z nás, žijúci každý deň so svätou omšou, žije každý deň s Kristom.³²

Kristova prítomnosť posväčuje celý život človeka, všetky životné situácie, v ktorých sa musí rozhodovať, všetky spoločenské vzťahy, v ktorých sa nachádza, jeho prácu, odpočinok, chorobu aj smrť. Všetko, čo má a čím disponuje – to všetko je spojené s Kristom. A Kristus skrze svoju prítomnosť – ponajprv prítomný na oltári a následne v človeku, všetko posväčuje a prináša Otcovi na Jeho najväčšiu česť. Tak človek, ktorý sa s vierou, nádejou a láskou približuje ku Kristovi vo sviatosti Eucharistie má účasť na Kristovej svätosti, Jeho živote a pripodobňuje sa Mu³³.

³⁰ BARON, K.: *Eucharystia celebracją paschalnego misterium*, Warszawa : 1994. s. 117.

³¹ BLACHNICKI, F.: *Eucharystia pokarm na śmierć i życie*, s. 117.

³² JURKO, J.: *Viera a rodina v náboženstvách pochádzajúcich od Abraháma*. In: *Sociálna služba a pastorácia rodín*. Zborník, 2007. s. 21-22.

³³ ŚWIERZAWSKI, W.: *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków : WAM, 1982. s. 110-111.

Záver

Prijatie sviatostí kresťanskej iniciácie znamená vvedenie človeka do dejín vykúpenia a uzavretie Zmluvy s Bohom. Krstom človek obdrží nový spôsob existencie, stáva sa novým stvorením, vchádza do Zmluvy s Bohom a do spoločenstva Božieho ľudu v cirkvi. Tak ako Kristovo vtelenie bolo počiatkom Jeho existencie v ľudskej prirodzenosti, podľa cirkevných otcov zbožštenie človeka, tak pokrstený začína žiť novým životom ako adoptívny syn Boha a Kristov brat. Následne vo sviatosti birmovania obdrží dar Ducha sv., ktorým sa ešte viac pripodobňuje Kristovi a je pozvaný k zdokonaľovaniu svojho života podľa Ducha vydávaním svedectva o Kristovi svojím životom. Napokon birmovanie človeka uschopňuje a zaväzuje k plnej a aktívnej účasti na Eucharistii ako obete novej a večnej Zmluvy s Bohom.

BIBLIOGRAPHY:

- BARON, K.: *Eucharystia celebracją paschalnego misterium*, Warszawa : Bobolanum, 1994. 244 s. ISBN 83-901731-1-5.
- BARTNIK, Cz.: *Bierzmowanie Kościoła*, CT 48 (1978).
- BLACHNICKI, F.: *Eucharystia pokarm na śmierć i życie*, Kraków : Wydawnictwo Światło-Życie, 2004. 124 s. ISBN 83-89238-70-5.
- BOŁOZ, W.: *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, Kraków : Wydawnictwo ITKM, 1992. 206 s. ISBN 83-86715-40-5.
- FURMANEK, W.: *Człowiek, człowieczeństwo, wychowanie*, Rzeszów : Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, 1995. 120 s. ISBN 83-8628-24-7-9.
- GŁAZ, S.: *Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studującej*, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2009. 136 s. ISBN 978-83-7505-427-9.
- GLINKOWSKI, B.: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Poznań : Wydawnictwo Święty Wojciech, 2005. 124 s. ISBN: 83-7015-833-1.
- HANSEMANN, G.: *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988.
- HIŠEM, C.: *Cirkevné dejiny – starovek*. Košice : VMV, 2012. 416 s. ISBN 978-80-7165-888-7.
- HIŠEM, C.: *Cirkevné dejiny – stredovek*. Košice : VMV, 2013. 594 s. ISBN 978-80-7165-919-8.
- JASIONEK, S.: *Wychowanie moralne*, Kraków, 2006.
- JURKO, J.: Človek a jeho ľudská dôstojnosť v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu a vo svedectve bl. Sára Salkaházy. In: *Ľudská dôstojnosť a úcta k životu, príklad sestry Sára*. Košice : Seminár sv. Karola Boromejského, 2008. s. 23-57. ISBN 978-80-89361-17-5.
- JURKO, J.: Deti migrantov – solidarita v živote. In: *Človek na periférii spoločnosti. Dieťa v ohrození*. Košice : OZ Maják nádeje, 2018. 284 s. ISBN 978-80-89937-09-7.
- JURKO, J.: Koncilová svätá sloboda ako znamenie čias pre svet. In: *Duchovný pastier*, roč. 100/01, 2019.
- JURKO, J.: *Spirituálne fenomény ovplyvňujúce súčasnosť*. Košice : Vienala, 2010. 104 s.
- JURKO, J.: Viera a rodina v náboženstvách pochádzajúcich od Abraháma. In: *Sociálna služba a pastoračia rodín*. Zborník, 2007.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI.
- KONGREGÁCIA PRE BOŽÍ KULT, Inštrukcia *Eucharisticum mysterium* (EM), 25 V 1967, nr 6.
- KRÓLIKOWSKI, J.: Umocnienie i dopełnienie chrztu. Z teologii bierzmowania jako sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego. In: STALA, J.: (ed.), *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce : Wydawnictwo Jedność, 2005. 512 s. ISBN 978-83-7224-886-2.
- LOJAN, R.: Mravné úsilie ako cesta zdokonaľovania Božieho obrazu v človekovi. In: Juhás, V. (ed.) *Aký je Boh Starého a Nového zákona ?* Prešov : VMV, 2016. 403 -416 s. ISBN 978-80-7165-975-4.
- LOJAN, R.: Sociálna práca ako poslanie a služba v dnešnej spoločnosti. In: LEŠKOVÁ, L. (ed.) *Zasvätení a poslaní pre sociálne služby a odkaz bl. Sára Salkaházy*. Zborník. Prešov : VMV, 2015. 330 s.
- MAREK, Z.: *Wychowanie do wiary*, Kraków 1996.
- MARGAŃSKI, B.: *Celebracja chrześcijańskiego misterium*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 13 (1994).
- MARTIN, R.: *Fundamenty rodziny chrześcijańskiej*, Kraków 1993.

- MIAREK, J.: *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w dokumentach Kościoła*, Warszawa : Wydaw. Archidiecezji Warszawskiej, 1978. 160 s.
- MOKRZYCKI, B.: *Nowe Narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa 1987.
- MOKRZYCKI, B.: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981.
- NAUMOWICZ, J.: *Chrystus – prawdziwy pedagog*, „Pastores” 3 (2002), nr 16.
- O'KEEFE, M.: *Etyka a duchowość*, Kraków 1998.
- PIERSKAŁA, R. – SOBECZKO, H.: *Sakramenty inicjacji w liturgii i praktyce duszpasterskiej*, Opole 1996.
- PRZYBYŁOWSKI, J.: *Rodzina Kościołem “domowym”*. *Rodzina otworzona na Kościół, Kościół otworzony na rodzinę*. Artykuł dyskusyjny, „C”, 33(2013)1(181).
- SAUER, R.: *Wychowanie religijne w rodzinie*, „Znak”, 32 (1980), nr 8-9.
- STALA, J.: *Konieczność katechezy rodzinnej. Wymiar teologiczny i moralny istoty obowiązku*. „Kateche-
ta”, 43 (1999) nr 5.
- ŚWIERZAWSKI, W.: *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków : WAM, 1982. 448 s.
- TESTA, B.: *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

Kristus na kríži – nositeľ Nového bytia

ŠTEFAN ŠROBÁR

Abstract: Histories of Christ's cross are not a message about an isolated event in his life, but about an event on which the histories of his life are oriented through which other events acquire their meaning. Their meaning is that he who is Christ submits to an extreme negative existence and that these negativities are unable to divide him from unity with God. In the New Testament we find symbols which point to the central symbol of Christ and support it. The submitting of himself to the conditions of existence is expressed in Paul (Philippians 2). Pre-existence and self-sacrifice are joined in this symbol. This symbolism supports the central symbol of the cross. Therefore, the cross should not be divided from what is included in it. Neither a story about the cross, nor a story about the Resurrection of Christ is a message about an isolated event after his death. The Resurrection of Jesus Christ was reported so that the crucifixion was described to the faithful (Gal 3,1). This means, however, that God in the death of Jesus Christ identified with him. God is identical with this Crucifixion. One of the functions of soteriology is Christology. The matter of soteriology creates the Christological question and shows the direction the Christological question must be answered. Because the function of Christ is to bring the New Being and thus redemption from the old being, from estrangement and self-destruction. This criterion was presumed in all Christological analyses, but we must deal with it directly as well. The question is in what sense and in what way Jesus as Christ is the Redeemer or more precisely in what sense the unique event of Jesus as Christ is of great importance for every human being and indirectly for the universe as well.

Key words: Cross. Resurrection. New Being.

Úvod

Kríž kresťanstvo neobjavilo, je významným symbolom vo všetkých náboženstvách. Čo nám hovorí kríž visiaci v miestnostiach alebo videný na vrchole hory, kríže v čakárňach u lekárov, v nemocniciach, v domovoch dôchodcov, v súdnych sieňach a v školách. Aký je teologický význam kríža? Čo nám vlastne dnes symbol kríža oznamuje¹? Náuka o kríži je kľúčom, ktorý vysvetľuje a objasňuje mnohé skutočnosti, najmä pre kresťanov, ale možno tiež pre celé dejiny. *Crux probat omnia* tento výraz bol používaný niektorými z prvých systematických teológov. V preklade to znamená „kríž dokazuje všetko“. Keď pochopíme udalosť ukrižovania ako *ikonografický symbol*, ktorý vysvetľuje pravú prirodzenosť Boha, ústrednú ľudskú dilemu a základný program náboženstva, poznáme pravdivosť tohto tvrdenia². V ranej cirkvi sa neúnavne a stále znovu premýšľalo o *tajomstve kríža* a bola snaha o jeho výtvarné vyjadrenie. Keď uvažujeme v *obrazoch* ako cirkevní otcovia, nebudeme sa prieť o to, kto má

¹ Porov. GRÜN, A.: *Kříž. Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 5-7.

² Porov. ROHR, R.: *Skryté věci. Písmo jako spiritualita*. Brno : Cesta, 2009. s.194.

pravdu. Nejde o to „mať pravdu“, ale o mnohotvárnú bohatosť významov kríža, ktorú možno výstižne vyjadriť len *obrazmi*. Kríž bol pre teológov ranej cirkvi pohoršením. Ukrižovanie ako najhroznejší trest smrti v antike, bolo pre teológiu výzvou, aby v kríži odhalila *hlbší význam*. Ten našli, keď zistili, ako sú v kríži vyjadrené všetky *obrazy*, s ktorými prišla grécka filozofia. Tak sa pohoršenie kríža stalo znamením *Božej múdrosti*, v ktorej boli zhrnuté poznatky filozofie a poézie v jednom zobrazení. Gregor z Nyssy o kríži hovorí, že svojou podobou hlása pravdu *kozmu a človeka*. V kríži sa symbolicky zobrazuje základné sprostredkovanie všetkej skutočnosti. „*Kríž je základnou schémou, zákonom o stavbe sveta, o štruktúre sveta vtlačenej do kozmu.*“³

Kristológia nového bytia podľa Paula Tillicha

V zmysle Tillichovho *ontologického existencializmu* základnú situáciu odcudzenia môže človek prekonať len tak, že sa cieľavedome prepracúva k základu svojho bytia, ktorým je *Transcendencia Boh*⁴. Týmto existenciálno-ontologicky navodeným smerovaním sa u človeka prekonáva *alienácia* ľudskej existencie. Definitívne sa to však podľa Tillicha dosiahlo v Kristovi, ktorý je manifestáciou existenciálne neodcudzeného *nového bytia*. Teda jedine Kristus ako nové bytie *par excellence* mohol celkom prekonať nezriadené sily existencie, akými sú najmä pýcha, úzkosť, libido (u Tillicha chápané oveľa širšie), zúfalstvo a iné. Tillichovi išlo o to, pomocou existenciálnych kategórií nahradiť statické formy ľudskej a božskej prirodzenosti, nachádzajúce sa v chalcedonskej formulácii relacionálnymi pojmami, „(...) ktoré vytvárajú koreláciu medzi otázkou rodiacou sa z odcudzenej existencie človeka a medzi odpoveďou, ktorú predstavuje postava Ježiša Krista“⁵. Túto rozhodujúcu odpoveď na existenciálnu otázku odcudzeného človeka interpretuje Tillich pojmom „nové bytie“ (*New Being*), ktorý je blízky filozofii, menovite dynamicky až evolučne ponímanej ontológii. K tomuto pojmu ho predovšetkým inšpirovali apoštol Pavol a F. E. D. Schleiermacher. *Kristus* je podľa Tillicha človekom, v ktorom a cez ktorého sa stal *viditeľným Bohom*, je ikonou Boha. *Zjavenie Boha* v Kristovi má moc *spasiť* všetkých ľudí. Vychádzajúc z tohto základného významu, je kresťanstvo podľa neho posolstvom nového stvorenia, *nového bytia*. Ľudská duchovná realita smeruje k svojmu *naplneniu v Kristovi*. Nové bytie je jedinou trvalou a spoľahlivou cestou vedúcou človeka k Bohu. Človek môže prekonať svoje *odcudzenie* len v *novom bytí*. Tillichova kristológia má dva oporné body: je to idea kristovského spôsobu jestvovania ako *nového bytia* a *kenotická kristológia* spojená s ideou transparentnosti Ježiša voči Bohu. V prípade konceptu nového bytia je však nejasná jeho genéza. „*Tillichovo ‚nové bytie‘ je jednoducho emergentom nového spôsobu jestvovania, akousi novou, ontologicky ponímanou úrovňou existencie, ktorá sa naraz objavila v Kristovi, a ktorej vznik sa nedá u Tillicha vysvetliť*

3 Porov. GRÜN, A.: *Kříž. Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 5-6.

4 Porov. LETZ, J.: *Paul Tillich*. In: 12 vybraných filozofov nemeckej jazykovej oblasti. Bratislava: Samizdat. In : LETZ, J.: *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014. s. 74 – 75.

5 GIBELLINI, R.: *Teologické smery 20. storočia*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. s.101 In: LETZ, J. 2014. *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, s. 75.

z *predchádzajúcich úrovní bytia*.“ Tillich síce zavádza novú úroveň bytia, no neukazuje, *aké sú jej väzby* k nižším doterajším úrovňam stvorenej subjektovo – objektivej reality. Rovnako neukazuje *čím a ako* prispela táto realita k utváraniu nového bytia. V tomto Tillich ostal dôsledným *existencialistom*. Keď však jeho ponímanie nového bytia transformujeme do kreačno-evolučnej a kenotickej filozofie, najmä do *evolučnej ontogenézy osobnosti*, táto genéza nového bytia sa môže čiastočne objasniť a ukážu sa aj nové možnosti využitia Tillichovho konceptu *nového bytia*⁶. Človek žije aj vo svojej kreačno-evolučnej ontogenéze v základnej dichotómii. Na jednej strane je „*starým človekom*“, v ktorého substanciálnej individuálnosti je uzavretá jeho personálnosť, na druhej strane je „*novým pneumatickým človekom*“ s bytostnou otvorenosťou voči Bohu sprostredkovanou *pneumou*. Čo je vlastne táto pneuma? Je to kreačno-evolučne utvorené *nové bytie* človeka, v ktorom je na vyššej úrovni jestvovania obsiahnutý *celý človek* a čiastočne aj *entity*, s ktorými sa tento človek dostal do existenciálnej interakcie. Toto nové bytie, ktoré je *duchovným bytím* vo vlastnom slova zmysle, nie je dajakou novou entitou, či substanciou, ktorá existuje v sebe a pre seba, ale je práve tým *uskutočneným onticko-ontologickým vzťahom človeka k Bohu*, čiže je *uskutočnenou osobou človeka*. Človekovu pneumu možno teda považovať za to, v čom sa ontologicky i onticky napĺňa *bytostná otvorenosť* bytia človeka. Nemožno ju uzavrieť do subjektovosti človeka, ani do jeho dejinnej existencie. Je presahom dejinnej existencie človeka, jeho vyššou, *transcendentnou duchovnosťou*. Pneumou sa zároveň zakladá vyššie, *transcendentné vedomie* človeka, ktoré má *transindividuálny*, no nie transpersonálny charakter. Duchovným rastom človeka sa jeho ťažisko presúva k „*novému človeku*“ a to sa môže stať až natolko, že človek sa už zjavne, celou svojou existenciou *identifikuje* s týmto „*novým človekom*“. To je už *pneumatický človek* vo vlastnom slova zmysle⁷.

Symbody, ktoré podporujú symbol „Kristov kríž“

Dejiny „Kristovho kríža“ nie sú správou o izolovanej udalosti v Kristovom živote, ale o udalosti, na ktorú sú orientované *dejiny jeho života*, a skrze ktorú dostávajú aj iné udalosti svoj *zmysel*. Ich zmyslom je, že ten, ktorý je Kristus, sa podrobuje *extrémnym negativitám existencie*, a že tieto negativity ho nedokážu oddeliť od jeho *jednoty s Bohom*. Tak nachádzame v Novej zmluve aj iné symboly, ktoré ukazujú na *centrálny symbol kríža* a podporujú ho. Podriadenie seba samého podmienkam existencie je mýtickým spôsobom vyjadrené u Pavla v liste Filipanom (porov. Flp 2). *Preexistenčný* Kristus sa vzdal svojej božskej formy, stal sa otrokom a zomrel smrťou otroka. V tomto symbolizme je spojená *preexistencia* a *sebaobetovanie*. Tento symbolizmus podporuje centrálny symbol kríža, ale nesmie byť literalisticky deformovaný⁸. *Inkarnácia* znamená, že Syn Boží nezačal existovať pri svojom ľudskom počatí, ale *preexistoval* a *pôsobil skôr* v oblasti Božej a v Máriinom lone prijal telo. Inkarnácia

⁶ LETZ, J.: *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014, 74-78.

⁷ Porov. LETZ, J.: *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno – evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava : Charis, 1994. s.64-64.

⁸ Porov. TILLICH, P.: *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. s.372-373.

nám priamo nehovorí, či bol stvorený (tak ako anjeli, ktorí existujú v Božej oblasti), alebo existoval u Boha pred všetkým stvorením. Ešte menej nám hovorí, či bol Bohom alebo rovný Bohu. V súvislosti s adamovským obdobím je možné jedno chápanie predpavlovského hymnu v liste Filipanom (porov. Flp 2, 6–11). V tejto interpretácii ani Adam, ani Ježiš, neboli ešte rovní Bohu. Odtiaľ vychádza pokušenie *uchvátiť* rovnosť, ktorému Ježiš odolal a Adam podľahol. Väčšina odborníkov však chápe stať Flp 2, 6–7 tak, že Ježiš nepovažoval rovnosť Bohu za niečo, na čom je treba *lipnúť*. V tejto interpretácii, na rozdiel od Adama, ktorý ako stvorenie *nebol* Bohu rovný, ale snažil sa o to, Ježiš už *bol* rovný Bohu, ale bol ochotný sa vyprázdniť (*kénōsis*) a prijať podobu služobníka tým, že *sa stal* človekom. Je zrejme, že keď sa Syn stal človekom, musel pred tým *existovať*. Zreteľné príklady kristológie *pred stvorením* poskytujú Jánovo evanjelium⁹. Kristus bol v postavení, alebo v spôsobe bytia *utváranom Božím bytím*. Ale hymnus nesmeruje k úvahám o Božom bytí, ale s úžasom zvestuje, že Kristus na svojom božskom postavení nechcel *trvať*. Nešlo mu o to, aby si božskú slávu a dôstojnosť za každú cenu udržiaval a využíval pre seba. Dnes by sme povedali, že to čo bolo jeho vlastné, *dal k dispozícii*. Svojím slobodným rozhodnutím prijal spôsob bytia *služobníka*, postavenie služobníka. Takto chápe autor hymnu ľudskú existenciu, pretože dodáva, že sa Kristus stal rovný ľuďom¹⁰. Tá istá myšlienka je legendárnou formou vyjadrená v príbehu o narodení Krista v Betleheme, o jeho jaslách, úteku do Egypta a ohrození jeho života politickými silami v ranom detstve. Symbolický zmysel kríža sa pripravuje a dopĺňa aj opismi podrobenia pod *konečnosť* a jej kategórie. V mnohých z týchto opisov, ktoré hovoria o *napätí* medzi jeho mesiášskou dôstojnosťou a úzkosťou jeho historickej existencie, je jasne vyjadrená podrobenosť pod kategórie konečnosti. V getsemanskej scéne, v opise jeho smrti a pohrebu, dosahuje toto všetko vrchol a je to zhrnuté v symbole kríža. Preto by kríž nemal byť oddeľovaný od toho, čo je v ňom *zhrnuté*¹¹. „*Ježišov verejný život je symbolicky zhrnutý v ukrižovaní a s ukrižovaním je nerozlučne spojené aj vzkriesenie. Preto práve v ukrižovaní je treba nájsť ohnisko kristológie – a života žitého v nasledovaní Krista.*“¹² Či už sú tieto podporujúce symboly mýtické, legendárne, historické, alebo ich kombináciou – nie sú dôležité samy osebe. Sú dôležité len preto, lebo môžu ukázať, že nositeľ *Nového Bytia* sa podrobil deštruktívnym silám *starého bytia*. Sú to symboly paradoxu zjavenia sa večnej *jednoty Boh – človek* v *existenciálnom odcudzení*. Jedna z najvýrečnejších charakteristík druhého článku Apoštolského vierovyznania je, že symboly podrobenosti sú uvedené *vedľa* symbolov víťazstva. V tejto dvojitosti sa vyjadruje základná štruktúra, v ktorej musíme vidieť *univerzálny význam* Ježiša ako Krista¹³.

⁹ Porov. BROWN, R. E.: *Ježiš v pohľadu Nového zákona. Úvod do Christologie*. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 160–163.

¹⁰ Porov. MAYER, B.: *List Filipanům. List Filemonovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 25.

¹¹ Porov. TILLICH, P. *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009. s. 373.

¹² GALVIN, J. P. 1998. *Ježiš Kristus*. In: FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. 1998. *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. s. 73.

¹³ Porov. TILLICH, P. *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009. s. 373.

Symbyly, ktoré podporujú symbol „zmŕtvychvstanie Krista“

Ako príbeh o kríži, tak ani príbeh o *Kristovom zmŕtvychvstaní* nie je správou o izolovanej udalosti po jeho smrti. Tento príbeh rozpráva o udalosti, ktorá bola už *anticipovaná* dlhým radom iných udalostí a ktorá je zároveň ich *potvrdením*. Zmŕtvychvstanie a všetky s ním súvisiace historické, legendárne a mýtické symboly ukazujú *víťazstvo Nového Bytia* v Ježišovi ako Kristovi nad existenciálnym *odcudzením*, ktorému sa podrobil. To je univerzálny význam týchto symbolov. Rovnako ako pri rozbere symbolov podrobenia musíme aj tu začať mýtickým symbolom *preexistencie*, ale musíme k nemu pridať symbol *postexistencie*. Zatiaľ čo symbol preexistencie je v súvislosti so symbolmi podrobenia predbežnou podmienkou Kristovho *transcendentného sebaopíňenia*, musí byť tento symbol v súvislosti so zmŕtvychvstaním videný vo svojom vlastnom význame ako podporujúci symbol pre *zmŕtvychvstanie*. Preexistencia je výrazom toho, že *Nové Bytie* – historicky prítomné v udalosti Ježiš ako Kristus – korení vo večnom. Keď v Jánovom evanjeliu hovorí Ježiš, že on je už pred Abrahámom, tak to nemožno chápať horizontálne, ako to nevyhnutne chápali židia v tomto príbehu, ale musí to byť chápané *vertikálne*. Vyplýva to z učenia o Logosovi v Jánovom evanjeliu. Toto učenie prízvukuje prítomnosť večného princípu *Božej sebamaniestácie* v Ježišovi z Nazareta. Symbol *postexistencie* je korelát k symbolu *preexistencie*, aj ten sa nachádza vo *vertikálnej dimenzii*, nie ako večný predpoklad historického zjavenia sa *Nového Bytia*, ale ako jeho večné *potvrdenie*. Na tomto mieste je potrebné varovať pred literalizmom, ktorý preexistenciu a postexistenciu chápe ako štádiá dejín božskej bytosti za hranicami tohto sveta. Bytosti, ktorá zostupuje z určitého nebeského miesta a opäť naň vystupuje. Zostúpenie a vystúpenie sú *priestorové metafory*, ktoré poukazujú na dimenziu večného. Zostúpenie znamená podrobenie nositeľa Nového Bytia *pod* existenciu. Vystúpenie znamená víťazstvo nositeľa Nového Bytia *nad* existenciu¹⁴. Zmŕtvychvstanie v najširšom slova zmysle je *nový stav* živej bytosti nasledujúci po smrti. Nie je to teda návrat tejto bytosti do stavu pred smrťou, to je jej oživenie. Vzkriesený Ježiš sa jednoducho nevrátil oživený do svojho pôvodného života (ako napríklad oživený biblický Lazar), ale prešiel na vyššiu, plne *božskú* úroveň života so svojim novým, *preutvoreným*, vzkrieseným telom. Teda Ježiš nie je úplne identický so vzkrieseným Kristom, ale má s ním spoločný len určitý limitovaný *identitný základ*. Kristus je identický s Ježišom, najmä v štádiu dovŕšenia jeho *pneumatickej osobnosti* pred smrťou, teda len vzhľadom na jeho pôvod, no nie vo všeobecnosti. Nie je teda identický s Ježišom vzhľadom na svoje *preutvorené telo* a vôbec nie vzhľadom na *celé svoje bytie*. Ježišovo telo pred smrťou je len *podobné* vzkriesenému Kristovmu telu, nie je s ním však identické. Vzkriesený Kristus je takým radikálnym spôsobom „oživený“ Ježiš, že už nezomrie druhý raz. Naproti tomu oživený Lazar zomrie aj druhý raz. Kristus *opustil definitívne* pôvodný Ježišov hrob a už nikdy neumrie, teda nebude potrebovať druhý hrob. Po vzkriesenom Kristovi *nebudeme hľadať* nijaké telesné ostatky, lebo má *nové telo*. *Preutvorením* Ježišovho mŕtveho tela na Kristovo telo *neostali* nijaké ostatky preto, lebo *celé* Ježišovo telo slúžilo ako substrát veľkého *preutvorenia* na Krista a *úplne* prešlo do jeho osláveného tela. Z toho dôvodu aj otázka *Ježišovho hrobu* nemá taký zásad-

¹⁴ Porov. TILLICH, P. *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. s. 373-374.

ný význam, aký sa mu doteraz prisudzoval¹⁵. Karl Rahner zameriaval svoje myslenie o vzkriesení predovšetkým na *systematické aspekty* tejto otázky. Tak ako inde, aj tu videl Rahner v obsahu kresťanskej viery potvrdenie a naplnenie *ľudskej nádeje*. Jeho východiskom v prístupe ku vzkrieseniu bola *teologická antropológia*, presnejšie jeho pochopenie ľudskej *slobody a smrti*. Na základe úvah o *jednote smrti a vzkriesenia* prichádza Rahner k záveru, že zmysel vzkriesenia *nemožno oddeliť* od zmyslu ukrižovania. Vzkriesenie je *konečnou fázou* Ježišovho spasiteľského života. Bez neho by nič nebolo úplné. Ale vzkriesenie je *jediným možným* výsledkom jeho spasiteľského života a smrti. Nie je novou udalosťou, ktorú by bolo možné *oddeliť* od toho, čo jej predchádza. Preto platí : „*Keď má Ježišov osud vôbec nejaký soteriologický význam, potom tento význam nemožno vidieť ani v smrti, ani vo vzkriesení jednotlivo, ale je možné ho objasniť hneď z tej a hneď z onej stránky tejto jedinej udalosti.*“¹⁶. Rahnerovo ponímanie vzkriesenia skôr ako *završenie*, než ako náprava, je bližšie jánovskému mysleniu, než synoptickým evanjeliám. Rahner sa podobá Bultmannovi v tom, že uvádza vzkriesenie do tesnej súvislosti s ukrižovaním, avšak trvá na tom, že sa vzkriesenie dotýka Ježiša *osobne* a že nie je možné ho redukovať len na to, že učeníci vďaka nemu uveria¹⁷. Ježišova cesta sa podľa Jánovho evanjelia dovršuje v *Ježišovom oslávení na kríži*. Oslávenie Ježiša, Syna človeka sa uskutočňuje v samotnom *umieraní*, pretože sa toto umieranie chápe ako *návrat k Otcovi*, a pretože sa v ňom najzreteľnejšie zjavuje jednota Syna s Otcom¹⁸. Zatiaľ čo narodenie Ježiša v Betleheme patrí k symbolom, ktoré podporujú symbol kríža, patrí *narodenie z panny* k symbolom, ktoré podporujú symbol zmŕtvychvstania. V narodení z panny má byť vyjadrené, že *Boží Duch*, ktorý človeka Ježiša z Nazareta urobil Mesiášom, ho stvoril *už predtým* ako svoju nádobu. Preto je zachraňujúca prítomnosť *Nového Bytia* nezávislá od historických náhodností a závislá jedine *od Boha*. Symbolicky jasnou anticipáciou zmŕtvychvstania je príbeh o *Ježišovom oslávení na vrchu* a jeho rozhovor s Mojžišom a Eliášom. Božia prítomnosť a moc by nemali byť videné v supranaturálnom zasahovaní do obvyklého behu sveta, ale v *moci Nového Bytia* prekonať sebaničivé následky *existenciálneho odcudzenia*. Keď sa *Ježišove divy* chápu v tomto zmysle, patria k symbolom víťazstva a dopĺňujú *centrálny symbol zmŕtvychvstania*¹⁹.

Vykúpenie a nové bytie

Pojem vykúpenia má toľko vzťahov, koľko je *negatívnych stavov*, ktoré potrebujú vykúpenie. Medzi týmito negatívnymi stavmi však možno rozlišovať *vrcholne negatívne* od tých, čo k nim vedú. To, čo je vrcholne negatívne, je „odsúdenie“ ale-

¹⁵ Porov. LETZ, J.: *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014. s.197.

¹⁶ RAHNER, K.: *Foundations of Christian Faith*. In: Galvin, J. P.: Ježiš Kristus. In: FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P.: *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. s. 266.

¹⁷ Porov. GALVIN, J. P. 1998. *Ježiš Kristus*. In : FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P. 1998. *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. s.60.

¹⁸ Porov. PORSCH, F.: *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. s.76.

¹⁹ Porov. TILLICH, P.: *Systematická teologie*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. s. 374-375.

bo „večná smrť“, teda strata vnútorného *telosu* (vnútorného naplnenia), vylúčenie z *univerzálnej jednoty* v kráľovstve Božom a vo večnom živote. V prevažnej väčšine prípadov, v ktorých sa používa slovo „vykúpenie“ a „vykúpenosť“, je myslené vykúpenie z tejto úplnej negativity. Otázka vykúpenia je otázka „*bytia alebo nebytia*“²⁰. *Spása* (vykúpenie) musí zahŕňať *celý priestor* ľudských potrieb. Svätý Gregor Teológ hovorí : „*Čo nie je prijaté nemôže byť uzdravené.*“ Kristus nás spasil tak, že sa stal tým, čím sme my. Uzdravuje nás prijatím našej porušenej ľudskej prirodzenosti do *seba samého*. „*Prijatím*“ jej za vlastnú, vstupuje do našej ľudskej skúsenosti, ktorú poznáva „*zvnútra*“ a stáva sa jedným z nás. Neuvažujeme tu v termínoch nejakej právnickej transakcie, v ktorej by Kristus, sám nevinný, nejako „imputoval“ našu vinu do seba vo formálnom zmysle. Chceme povedať oveľa viac : „*Kristus nás spasil ,zvnútra', ako jeden z nás. Trpel všetkým, čím my trpíme počas života v hriešnom svete.*“²¹ Ježišovou materinskou rečou bola aramejčina a zo skutočnosti, že novozmluvné texty aramejskej tradície ako ekvivalent slov *spása*, *spasiť* a *Spasiteľ* používajú výrazy *život*, *oživiť* a *Oživovateľ*, vyplýva, že Ježiš evanjelií chápal *spásu* ako proces *oživovania* (vzkriesenia) Božieho života v ľuďoch a tomuto procesu slúžila aj jeho *smrť*. Ježišova smrť ako *pečať* dovŕšila drámu jeho života, ale neznamenal koniec jeho diela. To pokračuje. Jeho smrť na kríži ako *radikálne vzdanie sa seba* otvorila nový horizont v podobe nového spoločenstva a spolužitia s Bohom. O tom svedčí aj zvesť o Ježišom vzkriesení, ktoré evanjelista Ján interpretoval : „*Ak zrno pšeničné, ktoré padlo do zeme, neodumrie, ostane samo, ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu.*“ Ježišova smrť nesená láskou žije tak, že je pripravená *obetovať sa*²². Po určitý stupeň majú všetci ľudia účasť na vykúpení skrze *Nové Bytie*. Keby to tak nebolo, stratili by svoje bytie. Zničili by ich sebaničivé následky odcudzenia. Na druhej strane nikto nie je *úplne vykúpený*, ani tí nie, ktorí sa stretli s uzdravujúcou silou v Ježišovi ako Kristovi. Na tomto mieste nás vedie pojem vykúpenia k *eschatologickým symbolom*, predovšetkým k symbolu *kozmickeho vykúpenia* a k otázke o vzťahu večného k časovému pod symbolom budúcnosti²³.

Záver

Úlohou každého kresťana je stále znovu premýšľať o kríži z teologického, psychologického, politického a sociologického hľadiska. Keď sa o *symboloch* neuvažuje, môžu sa *vyprázdniť*. Symboly majú stály vplyv na nevedomie. Sú hlbšie než výklady, ktorými sú uvádzané. Potrebujú však stálu konfrontáciu, aby sa mohlo rozvíjať ich *uzdravujúce* a *scelujúce* pôsobenie. Každý s krížom spája niečo iné a kladie ťažisko do iného bodu. Nieкто vidí v kríži *kozmicke znamenie spásy*. Kríž mu pripomína, že celého sveta sa dotýka *Boh* a preniká ním, že do všetkého zasahuje *Boží Duch*, a že kríž otvára svet pre Boha. Nieкто iný vidí v kríži *Ježiša Krista*, ktorý pre neho umrel. Ďalší nachádza v pohľade na kríž útechu vo svojom *trápení*. Cíti, že nie je v úzkos-

²⁰ Porov. TILLICH, P.: *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. s. 379.

²¹ WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha : Síť, 1996. s. 84-85.

²² Porov. NANDRÁSKY, K.: *Milan Rúfus-poeta sacer v rozhovore so životom*. Bratislava : Vydavateľstvo Q III, 2002. s. 186-187.

²³ Porov. TILLICH, P.: *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. s. 380.

ti sám, že tu niekto s ním kráča až do najhlbších pochybností, až do opustenosti prežívanej na kríži, do úzkosti smrti²⁴. Medzi evanjeliom a potrebou súčasníka stojí celý rad dlhoročných nedorozumení, ktoré ich vzájomne odcudzuje. Svet namieta nášmu zvestovaniu, že kríž nič nerieši. Miesto pomoci prekonať skutočné problémy spoločenských situácií vraj vieme ponúknuť len výzvu k trpezlivému znášaniu. Jedinou cestou k vykúpeniu vraj vidí kresťan v bolesti, v ťažkostiach, v nekrofilii. Zatiaľ čo je naliehavo potrebné prevziať konečne zodpovednosť za svet, očakáva vraj kresťan spravodlivosť predovšetkým len na onom svete. Lenže čo skutočne zvestuje tradovaná udalosť Veľkej noci predznačenej Ježišovou smrťou a vzkriesením? Aký étos zjavujú pašie a prázdny hrob? Dnes nám psychológia odkryla nové poznatky z procesov zrenia ľudského jedinca. Dnes niektorí ľudia pokáním rozumejú nie *metanou*, teda schopnosť sa otvoriť pre prijatie nového bytia vo svojom živote, ale schopnosť zadovážiť si výkupné, o ktorom sa domnievajú, že ho musia zaplatiť Bohu za svoje hriechy. Nové Bytie nám priniesol Ježiš Kristus svojou smrťou, zmŕtvychvstaním a zoslaním Ducha svätého, ktorý v nás pôsobí a mení naše životy²⁵. Žiadalo by sa filozoficky a teologicky prehĺbiť pojem Nového Bytia, aby bolo zrozumiteľné pre súčasného človeka. Zmyslom kresťanského života je novosť, obnova života a nie zotrvávanie v predstave zadostučinenia utrpením.

BIBLIOGRAPHY:

- BROWN, R. E.: *Ježiš v pohľadu Nového zákona. Úvod do Christologie*. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-228-4.
- FIorenza, F. S. – GALVIN, J. P.: *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. ISBN 80-85959-26-7.
- GALVIN, J. P. 1998. *Ježiš Kristus*. In : FIorenza, F. S. – GALVIN, J. P. 1998. *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. ISBN 80-85959-26-7.
- GIBELLINI, R.: *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011. In: LETZ, J.: *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014. s. 75. ISBN 978-80-8082-781-6.
- GRÜN, A.: *Kříž. Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. ISBN 80-7192-233-1.
- KLEIN, K.: *Orientace. Průvodce na cestě ke křesťanské dospělosti*. Praha : Sít, 1995. ISBN 80-901571-4-9.
- LETZ, J.: *Paul Tillich*. In: *12 vybraných filozofov nemeckej jazykovej oblasti*. Bratislava: Samizdat, 1976. In : LETZ, J. 2014. *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014. ISBN 978-80-8082-781-6.
- LETZ, J.: *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava : Charis, 1994. ISBN 80-88743-07-9.
- LETZ, J.: *Kristológia z filozofického pohľadu*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2014. ISBN 978-80-8082-781-6.
- MAYER, B.: *List Filipánům. List Filemonovi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-440-7.
- NANDRÁSKÝ, K.: *Milan Rúfus-poeta sacer v rozhovore so životom*. Bratislava : Vydavateľstvo Q 111, 2002. ISBN 80-85401-95-9.
- PORSCH, F.: *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-262-5.

²⁴ Porov. GRÜN, A.: *Kříž. Teologický a duchovní význam symbolu naděje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997. s. 70.

²⁵ Porov. KLEIN, K.: *Orientace. Průvodce na cestě ke křesťanské dospělosti*. Praha : Sít, 1995. s. 211.

KRISTUS NA KRÍŽI – NOSITEĽ NOVÉHO BYTIA

RAHNER, K.: *Foundations of Christian Faith*. In: Galvin, J. P.: *Ježiš Kristus*. In: FIORENZA, F. S. – GALVIN, J. P.: *Systematická teologie II. Římskokatolická perspektiva*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. ISBN 80-85959-26-7.

ROHR, R.: *Skryté věci. Písmo jako spiritualita*. Brno : Cesta, 2009. ISBN 978-80-7295-115-4.

TILLICH, P.: *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš : Tranoscius, 2009. ISBN 978-80-7140-319-7.

WARE, K.: *Cestou orthodoxie*. Praha : Sít', 1996. ISBN 80-901571-6-5.

A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau’s Conception of Education

NGUYEN THU NGHIA – VO NGOC QUAN

Vietnam Academy of Social Sciences

Vietnam National University

Abstract: Jean Jacques Rousseau was an enlightened philosopher who greatly influenced the French Revolution of 1789. He contributed to music, both in terms of reasoning and composition. Also, he created modern writing of biography with a focus on subjectivity. He is considered a great thinker of Education. In *Émile or On education*, Rousseau thinks that there are five stages to educate children, and each one needs different ways. Accordingly, the appropriate education for each age is required to understand the learners and human nature in general. The educator needs to understand what is going on in learners. To achieve this, however, he/she will play with learners to understand the process of a child becoming oneself as an emerging rational agent. This thought has profound meaning for current human education. It is in accordance with the currently promoted philosophy of educational innovation in line with the emphasis of “learner-centered” approach. To clarify that, the author focuses on Rousseau’s aim, content, and method of education. The ensuing analysis aspires to contribute to our understanding of Rousseau’s conception of education and its relevance for today.

Key words: Education, aims of education, the content of education, the methods of education, Rousseau.

Introduction

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) is a well known European figure, a highly influential intellectual voice in his time and beyond, especially in the areas of political philosophy and educations. While renown for his ‘unorthodox’ ideas many of which seemed rather unorthodox and ‘revolutionary’ to his contemporaries, Rousseau’s thought has been subject to severe criticism. One of the aims of this article is to point out that at least some of the critique of Rousseau can be attributed to the fact that people have not always understood why he expressed himself the way he did, whether it be his theory of human nature, political theory, or his theories of education and child rearing. Two main aspects are coming out very strongly in his philosophy: human nature (generally understood) and the person of the child. These two were of great importance in his philosophy of education. In order to grasp the reason for his philosophy one ought to understand his background and the context in which he wrote.

Education has historically been defined in many ways, each author stressing some important dimension of education. For instance, Aristotle (384-322 BC) saw education as the creation of a healthy mind in a healthy body, which included the cultivation of moral development in a context of friendship between partents and

their children.¹ Socrates (470-399 BC) considered education to be a dynamic tool to dispel error and discover truth. For this he used the so-called 'Socratic method' of question-based teaching and learning.² John Dewey (1859-1952), on the other hand, advises that education is the process of remaking experience, giving to it a more socialized value through increased individual experience, and giving the individual better control over his own powers.³ Pestalozzi opined that education is a natural, progressive and systematic means of an individual development of all human powers, and added that the preparations for complete living is the function which education has to discharge.⁴ Against the background of the contemporary diverse and often conflicting views on the nature, purpose and methods in education, I wish to reflect on what is the educational perspective of Rousseau and how his perspective can inspire educators today. After all, Rousseau offered some original, innovative views on education, that is, the kind of natural education whose aim, content and method is to train the children to become self-aware, relatively autonomous, free citizens. He was "the philosopher who initiated a new pedagogical action, causing the subjective to be acclaimed, the fervent passions and the most intimate nature of the human being unveiled in all his masterly interiority,"⁵ and this new emphasis is worth exploring against the background of our modern challenges.

Some fundamental contents of Jean-Jacques Rousseau's conception of education

a) Rousseau's "general will"

Chapter 1 of his classic work *The Social Contract* (1762) begins famously, "Man was born free, and he is everywhere in chains."⁶ It is an expression of his belief that if left to his state of nature, the human being would be free and uncorrupted. However, due to one's necessary involvement in society we become corrupted by the society. "The social contract he explores in the book involves people recognizing a collective "general will". This "general will" is supposed to represent the common good or public interest – and it is something that each individual contributes to. All citizens should participate – and should be committed to the general good – even if it means to act against their private or personal interests. For example, we might support a political party that proposes to tax us heavily because we can see the benefit

¹ KRISTJÁNSSON, K.: *Aristotle, emotions, and education*. Routledge, 2016. This book can be recommended to all interested in the contemporary discourse on emotion cultivation and virtuous living.

² MINTZ, A.: From grade school to law school: Socrates' legacy in education. In Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*. Blackwell, 2006. p. 476-492.

³ DEWEY, J.: My pedagogic creed. *Journal of Education* vol. 101, no. 18 (1925): 490-490. See also: EVANS, R.W. Pedagogic creed as foundation: An approach to teaching social studies methods. *The Social Studies* vol. 99, no. 2 (2008): 57-60.

⁴ HEAFFORD, M.R.: *Pestalozzi: His thought and its relevance today*. Routledge, 2016.

⁵ VASCONCELOS, J.G., FIALHO, L.M.F. AND LOPES, T.M.R.: Education and Liberty in Rousseau. *Educação & Formação* vol. 3, no. 8 (2018): 210.

⁶ ROUSSEAU, J.-J.: *The Social Contract*, translated and introduced by Maurice Cranston. London: Penguin Publisher, 1953.

that this taxation can bring to all. To this extent, Rousseau believed that the good individual, or citizen, should not put their private ambitions first.”⁷

Rousseau believed that this way of living can promote liberty and equality on a wider social scale because it is conducive to strengthening the spirit of fraternity. We remember the exclamation ‘liberty, equality and fraternity’ as the famous rallying cry of the French Revolution (1789-1799). This way of thinking and the concrete political experiences derived from it have had an impact on political movements in many different parts of the world. But here we arrive at a crucial problem of how to reconcile the notion of “general will” with the reality of an “individual/particular will” of the citizens. In Rousseau’s social world (as well as in ours) “it is virtually impossible to lead an autonomous, self-governed and self-determining, life. It is impossible because we are all addicted to a form of personal and psychological recognition that has nothing to do with the equality of relations among civic peers.”⁸ This leads us to reflect critically on the nature of the ‘general will’ and its relation to the ‘particular will’. As Doyle incisively observes, “Just how the “general will” comes about is unclear – and this has profound implications. If we are to put the “general will” over the individual or “particular will” then there needs to be safeguards against the exploitation of individuals and minorities. Rousseau’s belief in liberty, equality and fraternity, and his emphasis on education may go some way in counteracting the dangers of the abuse of the “general will”, but others (arguably driven by their own, selfish political motives) have hijacked the notion so that the majority rules the minority – or, indeed, a minority rules the majority – depending on who has the power to define or interpret the general will.”⁹

b) Rousseau’s educational aim

In *Émile* (1762), Rousseau drew on thinkers that had preceded him on the topic of teaching, for example, John Locke (1632-1704), and was able to pull together disparate strands of the existing discourses on education into a coherent and comprehensive system. “By using the medium of the novel, he was able to dramatize his ideas and reach a very wide audience. He made, it can be argued, the first comprehensive attempt to describe a system of education according to what he saw as nature. His innovative system certainly stresses wholeness and harmony, and a concern for the person of the learner.”¹⁰ It could be argued here that Rousseau followed the example of John Amos Comenius (1592-1670), the famous 17th century educator,

7 DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

8 VILLA, D.: *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill*. University of Chicago Press, 2017. p. 10.

9 DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013. See also: Spary, E.C.: *Utopia’s garden: French natural history from Old Regime to Revolution*. University of Chicago Press, 2010.

10 DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

who was the first to formulate that idea that children ought to be educated “according to nature.” “Central to this was the idea that it was possible to preserve the original perfect nature of the child, by means of the careful control of his education and environment, based on an analysis of the different physical and psychological stages through which he passed from birth to maturity. This was a fundamental point. Rousseau argued that the momentum for learning was provided by the growth of the person (nature) – and what the educator needed to do it was to facilitate opportunities for learning.”¹¹

Rousseau believed that each of these outside factors in education is beyond our control, although we retain some ways of influencing the development of the learning environment. The educational process of children is where we have the opportunity to shape their emerging personhood although our power to do so is still rather limited. “No one is able to control every word and deed of all with whom the child interact. Viewed as an art, the success of education is almost impossible since the essential conditions of success are beyond our control. Our efforts may bring us within sight of the goal, but fortune must favour us if we are to reach it.”¹²

The goal of education, as we have just shown, is remain in touch with nature in a reconciled state of being, that is, as natural humans, unspoiled by the corrupt society around us. As Rousseau says, “This education comes to us from nature”¹³. To focus on natural education, we need to develop opportunities for new experiences and reflection, and also we need to focus on the dynamic provided by each person's development.

We can emphasize, to some extent at least, that “the ultimate aim of Rousseau was the preservation of the natural goodness, and virtues of the heart, and of society which was in harmony with them.”¹⁴ This view is based on the premise that humans are born in a state of purity, without corruption, naturally good. A premise like this could possibly be inferred from the order of nature observable to the human eye. “In the physical world Rousseau observed order, harmony, and beauty; but in the world of humans he observed infinite conflict, ugliness, selfishness, which finally resulted in plenty of misery.”¹⁵ We can argue that this unreconciled relationship between the world of nature and the civilized world of humans, this gaping contrast of two different realms, engenders all moral evils in human societies. Spoilt, corrupted individuals enact their corrupted vision of life in deeds of treachery, vengeance, prideful

¹¹ DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

¹² DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

¹³ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York : Basic Books Publisher, 1979, p. 38.

¹⁴ MAHESWARI, V.K.: Jean Jacques Rousseau on Education [online]. Available at : <http://www.vkma-heshwari.com/WP/?p=2231> (cit. 12/09/2019).

¹⁵ MAHESWARI, V.K.: Jean Jacques Rousseau on Education [online]. Available at : <http://www.vkma-heshwari.com/WP/?p=2231> (cit. 12/09/2019).

conduct, etc. Even education of children is affected by this corruption. Criticizing education that simultaneously wants to create both a person and a citizen, Rousseau wrote the following: “Forced to combat nature or the social institutions, one must choose between making a man or a citizen, for one can not make both at the same time.”¹⁶ The product of education is only either a natural person or a civilian who appears to become necessarily corrupted by his/her ‘civil education.’ To accomplish the true goals of education, one must proceed from an exact understanding of the natural human being. The supreme end to be attained is a society in which the noble, primitive virtues – courage, endurance, temperance, equality, fraternity, simplicity and liberty – are realized.

As can be seen, Rousseau was not truly opposed to social life. However, he saw it as a byproduct of an individual, personal, natural education. “He aimed to enable the individual to enter whole-heartedly into all the basic relationships of human societies”¹⁷ (including familial relationships). But a person was to enter a society which was adjusted to his or her natural virtues and capacities, and not one in which he or she would be but a packhorse to serve others. As Eby argues, “It was in this regard, that Rousseau found it necessary to construct two systems of educations for radically different social conditions. The first system was conceived as a form of education for a state and society organized according to man’s natural being. Such a state was compact and small. In this state, education is a public function and extends to every child. Its purpose is to foster the natural, simple virtues, and the sense of solidarity.”¹⁸ As Monteiro rightly observes, “For Rousseau, education was the important business of the state, and natural education was the privilege of free men. Children should be educated together for it is by means of common plays, patriotic training and songs, that a society builds a sense of solidarity.” He then moves on describing what to do in the present social context, i.e. the “existin civilization.” Rousseau argues that “before a child enters social life, his sense of independence, inner goodness, judgment, and resistance, must be built up to withstand the degrading influences of social life. He must live as a savage, in order that one may keep unscathed the primitive virtues which distinguish man’s estate. Rousseau had in view the education of the upper classes. The lower classes do not need education, as the circumstances of life produce in them the sense of equality, simplicity, spontaneity, and all the other virtues of which they stand in need. But it is the children of the rich, who are brought up in luxury and artificiality, who require natural education.”¹⁹

¹⁶ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 39.

¹⁷ MONTEIRO, T. Rousseau’s Concept of Education [online]. Available at: <http://snphilosophers2005.tripod.com/terman.pdf> (cit. 02/08/2019).

¹⁸ EBY, F.: *The development of modern education: In theory, organization, and practice*. Prentice-Hall: 1952. p. 341.

¹⁹ MONTEIRO, T. Rousseau’s Concept of Education [online]. Available at: <http://snphilosophers2005.tripod.com/terman.pdf> (cit. 02/08/2019).

**c) Contents and methods of education
(young education is a process with five stages from 0 to 25 years old)**

Rousseau believed it was possible to preserve the original nature of the child by carefully controlling his/her education and environment based on an analysis of “the different physical and psychological stages through which he/she passed from birth to maturity.”²⁰ As we have seen, Rousseau thought that momentum for learning was provided by the natural growth of the person (i.e., in his nature).

In his novel *Émile*, Rousseau identifies five stages in childhood development and he devotes a book to each of the stages. The focus of education in the first two stages is on the senses. This focus is appropriate until the child (in this case *Émile*) is 12 years old. As soon as the child is ready to start developing intellectually (in an organized, intentional way), the teacher/tutor starts focusing on his mind. Rousseau thinks in a complex way as to include sexual education and preparation for marriage in his educational system. In book 5 he describes the education of Sophie whom *Émile* is to marry when he matures. “Here he sets out what he sees as the essential differences that flow from sex. The man should be strong and active; the woman should be weak and passive. From this difference comes a contrasting education. They are not to be brought up in ignorance and kept to housework. Nature means them to think, to will, to love to cultivate their minds as well as their persons; she puts these weapons in their hands to make up for their lack of strength and to enable them to direct the strength of men. They should learn many things, but only such things as suitable.”²¹

Educating children from 0 to 2 years old.

The first stage is infancy, from birth to about two years. (Book I). Infancy finishes with the weaning of the child. “It is the very same as that of nature...An attempt must be made here to settle on its meaning”²². Children should have as much freedom as possible at this stage. They will want to get, touch, taste things that are within their reach and they should be allowed to do so. They will then get satisfaction from their effort by reaching the desired object, which is within their power to reach. Challenges are good as they are conducive to character formation of children already at this young age. Training thus takes place more or less constantly. Even when they feel pain or fear, they naturally adjust and learn to cope with it. Children are to be reared in such a way as to allow them to be their own masters, cultivating their own wills in compliance with their natural desires – which are assumed to be good and healthy.

²⁰ DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

²¹ DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

²² ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 38-39.

Educating children from 2 to 12 years old. The second stage, from two to ten or twelve, is the age of Nature. “This is the second period of life and now infancy, strictly speaking, has ended,”²³ announces Rousseau. The second stage can be labeled ‘negative education stage’, as the child gets no direct instructions. Time is of essence during this stage. The child should learn that his emerging awareness of time and his subjective being in time is a value to be enjoyed and developed. Time is to be spent with spontaneity and joy. The mind of the child should not be burdened with intellectual exercises or instructions at this stage until other faculties develop fully. Senses and other physical qualities take priority at this stage and all developmental efforts are to be oriented towards them. All five senses of *Émile* should be developed fully before he starts engaging his mind in abstract, intentional reflection. Furthermore, Rousseau demands that the child learns the limits of his abilities and the consequences of his curiosity the hard way. “Far from being attentive to protecting *Emile* from injury, I would be most distressed if he were never hurt and grew up without knowing pain. To suffer is the first thing he ought to learn and the thing he will most need to know. It seems that children are little and weak only in order that they may get these important lessons without danger. ...I do not know of a child at liberty who was ever seen to kill, cripple, or do himself any considerable harm, unless he was carelessly exposed on high places or alone near fire, or dangerous instruments were left in his reach. ...Our didactic and pedantic craze is always to teach children what they would learn much better by themselves and to forget what we alone could teach them.”²⁴

Educating children from 12 to 15 years old. Third is the pre-adolescence stage. Rousseau says that: “At twelve or thirteen the child’s strength develops far more rapidly than his needs. The most violent, the most terrible of these needs has not yet made itself felt in him. Its very organ remains in a state of imperfection and, in order to emerge from it, seems to wait only for his will to force it to do so. The child is hardly sensitive to injury from the air and the seasons, and his nascent heat takes the place of clothing. His appetite takes the place of seasoning; all that can nourish is good at his age. ... He sees himself everywhere surrounded by all that is necessary to him. No imaginary need torments him. Opinions can have no effect on him. His desires go no farther than his arms. Not only is he self-sufficient, he has strength beyond what he needs. It is the only time in his life when this will be the case.”²⁵ The child has evolved now and has a greater capacity for paying attention and focusing on intellectual reasoning. He is still agile and active but his energy can now be channeled to more structured activities of learning. First-hand experience remains the best teacher. Learning to live with and cope with one’s emotions is an integral part of learning during this phase. The most effective learning, according to Rousseau, takes

²³ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 77.

²⁴ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 78.

²⁵ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 165.

place from the first person perspective, that is, when it takes place naturally in the nascent environment of the learner. The child should not be burdened with ideas or instructions that go beyond his current responsibilities and abilities. This seems to be one of the most important theses of Rousseau's book, perhaps the most fundamental principle of education.

Educating children from 15 to 20 years old. The puberty stage appears to be a truly transformative period in the child's life. It is also the most unstable and expressive stage, as Rousseau acknowledges in his comments: "As the roaring of the sea precedes a tempest from afar, this stormy revolution is proclaimed by the murmur of the nascent passions. A mute fermentation warns of danger's approach. A change in humor, frequent anger, a mind in constant agitation, makes the child almost unmanageable. He becomes deaf to the voice which made him docile. His feverishness turns him into a lion. He disregards his guide; he no longer wishes to be governed."²⁶ This rebellion of the young age is actually constitutive to the process of development of the human person. Worth noticing is especially the second paragraph of the fourth book. Rousseau utters his famous words: "We are born, so to speak, twice over; born into existence, and born into life; born a human being, and born a man."²⁷ Out of the crisis of adolescence a new personality emerges. Emile's capacity to reason develops rapidly. It is at this stage when the child is able to take a more detached, self-reflective perspective on what is going on in him and around him. He understands that there is a myriad of emotions in him, some of them dangerous to him and his environment. He also understands that moral judgements are expected from him as a thinking, moral subject. Along with his mental abilities, his outer appearance changes as well. "To the moral signs of a deteriorating humor are joined noticeable changes in his looks. His face develops expression and takes on character. The sparse and soft cotton growing on the lower part of his cheeks darkens and gains consistency..."²⁸ The rest of the book then deals with Emile's moral development and character formation. The guide/instructor remains hesitant to introduce Emile to the society to allow for natural inclinations to develop freely. Yet, a gradual introduction of the child into the society of the adults (with all its corruption and ambiguities) is inevitable and starts already at this stage. The result of Emile's experience with the society of Paris is to be expected. He is enamoured and disappointed at the same time. Finally, he realizes that his future (and his future love) is not in the glittering city. "Adieu, then, Paris, celebrated city, city of noise, smoke, and mud, where the women no longer believe in honor and the men no longer believe in virtue. Adieu, Paris. We are seeking love, happiness, innocence. We shall never be far enough away from you."²⁹

²⁶ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 211.

²⁷ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 211.

²⁸ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 211-212

²⁹ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 355.

Educating children from 20 to 25 years old. The last stage is the stage of adulthood. After departing from Paris, Emil finds his ideal partner, Sophie. “Now we have come to the last act in the drama of youth, but we are not yet at the dénouement. It is not good for man to be alone. Emile is a man. We have promised him a companion. She has to be given to him. That companion is Sophie.”³⁰ To the question ‘where to find her?’, Rousseau answers with another question that must logically precede the first question: ‘What is she?’. “Sophie ought to be a woman as Emile is a man – that is to say, she ought to have everything which suits the constitution of her species and her sex in order to fill her place in the physical and moral order.”³¹ After offering his view on sexual differences – a view according to which sex is deeply imbedded in one’s physical constitution (masculine or feminine) – Rousseau argues that education must take into consideration these fundamental, yet complementary differences. Education belongs to women, not just to men but the approach should differ. Women are naturally weaker and more passive. They are also more reserved in their conduct and entering into relationships or even communication with others.

“Sophie’s training for womanhood upto the age of ten involves physical training for grace; the dressing of dolls leading to drawing, writing, counting and reading; and the prevention of idleness and indocility. After the age of ten there is a concern with adornment and the arts of pleasing; religion; and the training of reason. She has been trained careful rather than strictly, and her taste has been followed rather than thwarted.”³² This kind of schooling yields desirable results, which Rousseau goes on to describe in the next sections of his last book.

It is revealing that, according to Rousseau, education does not stop with training the mind of the students at either high school or university level but continues on to adulthood to include instruction on marital rights and duties. It is only after Emil learns about love, marital rights and duties that he becomes ready to return to society. Now we may reasonably assume (or at least hope) that this kind of education will provide a robust enough buffer for Emil as he begins to be confronted by the corruption of the outside world.

Concluding Remarks

Rousseau’s ideas, though undoubtedly inspiring in many aspects, have been subject to considerable criticism.³³ However, it is not the purpose of this article to

³⁰ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 357.

³¹ ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979. p. 357.

³² DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.

³³ WILLIAMS, D.L.: Rousseau on Education, Freedom, and Judgment. Book Review. *The Historian* vol. 78, no. 3 (2016): 134. Most severe criticism came from the feminists, such as Mary Wollstonecraft. See: Wollstonecraft, M.: *Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Men and a Vindication of the Rights of Woman and Hints*. Cambridge University Press, 1995. See especially her chapters concerning the ‘Vindication of the Rights of Woman’ (The rights and involved duties of mankind considered; The prevailing opinion of a sexual character; Observations on the state of

map this criticism, let alone to answer it or to try to justify Rousseau's ideas. We concur that Rousseau was too optimistic when it came to his assessment of the human nature. This faulty starting point resulted necessarily in inadequate measures that he proposed should be taken in view of ideal education. Nevertheless, Rousseau's work remains inspiring, not merely for the Western milieu but also for Southeast Asian cultures and countries, such as Vietnam.

Some of Rousseau's principles have found their way to influence the traditional educational foundation of Vietnam, which builds on its Confucian heritage of education with new flavors of modern, Marxist education. These principles, to speak more concretely, revolve around the importance of the inner cultivation of the moral subject to make him/her ready to enter in and be a positive member of the society. Rousseau's critique of the degenerated, corrupt society of power hungry human agents, restless human souls who envy, betray, corrupt and are corrupted in return (mostly on account of their love of money, luxury and prestige) resonates in the ears of the people in contemporary Vietnam. Of course, the question remains whether one should start with changing the individual or rather changing the social conditions of the people to secure a healthier society for our children. It appears that Rousseau would rather start with the individual. However, is this realistic? Is this a viable approach on a larger, social level, the level of a nation state with serious social responsibilities?

His work *Émile or on education* is a declaration of freedom – but not freedom without a purpose. It is noteworthy, in our opinion, to reflect on this 'purpose' in view of Rousseau's own thinking as well as our current challenges today.³⁴ Rousseau's purpose was to allow the nature within the child and the nature without him to mold the child's emerging personality and character in line with 'natural' processes. Yet, the raising up of a free, mature individual with a solid moral conscience and appropriate skills is not the final purpose of education. This individual is then brought inside the society to work within as an agent of reform.³⁵ Along with Eby we argue that while "Hobbes, Grotius, Pufendorf, and Locke set forth the naturalistic basis of the personal and civil rights of the individual ... it still remained for someone to set forth the rights of individuality in the social and philosophic spheres and to correlate these with the civil and religious. Such was the profound service performed by Rousseau. By inner and outer experience he was fitted, as was no other man, to expound and defend the significance of individuality."³⁶

It is this reform (on the social level) that we are so deeply interested in. Rousseau helps us reflect on the question of how can the capacity for human connection and

degradation to which woman is reduced by various causes), pp. 79-130. See also: Reuter, M.: "Like a Fanciful Kind of Half Being": Mary Wollstonecraft's Criticism of Jean-Jacques Rousseau. *Hypatia* vol. 29, no. 4 (2014): 925-941.

³⁴ BOYD, W.: *Émile for Today*, The *Émile* of Jean Jacques Rousseau selected, translated and interpreted by William Boyd, London: Heinemann Publisher, 1956.

³⁵ BALLACCI, G.: Teachers of the people: Political education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill. Book Review. *Contemporary Political Theory*, vol. 18, no. 3, (2019): 1-4.

³⁶ EBY, F.: *The development of modern education: In theory, organization, and practice*. Prentice-Hall, 1952. p. 341.

relationship be used for moral improvement of the society; or for the much needed social changes? This brings us to the crucial question of the constitutive nature of the relationship between the teacher (tutor) with the student. If it is a relationship of trust and mutual friendship (without the loss of the authority of the teacher, of course), this human connectivity along with a series of meaningful, practical situations, have the capacity to create lasting impressions on the mind and character of the students. Education should be full of such “human connectivity and situations in which this potential can be developed as much as possible,” as de Paiva rightly claims “... to ensure a moral formation that can prepare the individual for a virtuous coexistence – which is possible only if one has experienced significant situations capable of internalizing this feeling enough to become a norm, just as it has happened to Emile and to Julie: two key characters to understand Rousseau’s pedagogy of friendship and personal relations.”³⁷ Can this principle be easily applied in the Vietnamese (or even the Western) environment? Our expectation is that much work and reflection will need to take place in this regard before we are able to respond to this challenge satisfactorily but again, Rousseau can serve us a prophetic voice, an inspiring call to look at the situation of our educational system with a fresh outlook. Social reforms will have a better chance at success if they are founded upon adequate and realistic analyses of the situation and of the planned mechanisms of reform, which includes a well formulated ‘creed’ in the given educational system.³⁸ This new ‘creed’ in education is of utmost importance, for the very “idea of democracy presupposes,” as Denise Schaeffer argues, “that human beings are capable of exercising judgment, since it requires citizens who are capable of making judgments about a shared public world.”³⁹ Rousseau asserted that it is through education that we can foster this capacity in individuals.

We can agree that education plays an important or even indispensable role in cultivating the capacity to exercise judgment but we are also convinced that “the process by which the ability to exercise good judgment is acquired and nurtured” is much more complex and, despite many studies on this subject, “remains somewhat mysterious.”⁴⁰ Rousseau himself was skeptical as to the capacities of ordinary citizens to exercise good judgment and instead called for unreflective patriotism (in his case, to the new republic). This, in our opinion, is too weak of a base on which to establish long-lasting, successful reforms. We need more Emil’s and Sophia’s in our societies, not unreflective citizens who are patriotic but fundamentally unaware of the society’s shared moral and political vision. Rousseau, Hegel, Tocquevill and Mill are united on this one point, As Dana Villa reminds us: “‘the people’ had, somehow, to be brought up to speed—morally, intellectually, and experientially—if they were to wield successfully even a limited amount of political power. Without the rudi-

³⁷ DE PAIVA, W.A.: Discussing human connectivity in Rousseau as a pedagogical issue. *Educação e Pesquisa*, vol. 45 (2019): e191470.

³⁸ EVANS, R.W. Pedagogic creed as foundation: An approach to teaching social studies methods. *The Social Studies* vol. 99, no. 2 (2008): 57-60.

³⁹ SCHAEFFER, D.: *Rousseau on Education, Freedom, and Judgment*. Penn State Press, 2014. p. 6.

⁴⁰ SCHAEFFER, D.: *Rousseau on Education, Freedom, and Judgment*. Penn State Press, 2014. p. 6.

ments of political knowledge, the cultivation of political judgment, and the inculcation of civic virtue, the people's ever-widening participation in the political realm was likely to end in disaster."⁴¹ We must always concern ourselves with the question of "how ordinary people can be equipped with the competence, judgment, and public-spiritedness ... [that we see as] essential to the more representative politics"⁴² of our own era.

One last comment we wish to make is that Rousseau was not the only one or even the first one who came up with the concept of 'nature education'. This concept was known already "in Pre-Qin Taoism in China" with Chuang Tzu as "the co-founder and one of the main representative figures of Pre-Qin Taoism philosophy and nature education," whose primary aim was "the individual's inner freedom." And much like Rousseau, "in order to realise [the nature education's goal of inner freedom]," one is not directed "to learn knowledge or morals from somebody but to recognise the Way of Nature." The language seems similar but in reality, "Chuang Tzu's understandings on nature and nature education are different from Rousseau. For Chuang Tzu, one may get real freedom only if he can find a way to reconcile with nature, society, and himself."⁴³ Chuang Tzu's ideas thus appear to carry a very good potential in combining Rousseau's thought with the more traditional Southeast Asian culture. To reveal this potential, however, will require more research and effort on the side of scholars.

BIBLIOGRAPHY:

- BALLACCI, G.: Teachers of the people: Political education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill. Book Review. *Contemporary Political Theory*, vol. 18, no. 3, (2019): 1-4.
- BOYD, W.: *Émile for Today*, The *Émile* of Jean Jacques Rousseau selected, translated and interpreted by William Boyd, London: Heinemann Publisher, 1956.
- DE PAIVA, W.A.: Discussing human connectivity in Rousseau as a pedagogical issue. *Educação e Pesquisa*, vol. 45 (2019): e191470.
- DEWEY, J.: My pedagogic creed. *Journal of Education* vol. 101, no. 18 (1925): 490-490.
- DOYLE, M.E. and SMITH, M.K.: Jean-Jacques Rousseau on education. In *The Encyclopaedia of Informal Education* [online]. 2007-2013. Available at: <http://www.infed.org/thinkers/et-rous.htm>. Last update: January 07, 2013.
- EBY, F.: *The development of modern education: In theory, organization, and practice*. Prentice-Hall, 1952.
- EVANS, R.W. Pedagogic creed as foundation: An approach to teaching social studies methods. *The Social Studies* vol. 99, no. 2 (2008): 57-60.
- HEAFFORD, M.R.: *Pestalozzi: His thought and its relevance today*. Routledge, 2016.
- KRISTJÁNSSON, K.: *Aristotle, emotions, and education*. Routledge, 2016.
- MAHESWARI, V.K.: Jean Jacques Rousseau on Education [online]. Available at : <http://www.vkma-heshwari.com/WP/?p=2231> (cit. 12/09/2019).
- MINTZ, A.: From grade school to law school: Socrates' legacy in education. In Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (eds.), *A companion to Socrates*. Blackwell, 2006, p. 476-492.

⁴¹ VILLA, D.: *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill*. University of Chicago Press, 2017. p. 4.

⁴² VILLA, D.: *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill*. University of Chicago Press, 2017. p. 4.

⁴³ YU, S. - YI, S.: Nature and education in Eastern contexts: the thought on nature education of China's Pre-Qin Taoist Chuang Tzu. *Paedagogica Historica* vol. 55 (2019): 1. DOI: 10.1080/00309230.2019.1622577.

- MONTEIRO, T.: Rousseau's Concept of Education [online]. Available at: <http://snphilosophers2005.tripod.com/ternan.pdf> (cit. 02/08/2019).
- REUTER, M.: "Like a Fanciful Kind of Half Being": Mary Wollstonecraft's Criticism of Jean-Jacques Rousseau. *Hypatia* vol. 29, no. 4 (2014): 925-941
- ROUSSEAU, J.-J.: *The Social Contract and Discourses*, translated and introduced by G.D.H. Cole, London: Dent-Everyman Publisher, 1755.
- ROUSSEAU, J.-J.: *The Social Contract* [1762], translated and introduced by Maurice Cranston, London: Penguin Publisher, 1953.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Émile or On Education* [1762], translated and introduced by Allan Bloom, New York: Basic Books Publisher, 1979.
- SCHAEFFER, D.: *Rousseau on Education, Freedom, and Judgment*. Penn State Press, 2014.
- SPARY, E.C.: *Utopia's garden: French natural history from Old Regime to Revolution*. University of Chicago Press, 2010.
- VASCONCELOS, J.G., Fialho, L.M.F. and Lopes, T.M.R.: Education and Liberty in Rousseau. *Educação & Formação* vol. 3, no. 8 (2018): 210-223.
- VILLA, D.: *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill*. University of Chicago Press, 2017.
- WILLIAMS, D.L.: Rousseau on Education, Freedom, and Judgment. Book Review. *The Historian* vol. 78, no. 3 (2016): 134-136.
- WOLLSTONECRAFT, M.: *Wollstonecraft: A Vindication of the Rights of Men and a Vindication of the Rights of Woman and Hints*. Cambridge University Press, 1995.
- YU, S. - YI, S.: Nature and education in Eastern contexts: the thought on nature education of China's Pre-Qin Taoist Chuang Tzu. *Paedagogica Historica* vol. 55 (2019): 1-13. DOI: 10.1080/00309230.2019.1622577.

Podnety pre tvorbu sviatostnej katechézy: muž a žena v teologickom a spoločenskom aspekte ¹

PETER TIRPÁK

University of Prešov in Prešov
Greek Catholic Theological Faculty

Abstract: Future spouses should know the deep meaning of marriage understood as a connection in love. The stability of marriage and love between man and woman, as a prerequisite, requires purity and self-control, shaping the character and spirit of sacrifice. Fiancés and later spouses, enlightening about the value and magnitude of the sacrament of marriage, will knowingly experience their special tasks if they find meaning and a specific lifestyle to fulfil them. If they understand that the path of marriage with Christ is the daily „converting water into wine“ (cf. Jn 2,1 - 12). Thus, even here, God wants to celebrate Himself in the life of two people who „invite“ Him to their wedding. Here is a space for sacramental catechesis that has not only the character of instruction, but deals with human building on a rock - a solid basis (cf. Mt 7,24).

Key words: Sacramental catechesis. Man and woman relationship. Fatherhood and motherhood. Society. God's call.

Pokiaľ chceme hovoriť o rodine a pochopiť jej veľkosť, musíme sa nevyhnúť ne vrátiť k počiatku Božieho stvoriteľského plánu, ktorý je základom pre biblické a antropologické východiská. Faktom je, že Boh ustanovil manželstvo a rodinu už pri samotnom stvorení.² Opisujú to tiež prvé dve kapitoly Knihy Genezis. V prvom prípade ide o citát: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1,27). Tento krátky úryvok obsahuje trojakú základnú antropologickú pravdu:

- a) človek je vrcholom všetkého, čo Boh stvoril („na Boží obraz ho stvoril“),
- b) človek je už od počiatku stvorený a povoláný ako muž a žena („muža a ženu ich stvoril“),
- c) človek je osoba a to muž a žena v rovnakej miere.³

Výraz „Boží obraz“ znamená, že každá osoba je vzácna a má svoju jedinečnú dôstojnosť. Môžeme zneužiť alebo využiť iných ľudí, vrátane seba, no nemôžeme prestať akceptovať fakt o tom, ako nás stvoril Boh. Teda naša základná ľudská dôstojnosť nie je podmienená našimi zlyhaniami či úspechmi. Boží obraz je v nás stály a to

¹ Príspevok je výstupom v rámci grantu KEGA 018PU-4/2019 s názvom *Ďalšie vzdelávanie absolventov teologických fakúlt*.

² Porov. JÁN PAVOL II.: Exhortácia *Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993, s. 10.

³ Porov. JÁN PAVOL II. Apoštolský list *Mulieris dignitatem* (čl. 6). In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem> (4.6.2019).

aj napriek tomu, že ho zacloníme hriechom. Tým síce umenšujeme svoju podobnosť s Bohom, no vo sviatostnom fóre ju môžeme znova napraviť úprimnou ľútosťou nad hriechom a snahou vrátiť sa do domu svojho Otca (porov. Lk 15,18).

Na inom mieste kniha Genézis obsahuje ešte druhý opis stvorenia človeka: „Potom Pán, Boh, povedal: *«Nie je dobre byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná»*. Keď Pán, Boh, utvoril z hlíny všetku poľnú zver a všetko nebeské vtáctvo, priviedol ho k Adamovi, aby videl, ako by ho nazval, lebo ako ho nazve, také bude jeho meno. A nazval Adam menom všetok dobytok, všetko nebeské vtáctvo a všetku poľnú zver. Ale pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel. Tu Pán, Boh, dopustil na Adama tvrdý spánok a keď zaspal, vybral mu jedno rebro a jeho miesto zaplnil mäsom. A z rebra, ktoré vybral Adamovi, utvoril Pán, Boh, ženu a priviedol ju k Adamovi. Vtedy Adam povedal: *«Toto je teraz kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; preto sa bude volať mužena, lebo je vzatá z muža.»* Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a pripilpne k svojej manželke a budú jedným telom“ (Gn 2,18-24).

V tejto časti textov knihy prvopočiatkov badať odlišnosť muža a ženy. Čítajúc tento úryvok spolu s prvým textom môžeme ešte hlbšie porozumieť základnej pravde, ktorá je v ňom obsiahnutá. Muž je vo svete živých tvorov, ktorý ho obklopuje sám a v žiadnom z nich nenachádza „pomoc“ sebe primeranú a podobnú. Preto Boh povedal: „*Nie je dobre byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná*“ (Gn 2,18). Prvotnú skúsenosť zážitku odlišnosti opisuje kniha Genézis ako úžas Adama pri pohľade na Evu: „*Toto je teraz kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa, preto sa bude volať mužena, lebo je vzatá z muža*“ (Gn 2,23). Adam vyjadruje odlišnosť a zároveň blízkosť ženy po svojom boku. Pôvodina hebrejského textu plne vystihuje túto skutočnosť: V hebrejčine označujeme slovo muž „išš“ a slovo žena „iššah“. Moderné jazyky nepoznajú ekvivalent týchto slov, nevedia ich vyjadriť. Aj slovenský preklad len ťažko vyjadruje slovnú hračku, ktorá je v hebrejčine výraznejšia - „*preto sa bude volať mužena (iššah), lebo je vzatá z muža (išš)*“. Text teda poukazuje jednak na totožnosť, jednotu muža a ženy, zároveň však aj na ich odlišnosť a komplementaritu zároveň. Katechizmus ide v tejto myšlienke ešte ďalej, pričom opisuje „*ženu ako «telo z jeho tela», t.j. jemu rovná a veľmi blízka, je mu daná Bohom ako «pomoc», a tak predstavuje Boha, od ktorého prichádza pomoc (Ž 121,2)*“ (KKC, čl. 1605).

Muži aj ženy majú v manželstve svoje vlastné poslanie. Opisuje ho aj právny dokument Kódex kánonov východných cirkví: „*Manželská zmluva ustanovená Stvoriteľom a vybavená jeho zákonmi, ktorou muž a žena neodvolateľným osobným súhlasom ustanovujú medzi sebou spoločenstvo celého života, je svojou prirodzenou povahou zameraná na dobro manželov a na plodenie a výchovu detí.*“ (Kán. 776 - § 1. Codex Iuris Canonici sa tomuto venuje v Kán. 1055 - § 1) K tomu je však potrebné správne porozumieť významu otcovstva a materstva, ktoré sa začína vyjadrením slobodného súhlasu oboch partnerov. Zaiste, z tejto úlohy nemožno vylúčiť tých manželov, ktorí nemôžu mať osobnú spoluúčasť na Božom stvoriteľskom diele z dôvodu nespôsobilosti mať dieťa. Tí sú povolani k tomu, aby otcovstvo a materstvo prežívali v odovzdávaní sa pre druhých (deti príbuzných a priateľov či osvojené dieťa). Ich

bezdetný stav nie je nijak dehonestovaný a ani menejcenný. Zároveň ho vonkoncom netreba považovať za pykanie „hriechov z minulosti“ (porov. Jn 9,2).

Otcovstvo a materstvo – povolanie, úloha, ale i služba

Pojem rodina, ako to opisuje Hospodár, vznikol od slova *rodiť*. Samotné slovo je náznakom toho, že rodina naplňa svoje poslanie vtedy, keď sú v ňom prítomné deti – plody manželskej lásky.⁴ Deti sú darom manželstva a podstatne prispievajú k blahu svojich rodičov. Zaiste aj v tom, že ich prítomnosť pomáha rodičom naplniť ich povolanie a službu, ktoré dostali od Stvoriteľa. Ako bolo spomínané, manželia sa stávajú spolupracovníkmi lásky Boha Stvoriteľa a sú tlmočníkmi tejto lásky. Boh je prítomný v ľudskom otcovstve a materstve a to úplne inak, ako je to vo všetkých ostatných prípadoch plodenia na zemi. Plodenie je totiž pokračovaním stvoriteľského diela.⁵

Podiel človeka na Božej milosti je zrejmy v osobitnej zodpovednosti, ktorú Boh dáva ľudskému životu v jeho podstate. Je to zodpovednosť, ktorá dosahuje svoj vrchol v dávaní života prostredníctvom plodenia muža a ženy v manželstve. Mať deti je hlboko ľudská udalosť a plná náboženského významu: prostredníctvom aktu plodenia je prijímaný Boží dar a nový život sa otvára budúcnosti. Nad touto úlohou rodičov stojí úloha prijatia a služby životu, ktorá zahŕňa každého. Preto je rodina právom nazývaná „*svätyňou života, miestom, na ktorom môže byť život, dar Boha, správne prijatý a chránený pred mnohými útokmi, akým je vystavený a môže sa rozvíjať v súlade s požiadavkami pravého ľudského rastu.*“⁶

Výstižným tvrdením v prospech rozvoja myšlienky o otcovstve, jeho úlohe, ale i službe sú slová emeritného pápeža Benedikta XVI., ktorý počas svojich prvých vešpier zo Slávnosti sv. Jozefa o.i. povedal: „*Neexistuje iné otcovstvo, ako Otcovstvo Boha, jediného Stvoriteľa «sveta viditeľného i neviditeľného». Ale človek bol stvorený na Boží obraz, aby sa podieľal na jedinom otcovstve Boha (porov. Ef 3,15). Svätý Jozef to ukazuje prekvapivým spôsobom, pretože nie je telesným otcom. Nie je biologickým otcom Ježiša, ktorého Otcom je len Boh, ale napriek tomu sa ujal plného a celého otcovstva. Byť otcom znamená byť predovšetkým služobníkom života a rastu. Svätý Jozef tak ukázal dôkaz obrovskej oddanosti.*“⁷ Zo spomenutého je zrejmé, že na príklade a postoji sv. Jozefa by mal každý muž stavať svoje otcovstvo tak na oddanosti Bohu a prijatí jeho osobitného povolania, ako aj na odvahe a zodpovednosti v naplňaní jeho (Božieho) plánu.

Na biskupskej synode v roku 1987, ktorá sa zaoberala povolaním a úlohe laikov v Cirkvi a vo svete, sa zaoberali tiež otázkou dôstojnosti a povolania ženy. Bola vyslovená požiadavka, aby sa dôkladne preskúmali antropologické a teologické základy potrebné na vyriešenie otázok týkajúcich sa významu byť ženou a byť mužom, a ich miesta v Božom stvoriteľskom pláne. Téma dôstojnosti ženy bola sv. Jánovi Pavlo-

4 HOSPODÁR. M.: Rodinná výchova vo svetle Amoris laetitie. In: THEOLOGOS – Theological revue. Prešov : GTF PU, roč. XX, č. 2, 2018, s. 275.

5 PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: Tretie svetové stretnutie rodín. Veľké jubileum rodín v Ríme. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 95 – 96.

6 JÁN PAVOL II.: *Encyklika Evangelium vitae (čl. 92)*. Trnava : SSV, 1995, s. 164.

7 BENEDIKT XVI.: *Z homílie počas prvých vešpier zo Slávnosti sv. Jozefa*. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20090318034> (12.06.2019).

vi II. blízka až natoľko, že pri príležitosti mariánskeho roku 1988 venoval osobitný apoštolský list s názvom *Mulieris dignitatem* – o dôstojnosti a povolani ženy. Na pozadí dejín spásy zachytených vo Svätom písme postupne ukazuje na hlboké korene dôstojnosti ženy od stvorenia až po „plnosť času“, ktorá je spätá so ženou – Bohorodičkou. Pod týmto zorným uhlom »žena« je vzor a pravzor celého ľudského pokolenia; je vzorom ľudskej prirodzenosti, ktorú rovnako vlastní všetci ľudia, aj muži – aj ženy rovnako.⁸ Vychádzajúc z predpokladov, ktoré umožňujú poznať hĺbku dôstojnosti a povolania ženy, môžeme hovoriť tiež o jej účinnej prítomnosti v Cirkvi a v spoločnosti. Vnímajúc nezastupiteľné miesto matky v rodine je nutné všimnúť si to, že na „rozličných miestach Písma láska Boha, starostlivého o svoj národ, sa predstavuje ako láska matky: Boh - ako matka - nosil vo svojom lone ľudské pokolenie, najmä svoj vyvolený národ, porodil ho v bolestiach, krmieval ho a potešoval (porov. Iz 42,14; 46,3-4). Mnohé miesta predstavujú Božiu lásku ako lásku «mužskú» manžela a otca (porov. Oz 11,1-4; Jer 3,4-19), ale zavše medzitým aj ako «ženskú» lásku matky.“⁹

Osobitné poslanie otca v rodine

Otcovstvo je vždy výzva. Objaviť obraz Boha Otca je pre muža tým najdôležitejším, na čom môže budovať vedomé, zodpovedné a zrele povolanie k manželskej i rodičovskej láske. Keď Boh tvorí človeka podľa svojho obrazu a ustavične ho udržiava v jestvovaní, vkladá do ľudskej prirodzenosti aj mužské a ženské povolanie a súčasne aj schopnosť a zodpovednosť v láske, a spoločenstvu. Láska je preto základné a prirodzené povolanie každého človeka.¹⁰ Božie otcovstvo sa odráža v každom ľudskom srdci. Aby bol muž dobrým otcom, mal by v sebe najskôr objaviť Božie otcovstvo, otvoriť sa preň a učiť sa o ňom v tichu rozjímať. Božie otcovstvo je totiž zdrojom ľudského otcovstva. Na ňom sa zakladá úcta k rodičom, pričom ide o prirodzený cit, ktorý má svoj pôvod vo zväzku, ktorý ich spája. Túto úctu vyžaduje Božie prikázanie (porov. KKC, čl. 2214).

Otcovstvo nemôže byť založené na osvojovaní si správania populárnych postáv z filmov či seriálov. Osoba otca ako anachronistická figúrka začala slúžiť aj pre komédiu, ktorá sa drží staromódnych názorov. Predstavujú ho ako nekompetentného, ktorý má obe ruky lavé. Okrem toho, že prináša peniaze, doma nie je súci na nič a len hlúpo stojí v ceste. Opačným extrémom je zasa otec, ktorý má imidž nadhrdinu. Ten dokáže urobiť oveľa „viac“ ako obyčajný človek.

Treba si vážne uvedomiť, že každý otec je najskôr mužom! Preto ak hovoríme o kríze otcovstva, musíme konštatovať, že kríza otcovstva sa začína krízou mužskosti. Príčin krízy mužskosti a otcovstva môže byť niekoľko:

- *Úspech* – prichádza vďaka úsiliu a tvorivej práci, ktorá však prechádza do pracovnej vyťaženia.

⁸ PRÍTRSKÁ, S.: Téma dôstojnosti ženy v sprevádzaní rozvedených. In: KARABA, M. (ed.): *Studia Aloisiana*. Trnava : TF TU, 2013, roč. 4, č. 4, s. 63.

⁹ JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Mulieris dignitatem* (čl. 8). In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem> (20.06.2019).

¹⁰ Porov. VERNY, R. T. – WEINTRAUB, P.: *Rodičovstvo od počatia*. Bratislava : Pozsony / Pressburg / Bratislava, 2013, s. 218.

- *Sila a atraktivnosť* – je spojená s túžbou nad všetkými vyhrávať a viesť bohatý sexuálny život. Obeťami sú tu často chlapci v adolescentnom veku života, ktorým chýba pevné emocionálne puto so svojimi otcami, a ktorých neakceptovali ako synov – ako mladých mužov.
- *Únik k alkoholu a drogám* – je otupením bolestných emócií (frustrácia, neakceptovanosť, nedostatok pocitu zmyslu života, vnútorné poblúdenie, roztrpčenie voči iným, pocit krivdy, vnútorného poníženia a agresie. Psychická závislosť, následný návrat a vytriezvenie prináša ešte väčšiu frustráciu a úpadok. Takýto muž sa navyše stáva otcom detí, ktoré sú prvými obeťami takéhoto správania.
- *Syndróm „Malého princa“* – je spojený s neochotou muža skutočne osobne dozrieť. Je tak citlivý, že nechce bývať na zemi, ale zamilovaný do svojej ruže odlieta na inú planétu. Vyplýva to z túžby po ideálnej atmosfére raja, akú dieťaťu vytvára matka. Pre takto nezrelého muža bude viac znamenať pestovanie svojich koníčkov ako povinnosti manžela a otca.
- *Ženská cesta vývoja* – sa na mužovi prejavuje v tom, že kopíruje obraz matky, na ktorej je závislý. Príčinou je znova narušená rovnováha v kontaktoch medzi ním a jeho otcom v detstve. Absentuje tu pravdivý a reálny obraz mužskosti a otcovstva, čo sa preukazuje na dospievaní svojich vlastných detí, kde vyvoláva konflikty, pretože v nich vidí všetky chyby, ku ktorým sa nepriznal ešte ani pred sebou samým.
- *Fenomén sily* – zreteľne vidieť v masmédiách. Prezentácia brutálnej sily a násilnosti priťahuje pozornosť mnohých nezrelých mužov. Podľa tohto vzoru si muži neraz kompenzujú vlastnú slabosť. Jadro problému spočíva v túžbe chlapca a muža budiť dojem veľkosti, sily a strachu.
- *Oddelenie mužskosti od rodičovstva* - propagovaná sexualita je pozbavená citov a zodpovednosti za ženu a nový život. Fyzický rozmer prerástol na stupeň dôležitého symbolu mužskosti. Mužskosť sa ale nemôže merať schopnosťou čisto intímneho spojenia. Ide tu naopak o schopnosť spojenia intimity, zodpovednosti a zrelého uvažovania, na základe ktorého sa partnerka stáva potrebnou pre osobné dozretie v muža.
- *Homosexualita* – podľa väčšiny autorov jej najčastejšou príčinou je konfliktný vzťah medzi synom a otcom. Chlapec, ktorý sa neskôr stal homosexuálom, svoje detstvo zvyčajne zanechával s pocitom veľkej nenávisti a strachu voči otcovi. Zároveň však túžil po citlivosti, akceptovaní a láske z jeho strany. J. McDowell zdôrazňuje prepojenosť s otcovstvom, pričom túžba po blízkosti otca sa spája s citovými a sexuálnymi potrebami, ktoré sa niektorí mladí muži pokúšajú uspokojiť v homosexuálnych vzťahoch.¹¹ Podľa psychoanalytika E. Berglera je päťdesiatročný muž s homosexuál-

¹¹ Porov. McDOWELL, J.: *The Father Connection. 10 Qualities of the Heart That Empower Your Children to Make Right Choices (Right Your Wrong)*. Nashville : Broadman & Holman Publishers, 1996, s. 43.

nymi sklonmi vždy dvadsaťročným mladíkom. Inou príčinou môže byť homosexuálne zneužitie¹².

- *Popularity siekt* – v ktorých ľudia hľadajú uspokojenie potrieb, ktoré absentovali rodine či v spoločenstve, kde boli vychovávaní. Atmosféra vzájomnej lásky, zdôrazňovanie zvláštneho výberu členov a veľká sebaistota vodcov „hlásajúcich pravdu“ sú častým dôsledkom poblúdenia mladých mužov. Splnené sľuby za cenu vzdania sa vlastnej slobody, spoločenská izolácia členov a čoraz väčšie odcudzenie osobnosti vedú k rozkladu a disfunkcii spoločnosti a rodiny.
- *Východné náboženstvá* – aj keď sa pre mnohých hľadajúcich zdravý štýl života stávajú atraktívne, sú istým nebezpečenstvom v prípade, že sa v nich hľadá alternácia vzťahu k otcovi, a to aj v zmysle akéhosi duchovného napredovania. Úloha otca v psychickom vývoji dieťaťa spočíva v tom, že mu pomáha nájsť svoju totožnosť. Tam, kde chýba alebo je príliš vznetlivý, dieťa sa nedokáže nájsť a vracia sa späť do matkinho lona. Ak sa mladý človek nedokáže „nájsť“ vzhľadom na svojho otca, vedie to často ku kríze jeho vzťahu k Bohu Otcovi. Prispôsobivosť k východným náboženstvám teda súvisí s hľadaním totožnosti mladých ľudí a s prežívaním ťažkostí vo vzťahu k otcovi. Práve mystika východu, prírody a hľadania vnútornej energie prejavuje autentickú duchovnú túžbu, v ktorej je však zároveň strach vstúpiť do vzťahu k druhej osobe.¹³
- *Nedostatok autority* – súvisí s neschopnosťou tvorby a prezentácie prirodzenej autority. Tá sa ukazuje napr. v čase, keď otec nie je so svojím dieťaťom v rozhodujúcich chvíľach, príp. vtedy, keď v nich zasahuje zraňujúcim spôsobom. Kto mal so svojím pozemským otcom v detstve negatívne skúsenosti, má väčšinou problémy i v ostatných životne dôležitých vzťahoch. Taktiež jeho vzťah k Bohu je často postavený na strachu a nedôvere, ktorá končí otrockou poslušnosťou alebo vnútornou vzburou.¹⁴

Kvalitnejšie a ľudskejšie otcovstvo by mohlo odstrániť alebo aspoň silno zredukovať nielen vyššie spomenuté problémy, no i mnohé ďalšie, ktorých príčinou je rozpad vzťahu. Ide napr. o zločinnosť, závislosť a násilie. Otcovia slúžia svojim synom ako vzory. Chlapci sa citovo stotožňujú predovšetkým s otcami ako vzormi svojich budúcich životných úloh. Pozorne svojho otca sledujú a hľadajú akoby návody, ako vystupovať vo svojich nastávajúcich mužských úlohách, zvlášť v úlohe otca. Ide tu o vzájomnú identifikáciu. Synovia tak preberajú od svojich otcov aj štýl jednanie so svojou manželkou. Pozícia otca v synovom živote sa postupne mení v období dospievania a to v závislosti na tom, ako sa syn usiluje o dosiahnutie vlastnej identity. Tento prirodzený proces odluky od otcov býva sprevádzaný zápasom o postavenie a nadvládu. V tomto období je dôležité, aby si otec uvedomil podstatu a dynamiku tohto

¹² Porov. BERGLER, E.: *Homosexuality: Disease or Way of Life?* New York : Collier Books, 1962, s. 65.

¹³ KARDIS, M. – ŠTURÁK, P. – KRÁLIK, R. (et al.): A sociological-religious probe into contemporary Global Salafi Jihadism. In: RUSU, I. (ed.): *European Journal of Science and Theology*. Iași : ECOZONE Publishing House, Vol. 15, no. 4. s. 115.

¹⁴ TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2018, s. 23 – 26.

procesu. Takto má možnosť minimalizovať dôsledky stretov, ktoré vznikajú z prirodzenej synovej snahy stať sa „svojprávnym“. Umožňuje mu to chápať synovo konanie aj vtedy, keď ešte syn nie je schopný celkom za seba prevziať zodpovednosť. Múdry otec ponúka svojmu synovi postupne stále väčší priestor k samostatnému skúmaniu života, čím sa v mnohých situáciách sám osmeľuje. To však nevylučuje potrebu časového spoločne tráveného času medzi otcom a synom. Pri spoločnej práci, pri športe alebo na iných aktivitách. Otec má byť v mnohých situáciách „trénerom“ svojho syna a tiež byť pilierom istoty a opory pre celú rodinu.¹⁵

Osobitné poslanie matky v rodine

Od počiatku sveta až po koniec vekov, od rajskej záhrady až po Božie kráľovstvo sa naplňa Boží plán, do ktorého neodmysliteľne patrí žena po boku muža. Tá ale nie je stvorená preto, aby mu patrila formou vlastníctva, alebo aby mužovi zabezpečovala iba potomstvo. Žena je stvorená pre svoje osobitné poslanie voči mužovi. *Materstvo* už od počiatku nesie v sebe zvláštne otvorenie sa voči novej osobe; a toto je vlastne úloha prislúchajúca žene. Lebo žena v tomto otvorení sa, keď počne a porodí dieťa, objaví a nájde seba samú prostredníctvom úprimného sebadarovania sa, pričom nemyslí na bolesť, ale na dieťa, ktoré porodila (porov. Jn 16,21).

Dar vnútornej veľkodušnosti počať a porodiť dieťa je spojený s manželským zjednotením, ktoré má tvoriť mimoriadnu chvíľu onoho vzájomného sebadarovania tak zo strany ženy, ako aj zo strany muža. Keď Ježiš otvára žene priestor slobody a umožňuje jej, aby sa stala sama sebou (porov. Jn 8,11), muž v nej nezískava otrokyňu, no nachádza v nej družku, ktorú Boh „postavil“ naproti nemu ako slobodnú a rovnocennú partnerku, nie však identickú, ale doplňujúcu muža. Muž i žena vo dvojici objavujú plnosť života a slobody, akú by nikdy neboli dosiahli, keby zotrvali vo vzťahoch založených na moci. Žena je povolaná k materstvu, ktoré má ráz intímnej a stále sa vyvíjajúcej skúsenosti ženy. Byť matkou znamená mať veľmi silné zážitky a emócie týkajúce sa starostlivosti o deti, ich výchovy až do dospelosti a následného sprevádzania po celý život.

„Inštitúcia materstva“ nie je celkom totožná s rodením a starostlivosťou o deti. Je vytváraná predpismi a podmienkami, v rámci ktorých sa uskutočňuje. Tým, že žena porodí, nemusí sa stať automaticky matkou. Materstvo je sociálny jav a súvisia s ním rôzne ideálne predstavy spoločnosti, ktoré sa môžu meniť.

S. Ruddicková definuje matku ako osobu, ktorá významnú časť svojho pracovného života venuje starostlivosti o deti a preberá zodpovednosť za ich život. Hoci matkami sú ženy, rodičovskú prax môžu vykonávať obidve pohlavia. Biologické rozdiely medzi ženami a mužmi nie sú dôvodom na to, aby bol jeden rod nadradený vo výchove detí druhému.¹⁶ E. From vo svojej knihe *Umenie milovať* píše: „Podpora života dieťaťa má dve stránky, jedna je v starostlivosti a zodpovednosti potrebnej na zachovanie života dieťaťa a jeho rast. Druhá stránka sleduje niečo viac než jej zachovanie. Je to postoj, ktorý núka dieťaťu lásku k životu. V biblickom symbole je zaslú-

¹⁵ Porov. SMAHLER, R.: *Výchova k otcovstvi*. In: BENEŠ, J. et al. (eds.): *BIOETIKA – Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, roč. 4, č. 3 – 4, 2004, s. 28 – 29.

¹⁶ RUDDICK, S.: *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston : Beacon Press, 1989, s. 168.

*bená zem (zem je vždy symbolom matky) ako zem, ktorá oplýva mliekom a medom. Mlieko je symbol prvej stránky lásky, starostlivosti a podpory, med symbolizuje sladkosť života. Väčšina matiek je schopná dať len mlieko, ale len menej vie dať i med. Aby mohla dať med, matka musí byť nielen dobrá matka, ale tiež šťastný človek – a tento cieľ veľa ľudí nedosiahne.*¹⁷

Práve tá druhá stránka materstva, opísaná Fromom, vystihuje časť rozmeru duchovného materstva u žien, ktoré sú zároveň aj telesnými matkami a vychovávajú deti. Druhou časťou tohto rozmeru u týchto žien by mohlo byť to, čo opisuje S. Huntová vo svojej knihe *Duchovné materstvo*. Fenomén duchovného materstva vo vzťahu starších žien k mladším charakterizuje ako „*vzťah vzájomného učenia a výchovy, aby sa pripravili a povzbudili pre život k Božej sláve.*“¹⁸ Život k Božej sláve má byť cieľom všetkých kresťanov. Práve ženy, matky odovzdávajú tento cieľ, toto posolstvo každodennou výchovou a žitím vlastného života smerujúcemu k Bohu. Vydatá žena, matka, má tak byť nositeľkou nielen fyzického, ale aj duchovného života a predávať túto skúsenosť ďalej.

Spoločenský relativizmus vs. Božie povolanie

Napriek poznatku o poslaní ženy vo svete existuje však aj tzv. *etický relativizmus*, ktorý úplne zdeformoval funkciu materstva. Predstavil ju totiž ako niečo degradujúce, čo bráni žene naplno sa realizovať a zbavuje ju akejkolvek možnosti kariéry. Samotný svet práce nie je veľmi naklonený ženám, ktoré si chcú založiť rodinu a mať deti. V tomto kontexte existuje nielen kríza otcovstva, ale aj kríza materstva. Ako spomínal pápež František, „...*,môže sa zmeniť mnoho vecí, a mnoho sa aj pod vplyvom kultúrnej a sociálnej evolúcie zmenilo, ale faktom zostáva, že je to práve žena, ktorá počne, vynosí vo svojom lone a porodí človeka. A toto predsa nie je len nejaký biologický fakt, ale prináša to nesmierne bohaté dôsledky ako pre samotnú ženu a jej spôsob bytia, tak aj pre jej vzťahy, pre spôsob, akým sa stavia k ochrane ľudského života a života vôbec. Tým, že Boh povolal ženu k materstvu, jej v podstate osobitným spôsobom zveril človeka.*“¹⁹

Byť otcom alebo matkou je dar. Ako každý dar aj tento je dobrom, ktoré treba prijímať s vďačnosťou. Prvý raz sa to ukázalo, už keď Eva (ako čítame v štvrtej kapitole Knihy Genezis) zvolala: „*Dostala som muža od Pána.*“ Toto poznanie a rozvíjanie vzťahu vyvrcholilo narodením syna. Pri tom si jasne uvedomila, že túto šťastnú udalosť treba pripísať Bohu. Ak je syn Božím darom, je tento dar nezaslúžený a teda nepodlieha absolútnej nevyhnutnosti. Dar, ktorý si „*zadovážime*“ prostredníctvom nástojčivosti, prestáva plniť svoju funkciu daru. Dar potrebuje darcu a príjemcu. Ak to tak nie je, „*dar*“ je iba výsledkom túžby človeka niečo vlastniť. Aj v tomto prípade platí, že Boh má síce plán s človekom, no ten ho neraz mení na základe vlastných predstáv o živote a vlastnom šťastí. Prirodzene nebyť rodičom nie je prekliatie, ale možnosťou rozdávať sa iným. Podobne túto situáciu nástojčivosti človeka na dieťa-

¹⁷ FROM, E.: *The Art of Loving*. New York : Harper Perennial Modern Classics, 2006, s. 62.

¹⁸ HUNT, S.: *Spiritual Mothering*. Wheaton : Crossway, 2016, s. 72.

¹⁹ Z príhovoru pápeža Františka 12.10.2013 pri príležitosti 25. výročia apoštolského listu *Mulieris dignitatem*, ktorého autorom je sv. Ján Pavol II.

ti opisuje sv. Ján Pavol II. v apoštolskom liste *Mulieris dignitatem*, kde píše: „Človek však, ktorého Boh stvoril v spravodlivosti, zneužil hneď na počiatku dejín pod vplyvom Zlého svoju slobodu tým, že sa postavil proti Bohu a chcel dosiahnuť svoj cieľ mimo Boha.“ Dieťa nemá byť cieľom a už vôbec nie takým, ktorý je dosiahnutý za každú cenu a to aj využitím medicínskych postupov v umelom oplodnení.

Muž a žena dozrievajú, keď sa nesnažia ospravedlniť svoj egocentrizmus, svoje chyby a slabosti. Práve naopak, čím viac spoznávajú svoje zlyhania a chyby, tým viac môžu pochopiť a milovať toho druhého a stávať sa skutočným mužom alebo ženou. Takáto láska sa vždy spája s pokorou, pretože je pravdivá.

Slová „**homo**“ (človek) a „**humilitas**“ (pokora) sú odvodené od slova *humus* - zem, pôda. Adam, predobraz prvého človeka, bol stvorený z hlíny. Bol dokonalým človekom, mal možnosť vidieť Boha priamo, z tváre do tváre. Bol šťastný, plne ľudský. Avšak len dovtedy, pokiaľ nezneužil svoju slobodu a nerešpektoval pravdu o sebe samom ako o stvorení a o Bohu ako o Stvoriteľovi. Akonáhle zvrátil tento prirodzený poriadok stvorenia a chcel zaujať miesto Boha, stratil prvotné privilégia.

Pokora nie je ponížovanie. Skromnosť a umiernenosť nie sú rezignáciou, ale plnosťou bytia a ľudskosti. Je to akoby návrat k pôvodnému človekovi a jeho blaženosti, ktorý otvorene komunikoval s Bohom a pozeral mu tvárou v tvár, pretože sa nemal prečo skrývať. Plný obdivu hľadel na svoju ženu a vnímal ju celým svojím bytím. Miloval ju bez vedľajších zámerov, bez toho, že by ju chcel zneužiť alebo manipulovať.

Muž a žena na ceste spoločného objavovania lásky

Práve manželstvo ako najhlbší osobný vzťah človeka vytvára priestor, v ktorom muž aj žena môžu objaviť svoju hodnotu, svoje poslanie a pravdu o sebe samých. To sa deje v procese vzájomného poznávania a lásky, cez jednotlivé životné radosti, ale aj ľudské zlyhania a odpustenia. Otázka, kto je „hlavou“, autoritou alebo dôležitejším prvkom vo vzťahu, tu nie je opodstatnená a je nesprávna. Nesprávne chápanie vzájomného vzťahu nedovoľuje objavovať krásu spoločného života. Apoštol Pavol síce opisuje postupnosť v autorite (porov. 1 Kor 11,3), no tá nijako nevyvracia skutočnosť, že muž aj žena – ako vyplýva z predchádzajúcej analýzy – sú rovnako hriešni, rovnako zameraní na seba, s cieľom presadzovať svoje záujmy. Zranenia však zasahujú každého inak. Muži sú skôr frustrovaní v oblasti sexuálneho života, ženy sa cítia nedostatočne pochopené a citovo nevyžité. Vzhľadom na svoju hriešnosť a nedokonalosť muž nikdy nepochopí úplne svoju ženu, ani žena svojho muža. Toto nepochopenie je možné preklenúť len v priestore vzájomnej lásky a odpustenia, ktoré prerastá do vzájomnej úcty.

Stvoriteľ zveril muža žene. Jeden druhému boli navzájom zverení ako osoby stvorené na obraz a na podobu samého Boha. V tomto odovzdaní spočíva naplnenie lásky, v ktorej je jeden druhému navzájom darom. Už starovekí myslitelia rozlišovali dva druhy lásky: *eros* a *agapé*. *Eros* predstavoval lásku emocionálnu a zmyslovú. *Agapé* zasa lásku duchovnú, intelektuálnu či vôľovú.²⁰ Prvá vedie k telesnému spojeniu, druhá k duchovnému zjednoteniu. Kresťania pomenovaním *agapé* definovali

²⁰ BENEDIKT XVI.: *Deus caritas est* (7) – Encyklika o kresťanskej láske. Trnava : SSV, 2006, s. 7 – 8.

práve tú duchovnú lásku, ktorá obsahuje nadprirodzenú hodnotu vďaka účasti na Božej láske. Takúto hodnotu má láska tých ľudí, ktorí sú v stave posväcujúcej milosti. Takáto musí byť aj láska kresťanských manželov.²¹

K tomuto postoju sa vyjadruje aj učenie Cirkvi, ktoré pripomína fakt, že nemožno deliť manželskú lásku na rôzne stupne. Je výnimočne ľudská, pretože smeruje od osoby k osobe a zahŕňa dobro celej osoby. Takto chápaná láska dáva zvláštnu hodnotu svojim telesným a duchovným prejavom a taktiež ich zušľachtľuje ako zložky a špecifické známky manželskej priazne. Túto lásku chcel Ježiš Kristus vďaka svojej milosti a láske uzdraviť, zdokonaľiť a povýšiť. Taká láska, ktorá má v sebe božské i ľudské činitele, vedie manželov k dobrovoľnému a vzájomnému odovzdaniu seba navzájom a preniká ich život.²² Táto láska sa neustále sama zdokonaľuje a rastie vďaka svojmu ušľachtilému konaniu. Človek ako stelesnený duch, čiže duša, ktorá sa prejavuje a vyjadruje skrze telo formované nesmrteľným duchom, je povolaný k láske práve v tomto svojom zjednotenom celku. Láska zahrňuje taktiež ľudské telo, ktoré má účasť na duchovnej láske. Na lásku sa nemožno pozeráť iba z jednej a to fyzickej strany. Lebo pohlavnosť, ktorou sa muž a žena navzájom odovzdávajú, nie je čisto biologickým fenoménom, ale dotýka sa vnútornej podstaty ľudskej osoby ako takej. Uskutočňuje sa skutočne ľudským spôsobom iba vtedy, ak tvorí integrálnu časť lásky, ktorou sa muž a žena navzájom zväzujú až do smrti. Úplný dar tela by bol falošným, ak by nebol znakom a plodom plného osobného oddania sa, v ktorom je prítomná celá osoba.

Záver

Dnes už nie je nepovšimnuteľnou skutočnosťou, že v krajinách s kresťanskou tradíciou začína svoj rozmach všeobecne rozšírená „nová kultúra“, ktorá je sprevádzaná ľahostajnosťou a neverectvom.²³ Ono sa postupne stáva kultúrnym fenoménom v tom zmysle, že osoby sa stávajú nevercami nie na základe vlastného rozhodnutia po dlhej vnútornej námahe, ale preto, lebo „to tak robia všetci“. Katechéza sa snaží vždy preniknúť tento priestor ohlasovaním Božieho slova. Jej cieľom je oživiť vieru medzi ľuďmi a pomocou vhodného vyučovania robiť ju živou a činnou. Katechéza podobne ako evanjelizácia privádza spoločenstvá a jednotlivých kresťanov k dospelosti vo viere. Tu v neposlednom rade patrí príprava na prijatie sviatostí. V nej sa snúbi kresťanská vierouka s konkrétnou aplikáciou do života, pričom sa sviatosť stáva naozaj žitou a naplnenou v konkrétnom človekovi. Predložená apelácia pre tvorbu sviatosťnej katechézy potrebuje zaiste hlbšiu analýzu, ktorej súčasťou by mohla byť štúdia vzájomnej korelácie medzi vednými disciplínami zaoberajúcimi sa človekom a spoločnosťou. V týchto zväzkoch bude aj Cirkev – tak ako to podnecuje

²¹ SKRZYDŁEWSKI, B.W.: *Chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny*. Kraków : WAM, 1986, s. 66.

²² Porov. PIUS XI.: *Casti Connubii* – Encyklika o kresťanskom manželstve. <http://www.ksn.frcth.uniba.sk/CC%20S.html> (12.2.2007). Taktiež: BENEDIKT XVI.: *Encyklika Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006, čl. 5.

²³ PALA, G.: The family in media ciphers. In: *European Journal of Science and Technology*. Romania, Iasi : Technologicke centrum – Magnanimitas Assn, 2015, roč. 11, vol 11. No. 6, s. 85. ISSN 1341 0464.

je aj Druhý vatikánsky koncil – viac vychádzať v ústrety človekovi, čo sa v konečnom dôsledku prejaví v napredovaní k svätosti, ktorá je cieľom každého človeka.

BIBLIOGRAPHY:

- BENEDIKT XVI.: *Encyklika Deus caritas est*. Trnava : SSV, 2006. ISBN
- BENEDIKT XVI.: *Z homílie počas prvých vešpier zo Slávnosti sv. Jozefa*. In: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20090318034> (12.06.2019).
- BERGLER, E.: *Homosexuality: Disease or Way of Life?* New York : Collier Books, 1962. FRANTIŠEK: *Príhovor pri príležitosti 25. výročia apoštolského listu Mulieris dignitatem zo dňa 12.10.2013*.
- FROM, E.: *The Art of Loving*. New York : Harper Perennial Modern Classics, 2006. ISBN 978-0-06-112973-5.
- HOSPODÁR, M.: *Rodinná výchova vo svetle Amoris laetitia*. In: THEOLOGOS – Theological revue. Prešov : GTF PU, roč. XX, č. 2, 2018. ISSN 1335-5570.
- HUNT, S.: *Spiritual Mothering*. Wheaton : Crossway, 2016, s. 72. ISBN 978-1-4335-5239-7.
- JÁN PAVOL II. *Apoštolský list Mulieris dignitatem (čl. 6)*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem> (4.6.2019).
- JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Mulieris dignitatem (čl. 8)*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem> (20.06.2019).
- JÁN PAVOL II.: *Encyklika Evangelium vitae (čl. 92)*. Trnava : SSV, 1995. ISBN 80-7162-097-1.
- JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Familiaris consortio*. Trnava : SSV, 1993. ISBN 80-7162-052-1.
- KARDIS, M. – ŠTURÁK, P. – KRÁLIK, R. (et al.): *A sociological-religious probe into contemporary Global Salafi Jihadism*. In: RUSU, I. (ed.): *European Journal of Science and Theology*. Iași : ECOZONE Publishing House, Vol. 15, no. 4. ISSN 1841-0464.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999. ISBN 80-7162-259-1.
- McDOWELL, J.: *The Father Connection. 10 Qualities of the Heart That Empower Your Children to Make Right Choices (Right Your Wrong)*. Nashville : Broadman & Holman Publishers, 1996. ISBN 978-1-4956-2001-0.
- PALA, G.: *The family in media ciphers*. In: *European Journal of Science and Technology*. Romania, Iași : Technologicke centrum – Magnanimitas Assn, 2015, roč. 11, vol 11. No. 6. ISSN 1341 0464.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE RODINU: *Tretie svetové stretnutie rodín. Veľké jubileum rodín v Ríme*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006.
- PIUS XI.: *Casti Connubii* – Encyklika o kresťanskom manželstve. <http://www.ksn.frcth.uniba.sk/CC%20S.html> (12.2.2007).
- Posvätná kongregácia pre katolícku výchovu: *O ľudskej láske. Výchovné smernice*. Trnava : SSV, 1997. ISBN 80-7162-185-4.
- PRÍTRSKÁ, S.: *Téma dôstojnosti ženy v sprevádzaní rozvedených*. In: KARABA, M. (ed.): *Studia Aloisiana*. Trnava : TF TU, 2013, roč. 4, č. 4. ISSN 1338-0508.
- RUDDICK, S.: *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston : Beacon Press, 1989. ISBN 978-0-80-701409-7.
- SKRZYDŁEWSKI, B.W.: *Chrześcijańska wizja małżeństwa i rodziny*. Kraków : WAM, 1986.
- SMAHLER, R.: *Výchova k otcovství*. In: BENEŠ, J. et al. (eds.): *BIOETIKA – Scripta bioethica*. Brno : HIPPOKRATES, roč. 4, č. 3 – 4, 2004. ISSN 1213 – 2977.
- TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : GTF PU, 2018. ISBN 978-80-555-1998-2.
- VERNY, R. T. – WEINTRAUB, P.: *Rodičovstvo od počatia*. Bratislava : Pozsony / Pressburg / Bratislava, 2013. ISBN 978-80-85474-58-9.

Desire to stay “young forever” in confrontation with reality of death: Theological-pedagogical approach

KATARINA VALCOVA

Comenius University of Bratislava
Lutheran Theological Faculty

Abstract: Working with young generation (age 18-25) in educational environment brings around new challenges concerning understanding of their existence in new, changed conditions with changed values as a supportive structure. Existence (everyday life) surrounded with reality of virtual world and social networks creates a special space for deformed understanding of value of human life and the reality of death. The article explains the changed conditions of life-style of young generation and formulates important questions seeking possible ways how to approach and “confront” this distorted image offering safe space for discussion in order to “re-form” not only the views, ideas, and values of the students but also their personality.

Key words: emerging adults, value of life, religion, loss of attractiveness, social death, death

Emerging adults

Based on our own observance and experience we have noticed significant behavioral change in the lives of young people certainly connected with general socio-cultural changes (immense and fast development of technologies, mainly in the fields of personalized technology, like cell-phones) which brought up the major shift in self-understanding and self-presentation of young people.¹

The former way of thinking and of life: “I think therefore I am” with certain consequences on human life and behavior remains mainly in the past in the lives of older generation. This particular type of life is lived in a conscious critical way based mainly on critical thinking about all important matters of life. Each person living in this way of life is able to consider consciously what is good and what is bad for themselves and for the society. Social and ethical behavior of an individual is in accordance with this type of critical thinking, even though the feelings might be placed in another direction.

The time shift brought with it also socio-cultural changes that mean significant change in the way of life, too. Younger generation lives in a changed way of life: „I feel therefore I am“. It means young people feel identified by the ability to feel about themselves, their thinking and their actions but also about other people. They feel

¹ Parts of this article have already been published: VALCOVA, K. – PAVLIKOVÁ, M. – ROUBALOVÁ, M.: Religious Existentialism as a Countermeasure to Moralistic Therapeutic Deism. In *Communications - Scientific Letters of the University of Zilina*, no. 3 (2016), pp. 98 – 104.

what is good or bad for themselves, sometimes broadening the scope to the others, as well. Thinking, especially deep critical thinking is considered to be a very difficult process requiring deep and profound enquiry into serious resources that have to be regarded critically as well. Therefore, thinking is much more complicated and much more difficult process than pure feeling, which is highly subjective and therefore variability of feelings is widely accepted and appreciated.

The term “emerging adults”² comes from the USA from the late 90ies of the 20th century. In 1995, doctor J. J. Arnett, a psychologist, interviewed about 300 young people (18 – 29), coming from various backgrounds, nationwide, asking questions concerning what they really wanted from their lives. The survey took over 5 years to complete. Despite the obvious differences, the similarity of answers was what struck Arnett the most. Most of the young people shared their concerns of being “pulled from both sides”. On one side they clearly felt close connection to their family and on the other side there was a desire to live by themselves as real adults – as they said openly, they were “feeling in between” their childhood and real maturity.

Hand in hand with this claim came the questioning of their personal identity – not really understanding who they are and what is the meaning of their lives – a very surprising fact to Arnett who expected young adults already having clear answers. It was therefore clear that this period of life has changed significantly compared to the past years and therefore the need to redefine/rename this period was necessary. Thus Arnett proposed a “title” for this period of life-span-development naming it „emerging adulthood“ in his book: „Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties“ (Oxford University Press, 2004).

In his book he describes five features (characteristics) of emerging adults. It is an age of identity exploration - young people are not decided yet, but still are in the process of deciding who they are and what they want from their work, school and love. At the same time it is the age of instability. Going to a college means certainly residence changes. Or moving in a common apartment with a girl-friend or a boy-friend (romantic affairs). Almost all of them are firmly settled in their 30ies. It also is an age of self-focus. Instead of constant listening to parents or community advice, they decide for themselves what they want to do, where they want to go and who they want to be with, enjoying time of “complete” freedom before any other limitations (like creating a family, or settling for a certain career, for example). It certainly is then the age of feeling in between - already taking some responsibility for themselves, but still do not completely feeling like mature adults. The last point describes this stage as the age of possibilities, filled with unending optimism hoping for a better chance of life than their parents had (whether a marriage or career).

The expectations are very natural, so to speak – a well-paid-job and a functional family creating a very important basis for a life that could be described as happy and meaningful. Even though some of the expectations might not come true, the ideal is still present. On the other side „if happiness is the difference between what you expect out of life and what you actually get, a lot of emerging adults are set-

² MUNSEY, CH.: *Emerging adults: the in-between age*, in American Psychological Association, Vol. 37, Nr. 6, June 2006, [online] <http://www.apa.org/monitor/jun06/emerging.aspx>, [May 1st, 2018].

ting themselves up for unhappiness because they expect so much,³ as Arnett points clearly out.

Religious background/religious struggles of emerging adults

We observe in the history of humanity that religion is a natural part of human life in each era, adding an essential value and meaning to one's life and therefore it is of importance to pay attention also to this side of humans.

Young adults/emerging adults of the present time are no exception in this respect. Their approach to grasp and understanding their religious identification is quite complicated, though. Purely materialistic view on life is no longer popular among majority of young people, variability of religions and "spiritualities", many times combined and intertwined are more visible in their lives. Young adults struggle with following idea: G(g)od(s)!, calling themselves "explorers of religions" with the aim of coexistence with others using syncretism as a main tool in choosing ones one preferred characteristics or features of religions and in such a way creating one's own religion. Deity of this type of religion may not be too strong or powerful certainly not expected to interfere with one's successful life. This type of religion has been identified and named as Moralistic Therapeutic Deism by American sociologist, professor Christian Smith (University of Notre Dame) after completing his nation-wide survey called National Study of Youth and Religion (NSYR), first wave starting in 2002 – 2003, the second wave done in 2005.⁴ This particular project has been designed to discover, describe and improve the new understanding of the religious lives of American youth from adolescence into what Smith (among others) came to call "emerging adulthood". The project has been done already in 3 waves following the results of the previous wave.

Summarizing the findings of the first wave of his research team, Smith claims that "the de facto dominant religion among contemporary teenagers in the United States is what we might call 'Moralistic Therapeutic Deism'⁵" the creed of which might be summarized in the following way: "(1) A God exists who created and orders the world and watches over human life on earth; (2) God wants people to be good, nice, and fair to each other, as taught in the Bible and by most world religions; (3) the central goal of life is to be happy and to feel good about oneself; (4) God does not need to be particularly involved in one's life except when God is needed to resolve a problem; (5) good people go to heaven when they die".⁶ Moralistic Therapeutic Deism (a term which would not be used or even known to emerging adults) is therefore about adopting a moralistic approach to life, believing that central to living a happy life is being a good, moral person. It is also about providing certain therapeutic benefits to its adherents – in the times of trouble there is „divine“ help at

³ Ibid.

⁴ University of Notre Dame, [cit. online][2018-05-24]. <https://youthandreligion.nd.edu>

⁵ The term „Moralistic Therapeutic Deism“ was introduced and explained in the book: SMITH, CH. – LUNDQUIST, DENTON, M.: *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York : Oxford University Press, 2005.

⁶ Ibid.

hand. This type of divinity may be connected (and mostly is) to a belief in a God, who created the world, and the laws in it, but keeps away at a safe distance not really being involved in daily affairs of a person.

Acceptance the image describing the deity as a “nice guy” who is called upon only as needed, but who definitely does not demand the daily lives of young adults, may seem like a desirable pastoral, as well as spiritual approach to religion. This point of view may be celebrated for its therapeutic benefits in terms of making people feel good about themselves and secure facing difficult life challenges. The key point is, though, that, despite its ‘niceness’ and therapeutic appeal, it lacks genuine transformative power and, in crucial moments when difficult decisions are to be made, it fails to provide adequate guidance and motivation to its proponents. The consequences reach deeply in human personalities leading to less maturity, instability, feelings of failure and ultimately in unsatisfied life on a personal, as well as communal level.

Lukewarm diluted Christianity without a backbone provides safe space for faithful followers of MTD. Traditional piety of historic Christianity has been considered as too harsh, non-tolerant, to enclosed and narrowly bordered. Even though the historical ecclesiastical structures with historical theological features are still in place, their understanding and application into one’s life have changed significantly. The need for variety and broader understanding with life applications provides wide-enough-space in which everything is possible and acceptable with proper explanation. An important critical observation of Christian life in the USA was done by Michael Horton in his book “Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church” where he states: “we are living out our creed, but that creed is closer to the American Dream than it is to the Christian faith”⁷. Christianity has become colonized by other faiths or spiritualities in order to keep the dream – ultimate personal happiness with a nice interpersonal relationships, simply put: live nicely, be nice to others. The necessary step to keep this dream firmly in place is to change the Church language. There is no place for sin, justification, sanctification or hell. Only happiness, niceness, all-embracing-grace, heaven, and heavenly reward are plausible terms describing the content of this religious conviction. This type of faith is highly emotional and first of all serves to sooth oneself, to provide nice feelings about oneself, to provide comfort and happiness.

Being well-aware of their real personal struggles, psychologist Arnett calls for a help of a broader community (society) to help them successfully navigate through this difficult transitional period to meaningful life, so that they can “re-discover” their true humanity in living an authentic and satisfied life full of meaning and self-realization. We may consider Arnett’s call for communitarian help including the help of religious communities, as well, since the confusion and instability are also present in the realm of religiosity of emerging adults.⁸

⁷ HORTON, M.: *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church*. Baker Books, 2012. p. 21.

⁸ ARNETT, J. J.: Emerging Adulthood. [online] In *American Psychologist*. 2000. Vol. 55, No. 5. p. 469 – 480. [2018-05-24]. http://jeffreyarnett.com/ARNETT_Emerging_Adulthood_theory.pdf.

Our main concern should be, therefore, to highlight the problematic soothing language as false gospel leading to destruction of a person offering false, temporary solutions. It should be precisely communal context of historic Christian faith in which they should be called, invited to seek true authentic faith firmly rooted in Apostolic Tradition, faithfully guarded and presented by living Christian communities. Christian communities should be able to offer pastoral and catechetical ministries with faithful leaders understanding the situation of young people on one side, but also preaching true Gospel to them, on the other side. Only authentic, consequential and existential faith provides security, maturity and healthy interpersonal interactions with their peers and with all the others. Only true authentic "religion provides teenagers with moral directives, confirming spiritual experiences, role models, community and leadership skills, coping skills, cultural capital, social capital, greater network closure in relationships, and intercommunity links—all of which, solid social scientific reasoning indicates, can be expected to enhance their life experiences. Most of the same mechanisms apply equally well in the lives of emerging adults...Religion therefore matters and makes a significant difference in the life experiences, beliefs, and behaviors ..."⁹

Understanding of death

The lengthy description of characteristics and religious convictions of emerging adults uncovers for us the complexity and complications of their own reality. To add one more very important dimension to this picture, we may not omit to mention the virtual world and the reality of social networks, which add a special flavor also to their understanding of death.

Death is for them, first of all, unwelcomed or very unpleasant reality. No one doubts the reality of death – it is omnipresent, scientifically described and confirmed in all areas of life on Earth. It also is for them a very controversial issue – on one side not much talked about, avoided if possible (even in many Christian communities), in order to avoid the feelings of helplessness or vanity or fear. On the other side it may be a subject of desire for many people – in order to avoid the suffering or meaninglessness of life, actively sought. Too broad of a scope of understanding or misunderstanding of death, or unqualified information, or avoiding the subject at all therefore fails to provide quality ground or safe environment for meaningful discussion.

Death is for young adults connected first of all with aging.¹⁰ Aging is connected with loss of attractivity, health issues, limited options for employment and travelling, and unhappiness. Aging, biologically (or medically) may also be, truthfully, described as slow dying – with visible signs – deterioration of the skin conditions, loss of body mass, thinning the hair, etc. The goal of life for young adults is therefore to avoid the aging as much as possible. Prevention of aging is commercialized and

⁹ SMITH, Christian. *Theorizing Religious Effects among American Adolescents*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42:1 (2003) 17 – 30.

¹⁰ SPEECE, M. W., - SANDOR B. B.: "Children's understanding of death: A review of three components of a death concept." In *Child development* (1984): 1671 – 1686.

advertised all around us all the time – more sophisticated and effective cosmetics, “beauty medicine”, “beauty centers”, beautiful and young role-models are presented to us in all the media every few minutes. Young people fall an easy prey to this evil beauty machinery offering false temporary illusion of solutions for the real remaining problem of death.

For young adults the equivalent alternative to real life is virtual life. What is not possible here and now, it certainly is possible in the space of virtual world with endless possibilities. If death is a phenomenon hard to deal with in real life, it certainly is non-problematic issue in the virtual world offering many options, upgrades, even “revivals”. In this world it is really easy to stop the process of aging, to create and present a perfect profile with ideal pictures and images presenting them as “authentic reality”. Likes and hates are considered to be the qualified assessment of one’s success and popularity. In this world the most scary moment for all of them is their “social non-existence”, so called “social death”.¹¹ To be excluded from virtual community, to be non-existent in the world of social media is for them completely unimaginable, undesirable. Exclusion from the virtual group of friends is the scariest issue they are prone to think about.

Conclusion

In order to work effectively with young adults/emerging adults, we need to understand their world. If we are to serve as role-models for them, we need to show them empathy, we need to provide the atmosphere of trust and open-mindedness. Each young person desires to live authentic life and requires specific, concrete approach with specific answers to their questions. To model healthy, mature personalities, to help them grow into responsible unique human beings, we need to answer for ourselves following important questions: How to restore their values and ...help to restore their personality? How to re-create healthy image of who the human being is? How to show them the value of human life? How to talk about life and death? How to show the difference between real life and virtual life? How to explain the difference between real death and social death? These questions, however, remain beyond the scope of our present study. Nevertheless, they help us understand the complexity of issues associated with death, dying, and our awareness of human mortality.

BIBLIOGRAPHY:

- ARNETT, J. J.: *Emerging Adulthood: The Winding Road From the Late Teens Through the Twenties*. New York : Oxford University Press, 2004. 280 p. ISBN 9780195309379
- ARNETT, J. J.: *Emerging Adulthood*. [online] In *American Psychologist*. 2000. Vol. 55, No. 5. p. 469 – 480. [2018-05-24]. http://jeffreynarnett.com/ARNETT_Emerging_Adulthood_theory.pdf
- HORTON, M.: *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church*. Baker Books, 2012. 256 p. ISBN 978-0801072215.
- MUNSEY, CH.: Emerging adults: the in-between age. In: *American Psychological Association*. Vol. 37, Nr. 6, June 2006, [online] [May 1st, 2018] <http://www.apa.org/monitor/jun06/emerging.aspx>

¹¹ WILLIAMS, K. D.: Ostracism: The kiss of social death. *Social and Personality Psychology Compass*, 1(1), 2007, pp. 236 – 247.

- SMITH, CH. – LUNDQUIST, DENTON, M.: *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York : Oxford University Press, 2005. 368 p. ISBN 9780198039976.
- SMITH, CH.: Theorizing Religious Effects among American Adolescents. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 42, Nr. 1, 2003. p. 17 – 30.
- SPEECE, M. W., – SANDOR B. B.: “Children’s understanding of death: A review of three components of a death concept.” In: *Child development* (1984): 1671 – 1686.
- VALCOVA, K. – PAVLIKOVA, M. – ROUBALOVA, M.: Religious Existentialism as a Countermeasure to Moralistic Therapeutic Deism. In *Communications – Scientific Letters of the University of Zilina*, no. 3 (2016), pp. 98 – 104.
- WILLIAMS, K. D.: Ostracism: The kiss of social death. In *Social and Personality Psychology Compass*, 2007, vol. 1, no. 1. pp. 236 – 247.

How to Overcome Millennial Disappointment: An Example of the Grail Movement¹

ZDENĚK VOJTÍŠEK

Charles University, Prague
Hussite Theological Faculty

Abstract: *The article seeks to contribute to millennial studies, especially to studies of millennial failure. The Grail Movement, a new religion founded by German businessman Oskar Ernst Bernhardt in the 1920s, is viewed as a good example of possibilities how a religious community can cope with millennial failure. The millennial expectations conveyed by Bernhardt's lectures and other texts, published under his spiritual name Abd-ru-shin, were at their peak in the middle of the 1930s. At that time, the final judgment was expected to be imminent among Bernhardt's adherents. The judgement should have been followed immediately by the Millennium. Contrary to all expectations, Abd-ru-shin could not play his role of the usher of Millennium, as he was arrested by German authorities as early as 1938 and died in 1941. Without its leader, the movement had been disintegrated and its members suffered from great disappointment. – The article concentrates on four steps (or communication strategies) that made the renewal of the movement in the post-war period possible. The millennial failure has been overcome (1.) by means of rational explanation of the reasons of the failure, (2.) by means of modification of the original millennial concept, (3.) by means of weakening the importance of the coming Millennium for individuals, and (4.) by means of preventing millennial expectations to be restored without supervision of the movement post-war leadership.*

Key words: Milenialism. Millennial disappointment. The Grail Movement. Oskar Ernst Bernhardt. Abd-ru-shin.

Introduction

“Millennialism” is a concept used in theology and religious studies, but it is defined differently in each of these academic fields. Christian premillennial and postmillennial concepts or their rejection in the form of amillennialism are examined within the framework of the theological field of eschatology with help of theological methods.² Religious studies deal with millennial doctrinal elements not only within Christianity but within all the other religious traditions, as well. But it is not at all really exceptional that these doctrinal elements of other religions are inspired by

¹ The research was supported from European Social Fund (ESF) “International Mobility of Researchers at Charles University” (CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_027/0008495) implemented at the Hussite Theological Faculty.

² An overview of Christian theology: LUKEŠ, J.: *Milenialismus a jeho typy. [Millennialism and its Types]*. In: Ostřanský, B.: *Konec tohoto světa. Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu [End of this World. Millennialism and its Role in Judaism, Christianity, and Islam]*, Praha: Dingir 2012, p. 83–113.

Christian concepts. And this is also the case of the Grail Movement which does stem from the traditions of the Western esoterism but in the case of millennial doctrine it takes off from Christian premillennialism.

Millennialism became a separate field of study within religious studies in the second half of the 20th century and gained a tremendous importance at the end of that century. Its significance grew especially due to the increase of violence linked with millennial religious groups in the 1990s because of religious ideas attached to the turn of the 20th and the 21st century (i.e. the 2nd and the 3rd millennium), because of mass expectations of historical milestones in the year 2012, or because of vehement entrance of Islamic millennial groups into the global political scene.

In the huge scope of study of millennialism, relatively little academic consideration has been devoted to the possible ways of overcoming millennial disappointment, i.e. to strategies enabling the religious communities with a millennial doctrine to cope with their unrealized expectations and predictions. This article is a contribution to the discussion in this field of study of millennialism.

The article aims to describe the millennial disappointment that happened within the Grail Movement in the 1940s and strategies that helped to process and overcome this disappointment. The intention behind the publishing of this article is a conviction that the Grail Movement provides in this course a very typical example and that this example will enable understanding similar processes in both the Christian and non-Christian millennial communities.

At first, the article acquaints the readers with the research method and with the meaning of the basic terms, while providing a concise introduction to the history and doctrine of the Grail Movement. The following parts put forward the results of the research of millennialism within the Grail Movement. The article firstly very briefly presents the millennial ideas of this movement. The main part of the article succinctly brings in the circumstances of the disappointment that the members experienced. After that, four points are used to describe the way how the Grail Movement overcame the millennial disappointment.

The Method

This article is one of the results of the research of millennialism within the Grail Movement that was conducted between 2018 and 2019 with the use of textual analysis. The basis of the body of relevant texts is a canonical writing of the Grail Movement entitled *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft* [*In the Light of Truth. The Grail Message*], the author of which is the founder of the movement, Oskar Ernst Bernhard, acting under the spiritual name and literary pen-name of Abd-ru-shin. The current Grail Movement takes as a binding text “Final Authorized Edition” (so-called “edition of the last hand”, which is a post-mortem edition from 1949–1950.³ In my

³ ABD-RU-SHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft von Abd-ru-shin*, Band 1, Vomperberg: Verlag Maria Bernhardt 1949; Band 2, Vomperberg: Verlag Maria Bernhardt 1950; Band 3, Vomperberg: Verlag Maria Bernhardt 1950.

research, I used the German edition from 1990⁴ and the English translation from 1971.⁵ Both these editions are considered standard editions.

When studying millennialism, it is necessary to take into consideration also the lectures of the so-called “Grand Edition” of the same writings from 1931,⁶ (in English from 1934⁷), especially those that were not incorporated into the “Final Authorized Edition”, and also Abd-ru-shin’s articles from the magazines of *Gralsblätter* [*Grail Leaflets*],⁸ *Der Ruf* [*The Call*]⁹ and *Die Stimme* [*The Voice*].¹⁰ The other books published during the life of Abd-ru-shin were analyzed, too (*Die zehn Gebote Gottes und das Vaterunser* [*The Ten Commandments of God and the Lord’s Prayer*]¹¹ and *Nachklänge zur Gralsbotschaft, Band I.*, [*Reverberations of the Grail Message 1*]),¹² as well as a compendium of his shorter texts from magazines (*Fragenbeantwortungen* [*Questions and Answers*]),¹³ that were published post mortem. Unpublished lectures and other handwritten texts had to be taken into account, as well.¹⁴

No other texts from the period after the death of Abd-ru-shin and after the Second World War are as relevant for a member of the Grail Movement as Abd-ru-shin’s *Grail Message* in its post-war edition. From the authors whose books are published within the Grail Movement, Herbert Vollmann, Abd-ru-shin’s apostle and a husband of his step-daughter has the highest authority, without any doubt. Other authors, above all Richard Steinpach and Werner Huemer, are read and respected, too. This analysis incorporates commemorative texts, as well, since they clearly reflect millennial expectation, disappointment and its rationalization. The basic book of this genre is a Czech compendium *Vzpomínky na Pána Abd-ru-shina* [Mem-

⁴ ABD-RU-SHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft*, Stuttgart: Verlag Stiftung Gralsbotschaft 1990 (15. Auflage).

⁵ ABD-RU-SHIN: *In the Light of Truth. The Grail Message*, Vomperberg: Alexander Bernhardt Publishing Co. 1971.

⁶ ABD-RUSCHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft von Abdruschin. Grosse Ausgabe*, München: Der Ruf 1931.

⁷ ABD-RUSCHIN: *In the Light of Truth. The Grail Message by Abdruschin. Grand Edition*, München: Der Ruf 1934.

⁸ *Gralsblätter. Gesammelte Vorträge von Abdruschin, Penzberg: Kristall, Verlag für Religions-Philosophie 1923 (Heft I/1); Bad Heilbrunn: Verlag der Gralsblätter 1923–1926 (Hefte I/2–6); Untereglfing: Verlag der Gralsblätter 1926 (Heft I/7); Gralsblätter. Neue Gralsbotschaft von Abdruschin, Verlag der Gralsblätter: Tutzing 1926–1927 (Hefte II/1–5); Verlag Der Ruf: München 1930 (Heft II/6–7).*

⁹ *Der Ruf. Schrift für alles fortschrittliche Wissen [The Call. Journal for all Progressive Knowledge]*. Verlag der Gralsblätter: Tutzing 1927–1928 (Hefte 1–12), Verlag Der Ruf: München 1929 (Heft 13).

¹⁰ *Die Stimme. Schrift für Erstärkung im Wissen und Können*, Verlag Die Stimme: Zürich 1937 (Hefte 1–12).

¹¹ ABD-RUSCHIN: *Die zehn Gebote Gottes und das Vaterunser den Menschen gedeutet von Abdruschin*, München: Der Ruf 1929.

¹² ABD-RUSCHIN. *Nachklänge zur Gralsbotschaft von Abdruschin, Band I.*, München: Der Ruf 1934:

¹³ ABD-RU-SHIN: *Fragenbeantwortungen. 1924–1937*, 2. Auflage: Vomperberg: Alexander Bernhardt 1983 (1. Auflage: 1953).

¹⁴ KOLOMYJEC, V. I.: *Im Lichte der Wahrheit, Gralsbotschaft von Abdruschin. Die Versammlung der Reden, der Vorträge, der Fragenbeantwortung und der Briefe in der chronologischen Ordnung*, Band I–III, Tscherkassy 2015, URL: <http://www.slovo.vzestup.net/sk/sbornik3/start>, accessed 10 October 2018.

ories of the Lord Abd-ru-shin],¹⁵ which includes the texts of eight authors, and two biographical writings.¹⁶ Materials from the archives in Vienna, Berlin and Karlsruhe were used, too.

In the case of the Grail Movement, the peculiarity of the research work with the sources lies in the worse accessibility of some of these for anybody who does not belong to Abd-ru-shin's followers. This applies, for example, even to the basic writing of *Ermahnungen* [Admonitions]¹⁷ and to same post-war texts reflecting the early age of the history of the Grail Movement (and also its millennial expectations).¹⁸ At the end, it was possible to get all these texts thanks to gifts and purchases from second-hand bookshops. Some of these are available on the internet.

Terms

“Millennialism” is defined as a conviction about a collective achievement of persisting all-round well-being, with the assistance of a transcendent power, within a foreseeable future and within a human setting.¹⁹ In this way, a concept is denoted which assumes that within a foreseeable future and with a contribution from a transcendent power there will come about a historical turning point (the end of the world as we know it), after which a period of collective all-round well-being will follow. Catherine Wessinger, probably the most reputable expert in the field of millennialism, explained the term “millennialism” in a following manner: “An academic term to refer to belief in an imminent transition to a collective salvation, in which the faithful will experience well-being and the unpleasant limitations of the human condition will be eliminated... The collective salvation is often considered to be earthly, but it can also be heavenly. The collective salvation will be accomplished either by divine or superhuman agent alone, or with the assistance of humans working according to the divine or superhuman will and plan.”²⁰ The adjective “millennial” denotes things related to millennialism, while “millennialist” is a bearer of millennial ideas.

¹⁵ *Vzpomínky na Pána Abdrushina* [Memories of the Lord Abd-ru-shin], Dačov Lom: Umelecko-duchovné združenie Fénix, probably 2012, URL: http://duhovnipodpora.vzestup.net/_media/slovo/abdrushin/Vzpom%C3%ADnky%20na%20P%C3%A1na%20Abdrushina.pdf, accessed 10 October 2018.

¹⁶ DOMBROWSKI, A.: *Die Biographie von Oskar Ernst Benhardt gennant Abd-ru-shin und seiner Familie*, 11/2002, URL: <http://abd-ru-shin.blogspot.com/2012/11/die-biographie-von-oskar-ernst.html?view=classic>, accessed 9 January 2019; freeman-Eales, Randolph, *Das Gralsgeschehen auf Erden*, URL: <http://randolph-freeman-eales.blogspot.com/2012/11/blog-post.html>, accessed 5 January 2019.

¹⁷ ABD-RU-SHIN.: *Ermahnungen*. Vomperberg: Verlag Alexander Bernhardt 1984, erste Auflage: 1949.

¹⁸ VOLLMANN, H.: *Vom Leben und Wirken Abd-ru-shins Marias und Irmingards auf Erden 1875 bis 1990*, Vomperberg: Alexander Bernhardt 1991; vollmann, Herbert, *Fragen, die uns bewegen; Die große Hoffnung*, Vomperberg: Verlag Alexander Bernhardt 1992; and others.

¹⁹ VOJTÍŠEK, Z.: „Koncept milenialismu“ [“Concept of Millennialism”]. In: Ostránský, b.: *Konec tohoto světa... [End of this World...]*. pp. 8–9.

²⁰ WESSINGER, C.: „Millennial Glossary“. In: WESSINGER, C.: *Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford University Press, 2011, p. 720.

By “managed millennialism”²¹ Wessinger understands the situation when “millennial beliefs remain in a tradition and its scriptures, but the expected transition to a collective salvation is no longer believed to be imminent. Intense millennial beliefs have been relegated to the background, but they remain in the scriptures and can be foregrounded by future new millennial movements.”²² The term “millennial disappointment” denotes a reaction of millennialists to situation where their expectations were not fulfilled. It is this millennial disappointment that lead to all kinds of behaviour of millennialists; the discussions about them were started by an American psychologist Leon Festinger in 1956.²³ Strategies to overcome the millennial disappointment, especially the rationalization of the failure of the prediction, are also scholarly discussed.²⁴ Three types of rationalizations are usually differentiated between: Firstly, a dating error might be acknowledged; secondly, blame or merit for unrealized events that would have led to bliss or to suffering might be ascribed to a human or a transcendent agent; and, thirdly, it is professed that the millennial prediction has been fulfilled, though in a different way than it was originally anticipated. A combination of these three types is no exception.²⁵

The Grail Movement

The Grail Movement is a relatively new religion that originated on the basis of the activities of a German businessman and writer Oskar Ernst Bernhardt (1875–1941). He was giving lectures on spiritual topics from 1920, the first circle of his adherents was formed in 1921, and he started to publish a magazine *Grail Leaflets* under the name Abdruschin in 1923. Bernhardt used his name in a form of “Abdrushin” since the early 1930s (and this form is used in the text that follows). He was publishing his lectures even in other magazines that he set up and led (*The Call* and *The Voice*), and in books *In the Light of Truth*, *The Grail Message* (the 1st edition in 1926,²⁶ expanded edition in 1931, the “Final Authorized Version” in 1949–1950), *The Ten Commandments of God and the Lord’s Prayer* and *Reverberations of the Grail Message 1*. In 1928, a settlement of the Grail on the tableland of Vomperberg above the town of Schwaz in Tyrol was set up under the leadership of Abd-ru-shin and it served as the centre of the Movement for ten years. The Movement spread to several countries and it was especially successful in Czechoslovakia. On the first day when Austria was annexed to the German Reich (March 12, 1938), the settlement of the

²¹ See STONE, J.: *Japanese Lotus Millennialism. From Militant Nationalism to Contemporary Peace Movements*. In: wessinger, C.: *Millennialism, Persecution, and Violence. Historical Cases*. Syracuse: Syracuse University Press 2000, pp. 261–280.

²² WESSINGER, C.: *Millennial Glossary*. p. 720.

²³ FESTINGER, L. – RIECKEN, H. W. – SCHACHTER, S.: *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. New York: Harper & Row Publishers, 1966 (first edition 1956).

²⁴ See e. g. STONE, J. R.: *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*. New York – London: Routledge, 2000.

²⁵ ZYGMUNT, J. F.: *When Prophecies Fail. A Theoretical Perspective on the Comparative Evidence*. In: STONE.: *Expecting Armageddon...* pp. 97–100.

²⁶ ABD-RU-SCHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Neue Gralsbotschaft von Abdruschin*. Tutzing: Verlag der Gralsblätter, Oskar Ernst Bernhardt, 1926.

Grail was seized, and German citizen Oskar Ernst Bernhardt was taken into custody in Innsbruck. From September 1938 until his death, Oskar Ernst Bernhardt was under house arrest, in succession, on two estates of his adherents. The Grail Movement was revived by Maria, a widow of Bernhardt, and her children. Step by step, it established itself in more than twenty countries in the world, and, it proved its viability in spite of a number of schisms. It consists of about 30,000 people on a world-wide scale.²⁷

As for the message that Oskar Ernst Bernhardt as Abd-ru-shin was conveying, it is important to state, for the purposes of this article, that these were tidings with a strong millennial accent which is present in cosmology, anthropology and soteriology. Abd-ru-shin's cosmology is similar to the gnostic picture of the world: The centre of all is an impersonal God, most often called "the Light", by the emanation of which everything is created, namely in the realms differentiable by their distance from the Light, thus by a type of radiance, as well.²⁸ One of these realms ("Divine Substantiality") contains a divine castle – the castle of the Grail – as a point connecting God and his creation, and as a knot of radiation.²⁹ Our known material world consists of the most dense emanation, thus belonging to the realm of gross matter. The creation is undergoing development and is heading toward the end where it is destroyed and restored. This end is coming at the very time we live in.

The human spirit comes from the high, spiritual realm, and for the purpose of self-realization, descends to materiality,³⁰ where it unfortunately stays captive.³¹

²⁷ SPRICK, J.: *Ways with the Grail Message*. Schwaz: International Grail Movement, 2009, p. 27.

²⁸ See: ABD-RU-SHIN: *The Primordial Spiritual Planes I–VII, In the Light of Truth...* 1971, p. 997–1043.

²⁹ "This Grail Castle stands, in fact, at the highest place in Primordial Spiritual Creation, far above the Paradise of men. It is the only point of connection between God and His Creation; it could also be said that it is an intersection point of radiations... Just as the heart allows the blood to pulsate through the body, so the Spiritual Power streams out of the Grail through Creation, at regular intervals. The pulse-beat of the heart is a reflection of this mighty pulse-beat of Eternal Life, because everything that takes place 'above' is repeated 'below', in many variations." – VOLLMANN, H.: *What lies behind it...!*, Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., third edition, 2010, p. 97.

³⁰ "That alone is the place where the spirit of earthman as such *originates* in the great Creation; *there* arose and also is the Paradise of the human spirits that develop to completion, thus the plane from which they actually set out and likewise to which they return in the completion! – Looking downwards from above it lies at an immense depth, yet looking upwards from the earth it lies nevertheless at an indescribable height... Their inability to awaken of themselves, even at this outermost place which is furthest away from the Light and the last point of support of the spiritual, forces these spirit-germs as they follow the inner urge for development to move even further in order gradually to develop to spiritual consciousness by wandering through the more and more distant fine and coarse Worlds of Matter, because the friction and colliding therein due to the density and heaviness contribute to and compel them to awaken and grow strong. – That is the approximate picture of the growth of your human spirit!" – abd-ru-shin.: *The Primordial Spiritual Planes I, In the Light of Truth...* 1971, p. 998–999.

³¹ "Man had voluntarily created for himself a very effective trap. Following the urge for development, he descended from Paradise into the material substance of Subsequent Creation, but he forgot his origin and was caught in the World of Matter." – vollmann: *What lies behind it...* p. 41.

Especially due to “one-sided cultivation” of his mental capacities,³² he lost touch with the higher realms and after the death of the material body he only goes into the subtle realm, from where he has to incarnate again. This way, he finds himself with in a chain of incarnations with no awareness of his origin and purpose of residing in materiality. “One-sided intellectual thinking” became the cause of all the evil in the world.³³

The laws of creation are in operation in the whole cosmos, thus God – the Light doesn't have to nor can he interfere.³⁴ But cosmos and its laws are reflected in an incomplete and distorted way in human religions³⁵ and some founders of religions and other significant figures even had the roles of “forerunners”³⁶ to two beings emanated from the very God. These beings – the Son of God and the Son of Man – were bringing the tidings of salvation to men by alerting them to the laws of creation, thus directing the human spirits to the place of their origin and final destination. While the Son of God incarnated in the person of Jesus of Nazareth, was murdered by means of crucifixion and his message was distorted by the Church, the Son of Man was more successful. He was incarnated on Earth for the first time about three thousand years ago as Abd-ru-shin, an ancient prince, and for the second time as Oskar Ernst Bernhardt. At this second incarnation, he mediated a complete and undistorted message (the Grail Message) to men.³⁷ This happened at the end of the period measured out to human spirits before their return to the spiritual realm, thus before the Last Judgement. The Son of Man (Abd-ru-shin, Oskar Ernst Bernhardt) acted as a cause and a main actor of millennial events, especially of the World Judgement but also in establishing the Millennium which will constitute the last testing period for the human spirits for their return to the spiritual realm.

Millennialism within the Grail Movement³⁸

The basic millennial scheme of the Grail Movement is the same as in many marginal Christian movements that were constantly appearing and disappearing during

³² “In the one-sided cultivation of the frontal brain lies the hereditary sin of earth-man against his God or, more precisely, against the Divine Laws...” – abd-ru-shin: *Intuitive Perception, In the Light of Truth...* 1971, p. 589.

³³ “The main evil, however, remains the one-sided and too greatly cultivated intellect which, puffed up, lolls about on a ruler's throne that it is not entitled to. ... Now free yourselves from it and lift yourselves above it!” – abd-ru-shin: *The Primordial Spiritual Planes IV, In the Light of Truth...* 1971, p. 1017–1019.

³⁴ “But God does not at all directly intervene in all these small and great cares of men, such as wars, misery and other earthly matters! From the very beginning He has woven into Creation His perfect Laws, which automatically carry out their incorruptible work so that all is accurately fulfilled, forever taking effect uniformly, thus preventing any preference as well as any prejudice, an injustice being impossible.” – abd-ru-shin, “Fate”, *In the Light of Truth...* 1971, p. 212.

³⁵ ABD-RU-SHIN: *The recognition of God, In the Light of Truth...* 1971, p. 730.

³⁶ ABD-RU-SHIN: *Forerunners, Admonitions...* p. 134–135.

³⁷ “...the mission of the Son of God, which was to bring them help before the World Judgment.” – ABD-RU-SHIN: *Let There Be Light!, In the Light of Truth...* 1971, p. 877.

³⁸ More about millennialism in the Grail movement: Vojtišek, Z.: *The Grail Movement. The Never-Ending Story of Millennial Expectations*. In: VOJTIŠEK, Z.: *Millennialism. Expecting the End of the World in the Past and Present*. Praha: Dingir 2013, p. 39–49.

the course of history of Christendom: It is based on conviction about an imminent coming of judgement that will set up an ideal Millennium. After that, an ultimate end of this world and a final reward or punishment will come about – in case of Abd-ru-shin's doctrine, a return of human spirits into the spiritual realm or their annihilation. And in a similar way like the creators of other millennial concepts, Abd-ru-shin dealt with individual steps of sequence of millennial events in differing degrees: the most passages of his works bear on the events closest in time – the Last Judgement, while he described the Millennium to a lesser degree and gave only a few words to what would follow once the Millennium ends.

Abd-ru-shin thought of the coming judgment as a necessary event – on one hand, because of man's ability and responsibility to decide freely, and on the other hand, because of his "inherited sin", i. e. "one-sided cultivation of his mental capacities". According to Abd-ru-shin's concept, the Last Judgement primarily means purification from the consequences of human spirits being stuck in gross matter. This is not just a catastrophic event but also a transformation and an opportunity for the human spirits to develop further: either towards the Light, or their attachment to matter will display itself, after which corruption and "spiritual death" follows.³⁹

Before the Last Judgement, 144 thousand elected human spirits should come to Abd-ru-shin; these once swore an oath of loyalty to the Son of Man in the spiritual realm and now had to accept a call as Abd-ru-shin's helpers. The world should join them, especially millions of those, who unknowingly live the Message that Abd-ru-shin was preaching. Abd-ru-shin's message of the Grail should spread all around the world and according to Abd-ru-shin's conception, all the people should be confronted with it.⁴⁰

According to Abd-ru-shin, the arrival of the Last Judgement should be preceded by signs, both in nature and in human society. As for the natural signs, it is primarily a star that should show itself as a comet. In the words of Abd-ru-shin, the star of the Last Judgement "can be called the Star of Bethlehem, because it is of exactly the same nature as that was. Its power sucks the waters up high, brings weather catastrophes and still more. When encircled by its rays the earth quakes."⁴¹ The signs should also include pollution of nature and decline in morals.⁴² Abd-ru-shin's closest followers were expecting a plague that would destroy two thirds of mankind⁴³ or

³⁹ "Either he is raised high towards the Light if he strives for the spiritual, or he remains chained to the World of Matter, to which he clings if out of conviction he declares that only material things are of value. – In that case ... he is drawn ... into disintegration. This then is spiritual death!" – abd-ru-shin: *The World, In the Light of Truth...* 1971, p. 73.

⁴⁰ ABD-RUSCHIN: *Steht in Gedanken auf dem Posten – Am 21. August 1932 – Aus den unveröffentlichten Reden, Vorträgen von Abdruschin*. In: KOLOMYJEC, V. I.: *Im Lichte der Wahrheit, Gralsbotschaft von Abdrushin...* Band II., p. 71–74.

⁴¹ ABD-RU-SHIN: *The Great Comet, In the Light of Truth...* 1971, p. 182.

⁴² WAGNER, J.: *Mein Weg zur heiligen Botschaft und zum Herrn, bis Er die Erde verliess*, Abschrift der Tonbänder, p. 12, URL: http://josef-wagner.blogspot.com/2012/10/mein-weg-zur-heiligen-botschaft-und-zum_31.html, accessed 31. October 2018.

⁴³ FRITSCH, O. E.: *Abschrift eines Manuskriptes von Otto-Ernst Fritsch*. URL: <http://otto-ernst-fritsch.blogspot.com/2013/03/abschrift-eines-manuskriptes-von.html>, accessed 31. October 2018.

natural catastrophes.⁴⁴ But the biggest sign is the Son of Man, since the judgement would be coming with him.⁴⁵

According to Abd-ru-shin, the Last Judgement will take its course in such a way that the “this earth must be left to the rule of Darkness, without direct help from the Light, because humanity enforced this through their volition. ... Everywhere there is night. Yet during the deepest affliction when everything, including what is better, is also in danger of sinking away, at the same time dawn will now break! But the dawn will first bring the travail of a great purification...”⁴⁶ The Last Judgement as the “struggle of the Light against all darkness, which must end with the violent destruction of darkness”⁴⁷ will proceed spontaneously. It will come about “without the participation of the human spirits” just by the “Power of the Light” getting bigger.⁴⁸ Mere radiation will cause the Millennium to come about and together with it “peace and happiness will then ensue because all disturbing elements will be *forcibly* removed from the earth, and will be kept away from it in the future. ... This will come about through the transforming of the radiations, which takes place through the Star of the Son of Man.”⁴⁹

Based on their current course of life, a part of humanity will, after the Last Judgement, enter the Millennium, also called God’s Empire or God’s Kingdom. Its beginning will be announced by the binding of Lucifer, after a victorious battle with the Son of Man.⁵⁰ At the beginning of the Millennium “a *reflection* of the real Paradise *must* come on earth ... at the same time there will be erected an earthly replica of the Grail Castle, the original of which stands on the highest heights of Creation as the hitherto only true Temple of God!”⁵¹ But the Millennium can exist in this quality with only certain people. Thus, “only *he* who submits to the Divine Will, will be able to live in the Thousand Year Realm here on earth.”⁵²

According to Abd-ru-shin, the Millennium will emerge on the restored planet Earth.⁵³ Abd-ru-shin was giving its specific description probably only orally, to his closest followers. For example, physician Karl-Heinz Hütter captured in his memories Abd-ru-shin’s words from May 1930, that the Earth would “be much hotter. New vegetation will appear. The Earth will become much more fertile. Then, there will be no worries about our daily bread, there will be paradise on Earth.” In December

44 GECKS, E.: *Erinnerungen aus meinem Grals-Erleben. Teil 3: Die Zeit auf dem Vomperberg, teilweise danach*, p. 7, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/die-gralsbotschaft-der-weg-von-der-urfassung-zum-manuskript-letzter-hand>, accessed 21. June 2017.

45 ABD-RU-SHIN: *The Son of Man, In the Light of Truth...* 1971, p. 461.

46 ABD-RU-SHIN: *What separates so many from the light today?, In the Light of Truth...* 1971, p. 102-103.

47 ABD-RU-SHIN: *The Son of Man, In the Light of Truth...* 1971, p. 461.

48 abd-ru-shin: *I am the Resurrection and the Life, no Man Cometh to the Father but by Me!, In the Light of Truth...* 1971, p. 484.

49 ABD-RU-SHIN: *Ponderers, In the Light of Truth...* 1971, p. 614.

50 ABD-RU-SHIN: „The Mystery of Lucifer“, *In the Light of Truth...* 1971, p. 381.

51 ABD-RU-SHIN: “The Development of Creation“, *In the Light of Truth...* 1971, p. 414.

52 ABD-RU-SHIN: “Pentecost“, *Admonitions...* p. 98.

53 “... the Kingdom of God ... is now to come into existence on earth...” – ABD-RU-SHIN, “Pentecost“, *Admonitions...* p. 95.

of that year he was to say: “The big cities will disappear by themselves. ... People will build cities no longer and will return to nature. Brand new plants and new animals, which are already prepared in the subtle matter, will come into existence. However, these will be incarnated only at the time when new people are here.”⁵⁴

The historical fulfilment of Abd-ru-shin’s millennial conception was anticipated in the imminent future in the pre-war Grail Movement. The adherents of the movement not only passively anticipated events of cosmic significance but they also looked out for them and contributed to their fulfilment as far as possible. Throughout his public presence, Abd-ru-shin was convinced that the Last Judgement is already here. He didn’t leave his adherents doubting that the period of “coming horrors”⁵⁵ is right now. Probably the most urgent was Abd-ru-shin’s message from 1933. In his lecture entitled “Last Admonition” and delivered at the Feast of the Holy Dove, he described this feast as “the ending of an enormously revolutionary period”, as a decisive point and an hour when his follower “must be prepared for the earthly beginning!”⁵⁶

It is no surprise that Abd-ru-shin carried his followers away to intense expectation, as well. Rosa Markus testifies in her memories that there were imminent expectations at the very beginning of this community: “Our Lord often spoke ... about the Coming One, about His majestic mission, about His immense blessing that he can bring to mankind by his *Word*. There was always an air of happy and eager expectation in the room.”⁵⁷ In her reminiscences about the events of the year 1928, Elisabeth Gecks, another close follower of Abd-ru-shin, captured a story that shows the atmosphere of the discussion about the Last Judgement within a circle of Abd-ru-shin’s closest ones: “In this first summer, the Lord often spoke on the Mount about the coming judgement and what it will bring about because of the current state of mankind. He also spoke about purification, which will bring about catastrophes that will be caused during the final events on earth at the beginning of the new Empire of God on earth. Ms Illig evidently thought that this all will come about by the time of autumn. The only thing I know is that the Lord stood with the two of us by our house when Ms Illig said: ‘It will be all over by the autumn, at the latest.’ – Then, the Lord got very serious and said that we cannot have any ideas about it. Nobody can determine it, nor can he, only God alone.”⁵⁸

⁵⁴ HÜTTNER, K.-H.: *Slova Pánova zachycená z rozhovorů [The Words of the Lord Captured from the Talks]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 187 and 187.

⁵⁵ ABD-RU-SHIN: *The Millennium, In the Light of Truth...* 1971, p. 174–175.

⁵⁶ „Das soll ein Abschluss für Euch werden einschneidendster Art. Für jeden der Berufenen vor allen Dingen wird es *der* Punkt sein, welcher für ihn entscheidet. Die Entscheidung führt er aber *selbst* herbei; denn nur sein Innenwesen gibt den Ausschlag dazu ganz allein. Gerüstet muss er dann in dieser Stunde sein zu irdischem Beginn!“ – ABD-RUSCHIN: *Letzte Mahnung – Am 7. Mai 1933 – Aus den unveröffentlichten Reden. Vorträgen von Abdrushin*. In: KOLOMYJEC, V. I.: *Im Lichte der Wahrheit, Gralsbotschaft von Abdrushin... Band II.*, p. 88.

⁵⁷ MARKUS, R.: *Vzpomínky [Memories]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 247–248.

⁵⁸ GECKS, E.: *Erinnerungen aus meinem Grals-Erleben. Teil 3: Die Zeit auf dem Vomperberg...* p. 7.

Even Abd-ru-shin's followers reassured one another in anticipation of this imminent historic turning point. "The Last Judgement is closer before us than all of us felt," said Lucien Siffrid to disciple Randolph Freeman-Eales in a discussion in 1932.⁵⁹ This anticipation of breakthrough events was rising among Abd-ru-shin's followers after Adolf Hitler came to power in the German Reich: "While the Reich stag was burning in February 1933, the Disciple Lucien Siffrid came into the settlement excited and called out: "Now it begins!," reminisced Otto Ernst Fritsch and added: "We all believed at the time that the final events would occur (be worked out) fully and completely in the decade of the 30s."⁶⁰ Herbert Vollmann, an authority within the Grail Movement in the post-war period, characterized 1934 as time "when the final course of events and the subsequent new construction were conceived as something to be imminent."⁶¹ It was then, in the middle of 1930s, when the anticipation of the Last Judgement and the coming of the Millennium was the strongest within the Grail Movement.

The central community of the Grail Movement – the settlement of the Grail on Vomperberg – was preparing for the situation after the judgement, as well. What was developing there was "a rich model of life, a sort of model for peaceful, earthly, and spiritually beneficial, lively cooperation in almost all areas of human activity and human functioning."⁶² The Grail settlement functioning as a model for the whole of the world is documented by the testimony of a teacher at the time of a local school about the fact that when a classroom was opened on November 1, 1933 it was understood as a "total transformation of schooling."⁶³ This model was a part of the millennial expectation that the Millennium for which the settlement of the Grail was being prepared would come about soon. But the Grail settlement was also intensely preparing for the world judgement and the events that would accompany it (mainly a flood). They were gathering provisions "so that the inhabitants of the Mount would have provisions for a certain time in the case that it was willed from on high that the Mount would be closed."⁶⁴

The inhabitants of the Grail settlement planned to build a sanatorium, an orphanage and other buildings for the Millennium.⁶⁵ But the most important building should have been the Castle of Light that should have also served as a temple

⁵⁹ „Das Jüngste Gericht steht näher bevor, als wie alle erahnen.“ – FREEMAN-EALES, R.: *Record of an dialog with Lucien Siffrid*, 20 January 1932, document 109–110, folder R 58/6178 1, Bundesarchiv [Federal Archives], Berlin.

⁶⁰ FRITSCH, O. E.: *Memoires of Otto Ernst Fritsch of personal encounters with Abd-ru-shin*, § 28, URL: <http://otto-ernst-fritsch.blogspot.com/2019/03/memoires-of-otto-ernst-fritsch-of.html>, accessed 31. October 2018.

⁶¹ VOLLMANN, H.: 1. *Otázky, kterými se zabýváme*, 2. *Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern*, 2. *The Great Hope*], Vomperberg: Nakladatelství Alexander Bernhardt, 1996, p. 84–87.

⁶² SCHULZE, M.: *Abd-ru-shin und die Botschaft aus dem Gral, fünfteilige Serie zum 125. Jahrestag der Geburt Von Abd-ru-shin*, p. 35, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/app/download/5790890337/Abd-ru-shin+und+die+Botschaft+aus+dem+Gral.pdf>, accessed 21. July 2017.

⁶³ VOLLMANN: *Vom Leben...*, p. 28.

⁶⁴ WAGNER: *Mein Weg...* p. 7.

⁶⁵ VOLLMANN: *Vom Leben...*, p. 32.

from which Abd-ru-shin's message would be heralded to the entire world.⁶⁶ It was planned to be able to hold 12 thousand people.⁶⁷ According to a witness Josef Wagner, the castle "should have been built from white marble and many exotic stones, since the biggest artists and builders would take part in its construction. ... The Castle of Light will have seven domes, each of which will have a different colour: yellow, light blue, blue, red, green, violet and white, i.e. a different colour for each day of worship."⁶⁸ According to the same source, the other buildings on Vomperberg should have given their place to the Castle. Originally, it was assumed that the construction of the castle would begin in 1936,⁶⁹ but Abd-ru-shin spoke enthusiastically about the plans to build the Castle of the Grail even in 1937.⁷⁰ Another time horizon was captured by chronicler Freeman-Eales who quoted Abd-ru-shin's statement about the fact that the construction of the castle should have been completed after seven years, seven months and seven days – and it should have been finished in 1947.⁷¹

Millennial Disappointment and the Way to Overcome It

The beginning of the disappointment due to failed millennial hopes should be dated back to as early as 1935. According to the witness Josef Wagner, there was a nervousness in the settlement of the Grail, caused by a small number of new converts and Abd-ru-shin's followers coming from other countries and continents.⁷² It was still possible to suppress the disappointment following the arrest of Abd-ru-shin and the seizure of Vomperberg as "automatic sifting" at the beginning of the judgement,⁷³ but Abd-ru-shin's death in 1941 meant such a severe blow to his millennial concept that – at least at this time – it could not have been explained sufficiently. The thing is that Abd-ru-shin and his followers were convinced that the events of the Last Judgement and the beginning of the Millennium would take place during Abd-ru-shin's life. Immediately after the victory of the Son of Man over Lucifer that had already happened, according to at least two of Abd-ru-shin's formulations,⁷⁴ the Millennium should have come into being.⁷⁵ The death of Abd-ru-shin meant that

⁶⁶ WALKHOFF, E.: *Vzpomínky [Memories]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 397.

⁶⁷ DOMBROWSKI: *Die Biographie von Oskar Ernst Benhardt...*

⁶⁸ WAGNER: *Mein Weg...* p. 24.

⁶⁹ WAGNER: *Mein Weg...* p. 27.

⁷⁰ WESTPHAL: *Anne-Maria, Vzpomínky na Pána [Memories of the Lord]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 422.

⁷¹ FREEMAN-EALES: *Das Gralsgeschehen auf Erden, ...* p. 165.

⁷² WAGNER: *Mein Weg...* p. 27.

⁷³ FRITSCH: *Memoires of Otto Ernst Fritsch of personal encounters with Abd-ru-shin*, § 29.

⁷⁴ "You probably think that perhaps His hardest task was His struggle with Lucifer, which ended in the chaining of Lucifer. However, that is not so. His most difficult task was to *hew paths for you out of the maze that you had cultivated through your errors!*" – abd-ru-shin, "The Living Word", *Admonitions...* p. III. – See also – abd-ru-shin, "The Primordial Spiritual Planes II", *In the Light of Truth...* 1971, p. 1008.

⁷⁵ ABD-RU-SHIN: *The mystery of Lucifer, In the Light of Truth...* 1971, p. 380–381.

also the other predictions tied to his “earthly life” will stay unfulfilled.⁷⁶ Abd-ru-shin as the Son of Man didn’t live to see the emergence of the Millennium and could not have been a participant, not even a contemporary of the events by which this emergence should have been accompanied. What also stayed unfulfilled was Abd-ru-shin’s warning that if 144,000 called ones would not accomplish their task “the whole Ephesus would collapse with them”,⁷⁷ i. e. the whole universe known to us.

After the death of Abd-ru-shin, his closest adherents were disappointed to the point of desperation. For example, disciple Friedrich Rauber left behind a testimony depicting the way he reflected at that time: “Should now by one blow be destroyed all the hopes that he, Rauber, together with many other bearers of the cross put into Abd-ru-shin and fulfilment of his enormous task? Should the misled mankind without a leader fall into corruption in the future? Should all the present endeavour for the coming kingdom of peace on Earth become in vain?”⁷⁸

At the end of his life, Abd-ru-shin himself offered a possibility to rationally explain why the disappointment happened: The Last Judgement and the Millennium did not come about because the called ones failed.⁷⁹ An authoritative historic publication communicates to the present-day adherents of Abd-ru-shin that “as a consequence of mankind’s failure to such an extent that was not anticipated at the beginning, the Son of Man Immanuel, dwelling on earth, couldn’t establish the empire of peace here, as it had been predetermined.”⁸⁰ Abd-ru-shin also considered this failure to be a cause of his premature death (it was assumed that he would live a hundred years, or even longer⁸¹) while both he and his adherents of that day excluded physical causes of illness and death. According to the testimony of his physician, Abd-ru-shin declared before his death: “It is good that I was examined at Dresden clinic so that the mankind would know one day that I didn’t have an earthly disease.”⁸²

⁷⁶ “The time will arrive when a *reflection* of the real Paradise *must* come on earth under the rule of the Son of Man at the beginning of the Millennium! Then at the same time there will be erected an earthly replica of the Grail Castle, the original of which stands on the highest heights of Creation as the hitherto only true Temple of God!” – ABD-RU-SHIN: *The Development of Creation, In the Light of Truth...* 1971, p. 414.

⁷⁷ WAGNER: *Mein Weg...* p. 27.

⁷⁸ FREEMAN-EALES, R.: *Chronik-Blätter der Lebens-Biographie des Taufjüngers Friedrich Rauber*, p. 26, URL: <http://friedrich-rauber.blogspot.com/2012/11/biographie.html>, accessed 8 February 2019.

⁷⁹ Abd-ru-shin’s follower Josef Wagner captured the words of his leader: “Nach der zweiten Verhaftung, 1938, die wieder von dem Dunkel vorbereitet wurde, musste ich in meiner eigenen Kraft verbrennen, da das auserwählte Volk, der deutsche Geist, versagte. Da sie mir die heilige Kraft nicht abnahmen, so wurde ich von meinem Vater in letzter Minute zurückgeholt aus dem Stoff, Schuld der Menschengeister. Deutscher Geist, berufener Geist, Auserwähltes Volk, was hast Du getan! Es ist Eure Schuld, Euer Versagen, Euer Leben wird dadurch ausgelöscht.” – Wagner: *Mein Weg...* p. 28.

⁸⁰ ... *in diesem Maße nich voraussehbare Versagen der Menschheit...* – VOLLMANN: *Vom Leben...* p. 55.

⁸¹ *War doch vorgesehen, daß der Herr etwa 100 Erdenjahre alt werden sollte!* – VOLLMANN: *Vom Leben...*, p. 51–52. – See also: „Der Herr sollte bis zu 104 Jahre alt werden.“ – WAGNER: *Mein Weg...* 25.

⁸² HÜTTER, K-H.: *Zpráva o 6. prosinci 1941* [Report on 6 December 1941]. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina...* [Memories of the Lord Abd-ru-shin], p. 196.

The unfulfilled prophecies within the Grail Movement were also explained by the failure of the called ones. Herbert Vollmann wrote that “due to the enormous failure of the many called ones the prophecies given from the Light are changed, as well, and that never realized will be the prophecies on the fulfilment of which these called ones should have taken part in. – The cause of this lies in the free will of man. Since even in the last moment, i.e. shortly before the fulfilment of a prophecy, the human spirits who take part in it, can, by a sudden change of their will take a wrong way, hostile toward the Light. In this manner, they can question the fulfilment of a prophecy or even completely preclude it.”⁸³

The cause of the failure is not known. Vollmann’s historical overview addressed to the present-day members of the Grail Movement admits that “above all the happening hovers one question, anxious and weighty: where are the 144,000 *Called ones* who were chosen in the Spiritual Realm, and who solemnly promised the Son of Man to be loyal fellowfighters *with Him personally here on earth*, and to smooth His earthly path for Him? Could their *combined* service have prevented this frightful end? But what has become of them, apart from the infinitely small number of Called ones who were at hand? Have they all allowed themselves to be so ensnared by the earthly material, by the knowing-better of the intellect, that the Call to service could no longer reach them? Questions which move us, but to which we have still to find the answer.”⁸⁴ But the knowledge of the answer is not important to overcome the millennial disappointment. What is essential is the explanation that the disappointment was caused by the human spirits, particularly those 144 thousand who were, in one of their previous lives, called upon to the service to the Son of Man during the last judgement.

The second step to overcome the millennial disappointment within the Grail Movement was keeping Abd-ru-shin’s millennial concept, though in a modified fashion. In his essay entitled “The Millennium”, Herbert Vollmann, as the main interpreter of Abd-ru-shin’s work, wrote the following: “After the premature departure of Abd-ru-shin, due to the failure of mankind, everything will go differently than we think! – But there is no reason to think that the Millennium won’t come anymore. We just don’t know the exact time. This is reserved to the higher Providence. – It is also not correct to say, that nothing is happening during ‘the time of waiting’. The world is full of events and occurrences pointing to the final judgement that must be fulfilled *before* the beginning of the kingdom of peace!”⁸⁵ In contrast to Abd-ru-shin’s expectation, the timetable was thus mainly modified. After his death, the individual steps of millennial events are delimited less clearly and are stretched across a relatively long time period. As grounds for this, it is stated that “the events anticipated from the Light were to go in fast succession” but due to the failure of men

⁸³ VOLLMANN, H.: 1. *Otázky, kterými se zabýváme*, 2. *Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern*, 2. *The Great Hope*],... p. 37.

⁸⁴ VOLLMANN, H.: *‘And the Light Shineth in Darkness; And the Darkness Comprehended It Not’*. *The fateful years of the German people 1933–1945*, Stuttgart: Stiftung Gralsbotschaft, 1987, p. 38.

⁸⁵ VOLLMANN, H.: 1. *Otázky, kterými se zabýváme*, 2. *Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern*, 2. *The Great Hope*],... p. 38.

“we cannot simply place the time we live in into the originally promised succession of events or assign to it any known terms.”⁸⁶ Werner Huemer, one of the leaders within the Grail Movement and expositors of the Message, wrote that “for decades, we have been living in a transitory period” about which nothing is known, unfortunately.⁸⁷

Another modification of original assumptions pertains to the inception of the Millennium. As shown above, this kingdom should have come about immediately after Lucifer had been bound. Abd-ru-shin spoke about the victory over Lucifer as about a past event. But in the post-war Grail Movement an idea took root that despite Abd-ru-shin’s victory over Lucifer the Millennium had not come on, yet. For example, Huemer used a quote from Abd-ru-shin to write that “it clearly stems from the Message of the Grail that the promise of the Millennium is still tied to another decisive prerequisite... There is a condition that ‘before the thousand-year Reign of Peace everything has to become new in the Judgment! That is the essential foundation for the New Kingdom. It cannot be built up on the existing soil! Everything that is old has first to become new!”⁸⁸ This viewpoint was confirmed by Herbert Vollmann, as well. He took the binding of Lucifer as the first condition, too: “By binding Lucifer, Parsifal [Abd-ru-shin, the Son of Man] ushered the way to the beginning of the kingdom of a thousand years,” but, according to him, this kingdom “can come about on earth only after everything becomes new in the world judgement. The time when this happens will be determined by God himself.”⁸⁹

As has already been stressed, the difference between Abd-ru-shin’s predictions and the state of the world after his death is caused by the failure of men, according to his adherents. But Abd-ru-shin himself reckoned with this failure, and still, he was convinced that the Millennium had already come about. According to him, it was this failure that had caused the birth of the Millennium. He wrote in one of his lectures (probably from 1935): “The fall and great failure of the developed ones, i.e., of the human spirits in the World of Matter, which necessitates the breaking of their wrong self-will; the immediate institution of God’s Will in the establishment of the Millennium, until the voluntary submission of mankind’s entire volition to the Will of God comes about, thus completely ensuring the undisturbed further development of the Creations in the swinging of the Light-pervaded spheres of movement.”⁹⁰ Abd-ru-shin (in contrast to his adherents at the time after his death) seemed to have reckoned with a sort of early form of Millennium (that had already come about as a result of the binding of Lucifer) while its full form was supposed to come to fruition only after the completion of the process during which everything becomes new.

⁸⁶ HUEMER, W.: *Říše tisíce let [The Millennium]*, *Kruh [The Circle]* 15 (2), 2005, p. 5–6.

⁸⁷ HUEMER, W.: *100 odpovědí na životní otázky [100 Answers to Questions of Life]*, Stuttgart: Stiftung Gralsbotschaft 2012, p. 214–215.

⁸⁸ HUEMER, R.: *Říše tisíce let [The Millennium]*... p. 5–6. – Author quoted the lecture: abd-ru-shin: *The Millennium, In the Light of Truth...* 1971, p. 183.

⁸⁹ VOLLMANN, H.: *Světový soud. Říše tisíce let. Říše míru [World Judgement. The Millennium. The Realm of Peace]*. *Kruh [The Circle]* 8 (4), 1998, p. 2.

⁹⁰ ABD-RU-SHIN: *The Primordial Spiritual Planes II, In the Light of Truth...* 1971, p. 1008.

The time and the circumstances of the birth of the Millennium are not specified in any way after Abd-ru-shin's death: "Still hidden from them also remains *who* is to establish the Kingdom of Peace on earth in the Name of Imanuel, since it cannot be the Son of Man Himself. Abd-ru-shin will direct the upbuilding from a higher sphere..."⁹¹ Thus, Abd-ru-shin's adherents can have high hopes: "Let us hope that the time is no longer too far off when the abused earth can follow its course, rejuvenated and invigorated, after it has shaken off all Darkness. Then a new and inwardly purified human race will arise on it, who will honour God because they will live only according to the Divine Will."⁹² It is recommended to have hopes, rather than trying to calculate this time, for example, from one of biblical books that played an important role in Abd-ru-shin's time. Vollmann warns against calculations: "The Revelation of John must not be interpreted according to earthly concepts, and this also applies to time. It is to be taken ... in a spiritual sense."⁹³

As contrasted to the Millennium that is yet anticipated by the Grail Movement, it is already now that the judgement takes place over the mankind, according to the members of this movement, and the mankind finds itself already in the last phase of this judgement. The present-day teachers of the Grail Movement support this assumption by signs, in the same way it was done previously by Abd-ru-shin: "The summer is announced by the ripening fig tree, but how is the judgement announced? By noticeably high occurrence and ever growing frequency of many events, such as natural and economic catastrophes, famine and droughts, militant and political disturbances, crimes of all sorts, and, last but not least, self-destruction and false prophets. – Are these are forebodings announcing to us the coming end of the world judgement, which is also called the *Last Judgement*."⁹⁴

That's why Herbert Vollmann exclaimed in one of his works: "Mankind, the judgement is here! The judgement!"⁹⁵ At another spot he exhorted by the words that "... how close the hand of the Cosmic Clock stands to the hour of twelve"⁹⁶ or that "at present time, we stand... at global turning point, at global judgement!"⁹⁷ For example, the prominent Czech Abd-ru-shin's adherents also wrote that "we, the earthly

⁹¹ VOLLMANN: *And the Light...*, p. 33.

⁹² VOLLMANN, H.: *The World, as it could be!*. Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., fourth edition 2010, p. 138.

⁹³ VOLLMANN, H.: *Knowledge for the World of Tomorrow!*, Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., third edition 2010, p. 53.

⁹⁴ „Der reife Feigenbaum zeigt den Sommer an, was aber zeigt das nahende Endgericht an? Die auffallende Fülle aller Geschehnisse auf der Erde und ihre immer mehr zunehmende Beschleunigung! – Seien es nun Hungersnot und Dürre, Natur- und Wirtschaftskatastrophen, Kriegs- und politische Wirren, Verbrechen aller Art und nicht zuletzt die Selbsterstörung und die falschen Propheten. – Sie alle sind Vorboten und künden uns von dem nahenden Ende des Weltgerichtes, das auch *das Jüngste oder Letzte Gericht* genannt wird.“ – VOLLMANN, H.: *Die Apokalypse heute*, Stuttgart : Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1984, p. 8.

⁹⁵ VOLLMANN: 1. *Otázky, kterými se zabýváme, 2. Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern, 2. The Great Hope*],... p. 92.

⁹⁶ VOLLMANN, H.: *Knowledge...*, p. 64.

⁹⁷ VOLLMANN, H.: *Die Apokalypse heute...*, p. 7.

people, are now living at the time of the final phase of the Last Judgement of God”,⁹⁸ and thus, “we are now experiencing the most significant period in our whole existence [as mankind]. The finale of the Last Judgement of God, the final reckoning.”⁹⁹ A former regional head of the Grail Movement in Czechoslovakia and Czechia also voiced this certainty: “We know that we are living in the time of judgement...”¹⁰⁰

The signs of this judgement are always observed within the Grail Movement. Herbert Vollmann wrote in the early 1990s: “Mighty turning points and changes were shaking the Earth in several decades after Abd-ru-shin’s demise. The world sinking into ever growing chaos is tossed by great suffering. – Clearer than ever before, the signs of all types point to great reversal brought by God’s judgement. – Heaven and earth, water and air witness to it as well as unfortunate human fates.”¹⁰¹ Vollmann demonstrated his perception of imminent coming of the Final Judgement also in another passage when writing about “catastrophic events which we have already experienced for decades”.¹⁰² The listing of all kinds of signs could be very long; for example, Vollmann even included “the increase in unsuccessful conferences, proceedings, as well as empty promises, helplessness and distrust”.¹⁰³ Richard Steinpach, another important author of the Grail Movement, wrote in a similar manner: “We also know that it cannot go on like this. We are hurtling into extinction. This way, we are standing at the turning point of the worlds which is more important also by the fact that it will deprive people of their megalomaniac idea that they are the centre of creation. This turning point will necessitate a new spiritual beginning. This also explains the accumulation of confusion, threats and horrors in this present world of ours.”¹⁰⁴

Similar as in Abd-ru-shin’s time, a comet takes an important place among the signs: “A great purification starts with the world judgement. All the bad works created by the people will be scorched and burnt by the rays of the star, also called the great comet. – The power of this star will penetrate all the way to the gross mass, and thus, through it, the contaminated and polluted environment on earth will be purified as well, so that with its strength and heat the nature will recover quickly. The fact that its rays are already affecting the earth is corroborated by the present-day events.”¹⁰⁵ Herbert Vollmann, the main expositor of Abd-ru-shin’s doctrinal heritage, paid great attention to the star-comet also in his popularizing writings. First-

⁹⁸ KYJONKA, J.: *Boží pečeť [God’s Seal]*, *Kruh [The Circle]* 10 (1), 2000, p. 5.

⁹⁹ KYJONKA, J.: *O činnosti v Domě Hnutí Grálu [Of Activities in Grail Movement House]*, *Kruh [The Circle]* 8 (1), 1998, p. 22.

¹⁰⁰ ŠTEFEK, J.: *Na prahu nového roku [On the Threshold of the New Year]*, *Kruh [The Circle]* 8 (1), 1998, p. 2.

¹⁰¹ „Gewaltige Umwälzungen und Veränderungen haben die Erde und ihre Bewohner erschüttert in den wenigen Jahrzehnten nach dem Heimgang Abd-ru-shins. – Großes Leid trägt die immer mehr dem Chaos zuneigende Welt. – Deutlicher als je zuvor weisen Zeichen aller Art auf die große Wende hin, die das Gericht Gottes bringt. – Himmel und Erde, Wasser und Luft geben davon Zeugnis sowie die unheilvollen Schicksale der Menschen.“ – VOLLMANN: *Vom Leben...*, P. 57.

¹⁰² VOLLMANN: *The World...* p. 122.

¹⁰³ VOLLMANN: *Die Apokalypse heute...* p. 9.

¹⁰⁴ STEINPACH, R.: *Die Vorträge*, Stuttgart: Stiftung Gralsbotschaft 1994, p. 176.

¹⁰⁵ VOLLMANN: *Světový soud... [World Judgement...]*, p. 3.

ly, he confirmed in it its real existence (thus, not only a symbolic role): “The Star of Bethlehem does actually exist.“ Its origin can be found in the Eternal Realm of Primordial Spirit and it is of spiritual nature, “radiating an immense magnetic power“. It is coming near the Earth and “its rays will hit and destroy all the darkness.”¹⁰⁶ According to Vollmann (in the same way as previously according to Abd-ru-shin), “the Star of Bethlehem sends no salutation of peace, as It did at Jesus’ birth, but comes to help in the fulfilment of the World Judgement, and only after that will It make Its constructive radiating power felt.”¹⁰⁷

Thus, as the second strategy (or the second step of the way) on how to overcome millennial disappointment we can regard the keeping of the main millennial assumptions of the Last Judgement and the Millennium, in a somewhat modified form. This is followed by the third step which is the weakening of the meaning of these assumptions. We can follow it in three directions. In part, the role of the pre-war tense expectations of the Last Judgment and the emergence of the Millennium is toned down. An attempt to present the early millennialism of the Grail Movement as less significant can be recognized for example in the words of a significant adherent, Daniel Swarovski, when he took a stand against “the most absurd rumours” about the “predictions of catastrophes by Mr Bernhardt” stated that “Mr Bernhardt has never spoken in front of me about the imminent end of the world or about the end of the world at all.”¹⁰⁸ Swarovski here (unintentionally or deliberately) created some confusion: There are countless predictions of catastrophes in Abd-ru-shin’s work but his conception really does not reckon with the end of the world.¹⁰⁹

The weakening of significance of the millennial events in the post-war development of the Grail Movement is evident in modifications in the canonical text. We can find them, for example, in the lecture “Forerunners.” While the lecture of the prepared second volume of the book *Reverberations of the Grail Message 2* (it should have been published around 1936) contains the sentence, “Even at those times everything was leading up to the time of the Final Judgment, which is today!“,¹¹⁰ the post-war edition of this lecture omits the words “which is today!“¹¹¹ A similar example is found in Abd-ru-shin’s lecture “Distorted Souls“. While the final sentence in the pre-war book reads: “Do not take such a warning and admonition too lightly, for your entire existence is at stake in these final earthly hours of a Cosmic epoch“,¹¹²

¹⁰⁶ VOLLMANN: *The World...* p. 121.

¹⁰⁷ VOLLMANN: *The World...* p. 123.

¹⁰⁸ SWAROVSKI, D.: *Warum so viel Aufhebens um die Gralsbotschaft Abd-ru-shins und um die Grals-Siedlung Vomperberg?*, als Manuskript gedruckt, 1955, P. 26.

¹⁰⁹ This is explained by VOLLMANN: *End-Time, however, does not mean the end of the world, as is often assumed, but the end of a great epoch.* – vollmann, *Knowledge...*, p. 55.

¹¹⁰ „Es lief schon damals alles auf die Zeit des Endgerichtes zu, die heute ist!“ – abd-ru-schin: *Wegbereiter*. In: KOLOMYJEC, V. I.: *Im Lichte der Wahrheit...* Band III (1935–1935), p. 137. – English translation: Abd-ru-shin: *Forerunners, Resonances to the Grail Message 2 by Abdrushin*, URL: <http://www.abdrushin.us/grail-message/resonances-by-abdrushin-091.php>, accessed 23. February 2019.

¹¹¹ ABD-RU-SHIN: *Forerunners, Admonitions...* p. 134.

¹¹² „Nehmt solche Warnung und Ermahnung nicht zu leicht; denn es gilt Eurem ganzen Sein in diesen letzten Erdenstunden einer Weltzeit.“ – ABDRUSCHIN: *Verbogene Seelen, Nachklänge zur Gralsbotschaft...* p. 365. – English translation: ABD-RU-SHIN: *Resonances to the Grail Message 1*,

the post-war edition of the book *In the Light of the Truth* contains only a more general reasoning: “Do not take such a warning and admonition too lightly, for your entire existence is at stake!”¹¹³ The most visible is the omission of the whole lectures (for example “And it was fulfilled..!”) or the “Closing Word” from the pre-war edition from 1931. The expressions of the “Closing Word” are very explicit and it is conceivable that these are hardly acceptable for the post-war Grail Movement: “Abdruschin has now completed His Message to mankind. After completion there now arose in Him the God-sent Son of Man IMANUEL who was promised by the Son of God, Jesus Himself, for the Judgment and the Salvation of mankind, after prophets of old had already pointed to Him. He bears the insignia of His high mission: the living Cross of Truth, radiating out of Him and the Divine Dove above him, the same insignia as were borne by the Son of God. – Awaken, mankind, from the sleep of your spirit!”¹¹⁴

But the meaning of the millennial events in the post-war Grail Movement is weakened in particular by the fact that the attention of its members is directed towards their personal qualities and their improvements. Herbert Vollmann recorded Abd-ru-shin’s words “gain the true humanness” and mentioned them in connection with possible future millennial events, “this is your only task in creation.”¹¹⁵ A similar thought was later on expressed by Vollmann himself: “Thus, the bearers of the cross have to exert themselves so that they can proceed forward spiritually and earthly in this ‘time of waiting’, indifferent whether they will experience the empire of peace in their present-day earthly garments or in the other world or in some later reincarnation. These great fulfilments do not depend on the short period of one earthly human life.”¹¹⁶ Thus, the Millennium should not be the main subject of interest of Abd-ru-shin’s adherents. Herbert Vollmann’s other words also direct this interest to their own endeavour: “During Abd-ru-shin’s sojourn on this earth, the human spirits could have built up the Kingdom of Peace on earth. All the opportunities for it were given by the Light through the birth of the Son of God. – But human beings failed so completely that today only a polluted, tormented earth still remains, with a few light-points which are formed by those who have recognised the Light of Truth, and who must now strive with all their might to open themselves completely to the Ray of Divine Purity, Which through the Grace of God is still anchored on earth!”¹¹⁷

The three steps described above allow us to assign millennialism within the Grail Movement into the category of “managed millennialism”. The Millennium expected in an unspecified future and an ongoing Last Judgement, provide hope

abdrushin.name, 2018, URL: http://www.abdrushin.us/download/Resonances_to_the_Grail_Message.pdf, accessed 23. February 2019.

¹¹³ ABD-RU-SHIN: *Distorted Souls, In the Light of Truth...* 1971, p. 796.

¹¹⁴ ABD-RU-SHIN: *Closing Word, In the Light of Truth Grail Message by Abdrushin*, URL: <http://www.abdrushin.us/in-the-light-of-truth/grail-message-by-abdrushin-092.php>, accessed 23 February 2019.

¹¹⁵ *Erwerbt euch wahres Menschentum, das ist Eure einzige Aufgabe in der Schöpfung.* – VOLLMANN: *Vom Leben...* p. 56.

¹¹⁶ VOLLMANN: 1. *Otázky, kterými se zabýváme*, 2. *Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern*, 2. *The Great Hope*],... p. 38.

¹¹⁷ VOLLMANN: *‘And the Light...’*, p. 33.

for future beatitude, without perturbing by its imminent coming, and they provide an explanatory framework for the negative phenomena of the contemporary world without threatening it by its immediate doom. Moreover, millennialism like this, displaced from the focus of interest, poses no danger to the Grail Movement, but can moderately motivate and reassure its individual members.

But the sacred writing *In the Light of Truth*, less important writings or memories, as well as knowledge of the history of the early Grail Movement, have the potential to create a “uncontrolled” millennialism, similar to that of the early Grail Movement. This renewed urgent millennialism may be attractive to those members of the movement who are not fully conforming to its leadership and who critically evaluate the three above-mentioned ways by which the Grail Movement overcomes the millennial disappointment. A “uncontrolled” millennialism can also arise completely outside the Grail Movement’s structure, due to the free availability of the book *In the Light of Truth. The Grail Message*, thanks to public bookstores and second-hand bookstores. On the other hand, the rationalization and further steps of the Grail Movement are not publicly known outside this movement.

It is therefore understandable that one more step is needed to completely overcome the millennial disappointment: to protect the “managed” millennialism in the post-war Grail Movement from spontaneous attempts to restore millennial urgency. The post-war authors thus dampen the “uncontrolled” millennial hopes and set limits on them. They focus on two ideas that may be potentially threatening the status quo of “managed” millennialism.

Firstly, the “spontaneous”, or “uncontrolled”, millennialism can arise from the idea that the Son of Man (recently incarnated as Abd-ru-shin) will come to Earth again in the human body. To the called spirits, this Son of Man (called Immanuel in this role) would prove himself by the word that he would bring directly from the Divine Light as Abd-ru-shin and Jesus did before him. Although this idea of the second coming of Immanuel is unequivocally rejected by the Grail Movement’s leadership, one of its leaders acknowledged that some “bearers of the cross always spread it.” That’s why Herbert Vollmann wrote in the same place: “As a legacy and as *his last, final word*, Immanuel left the Grail Message to the people; there is no other message!”¹¹⁸ And elsewhere, he stated even more clearly: “According to the knowledge of the Grail Message, the Son of Man, Immanuel, cannot incarnate on Earth again.”¹¹⁹

The second idea that the “spontaneous” millennialism can bring into the Grail Movement is a conviction that the beginning of the Millennium will be announced by the arrival of a great comet. Some Abd-ru-shin’s followers believed it to be Comet Kohoutek, which approached the Earth just at the time of the celebration of the Shining Star¹²⁰ at the end of December 1973.

¹¹⁸ „... eine Frage die von Kreuzträgern immer wieder verbreitet wird.“ – „Den Menschen ließ Imanuel als sein Vermächtnis die Gralsbotschaft zurück als sein *letztes endgültiges Wort*; eine weitere Botschaft gibt es nicht!“ – VOLLMANN: *Vom Leben...*, p. 55–56.

¹¹⁹ VOLLMANN: *1. Otázky, kterými se zabýváme, 2. Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern, 2. The Great Hope*],... p. 30.

¹²⁰ The feast of the Shining Star is one of three feasts in the Grail movement. It is celebrated on 27. December.

But Herbert Vollmann rejected Comet Kohoutek in this role, saying that it originated in the material world. On the contrary, the origin of comets such as the “Star of Bethlehem” is “in the spiritual realms.” Vollmann continued that comets with spiritual origin “are sent into Subsequent Creation in support of special missions.” Thus, the “star of Bethlehem” will bring in a judgement by a massive pressure of its radiation. According to Vollmann, Comet Kohoutek is just its forerunner and a warning.¹²¹

The same expectations were associated with Comet Hale-Bopp, which approached the Earth at Easter 1997. At that time, some of the personalities within the Czech Grail Movement had reportedly prepared supplies of durable food and clothing in case Comet Hale-Bopp picked them up to another, more spiritually developed planet.¹²² These hopes were, however, suppressed by the Grail Movement’s leaders: “There is probably a desire in each one of us: I wish it were already here!”, initially admitted the then Czech regional head, Arthur Zatloukal, and continued the article with a question: “How many times have many of us been convinced that the ‘guaranteed’ rumours of this or that year, spring, month, or day have not been fulfilled?” So, he rather warned his readers: “Our journey does not lead through visions, often insecure, but through refining.”¹²³

But not all followers of Abd-ru-shin will be content with the arguments presented by the authorities of the Grail Movement about these two ideas that revive millennialism. Sometimes new, split movements emerge as a result of renewed spontaneous millennialism. Examples include the Czech movement of Jan Dvorský, operating in 1991–1993,¹²⁴ and the Slovak movement of Natalia de Lemeny Makedonová, that experienced its peak in 1998.¹²⁵

Conclusion

The research of millennialism within the Grail Movement has revealed four steps or four strategies to overcome millennial disappointment. Above all, it was necessary to explain within the movement why the disappointment occurred. The culprits were found: In the first place, it was the 144,000 elected helpers of the Son of Man, and in the second place all of humanity, because it failed. The second step was to modify the millennial concept: The transition period emerged (which has been lasting for nearly 80 years), when the judgement has been progressing (in its last phase), and when it is anticipated that the condition for the establishment of the Millennium to be fulfilled, i.e. restoration of everything. The third, concurrent, step was the weakening of millennial hopes and redirecting the interest from a collective bliss within the Millennium to individual work on oneself and to self-improvement.

¹²¹ VOLLMANN: *Knowledge...*, p. 61, 63.

¹²² Based on personal interview carried out on 4 March 2002.

¹²³ ZATLOUKAL, A.: Kometa [The Comet], *Kruh [The Circle]*, 1997, (2), 1997, p. 13.

¹²⁴ See: VOJTÍŠEK, Z.: *Millennial Expectations in the Grail Movement*. *Nova Religio* 9 (3), 2006, p. 61–79.

¹²⁵ LOJDA, M.: *Prakrálovna Imanuela neporodila [The Primordial Queen failed to give birth to Imanuela]*. *Dingir* 2 (3), 1999, p. 34–35.

It can be said that through these three steps, millennialism was “managed” within the Grail Movement. The fourth step in overcoming the millennial disappointment is to prevent the emergence of “spontaneous millennialism” that would restore pre-war tense expectations.

BIBLIOGRAPHY:

- ABD-RU-SHIN: *Ermahnungen*. Vomperberg: Verlag Alexander Bernhardt 1984.
- ABD-RU-SHIN: *Admonitions*, Vomperberg: Alexander Bernhardt Publishing Co. 2002.
- ABD-RU-SHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft*, Stuttgart: Verlag Stiftung Gralsbotschaft 1990.
- ABD-RU-SHIN: *In the Light of Truth. The Grail Message*, Vomperberg: Alexander Bernhardt Publishing Co. 1971.
- ABDRUSCHIN: *Die zehn Gebote Gottes und das Vaterunser den Menschen gedeutet von Abdruschin*, München: Der Ruf 1929.
- ABD-RU-SHIN: *Fragenbeantwortungen. 1924–1937*, 2. Auflage: Vomperberg: Alexander Bernhardt 1983.
- ABD-RU-SHIN: *Questions and Answers. 1924–1937*, Stuttgart, Stiftung Gralsbotschaft 1990.
- ABD-RU-SHIN: *Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft von Abdruschin. Grosse Ausgabe*, München: Der Ruf 1931.
- ABD-RU-SCHIN: *In the Light of Truth. The Grail Message by Abdruschin*. Grand Edition, München: Der Ruf 1934.
- ABD-RU-SCHIN: *Nachklänge zur Gralsbotschaft von Abdruschin, Band I.*, München: Der Ruf 1934.
- ABD-RU-SHIN: *Resonances to the Grail Message 1*, abdrushin.name, 2018, URL: http://www.abdrushin.us/download/Resonances_to_the_Grail_Message.pdf, accessed 9. January 2019.
- BROMLEY, D. G. - MELTON, J. Gordon (eds.), *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge University Press 2002, p. 80–101.
- DAWSON, L. L.: *When Prophecy Fails an Faith Persists: A Theoretical Overview*, *Nova Religio* 3 (1), 1999, p. 60–82.
- Der Ruf. Schrift für alles fortschrittliche Wissen*. Verlag der Gralsblätter: Tutzing 1927–1928 (Hefte 1–12), Verlag Der Ruf: München 1929 (Heft 13).
- Die Stimme. Schrift für Erstärkung im Wissen und Können*, Verlag Die Stimme: Zürich 1937 (Hefte 1–12).
- DOMBROWSKI, A.: *Die Biographie von Oskar Ernst Benhardt gennant Abd-ru-shin und seiner Familie*, 11/2002, URL: <http://abd-ru-shin.blogspot.com/2012/11/die-biographievonoskarernst.html?view=classic>, accessed 9 January 2019.
- FESTINGER, L. – RIECKEN, H. W. – SCHACHTER, S.: *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper & Row Publishers, 1966.
- FREEMAN-EALES, R.: *Das Gralsgeschehen auf Erden*. URL: <http://randolph-freeman-eales.blogspot.com/2012/11/blog-post.html>, accessed 15 January 2019.
- FREEMAN-EALES, R.: *Chronik-Blätter der Lebens-Biographie des Taufjägers Friedrich Rauber*, URL: <http://friedrich-rauber.blogspot.com/2012/11/biographie.html>, accessed 8. February 2019.
- FRITSCH, O. E.: *Abschrift eines Manuskriptes von Otto-Ernst Fritsch*, URL: <http://otto-ernst-fritsch.blogspot.com/2013/03/abschrift-eines-manuskriptes-von.html>, accessed 31. October 2018.
- FRITSCH, O. E.: *Memoires of Otto Ernst Fritsch of personal encounters with Abd-ru-shin*, URL: <http://otto-ernst-fritsch.blogspot.com/2019/03/memoires-of-otto-ernst-fritsch-of.html>, accessed 31. October 2018.
- GECKS, E.: *Aus dem Leben Abd-ru-shins und die Geschichte des Berges*, Handschrift, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/die-gralsbotschaft-der-weg-von-der-urfassung-zum-manuskript-letzter-hand>, accessed 21. July 2017.
- GECKS, E.: *Erinnerungen aus meinem Grals-Erleben. Die Tutzingener Zeit. Herbst 1926 – 10. Februar 1928*, Januar 1956, Handschrift, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/die-gralsbotschaft-der-weg-von-der-urfassung-zum-manuskript-letzter-hand>, accessed 21 July 2017.
- GECKS, E.: *Erinnerungen aus meinem Grals-Erleben. Teil 3: Die Zeit auf dem Vomperberg, teilweise danach*, Handschrift, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/die-gralsbotschaft-der-weg-von-der-urfassung-zum-manuskript-letzter-hand>, accessed 21 July 2017.

- GECKS, E.: *Über die Anfänge des Münchener Gralskreises*, 1967, Handschrift, URL: <https://www.die-gralsbewegung.org/die-gralsbotschaft-der-weg-von-der-urfassung-zum-manuskript-letzter-hand>, accessed 21 July 2017.
- Gralsblätter. *Gesammelte Vorträge von Abdruschin*, Penzberg: Kristall, Verlag für Religions Philosophie 1923 (Heft I/1); Bad Heilbrunn: Verlag der Gralsblätter 1923–1926 (Hefte I/2–6); Unteregging: Verlag der Gralsblätter 1926 (Heft I/7); *Gralsblätter. Neue Gralsbotschaft von Abdruschin*, Verlag der Gralsblätter: Tutzing 1926–1927 (Hefte II/1–5); Verlag Der Ruf: München 1930 (Heft II/6–7).
- HUEMER, W.: *100 odpovědi na životní otázky [100 Answers to Questions of Life]*, Stuttgart, Stiftung Gralsbotschaft 2012.
- HUEMER, W.: *Říše tisíce let [The Millennium]*, *Kruh [The Circle]* 15 (2), 2005, p. 5–6.
- HÜTTER, K. – H.: *Slova Pánova zachycená z rozhovorů [The Words of the Lord Captured from the Talks]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 187–190
- HÜTTER, K. – H.: *Zpráva o 6. prosinci 1941 [Report on 6 December 1941]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 194–197.
- KOLOMYJEC, V. I.: *Im Lichte der Wahrheit, Gralsbotschaft von Abdrushin. Die Versammlung der Reden, der Vorträge, der Fragenbeantwortung und der Briefe in der chronologischen Ordnung*, Band I–III, Tscherkassy 2015, URL: <http://www.slovo.vzestup.net/sk/sbornik3/start>, accessed 10 October 2018.
- KYJONKA, J.: *Boží pečeť [God's Seal]*, *Kruh [The Circle]* 10 (1), 2000, p. 5–8.
- KYJONKA, J.: *O činnosti v Domě Hnutí Grálu [Of Activities in Grail Movement House]*, *Kruh [The Circle]* 8 (1), 1998, p. 22–24.
- O'LEARY, S. D. – MCGHEE, G. S.: *War in Heaven. Heaven on Earth. Theories of the Apocalyptic*, London – Oakville: Equinox 2005, p. 19–46.
- NEWPORT, K. – GRIBBEN, C.: *Expecting the End. Millennialism in Social and Historical Context*, Waco: Baylor University Press 2006, p. 1–23.
- LANDES, Richard, *Heaven on Earth. The Varieties of Millennial Experience*, Oxford – New York: Oxford University Press 2011.
- LANDES, R. A.: *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*, New York London: Routledge 2000.
- OSTŘANSKÝ, B.: *Konec tohoto světa. Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a slámu [End of this World. Millennialism and its Role in Judaism, Christianity, and Islam]*. Praha: Dingir 2012, p. 83–113.
- MARKUS, R.: *Vzpomínky [Memories]*. In: *Vzpomínky na Pána Abdrushina... [Memories of the Lord Abd-ru-shin]*, p. 243–255.
- STONE, J. R.: *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York – London: Routledge 2000, p. 145–157.
- SCHULZE, M.: *Abd-ru-shin und die Botschaft aus dem Gral*, fünfteilige Serie zum 125 Jahrestag der Geburt Von Abd-ru-shin, p. 35, URL: <https://www.diegralsbewegung.org/app/download/5790890337/Abd-ru-shin+und+die+Botschaft+aus+dem+Gral.pdf>, accessed 21 July 2017.
- SPRICK, J.: *Ways with the Grail Message*, Schwaz: International Grail Movement 2009.
- STEINPACH, R.: *Die Vorträge*, Stuttgart: Stiftung Gralsbotschaft 1994.
- WESSINGER, C.: *Millennialism, Persecution, and Violence. Historical Cases*. Syracuse: Syracuse University Press 2000, p. 261–280.
- STONE, J. R.: *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York London: Routledge 2000.
- SWAROVSKI, D.: *Warum so viel Aufhebens um die Gralsbotschaft Abd-ru-shins und um die Grals-Siedlung Vomperberg?*, als Manuskript gedruckt, 1955.
- ŠTEFEK, J.: *Na prahu nového roku [On the Threshold of the New Year]*, *Kruh [The Circle]* 8 (1), 1998, p. 1–3.
- TUMMINIA, D. G., *When Prophecy Never Fails: Myth and Reality in a Flying-Saucer Group*, New York: Oxford University Press 2005.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Millennial Expectations in the Grail Movement*, *Nova Religio* 9 (3), 2006, p. 61–79.
- VOJTÍŠEK, Z.: *Millennialism. Expecting the End of the World in the Past and Present*, Praha: Dingir 2013, p. 39–49.
- VOLLMANN, H.: 1. *Otázky, kterými se zabýváme*, 2. *Velká naděje* [1. *Questions of Our Concern*, 2. *The Great Hope*], Vomperberg: Nakladatelství Alexander Bernhardt 1996.

- VOLLMANN, H.: *Die Apokalypse heute*, Stuttgart: Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1984.
- VOLLMANN, H.: *Die Welt, die sie sein könnte!*, Taschenbuchreihe, Band 1, Stuttgart: Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1970. – VOLLMANN, Herbert, *The World, as it could be!*, Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., fourth edition 2010.
- VOLLMANN, H.: *Světový soud. Říše tisíce let. Říše miru [World Judgement. The Millennium. The Realm of Peace]*, *Kruh [The Circle]* 8 (4), 1998, p. 2–3.
- VOLLMANN, H.: *Vom Leben und Wirken Abd-ru-shins Marias und Irmingards auf Erden 1875 bis 1990*, Vomperberg: Alexander Bernhardt 1991.
- VOLLMANN, H.: *'Und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begreifen'. Die Schicksalsjahre des deutschen Volkes 1933 bis 1945*, Stuttgart: Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1987.
- VOLLMANN, H.: *'And the Light Shineth in Darkness; And the Darkness Comprehended It Not'. The fateful years of the German people 1933–1945*, Stuttgart: Stiftung Gralsbotschaft 1987.
- VOLLMANN, H.: *Was dahinter steht*, Taschenbuchreihe, Band 4, Stuttgart: Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1976. – VOLLMANN, Herbert, *What lies behind it...!*, Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., third edition 2010.
- VOLLMANN, H.: *Wissen für die Welt von morgen!*, Taschenbuchreihe, Band 3, Stuttgart: Verlag der Stiftung Gralsbotschaft 1974. – VOLLMANN, Herbert, *Knowledge for the World of Tomorrow!*, Stuttgart: The Grail Message Foundation Publishing Co., third edition 2010.
- Vzpomínky na Pána Abdrushina [Memoires of the Lord Abd-ru-shin]*, Dačov Lom: Umelecko duchovné združenie Fénix, probably 2012, URL: http://duhovnipodpora.vzestup.net/_media/slovo/abdrushin/Vzpom%C3%ADnky%20na%20Pana%20Abdrushina.pdf, accessed 10 October 2018.
- WAGNER, J.: *Mein Weg zur heiligen Botschaft und zum Herrn, bis Er die Erde verliess*, Abschrift der Tonbänder, URL: http://josef-wagner.blogspot.com/2012/10/mein-weg-zur-heiligen-botschaft-und-zum_31.html, accessed 31 October 2018.
- Vzpomínky na Pána Abdrushina...* [*Memories of the Lord Abd-ru-shin*], p. 389–407.
- WESSINGER, C.: *Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford University Press 2011.
- ZATLOUKAL, A.: *Kometa [The Comet]*, *Kruh [The Circle]*, 1997, (2), 1997, p. 10–14.

LANZA, P. – GUZZARDI, D. (hsg. von): *Eparchia di Lungro: una piccola diocesi per i fedeli italo-albanesi precursori del moderno ecumenismo, (Die Eparchie von Lungro: Eine kleine Diözese für die italienisch-albanischen Gläubigen - Vorläufer des modernen Ökumenismus), Cosenza, 2019. 96 s. ISBN 978-88-8276-528-6.*

IVANCSÓ ISTVÁN

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Nyíregyháza

Die Eparchie von Lungro feiert dieses Jahr – am 13 Februar 2019 – das Zentenarium ihrer Gründung. Diese kirchliche Entität ist eine Diözese (mit ostkirchlicher Terminologie: Eparchie) für ihren christlichen Glauben in byzantinischem Ritus erlebenden Katholiken, mit dem Bischofssitz in Lungro (Süd-Italien). Sie ist ältere von den zwei anderen italo-albanischen Bistümern. Die dritte ist eine italo-byzantinische Territorialabtei des orientalischen Ritus: Abtei von Grottaferrata, die im Jahre 1004 (also noch vor dem großen Schisma von 1054) von heiligen Nilus gegründet wurde. Die Eparchie von Lungro gehört zur Kirchenregion Kalabrien, ist aber keiner Kirchenprovinz zugeordnet, sondern unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt.

Diese Eparchie feiert dieses Jahr ihr Zentenarium; und für diese Gelegenheit wurde eine Festschrift publiziert, die schon zum Öffnungsfest erschienen ist! Es geht um ein Buch mit reichlichem Inhalt, mit Reproduktionen von vielen Dokumenten, mit Bildern und mit Fotos.

Das Buch ist in zehn Kapiteln geteilt, aus denen die Leser die ganze Geschichte der Eparchie kennenlernen können, von der Gründung bis unseren Tagen. Die albanischen Flüchtlinge mussten ihre Heimat im 15 Jahrhundert verlassen. Drei große Daten zeichnen die beachtlichen Ereignisse: das Unionskonzil von Firenze-Ferrara (1439), der Fall von Konstantinopel (1453) und der Tod von Georg Kastrioti genannt Skanderbeg (1468), im Buch *Atleta Christi. – Donato Oliverio*, der heutige Bischof von Lungro geschildert es so: „Zu dieser Zeit brach ein Volk mit seinem sprachlichen und kirchlichen Erbe auf. Die Flüchtlinge mussten ihre Heimat verlassen, um frei und christlich bleiben zu können. Zu ihrer Flucht konnten sie nur wenige Dinge mitnehmen, die weniger schwer waren, die wertvoll oder gerade die unauslöschlich waren: ihre Erinnerungen, ihre Sprache, ihren byzantinischen Ritus. In ihrer Heimat blieben Schmerz, Raum und Hoffnungslosigkeit hinter“.

Der Leser kann die Apostolischen Konstitution *Catholici fideles* (am 13. Februar 1919) aus dem Buch kennenlernen: Der lateinische Originaltext ist in Italienisch übersetzt. Papst Benedikt XV. gründete mit dieser Bulle die Eparchie. Der Heilige Stuhl errichtete die Eparchie von Lungro als die erste katholische Diözese des byzantinischen Ritus auf italienischem Boden. Der Leser kann ebenso die drei bisherigen Bischöfe der Eparchie kennenlernen: *Giovanni Mele* (1885-1979), *Giovanni Stamati* (1912-1987) und *Ercole Lupinacci* (1933-2016). In der Eparchie die italo-albanischen Gläubigen „leben und bewahren die byzantinische Tradition in der kirchlichen Gemeinschaft mit dem Stuhl von Hl. Peter, in ihrem liturgischen, ikonographischen, theologischen, geistlichen und melodischen Erbe“.

Der mehrfarbige Band stellt die italienisch-albanischen Heiligen und Seligen vor, und spricht dann auch von dem kirchlichen Jahr, vom dem Kalender, von der Ikonographie und auch von Mosaiken.

Die letzte große Einheit des Buches bildet einen außerordentlichen Wert. Alle dreißige Pfarreien (Parochien) der Eparchie sind vorgestellt. Dieser Teil des Bandes ist wie ein Fotoalbum, mit vielen Texten, aber man kann aus ihr zugleich viel historisches und aktuelles Wissen erwerben. Man merkt, dass die Herausgeber kein strenges historisches Buch veröffentlichen wollten. Aber die vielen genauen und detaillierten Daten und Dokumenten zeigen, dass der Band auch die Kriterien der Wissenschaft erfüllt.

Vergessen wir nicht einen wichtigen Aspekt! Der Titel des letzten Kapitels des Buches ist: „Unsere Aufgabe ist das Ökumenismus“. Ja, die italienisch-albanische Kirche erfüllt auch die Rolle einer Brücke, das durch viele Fotos bestätigt wird.

Schließlich können wir die Worte des Bischofs von Lungro zitieren: „Das erste Zentenarium der Eparchie von Lungro ist eine ausgezeichnete Gelegenheit, die Würde und die Bedeutung dieser lebendigen Kirche, die wir für die Zukunft schaffen, kennenzulernen und besser zu verstehen“. Wir wünschen, dass dies – auch mit Hilfe des Buches – wirklich so geschehe!

LISICKI, P.: *Czy Jezus jest Bogiem? Od judaizmu do chrześcijaństwa*. Kraków, 2014, 400 s., ISBN: 978-73-7595-846-1.

KRZYSZTOF MYJAK

University of Prešov in Prešov

Greek Catholic Theological Faculty

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Paweł Lisicki – dziennikarz, publicysta, pisarz, były redaktor naczelny dziennika „Rzeczpospolita” i tygodnika „Uważam Rze”, obecnie tygodnika „Do Rzeczy”. W 1998 roku otrzymał Nagrodę im. Andrzeja Kijowskiego za książkę *Doskonałość i nędza*. Autor dwóch dramatów – *Jazon* (2000) i *Próba* (2005), powieści *Przerwa w pracy* (2009), książek: *Kto zabił Jezusa?* (2013) i *Tajemnica Marii Magdaleny* (2014), oraz wstępów krytycznoliterackich do *Boskiej Komедii* Dantego i pism Savonaroli. Przetłumaczył z niemieckiego m.in.: Heidegger i narodowy socjalizm Victora Fariasa, *Katolicyzm* Karla Adama i *Zaćmienie Boga* Martina Bubera.

Autor w fascynujący sposób pokazuje, jak rodziła się wiara w boskość Chrystusa. Kto i kiedy pierwszy raz zaczął uznawać Jezusa za więcej niż człowieka? Kiedy ktoś pierwszy raz wprost nazwał Jezusa Bogiem? Geza Vermes jest zapewne najbardziej wpływowym komentatorem Nowego Testamentu ostatniego półwiecza. Ten „wybitny” żydowski badacz stara się odtworzyć „prawdziwy” według niego obraz Jezusa. Jezusa –żydowskiego nauczyciela, całkowicie różnego od Jezusa chrześcijan. Uważa się za badacza prawdziwie niezależnego, w przeciwieństwie do chrześcijańskich teologów, których ogranicza wyznawana wiara oraz 2 000 lat tradycji i nauki chrześcijańskiej. Jego rozumowanie –uważa Paweł Lisicki –jest obustronnym mieczem. „Czy nie ma znaczenia fakt, że do 1957 roku był on katolickim księdzem? -pisze Lisicki. - Czy zatem jego kolejne książki są pracami rzeczywiście niezaangażowanego, neutralnego, wolnego od uprzedzeń badacza, czy też formą polemiki z własną przeszłością, ciągłym jej przewyżnianiem?(...) Porzucając wiarę Kościoła musi wciąż udowodniać, że postąpił słusznie”.

Vermes przypisuje sobie zdolność docierania do znaczenia pierwotnych słów Jezusa ponad głowami wczesnych chrześcijan i całej tradycji Kościoła. Jak sam stwierdza w swojej książce „*Twarz Jezusa*”: „Charakterystyczną cechą chrześcijańskiego Jezusa jest brak proporcji między historią i teologią, faktem i interpretacją.” Obiecuje, że będzie w stanie pokazać wizerunek galilejskiego mistrza bez chrześcijańskich naleciałości. Niestety wg Lisickiego nie może tego dokonać skoro nie posiada innych, bezpośrednich poza chrześcijańskich relacji żydowskich. Uzyskuje więc

zamiast „pierwotnego języka Jezusa” współczesne rozumienie tego czym był i co wyrażał.

Następnie Lisicki przedstawia dalszą argumentację Vermesa. Mianowicie stwierdza on, że judaistyczna Ewangelia została przeszczepiona na pogański grunt grecko-rzymski i poganie ją dostosowali do swojego myślenia. Lisicki sprzeciwia się takiemu rozumowaniu. Argumentuje, że przecież Ewangelia pojawiła się w świecie zhellenizowanym już od kilku wieków, gdzie od dawna większość ksiąg Starego Testamentu była przetłumaczona na grekę. A więc teza Vermesa jakoby chrześcijaństwo powstało na wskutek zhellenizowania żydowskiego pierwotnie ruchu jest błędna.

Chcąc wykazać rozbieżności między nauką Jezusa, a chrześcijan posuwa się do stwierdzenia, że już język żyjącego na przełomie I/II wieku Ignacego Antiocheńskiego znacząco różnił się od języka Pawła z Tarsu, a credo nicejskie radykalnie zerwało już z dziedzictwem Jezusa Żyda. Chrześcijaństwo porzuciło naukę Jezusa w momencie, gdy poganie zaczęli głosić żydowską Ewangelię. Pawła Lisickiego dziwi taki argument i jak pisze, pokazuje jak wygląda jego biało-czarny obraz świata, gdzie są tylko dwie strony Żydzi i poganie. A kto był poganinem już na zawsze nim pozostanie, nieważne że wierzy w Jednego Boga, Stwórcę nieba i ziemi.

Nie profesjonalne podejście Vermesa do swoich badań ukazuje jego zajadłą nawiść wobec Jana i jego Ewangelii. Twierdzi za wielu współczesnymi badaczami, że jest to zapis późny i niewiarygodny. „Nauczanie Jana jest całkowicie inne od tego, które występuje w innych Ewangeliach. Opowiadania Jana są późniejsze o co najmniej 70 lat i szanse na usłyszenie głosu galilejskiego mistrza są minimalne”. Lisicki zauważa, że nie odległość czasowa jest najważniejsza, lecz dostępność źródeł. Po drugie większość uczonych zgadza się co do tego, że Ewangelia wg św. Jana powstała pod koniec I wieku, więc jakieś 50/60 lat po Jezusie. Vermes głównie Jana oskarża o ostateczny wpływ na rozdział chrześcijaństwa z nauką nauczyciela z Nazaretu. Twierdzi, że nie tylko różni się ona od pozostałych, ale nadto jest ich zupełnym przeciwieństwem. Lisicki zastanawia się tu, dlaczego więc pierwsi chrześcijanie przyjęli tę Ewangelię lub przyjmując ją nie odrzucili wcześniejszych, które wg Vermesa są jej przeciwne. Vermes nie zauważa znaczących podobieństw, a wyolbrzymia mało znaczące różnice. Interpretuje Ewangelie Synoptyków na swój własny sposób, a zarzuca chrześcijanom nadinterpretację.

Vermes nie poprzestaje tylko na tym, ale w swych twierdzeniach dochodzi do absurdalnych wniosków, a mianowicie pokazuje Jana jako antysemitę, a jego Ewangelię jako antyżydowską. Zarzuca Janowi, że przedstawia Żydów jako wrogich, wręcz nienawistnych wobec Jezusa. Stwierdza też, że u Synoptyków takiej wrogości nie widać.

Argumentem ma być chociażby to, że w Janowym prologu brak mowy o Żydach, bo uważał ich niegodnych wzmianki. Kolejną różnicą między Janem, a Synoptykami miałby być fakt, iż Jezus Jana jest nieprzeciętną i nadprzyrodzoną postacią, a Jezus Synoptyków nie. Jak Vermes do tego doszedł, Lisicki nie jest w stanie pojąć.

W dalszych oskarżeniach Jana, pan Vermes atakuje tak i autora czwartej Ewangelii jak i pierwszych chrześcijan, którzy ponoć błędnie zinterpretowali żydowski

tytuł „Syn Boży“, który oznacza człowieka sprawiedliwego, a nie Boski tytuł. Zarzuca, że poganie przyjęli Jezusa jako jednego z synów swoich bogów.

Lisicki zrzęcznie pokazuje błędne myślenie tamtego w trzech punktach:

1. Pierwsi chrześcijanie nie używali wobec Jezusa tego tytułu, lecz tytułu „Pan”.
2. Chrześcijanie pochodzenia pogańskiego w ogóle nie znali wcześniej takiego tytułu, a Jezusa pojmowali zawsze jako Jedynego Syna Ojca, a nie jednego z wielu bogów lub półbogów.

3. W księdze Henocha prorok przypisuje „Synowi Bożemu“ atrybut zasiadania na tronie, który wiąże się z posiadaniem władzy oraz, że oddawana będzie mu cześć. Świadczy to iż w judaizmie czasów ostatecznych istniało boskie pojmowanie tego tytułu.

W dalszym rozrachunku Vermes uderza w św. Pawła. Uważa Apostoła Narodów za pośrednika między Jezusem, a chrześcijaństwem. Twierdzi również iż wielu niezależnych uczonych uważa Pawła za twórcę chrześcijaństwa, jednak niestety nie wiemy kim oni są. Paweł postawił Jezusa w miejscu Boga, w centrum chrześcijaństwa. Nazywa Pawła faryzeuszem o niezbyt głębokich przekonaniach, na co może odpowiedzieć sam Paweł, który w *Dziejach Apostolskich*, chcąc ukazać swą faryzejską gorliwość, mówi wprost o prześladowaniu chrześcijan.

Vermes oskarża Pawła, iż ten nie znał w ogóle nauki Jezusa, gdyż Ewangelie są popawłowe i Apostoł nie mógł znać zawartej w nich treści. Vermes jednak nie uwzględnia chyba faktu, że jeden z autorów Ewangelii, a mianowicie Łukasz, bardzo dobrze znał Pawła i z nim podróżował. Skoro Paweł nie mógł nic wiedzieć o Jezusie, skąd dowiedział się jego uczeń.

Vermes stwierdza, że Paweł nie znający osobiście Jezusa uważał się za gorszego od Dwunastu, więc stworzył Jezusa bez ziemskiej tożsamości, duchowo-mistycznego.

Przy wszystkich oskarżeniach wobec Pawła Vermes nie stawia go na równi z Janem i chce pokazać, że nie uprzedził on czwartego Ewangelisty w uznaniu Ojca i Syna za współistotnych. Dlatego usuwa z pism Pawłowych nie pasujących do jego teorii fragmentów, jak chociażby fragmentu z listu do Filipian 2, 6-11. Vermes ignorując niewygodne dla siebie przekazy nie dostrzega, że charakterystyczną cechą Pawła jest właśnie wymiennosc Jezusa i JAHWE, Boga i Pana. Przykład z listu do Tesaloniczan: „Paweł, Sylwan i Tymoteusz do Kościoła Tesaloniczan, który jest Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie.”

**LUPTÁK, R.: Znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi
v roku 1968. Prešov : Universum, 2016, 191 s.
ISBN 978-80-89046-96-6.**

LENKA MIHOVÁ

Oravská knižnica Antona Habovštiaka

Keďže historici sa téme znovuzrodenia gréckokatolíckej cirkvi venovali len okrajovo, ako konštatuje sám autor, je publikácia poskytujúca kompletizujúci pohľad na danú problematiku veľmi aktuálnou keď sme si v roku 2018, pripomenuli 50 rokov od tejto udalosti. Autor čerpal hlavne z odbornej literatúry a archívnych prameňov a ako odborná monografia je prínosom do oblastí dejín cirkvi na Slovensku. Pre široký okruh čitateľov má kniha tendenciu obohatiť, doplniť, naplniť ale aj vyzvať ku konfrontácii s vlastnými pohľadmi a názormi.

Do publikácie vstupujeme fotografiou na obálke knihy s dverami z priečelia Katedrálneho chrámu sv. Jána Krstiteľa v Prešove. Na zadnom obale nás vyprevádzajú fotky drevených kostolov v Ruskom Potoku, Jalovej a Topoli. Kniha je priehľadná a delí sa na úvod a tri kapitoly, ktoré sú ešte rozdelené na podkapitoly.

Väčší priestor v knihe autor venuje aj dejinám gréckokatolíckej cirkvi do roku 1968. Medzivojnové obdobie predstavuje činnosť a zásluhy biskupa Petra Pavla Gojdiča. V Slovenskom štáte sa gréckokatolícka cirkev stáva terčom obvinení, že propaguje pripojenie rusínskych oblastí k Maďarsku. V období prechodu sovietskych vojsk cez slovenské územie, gréckokatolícka cirkev pomáha utečencom z Ukrajiny, preto je obvinená, z napomáhania členom Ukrajinskej nacionalistickej armády. Po roku 1948 sa snaží vláda o posilnenie vplyvu pravoslavia medzi gréckokatolíckimi. Začiatkom 50. rokov vyvíja Ukrajinská národná rada tlak na gréckokatolícky klérus, aby prestúpil na pravoslávie a zmieril sa so zrušením gréckokatolíckej cirkvi. Autor čitateľom približuje perzekúcie, súdne procesy a duchovný život gréckokatolíckych veriacich v 50. a 60. rokoch 20. storočia.

Obnoveniu gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 venoval autor najväčší priestor. Uvoľnila sa atmosféra a niektorí členovia gréckokatolíckej cirkvi to chceli využiť, pretože sa nezmierili s jej zrušením. Keďže prezident Svoboda prejavil vôľu rešpektovať práva cirkví, mohlo dôjsť k obnoveniu činnosti gréckokatolíckej cirkvi. Biskupi vyvíjali aktivity, ktoré viedli k návratu veriacich z pravoslávnej cirkvi, kde sa dostali v rámci akcie P. Biskup Vasil' Hopko vypracoval postup, ktorý sa mal dodržiavať pri návrate kňazov z pravoslávnej cirkvi. Za pomoci rímskokatolíckej cirkvi sa riešila výchova bohoslovcov, pretože chýbal gréckokatolícky seminár. Autor sa venuje aj praktickým problémom s majetkovým právom, či dosiahnutie dohody o spoluužívaní kostolov oboch cirkví. Vláda neprávom obviňovala gréckokatolíkov, že páchajú

RECENZIE

násilie na pravoslávnych. Okrem iného sa autor venuje aj periodikám vydávaných gréckokatolíckou cirkvou v 60. a 70. rokoch. V knihe nechýba ani ilegálna cirkev a činnosť významných exulantov, cez ktorých sa dostávala literatúra na Slovensko. Autor upozorňuje aj na prenikanie slovenského jazyka do liturgie. V období 70. a 80. rokov pokračovali naďalej spory medzi gréckokatolíckou a pravoslávnu cirkvou.

Motív, ktorý viedol autora k napísaniu tejto knihy, pretože doposiaľ nevyšla monografia, ktorá by poskytovala kompletný pohľad na danú problematiku, sa mu podarilo splniť. Ide totiž o publikáciu postavenú na poctivom erudovanom výskume.

ADRESÁR AUTOROV ADDRESSES OF AUTHORS

Pr. Lect. dr. William A. Bleiziffer
 Università „Babeş-Bolyai” Cluj Napoca
 Facoltà di Teologia Greco-Catolica
 Dipartimento Blaj
 william.bleiziffer@ubbcluj.ro

prof. ThDr. Vojtech Boháč, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
 Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
 vojtech.bohac@unipo.sk

PhDr. Olga Gavendová, PhD.
 Univerzita Komenského v Bratislave
 Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká
 fakulta
 Kapitulská 26, 814 58 Bratislava
 gavendova@frcth.uniba.sk

doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
 Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
 michal.hospodar@unipo.sk

Dr. Ivancsó István
 Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi
 Főiskola
 H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.
 Postacím: H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303
 ivancsoi53@gmail.com

Dr. Rob James
 Diocese of Gloucester
 Vicar of Newnham-on-Severn Awre and Blakeney
 robdogcollar@yahoo.co.uk

prof. Kamil Kardis, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
 Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
 kamil.kardis@unipo.sk

PhDr. Katarína Kundračíková
 Oddelenie knižnično-informačných služieb
 Štátna vedecká knižnica v Prešove
 citaren @svkpo.gov.sk

doc. ThDr. Peter Majda, PhD.
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologický inštitút
 Spišská Kapitula 12, 053 04 Spišské podhradie
 rektor@kapitula.sk

dr hab. Jan Mazur OSPPE, prof. UPJPII
 Wydział nauk społecznych UPJPII
 ul. Kanonicza 9/301, 31-002 Kraków
 jan.mazur@upjp2.edu.pl

Mgr. Lenka Mihová
 Oravská knižnica Antona Habovštiaka
 ul. Samuela Nováka 1763/2, Dolný Kubín
 mihovalenka@centrum.sk

ks. dr Krzysztof Myjak
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
 w Warszawie
 k.myjak@gmail.com

ThLic. Andrzej Narojczyk
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
 Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
 a.narojczyk@vp.pl

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
 Prešovská univerzita v Prešove
 Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
 Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
 marek.petro@unipo.sk

MA. Vo Ngoc Quan
 Vietnam National University
 144 Xuân Thủy, Mai Dịch, Cầu Giấy
 Hà Nội, Vietnam

Pr. Lect. univ. dr. Anton Rus
 Babeş-Bolyai University
 Faculty of Greek-Catholic Theology
 Dep. Blaj
 antonrusi8@yahoo.it

ADDRESSES OF AUTHORS

ks. dr hab. Stanisław Suwiński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny
stansu25@umk.pl

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.

Laurinská 12, 81101 Bratislava
stefan.srobar@gmail.com

Assoc. Prof. Dr. Nguyen Thu Nghia

Vietnam Academy of Social Sciences
1 Liễu Giai, Ba Đình
Hà Nội, Vietnam
nguyenthunghia75@gmail.com

doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov
peter.tirpak@unipo.sk

doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.

Department of Practical Theology
Lutheran Theological Faculty
Comenius University of Bratislava
katarina.valcova@gmail.com

doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph.D.

Charles University
Hussite Theological Faculty
Prague
zdenek.vojtisek@htf.cuni.cz

ks. mgr Rafał Żelazny

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny w Tarnowie
rafal.zelazny@ue.katowice.pl

REDACTION

Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.;
doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.;
PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

REVIEWERS

doc. ThDr. Marcel Mojzeš, PhD.; prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.;
prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.; ICDr. Jurij Popovič, PhD.; Conf. univ. dr. Ioan Dură;
PhDr. ThDr. Noemi Bravená, Th.D., Ph.D.; prof. ThDr. Cyril Hišem, PhD.;
doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.; doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD.;
prof. ThDr. František Trstenský, PhD.; prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Jozef Jurko, PhD.;
doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; Ks. dr hab. Leon Szot, prof. UKSW;
doc. ThDr. ICLic. Bogdan Węgrzyn, PhD.; prof. Dr Hab. Artur J. Katolo;
doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, Ph.D.; Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.;
doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.;
prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.; doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.;
prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; doc. ThDr. Radoslav Lojan PhD.

CONTACT

THEOLOGOS

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SLOVAKIA
Tel., Fax: +421 51 77325 67;
E-mail: theologos.office@unipo.sk
Web: <https://www.unipo.sk/greckokatolicka-teologicka-fakulta/theologos/>
<https://www.unipo.sk/en/faculty-of-greek-catholic-theology/main-sections/theologos/>

PUBLISHER

Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, Ul. 17. novembra č.15
080 01 Prešov, Slovakia, IČO 17070775

GRAPHIC PROPOSALS AND RATES

PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

ISSN 1335 – 5570 (print)
ISSN 2644-5700 (online)

RÁDIO LUMEN

rádio
lumen

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9	Banská Bystrica	106,3	Lučenec	96,1	Senica	102,9	Tatry
99,1	Bardejov	89,4	Martin	93,3	Sitno	95,6	Topoľčany
93,8	Bratislava	103,3	Michalovce	105,2	Skalica	93,3	Trenčín
103,4	Brezno	105,8	Námestovo	90,6	Skalité	98,1	Trnava
105,8	Čadca	95,7	Nitra	93,2	Snina	98,0	Zlaté Moravce
94,4	Košice	92,9	Prešov	99,6	Spišská Stará Ves	89,8	Žilina
99,8	Levoča	98,1	Prievidza	99,8	Stará Ľubovňa		
89,7	Liptovský Mikuláš	106,3	Rožňava	93,5	Štúrovo		