



THEOLOGOS

*theological
revue*



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

2/2023
ročník XXV.

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 Emeritus of Prešov, Slovakia

Mons. Virgil Bercea, Bishop of Oradea Mare, Romania

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

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

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

Mons. Nil Jurij Luščak OFM, Apostolic Administrator *sede vacante* of Mukachevo, Ukraine

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

Mons. Mgr. Peter Rusnák, Bishop of Bratislava and Apostolic Administrator *sede vacante* of Prešov, Slovakia

Mons. Dr. h. c. prof. ThDr. Cyril Vasil' SJ, PhD., Archbishop and Bishop of Košice, Slovakia

Mons. Ihor Voznyak CSsR, Archbishop of Lviv, Ukraine

Members of the Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD., University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty

dr Zdzislaw Klafka, WSKSIM in Torun, Poland

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

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

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

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

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

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

dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ, University of Silesia in Katowice, Poland

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

doc. RNDr. ThLic. Karel Sládek, PhD., University of Pardubice, Czech Republic

prof. dr hab. Henryk Sławiński, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland

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

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

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

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

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

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.

PUBLISHER

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

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

Print version: ISSN 1335-5570; Ministry of Culture registration No.: EV 5558/17

Online version: ISSN 2644-5700; Ministry of Culture registration No.: EV 180/23/EPP

CONTENTS

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPERS

KRYSTIAN CHOŁASZCZYŃSKI

Religious Persecution in Nigeria as a Factor Affecting the Level of Security 7

GALINA JASEČKOVÁ – MILAN KONVIT – LUKÁŠ VARTIAK

*Vernadsky's concept of noosphere and its reflection
in the ethical aspects of human life* 23

ARTUR J. KATOLO

*Translation from latin of the treatise by rev. Matthias of Miechow.
Regime against the wild plague (1508) [contra saevem pestem regimen]*. 34

IVAN ONDRÁŠIK

*Man on the way from inauthenticity to authenticity in the concept
of three stages of existence by Søren Kierkegaard* 45

MAREK PETRO

*Capital punishment: assessment of contemporary arguments
from a theological perspective and in teaching of pope Francis* 62

JURIJ POPOVIČ

Preliminary Canons in the CCEO and CIC 74

RUDOLF SVOBODA

*The process of establishing a minor seminary
in the Diocese of Budweis in 1852 – 1853* 92

PATRÍCIA SÁRA ŠIMKOVÁ

Practical Starting Points for the Pastoral Care of the Sick and Dying 104

RADOVAN ŠOLTÉS

*The importance of a metaphysical approach to the relationship
between reason and faith in Fides et ratio* 114

ONDREJ ŠTEFAŇAK

Slovakia and the phenomenon of belonging without believing. 124

MARTIN TKÁČ

*Intercultural differences in family education and the socialization
of children with regard to Slovakia* 141

KATARÍNA VALČOVÁ

*The Existential, Spiritual, and Practical/Pastoral Dimensions of Mortality:
A Comprehensive Exploration* 154

MARTIN WEIS

Servant of God Josef Hlouch And His Vicars-General. 166

JAN WIŚNIEWSKI
*Azerbaijani-Armenian struggle for cultural heritage
in Nagorno-Karabakh in 2020-2022 175*

REVIEWS

ŠTEFAN PACÁK
*PÁPEŽSKÁ RADA NA PODPORU NOVEJ EVANJELIZÁCIE:
Direktórium pre katechézu. Trnava : SSV, 2022, 326 s. ISBN 978-80-8161-512-2. . . 190*

ADDRESSES OF AUTHORS 192

OBSAH

VEDECKÉ ŠTÚDIE

KRYSTIAN CHOŁASZCZYŃSKI <i>Religious Persecution in Nigeria as a Factor Affecting the Level of Security</i>	7
GALINA JASEČKOVÁ – MILAN KONVIT – LUKÁŠ VARTIAK <i>Vernadského koncept noosféry a jeho odraz v etickej rovine života človeka</i>	23
ARTUR J. KATOLO <i>Translation from latin of the treatise by rev. Matthias of Miechow. Regime against the wild plague (1508) [contra saevem pestem regimen]</i>	34
IVAN ONDRÁŠIK <i>Človek na ceste od neautenticity k autenticite v koncepcii troch štádií existencie u Sorena Kierkegaarda</i>	45
MAREK PETRO <i>Trest smrti: zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy a v náuke pápeža Františka</i>	62
JURIJ POPOVIČ <i>Vstupné kánony v CCEO a CIC</i>	74
RUDOLF SVOBODA <i>The process of establishing a minor seminary in the Diocese of Budweis in 1852 – 1853</i>	92
PATRÍCIA SÁRA ŠIMKOVÁ <i>Praktické východiská pre pastorálne sprevádzanie chorých a Umierajúcich</i>	104
RADOVAN ŠOLTÉS <i>Význam metafyzického prístupu k vzťahu rozumu a viery vo Fides et ratio</i>	114
ONDREJ ŠTEFAŇAK <i>Slovensko a fenomén príslušnosti bez viery</i>	124
MARTIN TKÁČ <i>Interkultúrne diferencie v rodinnej výchove a socializácia detí so zreteľom na Slovensko</i>	141
KATARÍNA VALČOVÁ <i>The Existential, Spiritual, and Practical/Pastoral Dimensions of Mortality: A Comprehensive Exploration</i>	154
MARTIN WEIS <i>Boží Služebník Josef Hlouch a jeho generálni vikári</i>	166

JAN WIŚNIEWSKI
*Azersko-ormiański walka o dziedzictwo kulturowe
Górskiego Karabachu w latach 2020-2022 175*

RECENZIE

ŠTEFAN PACÁK
*PÁPEŽSKÁ RADA NA PODPORU NOVEJ EVANJELIZÁCIE:
Direktórium pre katechézu. Trnava : SSV, 2022, 326 s. ISBN 978-80-8161-512-2. . . 190*

ADRESÁR AUTOROV 192

Religious Persecution in Nigeria as a Factor Affecting the Level of Security

KRYSTIAN CHOŁASZCZYŃSKI

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5063-0762>

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu – Akademia Nauk Stosowanych
Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej w Toruniu

Abstract: *It is common knowledge that Christians are the most persecuted social group in the world. This is particularly evident in those countries where central governments are struggling with Islamic fundamentalism and international terrorism, as well as other dysfunctional factors dating back to colonial times. What is important, it is impossible to build security at the national, regional or even global level without implementing mechanisms at each of these levels, which would result in the disappearance of destabilizing factors. Conflicts based on religious divisions are even the basic dysfunctional factors for the existing political or social systems. And this is the main problem that Nigeria is facing, as well as Africa.*

Key words: *Nigeria. Persecutions. Africa. Security. State Dysfunctions.*

Theoretical introduction

In the PWN Polish Language Dictionary, persecution is: „constant annoyance, harassment against people with different views, different faith, etc.”¹ The organization Open Doors, which has been analyzing examples of persecution for years, states that: „We are not talking about persecution only when Christians are injured, tortured or killed for their faith, as is the case in many countries. Persecution also occurs when Christians lose their jobs or livelihoods because of their faith; when children, because of their faith or the faith of their parents, are unable to get into schools or have limited opportunities to get an education; when Christians have to leave their homeland because of pressure from the environment or fear for their lives.”² In the study by Maria Moulin-Stożek for the Polish Ministry of Justice the definition of persecution proposed in the literature by Scott Rempell was adopted, according to which „persecution” is „the illegitimate infliction of sufficiently severe harm.”³

The absence of this topic in the mass media may be puzzling. Specialists who try to convey to a wider group of recipients reports of acts of violence on religious

¹ *Prześladowanie.* <https://sjp.pwn.pl/slowniki/prze%C5%9Badowanie.html> (01.12.2022).

² *Definition of persecution of Christians by Open Doors,* <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors> (01.12.2022).

³ MOILIN-STOŻEK, M.: *Prześladowanie, dyskryminacja czy uprzedzenie? Taksonomia działań i zaniechań wymierzonych przeciwko wyznawcom religii.* Warszawa : Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, 2009, p. 5. https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/04/Maria-Moulin-Sto%C5%BCek_-Prze%C5%9Badowanie-dyskryminacja-czy-uprzedzenie.-Taksonomia-dzia%C5%82a%C5%84-i-zaniecha%C5%84-wymierzonych-przeciwko-wyznawcom-religii.pdf (01.12.2022).

grounds, often point out the complete ignorance of this phenomenon, which affects the world in the 21st century. Often, as a teacher and lecturer, we encounter accusations that I discuss a phenomenon that nobody knows anything about. Just behind such a position, the question arises whether I am not accidentally exaggerating the phenomenon itself, since it is not in the headlines of newspapers, or in the main information portals of the most important TV stations or Internet portals. Undoubtedly, researchers now face the task of raising awareness of the negative phenomena the world is facing, and one of them is the radicalization of religiously motivated behavior.

The impact of persecution resulting from the destabilization of the state on the state of security of the states themselves may be puzzling. Obviously, it is very large. According to the popular Dictionary of the Polish Language, security is a state of non-threat, a kind of certainty that nothing can threaten us. Peace of mind and security are close terms that complement the meaning of security.⁴

Olga Wasiuta, Rafał Klepka and Rafał Kopeć approached the issue of defining the term “security” as follows: „The epistemological approach to the analysis of the general scientific category “security” is based on the interpretation of the concept according to which security can be defined as the absence of threat and the integrity (durability) of the flow of various processes, regardless of their physical or social properties. In numerous political and social concepts, the concept of security is treated as a state of peace, possible when there are no real threats (both physical and moral). In the case of individual units, this state is referred to as personal security, in the case of the state – national security.”⁵

However, we must not forget that the permanent insecurity has a direct impact on the situation in the entire region. Not surprisingly, the issue of regional security has also found a prominent place in current science. The aforementioned Olga Wasiuta, Rafał Klepka and Rafał Kopeć claim that: „Regional security – an integral part of international security, protection of the system of mutual relations between the countries of the region against threats of destabilization of the situation, crises, armed conflicts and regional wars. (...) Regional security is also the state of relations within and between individual socio-territorial institutions of a given region, in which all states and nations and citizens living in it, as well as public institutions and groups, are provided with the defense of their vital interests, solid and stable development.”⁶

In the literature on the subject, an important concept is challenges for security. In this context, it is not only about current issues, but also future ones that can clearly affect the actual state of affairs and the sense of security. By challenge, we mean a general lack of discernment about what could threaten the stability of

⁴ *Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego*. p. 112. <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/bezpieczenstwo;5412673.html> (01.12.2022).

⁵ WASIUTA, O. – KLEPKA, R. – KOPEĆ, R. (red. Naukowa): *Vademecum Bezpieczeństwa*. Kraków : Wydawnictwo LIBRON, 2018. p. 10. https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/16331/Vademecum_bezpieczenstwa.pdf?sequence=1&isAllowed=ym (01.12.2022).

⁶ WASIUTA, O. – KLEPKA, R. – KOPEĆ, R. (red. Naukowa): *Vademecum Bezpieczeństwa*. Kraków : Wydawnictwo LIBRON, 2018. p. 140. In: https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/16331/Vademecum_bezpieczenstwa.pdf?sequence=1&isAllowed=ym (01.12.2022).

things. As a consequence, the current status quo may be destabilized and recipients will not even be willing to accept the reasons for the change. Challenges, properly understood and actions prepared beforehand, can turn into opportunities. Without a clear answer, they become threats. For this reason, the concept of “challenges” begins to gain meaning, because they are the primary aspect of later opportunities and threats, both current and predicted or possible to occur. Therefore, the challenge for security is all the actions that the state must take to ensure the process of development and existence. Threat, on the other hand, is understood as a state of insecurity. As a negative phenomenon, it easily leads to crisis situations, which is always bad for national and regional stability. According to Eugeniusz Nowak and Maciej Nowak, referring to the theories of Waldemar Kitler, the areas of threat should be understood as „such a combination of internal events or in international relations in which, with high probability, there may be a limitation or loss of conditions for undisturbed existence and internal development, or a violation or loss of the state’s sovereignty and its partner treatment in international relations – as a result of the use of political, psychological, economic violence military, etc.”⁷ As part of contemporary typologization, there are political, economic, social, ecological, informational threats, terrorism, cyberterrorism, etc. In the context of socio-economic divisions, the multitude of connections between various threats affects the multitude of destabilizing factors both for the state and the region.

In the context of the African continent, it is easy to see that religious conflicts are fueled by threats of virtually any type, regardless of the classification of threat types used. Inter-religious conflicts are often rooted in ethnic origin. This, in turn, intensifies the conflict over influence and power. As a consequence, ethnic-religious mobilization is resorted to, which is the beginning of an ethnic-religious conflict. With the emergence of open conflict – from political, through economic, to fighting with the use of disinformation – there is an aspect of violence, terror, cyberterror, and even human rights violations.

According to the description made by Piotr Mickiewicz, the contemporary security system is an immanent feature of the entire political system. Therefore, a security crisis caused by dysfunctional factors that the authorities cannot cope with is in fact a crisis of the entire state. Security is built by both the power structures and the administration as well as all citizens/inhabitants. Most often, the constitutional authorities listed in the basic act are responsible for ensuring the optimal level of security. Not only those resulting from the separation of powers, but also local governments, security services, educational units, etc. In this way, within the state security system, elements were formed that should be analyzed comprehensively each time. Therefore, the state security system consists of the following subsystems: social security, economic security, military security, and state security management. All this is greatly influenced by the environment in which a given country operates – dysfunctions from one can very quickly move to the other.⁸

⁷ NOWAK, E. – NOWAK, M.: *Zarys teorii bezpieczeństwa narodowego*. Warszawa : Difin, 2015. p. 40.

⁸ MICKIEWICZ, P.: *System bezpieczeństwa narodowego w rozwiązaniach systemowych wybranych państw*. Warszawa : Difin, 2018. p. 35 – 39.

General Description

In early 2022, the independent organization Open Doors, which deals with the situation of Christians in the world, published a list of 50 countries where believers live the worst, which is the result of the growing number of acts of violence and other acts bearing the hallmarks of religious persecution. Unfortunately, once again, Africa and South Asia lead the list.⁹

The “World Watch List 2022” ranking is an infamous list of countries where Christianity is faced with the most dangerous and extreme acts of violence and persecution. Once again, the situation on the African continent must be a cause for concern. Comparing the current and last year’s list, you can see that some countries have been fortunately removed. In 2021, Kenya ranked 49th and the Comoros 50th. These countries are not on the current list, but Niger has appeared. This is undoubtedly the result of the increased activity of West African extremists, which the central authorities cannot cope with. Thus, West Africa becomes dangerous for all Christians. The list’s top ten includes African countries such as: Somalia (3rd place); Libya (rank 4); Eritrea (rank 6) and Nigeria (rank 7).¹⁰

Open Doors’ global data is unfortunately very worrying. On Earth, over 360 million Christians experience various kinds of inconvenience resulting from the fact of their faith. We are talking about persecution: from minor acts of resentment to extreme acts of violence, with murder at the forefront. The vast majority of those who suffer for their faith are exposed to these most extreme acts of violence. Purely statistical: 1 in 7 Christians in the world are persecuted; 1 in 5 Christians in Africa face resentment and violence; in Asia, the ratio is as high as 2 out of 5.¹¹

There is also a new phenomenon: kidnapping. For ransom, slavery (including sexual slavery), or for the purpose of “murder at a later date.” They happened sporadically in different countries, but 2021 showed a new wave of the phenomenon, and more than 100% increase in the number of such cases.¹²

Reports of various church and non-governmental organizations give no illusions that this trend is reversed or stopped. On the contrary. Violence and persecution against Christians are on the rise. This is especially noticeable in Africa and Asia. Moreover, there is a correlation between the coronavirus/COVID-19 pandemic, government policies to contain the disease, and persecution.

Restrictions, the collapse of transport lines and shortages of basic products; all this showed the weakness of the state structures and increased aversion to Christian minorities, especially in those communities where other religious communities pre-

⁹ *The World Watch List. The top 50 countries where it is most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).

¹⁰ *The World Watch List. The top 50 countries where it is most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).

¹¹ ZENGARINI, L.: Persecution against Christians on the rise worldwide. In: *Vatican News*. 20.01.2022. <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-01/persecution-against-christians-on-the-rise-worldwide.html> (01.12.2022).

¹² WOOTTEN, J.: *Explainer: Open Doors releases World Watch List 2022 showing top areas of Christian persecution.* 31.01.2022. <https://erlc.com/resource-library/articles/explainer-open-doors-releases-world-watch-list-2022-showing-top-areas-of-christian-persecution> (01.12.2022).

dominate. The level of discrimination in the world has become more severe. Unfortunately, the year 2021 was a turning point and showed new areas where religious persecution could become more active.

The growing violence and destabilizing influence of Nigerian extremists in the West African region should also be highlighted here. Not only has Nigeria advanced in the infamous Open Doors ranking, but the vast majority of murdered Christians are from this country. Murdering, kidnapping, and raping are not the only acts of violence faced by the followers of this religion.¹³

What's more, the Nigerian crisis is multifaceted. The growing Islamic fundamentalism, symbolized by the terrorist organization Boko Haram, which has ties to the Islamic State and Al-Qaeda, has been compounded by inter-ethnic animosities. Muslims from the Fulani shepherd people clash with mainly agricultural Christian peoples in the fight for access to land and water, not uncommonly reaching for methods that we can confidently call terrorist. On the other hand, the state authorities are unable to control the situation, which resulted in the emergence of many criminal groups wanting to take advantage of the prevailing chaos.¹⁴

Nigeria is the most powerful state in the West African region. Instability affects the whole region, and criminal and terrorist groups have repeatedly “exported” terror and chaos to neighboring countries. West Africa has become one of the least favorable environments for Christians.

The majority of places of worship were closed, regulations were introduced that prevented the functioning of Christian churches in the vicinity of Muslim places of worship, even the activity of cemeteries was limited. At one time there was talk of “polite persecution” by some governments that preferred to “turn a blind eye” to acts of violence against Christian minorities so as not to antagonize the Muslim majority.¹⁵

Unfortunately, the tragic fate of Christian women deserves attention as well. Many of them hide their true faith, out of fear for themselves and their children. Several thousand cases have been recorded where they were forced to marry and change their faith. They are also at risk of being raped and kidnapped in order to be sold, for example, as sex slaves to jihadist fighters.¹⁶

Along with Nigeria, Burkina Faso is also showing a rapid increase in the number of cases of discrimination and persecution. Fundamentalist organizations across the Sahel are gaining ground. In Burkina Faso, the situation was rapidly becoming worrying. As a consequence, most churches have been closed in 2021 and religious meetings are now held in complete secrecy. Common anti-Christian acts include bombings, homicides, kidnappings, arson, and deliberate physical attacks on reli-

¹³ *The World Watch List. The top 50 countries where it is most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).

¹⁴ *West Africa, Sahel Listed as 2022 Persecution Hotspots.* 06.01.2022. <https://www.persecution.org/2022/01/06/west-africa-sahel-listed-2022-persecution-hotspots/> (01.12.2022).

¹⁵ *The World Watch List. The top 50 countries where it is most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).

¹⁶ ZENGARINI, L.: Persecution against Christians on the rise worldwide. In: *Vatican News*. 20.01.2022. <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-01/persecution-against-christians-on-the-rise-worldwide.html> (01.12.2022).

gious leaders or places of worship. Islamic fundamentalists often use inter-ethnic animosities, which is emphasized by the state authorities, to prove that there is no religious violence in a given country and thus not to help Christians.¹⁷

In mid-February 2022, information from Nigeria circulated around the world. The pastor of the local Christian church, Shuaibu Yohanna, in connection with the growing threat from Islamic fundamentalists, decided to evacuate children from the school he founded. The school was located in a small village in the state of Kano, where for years there has been an uprising of extremists striving to build their own caliphate. During the evacuation, the crowd attacked. A pastor was murdered with machetes in front of terrified children.¹⁸

In December 2021, Nigerian extremists sent an official letter ordering Christians to close all churches and stop worshipping. Otherwise, they were to be hit by “cruel attacks”. Since the beginning of the extremist insurgency, the spiritual leaders of Christian communities have been the target of many attacks. Unfortunately, the authorities do not make any efforts to strengthen the level of security.¹⁹

The goal should therefore be to make the world aware of the tragedies faced by Christian communities. However, when we realize that we are all equal citizens of the world, and that every life is priceless, we will start to put more pressure on decision-makers to protect the most vulnerable.

The current situation

Day by day, the situation of Nigerian Christians is getting worse. Almost daily, they are victims of a spiral of sectarian violence. At the moment, there is no sign of serious action by the central authorities that could improve the lot of this part of society, which has the right to expect full protection, just like Muslim citizens.²⁰

The impotence of the Nigerian authorities is exploited not only by terrorists, but also by extremists, conservative ethnic communities, and even criminal organizations.²¹

Let's look at the Islamic State. After this organization was defeated and almost driven out of such countries as Libya, Iraq and Syria, it began to search for new areas capable of spreading the concept of a global caliphate, obviously by means of terror. Nigeria turned out to be a fertile ground for mass-scale terrorist operations. The sta-

¹⁷ *The World Watch List. The top 50 countries where it is most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).

¹⁸ *Nigerian Pastor Hacked to Death While Rescuing Schoolchildren.* 12.02.2022. <https://www.persecution.org/2022/02/12/nigerian-pastor-hacked-death-rescuing-schoolchildren> (01.12.2022).

¹⁹ *Nigerian Pastor Hacked to Death While Rescuing Schoolchildren.* 12.02.2022. <https://www.persecution.org/2022/02/12/nigerian-pastor-hacked-death-rescuing-schoolchildren> (01.12.2022).

²⁰ *Highest Number of Islamic State Attacks Take Place in Nigeria.* 22.04.2022. <https://www.persecution.org/2022/04/22/highest-number-islamic-state-attacks-take-place-nigeria> (01.12.2022).

²¹ See CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Tygiel prześladowań w Federalnej Republice Nigerii. In: WIŚNIEWSKI, J. (pod red.): *Prześladowania i konflikty religijne oraz etniczne w XX-XXI wieku.* Toruń, 2022. p. 61 – 100.

tistics prove it. More than half of all terrorist acts by Islamic State since early 2022 have taken place in Nigeria.²²

The author of an interesting report on the activity of global terrorism is the organization Jihad Analytics. The conclusions are devastating for the effectiveness of the federation's central authorities. Nigeria has quickly overtaken not only Iraq and Syria, but all Middle Eastern countries in terms of the activity of the infamous Islamic State.²³

In the same report, we can read that the terrorist organization in question generally shifts its resources to Africa. Already half of all terrorist attacks take place on the African continent. In contrast, the local branch of the Islamic State, which is the Islamic State in West Africa Province (ISWAP), has now focused its operational goals only on the Nigerian area, destabilized by the ongoing internal conflict, which is multifaceted in nature.²⁴

From January to April 2022, the Islamic State carried out as many as 162 terrorist operations in Nigeria of varying scope and effectiveness. At the same time, in Iraq, where IS was most active until recently, a total of 120 acts of violence. This is a constant trend and indicates a change not only in tactics (from an anti-government uprising to partisan activities), but also in the area of activity. Statistical data confirm these, which until recently appeared only among experts on the subject.²⁵

However, there are several aspects related to the increase in IS and ISWAP activity in Nigeria that should be noted. Until recently, the organization Boko Haram, which organized an anti-government uprising in the north of the country, was the symbol of Nigerian religious fundamentalism. Currently, as much as 75% of acts of terror are attributed to the Islamic State. In addition, the impotence of the central government is not only the defeat of forces faithful to the authorities, but also cyclical acts of human rights violations against civilians suspected of supporting extremists. Often the victims are Christians, who are accused of the misfortune of the country – by the very fact of their presence. The number of victims, therefore, is increasing day by day, and as many as 2 million Nigerians now have no possibility to return to their own homes, which have often been destroyed or taken over.²⁶

In this context, the US government's move to remove Nigeria from the list of countries that were subject to the "special interest" procedure must be puzzling. This procedure was applied to those countries that did not fully respect human rights standards or supported terrorism. Now the US is selling weapons to Nigeria en masse, while ignoring the testimony of people who have suffered as a result of the

²² GILBERT, L.: *Nigeria's Christians Face Increasing Violence Day after Day*. 01.04.2022. <https://providencemag.com/2022/04/nigeria-christians-face-increasing-violence/> (01.12.2022).

²³ *After Shekau: Confronting Jihadists in Nigeria's North East*. 29.03.2022. <https://www.crisisgroup.org/africa/west-africa/nigeria/after-shekau-confronting-jihadists-nigerias-north-east> (01.12.2022).

²⁴ *After Shekau: Confronting Jihadists in Nigeria's North East*. 29.03.2022. <https://www.crisisgroup.org/africa/west-africa/nigeria/after-shekau-confronting-jihadists-nigerias-north-east> (01.12.2022).

²⁵ GILBERT, L.: *Nigeria's Christians Face Increasing Violence Day after Day*. 01.04.2022. <https://providencemag.com/2022/04/nigeria-christians-face-increasing-violence/> (01.12.2022).

²⁶ *Nigeria*. <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/nigeria/> (01.12.2022).

actions of the police, army and other services. The fight against global terrorism was recognized as more important.²⁷

As you probably know, we live in quite turbulent times. Mass media show us the world mainly through the prism of great conflicts. Thus, the public is currently being attacked with images from the war (eg Russia-Ukraine), or from areas where tensions are currently rising (North Korea, China, Taiwan, etc.). African or Middle Eastern problems started to fade into the background. However, for people living there, the threat of loss of health or life is permanent and is often related to the fact of belonging to a specific religious community.

Radical Islamic fundamentalism, against the backdrop of great media and conflicts, is developing on an unprecedented scale. This is especially felt by the Christians of Nigeria, the largest and most populous country in West Africa. They are victims of murder, rape, kidnapping and many other acts that are considered violence and human rights violations.

Almost every day, we can read about dramatic events on many African portals or in newspapers. For example, in "Morning Star News", where it was reported at the end of March 2022 that in the Nigerian state of Kaduno, 50 Christians were murdered in a short time and one priest was abducted to an unknown destination. At the same time, in the local administrative area of Giwa, in the middle of the night, the attackers carried out an attack and kidnapped as many as 100 Christians. This act was carried out by members of a terrorist organization, and in other villages, members of the Fulani Muslim community pacified several villages by killing animals, burning houses and destroying places of worship.²⁸

Journalists from the Christian Post reported that between October 1, 2020 and September 30, 2021, 4,650 Christians were killed for religious reasons and 2,500 people were kidnapped. During a similar period a year earlier, the number of dead was estimated at 3,530 and the number of abductees at 990. This is a dramatic increase.²⁹

The report "Open Doors World Watch List" we can read that Nigerian Christians live under constant pressure. They can't even be sure who will be behind the next attack on them. Next to Boko Haram, we have the Islamic State, the Islamic State's West Africa Province, fighters from the Muslim ethnic community called Fulani, or even the rapidly growing ranks of various criminal organizations. If we add to this the fact that there are no consequences for any acts of violence, which is the result of the weakness and unwillingness of the federal government to prosecute the perpetrators, it is not surprising that the spiral of violence is accelerating.³⁰

²⁷ *United States Approves Major Arms Sale to Nigeria Despite Human Rights Concerns*. 21.04.2022. <https://www.persecution.org/2022/04/21/united-states-approves-major-arms-sale-nigeria-despite-human-rights-concerns/> (01.12.2022).

²⁸ *Terrorists Kill 50 Christians and Abduct 100, including Priest*. 28.03.2022. <https://mailchi.mp/morningstarnews.org/terrorists-kill-50-christians-and-abduct-100-including-priest?e=c42f44677d> (01.12.2022).

²⁹ GILBERT, L.: *Nigeria's Christians Face Increasing Violence Day after Day*. 01.04.2022. <https://providencemag.com/2022/04/nigeria-christians-face-increasing-violence/> (01.12.2022).

³⁰ *Nigeria*. <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/nigeria/> (01.12.2022).

The violence in Nigeria is multi-faceted. Of course, not only Christians are attacked, but also converts, animists or moderate Muslims. It is the situation of Christians, however, that is the worst. Religious fundamentalists and terrorists are aiming to eliminate Christianity from all over Nigeria. The Fulani, on the other hand, focus on attacking villages in order to displace the inhabitants of these lands (fighting for land, waterholes, etc.), but in their fight they often use religious slogans and divisions.³¹

On March 20, 2022, Fulani militants launched an attack on the predominantly Christian town of Agunu Dutse, Kaduna State. In the middle of the night they attacked, shooting blindly at everyone. 46 Christians, including children, were kidnapped. The attackers returned the next day with more acts of violence. There was no help from the authorities, despite the earlier report of the threat. 25 people were killed and over 100 houses were burnt down.³²

The symbol of the Nigerian tragedy is Leah Sharibu. This Nigerian girl, born in 2003, was abducted by ISWAP as a schoolgirl at the age of 14 – on February 19, 2018, 110 students from a technical school in Dapchi were abducted. She was not released from captivity because she refused to convert to Islam. Five girls were killed. To this day, it is not known where she is and what her status is. US Commissioner for International Religious Freedom (USCIRF), Tony Perkins, has officially declared Leah a “prisoner of conscience.” Leah Sharibu is a symbol of thousands of Nigerian Christians whose fate is unknown – many of whom are still in captivity or have already been murdered.³³

While terrorist organizations are pursuing a plan to create a Muslim caliphate, inter-ethnic violence based on religious division is spreading rapidly. Militants from the Fulani Islamic community use religious divisions to increase pressure on followers of other religions.

In mid-April 2022, the public was outraged by a series of attacks on non-Muslim villages in central Nigeria, in the Plateau province. At least 135 people were killed. Armed people came to the villages on motorcycles. As always, shots were fired blindly, animals were taken and buildings set on fire. It is believed that a large number of women living in the villages attacked were kidnapped.³⁴

³¹ See IGBOIN, B. O.: *Religious conflict in Nigeria: towards a re-awakening of the prophetic voice*. <https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/6619/Igboin.pdf;sequence=1> (01.12.2022); PADEN, J.: *Religion and Conflict in Nigeria. Countdown to the 2015 Elections*. [online] <https://www.usip.org/sites/default/files/SR359-Religion-and-Conflict-in-Nigeria.pdf> p. 16. (01.12.2022); SALAWU, B.: *Ethno-Religious Conflicts in Nigeria: Causal Analysis and Proposals for New Management Strategies*. In: *European Journal of Social Sciences*. 2010, Vol. 13, No. 3, p. 345 – 353. <https://gisf.ngo/wp-content/uploads/2014/09/0071-Salawu-2010-Nigeria-ethno-religious-conflict.pdf> (01.12.2022).

³² *Terrorists Kill 50 Christians and Abduct 100, including Priest*. 28.03.2022. <https://mailchi.mp/morningstarnews.org/terrorists-kill-50-christians-and-abduct-100-including-priest?e=c42f44677d> (01.12.2022).

³³ *Leah Sharibu*. <https://www.uscirf.gov/religious-prisoners-conscience/current-rpocs/leah-sharibu> (01.12.2022).

³⁴ PAVELEY, R.: *Fulani militia attack Christian villages in Nigeria*. 22.04.2022. <https://www.church-times.co.uk/articles/2022/22-april/news/world/fulani-militia-attack-christian-villages-in-nigeria> (01.12.2022).

What is of greatest concern is that the president (who is from Fulani) and the current federal government are doing little to stop the militants. At the same time, the number of attacks is growing, because there is no danger for the attackers to be held responsible for the crimes they commit.

Jos's Anglican Archbishop Benjamin Kwashi said it was shocking to see the attack on villages where Muslims and non-Muslims had been living together for years. In these areas, the communities have become so intertwined that they are almost a single organism. Thus, the attack is aimed at destroying the cultural core of peaceful coexistence in order to lead to a situation where Christianity will disappear completely from Nigeria.³⁵

In Jos, the state capital, protests are increasingly being held by Christians to force the authorities to act. There is a growing fear of common criminals not being held accountable. Christians are starting to feel like second-class citizens who have nothing to look for in Nigeria. Thus, only international pressure on the central authorities of the Nigerian federation can induce the rulers to take action to protect all citizens without exception.³⁶

Conclusions

It is common knowledge that Christians are the most persecuted social group in the world. This is particularly evident in those countries where central governments are struggling with Islamic fundamentalism and international terrorism, as well as other dysfunctional factors dating back to colonial times.

According to the latest figures reported by various NGOs, Africa is now becoming the main area where Christians are worst off. Due to their religious affiliation, their health and life are permanently threatened. In some areas, communities that have existed for several centuries may soon cease to exist. Both because of the killing of members of these communities, and because of the migration process, which is getting bigger from month to month.³⁷

³⁵ PAVELEY, R.: *Fulani militia attack Christian villages in Nigeria*. 22.04.2022. <https://www.church-times.co.uk/articles/2022/22-april/news/world/fulani-militia-attack-christian-villages-in-nigeria> (01.12.2022).

³⁶ PAVELEY, R.: *Fulani militia attack Christian villages in Nigeria*. 22.04.2022. <https://www.church-times.co.uk/articles/2022/22-april/news/world/fulani-militia-attack-christian-villages-in-nigeria> (01.12.2022).

³⁷ See CHOŁASZCZYŃSKI, K.: *Afryka. Nowy paradygmat współczesnej polityki międzynarodowej*. Toruń : Wydawnictwo Akademii Kultury Społecznej i Medialnej, 2022. p. 187; CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Religion and Education and Identity – an African point of view. In: HUZAREK, T. – WÓŁKOWSKI, J.: *Educational Challenges of Religious Freedom*. Pelplin : Bernardinum, 2021. p. 117 – 162; CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Wpływ pandemii COVID-19 na sytuację gospodarczą Afryki. In: KALETA, M. – LASKA, M. – ŻUCHOWSKA, D.: *Współczesne uwarunkowania i dylematy polityki gospodarczej*. Toruń : Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, 2021. p. 139 – 172; CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, P. – WIŚNIEWSKI, J.: *Prześladowani. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*. Toruń : Wyższa szkoła kultury społecznej i medialnej, 2020. p. 250; CHOŁASZCZYŃSKI, K. – GRZYWACZ, W. – WILKOSZ, K. – WIŚNIEWSKI, J.: *Współczesni prześladowani. Oblicza represji i prześladowań religijnych w wybranych państwach Afryki i Azji*. Toruń : Wyższa szkoła kultury społecznej i medialnej, 2021. p. 124.

It is therefore not surprising that those who live in such fear hide their religious identity. More and more often, especially in the context of Christian communities in Africa, the term “Faith Underground” is used, i.e. practicing beliefs in secret so that no one finds out.³⁸

According to the pope’s charitable foundation “Aid to the Church in Need”, in countries such as Mali, Niger, Nigeria and Burkina Faso, persecution takes place on such a widespread scale that the safest solution is to hide one’s religious affiliation and any related symbols, gestures or behavior that could lead to identification by faith.³⁹

Today, a lot of organizations publish various reports. This is due to the fact that on August 22, we annually celebrate the International Day Commemorating the Victims of Acts of Violence on the Ground of Religion or Belief, established inter alia on the Polish initiative under the United Nations resolution in 2019.⁴⁰

It is therefore not surprising that there are more and more appeals for international concern for people persecuted in connection with their religious affiliation. Despite the fact that such crimes are prosecuted by global authorities, the situation is getting worse every year. The number of victims of acts of violence, of various types, is difficult to cover even statistically at this point. The situation, especially for Christians in various parts of the world, is dramatic. Given the numerous problems faced by the international community, the fate of the followers of various religions has unfortunately fallen into the background of attention by global decision-makers.

Currently, the greatest threat turns out to be the growing popularity of extremism. Religious fundamentalism, with a special place for Islamic fundamentalism, which resorts to terrorist methods, has been known and kept many people awake at night for a long time. Unfortunately, religious extremism is a broader term.

Already in some countries, the phenomenon of the “culture of discrimination” is noticed, i.e. socially acceptable conduct that is discriminatory, such as dismiss-

³⁸ See *Persecuted and Forgotten? A report on Christians oppressed for their faith 2017–19*. https://www.churchinneed.org/wp-content/uploads/2019/10/Persecuted-Forgotten_digital.pdf (01.12.2022); BANDOW, D.: *The Heavy and Unfortunate Price of being a Christian in Africa*. 21.10.2022. <https://www.africanliberty.org/2019/10/21/the-heavy-and-fatal-price-of-being-a-christian-in-africa/> (01.12.2022).

³⁹ AINEAH, A.: *Catholic Charity Concerned Christians in Some African Countries Practice Faith Underground*. 16 August 2022. <https://www.aciafrica.org/news/6479/catholic-charity-concerned-christians-in-some-african-countries-practice-faith-underground> (01.12.2022).

⁴⁰ See *Debata pt. „Zapobieganie przemocy na tle religijnym lub przekonań: historia i współczesność”*. <http://www.rodm-torun.pl/2022/036.php> (01.12.2022); *Wirtualne wystawy: Nasze milczenie jest naszym wstydem. Prześladowanie religijne i etniczne we współczesnym świecie*. http://www.rodm-torun.pl/wystawy/nasze_milczenie/index.php (01.12.2022); *Wirtualne wystawy: Współcześni prześladowani/ Oblicza represji i prześladowań religijnych w wybranych państwach Afryki i Azji*. <http://www.rodm-torun.pl/> (01.12.2022); *Rozmowy Niedokończone: Wzrost Prześladowań Chrześcijan W Afryce I Na Bliskim Wschodzie W Latach 2020-2022 Cz. I*. <https://copch.pl/media/rozmowy-niedokonczone-wzrost-przesladowan-chrzciscijan-w-afryce-i-na-bliskim-wschodzie-w-latach-2020-2022-cz-i> (01.12.2022); *Rozmowy Niedokończone: Wzrost Prześladowań Chrześcijan W Afryce I Na Bliskim Wschodzie W Latach 2020-2022 Cz. II*. <https://copch.pl/media/rozmowy-niedokonczone-wzrost-przesladowan-chrzciscijan-w-afryce-i-na-bliskim-wschodzie-w-latach-2020-2022-cz-ii> (01.12.2022).

al of non-believers from work, lack of opportunities for self-development, refusal of admission to studies, refusal of social assistance, etc. What is worse, the level of these phenomena is also transferred to the government level, where national decision-makers deliberately do not counteract the phenomena, and often use behavior that bears the hallmarks of discrimination and persecution.

In many articles published in recent months, one can come across the thesis that persecution is not only the murder of members of a given religious community. Victims are not only people whose lives have been taken. We become them every time our fundamental rights and freedoms are taken away. This is what we are dealing with more and more.⁴¹

Comments on the situation of followers of different religions, especially Christians in Africa, often mention people who have been forced to live in religious ghettos, where they are not allowed to flaunt their faith anyway. Otherwise, they face both sanctions from the government administration and violence by Islamic fundamentalists, also often moderate Muslims.⁴²

Due to the numerous shortcomings of functioning African states, it was very easy to accept the false thesis that Christians are behind all misfortunes by the mere fact that they live in this area, which gives a pretext for the activities of such terrorist organizations as extreme local militia or illegal criminal groups. Obviously, this is just a pretext for violence against Christians, who have even been accused of the drought in Sub-Saharan Africa.⁴³

More importantly, the problem keeps getting worse. There are various reasons for this, but the one that has been emphasized recently is the indifference of governments to the fate of Christian citizens, or the world's indifference to overt examples of persecution that have not found not only a deeper interest, but also an appropriate response. Mass media also devote little space to the tragedy of Christians around the world. The peculiarity of the media is that distant events do not generate an adequate audience, and thus the topic is either ignored or appears only as a mention on the back pages of newspapers or in the last minutes of a news program.

Many hope that the series of events around August 22 will attract public attention and force policy makers to respond more appropriately to the discrimination and persecution affecting hundreds of millions of people. It is enough to pay attention to the numerous initiatives by the Center for the Protection of Christian Rights in Toruń, Poland or the Regional Center for International Debate in Toruń.

⁴¹ See the scientific texts published on the website of the Center for the Protection of Christian Rights: <https://copch.pl/baza-wiedzy>.

⁴² *August 22: day to remember victims of religiously motivated violence*. 15 August 2022. [https://www.churchinneed.org/august-22-day-to-remember-victims-of-religiously-motivated-violence/\(01.12.2022\)](https://www.churchinneed.org/august-22-day-to-remember-victims-of-religiously-motivated-violence/(01.12.2022)); *International Day Commemorating the Victims of Acts of Violence Based on Religion or Belief*, 22 August. [https://www.un.org/en/observances/religious-based-violence-victims-day\(01.12.2022\)](https://www.un.org/en/observances/religious-based-violence-victims-day(01.12.2022)).

⁴³ BANDOW, D.: *The Heavy and Unfortunate Price of being a Christian in Africa*. 21 October 2019. [https://www.africanliberty.org/2019/10/21/the-heavy-and-fatal-price-of-being-a-christian-in-africa/\(01.12.2022\)](https://www.africanliberty.org/2019/10/21/the-heavy-and-fatal-price-of-being-a-christian-in-africa/(01.12.2022)).

Leaders of Christian communities or charities have recently become the targets of various attacks. The forms of persecution of community members are very different, from murdering for faith, through rape, physical violence, kidnapping, or systemic discrimination. Only recently (the fate is unknown) two priests in Burkina Faso, two more in Nigeria and as many as ten in the communist People's Republic of China. Increasingly, we are also dealing with cases of forced resettlement, or escapes out of fear, on a massive scale. We are talking almost of a new "migration of peoples" that affects Christian communities all over the world. Another issue that should be considered is the trauma of the "survivors", and this will stay with them for the rest of their lives.⁴⁴

One hope is the interreligious cooperation that is seen wherever religiously motivated acts of violence take place. Church and mosque leaders often work together to bring peace to a martyred land where blood is still shed for the faith. More and more often, priests and imams come together to make proclamations for peace and organize help for those in need. According to experts, only joint initiatives of politicians, spiritual leaders and the media can bring benefits in the form of abandoning all discriminatory acts.

It is worrying, however, that despite the emergence of many new cells of terrorist organizations in Africa, world decision-makers have not focused more on this problem. The dysfunctionality of African states means that extremist slogans are gaining in popularity, especially those based on religious fundamentalism, and thus it is easier for tetristic leaders to recruit and act of violence in the name of building a global caliphate, for example. This is dangerous because the lack of reaction of world decision-makers to this phenomenon will only weaken inefficient countries in Africa, and as a result of the deepening of the crisis, the influence of fundamentalist organizations will grow, using terrorist methods.

Despite numerous global problems (famine, pandemic, broken food supplies, war in Ukraine, situation around Taiwan, etc.), it may soon turn out that the rapid development of terrorist cells in Africa will threaten the stability of the world, and then it will be too late to control it.

We can already observe the fact that even those acts of terror, which result in numerous fatalities, do not attract the attention of the media, and thus the world's public opinion. One can get the impression that the victims of religious discrimination in the world have been forgotten or are slowly being forgotten.

Moreover, the once powerful role of religious communities as culture-forming, opinion-forming or even political stabilizers is now disappearing, and thus in a country like Burkina Faso, the ability to develop the state and nation has significantly decreased. This is the aftermath of the continued curtailment of religious freedom across the Sahel. The rebuilding of positions and religious structures can be an upbuilding factor.

⁴⁴ AINEAH, A.: *Stoning, Murder of Nigerian Christian Student "criminal, law must take its cause": Bishop*. 13 May 2022. <https://www.aciafrica.org/news/5853/stoning-murder-of-nigerian-christian-student-criminal-law-must-take-its-cause-bishop> (01.12.2022).

The situation in Burkina Faso is symptomatic. Until recently, religious stability – despite political perturbations – guaranteed the implementation of the basic tasks of the state: education, health care, humanitarian aid, etc. Currently, the role of institutionalized churches has been so limited by the activities of Islamic fundamentalists that help reaches only the capital and the surrounding area. Up to 80% of the country is not possible due to the fear that volunteers would become targets of terrorist attacks.

When we think about how to stop the existing “spiral of violence” the most common suggestion is to build societies based on such values as peace and justice in a given country. Religious leaders seem to have found a wonderful way to lay the groundwork for this idea. It is, of course, about dialogue, especially based on inter-religious discussions. There are countries where this has already been done. If you add to this the political and media factor, there would be a huge chance to stop violence based on sectarian divisions. The political factor should be understood as the leaders of given countries that, either alone or as a result of international pressure, would refrain from supporting extremists or ignoring the “culture of persecution” prevailing today.

Only then would the principle of the rule of law be implemented, where religious freedom is one of the basic goods. Let us also not forget about the media, which, by accurately presenting the facts, would raise awareness of how dangerous and harmful a phenomenon we are dealing with.

Concluding, it is impossible to build security at the national, regional or even global level without implementing mechanisms at each of these levels, which would result in the disappearance of destabilizing factors. Conflicts based on religious divisions are even the basic dysfunctional factors for the existing political or social systems.

BIBLIOGRAPHY:

- „Prześladowanie”. <https://sjp.pwn.pl/slowniki/prze%C5%9Badowanie.html> (01.12.2022).
- After Shekau: Confronting Jihadists in Nigeria's North East*. <https://www.crisisgroup.org/africa/west-africa/nigeria/after-shekau-confronting-jihadists-nigerias-north-east> (01.12.2022).
- AINEAH, A.: *Catholic Charity Concerned Christians in Some African Countries Practice Faith Underground*. 16 August 2022. <https://www.aciafrica.org/news/6479/catholic-charity-concerned-christians-in-some-african-countries-practice-faith-underground> (01.12.2022).
- AINEAH, A.: *Stoning, Murder of Nigerian Christian Student “criminal, law must take its cause”*: Bishop. <https://www.aciafrica.org/news/5853/stoning-murder-of-nigerian-christian-student-criminal-law-must-take-its-cause-bishop> (01.12.2022).
- August 22: day to remember victims of religiously motivated violence*. <https://www.churchinneed.org/august-22-day-to-remember-victims-of-religiously-motivated-violence/> (01.12.2022).
- BANDOW, D.: *The Heavy and Unfortunate Price of being a Christian in Africa*. <https://www.african-liberty.org/2019/10/21/the-heavy-and-fatal-price-of-being-a-christian-in-africa/> (01.12.2022).
- CHOŁASZCZYŃSKI, K. – GRZYWACZ, W. – WILKOSZ, K. – WIŚNIEWSKI, J.: *Współcześni prześladowani. Oblicza represji i prześladowań religijnych w wybranych państwach Afryki i Azji*. Toruń : Wyższa szkoła kultury społecznej i medialnej, 2021. p. 124. ISBN 978-83-89124-15-9.
- CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, P. – WIŚNIEWSKI, J.: *Prześladowani. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*. Toruń : Wyższa szkoła kultury społecznej i medialnej, 2020. p. 250. ISBN 978-83-89124-47-0.

- CHOŁASZCZYŃSKI, K.: *Afryka. Nowy paradygmat współczesnej polityki międzynarodowej*. Toruń : Wydawnictwo Akademii Kultury Społecznej i Medialnej, 2022. p. 187. ISBN 978-83-89124-64-7.
- CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Religion and Education and Identity – an African point of view. In: HUZAREK, T. – WOŁKOWSKI, J.: *Educational Challenges of Religious Freedom*. Pelplin : Bernardinum, 2021. pp. 117 – 162. ISBN, 978-83-8127-706-8.
- CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Tygiel prześladowań w Federalnej Republice Nigerii. In: WIŚNIEWSKI, J. pod red.: *Prześladowania i konflikty religijne oraz etniczne w XX-XXI wieku*. Toruń : Akademia Kultury Społecznej i Medialnej, 2022. pp. 61 – 100. ISBN 978-83-89124-70-8.
- CHOŁASZCZYŃSKI, K.: Wpływ pandemii COVID-19 na sytuację gospodarczą Afryki. In: KALETA, M. – LASKA, M. – ŻUCHOWSKA, D.: *Współczesne uwarunkowania i dylematy polityki gospodarczej*. Toruń : Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, 2021. pp. 139 – 172. ISBN 978-83-89124-18-0.
- Debata pt. „Zapobieganie przemocy na tle religijnym lub przekonań: historia i współczesność”. <http://www.rodm-torun.pl/2022/036.php> (01.12.2022).
- Definition of persecution of Christians by Open Doors. <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors> (01.12.2022).
- GILBERT, L.: *Nigeria's Christians Face Increasing Violence Day after Day*. <https://providencemag.com/2022/04/nigeria-christians-face-increasing-violence/> (01.12.2022).
- Highest Number of Islamic State Attacks Take Place in Nigeria*. <https://www.persecution.org/2022/04/22/highest-number-islamic-state-attacks-take-place-nigeria/> (01.12.2022).
- IGBOIN, B. O.: *Religious conflict in Nigeria: towards a re-awakening of the prophetic voice*. <https://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/6619/Igboin.pdf;sequence=1> p. 16. (01.12.2022).
- International Day Commemorating the Victims of Acts of Violence Based on Religion or Belief* <https://www.un.org/en/observances/religious-based-violence-victims-day> (01.12.2022).
- Leah Sharibu. <https://www.uscirf.gov/religious-prisoners-conscience/current-rpocs/leah-sharibu> (01.12.2022).
- MICKIEWICZ, P.: *System bezpieczeństwa narodowego w rozwiązaniach systemowych wybranych państw*. Warszawa : Difin, 2018. ISBN 978-83-8085-573-1.
- MOILIN-STOŻEK, M.: *Prześladowanie, dyskryminacja czy uprzedzenie? Taksonomia działań i zaniechań wymierzonych przeciwko wyznawcom religii*. Warszawa, 2009. https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/04/Maria-Moulin-Sto%C5%BCEk_-Prze%C5%9Badowanie-dyskryminacja-czy-uprzedzenie.-Taksonomia-dzia%C5%82a%C5%84-i-zaniecha%C5%84-wymierzonych-przeciwko-wyznawcom-religii.pdf (01.12.2022).
- Nigeria*. <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/nigeria/> (01.12.2022).
- Nigerian Pastor Hacked to Death While Rescuing Schoolchildren*. <https://www.persecution.org/2022/02/12/nigerian-pastor-hacked-death-rescuing-schoolchildren/> (01.12.2022).
- NOWAK, E. – NOWAK, M.: *Zarys teorii bezpieczeństwa narodowego*. Warszawa : Difin, 2015. ISBN 978-83-7939-906-1.
- PADEN, J.: *Religion and Conflict in Nigeria. Countdown to the 2015 Elections*. p. 16. <https://www.usip.org/sites/default/files/SR359-Religion-and-Conflict-in-Nigeria.pdf> (01.12.2022).
- PAVELEY, R.: *Fulani militia attack Christian villages in Nigeria*. <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2022/22-april/news/world/fulani-militia-attack-christian-villages-in-nigeria> (01.12.2022).
- Persecuted and Forgotten? A report on Christians oppressed for their faith 2017–19*. https://www.churchinneed.org/wp-content/uploads/2019/10/Persecuted-Forgotten_digital.pdf (01.12.2022).
- Rozmowy Niedokończone: Wzrost Prześladowań Chrześcijan W Afryce I Na Bliskim Wschodzie W Latach 2020-2022 Cz. I*. <https://copch.pl/media/rozmowy-niedokonczone-wzrost-przesladowan-chrzescijan-w-afryce-i-na-bliskim-wschodzie-w-latach-2020-2022-cz-i> (01.12.2022).
- Rozmowy Niedokończone: Wzrost Prześladowań Chrześcijan W Afryce I Na Bliskim Wschodzie W Latach 2020-2022 Cz. II*. <https://copch.pl/media/rozmowy-niedokonczone-wzrost-przesladowan-chrzescijan-w-afryce-i-na-bliskim-wschodzie-w-latach-2020-2022-cz-ii> (01.12.2022).
- SALAWU, B.: *Ethno-Religious Conflicts in Nigeria: Causal Analysis and Proposals for New Management Strategies*. In: *European Journal of Social Sciences*. [online]. 2010, vol. 13, no. 3, pp. 345 – 353. [accessed 2022-01-12]. <https://gisf.ngo/wp-content/uploads/2014/09/0071-Salawu-2010-Nigeria-ethno-religious-conflict.pdf>.

- Słownik języka polskiego pod red. W. Doroszewskiego.* <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/bezpieczenstwo;5412673.html> (01.12.2022).
- Terrorists Kill 50 Christians and Abduct 100, including Priest.* <https://mailchi.mp/morningstarnews.org/terrorists-kill-50-christians-and-abduct-100-including-priest?e=c42f44677d> (01.12.2022).
- The World Watch List. The top 50 countries where its most difficult to follow Jesus.* <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/> (01.12.2022).
- United States Approves Major Arms Sale to Nigeria Despite Human Rights Concerns.* <https://www.persecution.org/2022/04/21/united-states-approves-major-arms-sale-nigeria-despite-human-rights-concerns/> (01.12.2022).
- WASIUTA, O. – KLEPKA, R. – KOPEĆ, R. (red. Naukowa): *Vademecum Bezpieczeństwa*. [online]. Kraków : Wydawnictwo LIBRON, 2018. [accessed 2022-01-12] https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/16331/Vademecum_bezpieczenstwa.pdf?sequence=1&isAllowed=y. ISBN 978-83-65705-83-9.
- West Africa, Sahel Listed as 2022 Persecution Hotspots.* <https://www.persecution.org/2022/01/06/west-africa-sahel-listed-2022-persecution-hotspots/> (01.12.2022).
- Wirtualne wystawy: Nasze milczenie jest naszym wstydem. Prześladowanie religijne i etniczne we współczesnym świecie* http://www.rodm-torun.pl/wystawy/nasze_milczenie/index.php (01.12.2022).
- Wirtualne wystawy: Współcześni prześladowani/ Oblicza represji i prześladowań religijnych w wybranych państwach Afryki i Azji.* <http://www.rodm-torun.pl/> (01.12.2022).
- WOOTEN, J.: *Explainer: Open Doors releases World Watch List 2022 showing top areas of Christian persecution.* <https://erlc.com/resource-library/articles/explainer-open-doors-releases-world-watch-list-2022-showing-top-areas-of-christian-persecution/> (01.12.2022).
- ZENGARINI, L.: *Persecution against Christians on the rise worldwide.* <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-01/persecution-against-christians-on-the-rise-worldwide.html> (01.12.2022).

Vernadského koncept noosféry a jeho odraz v etickej rovine života človeka

Vernadsky's concept of noosphere and its reflection in the ethical aspects of human life¹

GALINA JASEČKOVÁ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3699-8082>

MILAN KONVIT

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4959-7819>

LUKÁŠ VARTIAK

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9735-5945>

Univerzita Komenského v Bratislave
Fakulta sociálnych a ekonomických vied

Abstract: *In this paper, we are looking for an answer to whether Vernadsky's concept of the noosphere is a utopia or a realistic vision of the future of humanity. We identify the ideological roots of the concept of the noosphere, analyze the development of views on the concept of the noosphere over time, the role of the phenomenon of reason in it, shed light on the opinions of its followers and critics, and also the related concept of coevolution by Mojseyev. As a framework, we also deal with the possibility of approximating three essential concept-forming elements – philosophical categories, collective reason, the collective intelligence of humankind and scientific knowledge using information and communication technologies (ICT). Finally, we formulate conclusions about the degree of the utopianism of Vernadsky's concept of the noosphere and reflect on the humanization of humanity's existence, which is imperative for its survival.*

Keywords: *Biosphere. Noosphere. Coevolution. Collective reason. Collective intelligence. Scientific thinking. Utopia. Morality.*

Úvod

Spoločnosť nemôže existovať a rozvíjať sa bez fundamentálnej idey, ktorá by bola realistická, romantická a zrozumiteľná pre väčšinu ľudí. Takáto idea musí byť schopná posúvať spoločnosť dopredu, definovať jej potenciál a prebudiť fantázie. Napokon, čím viac a hlbšie človek spoznával svet, tým reálnejšie boli jeho predpovede budúcnosti, čo viedlo k objaveniu nových teórií a ideí, ktoré zodpovedajú súčasnej úrovni vývoja ľudskej civilizácie. Svetové spoločenstvo takéto idey potrebuje ako vzduch. Myslíme si, že takáto inšpiratívna idea existuje – je to Vernadského koncept noosféry. Vernadského idey sú globálne, majú univerzálnu povahu a predstavujú pre súčasný svet výnimočné hodnoty. Našou hypotézou je, že takáto idea je schopná

¹ Táto príspevok vznikol ako súčasť projektu podporeného Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-18-0479.

zachrániť ľudstvo pred sociálnymi, morálnymi a ekologickými katastrofami, a nenechať ľudstvo upadnúť do nedostatku spirituality, bezohľadnosti alebo fanatizmu.

Koncept noosféry predstavuje mimoriadne zložitý a rozporuplný fenomén pre vedu, filozofiu i kultúru. Jeho tvorcovia verili, že ľudský rozum, v podobe planetárnej geologickej sily, povedie k dokonalejším formám bytia. Pojem noosféra je vytvorený spojením gréckych slov noos (rozum/mysel) a sphaira (sféra). Noosféra je teda doslova sféra mysle/rozumu. Najmä Vernadského koncept noosféry vytvorený po trajektórii geosféra – biosféra – noosféra ako nová kvalita, t. j. biosféra spracovaná vedeckým myslením je, v svetle súčasných globálnych výziev pre ekosystém planéty, čoraz viac diskutovaným.²

Filozofickú základňu Vernadského konceptu noosféry tvoria kategórie kolektívny/globálny rozum, kolektívna inteligencia a globálne vedecké poznanie.³

Cieľom príspevku je analýza základných atribútov Vernadského konceptu noosféry, vývoja konceptu noosféry v čase, a tiež možnosti aproximácie jeho základných konceptotvorných prvkov. Medzi tieto prvky patria filozofické kategórie, ako kolektívny rozum/kolektívna inteligencia ľudstva, etika a etická rovina správania spoločnosti, vedecké poznanie pomocou IKT. Pre naplnenie cieľa príspevku sú analyzované polemiky a kritické názory na koncept noosféry, ako aj miera jeho reálnosti/utopickosti a etickosti.

Ideové korene konceptu noosféry

Hoci neologizmus noosféry prvýkrát uzrel svetlo sveta až v roku 1927 v Paríži, idey o integrite a harmónii Univerza, o vzájomnej závislosti mikro a makrosvetov, podstate sveta, štruktúre hmoty, vesmírnej podstate života a rozumu, potrebe duchovného a morálneho zdokonaľovania človeka boli známe už dlho predtým vo filozofii, teológii, umení i mytológii⁴ – viď napr. Ákáša v indickej kozmológii, Logos v učení Herakleita, Eidosi u Platóna, Príroda tvoriaca u Spinozu, neskôr Tretí Svet Poppera, atď.⁵ Vernadského koncept noosféra je charakteristický pozitívnym pohľadom na úlohu rozumu, vedeckého myslenia a sociálnej činnosti ľudí pri transformácii prírody; formoval sa najmä pod vplyvom ruského kozmizmu, v ktorom možno vystopovať prírodovedné, fantastické, utopické, realistické, náboženské i umelecko-poetické zárodky idey noosféry.⁶

Hlavnou intenciou ruského kozmizmu, ktorá určuje podstatu jeho civilizačných koncepcií, je idea zjednotenia človeka a Kozmu – človek je povolaný, aby pri-

² VERNADSKIJ, V.I.: *Biosféra i noosféra*. Moscow : Ajris – press, 2004, s. 259 – 260.

³ VERNADSKIJ, V.I.: *Biosféra*. Leningrad : NHTI, 1926.

⁴ SEMENOVVA, S.: *Russkij kosmizm: Antologija filozofskej mysli*. Moskva : Pedagogika-press, 1993.

⁵ KRICHEVSKY, S.: A Management Concept of the Technosphere's Evolution. In: *Filosofija I Kosmologija*, 2017, roč. 18, s. 153 – 164.

⁶ BONDAREVA, V. – SEMAEVA, I.I. – MOISEJKINA, T.A.: Ontologicheskie iskanija v ruskoj religioznoj filosofii XIX – pervoj poloviny XX centuries. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki – Bulletin of the Moscow State Regional University. Series : Philosophy*, 2004, roč. 4, s. 49 – 58.

niesol do prírody rozum a blaho.⁷ V aktuálnom vedeckom diskurze je idea noosféry často interpretovaná aj ako technosféra, antroposféra (antropocéna), sociosféra, biotechnosféra, kozmosféra, atď.⁸

Dlhodobou sú predmetom diskurzu najmä koncepty Vernadského a Teilharda de Chardina. Hoci každý z nich dal noosfére svoj vlastný obsah, existujú aj styčné body, ktoré ich spájajú.⁹

Zatiaľ čo Teilhard de Chardin predpokladá sformovanie noosféry nezávisle od konania ľudí, Vernadský vznik noosféry chápe ako objektívne pokračovanie evolúcie biosféry pôsobením vedeckého myslenia a rozumu ľudstva. Vznik inteligentného života vníma ako súčasť biogeochemického procesu prebiehajúceho v rámci evolúcie biosféry na Zemi.¹⁰

Vernadského koncept biosféry a noosféry

Biosféru definuje Vernadský ako „geologický obal Zeme konečnej veľkosti, významne iný než všetky ostatné geologické obaly našej planéty“, ktorý „oddeľuje planétu Zem od kozmického média“. Biosféra je metaforickým „racionálnym pláštom Zeme“, pričom živá hmota dáva biosfére „špecifický charakter, unikátny vo vesmíre.“¹¹ Jeho koncept biosféry má dva rozmery – prírodovedný (bio-geo-chemický proces ako motor evolúcie) a filozofický (planetárna evolúcia, koncept jednoty živej a inertnej hmoty). Bio-geo-chemický proces sa vyznačuje „špeciálnym prírodným fenoménom časopriestoru, kde priestor nie je geometrický, a čas sa neprejavuje vo forme štvrtej súradnice, ale vo forme zmeny generácií.“¹²

Pojem biosféra zaviedol v 19. storočí Eduard Suess ako „súbor organizmov obmedzených v priestore a v čase a obývajúcich povrch Zeme.“¹³ Vo filozofickej rovine Vernadský biosféru definuje ako špecifickú biologickú formu pohybu hmoty, pri ktorom dochádza k pretváraniu miliárd ton hmoty. V istej fáze evolúcie biosféry nevyhnutne vzniká človek vybavený rozumom. Živá a inertná hmota tvoria systém biosféry, ľudstvo a prírodné prostredie tvoria systém noosféry. Riadiacou silou trans-

⁷ STEFFEN, W. – CRUTZEN, P.J. – MCNEIL, J.R.: The anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? In: *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 2017, roč. 36, č. 8, s. 614 – 621.

⁸ CERA, A.: The Technocene or Technology as (Neo)Environment. In: *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 2017, roč. 21, č. 2/3, s. 243 – 281.

⁹ LEVIT, G.S.: The biosphere and the noosphere theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A methodological essay. In: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 2000, roč. 50, č. 144, s. 160 – 176.

¹⁰ HAMILTON, C. – GRINEVALD, J.: Was the Anthropocene Anticipated? In: *The Anthropocene Review*, 2015, roč. 2, č. 1, s. 1 – 14.

¹¹ VERNADSKIJ, V. I.: Problems of biogeochemistry, the fundamental matter-energy difference between the living and the inert natural bodies of the biosphere. In: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 1944, roč. 35, s. 483 – 517.

¹² VERNADSKIJ, V. I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruženije*. Moscow : Nauka, 1965, s. 201.

¹³ OLDFIELD, J.D. – SHAW, D. J. B.: V. I. Vernadskii and the development of biogeochemical understandings of the biosphere, c.1880s–1968. In: *British Society for the History of Science*, 2013, roč. 46, č. 2, s. 287 – 310.

formácie biosféry na noosféru je/bude ľudstvo – druh *Homo sapiens* – faber: „Ľudstvo ako celok sa stáva mocnou geologickou silou.“¹⁴ Transformácia biosféry na noosféru je nevyhnutná, je výsledkom objektívne prebiehajúceho evolučného procesu. V evolúcii neexistuje náhoda: „...v paleontologickom vývoji organizovaných bytostí existuje určitý smer a vznik rozumu, vedomia, riadiacej vôle v biosfére – týchto základných prejavov človeka – nemôže byť náhodný.“¹⁵ Vernadského prvý biogeochemický princíp o schopnosti živej hmoty sa, za optimálnych podmienok, donekonečna množiť, hovorí: „Biogénna migrácia atómov chemických prvkov v biosfére sa vždy usiluje o svoj maximálny prejav.“¹⁶ Biogénna migrácia atómov je spojená s činnosťou živých organizmov. Podľa druhého biogeochemického princípu o smerovaní evolúcie organizmov, „evolúcia druhov v priebehu geologického času, vedúca k vytváraniu životných foriem stabilných v biosfére, ide smerom, ktorý zvyšuje biogénnu migráciu atómov biosféry.“¹⁷ Podľa prvého princípu sa živá hmota usiluje o maximálny útok na hmotu inertnú. Možno ho interpretovať ako princíp agresie života/živej hmoty voči biosfére. Druhý biogeochemický princíp určuje smer evolúcie: evolúcia postupuje smerom k vzniku druhu, ktorý disponuje najväčšou schopnosťou biogénnej migrácie, to znamená smerom k najagresívnejšiemu druhu. Týmto druhom je človek s jeho ľudským rozumom a prácou.¹⁸ Z toho vyplýva, že v systéme prírody existuje organizovanosť vytvorená živou hmotou, a zároveň, v tej istej živej substancii vytvárajúcou organizáciu, je obsiahnutá i deštrukcia akejkoľvek organizácie. Toto protirečenie odstráni vznik človeka ako nositeľa rozumu. Pre Vernadského je rozum synonymom spásy, záchranu, všeobecného blaha. Idea noosféry je, za predpokladu zjednotenia ľudstva silou vedeckého myslenia, konštrukt, namierený proti zákonom životnej agresie, v ktorom sa naplno prejaví rola rozumu: „Filozofická myšlienka sa ukázala byť bezmocnou pri vytváraní duchovnej jednoty spájajúcej ľudstvo...Náboženská viera sa o to pokúšala fyzickým násilím... Bezmocným sa ukázal aj diktát štátu ... na začiatku 20. storočia sa zjavila v jasnej, skutočnej podobe sila umožňujúca zjednotenie ľudstva – vedecké myslenie ... Toto je sila geologického charakteru, ktorú pripravili miliardy rokov histórie života v biosfére.“¹⁹

Podľa predstáv Vernadského je ľudský rozum prvkom organizácie prírody. Je schopný transformovať nielen prírodu, ale i zjednotiť ľudstvo a vytvoriť ideálnu spoločnosť, presadzujúcu myšlienku o harmónii človeka a prírody²⁰ a eliminovať nebezpečenstvo ekologickej krízy. Vernadský zástava názor, že rozum je vpísaný do evo-

¹⁴ VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruzhenije*. Moscow : Nauka, 1965, s. 201.

¹⁵ SEMENOVVA, S.: *Russkij kosmizm: Antologija filozofskoj mysli*. Moskva : Pedagogika-press, 1993, s. 288.

¹⁶ VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruzhenije*. Moscow : Nauka, 1965, s. 218.

¹⁷ VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruzhenije*. Moscow : Nauka, 1965, s. 262.

¹⁸ FESENKOVA, L.V.: Noosfernoe budushhee chelovechestva: nauchnoe predvidenie ili kvazinauchnyj mif? In: *Chelovek – Man*, 2019, roč. 30, č. 1, s. 66 – 74.

¹⁹ VERNADSKIJ, V.I.: *Filozofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988, s. 51.

²⁰ VERNADSKIJ, V.I.: *Biosfera i noosfera*. Moscow : Ajris – press, 2004, s. 138 – 146.

lúcie, vyvíja sa podľa jej zákonov a plní jej ciele. Z toho vyplýva nezvratnosť vzniku noosféry ako prirodzenej fázy evolúcie biosféry.

Rozum je podľa Vernadského najvyšší stupeň racionálnej a účelnej sily organizujúcej prírodu. Musí vylepšovať svoj biotop podľa zákonov evolúcie a transformovať biosféru na noosféru.²¹ Tu Vernadský do základu svojej koncepcie kladie myšlienky svetonázorového charakteru. Jeho interpretácia úlohy človeka pri vytváraní noosféry vyrastá nie na prírodovednom chápaní skúmaných objektov, ale na jasne definovanej filozofickej pozícii – ontologickej predstavy o štruktúre vesmíru, ktorého vrcholom je ideálna spoločnosť.

Existuje množstvo utopických projektov racionálnej transformácie spoločnosti silami človeka, silou jeho rozumu a silou vedy. Utopické projekty sú rôzne a každý z nich nesie pečať svojej doby; spoločné majú to, že budovanie ideálnej spoločnosti sa dosahuje činnosťou samotného človeka, ktorý vystupuje ako Tvorca História. ²² Karpinská pri analýze prác Vernadského ukázala protirečenie ideí generovaných Vernadským – prírodovedcom a Vernadským – humanistom. Posun vedeckých a svetonázorových predstáv v jeho dielach viedol k prechodu od vedy k vytúženým svetonázorovým prianiam. Človek je však produktom prírody, výsledkom jej dlhého vývoja, v priebehu ktorého vznikol ten najúžasnejší fenomén – rozum.

Ani rozum však nie je všemohúci. Absolutizácia možností rozumu je nebezpečná rovnako ako každé precenenie vlastných, dosť skromných síl. Vo svete objektívne existuje určitá hranica poznania, za ktorou leží to, čo je neprístupné pre nástroj rozum, ktorý je človeku daný zákonmi vývoja Prírody. Existujú otázky, na ktoré človek nemá, a s najväčšou pravdepodobnosťou nikdy nedostane odpoveď.²³ Vernadského koncept noosféry, ktorý je založený na deklarovaní rozhodujúcej úlohy ľudskej činnosti a rozumu pri transformácii biosféry, je model postavený na presvedčení o schopnosti/vôli ľudstva vždy konať rozumne, t. j. nie sebecky ale planetárne.

Noosféra – utopický alebo realizovateľný koncept?

Od svojho vzniku až dodnes Vernadského koncept noosféry kritizovalo množstvo autorov, pričom Vernadskému vyčítajú:

- utopickosť konceptu ako takého: koncept noosféry je „utopickou a vedecky neudržateľnou ideou“,²⁴ „Noosféra ako harmónia – je vedeckou analógiou sociopolitických utópií typu komunizmu a iných, skorších snov o raji... Potrebujeme realistické nádeje, funkčné utópie. Napríklad nádeje, že je možný dlhodobý spoločný vývoj biosféry a noosféry, v ktorom rýchlosť transformácie prostredia nebude vyššia, ako rýchlosť nášho prispôsobenia sa mu ... Tieto nádeje a utópie sa musia odlišovať od ilúzií vyplývajúcich z nádeje na bezhraničnú moc rozumu ako logosu ...“ Kutjrev taktiež tvr-

²¹ VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruženije*. Moscow : Nauka, 1965.

²² FESENKOVA, L.V.: Noosferne budushhee chelovechestva: nauchnoe predvidenie ili kvazinauchnyj mif? In: *Chelovek – Man*, 2019, roč. 30, č. 1, s. 134 – 136.

²³ MOISEEV, N.N.: *Sovremennyy racionalizm*. Moscow : MGVP KOKS, 1995.

²⁴ VINER, D.R.: Jekologicheskaja ideologija bez mifov. In: *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 1995, roč. 5, s. 90.

dí, že noosferické učenie v sebe od začiatku nesie prvky utópie, preplietajú sa v ňom axiologické a ontologické prístupy bez bližšieho vymedzenia; hodnotové charakteristiky noogenézy sú prezentované jednostranne ako jednoznačne pozitívne, čo odporuje dialektike života.²⁵ „Idea noosféry, idea harmonického splynutia prírody a spoločnosti, je principiálne hlboko idealistická a dnes utopická“²⁶; koncept prechodu biosféry do noosféry nemožno považovať za vedecký.²⁷

- utopickosť predstavy o výlučne pozitívnom smerovaní rozumu: základom doktríny noosféry je naivná predstava o možnosti transformácie biosféry riadenej rozumom. V realite sa človek nachádza vo vnútri prírody a nemôže ju riadiť, pretože nepozná ciele jej evolúcie a sleduje iný, navyše egoistický cieľ: prispôbiť si prírodu pre seba, čím aspiruje na jej riadenie. Idea noosféry predstavuje len „nedostatočne odôvodnené utopické ustanovenia o všemohúcnosti človeka.“²⁸
- nerešpektovanie faktov: „ľudský rozum je objektívne slabý ... nemá dar predvídať možné negatívne dôsledky významných vedeckých objavov a ich použitia“;²⁹ „tok informácií spracovávaných prírodnou biotou pri biotickej regulácii je o dvadsať rádov vyšší ako tok informácií spracovávaných modernou civilizáciou.“³⁰

Naopak, rozvinutie Vernadského konceptu noosféry nachádzame v Mojsejevovom³¹ koncepte koevolúcie ako koordinovaného, tolerantného a rovnoprávneho simultánneho vývoja rôznych zložiek ekosystému, predovšetkým ľudskej civilizácie a prírody. Oproti Vernadskému ide ďalej a uvažuje v intenciách koexistencie samorganizujúceho sa vesmíru a ľudstva: vesmír je nekonečne zložitý vzájomne prepojený organizmus a ľudstvo, ktoré je jeho subsystémom, je obdarené Rozumom. Avšak Rozum, ktorý je kozmickým fenoménom, sám o sebe „... nie je schopný urobiť svetový proces ovládateľným.“³²

Konceptotvornými prvkami u Mojsejeva sú koncept globálnej bifurkácie, koncept IKT ako katalyzátora v procese vzniku kolektívneho rozumu, a koncept rôzne rýchleho vývoja logiky histórie (vývoja spoločnosti) a vývoja logiky prírody.³³ Pojem pochádza z lat. bifurcus – rozdvojený a používa sa v širšom zmysle na označenie

²⁵ KUTYREV, V.A.: Utopicheskoe i real'noe v uchenii o noosfere. In: *Priroda – Nature*, 1990, roč. 11, s. 154.

²⁶ SHTILMARK, F.R.: Rejmers kak verujushhij jekolog. In: *Gumanitarnyj jekologicheskij zhurnal*, 2001, roč. 3, č. 2, s. 10.

²⁷ LEVIT, G.S.: The biosphere and the noosphere theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A methodological essay. In: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 2000, roč. 50, č. 144, s. 160-176.

²⁸ POZDNYAKOV, A.V.: Dobrymi namerenijami mostitsja doroga v ad. In: *Biosfera – Biosphere*, 2003, roč. 3, s. 11.

²⁹ BOREJKO, V.E.: *Proryv v jekologicheskiju jetiku*. Kiev : KJeKC, 2013, s. 142.

³⁰ GORSHKOV, V.G.: Zapasy i potoky informacii v biote i civilizacii. In: *Doklady Akademii nauk – Reports of the Academy of Sciences*, 1996, roč. 350, č. 1, s. 135 – 138.

³¹ MOISEEV, N.N.: *Sud'ba civilizacii. Put' razuma, Jazyki rus. kul'tury*. Moscow : MGVP KOKS, 2000.

³² MOISEEV, N.N.: *Sovremennyj racionalizm*. Moscow : MGVP KOKS, 1995, s. 271.

³³ MOISEEV, N.N.: *Universum. Informacija*. Moscow : Obshhestvo, Ustojchivij Mir, 2001, s. 19.

všetkých druhov kvalitatívnych transformácií alebo metamorfóz rôznych objektov pri zmene parametrov, od ktorých závisia.

Dodržiavanie ekologického imperatívu súvisí s morálkou ľudstva, a tým i s dodržiavaním morálneho imperatívu. Mojsejev kladie dôraz na morálny imperatív a všeobecnú morálku noosféry.³⁴ Morálku a etiku Mojsejev interpretuje nielen ako formy kooperatívneho správania ľudí, ktoré im uľahčujú ich spoločnú existenciu, ale aj ako nutnú podmienku efektívnej spoločnej existencie. Nie strnulý súbor pravidiel, ktorých realizácia zaručuje spásu, ale vlastné svedomie, vedomosti a talent – vlastná kreativita spojená s milosrdenstvom a láskou k blížnemu – by mali určovať povahu rozhodnutí, ktoré človek urobí. Bez toho je spása (teda budúcnosť) nemožná.³⁵

Ruskí kozmisti rozvinuli koncept noosféry aplikovaním teórie komplexných samoorganizujúcich sa a sebarozvíjajúcich sa systémov:

- „Vesmír je samoorganizujúci sa a sebarozvíjajúci sa systém.“³⁶
- Ľudstvo (ako subsystém biosféry) tiež získalo v procese evolúcie vlastnosti samoorganizácie, sebaregulácie a sebaobnovy. Jeho úlohou je „vytvoriť vyváženú a stabilnú biotechnosféru, resp. technobiosféru v rámci socio-techno-prírodnej paradigmy.“³⁷
- Kľúčovým systémom evolúcie nie je biosféra, ktorá sa transformuje, ale vesmír ako celok.³⁸
- Ak regulačné a kompenzačno-relaxačné funkcie vykonávané nad obrovskou biologickou diverzitou (informačným obsahom) zabezpečujú stabilitu biosféry, potom noosférická inteligencia zabezpečuje proces adaptácie človeka na biosféru.³⁹

Zrejme najutopickejším prvkom Vernadského konceptu noosféry je koncept globálneho rozumu ľudstva. V práci Niekolko slov o noosfére, Vernadský, vychádzajúc z myšlienok Johna Lawrenca LeConta (psychozoická éra), Jamesa Dwighta Dana (cefalizácia), A. P. Pavlova (antropogénna éra) a ďalších,⁴⁰ dáva vznik noosféry do korelácie so vznikom rozumu: „rozum je zložitá sociálna štruktúra... Jej zmena je hlavným dôvodom, ktorý v konečnom dôsledku viedol k transformácii biosféry na noosféru...“⁴¹

Globálny rozum ľudstva plní funkciu harmonizátora sociálno-biosférických vzťahov. Predstavuje vyššiu kvalitu, vytvorenú pôsobením efektu synergie biologickej evolúcie a vedeckého poznania, ktoré dodáva rozumu dáta.⁴² Práve vďaka rozu-

³⁴ MOISEEV, N.N.: *Chelovek i noosfera*. Moscow : Molodaja gvardija, 1990, s. 262 – 263.

³⁵ MOISEEV, N.N.: *Chelovek i noosfera*. Moscow : Molodaja gvardija, 1990.

³⁶ KRICHEVSKY, S.: A Management Concept of the Technosphere's Evolution. In: *Filosofîa I Kosmologîa*, 2017, roč. 18, s. 153 – 164.

³⁷ KRICHEVSKY, S.: A Management Concept of the Technosphere's Evolution. In: *Filosofîa I Kosmologîa*, 2017, roč. 18, s. 153 – 164.

³⁸ POPKOVA, N.V.: *Antropologiya tekhniki*. Moscow : Stanovlenie, Librokom, 2014, s. 311 – 312.

³⁹ URSUL, A.D.: Na puti k noosfernoj civilizacii: vzaimosvjaz' civilizacionnyh i noosfernyh issledovanij. In: *Politika i obshhestvo – Politics and Society*, 2014, roč. 12, č. 120, s. 1501 – 1520..

⁴⁰ VERNADSKIJ, V.I.: *Biosfera i noosfera*. Moscow : Ajris – press, 2004.

⁴¹ VERNADSKIJ, V.I.: *Filosofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988, s. 133.

⁴² VERNADSKIJ, V.I.: *Filosofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988, s. 215.

mu prebehne transformácia biosféry na noosféru „v súlade so zákonmi zachovania a udržiavania života a pre harmonické spolunažívanie s inými organizmami.“⁴³ Mojsejev vysvetľuje možnosť vzniku kolektívneho rozumu prostredníctvom analógie k vzniku neurónovej siete u človeka: ak zvýšenie počtu neurónov v mozgu živého tvora kedysi viedlo k vzniku vedomia, ktorého vlastnosti nie sú iba prostým súčtom vlastností jednotlivých neurónov, môže podobný proces viesť k vzniku kolektívneho rozumu. Úlohu neurónov tu zohrajú individuálne ľudské rozumy a človekom vytvorené informačné systémy: „Kolektívny rozum je systémová vlastnosť súboru jednotlivcov, ktorí disponujú (vlastným) rozumom a schopnosťou vymieňať si informácie.“⁴⁴ Vznik kolektívnej inteligencie ľudstva je ďalším podmieňujúcim faktorom prechodu ľudstva na koevolučnú cestu rozvoja spoločnosti a prírody.⁴⁵ „Ak je moja hypotéza správna, jedného dňa nevyhnutne dôjde ku kvalitatívnej zmene postavenia kolektívneho rozumu v planetárnej organizácii ľudstva.“⁴⁶ Okrem zatiaľ skôr utopickej možnosti vzniku kolektívneho rozumu, resp. inteligencie cestou biologickej evolúcie sa dnes začínajú črtiť, vďaka rozvoju poznania a IKT, kontúry jeho vzniku alternatívnou (technologickou) cestou.⁴⁷

Pre zodpovedanie otázky vzniku a rozvoja noosféry transformáciou biosféry treba brať do úvahy ontologické a axiologické aspekty tohto procesu.⁴⁸ Ontologické aspekty sa týkajú vývoja vesmíru, biosféry, technosféry a človeka popísateľného prevažne empiricky overiteľnými prírodovednými parametrami. Základom analýzy sú objektívne dáta/údaje – napr. o kvantitatívnych a kvalitatívnych premenách prírodného prostredia, raste populácie, zvyšovaní vplyvu technológií, náraste objemu informácií a pod. Axiologické aspekty mapujú vývoj pomocou iného druhu charakteristík ako napr.: pokrok, šťastie, morálka, rovnosť, spravodlivosť a pod. Tieto charakteristiky nemožno objektívne vypočítať, zmerať, ani vyhodnotiť. Ich hodnotenie je subjektívne a navyše silne závisí od kultúrneho a historického kontextu, situácií, atď. Práve sem je situovaná veľká časť utopii o noosférickej budúcnosti – spoločnosti všeobecného blaha a šťastia, v ktorej sú vyriešené všetky významné spoločenské a politické problémy.

Záver a diskusia

Pri formulovaní záverov o Vernadského koncepte noosféry musíme brať do úvahy, že ide o kozmologický koncept, ktorého doba realizácie sa meria na škále generácií, kedy už treba brať do úvahy i dlhodobé trendy v evolúcii človeka. Vernadský to všetko zhŕňa do dvoch zásadných konštatovaní:

⁴³ VERNADSKIJ, V.I.: *Biosfera i noosfera*. Moscow : Ajris – press, 2004, s. 35.

⁴⁴ SEMENOVVA, S.: *Russkij kosmizm: Antologija filosofskoj mysli*. Moskva : Pedagogika-press, 1993, s. 48.

⁴⁵ MOISEEV, N.N.: *Universum. Informacija*. Moscow : Obshhestvo, Ustojchivij Mir, 2001, s. 116.

⁴⁶ MOISEEV, N.N.: *Sud'ba civilizacii. Put' razuma, Jazyki rus. kul'tury*. Moscow : MGVP KOKS, 2000, s. 89.

⁴⁷ TEGMARK, M.: *Život 3.0. Člověk v éře umělé intelligence*. Praha : Argo/Dokořán, 2020.

⁴⁸ KUTYREV, V.A.: *Utopicheskoe i real'noe v učenii o noosfere*. In: *Priroda – Nature*, 1990, roč. 11, s. 154.

- „Z ľudstva sa ako celku stáva mocná geologická sila ... pred jeho rozumom a prácou vystáva výzva reštrukturalizácie biosféry v záujme slobodomyselného ľudstva ako celku ...“⁴⁹
- „...geologicky teraz zažívame vyčlenenie kráľovstva rozumu z biosféry, ktoré radikálne zmení aj jej vzhľad aj jej štruktúru do podoby noosféry.“⁵⁰

Všeobecne existuje množstvo utopických projektov racionálnej transformácie spoločnosti silami človeka, silou jeho rozumu a silou vedy. Hoci každý z nich nesie pečať svojej doby, jedno majú spoločné – to, že budovanie ideálnej spoločnosti sa dosahuje činmi samotného človeka, ktorý vystupuje ako Tvorca Históriae.⁵¹

Podľa Vernadského je vznik noosféry prirodzeným, spontánnym procesom podmieneným evolučno-geologickou organizáciou biosféry. Rozum je podľa Vernadského najvyšší stupeň racionálnej a účelnej sily organizujúcej prírodu. Musí vylepšovať svoj biotop podľa zákonov evolúcie a transformovať biosféru na noosféru.⁵² Tu Vernadský do základu svojej koncepcie zahrnul i myšlienky svetonázorového charakteru. Jeho interpretácia úlohy človeka pri vytváraní noosféry stojí nie na prírodovednom chápaní skúmaných objektov, ale na jasne definovanej filozofickej pozícii – ontologickej predstave o štruktúre vesmíru, ktorého vrcholom je ideálna spoločnosť. Karpinská pri analýze Vernadského prác poukazuje na protirečenie ideí generovaných Vernadským – prírodovedcom a Vernadským – humanistom, čo vedie k prechodu od jazyka vedy k jazyku svetonázorových prianí. Človek pre Vernadského je však stále produktom prírody, výsledkom jej dlhého vývoja, v priebehu ktorého vznikol ten najúžasnejší fenomén – ľudský rozum. Ani ten však nie je všemohúci. Vernadského koncept noosféry, ktorý je založený na deklarovaní rozhodujúcej úlohy ľudskej činnosti a rozumu pri transformácii biosféry, je model postavený na presvedčení o schopnosti/vôli ľudstva vždy konať rozumne, t. j. nie sebecky ale planetárne.

Absolutizácia možností rozumu je však rovnako nebezpečná ako každé iné preceňenie vlastných, dosť skromných síl človeka. Vo svete objektívne existuje určitá hranica poznania, za ktorou potom leží to, čo je neprístupné pre rozum, ktorý je človeku daný zákonmi vývoja Prírody. Existujú tak otázky, na ktoré človek nemá, a s najväčšou pravdepodobnosťou nikdy nedostane odpoveď.⁵³

Vernadského koncept noosféry je vynikajúcim odhadom vedca, ktorý predbehol svoju dobu a predvídal etické problémy vyplývajúce zo vzniku ekologickej nerovnováhy vzťahov človeka s prírodou. Jeho koncept noosféry koreluje s potrebou vzniku novej morálky, novej racionality a nakoniec aj vzniku nového humanizmu. Koncept noosféry je humanistickým ideálom, ktorý za základ kladie práve duchovnosť človeka, ako najvyšší prejav všetkého živého, a preto v ňom ľudstvo vystupuje ako planetárna geologická sila. Filozofický obsah konceptu noosféry preto treba chápať

⁴⁹ VERNADSKIJ, V.I.: *Filosofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988, s. 509.

⁵⁰ VERNADSKIJ, V.I.: *Filosofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988, s. 127.

⁵¹ FESENKOVA, L.V.: Noosfernoe budushhee chelovechestva: nauchnoe predvidenie ili kvazinauchnyj mif? In: *Chelovek – Man*, 2019, roč. 30, č. 1, s. 134 – 136.

⁵² VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruženije*. Moscow : Nauka, 1965.

⁵³ MOISEEV, N.N.: *Sovremennyj racionalizm*. Moscow : MGVP KOKS, 1995.

ako určitý štandard, určujúci nevyhnutné podmienky pre trvalo udržateľný rozvoj ľudstva.

BIBLIOGRAPHY:

- BONDAREVA, Ja.V., SEMAEVA, I.I. & MOISEJKINA, T.A.: Ontologicheskie iskanija v ruskoj religioznoj filosofii XIX – pervoj poloviny XX centuries. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Filosofskie nauki – Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Philosophy*, 2004, roč. 4, s. 49-58. ISSN 2224-0209.
- BOREJKO, V.E.: *Proryv v jekologičeskiju jetiku*. Kiev : KJeKC, 2013.
- CERA, A.: The Technocene or Technology as (Neo)Environment. In: *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 2017, roč. 21, č. 2/3, s. 243-281. ISSN 2691-5928.
- FESENKOVA, L.V.: Noosfernoe budushhee chelovechestva: nauchnoe predvidenie ili kvazinauchnyj mif? In: *Chelovek – Man*, 2019, roč. 30, č. 1, s. 66-74. ISSN 0236-2007.
- GORSHKOV, V.G.: Zapasy i potoky informacii v biote i civilizacii. In: *Doklady Akademii nauk – Reports of the Academy of Sciences*, 1996, roč. 350, č. 1, s. 135-138. ISSN 0869-5652.
- HAMILTON, C., GRINEVALD, J.: Was the Anthropocene Anticipated? In: *The Anthropocene Review*, 2015, roč. 2, č. 1, s. 1-14. ISSN 2053-020X.
- JANSHINA, F.T.: Noosfera V.I. Vernadskogo: utopija ili real'naja perspektiva? In: *Obshhestvennye nauki i sovremennost'*, 1993, roč. 1, s. 163-173. ISSN 2312-8313.
- KRICHEVSKY, S.: A Management Concept of the Technosphere's Evolution. In: *Filosofia I Kosmologija*, 2017, roč. 18, s. 153-164. ISSN 2307-3705.
- KUTYREV, V.A.: Utopicheskoe i real'noe v uchenii o noosfere. In: *Priroda – Nature*, 1990, roč. 11, s. 154. ISSN 1476-4687.
- LEVIT, G.S.: The biosphere and the noosphere theories of V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin: A methodological essay. In: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 2000, roč. 50, č. 144, s. 160-176. ISSN 0003-9810.
- LISEEV, I.K.: V. I. Vernadsky: ot edinstva znaniya k carstvu razuma (civilizacionnyy motivy). In: *Problemy civilizacionnogo razvitija – Civilization studies review*, 2000, roč. 2, č. 1, s. 20-34. ISSN 2304-5825.
- MOISEEV, N.N.: *Chelovek i noosfera*. Moscow : Molodaja gvardija, 1990.
- MOISEEV, N.N.: *Sovremennyj racionalizm*. Moscow : MGVP KOKS, 1995.
- MOISEEV, N.N.: *Sud'ba civilizacii. Put' razuma, Jazyki rus. kul'tury*. Moscow : MGVP KOKS, 2000.
- MOISEEV, N.N.: *Universum. Informacija*. Moscow : Obshhestvo, Ustojchivyy Mir, 2001.
- OLDFIELD, J.D., SHAW, D.J.B.: V. I. Vernadskii and the development of biogeochemical understandings of the biosphere, c.1880s-1968. In: *British Society for the History of Science*, 2013, roč. 46, č. 2, s. 287-310. ISSN 1474-001X.
- PLOTNIKOVA, L.I.: *Uchenie o noosfere kak ideal'nyj proekt garmonizacii socioprirodnogo vzaimodejstvia* [online]. 2004. Dostupné na internete <<http://www.dslib.net/soc-filosofia/uchenie-o-noosfere-kak-idealnyj-proekt-garmonizacii-socioprirodnogo.html>>
- POPKOVA, N.V.: *Antropologiya tekhniki*. Moscow : Stanovlenie, Librokom, 2014.
- POZDNYAKOV, A. V.: Dobrymi namerenijami mostitsja doroga v ad. In: *Biosfera – Biosphere*, 2003, roč. 3, s. 11. ISSN 2077-1460.
- SEMOVNOVA, S.: *Russkij kosmizm: Antologija filosofskoj mysli*. Moskva : Pedagogika-press, 1993.
- SHTILMARK, F.R.: Rejmers kak verujushhij jekolog. In: *Gumanitarnyj jekologičeskij zhurnal*, 2001, roč. 3, č. 2, s. 10. ISSN 2303-9868.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P.J., MCNEIL, J.R.: The anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? In: *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, 2017, roč. 36, č. 8, s. 614-621. ISSN 0044-7447.
- TEGMARK, M.: *Život 3.0. Člověk v éře umělé intelligence*. Praha : Argo/Dokořán, 2020. ISBN 9788073639488.
- URSUL, A.D.: Na puti k noosfernoj civilizacii: vzaimosv jaz' civilizacionnyh i noosfernyh issledovanij. In: *Politika i obshhestvo – Politics and Society*, 2014, roč. 12, č. 120, s. 1501-1520. ISSN 2312-8313.
- VERNADSKIJ, V.I.: *Biosfera i noosfera*. Moscow : Ajris – press, 2004. ISBN 978-5519486491.

VERNADSKÉHO KONCEPT NOOSFÉRY A JEHO ODRAZ V ETICKEJ ROVINE

VERNADSKIJ, V.I.: *Biosfera*. Leningrad : NHTI, 1926. ISBN 978-90-481-9743-9.

VERNADSKIJ, V.I.: *Filosofskie mysli naturalista*. Moscow : Nauka, 1988.

VERNADSKIJ, V.I.: *Himicheskoe stroenie biosfery Zemli i a jej okruzhenije*. Moscow : Nauka, 1965.

VERNADSKIJ, V.I.: Problems of biogeochemistry, the fundamental matter-energy difference between the living and the inert natural bodies of the biosphere. In: *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 1944, roč. 35, s. 483-517. ISSN 0069-8989.

VINER, D.R.: Jekologičeskaja ideologija bez mifov. In: *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 1995, roč. 5, s. 90. ISSN 0042-8744.

Translation from latin of the treatise by rev. Matthias of Miechow. Regime against the wild plague (1508) [contra saevem pestem regimen]

ARTUR J. KATOLO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2105-365X>

European University in Warsaw

Department of Philology

Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale – ISSR a Rende (CS)

Abstract: The aim of this article is to bring out from the darkness of oblivion the figure of a Polish physician, priest, historian, geographer and rector of the Cracow Academy – Matthias of Miechow (1457-1523). It should be emphasized that his treatise *Regime Against The Wild Plague* is unfortunately forgotten, and thus still remains unknown. The translation leads us to think that the genesis of modern science itself must be traced back to that world, where the pharmacopoeia used plants and remedies from the natural world. The remedies that Matthias of Miechow proposes are based on the fact that the epidemic is not due to celestial causes, but is generated by terrestrial phenomena. The practice of “pharmaceutics” that we know today originated from blending and combining essences and derivatives from the three kingdoms of nature: vegetable, animal, and mineral.

Key words: Medicine. Plague. History. Latin treatise. Matthias of Miechow.

Status questionis

The aim of this article is to bring out from the darkness of oblivion the figure of a Polish physician, priest, historian, geographer and rector of the Cracow Academy – Matthias of Miechow (1457-1523). It should be emphasized that his treatise *Regime Against The Wild Plague* is unfortunately forgotten, and thus still remains unknown. The translation from Latin was made on the basis of the treatise from 1508 (Mathias de Miechow, *Contra Saevem Pestem Regimen*, Jan Heller, Cracovia 1508). I have just translated this treaty from Latin into Italian: Mattia de Miechow, *Regime contro la peste selvaggia (1508) [Contra Saevem Pestem Regimen]*, traduzione e note a cura di Artur J. Katolo, Ed. JUT, Lublin 2022 (E-ISBN 978-83-66435-73-5).

It is essential to state that Matthias of Miechow is a representative of the then valid Hippocratic and Gallean medicine, especially the humoral theory. The explanation of this theory can be found in the article entitled *Contagion. Historical Views of Diseases and Epidemics*: „<<Humoral>> derives from the word *humor*, which, in this context, means <<fluid>>. The human body was thought to contain a mix of the four humors: black bile (also known as melancholy), yellow or red bile, blood, and phlegm. Each individual had a particular humoral makeup, or <<constitution>>, and health was defined as the proper humoral balance for that individual. An imbalance of the humors resulted in disease. [...] Humoral treatments, or “regimens,” were designed to restore the proper humoral balance by bloodletting, vomits, enemas,

and other purges, and they were accompanied by diet and lifestyle changes and by medications that were based on a person's humoral disposition and its relationship to the rest of the environment. Anything that upset this equilibrium—such as a change in season or climate, a sudden shift in the weather, or the onset of puberty—was a possible health crisis”¹.

**Translated text of *Contra Saevem Pestem Regimen*
by Matthias of Miechow**

[1] Prescribed remedies for this disease extracted from a booklet showing the different methods of treating the plague I invoke the help of God, to whom everything aspires and whose mercy we await, to guide me, too, in the attempt to defend men from the plague.

Tested, in the face of universal purification, so that a man is not the victim of a fatal disease, I will implement some remedies of my most excellent tutor, Doctor Baverio Bolognese, a man tried by a malignant disease in Bologna in 1478, caused by bad moods, generated by a great famine, which struck that city the previous year and in which about fifty people, adults and children, died every day [in Bologna]; at that time I got my master's degree in Cracow.

Using this remedy, the hope is to be preserved from such a ruin.

Physicians argue that there are two causes of the plague: a heavenly one (higher) and a terrestrial one (lower). The higher causes of the pestilence are those that arise from the celestial bodies. The terrestrials are those that emerge from the bottom of the earth, from caves, from lakes, which also cause other infections, of which Avicenna wrote in his work *About pestilential fever*. The principle of all this is that there are some evil forms that come from heaven and no one is aware of their arrival. For this it is necessary, in a short time, that we know the reasons why diseases can be linked to a celestial body, or to terrestrial factors. Since there is no pestilence for this year attributed to the sky, as astronomers testify after observing the revolution of the celestial bodies, it will be sufficient to show the evidence of the pestilence, as an evil coming from another cause. This means that in this sermon I am going to make a rather short guide-journey on prevention, information and treatment.

The order is easily understood. There are five terms that must be used to stop or avoid harmful things. Thus, like five others, they preserve health from the plague. Such terms are in use: fatigue, famine, diarrhea, fever, sore breath, phlebotomy, flight, fire, rub, flow. The first five are bad, the other five are good.

[2] Avoid fatigue. The first thing to avoid is fatigue. Thoughts deriving from many efforts drain the forces of the body and spirit, impoverishing moods and spirits and predispose to corruption and pestilence. As Hippocrates said, some epidemic fever kills because of the high heat. But it is not to be understood that during a pestilence one must remain silent and lazy, so that the benevolent moods are such as to calm the pestilence. But, in any case, moderate exercise is a must, avoiding in all circumstances to make tiring efforts.

¹ *Contagion. Historical Views of Diseases and Epidemics*. In: <https://curiosity.lib.harvard.edu/contagion/feature/humoral-theory> (10.10.2022).

[3] Avoid hunger. [...] or twice a week theriaca², which is a noble antidote to the plague, is also taken at least once a month or once every two weeks. Galen, who discovered how healthy the theriac was, said to Caesar: we have discovered that this antidote against pestilential fever is able to help even those who have been seized by other diseases. Leeks, for their smell, are good all the time. Take pure laudanum, flowered calamus, cloves, aloe wood, sandalwood, and if you have amber and camphor, mix them and finally heat the batter by adding the amber on the surface.

[4] Medical treatment. The third thing is to eradicate the plague, which is difficult and rarely escapes, however, we must strive and hurry to use, without neglecting them, the powers of fire. Therefore, if a pestilential fever has prevented an abscess from draining, phlebotomy should be done immediately on the opposite side. If there has been a complete phlebotomy, it is the phlebotomy of the greater vein, that is, the saphenous or median vein. If, however, there is no evidence that an abscess has been created or occurred and there are no signs of an amount of mixed blood, one should, without delay, do a cleansing of the body to strengthen the most important parts with electuary or other types of similar drugs, or with conservative powders, or if not done, take theriac. The first purification, according to the Avicenna's *Canon – about pestilential fever*, should be sufficient, complete and not secondary. And it would be like giving an agaricus pill or other similar herbal pills. And if the appetite worsens, it must be reactivated, even by forcing it, as Avicenna teaches about the cure of pestilential fever, because most of those who will eat, because forced – will live – and it is therefore necessary to take them back with food. It is important that their foods are acidic and dry and in small quantities. In addition, Avicenna reminds you that, after cleansing, you need to cover yourself with a duvet. One should drink wine mixed with rose water in the morning of the fourth day of fever. The importance that is given to the theriaca for its effectiveness at that time can be deduced from the *Canon* of Avicenna in which it is written: who uses the theriac when he is healthy does not hurt, but fights and becomes immune against pestilential diseases, however it is necessary to pay attention to the dosage which should not be exceeded, as it could incur many alterations. The same goes for mithridate and everything that derives from it: it is not at all healthy to take it while the infection is in progress, unless the temperature is very high. Furthermore, it should be noted that as regards the administration, it is not true that it is not effective for children, pregnant women, the old, the disabled, the young and the feverish, as claimed by Averroè, Damascene and Avicenna. It should be further specified that in the event of a poison epidemic, theriaca should not be administered by mouth, unless the ten-year term has elapsed.

² Translator's note: Theriaca (from the Greek θηριακή – “antidote”). A pharmaceutical preparation (“polypharmaceutical”) of very ancient origin. With the many variations of the recipe, this electuary was used until the beginning of the 20th century. The “polypharmaceutical” has been used to combat the “poisons” produced in the human body by diseases, to relieve the “annoyances” of the stomach, head, sight, hearing, to reinvigorate and extend life. See CAPRINO, Luciano: *Il farmaco, 7000 anni di storia*. Roma : Armando, p. 64 – 99.

[5] The fifth medicine. The fifth medicine is a *bolus armenus*³ with vinegar and rose water or white wine which, according to the prescription, should be taken on the morning of the fifth day. Rafis in the *Almanfore*, speaking about the pestilential fever, praises this bolus. Galen in the *Beginning of the Fever*, and Avicenna in the *Canon*, mention the *bolus armenus* as the terra sigillata⁴. Many were cured of the epidemic during the plague, thanks to the use of *bolus armenus* with fine white wine. This is stated by Serapion who, with in simple words, praises the *bolus armenus*, in the same way as Avicenna. But, it is advisable to pay attention to the administration, as it is important the time and the way in which it is taken, with rose water or vinegar or other pure water, especially during very hot or very cold temperatures; high pressure is not appropriate to activate and function on the subject, but rather to treat the lesion with pure or mixed white wine, so that it penetrates more to the heart. These administrations should be continued as directed by prescriptions. There are some who only take aloetic pills each day, or seven, five, three or one a day, depending on the treatment plan. These are good, because they rid the body of excess fluids, excrete feces, cleanse the stomach and head, preserve the heart. Rafis in his *Almanfore* wrote about it, that he saw only those who had taken, while dying, this medicine, when the others had not been effective, escape death. This opinion is expressed not only by St. Paul and St. Rufus, but also by Averroè and Avicenna. I saw someone drinking this self-made medicine, but it did not help to free or save him from the epidemic. Some use, following their idea, in the morning an aloe powder with a little sugar mixed with a pure white wine, a little warm. They claim that this medicine, taken in this way, is rather bitter, but it acts quickly, although they believe that it is not effective for purification, much less for conservation, due to the nature of aloe and the other ingredients used in the composition. And it is thanks to its simplicity that it becomes [medicine] safer in its effectiveness. But I, wanting to widen the mesh of medicine, will insert some remedies that can obtain different people, according to the situations, dispositions and inclinations of the bodies, without great expense, and as a first remedy I recommend the theriaca.

[6] The best theriaca. Take the dry sandalwood, dry *diarodon abatis* [absinthe], terra sigillata and daisy buds. Arrange everything in a pot with the buds of *bolus armenus*, mixing with three tablespoons of sugar. The mixture is taken in small pieces with boiling water, or with cordial. A first dose should be taken at dawn, when getting out of bed.

[7] Ad hoc nourishing powder. Take the *bolus armenus*, terra sigillata, seeds of citrus tree, powder of leonurus cardiaca, powder of deer horn, powder of cinquefoil tormentilla, powder of dittany and refined sugar – all poured, filtered, mixed and

³ Translator's note: *Bolus armenus* is a high purity clay whose composition includes iron oxide. Armenia, in ancient times, was the main place of origin. The clay was mixed with a drug, thus forming a bite to chew. See HOSSEINKHANI, A. – MONASTERI, H. – MOHAGHEGHZADEH, A. – SERADJ, H. – SODAIFI, M.: Armenian bole: a historical medicinal clay. In: *Pharmaceutical Historian*. 2014, 44 (4), p. 98 – 100.

⁴ Translator's note: It is a kind of clay that possesses healing abilities. See SPIELVOGEL Izabela, PAJAŁ, M.: Terra sigillata Silesiaca – historyczne pokłady śląskiej gliny leczniczej jako środek terapeutyczny. In: *Medycyna Nowożytna*. 2021, Tom 27, Zeszyt 2, p. 27 – 44.

drunk with morning with warm white wine. Regarding the validity of this remedy, I refer myself to what I have just written about simple remedies, whenever they must be assumed, according to one's needs. This powder can be mixed with a little cinnamon, *zedoaria*, galangal and coriander. Drink it with rose water, or any other water, as the best for those, who are about to take it.

[8] Another medicine for the poor. Take 20 leaves of rue, inside of the walnuts, dried figs and mix everything together. Chew well in the morning before leaving the house on an empty stomach. It can be spat out with saliva or swallowed at will. This medicine is for the poor and is helpful against poison as Dioscorides and Serapion prescribed in the authoritative works. And, despite the assassination of Pompey the Great, such antidotes have been found in the golden box of King Mitrydates.

[9] Another medicine for the poor. In the morning, take some terra sigillata with still and mix them with fragrant white wine (but you shouldn't drink a lot of it) or with soft water. The medicine is so effective that it counteracts any poison swallowed, which will be expelled by vomiting, as recommended. And if the poison is taken after swallowing it, [this medicine] defends the body from disease.

[10] Another medicine for the poor and others. Drink the pan with white wine. This potion mixed with angelica and water, defends and works against all poisons.

[11] Another medicine for the poor. Take a bolus of sorrel in the morning and one in the evening to protect yourself from scorpion bites. This is what Serapion claims about sorrel for the treatment of bites. The same Avicenna argues about the function of the dockyard for strengthening the heart, as the seed protects this organ; the same goes for the juice.

[12] The other medicine. Take the caprifig, according to the recipe of Mesuè [the Elder]⁵, early in the morning on an empty stomach, with fresh water taken from a cone, or with some other wineskin. Mesuè recommends it against the summer and autumn plague.

[13] The other medicine. Take the emeralds powder with soft water, add a little terra sigillata and *bolus armenus*. It will be more effective. Averroes and the other Gentiles used this medicine. Averroes states, in his treatise of the plague, that it is for the poor.

[14] The other medicine. Avicenna recommends another medicine to self protect against the plague. Seasoned capers to be taken twice a day before food. And it is for the poor.

[15] Another medicine for the poor. Take the dittamo, tormetilla cinquefoil, gentian, juniper berries, root of valerian, sanamundo, *bolus armenus*, terra sigillata and icing sugar. Chop everything until you get a fine powder. Take in the morning with mulled wine. It can also be consumed without sugar.

⁵ Translator's note: Abū Zakariyyā' Yūḥannā ibn Māsawaih (d. 857), known as Mesuè the Elder. Arab-Syrian physician, of Christian origin, later converted to Islam. He was the first to write medical works in Arabic. See more about LE COZ Raymond, *Les Chrétiens dans la médecine arabe*, L'Harmattan, Paris 2006.

[16] The other drug for drunkards. Take a cup of good fragrant white wine with a little powder of corydalis; or only *bolus armenus*. It must be drunk in the morning before leaving the house.

[17] The other medicine. In the morning, take a cup of good mallow wine with a bolus of bread.

[18] Another medicine for the poor. Take the bread with honey or a piece of bread and dip it in vinegar, then eat it before you leave the house, because vinegar preserves from rot and alters the air around us. This remedy is offered for many as a very familiar.

[19] Another medicine for the gluttons. They have to have a good breakfast in the morning before leaving the house, so that the bad vapors do not find the body empty, because the fumes of the foods eaten break the vapors and cut the smoke that comes from outside.

[20] The seven healing herbs. It should be noted that there are seven herbs that counteract the evils of putrid and poisonous humors, placed by the sages in different places and chapters, which can be taken either alone, as a powder or as a decoction. The first is hypericum [St. John's wort; goatweed]; the second – swallow-wort; the third – elecampane [horse-heal; elfdock]; the fourth – horseradish; the fifth – ditany; the sixth – utricularia; the seventh – pilosella [alkanet]. The swallow-wort and the pilosella [alkanet] are not well known as the other five. To the knowledge of the readers, I will report their virtues below. The swallow-wort is a plant which stem is purple and a span or two in length; it has leaves similar to those of the fig tree; it is strong against poison. Galen mentioned it as an antidote together with the theriaca diateseron.

Another herb, like a powerful poison, is hellebore, which comes from the black hellebore [Christmas rose].

The pilosella [alkanet] is against poisonous bites. It can be eaten, or drunk as a decoction, because it blocks the neck and prevents the poison's acting. Avicenna claimed, that eaten and vomited leaves kill the snake.

These herbs must be worked together with others and have a good and delicious smell. They must be handled with the hands, in order to be more effective, to strengthen the main limbs, and to alter ingress of the bad smell or of the stale air. The fresh air, coming into the body through the breath, does not alter nor infect the human body.

[21] Laudanum for the rich. Take citrus bark, calming garlic, elderberry feathers, white and red doricum, aloe, reed, calamus, sandalwood, myrrh, cloves, mint, red rose, camphor, musk, amber, honey, oil of turpentine, cistus ladanifer and a little wax, mince everything until you get a fine powder and mix with rose water. Let the *magdaleon* be done, to which a little honeycomb can still be added.

[22] Laudanum for the poor. Take citrus bark, calming garlic, elderberry feathers, spiced dragon tree, cloves, rose and the terebinth, cistus ladanifer and some wax. Chop the all until you get a powder, mix with rose water to give perfume to the dough, and [again] knead with your hands.

[23] Another laudanum ointment. Take aloe, cinnamon, sandalwood, citrus fruits, bay leaves, melon, nutmeg, dragon tree, wax, *bolus armenus*, terebinth, chard, rose, honey, cistus ladanifer, saffron, olibanum, amber and musk. Mix everything to obtain a fragrant ointment.

[24] Another recipe. Take cistus ladanifer, fruit of styrax, aloe, amber, dredge, camphor, musk, and a little wax. Mix everything with rose water. You will get an ointment.

[25] Powder for clothes. Take the flowers of water lily, roses, violets, rosemary, sandalwood, soothing, aromatic clove branches, camphor. Chop everything until you get a sublime powder and mix. Strain into a linen cloth to extract the perfume. The manuals strongly recommend this powder, emphasizing its utility during the hot season. But, in the cold season, you can add a little aloe and stem of marjoram.

[26] Bag for the heart. Take the red coral, cloves, aloe wood, roasted silk, red roses, amber, laudanum, heart of deer, flowers of wood sorrel, and pilosella [alkanet]. Eliminate the powder, pouring it with rose water, then pour it through the muslin with a mallow wine. Place it on the heart continuously.

[27] Infusion sponge for the rich. Take the aforementioned powder and pour a certain amount of it into the rose, musk or lemon-bar water. After that, dip a sponge in this liquid and inhale its scent with a certain consistency.

[28] Infusion sponge for the poor. Take the strongest vinegar; then dip a sponge. Must be vacuumed frequently.

[29] Another sponge for infusion. Take the vinegar, rose water, and flowers of sambuca. Pass them in a sponge that is squeezed in your hands to obtain the scent. But, the infusion of just vinegar in the sponge is more common, because vinegar is an astringent alcoholic substance. I found the vinegar to be very effective in this case. The same said Avicenna about vinegar. The French, faced with pestilential fever, recommend using vinegar in food and drinks, since, even if a little bitter, it is very beneficial; this remedy can save both, the feverish and the healthy, and those who are infected; preserve the healthy from every plague, and the sick who are caught by it, so that their plague does not go further.

[30] Preventive fuels. Fuels have a powerful preventive, curative, hardening, drying, and calming function for the air. Among the combustible materials there are oak, laurel, cypress, juniper, barberry, cedar, rosemary, olive wood, and all the trees from which a good scent emanates.

[31] Fumigation. The fumigations with which to disinfect a house, room or other habitable place to cleanse the atmosphere, are composed of: mastic, incense, rosin, myrrh, styrax, aloe wood, turpentine, gum, pine, bdellium, sweet almond, walnuts, cypress wood, laudanum, musk, saffron, marjoram, sage, rosemary, boiled honey, juniper grains; generally, from all seeds, roots, flowers and aromatic herbs of the hot or cold seasons.

In the hot season [fumigations] are produced from the bark of citrus fruits, oranges, apples, baked pears, rosemary, sandals, and camphor. Normally, [wet] matter should be dried and eliminated more quickly.

[32] Phlebotomy. The main remedy of medical treatment is dehydration, which occurs in two ways. In the first, through phlebotomy; secondly, through the resection of the stomach [*abdomen*], which should be done, as Hippocrates said, without clothes. It is advisable, in order to relieve pain, to undergo this treatment, when acute attacks are repeated several times in the same day. It should be emphasized that phlebotomy is advisable when there is blood in the stool.

If, however, there is any other harmful matter present, it should be evacuated with medicine, and it is important that phlebotomy be performed on the liver vein. If, the injured body is in the *extreme plectrum*, phlebotomy from the common vein can be performed without bleeding. If an infected person still has no signs, there may be a common venom phlebotomy. On the day when the infection appears, it is advisable not to fall asleep and walk to avoid the onset of sleep; in this way the heat prevents the poison from reaching the heart and other important organs. It is advisable for an infected person to avoid eating, since afterwards he would want to sleep, and an alternation of cold / hot sensation, as well as a great pain in the front part of the head; this movement should be done according to medical prescription.

The best remedy is that a person immediately realizes that he is infected and avoids sleeping, as during sleep the vital spirit is at rest and the poison spreads in the limbs. If, on the other hand, the patient is unable to endure phlebotomy, because she is pregnant, or is a child or disabled person, then instead of phlebotomy one can use the suction cup¹ by applying it, after making an incision from the shoulder blades to the buttocks, and it is a very effective remedy, as described by Avicenna in his *Canon*. In fact, phlebotomy eliminates the blood from the large and internal veins, and the sucker from the small and external ones.

As soon as a person notices that they are infected, immediately, without delay, on the same day, they must drain the blood in abundance, as a small excess of blood could activate the poison. This [phlebotomy] can be done from a vein closest to the abscess and in the same part of the body where the abscess appeared.

Therefore, if an abscess appears on the right arm, a phlebotomy may be performed in the upper central part of the arm. If it is on the left side, a phlebotomy may be done in the middle finger of the same arm or the hepatic artery around the little finger. If it were around the genitals, a phlebotomy could be done on the foot on the same side. But, if an abscess appears in the neck or around the ears, a “phlebotomy of the headache” can be performed; that is, from a vein in the head down to the thumb in the hand on the same side, or from a vein in the smaller finger, which many call “*basilica*”. If it appears on the shoulder blades, you can reduce the volume with the suction cup. If on the back, it can be reduced above. It is important that the examination of the abscess is done when the man is not sleeping; If, on the other hand, such abscesses appear after falling asleep, then phlebotomy should be practised in the spine. If an abscess appears in the right arm, phlebotomy can be done in the left arm [from the hepatic vein, or “*basilica*”, or median]. And if an abscess appears under the left arm, [phlebotomy] will be done in the right arm. And thus treating the parts where the abscess appears, [phlebotomy] will always be practised on the opposite side.

If the man is very weak, he can sleep after noon. But, later he should get moving, riding, or walking carefully. And if later the abscess should spread, do not be afraid, because this abscess is a sign of expulsion of evil, and this makes the man healthier.

[33] Manual remedies regarding abscess treatment. Now we will talk about the manual remedies that should be performed by surgeons or therapists. The colour of the abscess must first be considered, whether it is red or yellow, because such a colour reveals a sufficiently good condition of cure, and if it begins to grow rapidly, and the colour stands out, there is a good hope of recovery. The doctor, anxiously, may be present during treatment.

If the colour [of the abscess] tends to black, or green, or is inflamed, as if decomposing, as the matter is so large that it infects the body, the poison returns to the heart and kills it, as Avicenna wrote in his *Canon*. Regarding the abscesses mentioned above, the stomata appear as regards the first.

[34] Fermentation opens the stomata. Take the same quantity of chamomile flowers, sweet clover and dill flowers; mix and leave to cook in water until one third is consumed; you will have the decoction. A sponge soaked in warm decoction could be beneficial for the abscess. Once cooled, it should be left immersed in the decoction, squeeze, and add more hot water. Repeat several times. After embossing and fermentation, apply on the abscess, because thanks to the forces of attraction, it improves the opening of the parts themselves [of the abscess], and the infected matter will be expelled towards the surface.

[35] Good attractors. Live snails⁶ must be crushed with a very light incision on the shell. They suck blood until they die and it is a sign that the poison is leaking. This remedy is repeated several times as long as the snail is alive.

Leeches applied [on the body] are good and come off on their own. The suction is the best remedy against the poison. Applied with phlebotomy it does not irritate the part of the body where the abscess is present. Pull the infected blood, so that the poisonous gases come out with the vapors and do not renew. From the above, it is clear how this remedy is decisive.

[36] The ointment. Take the fresh maidenhair fern, chard, and root of butcher's broom; boil them in water with wine until about half of it is consumed. Subsequently, vigorously mix the powder with the honey, you will get the ointment.

[37] Another ointment. Take a certain quantity of dung from the sparrows and combine with the pork fat. Another purgative and expelling ointment: take salt and turpentine in sufficient quantities. You will get the ointment.

[38] Another ointment which relieves pain. Take the egg yolks and incorporate with salt and the juice of spoonwort. In this case, do not wait for maturing of abscess, but cut it first with a razor or phlebotomy. Once this is done, apply the ointment on the painful part. The ointment mentioned above, may be applied on the abscess, when it has not yet opened on its own.

[39] The ointment as important detergent. Take the boiled honey as much as you want and the hoary cress in sufficient quantity; incorporate everything and mix. You will get the ointment – very important medicine.

⁶ Translator's note: Probably the snails *Testacellidae* and *Sigmurethra*.

[40] Another ointment. Take the barley flour, honey and common salt; mix them, until you get an ointment that has the effect of cleaning and cleansing.

[41] A regenerating the body after cleansing. Take the *affodillorum* powder, some wine and a little liquid wax; mix everything and anoint.

[42] A cure proven multiple times on the infected. Take five or six roots of celandine and boil them in light or fragrant white wine, until one third of the mixture is consumed. Drink this potion during the meal, when the stomach is still empty, within the eleventh hour after the infection, go to bed to sweat. The profuse sweat causes the infection to pass. This is reported by Galen, also with regard to roots of celandine boiled together with white wine. This drug treats the infection, as infected matter is expelled through sweat and urine.

[43] Conclusion. These are, dear reader, the remedies against the plague, which can arise for any reason and at any time. There are simple medicines. I have omitted the more complex compositions, because the “simple nature” is the most effective, for all ages, sexes and social conditions. In addition, they may be taken as an antidote against poison and to help the infected. With the remedies mentioned (since they are intermediate) you will be on the safe side. Keep well.

Cracow, 1508

The word of the translator

The practice of “pharmaceutics” that we know today originated from blending and combining essences and derivatives from the three kingdoms of nature: vegetable, animal, and mineral. Matthias of Miechow, in his work *Contra saevam pestem regimen*, referred to this practice as the “simple medicine”. This term, which came from medieval Latin *medicamentum* or *medicina simplex*, mainly encompassed medicinal herbs and substances from animals and minerals that were believed to have healing properties. In this context, the term *simplex* should not be understood as “simple” but rather in its classical Latin meaning of “natural”. In reality, medicines are created by combining multiple “simple” substances.

The translation suggests that the origin of modern science itself can be traced back to that world, which utilized plants and remedies from the natural world in its *pharmacopoeia*. Matthias of Miechow’s proposed remedies are founded on the belief that the epidemic is not caused by celestial influences, but rather by terrestrial phenomena.

BIBLIOGRAPHY:

Main source

MATTHIAS DE MIECHOW: *Contra Saevem Pestem Regimen*, Cracovia : [s. n.], 1508. Translated by Jan HELLER.

Auxiliary literature

CAPRINO, L: *Il farmaco, 7000 anni di storia*. Roma : Armando, 2011, p. 288. ISBN 978-88-6677-014-5. *Contagion. Historical Views of Diseases and Epidemics*. In: <https://curiosity.lib.harvard.edu/contagion/feature/humoral-theory> (10.10.2022).

HOSSEINKHANI, A. – MONASTERI, H. – MOHAGHEGHZADEH, A. – SERADJ, H. – SODAIFI, M.: Armenian bole: a historical medicinal clay. In: *Pharmaceutical Historian*. December 2014, Vol. 44, No. 4, p. 98 – 100. ISSN 0079-1393.

- KATOŁO, A. J. (ed.): *Mattia de Miechow Regime contro la peste selvaggia (1508) [Contra Saevem Pestem Regimen]*. Lublin : JUT, 2022, p. 36.
- LE COZ, R.: *Les Chrétiens dans la médecine arabe*. Paris : L'Harmattan, 2006, p. 336. ISBN 2-296-00682-5.
- SPIELVOGEL, I. – PAJAŁ, M.: Terra sigillata Silesiaca – historyczne pokłady śląskiej gliny leczniczej jako środek terapeutyczny. In: *Medycyna Nowożytna*. Grudzień 2021, Tom 27, Zeszyt 2, p. 27 – 44. E-ISSN 2657-506X.

Človek na ceste od neautenticity k autenticite v koncepcii troch štádií existencie u Søren Kierkegarda

Man on the way from inauthenticity to authenticity in the concept of three stages of existence by Søren Kierkegaard

IVAN ONDRÁŠIK

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3015-0372>

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie

Abstract: *In the article, the author analyzes the understanding of the three stages of existence in the philosophy of the Danish thinker S. Kierkegaard. It reflects Kierkegaard's definition of human existence in detail. Then follows the reflection of the three stages of existence in the aesthetic stage, the ethical stage and the religious stage. The author presents Kierkegaard's processual understanding of individual stages of existence in close correlation and in analogy with the inauthenticity of life (sin, sinfulness) and the authenticity of life (Christian faith in God). This analogy culminates in the interpretation of Kierkegaard's religious stage as the highest possible authenticity, in which a person experiences the deepest union with himself, with other people and with God.*

Key words: *Kierkegaard. Three stages of existence. Authenticity. Inauthenticity. Man. God*

Úvod

V diele S. Kierkegarda sa prelínajú filozofia, teológia i psychologické momenty. Centrálnym problémom, ktorým sa vo svojom diele zaoberá, je človek a jeho existenciálne rozporenia: nuda, zúfalstvo, úzkosť, strach, ale i nádej, viera v Boha a láska.

S vedomím čiastočnosti nášho pohľadu sa pokúsime overiť hypotézu, že ťažiskom Kierkegardovej tvorby je pertraktovanie vzťahu človeka a Boha. Detailnejšie priblížime Kierkegardovo porozumenie človeka vo vzťahu k Bohu v jednotlivých štádiách existencie: estetickom, etickom, a náboženskom. Na základe reflexie Kierkegardových troch štádií existencie a jeho pojme „verejnosti“ budeme ilustrovať dynamický prechod od neautentického k autentickému životu. Predkladáme i hypotézu o nožnej analógii medzi autenticitou a neautenticitou života človeka v súvislosti s vierou v Boha a hriechom. Našou snahou je poukázať i na to, že Kierkegaard je kresťanský, náboženský mysliteľ.

V článku sú použité metódy pojmovej analýzy, historického prehľadu, interpretácie vybraných textov a komparácie medzi Kierkegardovým dielom a jeho následnými recepciami v dejinách filozofie a teológie. Budeme hľadať odpovede na tieto otázky: Ako definuje Kierkegaard existenciu človeka? V čom spočíva štadiálnosť jeho existenciálneho pertraktovania človeka? Ako Kierkegaard chápe pojem „verejnosť“? V čom tkvie originalita Kierkegardovho porozumenia človeka vo vzťahu k Bohu? Aký je vzťah medzi autenticitou – neautenticitou života v korelácii k viere v Boha

a hriechu človeka? Možno považovať Kierkegaarda za kresťanského, náboženského mysliteľa?

Vymedzenie existencie podľa Kierkegaarda

Ťažiskovým bodom Kierkegaardovej spisovateľskej činnosti je filozofická reflexia existencie človeka, jeho vzťahu k sebe samému a k ľuďom existujúcim v jeho najbližšom okolí. Hlavnou intenciou jeho diela je priblíženie vzťahu človeka a Boha. Podstatnou charakteristikou Kierkegaardovej literárnej tvorby je jej tendencia k antropologickej problematike. Tematické uchopenie existencie človeka (ako aj všadeprítomné akcentovanie návratu človeka k svojej vlastnej existencii) a deskripcia jej fundamentálnych rysov sa stala pre Kierkegaarda nevyhnutnou podmienkou možnosti explikácie autentickej religiozity človeka v kontexte kresťanstva. „*Existovať subjektívne s vášňou (objektívne sa dá existovať len v rozržitosti) je vôbec absolútnou podmienkou pre to, aby sme o kresťanstve mohli mať nejakú mienku. Každý, kto takýto nechce byť, a predsa si chce s kresťanstvom niečo začať, nech už je to čokoľvek, a napokon i to, ako chce vynikať, je v tejto veci bytostne hlupák.*“¹ Možno povedať, že ľudia, ak sa naozaj chcú stať kresťanmi v pravom slova zmysle, mali by sa najskôr naučiť, čo to znamená byť človekom či byť ľudským.

Z Kierkegaardovho pohľadu nemôžeme autentickým spôsobom uchopiť svoju vlastnú existenciu, pokiaľ sa nechávame viesť jej výkladom tak, ako sa prezentuje prostredníctvom Heglovej systematicko-idealistickej koncepcie, v rámci ktorej je konkrétne existujúci jednotlivec predstavený len ako marginálny a kontingentný moment v mohutnom evolučnom a totalizujúcom pohybe subjektívneho, objektívneho a absolútneho ducha.²

Kierkegaard chce upozorniť na fakt, že pre každého z nás je existencia v istom slova zmysle absolútnou, pretože je neopakovateľnou, na nič iné neredukovateľnou, s nikým a ničím iným nezameniteľnou aktualitou a potencialitou nás samotných, konkrétne existujúcich v heterogénnych kontextoch. Prístup k existencii je nemožný, ak sa uskutočňuje v neosobných kategóriách, z ktorých sa utvorí systematické a univerzálne učenie o bytí sveta. Problematika našej existencie implikuje niečo kvalitatívne iné: „...*preto by sa nemalo písať pre milovníkov paragrafov, ale existujúce individuality by mali byť predstavené vo vlastnej bolesti, keď bude ich existencia zmätená. A to je niečo celkom iné, ako niekde v závetrí, v kútiku pri peci, si odriekať: de omnibus dubitandum.*“³ Existencia človeka je takýmto spôsobom čisto teoretickým a rozumovým ponímaná len ako chladná abstrakcia či vyšpekulovaná fantazijná predstava, ktorá je podstatne depersonalizovaná a zároveň asymptotická k jej

¹ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno : CDK, 2003, s. 27 – 28.

² Preto Kierkegaard na viacerých miestach Heglov systém nielen kritizuje, ale i ironizuje a zosmiešňuje. Výstižným príkladom takéhoto zosmiešnenia Hegla sa stal i nasledujúci text: „*Napríklad nejaký mysliteľ stavia ohromnú budovu, systém, zahrňujúci všetok život, celé svetové dejiny, atď., ale keď sa pozrieme na jeho osobný život, objavíme na naše prekvapenie niečo hrozné a zároveň smiešne: že on sám osobne v tomto ohromnom a vysokom paláci vôbec nebýva, že žije vedľa v stodole alebo v psej búde, nanajvýš na vrátnici.*“ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, s. 149.

³ KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno : CDK, 2003, s. 16.

skutočnej ontologickej realite. Komplex existenciálnej problematiky takto podlieha nevyhnutne simplifikácii a strivializovaniu. Kierkegaard o tom píše: „Zvnútornenie sa stalo predmetom vedenia a existovať znamená márneť čas.“⁴

Existencia je niečo, čo nám, konkrétno jestvujúcim ľuďom, bytostným spôsobom prináleží. Naša existencia sa nedosahuje myslením, lebo i v myslení existujeme konkrétne. Nemožno ju jednoducho identifikovať s tým, čo máme obvykle na myslí, keď hovoríme o zaobstarávaní obživy a príjmov, stotožniť ju s povoláním, prostredníctvom ktorého si tieto vonkajšie podmienky nášho každodenného života zabezpečujeme. V Kierkegaardovej interpretácii je existencia človeka jednoznačne identifikovaná s tým, čo nazývame zvnútornením, interioritou človeka, alebo ináč, je to každému z nás jedinečným spôsobom prislúchajúca svojskosť, a to sú fundamentálne charakteristiky radikálne odlišné od tých, ktoré sa zvyčajne spájajú s externým zabezpečovaním vonkajších podmienok nášho života. Existencia je neuchopiteľné a nespredmetiteľné jadro našej osobnosti. Vystupuje v protiklade k veciam vonkajšieho sveta, ktoré sa nám dávajú vo forme rozmanitých predmetov, a ktoré my deno-denne prostredníctvom našej činnosti spredmetňujeme.⁵

Kierkegaard excelentným spôsobom vymedzil status existencie a samotného výkonu existovania vo fenomenálnej rovine tým, že poukázal primárne na jej predreflexívne konotácie. To znamená, že ak si chceme bytostne neuchopiteľnú existenciu predsa len nejakým spôsobom priblížiť v jej imanentnej transcencencii, potom ju musíme zachytiť a nahliadnuť v jej najkonkrétnejších prejavoch, ktorými bezpochyby sú jej partikulárne rozpoloženia – úzkosť, strach, nuda, zúfalstvo atď.

V Kierkegaardovom ponímaní je existencia vo svojej slobode otvorená všetkým ponúkajúcim sa možnostiam, v ktorých sa môže potenciálne realizovať. Človek je vo svojej vlastnej existencii bytostne zainteresovaný, je do nej akoby pohrúžený. Jeho relačnosť je nasmerovaná do jeho vnútra a súčasne i k druhým ľuďom či k predmetom vonkajšieho sveta. Musí sa preto neustále rozhodovať pre rozvíjanie vzťahu k sebe samému či pre progres vzťahov s inými existenciami alebo pre rôzne druhy činnosti. Teda existencia je slobodná a neustále voliaci.⁶

Je zrejmé, že existencia človeka nie je ničím statickým, ale je podstatne dynamická. „Človek je duch. Čo je však duch? Duch je „ja“. Ale čo je „ja“? Ja je vzťah, ktorý má vzťah k sebe samému, čiže je vo vzťahu, že vzťah má vzťah k sebe samému. Ja nie je vzťahom samotným, ale tým, že vzťah má vzťah k sebe samému. Človek je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a večnosti, slobody a nutnosti, skrátka syntéza... Avšak takto ešte človek žiadnym ja nie je... Ak je vzťah vo vzťahu k sebe samému,

4 KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 10. Filozofická analýza a variácia opozícií: nepredmetné – predmetné, subjektívne – objektívne, autentické – neautentické sa stala paradigmatickou v dielach všetkých existencialistických filozofov. Porov. PIAČEK, J.: Autentické a neautentické ako tematický invariant existencializmu. In: *Filozofia*. 1945, roč. 1998, č. 7, s. 435 – 447.

5 Porov. UMLAUF, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005, s. 43. Zvnútorneňou existenciou u Kierkegarda sa zaoberá aj J. Olšovský. Porov. OLŠOVSKÝ, J.: *Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha : Akropolis, 2005.

6 Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno : CDK, 2002, s. 104.

*potom je tento vzťah niečo tretie a pozitívne, a to je ľudskovo ja.*⁷ Konečnosť, časnosť a nutnosť poukazujú na imanentné determinácie našej existencie. V protiklade k tomu nekonečnosť, večnosť, sloboda odkazujú na transcendentné určenia. Vzťah medzi imanentnými determináciami a transcendentnými určeniami je syntéza. Syntéza je vzťahom, ktorý sa vzťahuje k „ja“ ako vzťahu a zo svojich určení následne generuje podmienky možnosti kontinuálneho napätia v samotnej existencii. Ďalej sa odкрýva jej ďalšia dimenzia, ktorou je vzťah k temporálnym modalitám minulosť, prítomnosť, budúcnosť, i vzťah k večnosti. Existencia, keďže je vo svojom vnútri dynamická, je svojou podstatou i dejinná.⁸

Celým Kierkegaardovým dielom vedú tri nite. Sú nimi štádiá existencie na ceste životom. „*Sú tri štádiá: estetické, etické a náboženské, ale nie v zmysle abstraktnom, ako bezprostrednosť, prostrednosť, jednota, ale konkrétne v existenčnom určení ako vyžitie sa v zatratení, vo víťaznom konaní a utrpení.*“⁹ Tieto štádiá existencie predstavujú akýsi paradigmatický konglomerát preferovaných hodnôt rôznych životných postojov, prostredníctvom ktorých sa človek vzťahuje k sebe samému, k druhým ľuďom a k Bohu ako k absolútnemu Bytiu. Podľa Kierkegarda sa niektorí ľudia nachádzajú po celý život napríklad len v estetickom štádiu svojej existencie. Niektorým sa podarí prejsť do etického štádia a len málo jednotlivcov sa dostane až k náboženskému štádiu existencie. Tieto tri existenčné modalities sa Kierkegaard snaží priblížiť napr. pri probléme viery, vedomia hriechu človeka, pri probléme seba-poznania a azda najvýstižnejšie je to pri láske. Lapidárnym vyjadrením týchto troch existenčných možností sú personifikované literárne postavy zvodcu Johanesa pre estetické štádium, manžela asesora Viliama pre etické štádium a biblická postava patriarchu Abraháma symbolizuje religiózne štádium existencie človeka.

Rozptýlenosť človeka v estetickom štádiu existencie

Kierkegaard podrobne a psychologicky veľmi pútavo vykresľuje estetické štádium existencie človeka, keď ho tematizuje na príklade prežívania lásky zvodcu Johanesa. Ukazuje sa, že najhlbšou motiváciou konania estetickéj existencie je prekonávanie vlastnej znudenosti. Zvodca Johanes sa preto v liste, v ktorom uvažuje o živote, priznáva k skrytému motívu svojho konania: „*Nebojím sa komických ani tragických ťažkostí, bojím sa len nudy.*“¹⁰

„Milovaná“ Cordelia je predmetom jeho emocionálnych túžob a zároveň sa stáva i predmetom jeho myslenia. Snaží sa ju zviest' nielen vo fyzickej, ale i v duchovnej rovine. Svoj plán realizuje konzekventným a rafinovaným spôsobom a sám vo fantázii kreatívne vymýšľa rôzne psychologické teórie a hypotézy, ktoré sa snaží aplikovať v praxi. Estetická existencia je preto vo svojom vlastnom vnútri nastavená výrazne egocentricky a podľa toho i koná. Kierkegaard sa v rámci prozaickej interpretácie rozmarnej lás-

7 KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění-Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda – Libertas, 1993, s. 123.

8 Dynamickou koncepciou existencie u Kierkegarda sa zaoberá detailnejšie i P. Šajda. Porov. ŠAJDA, P.: *Existencia medzi konfliktom a ľudskosťou. Filozofia existencie a konzervatívna revolúcia*. Bratislava: PostScriptum, 2021, s. 22 – 23.

9 KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK, 2003, s. 38.

10 KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kaligram, 2003, s. 37.

ky snaží čitateľovi priblížiť podstatné charakteristiky determinujúce estetickú existenciu, medzi ktoré nesporne patrí kategória zaujímavosti,¹¹ dôležitosť experimentovania nielen s vlastnými citmi a myšlienkami, ale i s citmi a myšlienkami druhých. Experimentovanie pritom je zamerané na manipulovanie seba samého i iných.

Svoj jedinečný vzťah k existencii rozvíja estetickým spôsobom žijúci človek tak, že ju neprijíma, odvrhuje ju, nechce niesť bremeno zodpovednosti za svoje vlastné rozhodnutia. Je preto náchylný si svoju situáciu zľahčovať a zjednodušovať aktivovaním rôznych sofistických foriem skrývania sa, ktoré sa prejavujú preferovaním stereotypov a vo zvykovom konaní. Kierkegaard preto svojho čitateľa vystríha pred nebezpečenstvami, ktoré vyplývajú z našich zvykov a zlozvykov: „Zvyk nie je ako iní nepriatelia, ktorí sa ukážu a proti ktorým sa môžeme brániť — odporovať vlastne musíme sami sebe, aby sme si zvyk povšimli. Podľa svojej podlosti je ako známa šelma približujúca sa k spiacemu a zatiaľ, čo zo spiacého vysáva krv, ovieva ho a spríemňuje mu spánok.“¹²

Človek existujúci estetickým spôsobom sa v nasycovaní rôznymi pôžitkami (zmyslovými alebo intelektuálnymi) v tomto „napĺňaní“ seba samého zároveň aj vyprázdňuje. Dôsledkom jeho života a konania je zúfalstvo. Kierkegaard podstatnú časť svojej filozoficko-psychologickej tvorby venuje analýze rozpoloženia zúfalej existencie človeka

Kierkegaard v analýze rozpoloženia zúfalstva rozlišuje jeho viaceré typy. Najčastejšiu formu zúfalstva si človek vlastne explicitne nevedomuje, pretože si nevedomuje v prebiehajúcom toku života ani svoju vlastnú existenciu, ani svoje „ja“. Človek takto žijúci nie je schopný nijakej sebareflexívnej činnosti, pretože je neustále dekoncentrovaný hlukom sveta a vo svojom živote je motivovaný primárne zháňaním a nadobúdaním materiálnych vecí a záležitostí. Vzťah k existencii je mu v podstate ľahostajný. „V nevedomosti o zúfalstve je človek najďalej od vedomia, že je duch. A práve táto nevedomosť o vlastnej duchovnosti je zúfalstvom, duchaprázdňosťou, či už sa jedná o úplnú odumretosť, celkom negatívny život či život potenco- vaný, ktorého tajomstvom však je zúfalstvo.“¹³

Ďalšie formy zúfalstva vyplývajú podľa Kierkegaarda zo vzťahu medzi štruktúrami, ktoré charakterizujú existenciu človeka. Zúfale rozpoloženie človeka vyplýva z napätého a asymetrického vzťahu medzi týmito štruktúrnymi momentami existencie. Keď človek odmieta prijať nevyhnutnú fakticitu svojej existencie vo svete, snaží sa vynakladať enormné úsilie, ktorým by mohol túto ťaživú situáciu prekonať a tak si ju i uľahčiť. „Fantastické je hlavne to, čo človeka uvádza do nekonečnosti tak, že ho iba od neho samého vzdiali, a tým mu zabráni, aby sa sám k sebe mohol vrátiť.“¹⁴ Život rojka, ktorý neustále vo svojej fantastickej existencii sníva, je teda neautentický. Absentuje v ňom zodpovednosť za reálne rozhodnutia. Takýto človek žije placho a nesústredene, a zdá sa, že naša skomercializovaná doba spolu s poten-

¹¹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 44.

¹² KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky: Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno : CDK, 2000, s. 29.

¹³ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda — Libertas, 1993, s. 150.

¹⁴ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda — Libertas, 1993, s. 138.

ciou zábavného priemyslu a sveta médií mu v jeho forme zúfalstva výdatne pomáha. Na druhej strane však nie je celkom v poriadku ani to, keď človek v absolútnom zmysle popiera potenciality svojej existencie a prijíma svoju faktickú situáciu ako niečo, čo sa jednoducho stáva alebo čo sa mu prihodilo, pričom si hovorí, že on už nič na tom nemôže zmeniť, lebo osud, ktorý riadi jeho život, to tak chcel. Ľudia žijúci v postoji rezignácie na možnosti vlastnej existencie sa poddávajú slepej nevyhnutnosti a sú ovládaní iracionálnymi aspektami fatalizmu a determinizmu. „Osobnosť je syntéza možnosti a nutnosti. S jej existenciou to je ako s dychom (respiráciou), pozostávajúcim z vdychovania a vydychovania. Deterministovo ja nemôže dýchať – samotná nutnosť sa vdychovať nedá, tá človekovo ja celkom jednoducho zadusí.“¹⁵

Napriek všetkej negativite, ktorá charakterizuje v zúfalstve a frustrácii rozpoloženu existenciu človeka, je v jeho vedomí sedimentovaná preda len akási reziduálna tendencia k zodpovednosti voči sebe samému i ku konaniu dobrých a zmysluplných skutkov. Zásadná problematickosť vyplývajúca zo zúfalstva jeho existencie však pretrváva i naďalej, pretože takýmto spôsobom žijúci človek jestvuje v stave neustálej „bytostnej, existenciálnej schizofrénie“, ktorá determinuje jeho osobu. S rozpoložením zúfalstva a strachu súvisí rozpoloženie úzkosti. Strach máme z niečoho relatívne konkrétneho, úzkosť má primárne nepredmetný charakter. Ako prvý si to všimol vo svojom spise *O pojme úzkosti* S. Kierkegaard: „Pojem úzkosť nájdeme v psychológii vysvetlený zriedka. Musím teda podotknúť, že si tu treba uvedomiť jeho odlišnosť od strachu, ktorý sa týka niečoho konkrétneho, kým úzkosť je skutočnosť slobody ako možnosti pre možnosť.“¹⁶

Kierkegaardovo chápanie pojmu „verejnosť“

Kierkegaard v spise *Súčasnosť* ponúka kritickú reflexiu doby, v ktorej žil, a pomerov, ktoré v nej prevládali. Tie následne a nevyhnutne pôsobili na spôsob života konkrétnych ľudí, na ich budovanie vzťahu k vlastnej existencii, k druhým ľuďom a v neposlednom rade i k transcendentnému Bohu. Píše o dvoch paradigmatách, prostredníctvom ktorých sa ľudia môžu orientovať pri výklade svojej existencie.

Prvou pozitívnou paradigmou, ponúkajúcou človeku pomoc pri sebaspoznávaní a pri poznávaní druhých ľudí a Boha, je doba revolučná. Pod týmto pojmom však Kierkegaard nemá na mysli nejakú formu ekonomicko-sociálnej či politickej revolúcie. Obsahom pojmu doba revolučná je v tomto ponímaní súbor konkrétnych návodov na plnohodnotný život, ktoré si ľudia nemusia sami vymýšľať, pretože sú implikované v učení evanjelia a pretrvávajú ako depozit počas všetkých historických turbulencií a ľudia v ňom majú neustále nachádzať inšpiráciu, ako i orientáciu pre smerovanie svojej existencie vo svete. „Revolučná doba je bytostne zanietená, a preto je bytostným zjavením, v ktorom sa prejavuje energia, ktorá je niečím nepopierateľne určitým a nepodlieha klamným premenám, ku ktorým dopomáhajú kritické konjunktúry o tom, čo vlastne doba chce.“¹⁷

¹⁵ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvňní – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda — Libertas, 1993, s. 146.

¹⁶ KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Stuttgart : Philip Reclam, 1992, s. 50.

¹⁷ KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc : Votobia, 1996, s. 13.

V protiklade k paradigme doby revolučnej, ktorá ovplyvňuje človeka pozitívne, vystupuje paradigma doby reflexívnej, ktorá má u Kierkegaarda výrazné negatívne konotácie. Reflexívna doba s jej negativitou ovplyvňuje podľa Kierkegaardových mienení dobu kvalitatívne a kvantitatívne najviac. Pozitívne aspekty želateľnej doby revolučnej sa nachádzajú v opozícii zatlačené do úzadia. „*Súčasnosť je doba bytostne rozumová, reflexívna, nezaničená, ktorá vzplanie chvíľkovým nadšením a potom dômyselne spočívne v ľahostajnosti.*“¹⁸

V čom spočíva Kierkegaardom proklamovaná negativita reflexívnej doby? Akými mechanizmami pôsobí na životný postoj konkrétneho človeka a na jeho vzťah k vlastnej existencii? Aká je súvislosť reflexívnej doby s pojmom „verejnosti“?

Negativita reflexívnej doby podstatne súvisí s Heglovou racionalistickou filozofiou. Systém samotný by však nemal až taký negatívny dopad na životy konkrétnych ľudí. Stal by sa nanajvýš záležitosťou ľudí pohybujúcich sa na akademickej pôde. Jeho kvantitatívny dosah významne expandoval v dôsledku rozmachu tlače, ktorá ho jednoznačne preferovala, a tak sa stal paradigmou interpretácie bytia v 19. storočí nielen v Dánsku, ale i v celej Európe. V súvislosti s enormným progresom masovokomunikačných prostriedkov — v tej dobe to boli hlavne knihy a noviny — dochádzalo k synkretickému zmiešavaniu heglovskej paradigmy abstraktno-idealistického výkladu bytia s najnovšími módnymi trendmi v spoločnosti. Tento len veľmi ťažko identifikovateľný hybridný celok výkladu bytia dezinterpretoval pôvodné Heglove filozofické intuície. Nepriamo prostredníctvom médií pôsobil na konkrétne existujúceho človeka, oslaboval vôľu a schopnosť rozhodnúť sa pre autentickú formu svojej existencie. „*Rozhodnutia sú kolísavé, nestále. Tvarujú sa a menia podľa okolností. Pamäť slabne a ľudia sa naučia podľa zvyku a okolností vzájomne sa potešovať. Namiesto toho, aby to považovali za zradu, pokladajú za poučné počúvať reči plné sladkých útech a ospravedlnení, ktoré podporujú a pestujú lenivosť.*“¹⁹

Človeku sa takýmto spôsobom ponúka istá forma zástupného sebauvýkladu, ktorý, keďže je prijímaný väčšinou ostatnými ľuďmi, redukuje konkrétneho jednotlivca len na pasívneho recipienta. Začleňuje ho k tým druhým, ktorí sú s ním identickí a spoluvytvárajú jednoliatu beztvárú masu, ktorá je navyše veľmi prchavá a vyžíva sa v preferovaní ambivalencie nielen vo vzťahu človeka k sebe samému, ale i k druhým, a hovie si v chlácholivej pohodlnosti. „*Namiesto toho, aby sme sa stali samými sebou, stali sme sa číslom, človekom ako ostatní, obyčajným opakovaním toho istého dookola — Einerlei.*“²⁰ Mocichtivá „verejnosť“ spolu so svojou mienkou sa v konkrétnom premietnutí do života ľudí prejavuje na postojoch, ktoré voči sebe zaujímajú. To sa vo fenomenálnej rovine prejavuje i ako absencia zodpovednosti. Deštruujú sa schopnosti rozhodovania (nemusím sa rozhodnúť, veď predsa „verejnosť“ za mňa rozhodla, čo a ako sa vo svete má). Ľudia sa k sebe správajú, akoby trpeli prozopagnóziou (t.j. neschopnosťou rozoznávať ľudské tváre). Takto dochádza k nivelizovaniu životného priestoru ľudí. „*Ak sa má realizovať vlastná nivelizácia, je nutné, aby sa vopred vyvolal istý fantóm, jej duch, bezmedzná abstrakcia, akési*

¹⁸ KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc : Votobia, 1996, s. 19.

¹⁹ KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha : Kalich, 1989, s. 45.

²⁰ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, s. 140.

všeobšiahle Niečo, ktoré je to isté ako Nič, fatamorgána a týmto fantómom je verejnosť. Tento fantóm sa môže zrodiť len v nezanietenej, ale reflexívnej dobe za pomoci tlače, i keď i tá sa stane abstrakciou.²¹

Pre Kierkegaarda je nesmierne dôležitý i fakt, že pod nadvládu nivelizujúcich mechanizmov „verejnosti“ sa dostáva i interpretácia evanjeliovkej zvesti a kresťanstvo. To sa prejavuje pritakávaním cirkvi svetu a jeho klamným módam. Viera v Ježiša Krista sa prezentuje ako niečo, čo je pre každého človeka úplne zrozumiteľné, dokonca rozumovo v kategóriách pochopiteľné, a preto sa o ňu už nemusí denno-denne zápašiť. Oficiálne kresťanstvo splyva s „verejnosťou“ a s jej výkladmi viery. Cirkev a jej predstavitelia podliehajú ilúzii kvantitatívnej expanzie, neprihliadajú na kvalitu viery jednotlivých veriacich. Už tu na Zemi sa pokladá za triumfujúcu, čím sa spreneveruje svojmu poslaniu: tu na Zemi má byť Cirkev vždy Cirkvou zápasiacou.²² Dánsky mysliteľ by zrejme dal za pravdu svojmu súčasníkovi K. Marxovi, ktorý tvrdil, že náboženstvo je ópium ľudstva, pokiaľ by toto jeho tvrdenie chápal v súvislosti so spomínanou kritikou oficiálneho kresťanstva.²³ V Kierkegaardovom chápaní estetického štádia existencie i jeho pojme „verejnosť“ je zreteľná neautentickosť – úpadok človeka vo vzťahu k sebe samému, druhým ľuďom i Bohu.

Zodpovednosť človeka v etickom štádiu existencie

Človek, ktorý si zvolil za svoj modus vivendi estetickú formu existencie, ktorá jediná má zabezpečiť konečný zmysel života, stáva sa vedome či podvedome závislým od kontingentných podmienok a okolností, v ktorých je situovaný a ktorými je osudovo determinovaný. Vnútorne potenciality uskutočňovania jeho existencie vo svete sú významne paralyzované preferovaním rôznych hedonistických hodnôt ponúkajúcich sa mu v atraktívnom obale, pod ktorým sa ukrýva nebezpečný nivelizujúci obsah, a ten nebadane, ale zato systematicky a veľmi dôsledne rozleptáva jeho vnútro. Existencia človeka je spútaná a zmietaná jeho vlastnými vášňami, stáva sa ich otrokom a ony sa chtiac-nechtiac stávajú modlami, ktorým je ochotný oddane slúžiť. Navyše človek takto existujúci si svoju situáciu môže neustále odľahčovať prostredníctvom spomínaných relativizujúcich a anonymných sebainterpretácií, ktoré mu predostiera verejná mienka a ktoré mu umožňujú sa za ne skrývať. Veľmi podnetným je v tejto súvislosti Kierkegaardov postreh, že ľudia nielenže sú verejným výkladom manipulovaní a klamaní, ale že vo vnútri vlastnej existencie vlastne chcú byť klamaní.²⁴

Človek žijúci v takomto vnútornom neautentickom sebanastavení vlastnej existencie dobrovoľne odovzdáva svoje schopnosti do služieb mamonu, a to tým, že sa neustále zaoberá banalitami a trivialitami sveta obetujúc im všetok svoj čas. Je teda zrejme, že ľudia akceptujú estetický spôsob existencie sa takýmto spôsobom stávajú neslobodnými, nerozhodnými, nesamostatnými a v konečnom dôsledku vo svojom vnútri zúfalými, ba dokonca koketujúcim so suicidálnymi sklonmi.

²¹ KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc : Votobia, 1996, s.58 – 59.

²² Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství — Sudte sami!*. Brno: CDK, 2002, s. 130 – 152.

²³ Kierkegaardov vzťah k politike analyzuje J. Marek. Porov. MAREK, J.: Kierkegaardova apolitická politika aneb jak odevzdat císařovo císařovi a Boží Bohu. In. *Filozofia*, roč.71, č. 4, 2016, s. 270 – 281.

²⁴ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!* Brno : CDK, 2002, s. 205.

Môže sa človek existujúci v takýchto ťažkostiach vyslobodiť, napraviť a zmeniť svoj vzťah k vlastnej existencii a existencii druhých ľudí? Akým spôsobom sa človek môže stať zodpovednejším, rozhodnejším, a takto svoju rozkolísanú existenciu ustáliť? Ponúka Kierkegaard okrem toho, že stanovuje diagnózu, i nejakú formu existenciálnej terapie?

Môžeme povedať, že Kierkegaard esteticky existujúcemu človeku ponúka istú formu terapie, i keď ju nepredkladá ako niečo hotové, ale len ako poukaz istej možnosti adekvátnejšieho a jednoznačne zodpovednejšieho prístupu človeka k svojej existencii. Týmto odkazom je etické štádium existencie. Je to však také jednoduché, ako sa na prvý pohľad zdá? Akým spôsobom môže esteticko-hedonisticky naladená existencia uskutočniť rozhodnutie interiorizovať a subjektívovať si etické normy a zásady tak, že sa stanú jeho trvalými hodnotami, na základe ktorých je človeku umožnená kvalitatívne iná pozitívnejšia orientácia pri vyrovnávaní sa s tvrdosťou našej skúsenosti, so životom, s jeho mnohým úskaliami a nástrahami? Pohyb existencie od jej estetickej formy k etickému štádiu sa rozhodne nerealizuje bezproblémovým spôsobom. Tento pohyb je do značnej miery motivovaný negatívnymi skúsenosťami, ktorými estetický človek počas svojho života nevyhnutne prechádza. Sú to predovšetkým rozmanité existenciálne krízy človeka zasahujúce jeho vnútorný život, ktoré sú prameňom nesúlady a konfliktu.

Touto záchranou je pre estetickú existenciu žijúcu v nepravdivých a fantazijných mienkach o sebe samej v hĺbke jej vnútra potlačená, sedimentovaná, ale predsa len prítomná schopnosť rozhodnúť sa pre seba samú, zvoliť si svoje ja a takýmto spôsobom potvrdiť duchovnú dimenziu svojej existencie. *„Tu sa mení scéna. Lepšie povedané, teraz je scéna takáto: miesto sveta možností presýteného fantáziou a zariadeného dialekticky vznikne individuum. Len tá pravda, ktorá vzdeláva, je pravda pre teba; t.j. pravda je zvnútornenie, a všimnime si: je to existenčné zvnútornenie, tu ako etické určenie.“*²⁵

Človek uskutočňujúci tento nesamozrejmý návrat k sebe samému, k svojej existencii, najprv veľmi nejasne, neskôr však čoraz zreteľnejšie si uvedomuje plachosť a nebezpečenstvo estetického spôsobu života odohrávajúceho sa v skrytosti pod vplyvom verejnej mienky. Prijímajúci etický spôsob života realizuje existenciálnu transformáciu ku kvalitatívne inému a jednoznačne plnohodnotnejšiemu spôsobu svojej existencie vo svete. V tomto procese demaskovania rozmanitých foriem estetikosti je schopný čoraz lepšie vnímať svoju celkovú situáciu a diferencovať medzi dobrom a zlom, ktoré ako také sú základnými kategóriami každej etiky, a v medziach ktorých sa pohybuje celý etický život.

Podľa Kierkegarda sa ľudia môžu stať autentickjšími individualitami jedine tak, že prijmú a osvoja si etické zákony, normy a zásady. Pretavia ich do svojho konkrétneho osobného života tak, že sa nedá o nich povedať, že by pôsobili zvonka. Etické zákonitosti sú vo svojej podstate univerzálne. Sú platné a zaväzujúce pre každého človeka. Jednotlivec prijímajúci etickú formu existencie sa stáva rezistentný voči osobným turbulenciám, s ktorými sa v živote stretáva, a zároveň je v etickom sebanastavení oveľa pevnejší v porovnaní s estetickou existenciou voči podmienkam

²⁵ KIERKEGAARD, S.: *Má literárni činnost*. Brno : CDK, 2003, s. 9.

a okolnostiam života. Človek, akceptujúc etickú dimenziu svojej existencie, uskutočňuje istú formu odstupe od prežívanej bezprostrednej skúsenosti seba samého so svetom (ktorý vytvára priestor pre potrebnú sebareflexívnu činnosť). V nej možno nanovo a kriticky prehodnotiť vzťah k sebe samému a k druhým ľuďom. Uskutočňovaná sebareflexívna činnosť je počiatkom, fundamentom a zároveň podmienkou možnosti prijatia univerzálnych etických noriem zabezpečujúcich človeku pozitívnejší vzťah k sebe a k druhým. Spomínaná sebareflexia človeka nie je abstraktno-teoretickým výkonom či nebudaj kontempláciou odtrhnutou od skúsenosti konkrétneho človeka, ale je výrazom autentického postoja a činu, ktorý je reakciou na problematickú situáciu estetického života.²⁶

Eticky existujúci človek nenecháva potenciality svojho života v područí zmyslovosti a prchavej momentálnosti, ale svoju osobu chápe ako cieľ sám osebe a pre jeho konanie je charakteristická cieľavedomosť. Realizované etické voľby mu zabezpečujú formu akejsi vnútornej homeostázy i dejinnej kontinuity, ktorá je v ostrom protiklade s diskontinuitami estetickéj existencie. Takýmto spôsobom sa stáva nielenže sebakritickejšim, ale je vo svojom konaní slobodnejším, rozhodnejším a v konečnom dôsledku i samostatnejším. Je odvážny, lebo berie na seba riziko voľby. Kierkegaard vo svojom diele nachádza pre celistvé vyjadrenie etickej formy existencie jej podstatnú paralelu so životom v manželstve. Hrdinom etického života sa stáva literárna postava asesora Viliama. Tento muž si žije svoj šťastný a usporiadaný život spolu so svojou manželkou, riadiac sa všeobecnými etickými normami. Asesor Viliam nechce totálne popierať estetické hodnoty, ako je zaľúbenosť či zanietenosť pre niekoho alebo pre nejakú zásadnú vec. Jeho zámerom je skôr tieto estetické hodnoty pozitívne transformovať do etickej roviny, a to sa dá zrealizovať jedine neutralizovaním ich ahistorického a momentálneho aspektu. Pozitívna transformácia sa môže uskutočniť jedine v manželstve, ktoré človeku ponúka a zabezpečuje historicitu a kontinuitnosť jeho existencie.²⁷

Etická dimenzia, v rámci ktorej človek prijíma eticko — spoločenské mravné normy a zásady, mu dovoľuje prežívať život v porovnaní s estetickým postojom jednoznačne plnohodnotnejšie, a to i napriek tomu, že z týchto pravidiel prirodzene vyplývajú isté povinnosti, ktoré musí plniť a ktoré významne ovplyvňujú jeho egoistické vášne a pohnútky a skvalitňujú jeho existenciu vo svete. Môžeme povedať, že život človeka v etickom štádiu existencie je prežívaný v hlbšej autenticite vo vzťahu k sebe samému, druhým ľuďom i Bohu.

Existencia etického človeka je vo svojej najhlbšej podstate riadená rozumom. Rozum je garantom univerzálnosti a zároveň najvyššou inštanciou, voči ktorej sa realizujú voľby a rozhodnutia človeka. Eticky žijúci človek a jeho konanie sú ako celok preladené praktickou racionalitou. Jeho potenciality sa môžu realizovať len v medziach určovaných rozumom. Je však rozum skutočne tou najvyššou a jedinou autoritou, ktorej sa má a môže človek dovolávať, keď sa chce poradiť o tom, ako má

²⁶ Porov. GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha : Argo, 1996, s. 62.

²⁷ Kierkegaardovou etikou sa zaoberá aj M. Petkanič. Porov. PETKANIČ, M.: *Úvod do existenciálnej filozofie a etiky Sorena Kierkegaarda*. Trnava : FF TU, 2021.

alebo nemá konať? Je náboženstvo, keďže evidentne prekračuje hranice rozumu, len archaickou iracionálnou mytológiou?

Jednota človeka v náboženskom štádiu existencie

Kierkegaard si dobre uvedomoval dôležitosť a radikálnu naliehavosť podobných otázok. Môžeme s istotou povedať, že tieto otázky a ich dôkladná existenciálna reflexia sa stali prameňom a inšpiráciou pre jeho originálnu koncepciu autentickej náboženskej existencie. Kierkegaard nechce a nehodlá popierať pozitívne hodnoty, v ktorých uskutočňuje svoju existenciu človek akceptujúci etiku. Je to skôr tak, že kladne hodnotí rozhodnutie etickej existencie odvrhnúť masku či fasádu estetikosti, ktorá je navyknutá sa za ne permanentne skrývať. Zároveň však chce poukázať na isté determinácie implikované v etických zásadách, ktoré sú v konečnom dôsledku podriadené rozumu. Takýmto spôsobom sa dostávajú do otvoreného konfliktu s nárokmi a potencialitami religióznej existencie, ktorá ich svojou dynamickou nastavenosťou celkom evidentne transcenduje. V jej rámci sa človeku odkrýva diametrálne odlišná úroveň sebauskutočňovania, ktorá sa neodohráva vo vzťahu človeka k postulátom vyplývajúcim z univerzálnych etických zákonov (ako je napr. kategorický imperatív), ale odohráva sa v posvätnom priestore veľmi konkrétneho a jedinečného vzťahu človeka s Bohom, ktorý je absolútnym vzťahom.

Kierkegaard vo svojej filozofii neustále akcentuje kvalitatívnu diferenciu medzi človekom a Bohom i medzi rozumom a vierou.²⁸ Človek a Boh sú na ontologickej úrovni oddelení priepasťou, a len vďaka tomuto rozdielu je možné uskutočniť vzťah. Tento vzťah nie je možné zrealizovať dialekticky prostredníctvom prijatia nejakej formy rozumovej mediácie. Medzi racionálnou a nadracionálnou skutočnosťou tkvie neprekonateľný hiatus, ktorý je možné premostiť jedine skokom viery chápanej u Kierkegaarda ako najväčší paradox existencie človeka. Z pohľadu viery, ktorá sa vzťahuje k Bohu ako k celkom „inému“, vymykajúcemu sa z akejkoľvek racionálno-etickej skúsenosti, je možné suspendovať platnosť etiky ako celku so svojou vlastnou teleológiou. „Viera je paradoxom práve preto, lebo v nej jednotlivec stojí vyššie ako všeobecné, oprávnené nad ním stojí vyššie, je tomu nadradeným, nie podradeným. Len vtedy, ak bol predtým jednotlivec podradený všeobecnému, sa teraz skrze všeobecné stane jednotlivcom nadradeným všeobecnému, znamená to, že jednotlivec je v absolútnom vzťahu s absolútnym.“²⁹

Explicitným výrazom takéhoto fundamentálneho nesúladu medzi etickou a náboženskou rovinou existencie človeka je ťaživá situácia praotca Abraháma.³⁰ Boh ho na vrchu Moria skúšal, a podmienkou splnenia tejto Božej skúšky bolo obetovanie jediného milovaného syna Izáka. Keď si niekto vypočuje tento biblický príbeh koncentrovaný do niekoľkých viet, stáva sa, že ho nedokáže pozorne vnímať a míňa sa s hlbokým významom, ktorý v sebe nesie. Kierkegaard svojho čitateľa

²⁸ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno : CDK, 2002, s. 20 – 21.

²⁹ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 62.

³⁰ Vzťah medzi normou a večnosťou rozoberá aj T. Matějčková Porov. MATĚJČKOVÁ, T.: Věčnost je to pravé opakování – Nietzsche, Kierkegaard a jejich repetitivní věčnosti. In: *Filosofický časopis*, roč. 71, č. 2., 2023.

pozýva k dôkladnej reлектúre tohto príbehu, aby sa jeho význam stal zreteľnejším. Konanie Abraháma videné z perspektívy striktne etického prístupu môžeme považovať za výrazne nerozumné. Veď ide vlastne o vraždu, navyše motivovanú iracionálnymi pohnútkami, preto je synonymom takéhoto činu istá forma šíalenstva. Ak sa na Abrahámovu rozhodnutie obetovať Izáka pozrieme optikou veriaceho človeka, je zjavné, že jeho konanie nielenže je hodné patričného obdivu, ale aj my sami sa máme stať nasledovníkmi takéhoto konania. Veľmi dôležité v tejto súvislosti je i to, že Abrahámovu obetovanie Izáka – ak chceme predísť rôznym dezinterpretáciám – musíme vnímať v kontexte celého jeho života. Jeho život je preniknutý hlbokou a pokornou vierou v Božiu vôľu, ktorú trpezlivo nasleduje odvtedy, keď bol vyzvaný opustiť svoj domov i príbuzných. Odišiel teda od istoty svojej existencie do zaslúbennej zeme Kanaán, ktorá preňho predstavovala nezaistiteľnosť niečoho nového. Napriek riziku a ťažkostiam, ktoré z tejto výzvy vyplývali, Abrahám v svojej existencii našiel dostatok sily a odvahy toto vykročenie za svojím Bohom, ktorý ho povolával, uskutočniť. Neochvejne dúfal v Božie prísľuby i vtedy, keď mu prestávala veriť jeho manželka Sára. V Kierkegaardovej interpretácii je Abrahám charakterizovaný ako rytier viery, vystupujúci v ostrom protiklade k tragickému hrdinovi, ktorý svoje rozhodnutie uskutočňuje ešte stále v medziach etiky. Abrahám stojí osamotený, plný úzkosti, nepochopený (jeho najbližší ho ani pochopiť nemôžu) vo vzťahu k Absolútnu. Realizuje pohyb nekonečna, súčasťou ktorého je istá forma rezignácie na záležitosti pozemského života. Silou absurdného, to znamená v bezhraničnej dôvere v Boha, ktorému je všetko možné, získava pri spätnom pohybe konečna všetko. Súvislosti jeho existencie a jej orientácia vo svete sa mu potom ukazujú z novej perspektívy a stávajú sa preňho oveľa zrozumiteľnejšími.³¹ Zrelá autentická viera je schopná napätie tkvejúce v hĺbke tejto diferencie medzi človekom a Bohom statočne vydržať. V tejto sfére presahu viery za hranice vlastného rozumu vyhasínajú všetky partikulárne túžby a všetky slová zmlknu. Existenciálna skúsenosť je zakotvená v skúsenosti náboženskej, ktorá je svojou povahou úplne odlišná od našich každodenných skúseností so svetom. Doslova nás excituje z našich zabehnutých stereotypov. Svojou podstatou je neuchopiteľná a dá sa priblížiť len v náznakoch, pretože je to tá najintímnejšia skúsenosť každého z nás. V nej sa nám prihovára samotný Boh, ktorým sme tajomne prestrašení, ale zároveň i fascinovaní. Prežívame mysterium tremendum et fascinans.³² Človek stojí pred Bohom osamotený, alebo – ako opisuje Kierkegaard slovami apoštola Pavla – v bázni a chvení.

Takto ponímaný vzťah človeka a Boha graduje u Kierkegaarda v chápaní Božieho Syna Ježiša Krista ako absolútneho Paradoxu viery. Boh, ktorý sa stal človekom z lásky k človeku, sám svojím nasledovníkom povedal, že blažený je ten, kto sa nad ním nepohorší. Viera v Ježiša Krista, ktorého Kierkegaard chápe ako Okamih – zjavenie sa večnosti v dejinách,³³ rozhodne nie je prechádzka po ružovom sade, ale je

³¹ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení*. Bratislava : Kalligram, 2005, s. 44.

³² Porov. OTTO, R.: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalite*. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 45.

³³ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Filosofické droby aneb Drobátko filosofie*. Olomouc : Votobia, 1997, s. 33

extrémne skúšaná až po hranice svojich možností, a tak nábožensky existujúci človek musí o ňu v úzkostiach denno-denne zápašiť. Okamih je tajomstvom, ktoré uniká chytráctvu sveta. Je tajomstvom dotyku či úderu večnosti, ktorý nezávisí od okolností, ba práve vtedy, keď človek prispôsobuje okolnosti, aby sa ho zmocnil, okamih nepríde. Okamih je zároveň úderom večnosti, ktorý preniká do časnosti spôsobom presahujúcim naše racionálne schopnosti. Autentická náboženská existencia je v okamihu uschopená konať spôsobom, ktorý sa dotýka večnosti, bez toho, že by bolo potrebné prispôbovať tomuto účelu okolnosti, ba dokonca prispôbovanie okolností vylučuje prítomnosť okamihu.³⁴

Kierkegaard zreteľne vidí fakt, že o človeku a Bohu – napriek ich nekonečnému ontologickému rozdielu – nemôžeme uvažovať, akoby medzi nimi nebola nijaká súvislosť. Vzťah medzi antropologickou a religióznou rovinou v jeho diele môžeme označiť za korelatívny. Toto puto medzi človekom a Bohom je bytostne spojené a potvrdené udalosťou inkarnácie Boha Ježiša Krista do ľudskej podoby.

Začiatkom autentickkej náboženskej existencie je pozastavenie sa,³⁵ v ktorom prebieha v človeku radikálne prehodnocovanie života, teda postojov, ktoré zaujíma voči sebe, voči druhým a voči Bohu. Zároveň prijíma fakt, že je hriešnikom a prejavuje ľútosť, avšak nie ako vyjadrenie náhleho emocionálneho vzplanutia, ale ako trvalé nastavenie svojej existencie. Domnievame sa, že tu Kierkegaard naznačuje formu „spirituálnej redukcie“, v ktorej sa oddeľuje nepodstatné – svetské-neautentické od podstatného – autentického, života vo viere, nádeji a láske k Bohu a blížnemu. Kierkegaard pritom polemizuje so sokratovským etickým intelektualizmom. Jednoznačne ho odmieta, pretože hriech nie je v protiklade k cnosti. Protikladom hriechu totiž nie je cnosť, ale viera. „Definícia, že protikladom hriechu nie je cnosť, ale viera, je definíciou pre celé kresťanstvo zo všetkých definícií najdôležitejšou.“³⁶ Etická existencia nie je konfrontovaná s hriechom, ale s morálkou.

Kierkegaardovým úmyslom pri tematizácii náboženskej existencie bola predovšetkým výzva čitateľovi, aby upriamil svoju pozornosť na znovuzrodenie z Ducha, ako o tom hovoril Ježiš Kristus v tichu noci učeníkovi Nikodémovi. Tento krst — prerod z Ducha — sa nemôže uskutočniť masovo, ale musí ho uskutočniť každý sám za seba a najmä v sebe. Kierkegaard svojím chápaním vzťahu človeka k Bohu výrazne ovplyvnil teológiu 20. storočia.³⁷ Sv. Ján Pavol II. v encyklike *Fides et ratio* hovorí, že Kierkegaard svojim dielom podstatne prispel k očisteniu rozumu vierou v Boha.³⁸ Bytostná autentickosť – opravdivosť života človeka vo vzťahu k sebe samému, druhým ľuďom a Bohu je v najplnšej miere prítomná v Kierkegaardovom náboženskom štádiu existencie. Domnievame sa, že cieľom Kierkegaardovej tvorby bolo priviesť čitateľa k obráteniu jeho života k Bohu podľa Kristovho evanjelia. Preto Kierkegarda možno považovať za kresťanského a náboženského mysliteľa. Náš názor potvrdzu-

³⁴ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha : Kalich, 2005, s. 232 – 233.

³⁵ Porov. KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce, aneb chťit jen jedno*. Praha : Kalich, 1989, s. 193 – 194.

³⁶ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha : Svoboda — Libertas, 1993, s. 182.

³⁷ Porov. ŠAJDA, P.: Základné tematické línie teologickej recepcie Kierkegarda v 20. storočí. In: *Studia theologica*. roč. 24. č.3, s. 41 – 56.

³⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : Vydavateľstvo DON BOSCO, 1998, s. 101.

je i znalkyňa a prekladateľka Kierkegaardovho diela Marie Mikulová-Thulstrupová v knihe *Kierkegaard a dejiny kresťanskej zbožnosti. Ekumenický príspevek*.³⁹

Filozoficko – teologické implikácie autenticity a neautenticity života

Čo je autenticita a ako sa chápe vo filozofii? Ch. Guignon ju chápe takto: „*Autenticita je časť z nás... Je to kombinácia všetkých našich jedinečných darov, zručnosti, schopnosti, záujmov, nadania, postrehov a múdrosti.*“⁴⁰ Téma autenticity a neautenticity rezonuje už v dielach novovekých filozofov (B. Pascala, J. J. Rousseaua, F. Nietzscheho). Vďaka S. Kierkegaardovi sa stala nosnou témou existenciálne orientovanej filozofie ateistickej aj teistickej orientácie.⁴¹ Produktívne ju rozvíjali i predstavitelia filozofie dialógu M. Buber a E. Levinas. Domnievame sa, že problematika autentického a neautentického života v sebe zahŕňa podstatné filozoficko – antropologické, ontologické, etické, morálne a teologicko – spirituálne aspekty. Novovekí filozofi a filozofi existencie prostredníctvom analýz autenticity a v protiklade k nej neautenticity vyjadrujú filozofickým jazykom to, čo scholastickí filozofi pertraktovali v kontextoch spirituálnej teológie ako vieru, milosť a nadprirodzené skutočnosti v protiklade ku hriechu a hriešnosti človeka. Rozdiel medzi neautenticitou (hriešnosťou) a autenticitou (vierou) výstižne postihol vo svojej teológii sv. Pavol apoštol v *Listoch Rimanom, Galaťanom, Korintanom, Efezanom*, v existenciálnych duchovných protikladoch: život podľa tela (skutky tela) a život podľa Ducha (skutky Ducha), vonkajšieho človeka a vnútorného človeka, starého a nového človeka obnoveného v Ježišovi Kristovi. Neautentický a autentický život možno vnímať i súvislosti s Adamovým prvotným hriechom a Kristovou výkupnou obetou na kríži. V podobných súvislostiach vníma problematiku neautenticity a autenticity i Benedikt XVI. v diele *Ježiš Nazaretský*: „... *Martin Heidegger hovorí o upadnutí človeka do anonymnej neosobnosti (das Man) a o „neautentickom“ jestvovaní. Inakšie sa tá istá problematika objavuje u Karla Marxa, keď vykresľuje odcudzenie človeka. Filozofia takto v zásade opisuje tú skutočnosť, ktorú viera nazýva „dedičným hriechom“. Tento typ „sveta“ musí zaniknúť. Musí sa premeniť na Boží svet. Práve toto je Ježišovým poslaním, do ktorého zahrnul učeníkov: vyviest’ „svet“ z odcudzenosti človeka voči Bohu a voči sebe samému, aby sa znovu stal Božím svetom a aby sa človek opäť stal dokonale samým sebou v zjednotení s Bohom.*“⁴²

³⁹ Porov. THULSTRUPOVÁ-MIKULOVÁ, M.: *Kierkegaard a dejiny kresťanskej zbožnosti. Ekumenický príspevek*. Brno : CDK, 2005, s. 186 – 192.

⁴⁰ GUIGNON, CH.: *On Being Authentic*. New York : Routledge, 2004, s. 12.

⁴¹ Porov. PIAČEK, J.: Autentické a neautentické a tematický invariant existencializmu. In. : *Filozofia*, roč. 45, č. 7, s. 435 – 447. Významom diela S. Kierkegaardovho zvlášť na nemeckú filozofiu existencie sa zaberá P. Šajda. Porov. ŠAJDA, P.: *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava : Premedia, 2016. Vplyv Kierkegaardovho diela na M. Unamuna a D. Bonhoeffera, K. Bartha rozoberá monografia. Porov. KRÁLIK, R. – ŠTÚR, M. – VALČO, M. – VALČOVÁ, K. – MÁHRİK, T. – PAVLÍKOVÁ, M.: *Kierkegaard a tí druhí*. Ljubljana : KUD Apokalypsa, 2015. Odkazom Kierkegaardovho myslenia na Slovensku sa zaoberá R. Králik. KRÁLIK, R. – PAVLÍKOVÁ M.: *Recepcia Kierkegaardovho myslenia na Slovensku*. In. *Filozofia*. roč. 68, č. 1, 2013, s. 82 – 86.

⁴² RATZINGER, J.: *Ježiš Nazaretský. Od vstupu do Jeruzalema po zmŕtvychvstanie. Druhý diel*. Trnava : Dobrá kniha, 2011, s. 103 – 104.

Neautenticita vo svojich rôznych podobách, ako ich predstavuje Kierkegaard v estetickom štádiu existencie a v reflexii pojmu „verejnosť“ rozkladá individuálny, sociálny i duchovný život človeka a preto nevyhnutne vedie k strate zmysluplnej perspektívy v živote človeka.⁴³ Podstatne koreluje s rozpoložením človeka v hriechu a hriešnosti. Naopak – autenticitu chápeme ako podmienku možnosti objavovania a realizovania celostného, pravého zmyslu života. Autenticitu samu osebe nechápeme v individualistickom kontexte, v akom vystupuje v dielach F. Nietzscheho, M. Heideggera⁴⁴ či J. P. Sartra. Sme presvedčení, že ju treba vnímať nielen vo vzťahu človeka k sebe samému, ale i vo vzťahu druhému človeku a v konečnom dôsledku i vo vzťahu k Bohu. Takto chápanú autenticitu nielen v kontexte sebarealizácie, ale najmä v sebaapresahu (sebatranscendencii) človeka k druhému človeku a Bohu vnímali okrem Kierkegarda i M. Buber⁴⁵, J. Maritain a ponúka nám to i súčasný katolícky filozof Ch. Taylor.

Človek ako pútnik na tejto zemi (*homo viator*) je pozývaný v každodenných, existenciálnych a duchovných zápasoch na cestu od neautenticity k autenticite, celostnému zmyslu života a bytostnému domovu človeka, v ktorom prebýva človek s Bohom. „Domov je miesto, kde môžeme byť pri sebe samých bez strachu a ohrozenia. Je to miesto uzobrania, na ktorom objavujeme, čo je v našom živote podstatné. Domov je „miestom skúsenosti ponorenia do vlastného bytia, je miestom najvyššieho uzobrania. Keď Ježiš hovorí o tom, že v dome jeho Otca je mnoho príbytkov (porov. Jn 14,2), hovorí o spočnutí v Bohu: „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo a môj Otec ho bude milovať. Prídeme k nemu a urobíme si uňho príbytok.“ (Jn 14,23). Domov je činom ponorenia sa do života, ktorý čerpá z vnútorného prameňa – Bytia. Je to cesta k slobode a vnútornému pokoju. Po blúdení nakoniec človek pochopí, v čom môže nájsť radosť a zmysel, ktorý mu nič nezvezme.“⁴⁶

Záver

Søren Kierkegaard je z pohľadu dejín filozofie prvý, kto dal pojmu existencia radikálne iný obsah jeho aplikovaním výlučne na človeka – v protiklade k dovtedajšej metafyzickej tradícii. Človek sa podľa neho odlišuje od všetkých súcien tým, že je schopný vzťahu k sebe samému. K našej existencii, ktorá zostáva pre nás tajomstvom, sa však môžeme celkom dobre priblížiť prostredníctvom uchopenia jej fundamentálnych dynamických charakteristík (konečnosti, časnosti, slobody a nekonečnosti, večnosti a nutnosti).

⁴³ Podobne úpadok neautenticity žijúceho človeka vníma i M. Petkanič. Porov. PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Kraków : Towarzystwo Slowaków w Polsce, 2010, s. 151.

⁴⁴ Komparáciou Kierkegaardovej filozofie a Heideggerovej filozofie sa zaoberá v knihe J. Olšovský. Porov. OLŠOVSKÝ, J.: *Heidegger a Kierkegaard. Na ceste k myšlení*. Praha : Akropolis, 2013.

⁴⁵ P. Šajda reflektuje zaujímavý vzťah M. Bubera ku Kierkegaardovi. Porov. ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava : Kalligram, 2013.

⁴⁶ ŠOLTÉS, R. *Starosť o dušu v súčasnom svete*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2021, s. 138 – 139. Existenciálnou autenticitou človeka vo vzťahu k Bohu u Kierkegarda sa detailne zaoberá M. Valčo. Porov.: VALČO, M.: *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegarda a D. Bonhoeffera: Etické implikácie*. Ljubljana: KUD Apokalypsa, 2016, s. 88. Zaujímavým je pertraktovanie epistemologickej problematiky subjektivity a pravdy u Kierkegarda. Porov. VALČO, M. – VALČOVÁ, K.: The epistemological Challenge of Kierkegaard's Truth is subjectivity Principle. In. *Communications*, 3/2014, s. 25 – 28.

Nespochybniteľnou prednosťou je Kierkegaardova interpretácia existencie človeka na úrovni existenčnej skúsenosti. Svoju reflexiu primárne zameral na žitú konkrétnu skúsenosť. Postupné vyrovnávanie sa s našou existenčnou skúsenosťou je bremenom, s ktorým sa treba zodpovedne vysporiadať. Pramení z jadra našej existencie a nenechá nás voči nej v neutrálnom postoji. S touto skúsenosťou sme kontinuálne konfrontovaní a sme do nej i permanentne zainteresovaní.

Kierkegaardovi bolo dobre známe Kristovo učenie o širokej a úzkej ceste, ktoré symbolizujú dve možnosti orientácie života človeka z pohľadu eschatologickej perspektívy spasenia. To sa ukazuje v analýzach troch štádií existencie, ktoré majú procesuálny charakter a aj pri ponímaní autentického a neautentického života. Tieto tri formy existencie však nejstujú od seba izolovane, ale sú v konkrétnom človeku prepletené. Človek v estetickom štádiu a pod nadvládou nivelizujúcej „verejnosti“ žije rozptýlený, vnútorne rozorvaný život, ktorý je výrazne úpadkový a neautentický. Je naplnený nudou, zúfalstvom, strachom, úzkosťou. Kierkegaard sa v rámci analýzy estetickej existencie prezentuje vo svojej dobe ako precízny diagnostik patologických fenoménov a ich symptomatiky a túto diagnostiku integruje i do pojmu „verejnosti“. „Verejnosťou“ rozumie akési všadeprítomné fluidum, ktoré pôsobí na človeka zvonku a vzápätí banalizuje jeho existenciu vo svete. Estetickým spôsobom žijúci človek pod negatívnym vplyvom davu žije akoby v „bytošnej, existenciálnej schizofrénii“ vo vzťahu k sebe samému, druhým ľuďom a Bohu.

Etické štádium existencie charakterizované zodpovednou voľbou manželstva v súlade s rozumom a morálkou, vedie človeka k hlbšiemu autentickšiemu životu. Sebapoznanie, ktoré vo svojej interpretácii existencie človeka Kierkegaard zdôrazňoval, už samo osebe je formou chápanúcej činnosti.

Najhlbšie zjednotenie vo vzťahu k sebe samému, druhým ľuďom a Bohu podľa Kierkegarda človek prežíva v náboženskom štádiu existencie, kde je vzorom Abrahám a Ježiš Kristus. Zaujímavá paralela sa ukazuje medzi rezignáciou náboženskej existencie na svetské veci a záležitosti (forma „spirituálnej redukcie“). Tu dochádza k oddeleniu nepodstatného –svetského-neautentického života od podstatného –autenticky kresťanského života, ktorého jadrom je ohlasovanie obrátenia človeka ku Kristovi v súlade s evanjeliom, na základe lásky k Bohu a bližnému. Na podklade analýzy Kierkegaardových troch štádií existencie, ktoré majú dynamický charakter, sme poukázali na cestu človeka od neautentického k autentickému životu. Ponúkli sme i možnú analógiu a interpretáciu neautenticity života s hriechom, hriechnosťou a autenticity s vierou človeka v Boha. Na základe nášho chápania Kierkegardovho tematizovania troch štádií existencie, najmä náboženského štádia, opierajúci sa i o interpretáciu Marie Mikulovej- Thulstrupovej je podľa nás možné považovať Kierkegarda za kresťanského, náboženského mysliteľa.

BIBLIOGRAPHY:

- GARDINER, P.: *Kierkegaard*. Praha : Argo, 1996, ISBN 80-7203-004-3.
 GUIGNON, CH.: *On Being Authentic*. New York : Routledge, 2004, ISBN 0-415-26123-6.
 JÁN PAVOL II. : *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998. ISBN 80-88933-06-4.
 KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění – Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda Libertas, 1993. ISBN 80-205-0360-9.

- KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava : Kalligram, 2005. ISBN 80-7149-714-2.
- KIERKEGAARD, S.: *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha : Kalich, 1989. ISBN 807017-036-0.
- KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Stuttgart : Philip Reclam, 1992, ISBN 978-3-15-008792-3.
- KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drošky aneb Drobátko filosofie*. Olomouc : Votobia, 1997, ISBN 80-7198-197-4.
- KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno : CDK, 2003. ISBN 80-7325-021-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – Sudte sami!*. Brno : CDK, 2002. ISBN 807325-004-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Okamžik*. Praha : Kalich, 2005. ISBN 80-7017-015-8.
- KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno : CDK, 2000. ISBN 80-85959-68-2.
- KIERKEGAARD, S.: *Současnost*. Olomouc : Votobia, 1996. ISBN 80-7198-089-7.
- KIERKEGAARD, S.: *Tři páteční pozvání k Večeři Páně*. Praha : Kalich, 2000. ISBN 178017-517-6.
- KIERKEGAARD, S.: *Zvodcov denník*. Bratislava: Kalligram, 2003. ISBN 80-7149-598-0.
- KRÁLÍK, R. – PAVLÍKOVÁ, M.: Recepce Kierkegaardovho myslenia na Slovensku. In. *Filozofia*. roč. 68, č. 1, 2013. ISSN 0046-385X.
- KRÁLÍK, R. – ŠTŮR, M. – VALČO, M. – VALČOVÁ, K. – MÁHRÍK, T. – PAVLÍKOVÁ, M.: *Kierkegaard a tí druhí*. Ljubljana : KUD Apokalypsa, 2015. ISBN 978-961-6894-61-6.
- MAREK, J. Kierkegaardova apolitická politika aneb jak odevzdat císařovo císařovi a Boží Bohu. In. *Filozofia*, roč. 71, č. 4, 2016, ISSN 0046-385-X.
- MATĚJČKOVÁ, T. „Věčnost je to právě opakování“ – Nietzsche, Kierkegaard a jejich repetitivní věčnosti. In *Filosofický časopis*, roč. 71, č. 2, 2023, ISSN 2570-1831.
- OLŠOVSKÝ, J. *Heidegger a Kierkegaard. Na ceste k myšlení*. Praha : Akropolis, 2013, ISBN 978-80-7470-044-6.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha : Akropolis, 2005, ISBN 80-86903-08-7.
- OTTO, R.: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8.
- PETKANIČ, M.: *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Kraków: Towarzystwo Slowaków w Polsce, 2010. ISBN 978-83-7490-303-5.
- PETKANIČ, M.: *Úvod do existenciálnej filozofie a etiky Sorena Kierkegarda*. Trnava : FF TU, 2021. ISBN 978-80-568-0228-1.
- PIÁČEK, J.: Autentické a neautentické a tematický invariant existencializmu. In. : *Filozofia*, roč. 45, č. 7. ISSN 0046-385-X.
- RATZINGER, J – BENEDIKT XVI. *Ježiš Nazaretský. Od vstupu do Jeruzalema po zmŕtvychvstanie. Druhý diel*. Trnava : Dobrá kniha, 2011. ISBN 978-80-7141-721-7.
- SVĚTÉ PÍSMO. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996. ISBN 80-7162-1152-8.
- ŠAJDA, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava : Kalligram, 2013. ISBN 978-80-8101-779-7.
- ŠAJDA, P.: *Existencia medzi konfliktom a ľudskosťou. Filozofia existencie a konzervatívna revolúcia*. Bratislava : PostScriptum, 2021. ISBN 978-80-8218-034-6.
- ŠAJDA, P.: *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava : Premedia, 2016. ISBN 978-80-8159-437-3.
- ŠAJDA, P.: Základné tematické línie teologickej recepcie Kierkegaardu v 20. storočí. In: *Studia theologica*, roč. 24, č. 3. ISSN 2570-9798.
- ŠOLTĚS, R. *Starosť o dušu v súčasnom svete*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2021. ISBN 978-80-555-2693-5.
- THULSTRUPOVÁ-MIKULOVÁ, M.: *Kierkegaard a dejiny křesťanské zbožnosti. Ekumenický příspěvek*. Brno : CDK, 2005. ISBN 80-7325-056-X.
- UMLAUF, V.: *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-064-0.
- VALČO, M.: *Koncepcia subjektu a viery u S. Kierkegarda a D. Bonhoeffera: Etické implikácie*. Ljubljana : KUD Apokalypsa, 2016. ISBN 978-961-6894-79-1.
- VALČO, M. – VALČOVÁ, K.: The epistemological Challenge of Kierkegaard's Truth is subjectivity Principle. In. *Communications*, 3/2014. ISSN 2585-7878.

Trest smrti: zhodnotenie súčasných argumentov z teologickej perspektívy a v náuke pápeža františka

Capital punishment: assessment of contemporary arguments from a theological perspective and in teaching of pope Francis

MAREK PETRO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2024-9981>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: Under ordinary circumstances, every human being longs for life. They seek in life their own happiness, peace and fulfilment. The Catholic Church teaches that life is a gift from God: “For with you is the fountain of life; in your light we see light” (Psalm 36:10). Together with life, God gives people freedom. We know from experience that people do not always exercise this freedom properly. Disrespecting or distorting freedom leads to violation of human rights in society. Although we live in ‘modern’ age, challenges concerning human rights are still present and become the subject of frequent discussions. The rapid advances we see today raise many questions pertaining to human rights. One of such questions is capital punishment. This paper focuses on an assessment of the current arguments for the death penalty from a theological perspective and in the teachings of Pope Francis. The paper will analyze key issues related to the death penalty through the Teaching Office of the Church, the teaching of the Second Vatican Council, the encyclical *Evangelium vitae*, and the Catechism of the Catholic Church (hereafter „CCC”). The aim of this paper is to examine the significance of the new wording of Article 2267 of the CCC on the death penalty, which was initiated and approved by Pope Francis.

Key words: Life. Capital Punishment. Catholic Church. Catechism of the Catholic Church.

Úvod

Každý človek je povolaný k plnosti života, ktorý presahuje rozmery jeho pozemskej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Boha. Vznešenosť tohto povolania ukazuje zároveň veľkú hodnotu ľudského života. Každý človek má právo na život, ba má právo na to, aby sa rešpektovalo toto jeho právo. Uznanie tohto práva je základom dobrého ľudského spolunažívania, ako aj existencie politického spoločenstva. Cirkev si to uvedomuje a cíti sa byť povolaná hlásať túto zvesť všetkým (porov. EV 2).

Človek za normálnych okolností vždy túži po živote. Hľadá v ňom svoje šťastie, pokoj a svoje naplnenie. Niet na svete osoby, ktorá by netúžila po šťastí, po živote. Katolícka cirkev nás učí, že život je Božím darom: „Ved’ u teba je zdroj života a v tvojom svetle uzrieme svetlo“ (Ž 36, 10). Boh dáva človekovi spolu so životom aj slobodu. Z histórie vieme, že človek touto slobodou nedisponoval vždy správne.

Napriek tomu, že žijeme v “modernej” dobe, problematika ľudských práv je stále aktuálna. Ľudské práva sú častým predmetom diskusií. Doba, ktorá svojim vývojom napreduje, v oblasti ľudských práv ešte badá niektoré pozostatky z dávnejších

dôb, ktoré sa i teraz na niektorých miestach sveta uplatňujú. Patrí sem aj otázka exemplárneho trestu smrti. O treste smrti sa v spoločnosti diskutuje značne emocionálne v súvislosti s problémom zodpovednosti za ľudský život. Ide väčšinou o reakciu na nejakú konkrétnu udalosť, alebo o politické hry. Ešte i dnes sú krajiny, ktoré si žiaľ, vo svojej legislatíve tento trest uchovávajú. Patria sem predovšetkým krajiny východu, napríklad Čína, ktorá tento trest aj v súčasnosti využíva zrejme v najväčšej miere, ale i USA, kde napriek demokratickému zriadeniu sa v niektorých štátoch tento trest vykonáva² a samozrejme mohli by sme tu vymenovať mnohé ďalšie krajiny. Cirkvi má povinnosť hlásať úctu k ľudskému životu, či je to život malého plodu, život nevyliciteľne chorého človeka alebo dokonca aj život zločincinca.

Teda otázka nakladania so životom sa netýka iba jeho začiatku a konca, ale takúto otázku kladieme i vtedy, ak ide o zločincinca – človeka, ktorý svojim ničivým konaním stráca nárok na úctu k svojmu životu, keď v dôsledku ťažkých spáchaných zločinov sa ozýva volanie po treste smrti. Hoci kto si položí otázku, či takýto zločincinca má právo na spravodlivosť – keďže sám nebol spravodlivý – a osobnú úctu. Aj napriek takýmto úvahám, keď u človeka pretrváva spontánny pocit požiadavky trestu smrti, človek dochádza k poslednému presvedčeniu, že i zločincinca zostáva človekom, a že preto s jeho životom nemôžeme ľubovoľne nakladať ani prostredníctvom súdu.

Učiteľský úrad Cirkvi o posvätnosti života

Život má v sebe nezmazateľne zapísanú svoju pravdu. Ak človek Boží dar prijíma, má sa usilovať zachovať život v tej pravde, ktorá patrí k samej podstate života. Ak sa človek od tejto pravdy odlúči, tak sám seba odsudzuje na nešťastnú existenciu bez významu a v dôsledku toho sa môže stať ohrozením pre jestvovanie iných, lebo sa zbúrajú bariéry, ktoré zaručujú rešpektovanie a obranu života v každej situácii (porov. EV 48).

Život je skúškou pre každého človeka, preto má vlastne zmysel. Naopak by nemal tento zmysel, keby sme pod životom chápali iba výhody v zmysle – využiť, vziať, prežiť. Život má zmysel iba keď je pochopený a žitý ako skúška s charakterom etickým. Prečo? Lebo ľudský život je precíznym Božím darom, v ktorom je zakom-

¹ „K maximalizácii funkcie odstrašenia by teoreticky prispeli exemplárne tresty. Ide o tresty, ktoré sú demonštratívne, tvrdé, neprimerané, zväčša kruté, majú mať okrem svojich základných funkcií aj iné, napr. majú niečo oznamovať, demonštrovať verejnosti apod. K ich ukladaniu v hojnej miere dochádzalo hlavne v minulosti, a to nie až takej vzdialenej, v niektorých krajinách k nim dochádza aj doteraz. V týchto prípadoch ide skôr o demonštráciu moci subjektu, ktorý trest ukladá, ako o odstrašenie potencionálnych páchatel'ov. Exemplárny trest je zakázaný, je v rozpore s trestnoprávnymi predpismi. Výkonom trestu nesmie byť ponížená ľudská dôstojnosť.“ In: RAK, P.: *Alternatívne tresty z pohľadu transformácie spoločnosti a psychologického pohľadu*. Brno : Právnická fakulta MU, Katedra právni teórie, https://is.muni.cz/th/ohkbg/Rigorozna_praca_-_Peter_Rak_-_Alternativne_tresty.pdf. (22.03.2023).

² »V Spojených štátoch katolíci tvoria viac ako 50 miliónov dospelých obyvateľ'ov, čo je približne každý piaty Američan. V súčasnosti existuje len málo dôkazov o tom, že doktrinálna reforma pápeža Františka ovplyvnila katolíkov, z ktorých väčšina – podobne ako Američania vo všeobecnosti – naďalej podporuje trest smrti pre vrahov.« In: CULLEN, F.T. – GRAHAM, A. – HANNAN, K.R. – BURTON, A.L. – BUTLER, L.C. – BURTON, V.S.: Catholics and capital punishment: Do Pope Francis's teachings matter in policy preferences? In: *Punishment & Society*, 2022, 24 (4), p. 592.

ponovaná nekonečná láska – keď Boh dáva život, dáva ho navždy. Tam, kde je život, tam je aj Boží stvoriteľský Duch, odtlačok jeho Božskej stopy, ktorá robí z každého človeka subjekt, schopný otvoriť sa zodpovedne pred Bohom a pred bratmi. Kedykoľvek siahneme na právo na život, je to vždy priam zásah do srdca morálneho i právneho poriadku, ktorý má chrániť život ako najvyššie dobro každej vykúpenej osoby v Kristovi. A toto právo sa vzťahuje od počatia až po prirodzenú smrť. Každý, kto chce zničiť ľudský život, siaha na posvätnosť ľudského bytia, a toto je nielen proti Božej láske, ale aj proti spoločnosti, pretože ohrozuje rešpekt ľudskej osoby.³

Veď človek je od chvíle počatia osobou. Od chvíle počatia je určený k večnému životu. V Starom zákone sa pre osobu používajú viaceré výrazy – obraz, podoba, tvár obrátená k niekomu, Pánova tvár, podstata ľudského ducha. Nový zákon chápe človeka ako milovaného Bohom, ktorý má naplniť poslanie v tajomstve Boha. Plný človek má telo a ľudskú dušu (DS 3002⁴). Štvrtý lateránsky koncil (870) učil, že človek má jednu dušu (DS 657). Benedikt XII. v konštitúcii *Benedictus Deus* (1336) učil o nesmrteľnosti duše (DS 1000 – 1002).⁵ Kongregácia pre náuku viery píše v roku 1979 biskupom, že po smrti existuje a žije duchovný prvok, obdarovaný vedomím a vôľou, z čoho vyplýva, že ľudské ja existuje po smrti. Tento duchovný prvok, obdarovaný vedomím a vôľou je správne nazývaný dušou. Telo a duša sa spájajú od chvíle oplodnenia.⁶

Ľudský život je posvätný, nakoľko od svojho počiatku vyžaduje stvoriteľské pôsobenie Boha a navždy zostáva v špecifickom vzťahu k Stvoriteľovi – svojmu jedinému cieľu.⁷ Jediné Boh je pánom života od jeho začiatku až do jeho konca a preto nikto a za nijakých okolností nemôže priamo zničiť nevinnú ľudskú bytosť.⁸

V súvislosti s diskusiami o znovuzavedení trestu smrti na Slovensku sa k tejto závažnej problematike, v aktuálnom čase týchto diskusií, vyjadrila v roku 1998 Konferencia biskupov Slovenska v dokumente *Vyhlásenie k problému trestu smrti*.⁹

3 Porov. HREHOVÁ, H.: Môže byť trest smrti v súlade s Kristovým evanjeliom? In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1998, roč. 79, č. 9, s. 408.

4 Dekrét TAMETSI: In: DENZINGER H. – HÜNERMANN P.: *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declaratio-num de rebus fidei et morum Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg in Breisgau 1997.

5 BENEDICTUS XII.: BENEDICTUS DEUS (1336). Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruentium. <https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html> (13.05.2023).

6 Porov. SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter on Certain Questions Concerning Eschatology*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html (03.05.2023).

7 POPOVIČ, J.: Trestný proces v CCEO a špecifické tresty. In: PETRO, M.: *Collectanea lectionum theologiarum II*, Užhorod : Patent, 2020, s. 77.

8 Porov. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Donum vitae*. Istruzione e commentì. Roma : Editrice libreria Vaticana, 1995, 5.

9 Vyhlásenie k problému trestu smrti
Teologická komisia – Subkomisia pre bioetiku KBS (TK-SpB KBS) pozorne sleduje diskusie o znovuzavedení trestu smrti, ktorý sa v poslednej dobe u nás rozprúdili. V súvislosti s touto otázkou sa argumentovalo i „súhlasom zo strany Katolíckej Cirkvi“. Komisia sa týmto problémom zaoberala na svojom zasadnutí dňa 30. 5. 1998 v Bratislave. Po dôkladnom preskúmaní veci dáva pre orientáciu veriaciach toto vyhlásenie:

Druhý vatikánsky koncil a úcta k ľudskej osobe

Druhý vatikánsky koncil sa k problematike trestu smrti priamo nevyjadroval. Pastoralná konštitúcia *Gaudium et spes* zdôrazňuje úctu k ľudskej osobe slovami: Každý musí považovať blížneho, nikoho nevynímajúc, za »druhé ja« a musí mať ohľad predovšetkým na jeho život a prostriedky nutné k dôstojnému životu človeka. Všetko, čo je proti samému životu, teda vraždy všetkého druhu, genocídy, potraty, eutanázia ako aj samovraždy, všetko čo poškodzuje celistvosť ľudskej osoby, všetko čo uráža ľudskú dôstojnosť, všetky tieto a im podobné veci sú naozaj nehanebné

1. Nový Katechizmus Katolíckej cirkvi, ktorý potvrdil svojou autoritou sv. Otec Ján Pavol II. v roku 1992 sa tejto otázke venuje v bodoch 2263-2267 v súvislosti s oprávnenou obranou osoby a spoločnosti. Preto, kto bráni svoj život, nedopúšťa sa vraždy, i keby bol pritom nútený usmrtiť útočníka (2264). Podobne i pri obrane spoločnosti: „Zachovať všeobecné blaho spoločnosti vyžaduje, aby bol útočník zneškodnený. Z tohto dôvodu tradičné učenie Cirkvi uznalo, že je odôvodnené právo a povinnosť právoplatnej verejnej moci ukladať tresty primerané závažnosti zločinu, nevyklučujúce v prípade krajnej závažnosti ani trest smrti“ (2266).

2. Katechizmus však pripomína, že účelom trestu je predovšetkým náprava neporiadku, obrana verejného poriadku a bezpečnosť osôb. Trest má prispievať k náprave vinníka. „Ak nekrvavé prostriedky postačujú na obranu životov osôb a ochranu verejného poriadku, verejná moc sa obmedzí na tieto prostriedky, pretože lepšie zodpovedajú konkrétnym podmienkam všeobecného blaha a viac sa zhodujú s dôstojnosťou ľudskej osoby“ (2267). Katechizmus upozorňuje, citujúc sv. Tomáša, že „ak niekto pri obrane vlastného života použije väčšie násilie, ako je potrebné, jeho konanie je nezákonné“ (2264). Podobne by konala spoločnosť v prípade zločincina, ktorého už zbavila možnosti konať zlo (napr. uväznením).

3. Trestu smrti venuje pozornosť sv. Otec i v encyklike *Evangelium Vitae* (Evanjelium života). Stále rastúci odpor verejnej mienky voči trestu smrti považuje za „znak nádeje“ (27). V čl. 56 hovorí: „Tak v Cirkvi ako aj v civilizovanej spoločnosti sa stále všeobecnejšie hlása požiadavka čo najviac ho obmedziť, alebo ho úplne zrušiť. Treba dôkladne zvážiť uloženie trestu, nemá sa pritom siahat k poprave páchateľa okrem prípadov absolútnej nutnosti, keď niet iných spôsobov ochrany spoločnosti. Dnes však vďaka lepšej organizovanosti spoločnosti takéto prípady sú veľmi zriedkavé a možno sa už vôbec nevyskytujú.“

4. Zástancovia trestu smrti sa opierajú o zdravý cit pre spravodlivosť. Skutočne trest smrti má viac povahu pomsty (t.j. „vykonania spravodlivosti“) než ochrany spoločnosti. Tu však treba znovu pripomenúť novozákonný princíp, podľa ktorého „pomsta patrí Bohu“ (Dt 32,35; Rim 12,19), človek pri svojom úsilí o spravodlivosť nie je neomylný, preto spoločnosť nemá vinníka trestať viac, ako je nevyhnutné. Nemá sa považovať za absolútneho pána nad životom a smrťou svojich členov. Aj pre tieto prípady platia Ježišove slová: „Nechcem smrť hriešnika, ale aby sa obrátil a žil.“ (Ez 33, 11) a tiež uistenie o „radosti, ktorú majú anjeli v nebi nad hriešnikom, ktorý koná pokánie“ (por. Lk 15, 10). Trestom smrti sa však človeku možnosť obrátenia odníma.

5. Nemožno považovať za preukázané, že by trest smrti väčšmi odstrašoval zločincov, ako iné prísne tresty (napr. doživotné väzenie) a teda i jeho „preventívny“ účinok je problematický. Odradzujúco pôsobí nielen výška trestu, ale aj vedomie, že každý zločin bude odhalený, zločinec postavený pred súd a potrestaný. Z tohoto hľadiska je pre znižovanie kriminality potrebné sústrediť sa predovšetkým na dôsledné vyšetrenie a primerané potrestanie všetkých spáchaných zločinov.

6. Po zvážení všetkých argumentov komisia dospela k presvedčeniu, že okolnosti, ktoré by oprávňovali znovuzavedenie trestu smrti, v našej krajine, určite nenastali a dúfa, že už ani nikdy nenastanú.

Bratislava, 30. 5. 1998 Mons. Prof. ThDr. František Tondra, *predseda TK-SpB KBS Dokumenty komisií a rád KBS: Vyhlásenie k problému trestu smrti.* <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/vyhlasenie-k-problemu-trestu-smrti-30-5-1998> (21.04.2023).

a poškrňujú civilizáciu, a sú skôr na potupu tým, čo ich páchajú, ako tým, čo podstupujú bezprávie – a konečne sú ťažkou urážkou Stvoriteľa (porov. GES 27).

Po Druhom vatikánskom koncile sa rôzne svetové episkopáty vyjadrili dosť jasne proti trestu smrti. Citlivosť súčasnej mienky značnej väčšiny biskupov, teológov a veriacich na celom svete sa dnes prirodzene vyvíja »proti trestu smrti«.¹⁰

Katolícke episkopáty sa snažia uprieť trestu smrti morálne právo a aplikujú na trest smrti tieto zdôvodnenia:

1. *Resocializačný faktor* – snaha úplne vrátiť odsúdeného do spoločnosti. Nie je možná, pre svoju definitívnosť.
2. *Individuálna prevencia* – odstránenie odsúdeného od ďalších deliktov. Nie je možné, pre svoju definitívnosť.
3. *Sociálna prevencia* – trest smrti zdvíha mravnú úroveň spoločnosti. Nie je možné, nakoľko odsúdený je degradovaný na výchovný prostriedok – objekt. I štatistiky hovoria proti takémuto tvrdeniu. Sociálna prevencia by ho ospravedlňovala iba vtedy, ak by to bol jediný prostriedok, ako dosiahnuť v spoločnosti poriadok, no tomu odporuje EV 56 (pozri nižšie).^{11, 12}

Učenie encykliky *Evangelium vitae*

V encyklike *Evangelium vitae*, pápež sv. Ján Pavol II. zdôrazňuje myšlienku morálky a etiky a podčiarkuje, že pravá demokracia nemôže existovať bez týchto zásad. Podľa jeho učenia nesprávne teórie o morálke zasahujú spoločnosť až natoľko, že človek sa stavia do "pozície boha". No pravého Boha treba počúvať viac, ako ľudí. Táto encyklika sa špecificky venuje hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. V nej pápež poukazuje na obmedzenie alebo až úplné zrušenie trestu smrti keď hovorí, že tak v Cirkvi, ako aj v civilnej spoločnosti sa stále všeobecnejšie hlása požiadavka trest smrti čo najviac obmedziť, alebo ho úplne zrušiť. Tento problém patrí do oblasti trestnej spravodlivosti, ktorá má čoraz viac zodpovedať dôstojnosti človeka a v poslednej analýze tým samým aj Božiemu zámeru ohľadom človeka a spoločnosti. Trest, uložený zo strany spoločnosti má predovšetkým za cieľ „*napraviť neporiadok spôsobený vinou*“. Verejná moc má pôsobiť proti porušovaniu osobných a spoločenských práv tým, že ukladá páchatelovi trest, zodpovedajúci priestupku, ako podmienky nadobudnutia užívania vlastnej slobody. Takto verejná moc dosahuje aj iný cieľ, ktorým je ochrana verejného poriadku a bezpečnosti osôb a pre páchatela je trest stimulom a pomocou k náprave, ako aj možnosťou odpykať si viny (porov. EV 56).

„Je zrejmé, že na dosiahnutie všetkých týchto cieľov treba dôkladne zväziť a zhodnotiť uloženie a kvalitu trestu; nemá sa pritom siahäť k najvyššiemu trestu čiže poprave páchatela, okrem prípadov absolútnej nutnosti, to jest, keď niet iných

¹⁰ Porov. HREHOVÁ, H.: Môže byť trest smrti v súlade s Kristovým evanjeliom? In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1998, roč. 79, s. 409.

¹¹ Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997, s. 193 – 194.

¹² »Vyskytuje sa tu tiež v nemalej miere nebezpečenstvo justičných omylov. Iba v USA bolo v rokoch 1900 až 1985 preukázaných 349 mylných rozsudkov. Od roku 1970 bolo zdokumentovaných 50 justičných omylov a za toto krátke obdobie bolo popravených 32 nevinných ľudí.« Porov. VIRT, G.: *Žít až do konce*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 65.

spôsobov ochrany spoločnosti. Dnes však vďaka lepšej organizácii nápravných zariadení takéto prípady sú veľmi zriedkavé a možno sa už vôbec nevyskytujú.

V každom prípade zostáva v platnosti zásada, ktorú predložil nový Katechizmus Katolíckej cirkvi: „*Ak sú nekrvavé prostriedky dostačujúce na obranu ľudského života pred útočníkom a na ochranu verejného poriadku, ako aj bezpečnosti osôb, moc sa má obmedziť na tieto prostriedky, lebo lepšie zodpovedajú podmienkam spoločného dobra a sú viac v zhode s dôstojnosťou ľudskej osoby*“ (EV 56). Posledná citovaná veta naznačuje, v čom tkvie problém: „trest smrti očividne nezodpovedá ľudskej dôstojnosti“.

Pri zdôvodňovaní trestu smrti sa žiaľ nehladá na ľudskú dôstojnosť, ale skôr na redukcionistický obraz človeka kde sa zdôvodňuje, že zločinec svojim konaním stráca právo na život. Tomáš Akvinský vo svojej teologickej sume píše: „(...) *človek hriechom odpadá od poriadku rozumu, a preto klesá na ľudskej hodnote. Pokiaľ je totiž človek prirodzene slobodný a svojprávny, klesá takto na úroveň otroctva zvierat (...)* A preto zabiť človeka, ktorý zostáva vo svojej dôstojnosti, je samo o sebe zlé, no môže byť správne (dobré) zabiť hriešnika tak, ako zabiť divé zviera. Zlý človek je totiž horší a viac škodí ako divé zviera.“¹³ V tomto Tomášovom učení sa nesprávne predpokladá, že človek, ktorý sa ťažko previnil, stráca ľudskú dôstojnosť. Na rozdiel od toho tvrdí encyklika *Evangelium vitae*: „*Ani vrah nestráca svoju osobnú dôstojnosť a Boh sám sa stáva jej garantom*“ (EV 9).

Katechizmus Katolíckej cirkvi o treste smrti

„*Za predpokladu, že sa plne zistila totožnosť a zodpovednosť vinníka, tradičné učenie Cirkvi nevyklučuje použitie trestu smrti, ak by bol jedinou možnou cestou na účinnú obranu ľudských životov pred nespravodlivým útočníkom.*

Ak však na obranu a na ochranu bezpečnosti osôb pred útočníkom stačia nekrvavé prostriedky, verejná moc má použiť iba tie, lebo lepšie zodpovedajú konkrétnym podmienkam spoločného dobra a väčšmi sa zhodujú s dôstojnosťou ľudskej osoby.

A skutočne dnes, keď už štát má k dispozícii možnosti účinne potlačiť zločin tak, že zneškodní páchatela a pritom mu definitívne neodníme možnosť vykúpiť sa, prípady, v ktorých je absolútne nevyhnutné usmrtiť vinníka, „sú už veľmi zriedkavé, ak sa ešte vôbec skutočne vyskytujú“ (KKC 2267).¹⁴

Tvrdenie Katechizmu, že „*nevyklučuje použitie trestu smrti*“, vyvolalo v médiách silnú kritiku. Niektoré médiá tento Katechizmus po jeho zverejnení predstavili verejnosti všeobecne ako „*Katechizmus trestu smrti*“. Na to reagovali redaktori a autori Katechizmu, medzi nimi i vtedajší kardinál Jozef Ratzinger, ktorý povedal:

„*Bral sa do úvahy dynamizmus, ktorý sa neoddeľuje od dvetisíc ročného učenia Cirkvi¹⁵, ale súčasne zdôrazňuje, že trest smrti môže byť aplikovaný iba v prípa-*

¹³ Porov. AKVINSKÝ, T.: *THEOLOGICKÁ SUMMA* (II-II LXIV O vražde čl. 2). Olomouc : Edice Krystal, 1938, s. 527.

¹⁴ *Poznámka autor*: Staré znenie paragrafu platné do 01.08.2018.

¹⁵ »V Starom zákone je trest smrti pomerne častým trestom. Nový zákon trest smrti ani zásadne nezavrhne, ani neospravedlňuje, skôr upozorňuje na Božiu odpúšťajúcu lásku, ktorá pohýna ľudí zmyšľať podobným spôsobom.« Porov. SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997, s. 192.

de krajnej závažnosti. *Katechizmus* dáva svetským autoritám veľkú zodpovednosť pri hodnotení závažnosti prečinov a pri posudzovaní možnosti dosiahnuť morálny cieľ bez použitia trestu smrti. V takom prípade je povinnosťou zvoliť nekrvavú cestu. *Katechizmus* tu predpokladá určitý vývoj, ktorý sa čoraz väčšmi vzdáva od používania trestu smrti.¹⁶ Redaktori *Katechizmu* obhajovali články o treste smrti tým, že tu ide o: ochranu spoločného dobra, obranu verejného poriadku, ochranu bezpečnosti osôb (porov. KKC 2266) a o účinnú obranu ľudských životov pred nespravodlivým útočníkom (porov. KKC 2267). Nakoniec, články 2266 a 2267 sa nachádzajú v podkapitole, ktorá nesie názov *Oprávnená obrana*.

Autor Virt v knihe *Žít až do konce* oponuje, že takéto tvrdenie je problematické, a to z dvoch dôvodov. Po prvé, je nevyhnutné preukázať, že spoločnosť skutočne nemá možnosť sa ochrániť pred zločincom ináč ako trestom smrti. Po druhé, oprávnená obrana je prijateľná iba k odvráteniu aktuálneho alebo bezprostredne hroziaceho útoku na hodnoty, ktoré je nevyhnutné oprávnenou obranou chrániť. Dodatočné usmrtenie páchatela, ktorý sedí pred popravou vo väzení (niekedy i niekoľko rokov), nemá s klasicky formulovanou oprávnenou obranou nič spoločné.¹⁷

Všetky vyššie spomenuté pochybnosti ohľadom nevylúčenia použitia trestu smrti sa ukončili promulgáciou novej úpravy textu *Katechizmu* katolíckej cirkvi v článku 2267, ktoré inicioval pápež František. Jeho znenie je:

„Dlhý čas sa použitie trestu smrti zo strany zákonitej authority, po riadnom procese, pokladalo za primeranú odpoveď vzhľadom k závažnosti niektorých zločinov a za prijateľný prostriedok, aj keď extrémny, na ochranu spoločného dobra.

Dnes je stále viac živé povedomie, že dôstojnosť osoby sa nestráca ani po spáchaní ťažkých zločinov. Okrem toho sa tiež rozšírilo nové vnímanie zmyslu trestných sankcií zo strany štátu.

Napokon, zaviedli sa účinnejšie systémy väzby, ktoré garantujú náležitú ochranu občanov, ale zároveň neoberajú definitívnym spôsobom odsúdeného o možnosť vykúpiť sa.

Preto Cirkev vo svetle Evanjelia učí, že «trest smrti je neprípustný, keďže napáda nedotknuteľnosť a dôstojnosť človeka» a s rozhodnosťou sa angažuje za jeho zrušenie na celom svete“ (KKC 2267).¹⁸

Text vychádza z príhovoru pápeža Františka účastníkom stretnutia organizovaného Pápežskou radou na podporu novej evanjelizácie, ktoré sa konalo vo Vatikáne 11. októbra 2017. Pápež František tam okrem iného, povedal: „*Katechizmus Katolíckej cirkvi* pri načrtnutí štruktúrnych bodov vlastnej kompozície preberá text z *Rímskeho katechizmu*; osvojuje si ho, ponúkajúc ho ako kľúč k čítaniu a k aplikácii: »Celá podstata náuky a učenia musí byť nasmerovaná na lásku, ktorá nikdy nezanikne. Či

¹⁶ HUČKO, L.: Trest smrti a Cirkev. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1994, roč. 75, č. 8, s. 372.

¹⁷ Porov. VIRT, G.: *Žít až do konce*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 67 – 68.

¹⁸ „Nové oficiálne znenie paragrafu 2267 s podpisom kardinála Luisa Ladariu a dátumom 1. augusta 2018, dňom spomienky sv. Alfonsa Maria de Liguori. Vo forme *Rescriptum „ex Audentia SS.mi“* ho publikoval vatikánsky denník *L'Osservatore Romano* a stalo sa súčasťou *Acta Apostolicae Sedis*, čím boli naplnené formálne podmienky promulgovania danej zmeny.“ In: VATICAN NEWS: *Pápež František upravil Katechizmus: Trest smrti je neprípustný*. <https://www.vaticannews.va/sk/vatican/news/2018-08/kkc-trest-smrti.html> (22.04.2023).

sa totiž niečo predkladá veriť alebo dúfať, alebo konať, má sa v tom vždy tak odporúčať láska nášho Pána, aby každý zbadal, že všetky skutky dokonalej kresťanskej čnosti pochádzajú iba z lásky a nemajú iný cieľ, iba lásku» (KKC 25).

V tomto horizonte myslenia by som rád pripomenul jednu tému, ktorá by mala mať v Katechizme Katolíckej cirkvi primeranejší priestor a jednotný s týmito vyjadrenými cieľmi. Mám na mysli *trest smrti*. Túto problematiku nemožno zúžiť čisto na pripomenutie historického učenia bez toho, aby vystúpil na povrch nielen vývoj doktríny v dielach posledných pápežov, ale tiež meniace sa povedomie kresťanského ľudu, ktorý odmieta súhlasný postoj voči trestu, ktorý ťažko uráža ľudskú dôstojnosť.

Treba silne zdôrazniť, že odsúdenie na trest smrti je nehumánnym opatrením, ktoré ponizuje ľudskú dôstojnosť, nech by sa vykonal akýmkoľvek spôsobom. Sám osebe je v protiklade k Evanjeliu, pretože sa ním dobrovoľne prijíma rozhodnutie zlikvidovať ľudský život, ktorý je vždy posvätný v očiach Stvoriteľa a ktorého skutočným sudcom a ručiteľom je v konečnom dôsledku jedine Boh.

Nikdy a nijaký človek, »ani vrah, nestráca svoju osobnú dôstojnosť« (*List prezidentovi Medzinárodnej komisie proti trestu smrti*, 20. marca 2015), pretože Boh je Otec, ktorý vždy očakáva návrat syna, ktorý uvedomujúc si, že pochybil, prosí o odpustenie a začína nový život. Nikomu teda nemôže byť odňatý nielen život, ale ani samotná možnosť morálnej a existenciálnej záchranu, aby sa napravil v prospech komunity.

V uplynulých storočiach, keď sme boli konfrontovaní s nedostatočnosťou obranných prostriedkov a keď sociálna zrelosť ešte nepoznala svoj pozitívny rozvoj, uchýlenie sa k trestu smrti sa zdalo byť logickým dôsledkom aplikovania spravodlivosti, ktorej sa treba držať. Žiaľ, aj v samotnom Pápežskom štáte sme sa uchýlili k tomuto extrémnemu a neľudskému prostriedku, zanedbajúc prednosť milosrdenstva pred spravodlivosťou.¹⁹

Postavme sa zodpovedne k minulosti a uznajme, že tieto prostriedky boli diktované viac zákonnou mentalitou ako kresťanskou. Starosť o zachovanie integrity moci a materiálneho bohatstva viedlo k preceneniu hodnoty zákona, brániac tak ísť do hĺbky v chápaní Evanjelia. Jednako, ak by sme dnes zostali neutrálnymi pred novými požiadavkami na znovupotvrdenie osobnej dôstojnosti, robilo by nás to viac vinnými.

Tu nestojíme pred nejakým rozporom s minulým učením, pretože obrana dôstojnosti ľudského života od prvého okamihu počatia až po prirodzenú smrť vždy nachádzala v učení Cirkvi svoj koherentný a smerodajný hlas. Harmonický vývoj doktríny si predsa však vyžaduje zanechať obrannú pozíciu argumentov, ktoré sa javia už rozhodne v protiklade k novému chápaniu kresťanskej pravdy.

Napokon, ako to už pripomínal sv. Vincent Lérinský: »Možno niekto povie: teda v Kristovej Cirkvi nebude nikdy žiaden pokrok náboženstva? Určite bude, a veľmi veľký. Ozaj, ktorý človek by bol taký zaujatý, tak proti Bohu, že by sa pokúšal tomu brániť?« (*Commonitorium*, 23.1, PL 50). Je nevyhnutné preto zopakovať, že akokoľ-

¹⁹ POPOVIČ, J.: Edícia noriem o najťažších deliktach a delikty proti mravom a predpisy trestného zákona Slovenskej republiky. In: *Studia Theologica* [print, elektronický dokument]. Roč. 23, č. 2. (2021), s. 171-191.

vek ťažkým by mohol byť spáchaný zločin, trest smrti je neprijateľný, pretože útočí na nedotknuteľnosť a dôstojnosť ľudskej osoby.“²⁰

Nové znenie paragrafu schválil Svätý Otec František 11. mája 2018 počas audien- cie prefekta Kongregácie pre náuku viery, kardinála Luisa Ladariu Ferrera.

Kardinál Ladaria o tejto zmene informoval všetkých biskupov sveta aj osobit- ným listom, v ktorom vysvetlil, že „nové znenie bodu 2267 Katechizmu Katolíckej cirkvi vyjadruje autentický rozvoj doktríny“ a že „nie je v protiklade s predošlým uče- ním Magistéria. To sa dá vysvetliť vo svetle prvoradej zodpovednosti verejnej autori- ty chrániť spoločné dobro, v sociálnom kontexte v ktorom trestné opatrenia vnímali rozdielne a diali sa v prostredí v ktorom bolo náročnejšie garantovať, že zločinec nemôže znova zopakovať svoj trestný čin“.²¹ V liste kardinála Ladariu sa okrem iného píše, že nový text schválený pápežom Františkom, je v kontinuite s predchádzajúcim Magisteriom, a nadväzuje na učenie sv. Jána Pavla II. v *Evangelium vitae*.

V tomto zmysle, veľmi živé reakcie na text *Katechizmu* z roku 1992 privied- li k tomu, že v roku 1995 sa vsunulo do textu *Evangelium vitae* spresnenie náuky *Katechizmu*. Potom, ako encyklika spomína klasické ciele trestu, potvrdzuje, že dnes sa zdá jediným ospravedlnením na potlačenie vinníka obrana spoločnosti:

„Je zrejmé, že na dosiahnutie všetkých týchto cieľov treba dôkladne zvážiť a zhodnotiť uloženie a kvalitu trestu; nemá sa pritom siahať k najvyššiemu tres- tu, čiže poprave páchatela, okrem prípadov absolútnej nutnosti, to jest, keď niet iných spôsobov ochrany spoločnosti. Dnes však vďaka lepšej organizácii náprav- ných zariadení takéto prípady sú veľmi zriedkavé a možno sa už vôbec nevyskytujú“ (EV 56).

Vydanie *Katechizmu* v latinčine z roku 1997 nastoľuje túto tému novoprija- tým spôsobom: klasické ospravedlnenia trestu sú vymenované v čl. 2266, oddele- né od špecifickej rozpravy o treste smrti, ktorá sa nachádza v čl. 2267. Trest smrti je ospravedlnený iba na základe obrany ľudského života pred nespravodlivým agresor- om. Zdôrazňuje sa, že nekrvavé spôsoby sa majú uprednostniť, pretože viac zodpo- vedajú dôstojnosti ľudskej osoby. Text je ukončený opakovanou a rozšírenou refle- xiou z *Evangelium vitae* o tejto téme:

„A skutočne dnes, keď už štát má k dispozícii možnosti účinne potlačiť zločin tak, že zneškodní páchatela a pritom mu definitívne neodníme možnosť vykúpiť sa, prípady, v ktorých je absolútne nevyhnutné usmrtiť vinníka, „sú už veľmi zriedkavé, ak sa ešte vôbec skutočne vyskytujú““ (KKC 2267).²²

²⁰ Vatikánsky rozhlas: *Pápež František: Náuka sa vyvíja, trest smrti je dnes neprípustný*. http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/10/12/p%C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%A1ek_n%C3%A1uka_sa_vyv%C3%ADja_trest_smrti_dnes_nepr%C3%ADpustn%C3%BD/sk-1342396 (21.02.2023).

²¹ CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter to the bishops regarding the new revision of number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the death penalty*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_lettera-vescovi-penadimorte_en.html (06.11.2022).

²² Porov. FAGGIONI, M.P.: *Život v našich rukách. Manuál teologickej bioetiky*. Spišská Kapitula : La- čiaren Kežmarok GG, s.r.o., 2012, s. 183 – 184.

Je tiež náležité podotknúť, že už dňa 10. januára 2002 adresoval pápež sv. Ján Pavol II. veľvyslancom krajín akreditovaných pri svätej stolici svoje slová, v ktorých hovoril, že je presvedčený, že národy a ich vodcovia musia čeliť ôsmim kľúčovým výzvam, ak chcú dosiahnuť spravodlivejší svet. Hneď v prvej výzve, ktorú pomenoval *Ochrana života*, sa zasadzuje za zrušenie trestu smrti: „Znamením nádeje je rastúce uznávanie skutočnosti, že dôstojnosť ľudského života nesmie byť nikdy nikomu odňatá ani vtedy, keď spáchal veľké zlo. Moderná spoločnosť má prostriedky na svoju ochranu bez toho, aby zločincov definitívne pozbavila možnosti obrátenia. Znovu pripomínam výzvu, (...) aby sa zrušil trest smrti, ktorý je krutý a nepotrebný.“²³

Táto výzva pápeža sv. Jána Pavla II., ako jedna z mnohých, len potvrdzuje slová vtedajšieho kardinála Jozefa Ratzingera, ktorý povedal, že *Katechizmus predpokladá určitý vývoj, ktorý sa čoraz väčšmi vzdáva od používania trestu smrti* a na inom mieste povedal: „Keď ľudia začínajú brať zo »stromu života« a robia sa pánni nad životom a smrťou, prekračujú poslednú hranicu“.²⁴ Buďme vďační pápežovi Františkovi, že tento katechizmový vývoj ohľadom učenia o treste smrti dotiahol do finále.

Konklúzia

- Aj napriek tomu, že pochybnosti rozumu sú v otázke trestu smrti pochopiteľné, vždy treba brať do úvahy, že človek nikdy nestráca svoju dôstojnosť (porov. EV 9).
- Dôstojnosť človeka spočíva v tom, že ako slobodná bytosť môže svoj život slobodne plánovať, dokonca i vtedy, ak je to proti pôvodnému zmyslu stvorenia i proti Bohu a jeho vôli – takýmto konaním sa človek správa sebazničujúco, nakoľko je sám zodpovedný pred Bohom za svoje konanie. Môžeme teda povedať, že ľudská dôstojnosť patrí k prirodzenosti človeka, je podobná Bohu a neodňateľná. Fakty o správaní človeka, jeho úmysloch, alebo afektívne sklony na tom nič nemenia.²⁵
- Vražda je v konečnom dôsledku i urážkou Boha, pretože zničenie človeka, ktorý je na Boží obraz, spochybňuje stvorenie ako celok a tým i svätosť Stvoriteľa (porov. KKC 2320).
- Ak sa proti právam a nárokom bližneho prejaví zločin, týka sa to nielen človeka ale aj Boha. No ako čin človeka to nikdy nie je čosi definitívne, neodvolateľné – pokiaľ človek žije, môže svoj skutok oľutovať, preto ho nesmieme substrahovať.
- Kresťan, ktorý vie o svojej vlastnej, vždy znovu prežívanej potrebe vykúpenia, nemôže uprieť túto možnosť druhému človeku, aj keby bol vzdialený od Boha a jeho poriadku. Potrebu vykúpenia by mal zo všetkých svojich síl podporovať, lebo človek aj napriek tomu že sa odvrátil od Boha, zostáva Bohom stále milovaný a volaný k obráteniu.

²³ JÁN PAVOL II.: Osem veľkých starostí sveta. In: Bulletin *ŽIVOT CIRKVI*. [s.l.] : KBS, 2002, č. 37, s. 4.

²⁴ Porov. ŽÁKOVÁ, K.: O génových manipuláciách. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7, s. 2.

²⁵ Porov. BRUGGER, CH.: Rejecting the death penalty: Continuity and change in the tradition. In: *The Heythrop Journal*, 2008, 49 (3), p. 397.

- Súd je vyhradený Bohu: „Nesúďte, aby ste neboli súdení. Lebo ako budete súdiť vy, tak budú súdiť aj vás, a akou mierou budete merať vy, takou sa nameria aj vám“ (Mt 7, 1 – 2). „Nepomstite sa sami, milovaní, ale ponechajte miesto hnevu; veď je napísané: «Mne patri pomsta, ja sa odplatím,» hovorí Pán. Ale keď bude tvoj nepriateľ hladný, nakrm ho, keď je smädný, daj mu piť, lebo tým, že to urobíš, žeravé uhlie mu nahrnieš na hlavu. Nedaj sa premôcť zlu, ale dobrom premáhaj zlo“ (Rim 12, 19 – 21).
- Úloha ľudských súdov nespočíva v chápaní súdiť a trestať ako autorita, ktorá napodobňuje definitívnu Božiu súdnu autoritu, pričom zabúda na moment milosrdenstva a milosti. Skôr spočíva v tom, aby sa po vykonanom zločine postaral o spravodlivé vyrovnanie a primerané zabránenie ďalším škodám na nevinných.
- Uväznenie je potrebné chápať ako ochranné opatrenie a nie ako pokánie za zločin – pokánie môže nastať až vtedy, ak ho odsúdená osoba prijme a osobne prežije.
- Telesným trestom chýba akýkoľvek etický zmysel – ako priamy a chcený útok na integritu osoby zasahuje hodnotu Božieho obrazu u človeka (porov. KKC 2297).²⁶
- Opatrenie rozsudku smrti je eticky nemožné na základe náuky Magistéria, ktoré sa k tomu explicitne vyjadruje v článku 2267 Katechizmu Katolíckej cirkvi.
- Povinnosť verejnej moci brániť život občanov zostáva zachovaná, ako to vždy učil Učiteľský úrad a ako to potvrdzuje Katechizmus Katolíckej cirkvi (porov. KKC 2258 – 2330).

BIBLIOGRAPHY:

- AKVINSKÝ, T.: *THEOLOGICKÁ SUMMA* (II-II LXIV O vražde čl. 2). Olomouc : Edice Krystal, 1938, 1321 s.
- BENEDICTUS XII.: BENEDICTUS DEUS (1336). Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruentium. <https://www.vatican.va/content/benedictus-xii/la/documents/constitutio-benedictus-deus-29-ian-1336.html> (13.05.2023).
- BRUGGER, CH.: Rejecting the death penalty: Continuity and change in the tradition. In: *The Heythrop Journal*, 2008, 49 (3), pp. 388 – 404. ISSN 1468-2265.
- CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter to the bishops regarding the new revision of number 2267 of the Catechism of the Catholic Church on the death penalty*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ldaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180801_lettera-vescovi-penadimorte_en.html (06.11.2022).
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE: *Donum vitae*. Istruzione e commenti. Roma : Editrice libreria Vaticana, 1995.
- CULLEN, F.T. – GRAHAM, A. – HANNAN, K.R. – BURTON, A.L. – BUTLER, L.C. – BURTON, V.S.: Catholics and capital punishment: Do Pope Francis's teachings matter in policy preferences? In: *Punishment & Society*, 2022, 24 (4), pp. 592 – 621. ISSN 1462-4745.
- Dekrét TAMETSI: In: DENZINGER H. – HÜNERMANN P.: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg in Breisgau 1997.

²⁶ Porov. FURGER, F.: *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha : Academia, 2003, s. 101 – 103.

TREST SMRTI: ZHODNOTENIE SÚČASNÝCH ARGUMENTOV

- Dokumenty komisií a rád KBS: *Vyhlasenie k problému trestu smrti*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-kbs/c/vyhlasenie-k-problemu-trestu-smrti-30-5-1998> (21.04.2023).
- 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.
- HREHOVÁ, H.: Môže byť trest smrti v súlade s Kristovým evanjeliom? In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1998, roč. 79, č. 9, s. 408.
- HUČKO, L.: Trest smrti a Cirkev. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1994, roč. 75, č. 8, s. 372. ISSN 0139-861X.
- JÁN PAVOL II.: Encyklika EVANGELIUM VITAE (1995) /EV/. O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, 199 s. ISBN 80-969416-5-8.
- JÁN PAVOL II.: Osem veľkých starostí sveta. In: Bulletin ŽIVOT CIRKVI. [s.l.] : KBS, 2002, č. 37, s. 4. KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (1997), Trnava : SSV, 1998, 918 s. ISBN 80-7162-253-2.
- Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete GAUDIUM ET SPES (1965) /GeS/. In: Polčin S.: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho Koncilu I*. Rim : SÚSCM, 1968, s. 225 – 340.
- POPOVIČ, J.: Edícia noriem o najťažších deliktach a delikty proti mravom a predpisy trestného zákona Slovenskej republiky. In: *Studia Theologica* [print, elektronický dokument]. ISSN 1212-8570. – ISSN 2570-9798. Roč. 23, č. 2.
- POPOVIČ, J.: Trestný proces v CEO a špecifické tresty. In: PETRO, M.(ed.): *Collectanea lectionum theologiarum II*. Užhorod : Patent, 2020. ISBN 978-617-589-194-0.
- RAK, P.: *Alternatívne tresty z pohľadu transformácie spoločnosti a psychologického pohľadu*. Brno : Právnická fakulta MÚ, Katedra právni teórie, https://is.muni.cz/th/ohkbg/Rigorozna_praca_-_Peter_Rak_-_Alternativne_tresty.pdf (22.03.2023).
- SACRED CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: *Letter on Certain Questions Concerning Eschatology*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_en.html (03.05.2023).
- SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťanské etiky*. Praha : Karolinum, 1997, 320 s. ISBN 80-7184-357-1.
- SVĚTÉ PÍSMO. Rim : SÚSCM, 1995, 2624 s.
- VATICAN NEWS: *Pápež František upravil Katechizmus: Trest smrti je neprípustný*. <https://www.vaticannews.va/sk/vatikan/news/2018-08/kkc-trest-smrti.html> (22.04.2023).
- VATIKÁNSKY ROZHLAS: *Pápež František: Náuka sa vyvíja, trest smrti je dnes neprípustný*. http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/10/12/p%C3%A1pe%C5%BE_franti%C5%Aiek_n%C3%A1uka_sa_vyv%C3%ADja_trest_smrti_dnes_nepr%C3%ADpustn%C3%BD/sk-1342396 (21.02.2023).
- VIRT, G.: *Žít až do konce*. Praha : Vyšehrad, 2000, 95 s. ISBN 80-7021-330-2.
- ŽÁKOVÁ, K.: O génových manipuláciách. In: *Katolícke noviny*. 2002, roč. 117, č. 7.

Vstupné kánony v CCEO a CIC

Preliminary Canons in the CCEO and CIC

JURIJ POPOVIČ

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7631-7739>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The preliminary canons of the Code of Canons of the Eastern Churches (CCEO) and the Code of Canon Law of the Latin Church (CIC) formulate certain general norms and their binding force. The opening six canons of the CCEO, which correspond to the first six canons of the CIC, are essentially identical in content and thematic focus, albeit with some modifications in the wording and numerical designation. The first canons of both Codes introduce the recipients of these rules and regulations. The CCEO is addressed to the faithful of the Eastern Catholic Churches and the CIC to the faithful of the Latin Church. The following canons address the relationship between the current Code regulations and the ancient law. Other introductory canons address the link between the canon law and liturgical law, excluding liturgical prescriptions from the disciplinary regulations of the Codes. They also regulate matters pertaining to treaties of the Holy See and the relations to previously acquired rights and privileges. The last of the preliminary canons addresses the relationship between the new and previous Codes' legislation.*

Keywords: CCEO. CIC. Preliminary canons. Church. Legislation.

Úvod

Úmyslom zákonodarcu v Cirkvi bolo už dlhšiu dobu pripraviť a vytvoriť legislatívu, ktorá by bola platná pre obidve spoločenstvá v rámci Katolíckej cirkvi. Jedným z dôvodov, prečo sa rímski biskupi snažili o dvojakú legislatívu v rámci jednej Cirkvi boli znepokojenia nad situáciou východných katolíkov a cieľom bolo, aby sa zabránilo čo i len najmenšiemu podozreniu z úmyslu a pokusov latinizovať právo a ustanovizne východných cirkví. Preto sa naliehalo na vypracovanie typicky východného kódexu s predpismi rešpektujúcimi osobitosti týchto cirkví.¹

Vstupných šesť kánonov CCEO formuluje určité všeobecné normy alebo pravidlá. V nich zákonodarca predovšetkým určuje cirkvi, a teda osoby, ktorých sa kódex týka, spôsob výkladu novej právnej úpravy s odkazom na starobylé alebo staroveké právo a tiež právne dispozície, ktoré sa kódexom nemenia a zostávajú v platnosti, aj keď nie sú v súlade s novým právom.²

Vo východnom aj západnom kódexe rozsah univerzálnej platnosti zákonov CCEO alebo CIC a tým aj rovnakej dôstojnosti v rozsahu uplatnenia jedného aj druhého kódexu vymedzuje kán. 1 CCEO. V kán. 1 CIC určuje, že „kánony toh-

¹ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 31.

² NEDUNGATT, G. – RUYSSSEN, G.: *A Guide to the Eastern Code A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. In *Kanonika 10*. Rome : Pontificio Instituto Orientale & Valore Italiano, 2020, s. 75.

to kódexu sa vzťahujú iba na latinskú cirkev.“ Tieto kánony sú teda s absolútnou platnosťou univerzálne len pre veriacich, ktorí sú krstom alebo formálnym úkonom zapísaní do latinskej cirkvi. Podobne, aj normy kán. 1 CCEO predpisujú, že „kánony tohto kódexu sa vzťahujú na všetky a len východné katolícke cirkvi ak nie je vo vzťahu k latinskej cirkvi výslovne ustanovené niečo iné.“ Keď sa teda uplatňujú, či už ako spoločné právo alebo ako partikulárne právo, vždy je to len vo vzťahu k vlastným veriacim východných cirkvi *sui iuris*, ktorých sa týkajú. Vlastnými veriacimi niektorej východnej cirkvi *sui iuris* sa potom rozumejú tí veriaci, ktorí sa krstom zapisujú do tejto cirkvi, alebo do nej prestupujú podľa noriem stanovených v CCEO.³

Kánony CCEO sa týkajú všetkých východných katolíckych cirkví, nie východných cirkví, ktoré nie sú katolícke. Východné katolícke cirkvi sú východné cirkvi, ktoré sú v plnom spoločenstve s rímskou apoštolskou stolicou: kódex sa teda netýka východných pravoslávnych cirkví. Pokiaľ však ide o latinskú cirkev, kán. 1 CCEO uvádza, že sa na ňu vzťahujú niektoré normy CCEO, najmä pokiaľ ide o interekleziálne vzťahy, ale len vtedy, ak to text výslovne ustanovuje. Sloveso týkať sa, ktoré sa používa aj v kán. 1 CIC a už aj v kán. 1 CIC 1917, sa vzťahuje na právomoc kánonov zaväzovať, pričom označuje osoby alebo cirkvi, ktoré kódex oslovuje a ktorých sa jeho normy týkajú a zaväzujú. Tak ako sa kánony CIC týkajú latinskej Cirkvi, kánony CCEO sa týkajú východných katolíckych cirkví.⁴

Hoci CCEO sa nemá nijako dotýkať východných pravoslávnych cirkví, ako bolo povedané vyššie, prípad latinskej Cirkvi je iný. Hoci sa latinské cirkvi riadia vlastným kódexom, budú medzi východnými katolíckymi cirkvami a latinskou cirkvou nevyhnutne existovať isté vzťahy, keďže sú tieto v tom istom katolíckom spoločenstve, ktoré je právne vyjadrené ich spoločenstvom s rímskym pápežom a podriadenosťou rímskemu pápežovi. Ako sme spomínali, niektoré kánony CCEO sú záväzné aj pre veriacich latinskej Cirkvi, ak je to výslovne ustanovené. Takto nájdeme desať prípadov v deviatich kánonoch, ktoré výslovne spomínajú latinskú cirkev: kán. 37, 41, 207, 322 § 1, 432, 696 §1 696 § 2. 830 § 1, 916 § 5 a 1465. Formula použitá v týchto desiatich prípadoch na označenie toho, že právo je rovnako záväzné aj pre veriacich latinskej Cirkvi, je: *aj latinská cirkev*. V CCEO sú však aj iné kánony, v ktorých je latinská Cirkev zahrnutá ako cirkev *sui iuris*, *per analogia*, hoci sa to nespomína (kán. 29 – 41. pripísanie 84 § 1; pastoračná činnosť; 451, 517 § 2 prijímanie do rehoľných inštitútov; 1013 § 2 obety; 1405 § 3 trestné zákony) Okrem týchto kánonov nájdeme aj ďalšie kánony týkajúce sa medzicirkevných manželstiev, ktoré sú platné aj pre latinskú Cirkev.⁵

Východný kódex však zároveň určitým spôsobom dopĺňa západný kódex, keďže sa dotýka takých oblastí, ktoré sa v latinskom kódexe nenachádzajú. Spomeňme hlavne veľmi dôležité kánony, ktoré regulujú ekumenický rozmer života Katolíckej cirkvi. Svätý Otec František vydal *motu proprio De Concordia inter Codices*. Z dôvo-

³ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 37.

⁴ NEDUNGATT, G. – RUYSSSEN. G.: *A Guide to the Eastern Code A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. In *Kanonika 10*. Rome : Pontificio Instituto Orientale & Valore Italiano, 2020, s. 76.

⁵ NEDUNGATT, G. – RUYSSSEN. G.: *A Guide to the Eastern Code A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*. In *Kanonika 10*. Rome : Pontificio Instituto Orientale & Valore Italiano, 2020, s. 80.

du odlišnosti niektorých bodov bolo toto *motu proprio* vydané za účelom zjednotenia obidvoch kódexov, ktoré neboli v dokonalej zhode v normách. Hlavným dôvodom tohto kroku bolo to, že tieto odlišnosti mali negatívny vplyv na pastoračnú prax a to najmä v prípadoch, keď jeden subjekt patrí do latinskej Cirkvi a druhý do východnej cirkvi. Ďalším dôvodom integrácie normatívu CIC s paralelnými explicitnými normami existujúcimi v CCEO bola potreba lepšie určiť vzťahy s nekatolíckymi východnými cirkvami vzhľadom na početnejšiu prítomnosť týchto veriacich na tradičných územiach latinskej Cirkvi.⁶

Závaznosť kódexov

CCEO: Kán. 1 – Kánony tohto kódexu sa vzťahujú na všetky východné katolícke cirkvi, ak nie je vo vzťahu k latinskej Cirkvi výslovne ustanovené niečo iné.

CIC 1983: Kán. 1 – Kánony tohto kódexu sa vzťahujú iba na latinskú Cirkev.

Druhý vatikánsky koncil vo svojom dekréte o východných katolíckych cirkvách učí: „*Dejiny, tradícia a premnohé cirkevné ustanovizne navidomoči dosvedčujú, ako veľmi sa východné cirkvi zaslúžili o celú Cirkev. Preto tento svätý cirkevný snem nielenže zahrňuje toto duchovné dedičstvo patričnou úctou a zaslúženou chválou, ale ho aj nepochybne pokladá za dedičstvo celej Kristovej cirkvi.*“⁷

CCEO je svojim obsahom vyjadrením bohatstva veľkej časti celej Katolíckej cirkvi a dnes dotvára jej obraz po Druhom vatikánskom koncile, ktorý podal jej definíciu zvlášť v koncilovej konštitúcii *Lumen Gentium*.

Formulácie prvých kánonov obidvoch kódexov zároveň vyjadrujú jednotu Katolíckej cirkvi v rozličnosti, ktorú teologicky zdôvodňuje dokument Druhého vatikánskeho koncilu, dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen Gentium*. Tá hovorí, že: „*riadením Božej prozreteľnosti sa stalo, že rôzne cirkvi, ktoré založili apoštoli a ich nástupcovia na rozličných miestach, sa postupom času zoskupovali do rozmanitých organicky spojených celkov, ktoré zachovávajú jednotu viery a jediné Bohom ustanovené zriadenie všeobecnej Cirkvi, pričom majú vlastnú disciplínu, liturgickú prax, ako aj teologické a duchovné dedičstvo. Niektoré z nich, najmä starodávne patriarchálne cirkvi, akoby matky vo viere, zrodili iné – dcérske partikulárne cirkvi, ku ktorým ich podnes viažu užšie väzby lásky vo sviatosťnom živote a vo vzájomnom rešpektovaní práv a povinností.*“⁸

Prvý kánon nepochádza zo starovekej normatívy *sacri canones*, ktorá platila všeobecne pre celú, v tom čase nerozdelenú Cirkev. Až neskoršie obdobia spôsobili, že partikulárne cirkvi sa od seba čoraz viac vzdalovali a nechali vynikať svoje vzájomné odlišnosti. Narastala aj určitá nadriadenosť jednej cirkvi nad ostatnými. Nový normatív preto správne pod vplyvom týchto okolností a poučený mnohými historic-

⁶ FRANCESCO: Lettera Apostolica in forma di motu proprio „De concordia inter codices“. http://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160531_de-concordia-inter-codices.html. (02.05.2023).

⁷ DEKRÉT O VÝCHODNÝCH KATOLÍCKYCH CIRKVÁCH: *Orientalium Ecclesiarum*, č. 5. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientalium-ecclesiarum>. (02.05.2023).

⁸ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu: Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium*, č. 23. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1968, s. 93.

kými skúsenosťami adresuje normatív kódexov ako platný v celej Katolíckej cirkvi vymedzeným spoločenstvám tejto Cirkvi a zotiera akékoľvek rozdiely medzi katolíckymi cirkvami.⁹

V koncilovom dekréte o východných katolíckych cirkvách sa o vzťahu týchto cirkví a latinskej Cirkvi hovorí: „*Tieto miestne cirkvi, tak východné, ako aj západné, hoci sa medzi sebou čiastočne rozlišujú obradmi, čiže liturgiou, cirkevnou disciplínou a duchovným dedičstvom, predsa sú rovnako zverené dušpastierskemu vedeniu rímskeho pápeža, ktorý je z vôle Božej nástupcom blaženého Petra v prvenstve nad celou Cirkvou. Preto sú miestne cirkvi rovnaké čo do dôstojnosti, takže ani jedna z nich nemá prednosť pred inými pre svoj obrad a všetky majú tie isté práva aj tie isté povinnosti i čo sa týka hlásania evanjelia po celom svete (porov. Mk 16, 15) pod správou rímskeho pápeža.*“¹⁰ V bode 5 toho istého dekrétu koncil zároveň vyhlasuje: „...východné, ako aj západné cirkvi majú právo a povinnosť spravovať sa podľa svojich vlastných ustanovení, ktoré odporúča úctyhodná starobylosť a ktoré lepšie vyhovujú povahe ich veriacich a podľa všetkého účinnejšie zabezpečujú dobro duší.“¹¹

Tieto práva a povinnosti korešpondujú s novým teologickým a právnym statusom *sui iuris* východných katolíckych cirkví, ktoré sú v plnej *communio* s Apoštolským stolcom. Teda duplicita kodifikácií práva Katolíckej cirkvi vyjadruje koncepciu katolíckej jednoty, ale aj autonómie katolíckych cirkví na Východe aj na Západe podľa prastarej línie a skúsenosti pochádzajúcej ešte z prvotnej Cirkvi. Dvojitá právna kodifikácia je vyjadrením katolíckej ekleziológie, podľa ktorej termín latinská Cirkev už nie je synonymom slova univerzálna Cirkev a že zákony latinskej Cirkvi už nie sú zákonmi univerzálnej Katolíckej cirkvi. Už neplatí princíp o *praestantia ritus latini* pápeža Benedikta XIV. promulgovaný v apoštolskej konštitúcii *Etsi pastoralis* z roku 1742, ani princíp encykliky *Allatae sunt* (1755), podľa ktorej „*latinský obrad pre svoju prednosť, keďže je obradom svätej rímskej Cirkvi, matky a učiteľky všetkých cirkví, má prevládať nad gréckym obradom.*“ a „*latinský obrad... má mať prednosť pred ostatnými obradmi.*“¹² Následne vzniklo presvedčenie, že všetci kresťania majú prijať latinský obrad za svoj vlastný, aby sa tak dospelo k jednote celej Cirkvi. Tým sa však ešte viac poukazovalo na to, čím sa od seba jednotlivé cirkvi odlišovali a nie na to, čo mali spoločné. Toto presvedčenie vládlo v latinskej Cirkvi prakticky až do Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý ukončil dišputy o prednosti niektorej katolíckej cirkvi na úkor inej.¹³

V apoštolskej konštitúcii *Sacri canones* najvyšší zákonodarca potvrdzuje zásadu: „*Táto nezmeniteľná vôľa rímskych biskupov už od začatia kánonickej kodifikácie východných cirkví promulgovat' dva kódexy, jeden pre latinskú Cirkev, druhý pre*

⁹ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 39.

¹⁰ Dekrét *Orientalium Ecclesiarum*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientium-ecclesiarum>. č. 3. (02.05.2023).

¹¹ Dekrét *Orientalium Ecclesiarum*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientium-ecclesiarum>. č. 5. (02.05.2023).

¹² POGOV. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008, s. 93 – 94.

¹³ POGOV. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 32.

východné katolíckej cirkvi, zreteľne naznačuje, že chceli zachovať to, čo sa v Cirkvi z Božej prozreteľnosti nachádza, aby zjednotená jedným Duchom dýchala akoby dvoma pľúcami Východu a Západu a planúc láskou ku Kristovi mala akoby jedno srdce s dvoma komorami.¹⁴

Prvé kánony oboch kódexov taktiež definujú personálny limit platný v oboch kódexoch. Riešia ho dvoma spôsobmi: latinský kódex potvrdzuje absolútnym spôsobom záväznosť len pre latinskú Cirkev. Východný kódex v tomto kánone hovorí podobne, ale obsahuje klauzulu „len ak by výslovne bolo ustanovené niečo iné v relácii s latinskou Cirkvou“. Táto klauzula sa vzťahuje na interekleziálne relácie medzi latinskou Cirkvou a východnými katolíckymi cirkvami. Východný kódex obsahuje totiž aj kánony, ktoré viažu aj veriach latinskej Cirkvi.¹⁵ Ide o deväť kánonov, ktoré výslovne hovoria aj o latinskej Cirkvi (kán. 37, 41, 207, 322 § 1, 432, 696, 830 § 1, 916 § 5, 1465 CCEO) a iné kánony, ktoré sa týkajú aj latinskej Cirkvi implicitne, keďže niektoré ustanovenia v latinskom kódexe chýbajú (*lacuna iuris*). Je to napríklad kán.78o CCEO.¹⁶

Predpis kán. 1 CCEO stanovuje pasívny subjekt východného kódexu, ako aj kritériá, ktoré upravujú vzťahy medzi dvoma kódexmi platnými v Katolíckej cirkvi. Definovanie personálnych hraníc účinnosti dvoch kódexov sa uskutočňuje dvoma rozličnými spôsobmi. Zatiaľ čo latinský kódex tvrdí absolútne, že jeho kánony sú zavažujúce len v latinskej Cirkvi, pričom sa zdá ako zbytočná zmienka o východných katolíkoch, východný kódex napriek vyhláseniu, že jeho kánony sa vzťahujú na všetky východné cirkvi, pripúšťa výnimky, ktoré však musia byť stanovené výslovne buď explicitne, alebo implicitne. Kánon 1 stanovuje adresátov CCEO, ktorými sú výlučne členovia všetkých a len východných katolíckych cirkví. So zreteľom na zodpovedajúci kán. 1 CIC determinácia v oboch kódexoch je urobená s ohľadom na aplikovanie jedného zo základných princípov jurisdikčnej logiky, na základe ktorého každý kódex, ako aj každý jednotlivý zákon alebo právna norma má mať vlastných a zreteľne určených adresátov.¹⁷

Vychádzajúc z kán. 1 CCEO a z kán. 1. CIC môžeme tvrdiť, že všetci katolíci, východní aj západní, nezávisle od miesta, kde žijú alebo sa nachádzajú, podliehajú:

1. Zákomom a zákonným zvykom všeobecnej Cirkvi.
2. Všetci východní katolíci podliehajú zákonom a zákonným zvykom spoločným pre všetky východné cirkvi, ako aj partikulárnemu právu cirkvi *sui iuris*, do ktorej sú zapísaní, ak partikulárne právo nestanovuje niečo iné v zmysle predpisu kán. 1493 CCEO.
3. Všetci latinskí veriaci sú subjektmi zákonov a legitímnych zvykov spoločných pre latinskú Cirkev, ako aj partikulárnych zákonov, ktoré platia na úze-

¹⁴ JÁN PAVOL II. Apoštolská konštitúcia *SACRI CANONES*. In: KÓDEX KÁNONOV VÝCHODNÝCH CIRKVI, *CODEX CANONUM ECCLESIAE ORIENTALIIUM*. Lublin : Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012, s. 39.

¹⁵ DVOŘÁČEK, Jiří.: Komentář k motu proprio De Concordia inter Codices. In: *Revue církevního práva*. Praha: TOMOS, a. s. 1 (2017), s. 27.

¹⁶ Porov. SALACHAS, D. – NITKIEWICZ, K.: *Raporti interecclesiali tra catolici orientali e latini*. Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2007, s. 25 – 26. Kán. 78o §§ 1, 2. CCEO.

¹⁷ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 52.

mí ich trvalého alebo prechodného bydliska, alebo aktuálneho pobytu, ak nie je stanovené ináč.¹⁸

Pridržiajúc sa striktnie klauzuly kán. 1 „*ak nie je výslovne stanovené ináč, pokiaľ ide o vzťahy s latinskou Cirkvou,*“ môžeme tvrdiť, že desať kánonov, v ktorých sa výslovne spomína aj latinská Cirkev, taktiež implicitným spôsobom aj iné kánony, nezaväzujú latinských veriacich mocou týchto kánonov, ale platia len ako direktívna norma bez prikazujúcej moci. Treba totiž povedať, že latinský kódex nie je prameňom práva východných cirkví a východný kódex nie je prameňom interpretácie latinského práva. Pokiaľ ide o pramene doplňujúceho práva predvídaného pre vyplnenie medzier normatívneho systému alebo v prípade pochybnosti či nejasnosti, majú sa aplikovať kán. 1501 a kán. 1499 CCEO a kán. 19 a kán. 17 CIC.¹⁹

Nove kódexy a starobylé právo

CCEO: Kán. 2 – Kánony kódexu, v ktorých je zväčša prijaté alebo prispôbené starobylé právo východných cirkví, majú byť posudzované predovšetkým podľa tohto práva.

CIC 1983: Kán. 2 – Kódex zväčša neurčuje obrady, ktoré treba zachovávať pri liturgických sláveniach. Preto doteraz platné liturgické zákony si zachovávajú svoju účinnosť, ak niektorý z nich neodporuje kánonom kódexu.

Ján Pavol II. v konštitúcii *Sacri canones* hovorí: „*Živíme veľkú nádej, že tento kódex ,bude úspešne uvedený do praxe každodenného života a ,bude pravdivým svedectvom zachovávaní a lásky k cirkevnému zákonu podľa želaní blahej pamäti Pavla VI. (AAS 66 (1974) 274) a vo východných cirkvách, tak slávnych vďaka svojej starobylosti.*“²⁰ Kánon 1501 CCEO hovorí: „*Ak v danej záležitosti chýba jasný zákon, záležitosť, s výnimkou trestnej, má byť rozriešená podľa kánonov synod a svätých otcov, zákonných zvykov, všeobecných zásad kánonického práva, pri zachovaní správnosti, cirkevnej jurisprudencie a tiež všeobecnej a stálej kánonickej doktríny.*“ *Ius antiquum* východných cirkví obsahuje tieto zbierky: Kánony svätých apoštolov, kánony vydané na prvých siedmich ekumenických konciloch do Druhého nicejského koncilu (787 a na lokálnych synodách, ako aj pravidiel našich svätých otcov.²¹ Je však nutné poznamenať, že mnohé z týchto starobylých kánonov sa už dnes nedajú použiť, pretože reflektujú dobu, v ktorej vznikli. Preto v CCEO bolo staré právo prijaté ako také alebo prispôbené dnešným podmienkam. Kánon 2 CCEO sa inšpiruje nariadením dekrétu Druhého vatikánskeho koncilu o východných cirkvách *Orientalium Ecclesiarum*, podľa ktorého „*nech všetci východní kresťania katolíci vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba aj majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady i svoju disciplínu bez zavádzania zmien, s výnimkou, ak si ich vyžaduje sku-*

¹⁸ SALACHAS, D.: „Canone preliminare.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 4.

¹⁹ SALACHAS, D. – NITKIEWICZ, K.: *Raporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*. Roma : Pontificio Istituto Orientale, 2007, s. 26.

²⁰ JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sacri Canones*. In: *Kódex Kánonov Východných Cirkví*. Lublin : Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012, s. 41.

²¹ Pогов. NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів: Свічадо, 2008, s. 82.

točný organický vývoj. Toto všetko majú teda sami východní kresťania s najväčšou vernosťou zachovávať, a preto majú v týchto veciach nadobúdať čoraz hlbšie vedomosti a čoraz dokonalejšiu prax. Ak sa však od nich nenáležite odchýlili vinou okolností alebo niektorých osôb, nech sa usilujú vrátiť k tradíciám otcov.“ Okrem toho dekrét *Orientalium Ecclesiarum* vyhlasuje: „Posvätný všeobecný cirkevný snem potvrdzuje a schvaľuje dávnu sviatosťnú disciplínu, ktorá jestvuje vo východných cirkvách, ako aj spôsob, akým sa sviatosti slávia a vysluhujú, a želá si obnoviť túto prax, kde je to potrebné.“²²

Pápež Ján Pavol II. v tom vidí symbol postoja apoštolského stolca, ktorý bol zdôraznený aj koncile a to „žiadať od východných cirkví, ktoré sú v spoločenstve s ňou, odvahu znova objaviť autentické tradície ich vlastnej identity a obnoviť pôvodnú čisťotu tam, kde je to nevyhnutné“.²³

Inštrukcia pre aplikáciu bohoslužobných predpisov upresňuje, že organický vývoj v každej z cirkví *sui iuris* vyžaduje predovšetkým zohľadnenie koreňov, z ktorých vyrástlo ich dedičstvo a to najmä v Jeruzaleme, Alexandrii, Antiochii, Konštantínopole, Arménsku a v starom Perzskom impériu a zároveň rešpektovať spôsob, akým sa tieto tradície odovzdávali a prispôbovali rôznym okolnostiam a miestam, pri zachovaní ustavičnej organickej harmónie.

Na vysvetlenie tohto princípu sa zdá vhodné pripomenúť si povzbudenie pápeža Pavla VI. adresované členom komisií poverených prípravou CCEO. Pripomínajúc dvojitý cieľ budúceho kódexu (vernosť tradíciám a otvorenie sa požiadavkám dnešného sveta) pápež Pavol VI. zdôraznil, že pri predstavovaní novôt je vždy nevyhnutné dostačujúco brať do úvahy aj systém zdedeného dedičstva. Akákoľvek obnova totiž musí súvisieť a zhodovať sa so zdravou tradíciou tak, aby nové normy neboli cudzím telesom vloženým do cirkevného celku, ale aby prirodzene vyrastali z už jestvujúcich noriem.²⁴

Kánonické predpisy a liturgické právo

CCEO: Kán. 3 – Hoci sa kódex často odvoláva na predpisy liturgických kníh, o liturgických ustanoveniach zvyčajne nerozhoduje; preto majú byť tieto predpisy starostlivo zachovávané, ak neodporujú kánonom kódexu.

CIC 1983: Kán. 2 – Kódex zväčša neurčuje obrady, ktoré treba zachovávať pri liturgických sláveniach. Preto doteraz platné liturgické zákony si zachovávajú svoju účinnosť, ak niektorý z nich neodporuje kánonom kódexu.

Obidva kódexy zanechávajú matériu, ktorá sa týka liturgie. Ak sa ňou zaoberajú, tak len okrajovo. Liturgické predpisy sú ustanovené v liturgických knihách, v ich rubrikách a podľa toho majú byť dodržiavané. *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO* vydaná Kongregáciou pre východné cirkvi 6. januára

²² Porov. OE č. 12. Porov. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 84.

²³ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 13.

²⁴ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s.13.

1996 hovorí: „V kán. 3 CCEO sa hovorí o bohoslužobnom práve, pričom sa odkazuje na predpisy bohoslužobných kníh. Okrem nich sa v CCEO spomínajú aj iné normy bohoslužobného rázu, ktoré boli vydané kompetentnými autoritami cirkvi *sui iuris* a nenachádzajú sa v bohoslužobných knihách: pravidlá (kán. 668), predpisy cirkvi *sui iuris* (kán. 199), bohoslužobné zákony (kán. 150 § 2). Všetky tieto smernice všeobecného, ako aj partikulárneho práva majú silu zákona. Vzhľadom na tie posledné sa v kán. 3 CCEO nalieha na povinnosť presne ich zachovávať.“²⁵

Norma kán. 3. CCEO stanovuje všeobecný princíp, podľa ktorého sa predpisy liturgických kníh majú starostlivo zachovávať, ak neodporujú kánonom kódexu. Je zrejmé, že reforma liturgických kníh, ktorú východné katolícke cirkvi uskutočnia po promulgácii kódexu nemôže ponechať liturgické normy, ktoré budú odporovať predpisom nového kódexu.²⁶

Kompletnou autoritou na usporiadanie verejného Božieho kultu v zmysle predpisu kán. 657 a 668 § 2. CCEO sú hierarchovia, ktorí stoja na čele cirkvi *sui iuris*. V patriarchálnej cirkvi je to patriarcha so súhlasom Biskupskej synody. V metropolitnej cirkvi *sui iuris* je kompetentnou autoritou metropolita so súhlasom Rady hierarchov. Samozrejme, pred schválením sa vyžaduje posúdenie apoštolského stolca.²⁷ V ostatných cirkvách je kompetentnou autoritou iba apoštolský stolec a v ňom určených hraniciach biskupi.

Preto súčasná legislatíva spresňuje vzájomné prepojenie bohoslužobných úloh s úlohou biskupa v kán. 199 § 1. CCEO, ktorý zdôrazňuje úlohu „*eparchiálneho biskupa ako moderátora, podporovateľa a ochrancu celého bohoslužobného života eparchie*“. Podobný záväzok sa vyžaduje v iných kánonoch od jeho spolupracovníkov: protopresbyterov (kán. 278 § 1), farárov (kán. 289 § 2) a rektorov chrámov (kán. 309).²⁸

Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov CCEO stanovuje, že: „*Úlohou biskupa je bdieť nad tým, aby sa bohoslužobný život „čo najlepšie rozvíjal a bol regulovaný podľa predpisov a zákonných zvykov vlastnej cirkvi sui iuris*“ (kán. 199 § 1 CCEO). Biskup teda nekoná sám, na základe vlastného úsudku alebo miestnych zvykov, ale sleduje dedičstvo vlastnej cirkvi *sui iuris*. Týmto spôsobom sa autorita jednotlivých biskupov stáva podielom na vyššej autorite, ktorá riadi bohoslužobný život vlastnej cirkvi *sui iuris*.“²⁹

Inštrukcia zároveň pripomína, že: „*Biskup vo vykonávaní svojho poslania moderátora bohoslužobného života nemá konať svojvoľne ani nemá schvaľovať nesprávne správanie skupín či frakcií, ale spolu so svojím klérom má byť pozorným ochrancom bohoslužobného povedomia, ktoré je prítomné a činné v živej pamäti*

²⁵ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 13.

²⁶ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 99.

²⁷ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 21.

²⁸ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 21.

²⁹ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 21.

jemu zverenieho Božieho ľudu. Ako *sensus fidelium* je určovateľom v chápaní viery, v ktorú sa verí, rovnako je ním aj v ochrane viery, ktorá sa slávi. Ľud zo svojej strany má byť verný usmerneniam svojho pastiera a má sa usilovať pochopiť ich do hĺbky, a realizovať ich poslanie. Na napomáhanie lepšieho chápania a slávenia bohoslužieb majú byť utvorené eparchiálne komisie odborníkov. Veľký význam v liturgickom dozrievaní Božieho ľudu má prítomnosť autentických spoločenstiev východných mníchov a mníšok, ktoré by mali predstavovať miesto, na ktorom sa vďaka daru Svätého Ducha v plnosti prežíva tajomstvo, ktoré sa denne slávi vo viere.³⁰

Inštrukcia taktiež zdôrazňuje, že: „Práve dôležitosť bohoslužby ako božsko-ľudskej činnosti, ktorá uskutočňuje spásu *hic et nunc*, a jej povaha privilegovaného miesta, ktoré uchováva a vyjadruje *depositum fidei*, odôvodňujú potrebu ochrany a starostlivosti, ktorú Apoštolský stolec vykonáva vo vzťahu k východnej bohoslužobnej praxi. Ide o zaručenie a ochranu viery v jednom z jej najdôležitejších vyjadrení. Toto presvedčenie motivovalo formuláciu kán. 657 § 1 CCEO, ktorý vyhradzuje potvrdenie bohoslužobných kníh Apoštolskému stolcu v tých cirkvách, ktoré nie sú ani patriarchálne, ani metropolitné *sui iuris*, a ktorý žiada predchádzajúcu kontrolu týchto textov pre patriarchálne alebo metropolitné cirkvi. Táto kontrola sa, samozrejme, vzťahuje na všetko, čo má niečo spoločné s bohoslužobným slávením.“³¹

Konkordátne právo

CCEO: Kán. 4 – Kánony kódexu nerušia, ani nepozmeňujú dohody, ktoré uzavrela Svätá stolica s národmi alebo inými politickými spoločnosťami; preto i naďalej zostávajú v platnosti ako doteraz a predpisy tohto kódexu, ktoré sú s nimi v rozpore, im ani v najmenšom neprekážajú.

CIC: Kán. 4 – Nadobudnuté práva, ako aj privilégia, udelené až doteraz Apoštolským stolcom či fyzickým alebo právnickým osobám, používané a neodvolané, zostávajú nedotknuté, ak ich kánony tohto Kódexu výslovne neodvolávajú.

Kódex upravuje aj vzťah svojich kánonov a noriem konkordátneho, zmluvného charakteru, ktoré boli v platnosti v čase promulgovania kódexov. K týmto zmluvám patria dohody, ktoré Apoštolská stolica uzavrela s národmi alebo inými spoločnosťami. Tieto normy si ponechávajú svoju platnosť vzhľadom na nový kanonický poriadok. Dôvodom je to, že kódex riadi vnútorný život Cirkvi a uvedené zmluvy riadia vzťah Cirkvi so štátmi alebo inými politickými spoločnosťami. Tieto normy sú často plodom dlhých rokovaní poznačených niekedy aj napätiami a sú vyjadrením spolupráce, ktorú chcú uskutočňovať Cirkev a politická spoločnosť pre dobro ľudí a príslušných spoločností. Pre tieto normy platí základný princíp medzinárodného práva o dodržiavaní zmlúv. Zmeny v zmluvách sa môžu vykonať po spoločnej dohode strán vždy, keď to považujú za užitočné.³²

³⁰ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, s. 22.

³¹ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI.: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana, 1998, 23. Porov. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 103.

³² IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 107.

Katolícka cirkev a Apoštolská stolica majú zo samého božského nariadenia povahu morálnej osoby v zmysle predpisu kán.113, § 1 CIC. Uvedené kánony sú aplikáciou princípu *pacta sunt servanda*, pretože dohody uzavreté alebo schválené Svätou stolicou s národmi alebo inými politickými spoločnosťami, sú dohodami vonkajšieho verejného práva. Cirkev má preto v úmysle rešpektovať princípy konkordátneho práva a zachovať vernosť zmluvám uzavretým medzi dvoma autonómnymi spoločnosťami.³³ I keď výraz „morálna osoba“ je viac spojená s teologickými atribútmi, v medzinárodnej praxi sa pri recipovaní tohto ustanovenia kánonického práva interpretuje ako subjekt medzinárodného práva.³⁴

Obidva kánony obsahujú vo vzťahu medzi apoštolskou stolicou a národmi či inými politickými spoločnosťami isté princípy a výnimky. Princíp permanencie znamená, že kánony CCEO a CIC v ničom nemenia zmluvy a všetky ostatné dohody tohto druhu, aj keby obsahovali nariadenia, ktoré rušia úplne alebo čiastočne tieto dohody. Tie preto ostávajú v platnosti napriek promulgácii a vstupu do platnosti CCEO a CIC. Výnimka potvrdzuje princíp permanencie, čiže keby nejaký kánon CCEO alebo CIC eventuálne odporoval predpisu medzinárodnej zmluvy, tento predpis a zmluva by ostávali naďalej v platnosti, napriek odporujúcemu predpisu platného kánonického práva.³⁵

Latinský kódex v kán. 365, §1 b.2 stanovuje, že osobitnou úlohou pápežských legátov je prerokovať otázky, ktoré sa týkajú vzťahov medzi Cirkvou a štátom a osobitným spôsobom pracovať na vypracovaní konkordátov a iných podobných dohôd a na ich realizovaní. Podobná norma v CCEO neexistuje, ale *ex natura rei* sa aplikuje aj vo východných cirkvách.³⁶

Kán. 4 CCEO hovorí o zmluvách uzavretých a schválených Svätou stolicou. Tento dodatok je veľmi dôležitý, pretože dovoľuje možnosť aj iným uzatvárať zmluvy v zmysle predpisu kán. 98 CCEO, ktorý hovorí o práve patriarchu stojaceho na čele patriarchálnej cirkvi *sui iuris*. So súhlasom synody biskupov patriarchálnej cirkvi a predchádzajúcim súhlasom rímskeho veľkňaza môže patriarcha uzavrieť s občianskou autoritou také dohody, ktoré by neodporovali právu stanovenému apoštolským stolcom. Tieto dohody nadobúdajú právoplatnosť až po získaní schválenia rímskym veľkňazom. Aj tieto zmluvy, keďže sú schválené rímskym veľkňazom, platia rovnako ako doteraz podľa normy kán. 4 a nejakým spôsobom neprekážajú predpisom kódexu.³⁷

Predpis kán. 99 CCEO hovorí: „§ 1. *Patriarcha sa má starať, aby osobné štatúty v regiónoch, v ktorých platia, boli všetkými zachovávané.* § 2. *Ak viacerí patriarchovia*

³³ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 8.

³⁴ Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou s komentárom. Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska, 2001, s. 44.

³⁵ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 114.

³⁶ Porov. Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou s komentárom. Bratislava: Konferencia biskupov Slovenska, 2001, s. 38.

³⁷ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 8. Porov. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 115.

na tom istom mieste užívajú moc, uznanú alebo udelenú v osobných štatútoch, je užitočné, aby v záležitostiach väčšieho významu konali po vzájomnej konzultácii.“

Zásada vzájomnej autonómie a nezávislosti Cirkvi a politického spoločenstva vo svojej oblasti obsahuje nielen morálnu, ale aj právnu platformu. Nezávislosť každého z týchto dvoch spoločenstiev rozličnej povahy na platforme práva je stotožňovaná so suverenitou. Vyplýva to zo všeobecne uznávaných a medzinárodným právom prijatých dvoch typoch suverenity, a to časnej a duchovnej.³⁸

Cirkev prostredníctvom Druhého vatikánskeho koncilu v konštitúcii *Gaudium et spes* dáva návod, ako sa majú budovať vzťahy medzi štátom a Cirkvou. Vzťah Cirkvi a štátu má byť postavený na zásadách rešpektovania autonómie a nezávislosti Cirkvi a štátu: „Politické spoločenstvo a Cirkev sú na svojom poli pôsobnosti od seba navzájom nezávislé a autonómne. Ale obidve, i keď z rozličného dôvodu, stoja v službe osobného aj spoločenského povolania človeka. Túto službu budú môcť vykonávať na osoh všetkým tým účinnejšie, čím lepšie budú medzi sebou udržiavať zdravú spoluprácu podľa miestnych a časových okolností.“³⁹ A pokračuje v článku 76: „Cirkev, ktorá na základe svojho poslania a svojej kompetencie nijako nesplyva s politickým spoločenstvom ani sa neviaže na nijaký politický systém, je zároveň znamením a ochranou transcendentného charakteru ľudskej osoby. Politické spoločenstvo a Cirkev sú na svojom poli pôsobnosti od seba navzájom nezávislé a autonómne. Ale obidve, i keď z rozličného dôvodu, stoja v službe osobného aj spoločenského povolania človeka. Túto službu budú môcť vykonávať na osoh všetkým tým účinnejšie, čím lepšie budú medzi sebou udržiavať zdravú spoluprácu podľa miestnych a časových okolností.“⁴⁰

S týmto na zreteli a v zdravej spolupráci medzi Cirkvou a politickou spoločnosťou, apoštolský stolec uzatvára zmluvy alebo ich uzatvorené dodržiava.⁴¹ Katolícka cirkev má v úmysle rešpektovať princípy konkordátneho práva, ktorým sa upravujú vzťahy medzi Cirkvou a štátom v rôznych krajinách a všetky tie dohody, ktoré upravujú vzájomným záväzkom niektoré miešané oblasti spoločného záujmu nevyhnutné k aplikovaniu konkordátnych noriem. Nejde však o výsady udelené Svätou stoli-

³⁸ ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – Slobodná spoločnosť*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovskej univerzity v Prešove, 2009, s. 35.

³⁹ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 74. [https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes \(02.05.2023\)](https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes (02.05.2023)).

⁴⁰ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 76. [https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes \(02.05.2023\)](https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes (02.05.2023)).

⁴¹ Takáto zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou bola podpísaná dňa 24. novembra 2000 vo Vatikáne. Národná rada Slovenskej republiky ňou vyslovila súhlas svojím uznesením č. 1159 z 30. novembra 2000 a prezident Slovenskej republiky ju ratifikoval 4. decembra 2000, na základe jej článku 24 ods. 2, a bola publikovaná v Zbierke zákonov SR oznámením ministra zahraničných vecí Slovenskej republiky pod. č. 326/2001 Základná zmluva je medzinárodnou zmluvou prezidentského typu, ktorá na svoju platnosť vyžaduje súhlas parlamentu a ratifikáciu prezidentom republiky. Bola ratifikovaná pred účinnosťou ústavného zákona č. 90/2001 Z. z. A keďže zabezpečuje väčší rozsah základných práv a slobôd, a bola ratifikovaná a vyhlásená spôsobom ustanoveným zákonom, má prednosť pred zákonmi SR.

cou národom alebo iným politickým spoločnosťami, ale o vzájomné usporiadanie spolupráce medzi dvoma autonómnymi spoločenstvami.⁴²

Nadobudnuté práva a privilégia

CCEO: Kán. 5 – Nadobudnuté práva ako aj privilégia, udelené až doteraz Apoštolskou stolicou fyzickým alebo právnickým osobám, používané a neodvolané, zostávajú nedotknuté, ak ich kánony tohto kódexu výslovne neodvolávajú.

CIC: Kán. 4 – Nadobudnuté práva, ako aj privilégia, udelené až doteraz Apoštolským stolcom či fyzickým, alebo právnickým osobám, používané a neodvolané, zostávajú nedotknuté, ak ich kánony tohto kódexu výslovne neodvolávajú.

Predpis kánonu aplikuje princíp nepôsobnosti zákonov voči nadobudnutým právam, ako aj privilégiám udeleným Apoštolským stolcom pred promulgáciou CCEO, ktoré neboli odvolané.⁴³

Podľa predpisu kán. 5 ostávajú neporušené tie práva a privilégia, ktoré boli udelené Apoštolským stolcom až do promulgácie kódexu, s výnimkou tých, ktoré tento kódex výslovne odvoláva. Privilégia udelené Apoštolskou stolicou aj proti právu si ponechávajú svoju platnosť, ak sa v kódexe nehovorí ináč.⁴⁴

Ohľadom nadobudnutých práv, okrem kán. 5, kódex stanovuje aj ďalšie normy:

- a) striktná interpretácia administratívneho úkonu, ktorý im škodí,
- b) ponechávanie si nadobudnutých práv pri disponovaní majetkami právnickej osoby,
- c) ponechanie si nadobudnutých práv pri prekladaní z úradu,
- d) ponechanie si nadobudnutých práv pri prekladaní farára.⁴⁵

Nadobudnuté práva sú práva, ktoré sú v niečom zákonnom vlastníctve a sú založené na právnych faktoch, čiže vznikli z ľudskej činnosti usmernenej zákonom. Subjekt nadobúda tieto práva cez splnenie všetkých požiadaviek predvídaných právom. Nadobudnuté práva sa odlišujú od nevrodených alebo prirodzených a od tých, ktoré ešte môžu byť nadobudnuté. Nadobudnuté právo je také, ktoré sa stalo dedičstvom nejakého subjektu na základe presného jurisdického faktu, ktorému zákon prisudzuje alebo niekedy prisudzovalo po splnení stanovených podmienok charakter titulu vhodného na získanie práva.⁴⁶

Kánon hovorí o privilégiách v striktnom význame (*privilegia stricto sensu*). Termín *privilegio* tu nemôže mať iný význam ako striktno právny, o ktorom hovorí predpis kán. 1531, § 1, podľa ktorého „privilégium“, čiže milosť daná v prospech istých fyzických osôb alebo právnických osôb osobitným úkonom, môže udeliť zákono-

⁴² IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 120.

⁴³ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 10.

⁴⁴ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 130.

⁴⁵ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 10.

⁴⁶ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 131 – 132.

darca a ten, komu zákonodarca udelil túto moc. Privilégium nie je právo, ale milosť, osobitné gesto láskavosti udelené niekomu.⁴⁷

V CIC je niekoľko kánonov, ktoré obsahujú aj princíp permanencie privilégií, aj výnimku z neho: kánn. 59, § 1, 75 – 84, 93, 306, 377, § 5, 396, § 2, 509, § 1, 536, § 2, 1233, 1331, § 2, 1336, § 1, b. 2, 1338, § 1. Kánon 76, § 1 CIC a zodpovedajúci kán. 1531, § 1 CCEO sa týkajú výlučné privilégia *stricto sensu*.⁴⁸

Ako sme už uviedli, predpisy kán. 5 nespomínajú nadobudnuté práva ani privilégia a indulty, ktoré potvrdili alebo udelili patriarchovia alebo eparchiálni biskupi. To neznamená, že patriarchovia a biskupi nemôžu udeľovať práva a privilégia fyzickým a právnickým osobám v rámci svojich právomocí a podľa normy práva. Norma kán. 5 nie je reštriktívna. Pápežská komisia na revíziu východného kánonického práva zväžila, že „keď bude kódex promulgovaný, bude treba vypracovať niekoľko dočasných noriem o iura quaesita udelených patriarchami alebo biskupom, aby sa vedelo, ako postupovať v tejto veci bez spôsobenia ujmy ľudským právam. Nadobudnuté práva a privilégia udelené patriarchami a eparchiálnymi biskupmi doposiaľ fyzickým alebo právnickým osobám, ktoré sa používajú a neboli odvolané, zostávajú nedotknuté, ak ich výslovne neodvolávajú kánony kódexu“.⁴⁹

V minulosti sa takmer vo všetkých východných cirkvách udeľovali rovnaké tituly ako v latinskej Cirkvi. Samotný kódex aj *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov* jasne hovorí, že takúto prax treba opustiť, pričom prízvukuje: „Okrem toho nemajú sa udeľovať hodnosti používané vo východných cirkvách klerikom, ktorí nepatria do cirkvi sui iuris, ktorá ich udeľuje. Tak isto sa majú zrušiť tie hodnosti alebo z nich vyplývajúce práva, ktoré boli prijaté z latinských zvykov, predchádzajúcich koncilovej reforme. Tým sa má zabrániť, aby sa nosenie týchto titulov neznižilo na čistú povrchnosť, škodlivú osobitnej dôstojnosti východných bohoslužieb.“⁵⁰

Predchádzajúce právne normy a zvykové právo

CCEO: Kán. 6 – Nadobudnutím účinnosti kódexu:

1° sa úplne rušia všetky zákony spoločného práva alebo partikulárneho práva, ktoré odporujú kánonom kódexu alebo ktoré sa vzťahujú na materiu, ktorá je v kódexe upravená v celom rozsahu;

2° odvolávajú sa všetky zvyky, ktoré sa rušia kánonmi kódexu alebo im odporujú, nie však storočné alebo odnepamäti jestvujúce.

CIC: Kán. 6 – § 1. Nadobudnutím účinnosti tohto kódexu sa rušia: 1. kódex kánonického práva vyhlásený roku 1917; 2. aj iné zákony, tak univerzálne, ako aj partikulárne, ktoré odporujú predpisom tohto kódexu, ak sa o partikulárnych výslovne neurčuje niečo iné; 3. všetky trestné zákony, tak univerzálne, ako aj partikulárne,

⁴⁷ SALACHAS, D.: „Canone preliminare.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s.10.

⁴⁸ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 134.

⁴⁹ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 131.

⁵⁰ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI.: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 61.

vydané Apoštolským stolcom, ak nie sú prevzaté do tohto kódexu; 4. aj ostatné univerzálne disciplinárne zákony vzťahujúce sa na matériu, ktorú tento kódex upravuje v celom rozsahu. § 2. kánony tohto kódexu, pokiaľ obsahujú staré právo, treba posudzovať aj so zreteľom na kánonickú tradíciu.

Predpisy kánonu hovoria o dôsledkoch spôsobených vstupom kódexu do platnosti vzhľadom na predchádzajúcu legislatívu, čiže upravuje vzťahy medzi kódexom a predchádzajúcou legislatívou. CCEO zväčša považuje disciplíny za platné až do súčasnosti, hoci podstúpili vhodné a podstatné zmeny vyžadované faktom, že jedným z ich základných cieľov bolo pozmeniť predchádzajúcu legislatívu, aby sa prispôbila ustanoveniam Druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilovým disciplinárnym dokumentom. Preto sa po uplynutí obdobia *vocatio legis*, čiže roka po promulgácii CCEO (od 1. októbra 1991 kedy CCEO nadobudol záväznú moc) rušia.⁵¹

Všetky zákony spoločného práva, ktoré odporujú kánonom kódexu alebo ktoré sa týkajú matérie, ktorá bola v celom rozsahu v kódexe upravená. „Spoločným právom“ sa nazývajú okrem zákonov a zákonných zvykov celej Cirkvi aj zákony a zákonné zvyky spoločné všetkým východným cirkvám. Nerušia sa naopak zákony, ktoré obsahujú Božie právo prirodzené alebo pozitívne. CCEO to nespomína, považujúc to za samozrejmé. Také zákony nemôže nikdy zrušiť nejaká ľudská moc.

Právo spoločné pre všetky východné katolícke cirkvi, platné až do vstupu do platnosti nového kódexu, bolo čiastočne kodifikované štyrmi *motu proprio* Pia XII. (1939 – 1958) medzi rokmi 1949 – 1957: o sviatosti manželstva (*Crebrae allatae*, 1949), o procesoch (*Sollicitudinem nostram*, 1950), o rehoľníkoch, o časných majetkoch Cirkvi, o význame slov (*Postquam Apostolicis Litteris*, 1952), o východných obradoch a o osobách (*Clerii sanctitati*, 1957). Táto legislatíva sa týka matérií, ktoré boli v celom rozsahu upravené v CCEO, preto bola úplne zrušená.⁵²

Nasmerovanie Druhého vatikánskeho koncilu je jednoznačné: „*Nech všetci východní kresťania katolíci vedia a sú presvedčení, že si môžu, ba aj majú navždy zachovať svoje právoplatné liturgické obrady i svoju disciplínu bez zavádzania zmien, s výnimkou, ak si ich vyžaduje skutočný organický vývoj. (...) Ak sa však od nich nenáležite odchyliť vinou okolností alebo niektorých osôb, nech sa usilujú vrátiť k tradíciám otcov.*“⁵³ Taktiež tento „posvätný všeobecný cirkevný snem potvrdzuje a schvaľuje dávnu sviatostnú disciplínu, ktorá jestvuje vo východných cirkvách, ako aj spôsob, akým sa sviatosti slávia a vysluhujú, a želá si obnoviť túto prax, kde je to potrebné“.⁵⁴

⁵¹ SALACHAS, D.: „Canone preliminares.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 10 – 11.

⁵² IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce: Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 141.

⁵³ DEKRÉT O VÝCHODNÝCH KATOLÍCKYCH CIRKVÁCH: *Orientalium Ecclesiarum*, č. 6. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientium-ecclesiarum>. (12.05.2023).

⁵⁴ DEKRÉT O VÝCHODNÝCH KATOLÍCKYCH CIRKVÁCH: *Orientalium Ecclesiarum*, č. 12. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientium-ecclesiarum>. (12.05.2023).

Vstupom kódexu do platnosti boli zrušené aj všetky pokoncilové dokumenty disciplinárnej normatívy vydané Svätou stolicou a týkajúce sa východných cirkví, ktoré odporujú kánonom kódexu alebo sa vzťahujú na matériu upravenú v kódexe v celom rozsahu:

Všetky zákony partikulárneho práva, ktoré odporujú kánonom kódexu alebo sa vzťahujú na matériu upravenú v kódexe v celom rozsahu. Ako „partikulárne právo“ sa nazývajú všetky zákony, zákonné zvyky, štatúty a iné normy práva, ktoré nie sú spoločné ani celej Cirkvi, ani všetkým východným cirkvám, v zmysle predpisu kán. 1493 § 2.⁵⁵ Čo sa týka partikulárneho práva každej východnej cirkvi *sui iuris*, v apoštolskej konštitúcii *Sacri canones* sa tvrdí, že „*tento kódex zveruje partikulárnemu právu sui iuris všetko to, čo sa považuje za nie nevyhnutné pre spoločné dobro všetkých východných cirkví. V týchto veciach je naším úmyslom, aby tí, ktorí požívajú legislatívnu moc v jednotlivých cirkvách sui iuris, sa čo najrýchlejšie postarali osobitnými normami, majú pred očami tradície vlastného obradu, ako aj predpisy Druhého vatikánskeho koncilu*“.⁵⁶

Všetky zákonné zvyky spoločné všetkým východným cirkvám, aj storočné alebo odnepamäti jestvujúce, ktoré sa výslovne rušia kánonmi kódexu, ako je to v prípade kán. 67 (o zachovaní predpisov pri voľbe patriarchu). Tento kánon v podstate iba odkazuje na príslušné kánony o voľbách, ktoré sa majú dodržiavať s niektorými drobnými zmenami, o ktorých sa zmieňujú dávnejšie kánony.⁵⁷ Taktiež kán. 225, § 1 (o zvolení alebo vymenovaní len jedného administrátora eparchie, kán 343 (o formácii seminaristov vo vlastnom obrade), kán. 764 (o zamietnutí zvyku uvádzajúceho novú prekážku alebo odporujúceho prekážke stanovenej spoločným právom), kán. 874, § 3 (o pochovávaní veriacich v chrámoch), kán. 954, § 1, b. 2 (o nulite hlasu, ak nie je tajný, istý, bezpodmienečný, určitý), kán. 1031, § 1 (o povinnosti administrátora cirkevných majetkov každý rok predložiť vlastnému hierarchovi vyúčtovanie spravovania), kán. 1402, § 1 (o uložení kánonického trestu predpísaným trestným súdnym konaním). Rušia sa aj všetky zvyky, ktoré odporujú kánonom kódexu. Nerušia sa ak sú storočné alebo odnepamäti jestvujúce, ak ich výslovne nerušia kánony kódexu.⁵⁸

V práve len ten zvyk môže mať účinnosť práva, ktorý je rozumný a zavedený spoločenstvom aspoň schopným prijať zákon súvislou a pokojnou praxou a predpísaný na čas stanovený právom. Rušia sa teda všetky zvyky, ktoré zavrhnújú kánony CCEO. Zvyk odporujúci platnému kanonickému právu sa ruší tiež. Naopak, proti kanonickému zákonu, ktorý obsahuje doložku zakazujúcu budúce zvyky, môže prevážiť len storočný alebo odnepamäti jestvujúce zvyk. Preto tento kódex neruší storočné alebo odnepamäti jestvujúce zvyky. Storočné alebo odnepamäti jestvujúce zvyky východných cirkví majú veľmi veľký význam pre život týchto cirkví a tvoria súčasť posvätného depozitu ich tradícií. Dá sa povedať, že tieto zvyky východných

⁵⁵ Kán. 1493, § 2 CCEO.

⁵⁶ SALACHAS, D.: „Canone preliminare.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 11.

⁵⁷ VASIL, C.: *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá kniha.1999, s. 122 – 123.

⁵⁸ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 142.

kresťanských spoločenstiev zodpovedajú pôsobeniu Svätého Ducha v ekleziálnom tele a vždy nadobudli účinnosť práva. Preto storočné a odnepamäti jestvujúce zvyky, aj keď odporujú kánonom CCEO, majú byť vyhlásené za hodné rešpektu a ako také ich treba zachovávať.⁵⁹

Napokon poznamenávame, že kán. 6 sa nevzťahuje na starobylé právo, predovšetkým to, ktoré bolo vydané na prvých ekumenických konciloch, ale na všetky zákony spoločného a partikulárneho práva východných katolíckych cirkví vydané Rímom v posledných storočiach a platných pred promulgáciou CCEO, ktoré by odporovali kánonom kódexu alebo ktoré sa vťahujú na matériu upravenú v kódexoch v celom rozsahu. Starobylé právo nebolo úplne zrušené novou kodifikáciou, ale skôr bolo prijaté alebo prispôbené.⁶⁰

Odlíšny je prípad zániku zákona, o ktorom sa hovorí v kán. 1502, podľa ktorého „neskorší zákon úplne ruší predchádzajúci alebo ho ruší čiastočne, ak je to výslovne vyhlásené, alebo ak mu priamo odporuje alebo znova usporadúva celú matériu predchádzajúceho zákona. Ale zákon spoločného práva, ak v tom istom zákone výslovne nie je nariadené ináč, neruší čiastočne zákon partikulárneho práva ani zákon partikulárneho práva vydaný pre niektorú cirkev sui iuris neruší čiastočne partikulárne právo platné v tej istej cirkvi.“ Zrušenie zákona môže byť úplné alebo čiastočné.⁶¹

Predpis kán. 6 CIC bol veľmi dôležitý predovšetkým v dobe bezprostredne po promulgácii a vstupe do platnosti nového kódexu. Týmto kánonom má zákonodarca v úmysle upraviť vzťah medzi CIC 1983 a CIC 191, medzi CIC 1983 a predchádzajúcimi trestnými zákonmi neodporujúcimi predpisom platného kódexu a napokon medzi CIC 1983 a predchádzajúcimi predpismi.

Záver

Základným pojmom normatívo úvodných alebo vstupných kánonov v oboch kódexoch je zadefinovanie ich platnosti pre veriacich východných katolíckych cirkví a veriacich latinskej Cirkvi. Neumenšuje pritom ich dôstojnosť, ale naopak slovami dekrétu Druhého vatikánskeho koncilu o východných cirkvách *Orientalium Ecclesiarum* vyhlasuje podstatnú rovnosť všetkých katolíckych cirkví bez ohľadu na ich pôvod. Táto rovnosť sa prejavuje vo všetkých aspektoch ekleziálneho života, neznižujúc ani hodnotu ich vlastného normatívu, ani právneho usporiadania v kódexe kánonov pre východné katolícke cirkvi a kódexe kánonického práva latinskej Cirkvi.⁶²

Ak to zhrnieme, treba najprv poznamenať, že kým prvých šesť kánonov CIC tvorí súčasť prvej knihy s názvom *De normis generalibus – Všeobecné normy* (kán. 1 – 203), vstupné kánony CCEO nepatria do príslušného titulu a formálne nie sú zara-

⁵⁹ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 11.

⁶⁰ IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 143.

⁶¹ SALACHAS, D.: „Canone preliminaries.“ In: PINTO, P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 12.

⁶² Porov. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 33.

dené medzi všeobecné normy. To samozrejme neznamená, že by sa v CCEO nenachádzali všeobecné normy. Nie sú však takto pomenované a nachádzajú sa v iných častiach kódexu: *Vstupné kánony* (kán. 1 – 6), *Právnické osoby a akty* (kán. 909 – 935), *Úrady* (kán. 979 – 995), *Zákon, zvyk a administratívne akty* (kán. 1488 – 1539), *Premlčanie a počítanie času* (kán. 1540 – 1546).

Vstupné kánony CCEO a prvých šesť kánonov CIC sa do značnej miery zhodujú svojim obsahom, hoci nie číselným označením. Jedným z rozdielov medzi CIC kán. 3 a CCEO kán. 4 je, že do kán. 4 CCEO boli pridané dve slová *aut approbatas*. Môže sa zdať, že tento rozdiel je minimálny, no poukazuje na jeden z detailov, ktorý zdôrazňuje veľký význam patriarchálnej cirkvi v opozícii voči latinskej národnej cirkvi, na ktorej čele stojí konferencia biskupov. Napriek zdanlivej podobnosti sú CIC kán. 6 § 2 a CCEO kán. 2 úplne odlišné, pretože druhý pripisuje veľký význam starobylej kánonickej tradícii Cirkvi.

Starobylé právo východných cirkví vydané na ekumenických konciloch, miestnych synodách a svätými otcami je tak základným parametrom na zhodnotenie nového normatívu. Zákonodarca nezabúda na to, že mnohé z týchto starobylých kánonov dnes už neplatia, pretože odrážajú problematiku doby, v ktorej boli vydané. Väčšina z nich si však zachovala svoju platnosť a tvoria priamy alebo nepriamy prameň aktuálneho normatívu východných katolíckych a ortodoxných cirkví a vyjadrujú ich pravé tradície, hoci to neznamená ich statickosť a anachronizmus.⁶³

BIBLIOGRAPHY:

- ČITBAJ, F.: *Slobodná Cirkev – Slobodná spoločnosť*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovskej univerzity v Prešove, 2009. 107 s. ISBN 978-80-969953-7-0.
- DEKRÉT O VÝCHODNÝCH KATOLÍCKYCH CIRKVIACH.: *Orientalium Ecclesiarum*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/orientium-ecclesiarum>. (02.05.2023).
- DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu.: *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes – o Cirkvi v súčasnom svete*. In: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes> (02.05.2023).
- DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu.: *Pastorálna konštitúcia LUMEN GENTIUM o Cirkvi*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda.1968. 342 s.
- DVOŘÁČEK, J.: *Komentář k motu proprio De Concordia inter Codices*. In. *REVUE CÍRKEVNÍHO PRÁVA*, ročník XXIII., č. 66 – 1/2017. Praha. ISSN 2336-5609.
- FRANCESCO: *Lettera Apostolica in forma di motu proprio „De concordia inter codices“*. http://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160531_de-concordia-inter-codices.html. (02.05.2023).
- IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008. 164 s. ISBN 978-80-88724-32-2.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI: *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*. Roma : Libreria Edetrice Vaticana. 1998. 91 s.
- NEDUNGATT, G.: *Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*. Львів : Свічадо, 2008. 791 s. ISBN 978-986-385-147-8.
- Sv. JÁN PAVOL II: *Apoštolská konštitúcia Sacri Canones*. In: *Kódex Kánonov Východných Cirkví*. Lublin : Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012. 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.

⁶³ Porov. IVAN, J.: *Úvodné kánony kódexov Katolíckej cirkvi*. Michalovce : Vydavateľstvo Misionár, 2008, s. 156.

VSTUPNÉ KÁNONY V CCEO A CIC

- NEDUNGATT, G. – RUYSSSEN, G.: A Guide to the Eastern Code A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches. In *Kanonika 10*. Rome : Pontificio Instituto Orientale & Valore Italiano, 2020. 1181 s. ISBN 978-88-97789-74-1.
- Sv. JÁN PAVOL II.: Apoštolská konštitúcia *Sacri Canones*. In: *Kódex Kánonov Východných Cirkví*. Lublin : Vydavateľstvo Lublinskej arcidiecézy Gaudium, 2012. 882 s. ISBN 978-83-7548-090-0.
- SALACHAS, D.: „Canone preliminares“. In: Pinto P. V. (eds): *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2001, s. 1 – 12. 1341 s. ISBN 88-209-7146-1.
- SALACHAS, D. – NITKIEWICZ, K.: *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini*. Roma : Pontificio Instituto Orientale. 2007. 189 s. ISBN 978- 88-7210-356-8.
- VASIL, C.: *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá kniha, 1999. 221 s. ISBN 80-7141-269-4.
- Základná zmluva medzi Svätou stolicou a Slovenskou republikou. Bratislava: Lúč, 2001. 140 s. ISBN 80-7114-351-0.

The process of establishing a minor seminary in the Diocese of Budweis in 1852 – 1853

RUDOLF SVOBODA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0930-2801>

University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology

Abstract: This study deals with establishing the minor seminary in Budweis in 1852 – 1853, i.e. from the intention of Bishop Jan Valerián Jirsík to establish a minor seminary and the first steps towards project realization until the time before the opening of the seminary. This seminary became one of the important formation and education centres in the Diocese of Budweis for many decades. This founding was one of the first significant actions of Bishop Jan Valerián Jirsík, which he implemented as part of his episcopal work to support the development of the spiritual life of his diocese. In addition to the bishop's vision, it was made possible by the external ecclesiastical-political situation after the issuance of the imperial decrees in 1850, thanks to which the Catholic Church gained a much greater opportunity to manage its internal affairs on its own.

Keywords: Minor Seminary. Church. State. Diocese of Budweis. 19th century.

Introduction

The diocesan minor seminary was founded in 1853 in the centre of the Diocese of Budweis, in Budweis, by Bishop Jan Valerián Jirsík (1851-1883). The literature also refers to it in various contexts, such as a students', boys' or small seminary.¹ It existed without interruption until 1942 when it was abolished by the Nazis who occupied Czechoslovakia. Immediately after the war, it resumed its activity, but only for a short time. It was definitively abolished and closed shortly after the Communists came to power in 1850. The communist regime not only succeeded in abolishing the minor seminary but also almost erased it from historical consciousness. With its demise, the vast majority of sources originating from the seminary's activities disappeared definitively. This fact is, without a doubt, why, even more than thirty years after the fall of communist totalitarianism, no one has paid more attention to this topic. Every researcher was and still is faced with a difficult heuristic task because when learning the history of the minor seminary in Budweis, it is necessary to start from many rather secondary sources, which presupposes, in particular, a deeper knowledge of the history of the diocese in the given period. This brief study is the beginning of an effort to accept this great challenge: it seeks to try, at least in part, to correct the historical wrong done to this minor seminary. Its purpose is to describe the process of creating this institution, which became one of the important

¹ See SVOBODA, R.: *The Founding of Minor Seminaries After 1850. Consequences of the Transformation of the Relationship Between Church and State in the Austrian Empire on the Example of Establishing a Minor Seminary in the Diocese of Budweis*, Church Law Review, 3/2023, in press.

formation and education centres in the Diocese of Budweis for many decades. It is a historical probe into the diocese's history at the beginning of Bishop Jirsík's episcopate. It describes the process of founding an institution, i.e. from Jirsík's intention to establish a minor seminary and the first steps towards project realization until the time before the opening of the seminary.

The topic of the minor seminary in historical research

Academic literature relevant to the minor seminary itself is very poor. The first and the last proper historiographer of the minor seminary was Josef Hoffmann, whose short text *Studentský seminář v Českých Budějovicích* (Students' Seminary in Budweis) from 1878 is an indispensable work for the early period of this institution, even if it is a work marked by the level of Church historiography of the time. In the text, the author demonstrated a broad insight into the running of the seminary, of which he was the director in 1864-1875 and subsequently the inspector.²

The archivist Oldřich Šeda can be regarded with some reserve as the second historiographer. From him, we have available a brief historical overview of the minor seminary from 1972-1973, which he compiled as part of the description of the archival fonds *Biskupský diecézní chlapecký seminář České Budějovice* (Bishop's Diocesan Boys' Seminary in Budweis), which is stored in the State Regional Archives in Třeboň. The ideological bias of the time is quite evident in his text, which is manifested by placing too much emphasis on the Czech-German rivalry, being an anti-Habsburg interpretation of Czech history, but especially with a strongly critical attitude towards the Catholic Church. When discussing the early period of the minor seminary, Šeda relied entirely on Hoffmann's work, from which he took information often abbreviatedly and with errors. However, his references to the process of the cancelling of the seminar by the communists, which are based on the personal statements of witnesses, are beneficial.³

² Josef Hoffmann (1835-1899), a native of Soběslav, after his studies in Budweis was ordained a priest in 1859. He attained the rank of Doctor of Theology in Vienna in 1864. Hoffmann was the Director of the minor seminary from 1st October 1864, and appointed Inspector of this seminary on 20th September 1875.

At the time of the publication of his book – 1878 – he worked as a professor of Church history, Church law and liturgy at the diocesan priestly seminary in Budweis. As a priest, he was also an episcopal notary, a synodal examiner and the already mentioned Inspector of the minor seminary. He later held the position of Rector of the priestly seminary (1884), was appointed Canon of the Budweis cathedral chapter (1886) and Provost of Jindřichův Hradec (1889). See his short obituary in *Ordinariátní listy Budějovické diecéze* (*Ordinariate Letter of Diocese Budweis*, henceforth OL) from 1900, No. 2, p. 8. See also NOVOTNÝ, M. – VEBER, T.: *Kirche und Schulwesen*. In: NOVOTNÝ, M. et al., *Die Diözese Budweis in den Jahren 1851-1907, Die Diözese Budweis in den Jahren 1851-1907. Das Aschenputtel unter den Diözesen II*, Berlin, 2021, p. 227.

Hoffman's work was published on the 25th anniversary of the opening of the minor seminary, and proceeds from the sale of the book were designated for its benefit. See HOFFMANN, J.: *Studentský seminář v Českých Budějovicích* : České Budějovice, 1878, 107 pages.

³ ŠEDA, O.: *Státní oblastní archiv Třeboň* (State Regional Archives in Třeboň, hereinafter SOA Třeboň) – *oddělení Třeboň, Biskupský diecézní chlapecký seminář České Budějovice*, (1853), 1867 – 1847, inventory, Ev. Nr. 312, p. 1 – 20, here see the chapter *Dějiny původce fondu* (The history of the archive fonds originator). Hereinafter as ŠEDA, O.: *Dějiny původce fondu*.

Although no other professional studies are available on the minor seminary itself apart from brief mentions, there is still a wider interpretive framework into which the history of the minor seminary in Budweis can be placed.

First of all, there are the current results of research into the history of the Diocese of Budweis, which are essential for grasping the topic in the appropriate contemporary and local contexts.

Many publications are available describing the state of the diocese as such, as well as various aspects of local Church administration and Church institutions,⁴ the personalities of its bishops,⁵ and related topics, such as national relations or education.⁶ It is also impossible to leave out the works devoted to the education of future priests in the former Kingdom of Bohemia.⁷

Last but not least, the history of the minor seminary was connected with the history of the equivalent of the grammar school, the Czech bishop's gymnasium,

4 NOVOTNÝ, M. – SVOBODA, R. – M ARTÍNKOVÁ, L. – VEBER, T. – RYANTOVÁ, M.: *Die Diözese Budweis in den Jahren 1785-1850. Das Aschenputtel unter den Diözesen*, Berlin 2018; M. NOVOTNÝ et al., *Die Diözese Budweis in den Jahren 1851 – 1907, Das Aschenputtel unter den Diözesen II*, Berlin 2021; MARTÍNKOVÁ, L.: *Die Diözese Budweis 1785 – 1813. Ein Beitrag zu Organisation, Verwaltung, Schriftstücken und Geistlichkeit der Diözese in josephinischer Zeit*, Pelhřimov, 2012; SVOBODA, R.: *Počátky českobudějovické diecéze*, Praha, 2014; MARTÍNKOVÁ, L.: *Reverendissimum officium. Biskupská konzistoř v Českých Budějovicích na cestě od josefinismu k revoluci (1785-1850)*, Praha, 2017; MARTÍNKOVÁ, L.: *Primi inter pares. Biskupští okrskoví vikáři a jejich úřady na jihu Čech v letech reformy a revoluce (1785 – 1850)*, Pelhřimov, 2018.

In all these works we can find an up-to-date and almost complete bibliography, including an evaluation of the contribution of older publications. Among them, let us mention, for example: KADLEC, J.: *Českobudějovická diecéze*, České Budějovice 1995; HUBER, K. A.: *Kirche in Südböhmen. Ein Überblick*. In: Kurt Augustin Huber (ed.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien VII. Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785 – 1985*, Königstein im Taunus 1985, pp. 7 – 36; ZELENKA, A.: *Die Wappen der böhmischen und mährischen Bischöfe*, Regensburg, 1979.

5 SVOBODA, R.: *Jan Prokop Schaffgotsche. První biskup českobudějovický*, Brno, 2009; SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička. Josefista na českobudějovickém biskupském stolci*, České Budějovice, 2011; SVOBODA, R.: *Nebroušený diamant. Třetí českobudějovický biskup Josef Ondřej Lindauer*, Praha, 2015; SVOBODA, R.: *Johann Prokop Schaffgotsch. Das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus* (=Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 25), Frankfurt am, 2015; SVOBODA, R.: *Jan Valerián Jirsík. In the service of God, Church and Country*, Berlin, 2019.

6 NOVOTNÝ, M.: *Českobudějovická diecéze v kontextu proměn církevní správy v českých zemích v 18.-20. století*, in: *Vývoj církevní správy na Moravě* (= XXVII. Mikulovské symposium 2002), Brno, 2003, pp. 169 –180 and other contributions by this author published independently or in collaboration with J. Kadlec within the ECB; NOVOTNÝ, M. at al.: *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti*, České Budějovice, 2006; NOVOTNÝ, M.: *Výchova diecézního kléru v českých zemích v letech 1848 – 1918. Na příkladu českobudějovického teologického institutu a biskupského semináře*, in: Pavol Mačala, Pavel Marek, and Jiří Hanuš, *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Brno, 2010, pp. 105 – 120; VEBER, T.: *Dvě století dějin českobudějovického kněžského semináře (1803 – 1950) aneb Působení českých, rakouských a německých kněží z jihu Čech v Evropě i v zámoří*, České Budějovice, 2013; NOVOTNÝ, M. – VEBER, T.: *Bohomlucvi, vlastimilové, těšitelé. Výchova a vzdělání duchovních v českobudějovické diecézi v letech 1803 – 1850*, Praha, 2016; KING, J.: *Od Budweiserů k Čechům a Němcům, Jihočeský sborník historický 71*, 2002, pp. 81 – 97. KING, J.: *Budweisers into Czechs and Germans. A local history of Bohemian politics 1848 – 1948*, Princeton-Oxford 2002.

7 See PAVLÍČEK, T. W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848 – 1914)*, Praha, 2017.

which was founded by Bishop Jirsík in 1868 and which was located in the same building until the beginning of the twentieth century. Compared to the minor seminary, some texts were dedicated to the gymnasium, although of a popularising rather than a purely professional nature. Although they understandably emphasise the presentation of the gymnasium as an educational institution, especially in the context of the development of Czech education in Budweis, i.e., in the south of Bohemia, the minor seminary is not entirely neglected in them because the formational and educational intention of Bishop Jirsík historically linked both institutions.⁸

As already mentioned above, only part of it has been preserved from the sources created from the minor seminary's activities, which is stored as the archival fonds *Biskupský diecézní chlapecký seminář České Budějovice* (Bishop's Diocesan Boys' Seminary in Budweis), which is stored in State Regional Archives in Třeboň.⁹ Its scope does not cover the entire period of its history at all. Therefore, the primary sources of information for researching the history of the seminary are, in particular, the activities of the bishop's ordinariate¹⁰ and the proceedings of state administration offices stored in the Czech archives. It is also impossible to leave aside the sources in foreign archives, especially in the Österreichisches Staatsarchiv Wien and the Archivio Apostolico Vaticano.¹¹ Partial information can also be found in published sources of various provenances and in the regional press of the time.

Bishop Jirsík's intention to establish a minor seminary and the first steps towards its realisation

The very process of founding the minor seminary in Budweis is closely connected with the figure of Bishop Jan Valerián Jirsík (1851-1883). Jirsík began his episcopate in the reality of a poor diocese with approximately one million inhabitants, the vast majority of whom professed Catholicism.¹²

⁸ Gymnasium almanacs are typical publications that also briefly mention the minor seminary: *Sede-sát let Jirsíkova gymnasia v Českých Budějovicích*, České Budějovice 1928; *Sto let prvního českého gymnasia a Střední všeobecné vzdělávací školy v Českých Budějovicích*, České Budějovice 1968; *Sto padesát let Gymnázia J. V. Jirsíka v Českých Budějovicích (1868 – 2018)*, České Budějovice, 2018.

Factually important, but otherwise relatively brief, are the mentions in NOVOTNÝ, M.: *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti*, also in ECB, p. 205. There is also a solid diploma thesis on the topic of Jirsík's gymnasium. See KLIMEŠOVÁ, P.: *Gymnasium J. V. Jirsíka v letech 1868 – 1918*. České Budějovice 2011, supervisor Miroslav Novotný.

⁹ The archivist Oldřich Šeda described this archival fonds in detail. See *Biskupský diecézní chlapecký seminář České Budějovice*, inventory.

¹⁰ For example, reports on the state of the seminary published in Ordinariate Letters, pastoral letters of the bishops of Budweis or other mentions in contemporary printed sources are important sources – albeit brief – for researchers. However, even these resources do not cover the entire period of the seminary's existence.

¹¹ Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungs-, Finanz- und Hofkammerarchiv ÖStA Signatur 31: Bistum Budweis, 1815 – 1913; Archivio Apostolico Vaticano, Congregazione del Consilio, Relaciones Dioecesium (fine sec. XVI – 1890 circa), Budvicen., České Budějovice – Budweis (Bohemia), sign. 153.

¹² Approximately 900 priests, who worked in more than 400 places of spiritual administration, cared for their spiritual needs. For example: in 1844, in the diocese, there were altogether 427 parochial administrations, out of which 300 parishes, 10 parish administrations, 91 local administrations, and

On the other hand, it was a diocese in which two language groups – Czechs and Germans – lived together. Their political representatives from the middle of the century became involved in more and more frequent disputes, which, in addition to the political area, were transferred to the linguistic, cultural and also religious level.¹³

Like his predecessors, Jirsík was very well aware that his primary pastoral task was to ensure the continuity of the Christian faith of the believers entrusted to him and, if possible, to help deepen their spiritual life. This task presupposed a sufficient number of priests and a functional system of spiritual administration. At the beginning of his episcopal tenure, he was not in a difficult situation at first glance because, at that time, there were more than 100 seminarians in the priestly seminary. So far, there was no indication that the number of applicants for entry into the priestly seminary should decrease, and, as a result, the number of newly ordained priests could decrease. In other words, the number of seminarians, from the point of view of the requirements for filling the positions of spiritual administration, seemed to be sufficient for the future needs of the diocese. However, Jirsík, perceiving the broader context of current events at the beginning of the 1850s, evaluated the situation concerning the future of the diocese much more critically: he came to the conviction that this state of affairs might not last and saw the necessity of actively doing something to prevent this eventuality from occurring. As an experienced priest and educator, he was concerned not only with the quantity but also the quality of future candidates for the priesthood.¹⁴ He saw one of the possibilities to support the future increase of priests in establishing a new diocesan institution, a minor seminary, which would be devoted to the spiritual and intellectual preparation of potential candidates for the life path of a clergyman from an early age.

In addition to favourable conditions on the part of the state, which counted on the possibility of establishing minor seminaries, there were also purely ecclesiastical regulations based on the decision of the Council of Trent on which Jirsík could base

26 expositions and residential chapels. Altogether there were 881 priests – 773 diocesan and 108 from religious orders. In 1856 in the diocese there were 417 places of regular parochial administration (*beneficia curata*) – out of this was 1 provostry, 2 archdeaconries, 38 deaneries, 296 parishes, 11 parish administrations, 61 local administrations, 6 expositions, and 2 residential chapels. Further, there are listed also other places of Church administration (*beneficia simplicia*) – 1 administration, 13 castle chapels, 6 residential chapels, and 1 exposition. In the diocese, 910 priests served – 763 secular priests and 147 priests from religious orders in the diocese. See SVOBODA, R.: *Jan Valerián Jirsík*, pp. 129 – 130, 138 – 140.

¹³ For details on Jirsík's episcopal work and the situation in the Diocese of Budweis, see the monograph SVOBODA, R.: *Jan Valerián Jirsík. In the service of God, Church and Country*, Berlin, 2019.

¹⁴ In the 1850s and almost until the end of the 1860s, the number of seminarians in the diocesan priestly seminary was always around 100. From 1869, annual state funding was even provided for 111 potential theology students, but in the 1870s, the number of seminarians decreased so that there were already between 70–80, but in the 1880s, their number increased significantly again. Later, the state *numerus fixus* for theology students in Budweis was further increased – in 1883 to 118, in 1884 to 123, and later it was reduced back to 118. In general, it can be said that until the end of the nineteenth century, there were always around 100 seminarians in the seminary. See DVORÁK, L.: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*, pp. 47 – 48, 85.

his decision.¹⁵ Jirsík's predecessors did not have favourable conditions for establishing a minor seminary, being not only the external conditions caused by the reality of the ecclesiastical-political system of Josephinism but also the conditions inside the diocese, which were mainly related to a very bad financial situation. The diocese had virtually no assets that it could use to accumulate such financial capital that would enable the establishment and subsequently finance the functioning of new institutions. After all, the vast majority of clergy – ordinary priests, members of the chapter, workers of the bishop's consistory and the bishop himself – received a salary from the state, paid from the so-called Religious Fund. This fact made the Diocese of Budweis very dependent on state decisions.

By the middle of the nineteenth century, Jirsík's predecessors managed to establish, gradually expand and financially secure the episcopal priestly seminary in Budweis with great effort. However, the missing minor seminary – understood in “Tridentine logic” as one formative and educational institution of the gymnasial type¹⁶ – was a good substitute for the Piarist gymnasium in Budweis which could be considered not only a high-quality education but also a formative institution.

The six-year gymnasium was followed by a two-year philosophical lyceum in Budweis. This lyceum was led by Cistercians from Vyšší Brod monastery (Hohenfurth), so the education and formation of students continued until 1848. However, after 1848, the Piarist gymnasium and the philosophical lyceum were combined into one institution: the German state gymnasium was thus created, which fulfilled its formative function only to a limited extent and not at all in the manner prescribed by the Council of Trent. In addition, the cost of studying was considerable, which meant great difficulties for applicants from poor backgrounds. The language issue became no less serious because, with the increasing number of Czech residents in South Bohemia and in Budweis itself, as well as with the increasing number of Czech public schools, it was an increasingly common phenomenon that for a Czech-speaking applicant, gymnasium studies in the German language became difficult in accessibility and difficult to manage precisely because of the language barrier. It was then impossible to enter the priestly seminary without prior studies at the gymnasium.

The example of Jirsík's Metropolitan, Schwarzenberg, who founded such a minor seminary as Archbishop of Salzburg in Salzburg town in 1848, could also have encouraged him. When Schwarzenberg became Archbishop of Prague in 1850, Jirsík – at that time a canon at the Cathedral of St Vitus in Prague – was his close associate. It can be assumed that he was initiated into the pastoral plans of his Archbishop, which also included the establishment of minor seminaries. The first such minor seminary in the Prague Archdiocese began its activities in Prague in 1855, and others soon followed.¹⁷

¹⁵ The legal context – state and ecclesiastical – of the founding of minor seminaries is discussed in the study by SVOBODA, R.: *The founding of minor seminaries after 1850 as a consequence of the transformation of the relationship between Church and state in the Austrian Empire*, Church Law Review, 2023, in press.

¹⁶ DVOŘÁK, L.: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*, pp. 15 – 16.

¹⁷ See PAVLÍČEK, T. W.: *Výchova kněží v Čechách*, pp. 189 – 227. He writes in more detail about this matter, as well as about the meaning and inner life of minor seminaries.

The first real steps towards establishing a minor seminary in Budweis can be traced to as early as the summer of 1852 when they appeared in the diocesan priestly bulletin *Erlass des bischöfl. Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese* (Regulations of the Episcopal Ordinariate in Budweis to the clergy of the diocese) very modestly mentioned monetary donations intended for the foundation of this institution.¹⁸ Encouraged by this example, the diocesan priests sent additional funds to the episcopal consistory. Erlass subsequently informed the reader in detail about the amount of the donations and the names of the donors, with appropriate thanks attached. At the end of the year, the sum of donations amounted to 747 gulden, which was not much.¹⁹

Jirsík's decision of 1st October 1852 can be regarded as a preliminary stage of realising the intention of forming boys during their studies at the gymnasium. He had full provisions in the priest's seminary for six gymnasium students and provided at least free lunches for the other six to eight here.²⁰

The collection of money continued in the first months of 1853, but the amount increased slowly by tens of gulden.²¹ The turning point did not happen until the spring of the same year. In an addendum to the priest's bulletin of 10th March 1853, Bishop Jirsík warned his priests that in the coming days he would issue a pastoral letter in which he intended to ask the faithful of the entire diocese to support the plan to establish and subsequently maintain a minor seminary. He expressed the wish that all the clergy should spread this specially printed sheet and its contents among the people. It would be read repeatedly at Sunday services and on other suitable occasions. A place was to be prepared in every parish church where the faithful could give their donations. Jirsík wanted to be informed by name about more important donors and gifts. Jirsík left the spiritual administrators free to decide whether they wanted to hand over contributions through their vicariate or whether they would bring them directly to the bishop's consistory. Finally, he put it on the hearts of the clergy to devote themselves to this matter with all their enthusiasm out of love for God and the Church.²²

The promised pastoral letter was published in Czech and German on 13th March 1853. The bishop presented the intention to establish a minor seminary in the diocese in great detail and with considerable urgency. He stated right at the beginning that he could not carry out such work on his own but only with the help of all of the inhabitants of the diocese. He put forward some arguments for the intention to establish a seminary. On a general level, he saw the existence of the minor seminary as very important for the Church and the state and, at the same time, valuable and

¹⁸ Erlass des bischöfl. Ordinariates von Budweis an den Klerus der Diözese (henceforth Erlass), 1852, No. 13, p. 103.

¹⁹ Erlass, 1852, No. 14, p. 110; No. 15, p. 118; No. 16, p. 126; No. 17, p. 135; No. 18, p. 144; No. 19, p. 151; No. 20, p. 159; No. 21, p. 168; No. 22, p. 172.

²⁰ DVOŘÁK, L.: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*, p. 16; ŠEDA, O.: *Dějiny původce fondu*, p. 1; HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*, p. 18.

²¹ Donations were posted under the headline "Spenden zur Realisirung eines Diözesan-Knabenseminärs". See Erlass, 1853, No. 3, p. 25; No. 4, p. 35; No. 5., p. 44; No. 6, p. 52 and No. 7, pp. 59 – 60.

²² Erlass, 1853, No. 7, p. 60.

necessary for the diocese. In particular, he elaborated on the reasons related to the current and future needs of the diocese:

I am convinced that the upbringing of our youth must have a perfect religious direction if in the future I do want to receive those who would like to dedicate themselves to the priesthood, and that they must soon wean themselves from vanity and worldly pleasures, and diligently to train themselves in denying and overcoming oneself even in all kinds of virtue, if one day they are to become worthy and faithful priests, I recognise that this cannot be achieved otherwise, but to establish a minor Seminary for my diocese, namely a seminary for students. I have decided, therefore, to establish a house in Budweis, in which capable, moral and diligent young men from the first Latin school until the time when they have a vocation to my seminary, or if they did not have it, could enter some other profession – for a meagre salary, or even if they were poor, they were supported free of charge, and under my eyes and my superior administration, they were led to diligent learning, to an orderly life, to God-fearing and to such principles which can protect a young person entering the world of its dangerous attacks and rushes by all faiths and the virtues.²³

He saw a donation to the minor seminary from the believers as an opportunity for a good deed that God would reward. He appealed to pious parents that, in this way, they would have an excellent opportunity to support their boys' religious education, which would be deepened and strengthened by their stay in the seminary, on top of that which was instilled in them at home. The bishop also emphasised that the current inclination towards worldly things among young men is such that when they come to the priestly seminary, four years of formation is often insufficient to make them proper priests who would remain faithful to their vocation. However, if a stay in a minor seminary prolonged the preparation of adepts for the priesthood, their superiors would have the opportunity to come to know the boys better and, if necessary, to correct what was damaged in them. Finally, establishing the seminary would prevent the imminent shortage of priests in the future – it is said that the number of those who wanted to become priests had already decreased in recent years. Jirsík saw the cause precisely in the imperfect education of the youth.

He also presented the positive future impact of the minor seminary in that even boys from very low-income families would have the opportunity to study. The bishop saw a serious reason why the number of candidates for the priesthood was decreas-

²³ *“Jsa přesvědčen, že odchování naší mládeže musí míti dokonalý náboženský směr, nemáli se mi budoucně nedostávati těch, ježto by se kněžskému stavu oddati chtěli, a že ti a tací již záhy musí odvykati marnostem a rozkošem světským, a se pilně cvičiti v zapírání a přemáhání sebe i ve všeliké cnosti, jestli se jednou mají z nich státi hodní a věrní kněží, uznávám, že jináče toho docíliti nelze, leč založím pro svou diecesi malý Seminář, totiž seminář pro studenty. Uminil jsem tedy sobě, zříditi dům v Budějovicích, ve kterémž by schopní, mravní a pilní jinochové od první latinské školy až do toho času, co by majíce povolání do mého duchovního semináře, aneb kdyby ho do sebe neměli, v jiný některý stav vstoupiti mohli – proti skrovnému platu aneb také, kdy by chudí byli, zdarma vydržování, a pod mýma očima a mou vrchní správou k pilnému učení, ku pořádnému životu, k bohabojnosti a k takovým zásadám byli vedeni, kteréž mladého do světa vstupujícího člověka chrániti mohou všech víře a cnosti jeho nebezpečných útokův a návalův.”* Erläss, 1853, No. 8, pp. 61 – 62.

ing precisely in the parents' poverty, which did not allow them to send their children to study.²⁴

Jirsík's pastoral letter had a considerable response, evidenced by the long lists of donors published in the following editions of the priestly bulletin. In addition to ordinary people who contributed small amounts according to their means, there were also several extraordinary donors. The former Emperor Ferdinand and his wife Maria Anna contributed 2,000 guildens among the first, the Abbot of Vyšší Brod (Hohenfurth) Valentin Schopper contributed 1,200 guildens, and the Archbishop of Gurk Vojtěch Lidmanský, originally from the Diocese of Budweis, contributed 300 guildens. Also, the diocesan priestly seminary professors sent a total of 200 guildens. Together with other donations, the collection for the minor seminary at the beginning of April amounted to 5,920 guildens and eight kreutzers.²⁵ Also, in the following weeks, sums came from parish collections and vicariates or donations from individuals. Of the well-known personalities who still decided to support Jirsík's plan, we should mention Archduke Maximilian (300 guildens), Anna Berta, Duchess of Lobkowitz (200 guildens), Prince Dietrichstein (400 guildens) or the parish priest in Černisk, Josef Balzar (700 guildens).²⁶

In the priestly bulletin of 1st August 1853, Jirsík published a text entitled *Eröffnung des Diözesan-Knabenseminärs* (Opening of the Diocesan Minor Seminary), in which he informed his clergy that he had succeeded in obtaining a suitable location for the seminary.²⁷ Specifically, it was building No. 241, not too far from the city centre, in the still undeveloped so-called Prague suburb in today's Skuherského Street. Previously, a military educational institution was located here. The owner, Terezia Snopková, sold it for 7,050 guildens. The costs associated with the sale came to 466 guildens, and another 700 guildens were spent on the internal equipment of the seminary. In total, it cost 8,216 guildens to put the seminary into operation.²⁸ The

²⁴ Josef Hoffmann presents this pastoral letter in its entirety. See HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*, pp. 19 – 25. Also see Erlass, 1853, No. 8, pp. 61 – 68. However, Hoffmann claims that the reasons were cultural and national as well as spiritual. As we will show later, knowledge of the context refutes his opinion.

²⁵ Erlass, 1853, No. 10, pp. 82 – 83.

²⁶ Additions of money from donations during this period very well capture the news in the priest's bulletin:

Erlass, 1853, No. 11, pp. 91 – 92 – from 14th April – collection total 6,854 guildens and 36 kreutzers;

Erlass, 1853, No. 12, pp. 99 – 100 – from 26th April – collection total 8,404 guildens and 25 kreutzers;

Erlass, 1853, No. 13, p. 106 – 108 – from 10th May – collection total 9,872 guildens and 26 kreutzers;

Erlass, 1853, No. 14, pp. 115 – 116 – from 24th May – collection total 11,155 guildens and 33 kreutzers;

Erlass, 1853, No. 15, p. 122 – 124 – from 12th June – collection total 12,762 guildens;

Erlass, 1853, No. 16, pp. 130 – 132 – from 15th July – collection total 13,339 guildens and 54 and a half kreutzers;

Erlass, 1853, No. 17, p. 140 – from 1st August – collection total 13,844 guildens and 16 and a half kreutzers.

Also see ŠEDA, O.: *Dějiny původce fondu*, p. 1; HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*, pp. 25 – 26.

²⁷ Erlass, 1853, No. 17, pp. 138 – 139.

²⁸ See Erlass, 1854, No. 3, p. 27; Erlass, 1856, No. 25, pp. 202 – 203. Different amounts are inaccurately reported in other sources. For example, in the materials dedicated to the 50th anniversary of the

amount did not mean a serious problem for Jirsík because, at that time, he already had enough funds from the mentioned collection, which at the beginning of August of that year amounted to 13,844 gulden.²⁹ He also announced that the minor seminary should be opened at the beginning of the upcoming school year. He continued to entrust it to the support of the faithful, especially priests. He emphasised that everything he had written before remained valid. Only able, healthy and diligent boys would be admitted to the minor seminary, study under his supervision and be led to the fear of God and the acquisition of such moral principles and virtues as would enable them to defend themselves against the snares of the world. The fees, i.e., payments, would be reduced for those whose parents were not so wealthy. Boys from destitute families would be able to attend the seminary for free. The boys were to study at the local (German) gymnasium. The supervision of the seminary, i.e., the function of the inspector, was entrusted to the former professor of theology, canon Dr Vojtěch Mokřý. Regarding the future, Jirsík considered assigning the direct supervision of the boys in the seminary to two men, but due to the expected low number of seminarians, he appointed only one, namely the vicar of the cathedral František Pazourek. He was to have his living quarters in the seminary, and his responsibilities included, in addition to supervising the boys' studies and morals, and also leading religious services directly in the seminary, repeating the course material with the students, being present during their physical exercises and rest, and accompanying them on outings. In the end, Jirsík emphasised that only boys with good manners who graduated from the first class of the lower gymnasium with good results would be accepted. Boys from higher classes were not to be admitted yet. Although he would very much have liked the boys to enter the priestly seminary after graduation, he reiterated that they would be free to choose their path in life.³⁰

The process of founding the seminary was concluded with the ceremonial opening and blessing of the seminary building. It took place on 22nd October 1853 from 11 a.m. in the presence of the regional president Josef Schrenk from Notzing and Egmatig, members of the cathedral chapter and other guests. In the report about this festive event, Jirsík said that there were currently 29 boys in the seminary.³¹ He prayed to God for support and blessing for this work. He emphasised how very appropriate it was that the diocese finally had a *seminarium pueorum* according to the decree of the Council of Trent. He again turned to the clergy and all kindred souls with a request to persistently support the newly founded minor seminary with

death of J.V. Jirsík, it is said that the building for the seminary cost 6,000 gulden, although it is much more likely that this is the amount for the completion of the second floor of the building, which was carried out in 1854. See SOA Třeboň, BA ČB, Jan Valerián Jirsík, Tisky věnované 50. výročí úmrtí biskupa J. V. Jirsíka, 1933, sign. II/4/d/4. Josef Hoffmann, on the other hand, mentions only the basic amount for the purchase of a building. See J. HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*, p. 26.

²⁹ Erlass, 1853, No. 17, p. 140.

³⁰ Erlass, 1853, No. 17, pp. 138 – 139.

³¹ In the literature, the number of seminarians for the school year 1853/1854 is stated to be 28. See HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*, p. 28.

their donations.³² This plea was heard. By the end of the year, the total balance of the collection amounted to 21,451 gulden and 48 kreutzers. Jirsík set an example when he contributed the considerable amount of 2,000 gulden.³³

Conclusion

The founding of the diocesan minor seminary in Budweis was one of the first significant actions of Jan Valerián Jirsík, which he implemented as part of his episcopal work to support the development of the spiritual life of the Diocese of Budweis. In addition to the bishop's vision, it was made possible by the external ecclesiastical-political situation after the issuance of the imperial decrees in 1850, thanks to which the Catholic Church gained a much greater opportunity to manage its internal affairs on its own. Among other things, this was also to establish minor seminaries. However, without the support of donors – not only prominent personalities but thousands of ordinary people – establishing a minor seminary in the poor Diocese of Budweis would not have been possible. We can point out that the consistent financial support from ordinary people, which lasted until the end of Jirsík's episcopate, enabled the institution of the minor seminary to become completely financially independent after several decades. Life in the seminary and also its students, being beyond the scope of this short text, will be the focus of subsequent studies.

BIBLIOGRAPHY:

- DVOŘÁK, L.: *Biskupský kněžský seminář v Č. Budějovicích*. České Budějovice, 1905.
 HOFFMANN, J.: *Studentský Seminář v Českých Budějovicích*. České Budějovice, 1878.
 HUBER, K. A.: *Kirche in Südböhmen. Ein Überblick*. In: Kurt Augustin Huber (ed.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien VII. Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785 – 1985*. Königstein im Taunus, 1985.
 KADLEC, J.: *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice, 1995.
 KING, J.: *Od Budweiserů k Čechům a Němcům*. In: *Jihočeský sborník historický 71*, 2002.
 KING, J.: *Budweisers into Czechs and Germans. A local history of Bohemian politics 1848 – 1948*. Princeton-Oxford, 2002.
 KLIMEŠOVÁ, P.: *Gymnasium J. V. Jirsíka v letech 1868 – 1918*. České Budějovice, 2011.

³² Feierliche Eröffnung und kirchliche Einsegnung des Diözesan-Knabenseminars, Erlass, 1853, No. 21, pp. 170 – 171.

³³ Donations were still regularly posted in Erlass. Amounts were stated in conventional currency. In the last five months of 1853 alone, the sum in the so-called Seminary Fund grew in this way:
 Erlass, 1853, No. 18, pp. 145 – 148, from 9th August – collection total 15,315 gulden and 4 and a half kreutzers;
 Erlass, 1853, No. 19, pp. 155 – 156, from 27th September – collection total –16,864 gulden and 1 kreutzer;
 Erlass, 1853, No. 20, p. 164, from 4th October – collection total 20,200 gulden and 9 kreutzers;
 Erlass, 1853, No. 21, p. 172, from 24th October – collection total 20,684 gulden and 45 kreutzers;
 Erlass, 1853, No. 22, p. 180, from 9th November – collection total 20,920 gulden and 57 kreutzers;
 Erlass, 1853, No. 23, pp. 187 – 188, from 30th November – collection total 21,070 gulden and 45 kreutzers;
 Erlass, 1853, No. 23, p. 194, from 15th December – collection total 21,346 gulden and 41 kreutzers.
 See also Erlass, 1853, No. 24; Erlass, 1854, No. 1, p. 8; and *Kassa-Rechnung des Knabenseminärs am Ende des Jahres 1853*, Erlass, 1854, No. 3, p. 27.

- MARTÍNKOVÁ, L.: *Die Diözese Budweis 1785 – 1813. Ein Beitrag zu Organisation, Verwaltung, Schriftstücken und Geistlichkeit der Diözese in josephinischer Zeit*. Pelhřimov, 2012.
- MARTÍNKOVÁ, L.: *Primi inter pares. Biskupští okrskoví vikáři a jejich úřady na jihu Čech v letech reform a revolucí (1785 – 1850)*. Pelhřimov, 2018.
- MARTÍNKOVÁ, L.: *Reverendissimum officium. Biskupská konzistoř v Českých Budějovicích na cestě od josefinismu k revoluci (1785 – 1850)*. Praha, 2017.
- NOVOTNÝ, M.: *Českobudějovická diecéze v kontextu proměn církevní správy v českých zemích v 18. – 20. století*. In: *Vývoj církevní správy na Moravě (= XXVII. Mikulovské symposium 2002)*. Brno, 2003.
- NOVOTNÝ, M. et al.: *Dějiny vyššího školství a vzdělanosti na jihu Čech od středověkých počátků do současnosti*. České Budějovice, 2006.
- NOVOTNÝ, M. et al.: *Die Diözese Budweis in den Jahren 1851 – 1907. Das Aschenputtel unter den Diözesen II*. Berlin, 2021.
- NOVOTNÝ, M. – SVOBODA, R. – MARTÍNKOVÁ, L. – VEBER, T. – RYANTOVÁ, Marie: *Die Diözese Budweis in den Jahren 1785 – 1850. Das Aschenputtel unter den Diözesen*. Berlin, 2018.
- NOVOTNÝ, M.: *Výchova diecézního kléru v českých zemích v letech 1848 – 1918. Na příkladu českobudějovického teologického institutu a biskupského semináře*. In: MAČALA, P. – MAREK, P. – HANUŠ, J.: *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno, 2010.
- VEBER, T.: *Dvě století dějin českobudějovického kněžského semináře (1803 – 1950) aneb Působení českých, rakouských a německých kněží z jihu Čech v Evropě i v zámoří*. České Budějovice, 2013.
- NOVOTNÝ, M. – VEBER, T.: *Bohomluvcí, vlastimilové, těšitelé. Výchova a vzdělání duchovních v českobudějovické diecézi v letech 1803 – 1850*. Praha, 2016.
- PAVLÍČEK, T. W.: *Výchova kněží v Čechách a jejich role v náboženské kultuře (1848 – 1914)*. Praha, 2017.
- Šedesát let Jirsikova gymnasia v Českých Budějovicích*. České Budějovice, 1928.
- Sto let prvního českého gymnasia a Střední všeobecné vzdělávací školy v Českých Budějovicích*. České Budějovice, 1968.
- Sto padesát let Gymnázia J. V. Jirsika v Českých Budějovicích (1868 – 2018)*. České Budějovice, 2018.
- SVOBODA, R.: *Arnošt Konstantin Růžička. Josefínista na českobudějovickém biskupském stolci*. České Budějovice, 2011.
- SVOBODA, R.: *Jan Prokop Schaafigotsche. První biskup českobudějovický*. Brno, 2009.
- SVOBODA, R.: *Jan Valerián Jirsík. In the service of God, Church and Country*. Berlin, 2019.
- SVOBODA, R.: *Johann Prokop Schaffgotsch. Das Leben eines böhmischen Prälaten in der Zeit des Josephinismus (=Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 25)*. Frankfurt am Main, 2015.
- SVOBODA, R.: *Nebroušený diamant. Třetí českobudějovický biskup Josef Ondřej Lindauer*. Praha, 2015.
- SVOBODA, R.: *Počátky českobudějovické diecéze*. Praha, 2014.
- ZELENKA, A.: *Die Wappen der böhmischen und mährischen Bischöfe*. Regensburg, 1979.

Praktické východiská pre pastorálne sprevádzanie chorých a Umierajúcich

Practical Starting Points for the Pastoral Care of the Sick and Dying

PATRÍCIA SÁRA ŠIMKOVÁ

ORCID: <http://orcid.org/0009-0005-2912-0385>

*Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave*

Abstract: *Pastoral care of dying people should be an inevitable part of a pastor's service. This was highlighted by the COVID-19 pandemic, during which many people died without any support and their questions remained unanswered. This paper will identify the specificities of pastoral care with regard to the age of the dying and sick and highlight the pastoral conversation as the basis of pastoral care, more specifically, it will elaborate on the elements of psychotherapy and communication skills of pastors that can lead the pastoral worker to more effective care of the sick and dying.*

Keywords: *Pastoral care. Pastoral conversation. Dying people. Terminally ill. Sick people. Communication skills. Effective care. Pastors. Psychotherapy.*

Introduction

Pastoral care represents a specialized facet within the realm of practical theology, drawing its origins from the biblical depiction of shepherds tending to their flocks. This practice involves the integration of spiritual counseling and psychotherapeutic methodologies, thereby equipping pastoral workers with the means to effectively assist individuals in navigating their personal challenges and difficulties within a spiritual and therapeutic framework. Consequently, this amalgamation underscores the imperative need to bridge the traditionally distinct domains of practical theology and psychology, notwithstanding historical disjunctions in their collaborative efforts.

The purpose of this paper is to undertake an in-depth exploration of the intricacies inherent to pastoral care, specifically by discerning between the distinct phases of illness and the terminal phase of life. This distinction becomes crucial due to the contrasting application of elements associated with patient care. Accordingly, the paper accentuates the relevance of insights derived from developmental psychology.

Moreover, the paper will elucidate the pivotal role of pastoral conversation, recognized as an indispensable tool within the purview of pastoral ministry, thereby necessitating a refinement of the pastoral worker's communicative proficiencies. Anchored in a holistic approach to the individual, we assert that contemporary insights emanating from the realms of psychology and psychotherapy can serve as invaluable reservoirs of knowledge, augmenting the pastoral worker's capacity to

provide a comprehensive and supportive end-of-life accompaniment to individuals nearing the end of their journey.

Specifics of pastoral care with regard to the age of the sick and dying

Both in palliative care and in the pastoral care of the dying we must distinguish the age of the individuals near the end of life. The reason for this is the different response of patients to the treatment provided, the prognosis of their illness and the acceptance of aggressive treatment, which is reflected in their behavior, their attitude to life and their relationship with God.¹

Early childhood period

Pastoral care of sick and dying children poses the greatest challenge for most hospital chaplains. Caring for them is as demanding as dealing with death and grief itself. The most extensively discussed issue revolves around raising questions about what death is and how to explain it to children. However, it must be noted that a fundamental rule of pastoral care is the necessity to listen more than to speak. Even though it is challenging to categorize the understanding of death into different developmental stages, numerous research studies indicate that children, from the age of five onwards, grasp the concept of death and can cognitively process the associated issues.²

It is of utmost importance that the pastoral worker seeks to establish a strong relational bond with the child, allowing the child the opportunity to express their feelings, needs, and fears. In the pastoral care of dying children, we should observe the following guideline:

1. The provision of comprehensive responses to all questions posed by the child
2. Keen observation of the child's play, non-verbal signs, and behavior
3. Paying close attention to their problems and reactions
4. The repeated provision of the necessary information (it is necessary to provide it again)
5. Acknowledging that the parent retains preeminent significance within the child's life
6. Active engagement of the child within the sphere of their care
7. Avoidance of employing the term „guilt”³

In the pastoral care of dying children, hospital chaplains cannot avoid confronting strong and intense emotions. Anger, profound sadness, and mood swings may appear daunting, yet they constitute a wholly natural facet of the child's emotion-

¹ Cf. PARR, J, ZHANG B, NILSSON E. *The Influence of Age on the Likelihood of Receiving End-of-Life Care Consistent with Patient Treatment Preferences*. Journal of Palliative Medicine [online]. United States: Mary Ann Liebert, 2010, p. 719.

² Cf. POTTS, S., FAIRBARN. “*Spiritual Needs in Pediatric Palliative Care: Communicating Ethically with Dying Children*.” The International Journal of Communication Ethics [online]. 2006, vol. 3, no. 4, p. 49.

³ Cf. COLLINS, J. *A Practical Guide to Palliative Care in Paediatrics*. Australia: Fontaine Publishing Group, 2014, p. 60.

al journey. It is possible that these emotions may be directed towards the pastoral worker, at which point it is crucial for him to recognize that the focus is not on them personally but rather on the broader situation. The most effective support for the child can be provided by assuring them of a safe environment, refraining from interruptions or arguments. During particularly stressful moments, it may be beneficial to offer the child a breathing exercise or a comforting embrace.⁴

Close cooperation with parents constitutes a pivotal component of the successful pastoral care of children. The presence of a severe illness and the proximity to death forge a profound and intensified connection between parents and their children, a connection that both parties understand will inevitably be severed in the near future. It is plausible that the most substantial influence on the patient's well-being could emanate from the presence of the parent, rendering it the most invaluable therapeutic modality. Simultaneously, nearly all publications addressing the accompaniment of children underscore that this service also encompasses the care of parents, who, while enduring significant emotional distress, may find themselves unable to convey their distress to the child.⁵

From the aforementioned considerations, it is evident that the pastoral care of sick and dying children is a challenging endeavor. To engage in conversations with children regarding God and faith, it is important to possess a foundational understanding of effective communication techniques and a comprehension of the emotional landscapes that children traverse. Many scholars have indicated that the most efficacious approach to pastoral care of dying children involves the utilization of Adlerian play therapy, which falls within the realm of cognitive-behavioral therapy. Through the implementation of this therapeutic modality, it becomes feasible to elucidate the symbolism of illness through play. Children can express themselves through drawing, utilizing manipulative toys in the sand, narrating Bible stories, and, in turn, activating bibliotherapy within the framework of a dramatherapeutic strategy.⁶

The Adolescent Period

Adolescence represents a phase characterized by swiftly evolving emotional connections and requirements, during which young individuals oscillate between dependence on and independence from their parents. Their emotions are frequently marked by frustration and anger stemming from the perceived loss of physical independence. Given that adolescents are at a stage of life marked by heightened susceptibility and formative development, it becomes of utmost importance for pastoral workers to cultivate a robust relational bond and actively foster healthy and effective communication patterns. These strategies enable the caregiver to discern the dis-

⁴ Cf. AMERY, J. *A Really PRACTICAL HANDBOOK of Children's Palliative Care*. Morrisville: Lulu Publishing Services, 2015, p. 39.

⁵ Cf. CLASSEN, C. F. "Pediatric Palliative Care – The Role of the Patient's Family." *World Journal of Clinical Pediatrics* [online]. 2012, vol. 3, no. 1, p. 16.

⁶ Cf. HOLSTON-JONES, B. *Pastoral Counseling: The Pastor's Guide to Ministering Chronic and Terminally Ill Children and Their Families* [online]. Virginia, 2017, p. 69.

tinctive needs of the adolescent, with a primary emphasis on respecting the adolescent's intrinsic value and their yearning for respect.⁷

At certain moments, the dying adolescent desires to receive all the factual information from their parents, but more frequently, we find that the adolescent wishes to communicate with an unacquainted person. As long as adolescent young people are conscious of the meaning of death, the pastoral worker must seek interactive methods through which to engage with the dying person. This is because the peers of the dying young person focus on the present, savor each moment, and anticipate the future. Interactive methods may encompass art, music, or the utilization of social networking.⁸

Death and dying prompt adolescents to ponder the meaning and significance of their lives, leading them to a pivotal moment where they must scrutinize their beliefs and seek answers within their own spirituality. For some, this might entail a crisis of faith, while for others, it signifies a rediscovery of their faith. When offering such guidance, pastoral workers must acquaint themselves with religious and spiritual beliefs, as well as their own perception of death. This is intimately linked to the grieving process and the acknowledgment of the impending end.⁹

As was the case with pastoral care for children, when it comes to accompanying adolescents, it is advisable to employ rituals such as bibliotherapy, journaling, writing letters to God and loved ones, and art therapy¹⁰. Fox and Mullen emphasize prayer as a valuable tool that can be relied upon in this form of accompaniment. Despite the fact that adolescents may not identify with any specific church, research indicates that the majority of them believe in some transcendent power. This belief may assist them in expressing their fears and ultimately finding hope and faith in times of hopelessness and uncertainty.¹¹

The Adulthood Period

During the period of adulthood, researches stress the distinction between caring for adults and caring for children and adolescents. While pastoral care for dying children considers the holistic perspective of the family, involving an active and comprehensive approach to care as well as Adler's model of play, pastoral care for dying adults must encompass aspects of adult life such as financial responsibilities, the care of children and family, or the prospect of leaving work. Additional distinc-

⁷ Cf. SCHURMAN, D., LINDHOLM, A. B. "Teens Grief." *The Prevention Researcher* [online]. 2002, vol. 9, no. 2, p. 16.

⁸ Cf. PUIG, A., LENES E., ARDELT M., THEURER J., ULMER J., CALDERON A., ARITZ L. "Adolescent and Young Adult Palliative Care at the UFHealth Streetlight Program: Impacts on Pre-medical and Pre-healthcare Professionals." *MedEdPublish* [online]. 2015, p. 7.

⁹ Cf. MUSELMAN, D., WIGGINS, M. "Spirituality and Loss: Approaches for Counseling Grieving Adolescents." *Counseling and Values* [online]. 2012, vol. 57, no. 1, p. 241.

¹⁰ Cf. HOLSTON-JONES, B. *Pastoral Counseling: The Pastor's Guide to Ministering Chronic and Terminally Ill Children and Their Families* [online]. Virginia, 2017, p. 78.

¹¹ Cf. FOX, J., GUTIERREZ, D., MULLEN, P. "The Nature and Function of Meditation and Prayer in Childhood and Adolescence." *Journal of Child and Adolescent Counseling* [online]. 2017, vol. 12, no. 3, p. 12

tions entail heightened hypersensitivity, vulnerability, and potential loneliness. The dying adult autonomously evaluates their own treatment and determines a course of action.¹²

It is essential to highlight the subjective experience of pain and suffering in adults, a consideration that the pastoral worker should also keep in mind when consulting with the attending physician. Pain, vulnerability, and fear provide an opportunity for pastoral care as an effective therapeutic approach through which behavioral changes can manifest in the dying individual. Undurraga contends, “The role of pastoral and palliative workers is to assist the dying person in alleviating not only physical suffering and pain but also spiritual suffering and pain, which are closely intertwined.”¹³

The spiritual pain experienced by a dying adult is characterized by a loss of meaning in their life. Such pain is observed in more than half of dying individuals. This is noteworthy because spiritual pain was not accorded significant importance in the past. Naguchi contends that in contemporary end-of-life care, this perspective should shift. Some individuals require assistance in discovering the purpose of life, seeking answers to questions about the origin of suffering, and understanding why God permits mortality. The pastoral worker should possess the ability to accompany the dying person through this profound and profound anguish, offering support in uncovering their intrinsic value.¹⁴

When caring for dying adults, it’s crucial not to overlook the fact that a sense of transcendence impacts not only the vertical dimension of the relationship with God but also the horizontal dimension concerning relationships with the dying community, family members, or friends. Spirituality is therefore comprehended within the framework of the ultimate meaning of the dying individual and their entire life.¹⁵

The Period of Old Age

In the period of old age, as the population continues to age, the provision of care for the elderly should increase proportionally. However, as indicated by research in palliative care, individuals in retirement age remain the most reliant and lonely, underscoring the vital importance of pastoral accompaniment for them.¹⁶

For aging individuals nearing the end of life, the spiritual dimension and the quest for their own sense of faith assume great significance. Consequently, unlike

¹² Cf. NOYES, J., PRITCHARD A., REES S., HASTINGS R., JONES K., MASON H., HAIN R., LIDSTONE V. *Bridging the Gap: Transition from Children’s to Adult Palliative Care*. United Kingdom, 2014. Report. Bangor University, p. 5.

¹³ Cf. UNDURRAGA, J, GONZÁLEZ. M, CALDERÓN. J. “Consejería: Propuesta de un Método de Apoyo al Paciente Terminal.” *Rev Méd Chile* [online]. 2006, vol. 134, no. 1, p. 1448.

¹⁴ Cf. NOGUCHI, WATARU, MORITA S., OHNO T., OKIHIKO A., TSUJII H., Kojiro Shimozuma, and Eisuke Matsushima. “Spiritual Needs in Cancer Patients and Spiritual Care Based on Logotherapy.” *Supportive Care in Cancer* [online]. 2005, vol. 14, no. 1, p. 65.

¹⁵ Cf. PUCHALSKI, CH., LUNSFORD B., HARRIS M., MILLER T. “Interdisciplinary Spiritual Care for Seriously Ill and Dying Patients: A Collaborative Model.” *The Cancer Journal* [online]. 2006, vol. 12, no. 5, p. 398.

¹⁶ Cf. WILKES, LESLEY, CIOFFI J., FLEMING A., LEMIERE J. “Defining Pastoral Care for Older People in Residential Care.” *Contemporary Nurse* [online]. 2011, vol. 37, no. 2, p. 221.

other age groups, death is more readily accepted by them, as they perceive it in a more realistic light and embrace it as a natural part of the life cycle. Their profound faith foundation enables them to cope with the approach of death and come to terms with it more easily. In the face of advanced illness and the impending end of life, seniors also seek hope, meaning, and solace through a transcendent power.¹⁷

Despite this, seniors feel lonely in the last moments of their lives. Loneliness is an unwelcome feeling of lack or loss of companionship and is manifested by a lack of social relationships with a degree of intimacy. With increasing age, the proportion of loneliness increases, leaving seniors feeling uninterested and abandoned. However, loneliness is also associated with physical condition of the dying person. Research shows that lonely elderly people who do not have direct contacts with family or community have a higher risk of earlier mortality than those who have social support.¹⁸

Olivas refers to the pastoral accompaniment of dying seniors as very strenuous ministry. Even though dying seniors are, in most cases, balanced with death, there is, in his view, no one simple solution to bring them hope in God. According to him, silent prayer, caressing and time spent with lonely seniors has more meaningful than lengthy debates and reading of biblical passages. Olivas Says: “The Lord has taught me a beautiful art, the art of how to soothe souls deeply broken people.” For him, that means being present in the life of a dying senior and communal surrender to God.¹⁹

Sawyer discusses other issues in addition to loneliness, such as extreme physical exertion and the loss of physical control over the body. These experiences can be highly frustrating and depressing. Additionally, unhealed injuries or incomplete plans can lead to profound emotional suffering. The pastoral worker may recommend a collaborative review of unfinished plans, problematic relationships, and personal failures in the life of the dying person. The most common therapeutic approach is known as the life review, which can help achieve the aforementioned goals.²⁰

Similarly, Suchomelová underscores the significance of establishing a relationship between the pastoral worker and the dying senior, one built on love for the neighbor, openness toward the senior, and active listening. Active listening is what lonely seniors need most.²¹

¹⁷ Cf. SALIGOE, J. *Death until Resurrection: An Unconscious Sleep? Finding a Resolution to the Ongoing Issue in the Theology of Martin Luther*. Indiana, 2018. Anderson University, p. 118.

¹⁸ Cf. JOSE, COSTA P., LEAL, I. “Loneliness, Ageism, and Mental Health: The Buffering Role of Resilience in Seniors.” *International Journal of Clinical and Health Psychology* [online]. 2022, p. 3.

¹⁹ Cf. OLIVAS, E. *Almost Everything You Need to Know About Hospital Chaplaincy*. Bloomington, 2021, p. 29.

²⁰ Cf. STRETCH, C. *Counseling Seniors Through Grief and Loss: An Eight-Week Group Therapy Program*. LETHBRIDGE, 2013. Master Degree, Trinity Western University, p. 16.

²¹ Cf. SUCHOMELOVÁ, V. *Pastoral Care in Homes for the Elderly: Selected Issues. Caritas et Veritas* [online]. 2015, vol. 5, no. 1, p. 122.

Pastoral Conversation as a Tool for Pastoral Ministry with the Sick and Dying

Pastoral conversation forms the foundation of pastoral care, as emphasized by Weiss, who describes it as a dialogical process between equal partners.²² On the other hand, pastoral conversation is considered to be an incredible gift. The pastoral worker is invited into the most intimate sphere of the dying person, where they share their values, life's most profound pains, unforgiveness, or moments of joy. Through this invitation, the pastoral worker can discuss matters related to God and the individual's faith. Listening and speaking in this context differ from ordinary conversation; they take on the nature of spiritual practices through which the pastoral worker can guide the individual towards Christ. This, in turn, enables the dying person to deepen their knowledge through pastoral conversation and establish a profound relationship with God, which holds great significance at the end of life.²³

Within the context of the pastoral conversation, it is essential to delineate the following phases:

1. The preliminary phase entails the initial interest expressed by the pastoral worker.
2. The subsequent phase involves the establishment of a space within our own lives for the dying individual. This entails a receptiveness to engage with Christ, an open-hearted disposition towards the Spirit, sustained attentiveness, and an enhanced comprehension of the unique experiences and circumstances of the dying person.
3. The subsequent phase is characterized by directing the attention of the conversation towards the hope and faith harbored by the dying person in God.
4. Finally, the conclusive phase encapsulates the act of parting in a manner characterized by hope and faith.

Comprehending the distinct phases inherent in pastoral conversation demands the application of specific conversational competencies:

1. Manifesting a genuine concern for the physical requirements of the terminally ill individual, facilitating an environment conducive to pastoral care, and engaging in preparatory measures for the forthcoming discourse.
2. Commencing the dialogue by extending unwavering attention towards the dying person, employing active listening techniques, establishing the groundwork for contemplation, inquiring effectively, revisiting pivotal moments of introspection, and employing strategies encompassing paraphrasing and synthesis.
3. Discerning and vocalizing the constituent elements that have provided assistance to the individual during their journey through the dying process.
4. Concluding each pastoral conversation by means of a prayer or the expression of hope and blessings holds a position of utmost significance. Further-

²² Cf. WEISS, H. *Pastorálka – Supervizia – Pastorálna Psychológia*. KARTPRINT, 2013, p. 92.

²³ Cf. VANKATWYK, P. "Therapy Talk and Therapeutic Conversations: The Formation of Pastoral Counselors." *Journal of Pastoral Care and Counseling*. 2006 Winter;60(4), p. 379.

more, it is imperative to solicit the preferences of the ailing and dying individual regarding the inclusion of prayer within the discourse, or whether they would prefer private supplication on their behalf.²⁴

In light of the foregoing analysis, it becomes incumbent upon us to recognize the utmost importance of incorporating specific components into pastoral conversations centered around individuals who are in a state of illness or approaching the end of life. These crucial elements encompass unwavering adherence to the tenets of open and respectful communication, a nuanced comprehension of non-verbal communication, and the deliberate utilization of therapeutic silence. It is therefore crucial for the pastoral worker to cultivate their communication skills, which notably encompass active listening, adept paraphrasing, empathetic engagement, skillful questioning, and accurate interpretation of feedback.

The use of elements of psychotherapy in pastoral care

Psychotherapy, functioning as a psychological intervention, serves to aid both the dying patient, the caregiving team, and the family in the preservation and augmentation of the psychological well-being of the terminally ill individual. Furthermore, it possesses the capacity to ameliorate the quality of communication and facilitate a more profound understanding of the comprehensive journey experienced by the dying person.²⁵

Cohen and Block underscore the multifaceted nature of objectives inherent to psychotherapy for terminally ill patients. In contrast to conventional psychotherapy, the approach applied in the context of terminally ill individuals is characterized not only by its temporal limitations but also by its concentrated emphasis on cultivating acceptance of one's inevitable fate, illness, and life circumstances, as opposed to prioritizing alterations in lifestyle and behavior. Cohen and Block further underscore the pivotal role occupied by the therapist, whose foremost competence lies in accompanying the dying individual as they grapple with emotional and spiritual challenges in tandem.²⁶

The primary objectives of this therapeutic modality can be succinctly encapsulated as follows²⁷:

1. Facilitation of transparent and efficacious communication.
2. Promotion of the expression of profound and meaningful emotions.
3. Assistance in navigating emotionally arduous moments.
4. Provision of a secure and nurturing environment.
5. Mediation of interactions between the terminally ill person and their familial counterparts.

²⁴ Cf. DOUGLAS, SULLIVAN. *The World of Hospice Spiritual Care: A Practical Guide for Palliative Care Chaplains*. Meadville: Christian Faith Publishing, 2017, p. 96.

²⁵ Cf. WOLDEMICHAEL, T. – BROESTERHUIZEN, M. – LIÈGEOIS, A.: Christian Pastoral Care and Psychotherapy: A Need for Theoretical Clarity. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 2013, p. 6.

²⁶ Cf. DAVY, J., & ELLIS, S. *Counselling Skills in Palliative*. Open University Press, 2000, p. 142

²⁷ Cf. WOLDEMICHAEL, T. – BROESTERHUIZEN, M. – LIÈGEOIS, A.: Christian Pastoral Care and Psychotherapy: A Need for Theoretical Clarity. *Journal of Pastoral Care & Counseling*, 2013, p. 8.

Earlier studies focused on pastoral care for the sick and dying often omitted consideration of the integration of psychotherapeutic elements or collaborative efforts between pastoral workers and psychotherapists. However, contemporary research underscores the importance of adopting a holistic approach when addressing the needs of the individual. Consequently, it becomes paramount for pastoral workers to acquire a fundamental grasp of psychology and familiarity with psychotherapeutic methodologies. Contemporary psychotherapies that center on the dying process can be categorized into four primary psychodynamic groups: humanistic, behavioral, and family therapies.²⁸

Conclusion

The primary aim of this paper has been to elucidate the concept of pastoral care, which signifies the integration of spiritual counseling and psychotherapeutic methodologies designed to facilitate assistance for individuals approaching the end of life. Consequently, it entails the establishment of a therapeutic partnership between the pastoral worker and the terminally ill individual, demanding proactive engagement characterized by respect and empathy.

In accordance with the perspective endorsed by the World Health Organization, we posit that pastoral accompaniment for the dying necessitates the comprehensive consideration of not only the spiritual aspect of the individual but also encompasses their physical, psychological, and social dimensions of personhood.

From the vantage point, it is imperative that pastoral care takes into account the age of the dying individual. This necessity arises from the nuanced ways in which spiritual care is administered and the diverse employment of other pastoral methodologies. Consequently, this article has delved into the pastoral interview and its distinctive attributes, which play a pivotal role in augmenting the support process for individuals facing illness and the end of life.

BIBLIOGRAPHY:

- AMERY, J.: *A Really Practical Handbook of Children's Palliative Care*. Morrisville: Lulu Publishing Services, 2015. ISBN 978-1-4834-4402-4.
- CLASSEN, C. F.: "Pediatric Palliative Care – The Role of the Patient's Family." *World Journal of Clinical Pediatrics* [online]. 2012, vol. 3, no. 1.
- COLLINS, J.: *A Practical Guide to Palliative Care in Paediatrics*. Australia: Fontaine Publishing Group, 2014. ISBN 978-1-925341-40-9.
- DAVY, J. – ELLIS, S.: *Counselling Skills in Palliative Care*. 1st ed. Open University Press, 2000. ISBN 978-0335203123.
- SULLIVAN, D. *The World of Hospice Spiritual Care: A Practical Guide for Palliative Care Chaplains*. Meadville: Christian Faith Publishing, 2017. ISBN 978-1-64028-765-5.
- FOX, J. – GUTIERREZ, D. – MULLEN, P.R.: „The Nature and Function of Meditation and Prayer in Childhood and Adolescence." *Journal of Child and Adolescent Counseling* [online]. 2017, vol. 12, no. 3.
- HOLSTON-JONES, B. F.: *Pastoral Counseling: The Pastor's Guide to Ministering to Chronic and Terminally Ill Children and Their Families* [online]. Virginia, 2017.

²⁸ Cf. SPIEGEL, D. Psilocybin-assisted psychotherapy for dying cancer patients – aiding the final trip. *Journal of Psychopharmacology*, 2006, 3(1), p. 3.

- JOSE, P. – Alexandre COSTA and Isabel LEAL. „Loneliness, Ageism, and Mental Health: The Buffering Role of Resilience in Seniors.” *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 2022.
- MUSELMAN, D. M. – WIGGINS, M. I.: „Spirituality and Loss: Approaches for Counseling Grieving Adolescents.” *Counseling and Values* [online]. 2012, vol. 57, no. 1.
- MUSELMAN, D. M. – WIGGINS M. I.: „Spirituality and Loss: Approaches for Counseling Grieving Adolescents.” *Counseling and Values* [online]. 2012, vol. 57, no. 1.
- NOYES, J. – PRITCHARD, A. – REES, S. – REES, S. – HASTINGS, R. – JONES, K. – MASON, H. – HAIN, R. – LIDSTONE, V.: *Bridging the Gap: Transition from Children’s to Adult Palliative Care*. United Kingdom, 2014. Report. Bangor University.
- OLIVAS, E.: *Almost Everything You Need to Know About Hospital Chaplaincy*. Bloomington, 2021. ISBN 978-1-6642-2048-5.
- PUNDURRAGA, J. – GONZÁLEZ, M. – CALDERÓN, J.: „Consejería: Propuesta de un Método de Apoyo al Paciente Terminal.” *Revista Médica de Chile* [online]. 2006, vol. 134, no. 1.
- PARR, J.: „The Influence of Age on the Likelihood of Receiving End-of-Life Care Consistent with Patient Treatment Preferences.” *Journal of Palliative Medicine* [online]. 2010, vol. 13, no. 6.
- POTTS, S. – FAIRBARN, G.: „Spiritual Needs in Paediatric Palliative Care: Communicating Ethically with Dying Children.” *The International Journal of Communication Ethics* [online]. 2006, vol. 3, no. 4.
- PUCHALSKI, Ch. M. – LUNSFORD, B. – HARRIS, M. H. – MILLER, R. T.: „Interdisciplinary Spiritual Care for Seriously Ill and Dying Patients: A Collaborative Model.” *The Cancer Journal* [online]. 2006, vol. 12, no. 5.
- PUIG, A. – LENES, E. – ARDELT, M. – THEURER, J. – ULMER, J.B. – CALDERON, A. – RITZ, L. A.: „Adolescent and Young Adult Palliative Care at the UFHealth Streetlight Program: Impacts on Pre-medical and Pre-healthcare Professionals.” *MedEdPublish*, 2015.
- SALIGOE, J. A.: *Death until Resurrection: An Unconscious Sleep? Finding a Resolution to the Ongoing Issue in the Theology of Martin Luther*. Indiana, 2018. Anderson University.
- SCHUURMAN, D. – LINDHOLM, A.B.: „Teens Grief.” *The Prevention Researcher* [online]. 2002, vol. 9, no. 2.
- PIEGEL, D.: „Psilocybin-assisted Psychotherapy for Dying Cancer Patients – Aiding the Final Trip.” *Journal of Psychopharmacology* [online]. 2006, vol. 3, no. 1.
- STRETCH, CANDACE. *Counseling Seniors Through Grief and Loss: An Eight-Week Group Therapy Program*. LETHBRIDGE, 2013. Master’s Thesis. Trinity Western University.
- SUCHOMELOVÁ, V.: „Pastoral Care in Homes for the Elderly: Selected Issues.” *Caritas et Veritas* [online]. 2015, vol. 5, no. 1.
- VANKATWYK, P.L. „Therapy Talk and Therapeutic Conversations: The Formation of Pastoral Counselors.” *Journal of Pastoral Care and Counseling*. 2006 Winter; vol. 60, no. 4.
- WEISS, H.: *Pastorálka – Supervízia – Pastorálna psychológia*. KARTPRINT, 2013. ISBN 978-80-89553-14-3.
- WILKES, J. C. – FLEMING, A. – LEMIERE, J.: „Defining Pastoral Care for Older People in Residential Care.” *Contemporary Nurse* [online]. 2011, vol. 37, no. 2.
- WOLDEMICHAEL, M.T. – BROESTERHUIZEN, M. – LIËGEOIS, A.: „Christian Pastoral Care and Psychotherapy: A Need for Theoretical Clarity.” *Journal of Pastoral Care & Counseling* [online]. 2013, vol. 67, no. 4.

Význam metafyzického prístupu k vzťahu rozumu a viery vo *Fides et ratio*¹

The importance of a metaphysical approach to the relationship between reason and faith in *Fides et ratio*

RADOVAN ŠOLTÉS

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0497-2152>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: John Paul II's encyclical *Fides et ratio* is a continually inspiring document in which John Paul II sought to answer the question of the relationship between faith and reason, and thus between theology and philosophy. In doing so, John Paul II follows the tradition of the Church, but at the same time reflects the post-Conciliar view of the autonomy of the empirical sciences and the humanities. The present study addresses the question of the relevance of metaphysics as defended by John Paul II against the background of an interpretation of the contribution of Thomas Aquinas. The study points to new possibilities of interpreting metaphysics, which may become a certain possibility of a shift towards a non-dual thinking, from the position of which it is possible to understand the totality of being. This opens up an understanding of the understanding of life from the position of being human and not only subject-object thinking.

Key words: John Paul II. *Fides et ratio*. Thomas Aquinas. Philosophy. Metaphysics. Mysticism.

Úvod

Encyklika *Fides et ratio* Jána Pavla II. je neustále inšpirujúcim a uznávaným dokumentom², v ktorom sa Ján Pavol II. snažil zodpovedať otázku vzťahu medzi vierou a rozumom, poťažmo teológiou a filozofiou. Ján Pavol II. Nadväzuje pritom na tradíciu Cirkvi, ale zároveň reflektuje pokoncilový pohľad na autonómiu empirických a humanitných vied³, ktoré súčasná teológia nemôže obísť, ale naopak, ich zistenia využíva aj v samotných teologických reflexiách. To, čo kedysi platilo pre vzťah medzi filozofiou a teológiou sa prenáša na celé pole vedy. V predloženej štúdii sa budeme zaoberať otázkou aktuálnosti metafyziky, ktorá bola zvlášť v novoveku podrobená kritike a v súčasnosti aj názorom o jej prekonaní. Predsa sa však ukazuje, že otázka metafyziky je neustále aktuálna, aj keď v istých aspektoch bude potrebné jej premyslenie a reinterpretácia. Inšpirujúcim je v tomto rozmere významný poľský filozof Stefan Swieżawski, na ktorého myšlienky budeme odkazovať. V tomto kon-

¹ Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu KEGA č. 016TTU-4/2021: „Program duchovného sprevádzania pre vysokoškolských učiteľov“

² Porov. CASADESUS, R.: Basic Metaphysical Intuitions of the *Fides et Ratio* Encyclical. In: *Ars Brevis*. 2014, Issue 20, s. 38–39.

³ Porov. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*, čl. 36, 62. Trnava : SSV, 1993, s. 236, 300–301.

texte potom výzva k reflexii metafyziky vo *Fides et ratio* dáva zmysel a zároveň otvára možnosť prekračovať výlučne diskurzívne popisovanie a vnímanie reality, k intuitívnemu vnímaniu, ktoré je kľúčové pre mystické myslenie.

Trvalý príspevok metafyziky

Podľa sv. Jána Pavla II. je vzťah rozumu a viery stále potrebné reflektovať, pretože aj v súčasnosti (v čase písania encykliky, ale platí to ešte aj pre dnešnú dobu) sa nájdú teológovia, ktorí podľahli nezáujmu o štúdium filozofie.⁴ Avšak „*viera, ktorej chýba pomoc rozumu zdôrazňuje cit a zážitok, a dostáva sa do nebezpečenstva, že už nebude všeobecnou ponukou. Je iluzórne myslieť si, že viera pri oslabenom vplyve rozumu bude mať väčšiu presvedčivosť. Naopak dostane sa do nebezpečenstva, že sa zredukuje na mýtus alebo poveru. Tak isto sa ani rozum, ktorý už nemá pred sebou zrelú vieru, nedá pohnúť k tomu, aby zameral svoj pohľad na novotu a radikálnosť bytia*“, konštatuje Ján Pavol II.⁵ a pokračuje: „*V skutočnosti teológia vždy potrebovala a potrebuje príspevok filozofie. Keďže teologická práca je dielom kritického rozumu vo svetle viery, predpokladá a požaduje v celom svojom bádani pojmovu a argumentačne vychovaný a formovaný rozum.*“⁶ „*Filozofické myslenie je často jediným priestorom dorozumenia a dialógu s tými, ktorí nemajú účasť na našej viere.*“⁷

O aký typ filozofie však ide? Ján Pavol II., je otvorený pre pluralitu vo filozofii, ktorá je prirodzená, nakoľko filozofia nie je viazaná na vopred danú pravdu, ale je z podstaty veci otvorená pre jej hľadanie. Ešte ako Karol Wojtyła sa svojou filozofickou koncepciou zaradil do personalisticky orientovaného tomisticko-fenomenologického myšlienkového smeru. Vychádzal z aristotelovsko-tomistickej filozofie a inšpiroval sa mysliteľmi ako bol Martin Buber, Gabriel Marcel a predovšetkým Max Scheler, kde ich vplyvom dochádza k jeho hlbšiemu zameraniu sa na personálny rozmer ľudskej osoby. Uvedomil si však, že aristotelovsko-tomistická tradícia predstavuje najlepšie spracovanie iba jednej z dvoch hlavných skúsenosti človeka, t. j. vonkajšej skúsenosti, nedoceňuje však vnútornú skúsenosť, ktorá poukazuje na personálny rozmer človeka.

Predsa však vo *Fides et ratio* dáva za príklad koncept a prístup sv. Tomáša Akvinského a zdôrazňuje ako istý základ *metafyzickú pozíciu kresťanského mysliteľa*. V súvislosti s filozofiou Tomáša Akvinského a tomistickou tradíciou hovorí o stále platnom dedičstve, ktoré ovplyvnilo filozofiu aj teológiu a umožnilo vhodným spôsobom vytvoriť vzťah medzi rozumom a vierou.⁸ Na druhej strane však poukazuje na obohatenie teológie aj inými filozofickými smermi: „*Tomistická a neotomistická obnova však nebola jediným znakom oživenia filozofického myslenia v kultúre kresťanského zamerania. [...] Viacerí katolícki filozofi, ktorí sa pripojili k najnovším*

4 Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 61. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 91.

5 JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 48. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 74.

6 JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 77. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 111.

7 JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 104. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 142.

8 Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 43, 57. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 68, 87.

myšlienkovým prúdom, vytvorili veľmi vplyvné a trvalé hodnotné filozofické diela.⁹ Tomáš sa teda vo *Fides et ratio* nevyzdvíhuje preto, aby sa naznačilo výlučné postavenie tomizmu, ale ako jedna z kľúčových typov filozofie, ktorá však v súčasnosti je súčasťou legitímnej filozofickej plurality, ktorá rovnako môže obohacovať kresťanskú teológiu.¹⁰

Predsa však dôležitý rozmer filozofie vo vzťahu medzi vierou a rozumom vidí Ján Pavol II. v *metafyzickej* orientácii. Poukazuje na to, že pre vzťah medzi vierou a rozumom je metafyzický prístup nepostrádateľný: „*Filozofické myslenie, ktoré by odmietalo každé otváranie sa metafyzickému rozmeru, by bolo úplne nevhodné plniť sprostredkovateľskú úlohu v úsilí o pochopenie Zjavenia.*“¹¹ Len z tejto metafyzickej koncepcie sa môže zrodiť hlboká jednota medzi vierou a rozumom.¹² Preto v súvislosti s interpretáciou *Zjavenia* je „*potrebná filozofia autenticky metafyzického dosahu, čiže schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľadaní pravdy dospela k čomusi absolútnemu, poslednému, základnému.*“¹³ V tomto zmysle sa kriticky stavia voči názorom o „*konci metafyziky*“.¹⁴

Koniec metafyziky

Zvlášť po Kantovi, hermeneutike a filozofii jazyka sa začína zdôrazňovať potreba pokory rozumu pred hĺbkou a mnohotvárnosťou skutočnosti, ktorú skôr interpretujeme, ako objektívne posudzujeme.¹⁵ Obdobie moderny bolo vo filozofickom diskurze prelomovým vzhladom k tomu, že došlo ku konci jedného výkladu sveta, ktorý vychádzal z metafyzického realizmu. Otvorenie nových prístupov k poznaniu sveta vo vede, ako aj k novým interpretáciám sveta a myslenia vo filozofii a spoločenských vedách, poukázalo na problém medzi našimi popismi sveta a snahou zachytiť objektívnu skutočnosť. Ukázalo sa a stále viac sa ukazuje, že vnímanie sveta ako racionálne usporiadaného, ako sa domnieval už Aristoteles a naň nadväzujúca scholastická tradícia, je predovšetkým konštruktom nášho rozumu. Inými slovami povedané, to, že vidíme *poriadok* a *účelnosť* v prírode, je istou interpretáciou, ktorá môže byť pre náš život prospešná, ale neodráža stav vecí.

Koniec metafyziky vo filozofii sa viaže aj k postave nemeckého filozofa Friedricha Nietzscheho.¹⁶ Nietzscheho snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Nietzschemu pôjde v zásade o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy.

⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 59. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 88.

¹⁰ Porov. ERNST, H.E.: New Horizons in Catholic Philosophical Theology: *Fides et Ratio* and the Changed Status of Thomism. In: *The Heythrop Journal*. 2006, Volume 47, Issue 1, s. 26, s. 34.

¹¹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 122.

¹² Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 48. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 74.

¹³ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 121.

¹⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 55. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 83.

¹⁵ Porov. HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 271.

¹⁶ Okrem F. Nietzscheho sa podľa R. Rortyho dekonštrukcia metafyziky viaže aj k menám M. Heidegger, J. Derrida, J. Dewey a L. Wittgenstein. Porov. RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007, s. 51.

Nietzsche popiera (neodôvodnenú) existenciu všeobecných riešení ako rozumovom sprostredkované uchopenie všeobecnej pravdy situácie a trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti určitej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (pravdou, ktorá je vždy prítomná) a tomu podriadenou (z toho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (pravdou prítomnosti).

Talianský filozof Gianni Vattimo sa pokúša Nietzscheho prístup aplikovať aj na kresťanské filozofické uvažovanie. Podľa neho Diltheyom formulovaný progresívny rozklad metafyziky, ktorý kulminuje v Kantovi, ale ktorý je prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky, je umožnený príchodom kresťanstva. Podľa Vattima koniec metafyziky nie je mimokresťanským produktom, ale je paradoxne umožnený kresťanstvom. Kresťanstvo vnáša do sveta princíp *interiority*, na základe ktorého *objektívna* realita postupne stráca svoju hlavnú váhu. Z pohľadu na dejiny Katolíckej cirkvi vidieť, že hlavným problémom, ktorému musela Cirkev čeliť, bola požiadavka, aby veda bola uznaná ako jediný zdroj pravdy. Debaty o zázrakoch, o možnosti dokázať existenciu Boha vôbec, pokusy o zmierenie Božej všemohúcnosti a vševedúcnosti s ľudskou slobodou vždy inšpirovala myšlienka, že pravdou, ktorá nás oslobodí – ako sľubuje Písmo – môže byť len pravda objektívna.¹⁷

Je potrebné pochopiť, konštatuje Vattimo, že spásny význam kresťanského posolstva má svoj dosah práve preto, že nás zbavuje nárokov na objektivitu. Zbavenie tohto nároku, domieva sa Vattimo, by mohlo uvoľniť napätie medzi pravdou a láskou, teda napätie, ktoré cirkev, dalo by sa povedať, trápi po celý čas jej existencie.¹⁸ Túto situáciu Vattimo diagnostikuje, inšpirujúc sa Nietzsche, ako situáciu po smrti Boha.¹⁹ Keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, nie je nevyhnutný filozofický ateizmus. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. Vo svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená – ak už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, tak je opäť možné v neho veriť.²⁰ Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky, ale *biblický Boh*, ktorého poznáme z Písma.

Preto aj podľa Tomáša Halíka: „*Dôvera metafyzického realizmu v schopnosť nášho rozumu bezprostredne a jednoznačne uchopiť „skutočnosť“, „objektívne“ poznať celú pravdu o svete [...] je naďalej nehajiteľná.*“²¹ Nie je totiž možné oddeliť „skutočný svet“ od našich teórií a popisov sveta. Nachádzame sa v úlohe neustálych interpretátorov a v istom zmysle tvorcov našich výkladov a jazykových popisov sveta. Takže aj pravdivosť náboženstva odkazuje na historický kontext a je platná natoľ-

¹⁷ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2007, s. 51 – 52.

¹⁸ Porov. VATTIMO, G.: „Věk interpretace.“ In: RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2007, s. 54.

¹⁹ Porov. NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Praha: Pražská imaginace, 1991, s. 10 – 11.

²⁰ Porov. HRUŠKA, D.: Sloboda a jej (absolútny) nárok – Idea slabého myslenia vo filozofii G. Vattima. In: *Philosophica 13 – Metamorfózy slobody v dejinách myslenia*. Nitra: FF UKF, 2013, s. 40 – 41.

²¹ HALÍK, T.: *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 271.

ko, nakoľko ju vážne berú tí, ktorí sú jeho súčasťou. Preto Halík výstižne poznamenáva, že na otázku: „*Ktoré náboženstvo je pravdivé?*“, môžeme odpovedať len *jazykom lásky*. Podobne, ako na otázku adresovanú dieťaťu „*Ktorá matka je najlepšia?*“, odpovie – „*Tá moja*.“²² Hoci vieme, že táto odpoveď je *subjektívna*, je zároveň *pravdivá*. Preto sme v súvislosti s analýzou náboženského myslenia v súčasnom postmetafyzickom diskurze vystavení novým typom otázok, ktoré sa nebudú pýtať na dôkazy a racionálne argumenty viery v Boha, ale na *dôvody viery* v tomto svetonázorovo pluralitnom svete.

V tomto zmysle sú argumenty o konci metafyziky relevantné, ak sa pod metafyzikou myslí vyššie opísaný systém, ktorý si nárokuje na naddejinné uchopenie pravdy. Ak sa však pozrieme na metafyziku ako na hraničný spôsob uvažovania o bytí človeka, je aj požiadavka Jána Pavla II. legitímna. Možno už nepôjde o metafyziku v klasickom, zvlášť noscholasticom zmysle, ale ako spôsob myslenia, ktorý v podstate ide „za“ *diskurzívne myslenie*, a je k tomu navyše každý človek disponovaný schopnosťou kontemplatívneho „myslenia“, čím sa dostávame k problému mystiky, ktorou sa zaoberaj aj sv. Tomáš Akvinský, ktorého Ján Pavol II. dáva za príklad.

Prínos Tomáša Akvinského v reflexii Stefana Swieżawskiego

O čo išlo Tomášovi? Tomáš Akvinský priniesol istý obrat v porovnaní s *platónskym idealizmom* a *augustiánskym iluminizmom*, ktoré hovorili o bezprostrednom poznaní princípov a podstat na základe osvietenia. To Tomáš odmieta a inšpirovaný Aristotelom zastával kritické stanovisko. Podľa Tomáša nám *rozumové poznanie nie je nikdy dané hotové*. „*Náš možný intelekt nemôže žiadnym spôsobom poznať oddelené podstaty*.“²³ Podľa neho prameňom poznania je zmyslová skúsenosť. Hoci ľudská myseľ približuje obraz Boha, neprekračuje poznanie získané skúsenosťou. To má dôsledky pre možnosť poznania Boha. V *Sume proti pohanom* píše: „*Poznanie Boha, ktoré môže byť prijaté z ľudskej mysle, neprekračuje taký druh poznania, ktorý vzniká z vecí poznaných zmyslovo, pretože i sama duša (rozum) spoznáva čím je osebe tým, že poznáva prirodzenosť vecí zmyslami poznateľné. Preto ani touto cestou nemôže byť Boh poznaný vyšším spôsobom, ale len tak, ako je príčina poznávaná z účinku*.“²⁴ Boh prekračuje všetky formy, ktoré môže naša inteligencia postihnúť a preto ho nemôžeme uchopiť tak, že poznáme, čím je (*quid est*), hoci isté poznanie získame štúdiom toho, čím *nie je (quid non est)*.²⁵ Pozitívne však nemôžeme definovať Boha a mať pojem Boha v úzkom zmysle slova, preto sme odkázaní na tmu, na noc, ale zároveň si môžeme byť istí, že na dne tejto temnoty, pri jej koreni je skutočnosť, ktorou je osebe jestvujúca existencie – teda Boh.²⁶

²² HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002, s. 98.

²³ AKVINSKÝ, T.: *Summa contra gentiles*, 3,45. In: <http://www.cormierop.cz/Summa-proti-pohanum-3kniha.html> (25.5.2023)

²⁴ AKVINSKÝ, T.: *Summa contra gentiles*, 3,47. In: <http://www.cormierop.cz/Summa-proti-pohanum-3kniha.html> (25.5.2023)

²⁵ Porov. TORRELL, J. P.: *Svatý Tomáš Akvinský. Osoba a dílo*. Praha : Krystal OP, 2017, s. 86.

²⁶ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 70.

Nemáme teda ani vrodenej idey, ani hotové pojmy, súdy a úsudky, ale musíme ich vypracovávať. Z tejto Tomášovej koncepcie vyplýva, že sme odkázaní iba na zmysly, ktoré nám dodávajú celý materiál pre poznanie. Nie sme schopní bezprostredne poznávať duchovné významy. Preto aj celá skutočnosť, vrátane duchovných súcien, nám nikdy nemôže byť bezprostredne daná v rozumovom poznaní. Tomáš tak prijíma starovekú formuláciu o rozume, ktorý je *tabula rasa*²⁷, ale skôr vo význame *via negationis*. Z toho teda vyplýva, že bezprostredne nepoznávame ani Boha, ani čistých duchov, ani seba samotných. Bezprostredne teda nemôžeme poznať ani metafyzické, teoretické alebo praktické princípy, ale objavujú sa až pri prebiehajúcich činnostiach a úvahách. V tomto sa k Tomášovi približoval Mikuláš Kuzánsky, ktorý zdôrazňoval priepasť medzi našimi možnosťami poznať Boha a tým, čo Boh je v našom pozemskom živote.²⁸

V tomto zmysle interpretuje Stefan Swieżawski Tomášov výrok „*impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*“ (De verit. 14,9a) – je nemožné mať súčasne v tom samom predmete poznanie i vieru, ako prirodzené zdôvodnenie jedinečnej úlohy viery a rozumu. Pretože buď vieme, že A existuje alebo že A je B, alebo tomu veríme; jedno vylučuje druhé. Môžu sa objaviť situácie, keď niekto s plným presvedčením tvrdí, že vie, že Boh existuje, ale rovnako aj situácie, kedy sa táto intelektuálna stavba začína zatemňovať a znejasňovať. A potom môže iba povedať: „*Credo in unum Deum*.“²⁹

Pre Tomáša teda nebolo rozhodujúce ani tak racionálne poznanie, ako skôr skúsenosť s bytím. Tomáš bol fascinovaný tým, že veci sú a to ho viedlo k ontologickému uvažovaniu o Bohu ako základe všetkého bytia. Boh je „bytie samé“ (*ipsum esse*) a toto bytie je čisté, sebestačné bytie-u-seba. Bytie samé je však zároveň nutne existujúce a zjavuje sa nám ako Boh. Princípiálne teda Tomášovi išlo o bytie a nie esencie. *Substanciu* alebo aj *esenciu* Tomáš vzťahuje k samotnému bytiu, ktoré je posledným dôvodom existencie substancie. Takto sa dostávame k dôležitému rozlíšeniu medzi podstatou (*essentia*) a existenciou. Existencia sa tak stáva v metafyzike Tomáša primárnym, najpodstatnejším konstitutívnym elementom bytia. Je u všetkých vecí nezrovnateľnejšie dôležitejšia než ich esencia (podstata).³⁰ To je veľmi dôležitý posun od otázky: „Čo je to?“ k otázke: „Existuje to? Prečo vôbec veci sú?“ Tým boli zodpovedané otázky – „Prečo je vôbec tento svet?“ a otázka o zmysluplnosti existencie sveta a človeka. Existencia je totiž to, čo spája každé konečné bytie s Bytím Boha. Všetko je, lebo Boh sa všetkému svojim Bytím neustále dáva a neustále všetko tvorí a vo všetkom je vnútorne (*et intime*) prítomný – čo je prejav lásky *par excellence*.³¹ V tomto zmysle Tomášovi išlo predovšetkým o mystiku a teológiu, ktorá nám pomáha na ceste zjednocovania sa s princípom nášho bytia.

Stefan Swieżawski sa vo svojej filozofickej kariére aktívne zaoberal Tomášom Akvinským a prichádza na to, že v tradícii kresťanského myslenia dochádzalo

²⁷ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 134.

²⁸ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 142–143.

²⁹ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 55.

³⁰ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 59.

³¹ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 61, 79.

aj k účelovému použitiu Tomáša. Preto upozorňuje na rozlišovanie medzi dielom Tomáša a z neho vychádzajúceho tomizmu a *zideologizovaným tomizmom*. Naša nechť nebola neraz zameraná ani tak proti Tomášovi, ako skôr na *zideologizovaný tomizmus*, ktorý účelovo interpretoval Tomáša podľa aktuálnych potrieb a problémov doby.³² Takto dochádzalo aj k účelovému prístupu, ktorému Tomášove formulácie aktuálne vyhovovali.

Podľa Swieżawského práve *Druhý vatikánsky koncil* ukončil dve epochy v živote Cirkvi, a to etapu *konštantínopolskú* a *tomistickú*. Sám však považuje dielo Tomáša za veľký prínos, ktorý má stále čo povedať, no napriek tomu konštatuje, že filozofia nemôže byť obmedzená len na jeden spôsob myslenia. Nakoniec dôvod, prečo nemôžeme ostať len pri Tomášovom prístupe je ten, že aj Tomáš bol mysliteľom svojej doby. Nie všetky jeho tézy sú pochopiteľne prijateľné, či už z oblasti etiky, kozmológie, chápania spoločnosti alebo postavenia jednotlivca v nej. Preto musí byť prístup k Tomášovi selektívny, čo znamená, že si vyžaduje istý hermeneutický prístup.³³

Filozofia a teológia musí byť podľa Swieżawského pluralistická, pretože existuje nespočetné množstvo spôsobov, ako interpretovať Zjavenie. A preto Swieżawský oceňuje, že na Druhom vatikánskom koncile došlo k ukončeniu takej praxe, kedy bola vnucovaná jedna filozoficko-teologická ideológia, stotožňovaná s tomizmom.³⁴ V istom zmysle išlo o pokušenie, ktoré podľa spočíva v prechode od skutočnej filozofickej reflexie k idealistickému mysleniu. Je totiž pre človeka oveľa jednoduchšie vopred vytvoriť akúsi *pevnú sieť* pojmov, názorov a princípov, ktorú potom bude prikladať na skutočnosť, než obtiažne nazerať a objavovať fakty, ktoré skutočnosť charakterizujú.³⁵

Predsa však Swieżawský háji Tomášov prístup v súvislosti s jeho záujmom o vyššie spomenutú tému *bytia*. Tomisti podľa neho opomenuli to, čo bolo pre Tomáša najpodstatnejšie – *problematiku existencie*. Potom ostalo len usadenie sa v problematike *essentia*, čo viedlo k ontologizmu.³⁶ Ten sa vlastne stal terčom, neraz oprávnenej kritiky odporcov metafyziky.

Na základe toho, čo sme doteraz povedali, je zrejmejšie, o čo išlo Jánovi Pavlovi II., keď dáva Tomáša za príklad a hovorí o trvalej úlohe metafyziky. Ako sme už vyššie spomenuli, sám nadväzoval aj na iné filozofické tradície a nepatrí k rigidným zástancom scholastického prístupu. Ak hovorí o hodnote metafyziky, tak práve v spojení s myslením, ktoré ide „za“ to, čo je explicitne popisateľné, a to bezpochyby patrí k podstate kresťanskej viery: „*Teológii bez metafyzickej perspektívy by sa nepodarilo dostať až za analýzu náboženskej skúsenosti*.“³⁷ Ináč by sa nemohla dotknúť základu, ktorý súvisí s bytím človeka. Z toho vyplýva, že metafyzika je potrebná a možná ako forma, ktorá má istý mystický charakter – musí opustiť obmedzený analytický spôsob myslenia, ktoré nie je schopné zachytiť *celok* ako taký.

³² Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 42

³³ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 19.

³⁴ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 7–8, 42.

³⁵ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 21.

³⁶ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 24–25.

³⁷ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 122.

Metafyzika a mystika

Metafyzický spôsob uvažovania v aplikácii na teológiu vychádza z istého chápania *pravdy*, ktorá sa ale spája s pravdou Zjavenia. Zjavenie však nie je čosi, čo má náš rozum takpovediac pod kontrolou. Je skôr v úlohe načúvania. *Pravda dosiahnutá cestou filozofickej úvahy a pravdy Zjavenia sa ani nemiešajú, ani sa navzájom nevyučujú.*³⁸ Zjavenie teda vnáša do našich dejín „poslednú pravdu, ktorá vyzýva rozum človeka, aby sa nikdy nezastavil.“³⁹ Rozum teda, vzhľadom k svojej konečnosti a ohraničenosti, nikdy nebude môcť poznať pravdu tak, ako sa naplno vyjadruje v Zjavení. „*Len viera umožňuje preniknúť do vnútra tajomstva, ktorého chápanie primeraným spôsobom podporuje.*“⁴⁰ Takýto metafyzický prístup potom umožňuje prekračovať naše horizonty až k poslednému totálnemu horizontu bytia. Preto aj hermeneutika, ktorá poukazuje na ohraničenosť nášho poznania v dejinnom kontexte, môže ukázať, ako sa z historických a náhodných okolností, v ktorých texty vyzrievajú, utváral prechod k pravde, ktorú vyjadrujú a ktorá tieto závislosti prekonáva, ale len za podmienky, že je otvorená k metafyzickej požiadavke.⁴¹

Metafyzika, o ktorej hovorí Ján Pavol II. teda nie je len špekulatívnym uvažovaním, ale spôsob skúsenosti s pravdou Bytia, ktoré nie je uchopiteľné *kategoriálne*, pretože Bytie je *Bytie bez foriem*, a v tomto zmysle nie je ho možné uchopiť diskurzívnym typom myslenia, na ktorý istá forma metafyziky doplatila. Ako to výstižne povie Blondel, keď upozorní, že príliš abstraktný spôsob myslenia sa obracia len na rozum, zatiaľ čo viera si vyžaduje úsilie celej osoby: „*Špekulatívny dôkaz Božej existencie sa nedotýka srdca a nestrhuje vôľu ku konaniu.*“⁴² Náboženstvo totiž nie je len racionálnym konceptom, ale komunikuje *tajomstvo (božského)*, ktoré sa v náboženskom prežívaní objavuje v obraze dialektickej skrytosti a zároveň blízkosti, prítomnosti. Pascal to vyjadril myšlienkou: „*Ako ďaleko je od poznania Boha k láske k nemu!*“⁴³ Podriaďovanie Boha ľudským kategóriám spôsobuje, že z dialogického vzťahu sa stáva monológ, v ktorom dominuje ľudská predstavivosť a sebaapresadzujúca vôľa k moci, ktorá pozná len svet objektu, nad ktorým môže vládnuť.

Preto aj Boh nie je v plnom rozsahu pochopiteľný a rovnako ani výstižne pomenovateľný.⁴⁴ Vo filozofickej reflexii náboženstva sa preto nemôžeme obísť bez istej formy *mystiky*. V tomto zmysle je apel na metafyziku legitímny, ak ju budeme vnímať ako možnosť ísť „za“ fyziku a „za“ diskurzívny typ myslenia, ktorý otvára hlbšie roviny skúseností s Bohom. Metafyzik je tak v určitom zmysle slova teológom.⁴⁵ Nakoniec to zdôrazní Ján Pavol II., keď hovorí o filozofii autenticky metafyzického dosahu, ktorá je „*schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľada-*

³⁸ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 9. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 20.

³⁹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 14. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 26.

⁴⁰ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 13. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 24.

⁴¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 95. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 134.

⁴² Porov. ŘÍHA, K.: *Filozofie konání – k 100. výročí Blondelovy „L'Action“*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1993, s. 78.

⁴³ PASCAL, B.: *Myšlenky*. Praha : Odeon, 1973, s. 133.

⁴⁴ Porov. KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*, I., 5. Bratislava : Pravda, 1979, s. 39.

⁴⁵ Porov. SWIEŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998, s. 54.

ni pravdy dospela k čomusi absolútnemu, poslednému, základnému.⁴⁶ A preto je dôležitá ďalšia poznámka Jána Pavla II., že „nemienim tu rozprávať o metafyzike ako o špecifickej škole alebo o zvláštnom dejinnom prúde. Chcem zdôrazniť, že skutočnosť a pravda presahujú to, čo je skutkové a skúsenostné... a človek má schopnosť poznať tento nadprirodzený a metafyzický rozmer pravdivo a isto, i keď nedokonale a analogicky.“⁴⁷ To, že nemá na mysli jeden typ metafyzického uvažovania dokladuje aj 72. bod encykliky, kde hovorí aj o iných veľkých metafyzických systémoch, zvlášť v prostredí Indie, ktoré je charakteristické veľkým duchovným nadšením a je úlohou kresťanov v danej kultúre, aby si z tohto bohatého pokladu dokázali vybrať prvky zlučiteľné s ich vierou tak, aby z nich vyplynulo obohatenie kresťanského myslenia.

Ján Pavol II. teda neháji pozíciu špekulatívnej filozofie, ktorá chce štruktúry, definície a vlastne všetko jasne popísať spôsobom, ktorým poriadi celok vopred daným schémam, ktoré bude považovať za definitívne platné. Takýto typ myslenia bol žiaľ dominantný v západnej kultúre a bol veľmi úspešný v empirickej vede, ale k problémom bytia a existencie človeka sa stal sterilným.

Metafyzický prístup, ktorý je otvorený pre pýtanie sa a hľadanie celku, je legítimný a ani nemôže byť *meta-fyzický*. Nakoniec je aj neodmysliteľnou súčasťou viery v Boha, ktorý je základom možnosti existencie celostnej reality. Pri poznávaní pravdy teda nejde o diskurzívny typ myslenia, ktoré chce na bytie položiť ruku, ale je skôr *skúsenostou s pravdou bytia*. A to sa deje len prostredníctvom skúsenosti, ktorú môžeme označiť pojmom *mystická*. Žiaľ naša západná kultúra bola príliš očarená analytickým myslením, ktoré je výborné vo vede, ale ktoré sa vôbec nedotýka podstatných otázok ľudskej existencie. Preto Ján Pavol II. vzťah medzi vierou a rozumom začleňuje do *antropológie*, ktorá má metafyzický charakter – hľadanie posledného základu a zmyslu ľudského života.⁴⁸

Je otázkou na ďalšie premyslenie, ako sa môže tento metafyzický prístup sprostredkovať v dnešnom západnom svete, ktorý si príliš navykol na jednostranný typ diskurzívneho a kvantifikačného myslenia. Takto vytvorené mentálne štruktúry sú charakteristické jednostrannou zameranosťou a tým majú tendenciu k zafixovanosti, ktorá im spätne dodáva pevnosť. Z tejto zameranosti však vyplýva dualita, ktorá oddeľuje človeka od princípu jeho bytia. Preto je potrebné ísť za subjekt-objektívnu skúsenosť.⁴⁹ Tie najhlbšie skúsenosti v náboženstvách sa preto nedajú vysvetliť iba takouto racionalitou, pretože sa musia zakúsiť. Avšak i ten kto ich zakúša, ich nikdy nedokáže prezentovať slovami a pojмами tak, aby niekto, kto takouto skúsenosťou neprešiel bol schopný jej porozumieť, konštatuje sympatizant neduálneho myslenia jezuita a misionár Enomiya-Lassalle.⁵⁰

⁴⁶ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 121.

⁴⁷ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 121.

⁴⁸ Porov. JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, čl. 81, 83. Bratislava : Don Bosco, 1998, s. 118 – 119, 121.

⁴⁹ Porov. DOJČÁR, M.: Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, SJ: A Pioneer of the Dialogue of Spiritual Experience. In: *Acta Missiologica*. 2019, No. 3, Vol. 13, s. 46.

⁵⁰ Porov. ENOMIYA-LASSALLE, H. M.: *Kam se ubírá člověk*. Brno: Cesta, 1998, s. 37 – 38, 40.

Záver

Človek západnej kultúry príliš položil dôraz na myslenie, z ktorého odvodzuje svoje bytie. Známa Descartova veta: „*Myslím, teda som*“, v podstate výstižne charakterizuje problém našej doby, ktorá sa príliš spoliehala na myslenie, z ktorého začala odvodzovať svoje bytie. Tento spôsob uvažovania je výborný pre vedu, ale nemôže byť aplikovaný na spoločnosť ako celok a už vôbec nie na život človeka. Metafyzické uvažovanie v tomto, na celok zameranom rozmere, môže byť istou protiváhou, ak samé neostane v uzavretej v duálnej mysli. Zdá sa, že práve to je významné u Jána Pavla II., keď poukázal aj na iné možné metafyzické tradície. Metafyzika teda môže byť aj snahou ísť „za myslenie“, avšak nie v subjekt-objektovom význame, ale v snahe vnímať realitu ako celok, ktorý je rámcom pre jednotlivé časti. Až z pozície celku je potom možné porozumieť našej každodennej situácii a objaviť to, čo je základom našej prirodzenosti a teda cieľom. Práve v myslení neduálneho a nediskurzívneho typu, ktoré je charakteristické pre mystické vnímanie reality, je samotné myslenie výsledkom schopnosti vnímať bytie celku a preto sa nemôže dostať do rozporu s ontologickými cieľmi človeka. Preto by sme mohli tézu Descarta otočiť a povedať: „*Som, a teda myslím*“. Ale vie súčasný človek *kým je* na bytostnej úrovni, alebo chce byť len tým, čo bol naučený myslieť?

BIBLIOGRAPHY:

- AKVINSKÝ, T.: *Summa contra gentiles*. In: <http://www.cormierop.cz/Summa-proti-pohanum-3kniha.html> (25.5.2023)
- CASADESUS, R.: Basic Metaphysical Intuitions of the Fides et Ratio Encyclical. In: *Ars Brevis*. 2014, Issue 20. ISSN 2339-9775 (online)
- DOJČÁR, M.: Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, SJ: A Pioneer of the Dialogue of Spiritual Experience. In: *Acta Missiologica*. 2019, No. 3, Vol. 13. ISSN 2453-7160 (online)
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I.: *Gaudium et spes*. Trnava : SSV, 1993.
- ENOMIYA-LASSALLE, H. M.: *Kam se ubírá člověk*. Brno: Cesta, 1998. ISBN 80-85319-84-5
- ERNST, H.E.: New Horizons in Catholic Philosophical Theology: *Fides et Ratio* and the Changed Status of Thomism. In: *The Heythrop Journal*. 2006, Volume 47, Issue 1. ISSN 1468-2265 (online)
- HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2002. ISBN 80-7106-628-1
- HALÍK, T.: *Vzýván i nevyzván*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7106-692-3
- HRUŠKA, D.: Sloboda a jej (absolútny) nárok – Idea slabého myslenia vo filozofii G. Vattima. In.: *Philosophica 13 – Metamorfózy slobody v dejinách myslenia*. Nitra : FF UKF, 2013. ISBN 978-80-558-0509-2
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1998. ISBN 80-88933-06-4
- KUZÁNSKY, M.: *O učenej nevedomosti*. Bratislava : Pravda, 1979.
- NIETZSCHE, F.: *Radosná veda*. Praha : Pražská imaginace, 1991. ISBN 80-7110-051-X
- PASCAL, B.: *Myšlenky*. Praha : Odeon, 1973.
- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1310-9
- ŘÍHA, K.: *Filozofie konání – k 100. výročí Blondelovy „L'Action“*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1993.
- SWIĘŻAWSKI, S.: *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno : Cesta, 1998. ISBN 80-85319-78-0
- TORRELL, J. P.: *Svatý Tomáš Akvinský. Osoba a dílo*. Praha : Krystal OP, 2017. ISBN 978-80-7575-010-5

Slovensko a fenomén príslušnosti bez viery

Slovakia and the phenomenon of belonging without believing

ONDREJ ŠTEFAŇAK

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9362-993X>

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta

Abstract: *Slovakia and the Phenomenon of Belonging without Believing: In the current sociology of religion considerable attention is devoted to a phenomenon that D. Hervieu-Léger called belonging without believing. Many people continue to declare affiliation to specific religion, but at the same time they would like to decide about their own belief or unbelief into various doctrinal truths or moral norms of their religion. On the other hand, a certain percentage of people do not only identify with specific religion, but at the same time declare a deep religious faith. In Slovakia, according to various sociological researches, it is about ten percent. In the outlined context, the presented sociological study seeks to approach religious and moral values of Slovaks as a whole, Slovak Catholics and highly religious Catholics in Slovakia. The conclusions rely mainly on representative empirical research of the Slovak population religiousness from 2020, in which around two thirds of respondents identified themselves with the Catholic Church and more than one tenth of Catholics declare a deep religious faith. The study focuses on all main dimensions of religiosity – general religiousness, acceptance of religious doctrine, practising of religious acts, religious experience, religious knowledge, religious community and acceptance of religious morality.*

Key words: *Catholics. Deep religious faith. Morality. Religiousness. Slovakia.*

Úvod

Sociológovia náboženstva poukazujú na trendy v religiozite a spiritualite, ktoré nesvedčia len o postupujúcej sekularizácii, ale aj o desekularizácii, respiritualizácii alebo reevanjelizácii istej časti súčasných ľudí. Diskusie sa vedú medzi tými, ktorí sa aj naďalej odvolávajú na teóriu sekularizácie, a tými, ktorí hľadajú nové vysvetlenia náboženských premien. Rôzne teórie, ktoré boli vypracované v sociológii náboženstva, sú niekedy predstavované ako konkurentky – v skutočnosti sa však nevyklučujú, ale sú navzájom komplementárne. Pre plnšie pochopenie premien na náboženskej scéne súčasného sveta je nevyhnutné spájanie rôznych paradigiem. Súčasná sociálna prostredia totižto podliehajú mnohým náboženským premenám, ktoré majú rôzne formy a smery.¹ Pritom je potrebné mať neustále na pamäti skutočnosť, že sociológia náboženstva je disciplínou zachovávajúcou zásadu neutrality – to znamená, že

¹ MARIANŠKI, J.: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa : Oficyna Naukowa, 2010, s. 9 – 13.

pozoruje a vysvetľuje náboženské premeny, avšak nehovorí pritom o náboženskom rozvoji alebo úpadku.²

Všetky socionáboženské teórie obohacujú naše vedomosti o religiozite a jej premenách. Okrem nich vo vedeckých kruhoch cirkulujú aj niektoré výstižné vyjadrenia, ktoré veľa hovoria o premenách na náboženskej scéne súčasného sveta. Napr. vyjadrenie G. Davie „viera bez príslušnosti“ – na označenie tých, ktorí reálne akceptujú niektoré pravdy viery konkrétnej náboženskej organizácie, hoci formálne ku nej nepatria, resp. sa s ňou neidentifikujú.³ Alebo vyjadrenie D. Hervieu-Léger „príslušnosť bez viery“ – na označenie tých, ktorí formálne patria ku konkrétnej náboženskej organizácii, resp. sa s ňou identifikujú, avšak reálne nesúhlasia so všetkým jej učením.⁴ Predmetom záujmu tohto článku je práve druhé zo spomenutých vyjadrení – konkrétne jeho verifikácia v prostredí slovenských katolíkov ako celku a špeciálne v prostredí slovenských katolíkov deklarujúcich hlbokú náboženskú vieru.

Pritom môžeme logicky predpokladať, že v prostredí slovenských katolíkov ako celku bude fenomén „príslušnosti bez viery“ omnoho častejšie prítomný, ako v prostredí slovenských katolíkov deklarujúcich hlbokú náboženskú vieru. Očakávame, že hlboko veriaci katolíci sa nebudú len identifikovať s Katolíckou cirkvou, resp. deklarovať hlbokú náboženskú vieru, ale budú aj poznať a akceptovať katolícke pravdy viery, praktizovať povinné i nepovinné náboženské úkony, prežívať hlbšie náboženské skúsenosti, aktívne sa angažovať v náboženských združeniach alebo hnutiach a akceptovať katolícke morálne normy. Či tak naozaj je, budeme vedieť povedať v závere tejto vedeckej štúdie, ktorá sa okrem opisu religiozity a morálky katolíkov na Slovensku venuje aj rozdielom medzi hlboko veriacimi slovenskými katolíkmi, slovenskými katolíkmi a slovenskou populáciou ako celkom. Článok sa skladá z jednej kratšej a jednej dlhšej časti: 1. Teoreticko-metodologické predpoklady; 2. Príslušnosť bez viery na Slovensku.

Teoreticko-metodologické predpoklady

Základným cieľom (výskumným problémom) predkladanej štúdie je analýza religiozity a morálky katolíkov a hlboko veriacich katolíkov na Slovensku. Inými slovami – hľadá odpoveď na otázku, aké sú nábožensko-morálne hodnoty, postoje a správania slovenských katolíkov ako celku a slovenských katolíkov, ktorí v rámci tzv. všeobecnej religiozity deklarujú hlbokú náboženskú vieru? Podľa viacerých sociológov náboženstva jedine v tejto pomerne malej skupine ľudí možno hovoriť o tzv. cirkevne orientovanej religiozite, ktorú charakterizuje vysoká úroveň nábo-

² MARIÁŇSKI, J.: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2008, s. 13 – 35.

³ DAVIE, G.: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford : Blackwell 1994. Tejto problematike v prostredí slovenskej mládeže som sa výslovne venoval v článku: ŠTEFAŇAK, O.: The Phenomenon of Believing without Belonging among Slovak Youth (What does a youth who does not identify with any religion believe in?). In: „e-Rhizome – journal for the study of religion, culture, society and cognition,” 2020, č. 2, s. 111 – 123.

⁴ HERVIEU-LÉGER, D.: *Religia jako pamięć*. Kraków : NOMOS, 1999. Tejto problematike v prostredí slovenskej katolíckej mládeže som sa výslovne venoval v článku: ŠTEFAŇAK, O.: Špecifika religiozity a morálky hlboko veriacej katolíckej mládeže. In: „Mládež a spoločnosť,” 2022, č. 4, s. 43 – 64.

ženského zaangažovania vo všetkých jeho základných rozmeroch. Neznamená to, že ľudia s cirkevne orientovanou religiozitou nepoznajú žiadne odchýlky od oficiálneho učenia cirkvi, avšak pozorované rozdiely nie sú časté a nedotýkajú sa centrálnych záležitostí náboženskej viery.⁵ Podobne jedine v tejto pomerne malej skupine ľudí možno hovoriť o tzv. cirkevne orientovanej morálke, ktorú charakterizuje vysoká úroveň akceptácie morálnych noriem – predovšetkým náboženských (napr. prvého prikázania Dekalógu: „*Ja som Pán Boh tvoj, nebudeš mať iných bohov okrem mňa, aby si sa im klaňal*“).⁶

Uvedené tézy, podobne ako aj iné tézy v sociológii náboženstva alebo sociológii morálky, je potrebné neustále verifikovať pomocou empirických výskumov. V načrtnutom kontexte by som v tomto príspevku chcel predstaviť niekoľko zaujímavých sociologických analýz, z ktorých sa postupne – krok po kroku – vynára reálny obraz náboženských alebo morálnych hodnôt, postojov a správania Slovákov, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou (a zároveň deklarujú hlbokú náboženskú vieru). Sústreďuje sa pritom na všetky základné prejavy religiozity – všeobecnú religiozitu, akceptáciu náboženskej doktríny, realizáciu náboženských úkonov, náboženské vedomosti, náboženské skúsenosti, náboženskú komunitu a akceptáciu náboženskej morálky.⁷

Spomedzi dvoch vyššie spomenutých komplementárnych fenoménov („viera bez príslušnosti“ a „príslušnosť bez viery“) je pravdepodobne ľahšie analyzovať druhý z nich. „Príslušnosť bez viery“ sa dá pomerne ľahko opísať napr. tak, že zmeriame, aké percento katolíkov neakceptuje katolícke pravdy viery, nerealizuje katolícke náboženské úkony, neakceptuje katolícke morálne normy a pod. „Vieru bez príslušnosti“ je ťažšie analyzovať. Dotýka sa najmä ľudí, ktorí sa neidentifikujú so žiadnym náboženským zoskupením (na Slovensku je to podľa posledného sčítania obyvateľstva v roku 2021 približne jedna štvrtina – 23,8%)⁸, avšak aj ľudí, ktorí popri vlastnom náboženstve akceptujú aj niektoré prvky iných náboženstiev (napr. východných). Je zrejmé, že obidva vyššie spomenuté fenomény sa môžu dotýkať aj hlboko veriacich katolíkov, hoci pravdepodobne v nižšej miere, ako katolíkov, resp. populácie ako celku. Aj hlboko veriaci katolíci môžu odmietať niektoré prvky katolíckej viery alebo morálky, resp. akceptovať niektoré prvky viery alebo morálky nekatolíckych náboženstiev.

Podľa posledného sčítania obyvateľstva v roku 2021 sa približne tri pätiny Slovákov hlásia ku Katolíckej cirkvi (59,8%). Na okraj je potrebné poznamenať, že v porovnaní s predchádzajúcim sčítaním obyvateľstva v roku 2011 (65,8%) je to

5 ZULEHNER, P. M.: Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna. In: *Sociologia religii. Antologia tekstów*. Kraków : NOMOS, 2003, s. 387 – 390.

6 ŚWIĄTKIEWICZ, W.: Christian decalogue : between acceptance and marginalization. In: *Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017*. Berlin : Peter Lang, 2020, s. 23 – 36.

7 STARK, R. – GLOCK, CH. Y.: Wymiary zaangażowania religijnego. In: *Sociologia religii. Antologia tekstów*. Kraków : NOMOS 2003, s. 182 – 187.

8 <https://www.scitanie.sk/en/population/basic-results/structure-of-population-by-religious-belief/SR/SKO/SR>, prevzaté 15. mája 2023.

výrazný pokles.⁹ Ťažko je nejako jednoznačne určiť príčiny tohto výrazného poklesu (prirodzená výmena generácií, nedostatočná náboženská socializácia detí a mládeže, otázka financovania cirkvi a náboženských spoločností v závislosti od výsledkov sčítania obyvateľstva, kríza spojená s pandémiou Covid-19, viaceré verejne diskutované kauzy spojené s aktivitami cirkvi a náboženských spoločností od predchádzajúceho sčítania obyvateľstva – napr. prípad arcibiskupa Bezáka a pod.). Spomedzi slovenských katolíkov – podľa rôznych sociologických výskumov – približne desať percent deklaruje hlbokú náboženskú vieru, resp. silnú religiozitu.¹⁰

V rámci teoreticko-metodologických predpokladov prezentovanej štúdie je napokon potrebné uviesť, že nasledujúce empirické analýzy sa budú opierať najmä o reprezentatívny sociologický výskum religiozity slovenskej populácie, ktorý bol realizovaný v roku 2020 na vzorke 1000 respondentov.¹¹ Ako také sa snažia byť ideologicky zaťažené, ale sociologicky vyvážené. V rámci spomenutého výskumu sa približne dve tretiny respondentov identifikovali s Katolíckou cirkvou – 671 (67,1%). Spomedzi nich viac ako jedna desatina deklarovala hlbokú náboženskú vieru – 80 (tzn. 11,9% katolíkov, 8,0% slovenskej populácie ako celku). Predmetom záujmu prezentovanej sociologickej štúdie budú pohľady týchto skupín ľudí (katolíkov, resp. hlboko veriacich katolíkov) na náboženské, morálne, resp. svetonázorové otázky – v porovnaní so slovenskou populáciou ako celkom.

Príslušnosť bez viery na Slovensku

Druhá časť tohto príspevku predstavuje religiozitu a morálku skúmaných Slovákov, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou (a zároveň deklarujú hlbokú náboženskú vieru). Činí tak v rámci siedmich základných rozmerov religiozity: všeobecná religiozita, akceptácia náboženskej doktríny, realizácia náboženských úkonov, náboženské vedomosti, náboženské skúsenosti, náboženská komunita a akceptácia náboženskej morálky.¹² Aby sme si predstavili religiozitu a morálku (hlboko veriacich) katolíkov na Slovensku uceleným a logickým spôsobom, pre potreby tejto analýzy si z každého vymenovaného rozmeru religiozity vyberieme dva až tri najzákladnejšie ukazovatele náboženského zaangažovania.

Pred predstavením konkrétnych ukazovateľov religiozity a morálky hlboko veriacich katolíkov možno v krátkosti povedať, že do tejto skupiny (N = 80 = 8,0%) patrili častejšie ženy (muži – 7,5%; ženy – 8,5%), ľudia z menších obytných zón

⁹ <https://www.scitanie.sk/en/population/basic-results/structure-of-population-by-religious-belief/SR/SKo/SR>, prevzaté 15. mája 2023.

¹⁰ MATULNÍK J. (ed.): *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2008; TÍŽIK M. – ZEMAN M.: *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*. Bratislava : Sociologický ústav SAV, 2017; ŠTEFANÁK, O.: *Perspektívy vývoja religiozity na Slovensku na základe sociologického výskumu z roku 2020*. In: *Aktuálne otázky filozoficko-sociálneho výskumu*. Terezín : Vysoká škola aplikované psychologie s. r. o., 2021, s. 43 – 64.

¹¹ Išlo o dotazníkový výskum religiozity Slovákov, ktorý v rámci projektu APVV-17-0158 realizovala výskumná agentúra *Data Collect s.r.o.* Základným súborom bola slovenská populácia ako celok. Zo základného súboru bol kvótovou metódou vyčlenený výberový súbor, ktorý tvorilo 1000 respondentov rôzneho pohlavia, veku, bydliska a vzdelania zo všetkých slovenských krajov.

¹² PIWOWARSKI, W.: *Sociologia religii*. Lublin : Redakcja Wydawnictwa KUL, 2000, s. 58 – 66.

(do 499 obyvateľov – 14,7%, 500-1999 obyvateľov – 11,1%, 2000-4999 obyvateľov – 11,0%, 5000-19999 obyvateľov – 7,5%, 2000-99999 obyvateľov – 6,3%, nad 100000 obyvateľov – 4,7%) a respondenti z početnejších rodín (jednočlenná domácnosť – 14,1%; dvojčlenná domácnosť – 5,2%, trojčlenná domácnosť – 5,8%, štvorčlenná domácnosť – 9,0%, päťčlenná domácnosť – 11,3%, šesť alebo viacčlenná domácnosť – 15,9%). V načrtnutom kontexte možno tvrdiť, že typickou predstaviteľkou hlboko veriaceho katolíka na Slovensku je žena z malej obce, ktorá žije sama alebo v početnejšej rodine.

Všeobecná religiozita

V rámci tzv. všeobecnej religiozity si predstavíme nasledovný ukazovateľ náboženského zaangažovania: globálny vzťah k náboženskej viere. Z teoreticko-metodologických predpokladov logicky vyplýva, že uprostred hlboko veriacich katolíkov bola zaznamenaná výlučne hlboká náboženská viera: $p = 0,000$; $V = 1,000$ (tabuľka č. 1).¹³ Uprostred katolíkov bol ukazovateľ hlboko veriacich 11,9% a uprostred celku skúmanej populácie 11,0%. Na okraj možno poznamenať, že viac ako štyri pätiny skúmaných katolíkov (85,1%) a približne tri štvrtiny skúmanej populácie ako celku (72,6%) sa považovali za hlboko veriacich, veriacich alebo aspoň spojených s náboženskou tradíciou.

Tabuľka č. 1: Globálny vzťah k náboženskej viere (v %)

Aký je Váš vzťah k viere?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Hlboko veriaci	100,0	11,9	11,0
Veriaci	-	53,4	43,0
Nerohodnutí, ale zviazaní s náboženskou tradíciou	-	19,8	18,6
Lahostajní	-	6,9	7,3
Neveriaci	-	8,0	20,1
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

V načrtnutom kontexte by sa fenomén príslušnosti bez viery mohol vzťahovať na menej ako jednu pätinu slovenských katolíkov, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň sa považujú za lahostajných k náboženskej viere alebo neveriacich (tzv. matrikovi alebo papierovi katolíci). V prípade hlboko veriacich katolíkov sa ukazovateľ príslušnosti bez viery v rámci tzv. všeobecnej religiozity logicky rovná nule. Inými slovami, všetci hlboko veriaci katolíci na Slovensku sa považujú za hlboko veriacich. Je však potrebné, aby sme toto tvrdenie širšie a hlbšie overili v rámci nasledujúcich – konkrétnejších rozmerov a ukazovateľov náboženského zaangažovania.

¹³ Štatistické testy sa vzťahujú na porovnanie jednotlivých kategórií v rámci skupiny katolíkov: hlboko veriaci; veriaci; nerozhodnutí, ale zviazaní s náboženskou tradíciou; lahostajní alebo neveriaci.

Akceptácia náboženskej doktríny

V rámci akceptácie náboženskej doktríny si predstavíme empirické dáta komunikujúce o viere v jestvovanie Boha (Nadprirodzenej Bytosti), viere v posmrtný život a viere v reinkarnáciu (prevteľovanie duší). Na základe zaznamenaných výsledkov môžeme tvrdiť, že takmer všetci hlboko veriaci katolíci deklarovali vieru v Nadprirodzenú Bytosť (95,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,440$ (tabuľka č. 2). Uprostred katolíkov bol ukazovateľ veriacich v jestvovanie Boha 79,0% a uprostred celku skúmaných Slovákov 71,0%. Je naozaj pozoruhodné, že približne jedna pätina skúmaných katolíkov výslovne neverila v existenciu Nadprirodzenej Bytosti alebo sa k tejto otázke nevedela jednoznačne vyjadriť.

Tabuľka č. 2: Viera v jestvovanie Boha (Nadprirodzenej Bytosti) (v %)

Ktoré tvrdenie najviac vystihuje Váš vzťah k viere?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Viem, že Boh skutočne jestvuje a nemám v tom žiadne pochybnosti	86,3	40,4	33,3
Hoci mám pochybnosti, cítim, že verím v Boha	7,5	21,0	17,3
Časom cítim, že verím v Boha a časom, že neverím	1,3	6,4	5,6
Neverím v osobného Boha, ale v akési Vyššie Bytie	-	11,2	14,8
Neviem, či Boh jestvuje a nemyslím si, žeby sa to dalo dozvedieť	-	7,6	7,5
Neverím v Boha	1,3	7,3	15,3
Ťažko povedať	3,8	6,1	6,2
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Iným dôležitým prvkom katolíckej náboženskej doktríny je viera v posmrtný život – konkrétne v nesmrteľnosť ľudskej duše a vzkriesenie ľudskeho tela (tabuľka č. 3). Kým v nesmrteľnosť ľudskej duše verili takmer všetci hlboko veriaci katolíci (96,2%), vo vzkriesenie ľudskeho tela verili len dve tretiny z nich (65,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,397$. Uprostred katolíkov bol ukazovateľ veriacich v posmrtný život 64,5% (vo vzkriesenie tela – 20,7%) a uprostred celku skúmaných Slovákov 56,5% (vo vzkriesenie tela – 17,6%). Je naozaj zarážajúce, že štyri pätiny katolíkov výslovne neverili v katolícku pravdu viery vo vzkriesenie ľudskeho tela, resp. sa k tejto otázke nevedeli jednoznačne vyjadriť. Je rovnako zarážajúce, že v prípade hlboko veriacich katolíkov to bola približne jedna tretina.

Pokiaľ ide o vieru v reinkarnáciu, ktorá nepatrí do katolíckej vierouky, jej ukazovateľ bol uprostred hlboko veriacich katolíkov pomerne nízky, avšak nie nulový (tabuľka č. 4). Ukázalo sa, že až jedna pätina hlboko veriacich katolíkov deklarovala vieru v prevteľovanie duší (22,5%): $p < 0,0005$; $V = 0,158$. Uprostred katolíkov bol ukazovateľ veriacich v reinkarnáciu až 31,1% a uprostred celku skúmaných Slovákov 29,6%. Aj v tomto prípade je pozoruhodné, že takmer jedna tretina katolíkov výslov-

ne verila v prevteľovanie duší a ďalšia približne jedna sedmina sa k tejto otázke nevedela jednoznačne vyjadriť.

Tabuľka č. 4: Viera v reinkarnáciu (v %)

Veríte v reinkarnáciu (prevteľovanie duší)?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Rozhodne verím	12,5	13,7	12,9
Skôr verím	10,0	17,4	16,7
Skôr neverím	11,3	23,2	21,5
Rozhodne neverím	60,0	29,5	31,7
Ťažko povedať	6,3	16,1	17,2
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Pokiaľ ide o doktrínálny rozmer religiozity, fenomén príslušnosti bez viery by sa mohol vzťahovať približne na jednu pätinu až jednu tretinu katolíkov na Slovensku, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň neveria, resp. pochybujú o existencii Boha alebo o posmrtnom živote. V prípade hlboko veriacich katolíkov sa ukazovateľ príslušnosti bez viery v rámci akceptácie náboženskej doktríny rovná približne piatim percentám (neberúc do úvahy ukazovateľa viery vo vzkriesenie tela). Z druhej strany, fenomén viery bez príslušnosti sa vzťahuje takmer na jednu tretinu katolíkov na Slovensku, ktorí okrem iného veria aj v reinkarnáciu (v prípade hlboko veriacich katolíkov sa podobný ukazovateľ rovná približne dvadsiatim percentám). Uvedené empirické dáta poukazujú na pomerne vysoký stupeň sympatie katolíkov na Slovensku s niektorými východnými náboženstvami, ich pravdami viery, resp. spiritualitou.

Realizácia náboženských úkonov

Medzi základné rozmery religiozity patrí aj realizácia konkrétnych náboženských úkonov – v prípade katolicizmu napr. účasť na bohoslužbách, pristupovanie ku sviatosti zmierenia alebo praktizovanie modlitby. Na základe zistených výsledkov môžeme tvrdiť, že viac ako štyri pätiny hlboko veriacich katolíkov navštevovali bohoslužby minimálne každú nedeľu (82,5%): $p < 0,0005$; $V = 0,392$ (tabuľka č. 5). Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ len 25,5% a uprostred celku skúma-

Tabuľka č. 3: Viera v posmrtný život (v %)

Ktorý z nasledovných výrokov najviac zodpovedá Vašej viere?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Po smrti ľudia vstanú z mŕtvych s dušou i telom	65,0	20,7	17,6
Po smrti budú žiť len ľudské duše	31,3	43,8	38,9
Po smrti nebude žiť ani duša ani telo	-	15,1	21,4
Ťažko povedať	3,8	20,4	22,1
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

ných Slovákov 19,1%. Celkovo je potrebné povedať, že približne jedna polovica katolíkov nenavštevovala bohoslužby vôbec, resp. len pri príležitosti sobáša, pohrebu a pod., čo chápeme skôr ako prejav rodinnej solidarity a nie ako prejav náboženského zaangažovania. Na okraj možno poznamenať, že pre hlboko veriacich katolíkov bola nedelňa bohoslužba predovšetkým splnením príkazu svedomia (36,3%) alebo náboženským zážitkom (33,8%).

Tabuľka č. 5: Účasť na bohoslužbách (v %)

Ako často navštevujete bohoslužby?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Častejšie ako každú nedeľu	51,2	10,3	7,8
Každú nedeľu	31,3	15,2	11,3
Takmer každú nedeľu	2,5	5,4	4,4
Približne 1 – 2 krát v mesiaci	3,8	5,1	4,6
Len vo veľké sviatky	2,5	13,7	12,9
Len pri príležitosti sobáša, pohrebu a pod.	6,3	31,1	30,7
Vôbec nenavštevujem	2,5	19,2	28,3
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Iným dôležitým prvkom katolíckej náboženskej praxe je pristupovanie ku sviatosti zmierenia (tabuľka č. 6). V tomto prípade môžeme tvrdiť, že deväť desiatín hlboko veriacich katolíkov pristupovalo k sviatosti zmierenia minimálne raz v roku (90,0%) – mesačne tak činila polovica z nich (50,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,353$. Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ 42,8% (mesačne – 11,5%) a uprostred celku skúmaných Slovákov 32,4% (mesačne – 8,4%). Celkovo môžeme povedať (a je to skutočne pozoruhodné), že len menej ako polovica katolíkov dodržiavala tretie cirkevné prikázanie: „*Aspoň raz v roku sa vyspovedať a vo Veľkonočnom období prijať Oltárnu sviatosť.*“

Tabuľka č. 6: Pristupovanie ku sviatosti zmierenia (v %)

Ako často pristupujete ku sviatosti zmierenia?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Približne raz v mesiaci	50,0	11,5	8,4
Niekoľko krát v roku	33,8	20,1	14,9
Raz v roku	6,3	11,2	9,1
Raz za niekoľko rokov	3,8	13,9	11,2
Vôbec nepristupujem	6,3	43,4	56,4
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Všeobecnejším ukazovateľom realizácie náboženských úkonov je modlitba, ktorá sa nedotýka len katolíkov, ale aj príslušníkov iných náboženstiev alebo ľudí bez náboženskej príslušnosti (tabuľka č. 7). V tomto prípade môžeme tvrdiť, že takmer všetci hlboko veriaci katolíci sa modlili minimálne z času na čas (96,2%) – denne

tak činili viac ako štyri pätiny z nich (85,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,420$. Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ 62,3% (denne – 32,0%) a uprostred celku skúmaných Slovákov 52,6% (denne – 27,1%). Na okraj možno poznamenať, že pre hlboko veriacich katolíkov mala modlitba najčastejšie veľmi veľký (81,3%) alebo veľký význam (16,3%).

Tabuľka č. 7: Praktizovanie modlitby (v %)

Ako často sa modlíte?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Každý deň	85,0	32,0	27,1
Raz za niekoľko dní	8,8	13,0	10,7
Z času na čas	2,5	17,3	14,8
Len vo vážnejších životných situáciách	-	6,7	6,3
Veľmi zriedka	3,8	10,7	11,0
Vôbec sa nemodlím	-	20,3	30,1
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

V rámci rituálneho rozmeru religiozity by sa fenomén príslušnosti bez viery (resp. bez náboženskej praxe) mohol vzťahovať približne na jednu tretinu až polovicu slovenských katolíkov, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň prakticky vôbec nenavštevujú bohoslužby, nepristupujú ku sviatosti zmierenia alebo sa nemodlia. V prípade hlboko veriacich katolíkov na Slovensku sa ukazovateľ príslušnosti bez viery v rámci realizácie náboženských úkonov rovná približne piatim percentám. Navyše je potrebné pripomenúť, že hlboko veriaci katolíci realizujú náboženské úkony naozaj z presvedčenia a pripisujú im veľmi veľký alebo veľký význam.

Náboženské vedomosti

Medzi základné rozmery religiozity patria aj náboženské vedomosti, ktoré sa zvyčajne úzko spájajú s konkrétnym náboženstvom. V rámci tejto dimenzie náboženského zaangažovania som sa opýtal respondentov napr. na čítanie náboženskej tlače, sledovanie náboženských programov v televízii alebo navštevovanie náboženských internetových stránok. Na základe zaznamenaných empirických dát môžeme tvrdiť, že viac ako dve tretiny hlboko veriacich katolíkov čítali náboženskú tlač mini-

Tabuľka č. 8: Čítanie náboženskej tlače (v %)

Ako často čítate náboženské noviny alebo časopisy?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Čítam každé číslo	15,0	2,8	2,6
Čítam takmer každé číslo	12,5	3,6	3,2
Čítam z času na čas	42,5	17,6	14,8
Čítam veľmi zriedka	18,8	19,1	16,4
Vôbec nečítam	11,3	56,9	63,0
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

málne z času na čas (70,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,279$ (tabuľka č. 8). Uprostred katolíkov bol ukazovateľ čítania náboženských novín alebo časopisov minimálne z času na čas len 24,0% a uprostred celku skúmaných Slovákov 20,6%. Je naozaj pozoruhodné, že viac ako polovica katolíkov nečítala náboženskú tlač vôbec a ďalšia jedna pätina tak činila len veľmi zriedka.

Druhým dôležitým ukazovateľom náboženských vedomostí je sledovanie náboženských programov v televízii (napr. TV LUX) (tabuľka č. 9). Taktiež v tomto prípade môžeme tvrdiť, že viac ako dve tretiny hlboko veriacich katolíkov sledovali náboženské programy v televízii minimálne niekoľko krát v mesiaci (68,8%): $p < 0,0005$; $V = 0,301$. Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ len 21,9% a uprostred celku skúmaných Slovákov 16,2%. Je naozaj zarážajúce, že takmer dve tretiny katolíkov nesledovali náboženské programy v televízii vôbec a ďalšia jedna pätina tak činila len niekoľko krát v roku.

Tabuľka č. 9: Sledovanie náboženských programov v televízii (v %)

Ako často sledujete náboženské programy v televízii?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Denne	21,3	3,7	2,5
Niekoľko krát v týždni	27,5	7,0	5,1
Niekoľko krát v mesiaci	20,0	11,2	8,6
Niekoľko krát v roku	15,0	18,5	15,6
Vôbec nesledujem	16,3	59,6	68,2
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Napokon tretím dôležitým ukazovateľom náboženských vedomostí v modernom globálnom kontexte je navštevovanie náboženských internetových stránok (tabuľka č. 10). V tomto prípade konštatujeme, že o niečo menej ako dve tretiny hlboko veriacich katolíkov navštevovali náboženské stránky na internete minimálne niekoľko krát v mesiaci (58,8%): $p < 0,0005$; $V = 0,291$. Uprostred katolíkov bol ukazovateľ navštevovania náboženských internetových stránok minimálne niekoľko krát v mesiaci len 15,5% a uprostred celku skúmaných Slovákov 13,4%. Je naozaj veľmi zarážajúce, že viac ako dve tretiny katolíkov nenavštevovali náboženské stránky na internete vôbec a ďalšia jedna sedmina tak činila len niekoľko krát v roku.

Tabuľka č. 10: Navštevovanie náboženských internetových stránok (v %)

Ako často navštevujete náboženské internetové stránky?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Denne	13,8	2,5	2,5
Niekoľko krát v týždni	23,8	5,5	4,6
Niekoľko krát v mesiaci	21,3	7,5	6,3
Niekoľko krát v roku	23,8	15,6	13,2
Vôbec nenavštevujem	17,5	68,9	73,4

Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)
--------------	-----------------------	------------------------	-------------------------

Je zrejmé, že náboženské vedomosti nemusia byť nutne prejavom náboženského zaangažovania, a preto je ťažké tvrdiť, na aké percento skúmaných katolíkov sa vzťahuje fenomén príslušnosti bez viery (resp. bez náboženských vedomostí) v prípade intelektuálneho rozmeru religiozity. Podľa zistených empirických dát je potrebné povedať, že je to rôzne – v závislosti od konkrétnych náboženských obsahov. Každopádne viac ako tri štvrtiny katolíkov na Slovensku nečíta náboženskú tlač, nesleduje náboženské programy v televízii a nenavštevuje náboženské internetové stránky vôbec alebo tak čini len veľmi zriedka. Uprostred hlboko veriacich katolíkov sú ukazovatele sledovania náboženských obsahov výrazne vyššie, avšak nie stopercentné.

Náboženské skúsenosti

V rámci náboženských skúseností, ktoré sa u hlboko veriacich ľudí predpokladajú v značnej miere, si predstavíme empirické dáta komunikujúce o spájaní zmyslu života s náboženskou vierou a presvedčení o Božej pomoci v ťažkých životných situáciách. Na základe zistených výsledkov môžeme tvrdiť, že takmer všetci hlboko veriaci katolíci spájali zmysel života (aj) s vierou (96,2%): $p < 0,0005$; $V = 0,376$ (tabuľka č. 11). Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ len 47,7% a uprostred celku skúmaných Slovákov 40,7%. Na doplnenie je potrebné uviesť, že explicitnú negáciu zmyslotvornej roly náboženskej viery vo svojom živote deklarovala len jedna pätina katolíkov (19,8%) – ďalšia jedna tretina z nich označila odpoveď „ťažko povedať“ (32,5%). Medzi hodnoty, v ktorých hlboko veriaci katolíci nachádzali zmysel života, patrili predovšetkým (okrem viery): rodina a láska.

Tabuľka č. 11: Nachádzanie zmyslu života vo viere (v %)

Môžete povedať, že jedine viera dáva Vášmu životu skutočný zmysel?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Áno, len viera	62,5	22,2	18,9
Nielen viera, ale aj iné hodnoty	33,8	25,5	21,8
Zmysel života vidím mimo viery	-	19,8	26,1
Ťažko povedať	3,8	32,5	33,2
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Pre obohatenie sociologického poznania uvádzam aj niekoľko konkrétnych výpovedí hlboko veriacich katolíkov: „Rodina“; „Láska“; „Milosrdenstvo“; „Nádej“; „Priateľ“; „Láska a spravodlivosť“; „Láska k blížnemu, pomoc blížnemu“; „Je to v podstate len viera v Boha, pretože všetko pramení z Neho“; „Láska, vnútorné naplnenie života, nádej na večný život“; „Manžel, deti, ľudia okolo“; „Pomáhať druhým“; „Rodina, práca, záujmy, priatelia“; „Rodina, deti“; „Rodina, priatelia“; „Rodina, práca“; „Viera, nádej, láska a pocit, že niekam patrí a že ma Niekto miluje a pomáha mi na mojej ceste“; „Všetko so všetkým súvisí a viera dáva svetlo na cestu.“

Iným dôležitým ukazovateľom náboženských skúseností je presvedčenie o Božej pomoci v ťažkých životných situáciách (tabuľka č. 12). V tomto prípade môžeme tvrdiť, že úplne všetci hlboko veriaci katolíci boli presvedčení o tom, že v ťažkostiach možno rátať s Božou pomocou (100,0%): $p < 0,0005$; $V = 0,433$. Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ 65,7% a uprostred celku skúmaných Slovákov 54,8%. Podobne v tomto prípade možno poznamenať, že explicitnú negáciu presvedčenia o Božej pomoci v ťažkostiach deklarovala len jedna pätina katolíkov (23,6%) – ďalšia jedna desatina z nich označila odpoveď „ťažko povedať“ (10,7%).

Tabuľka č. 12: Presvedčenie o Božej pomoci v ťažkostiach (v %)

Myslíte si, že Boh Vám pomáha v ťažkých situáciách života?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Rozhodne áno	95,0	39,2	32,6
Skôr áno	5,0	26,5	22,2
Skôr nie	-	9,7	9,6
Rozhodne nie	-	13,9	23,2
Ťažko povedať	-	10,7	12,4
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

V rámci skúsenostného rozmeru religiozity by sa fenomén príslušnosti bez viery (resp. bez náboženských skúseností) mohol vzťahovať približne na jednu pätinu až jednu štvrtinu slovenských katolíkov, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň nespájajú zmysel života s náboženskou vierou alebo nie sú presvedčení o Božej pomoci v ťažkých situáciách života. V prípade hlboko veriacich katolíkov na Slovensku sa ukazovateľ príslušnosti bez viery v rámci náboženských skúseností prakticky rovná nule (nikto z nich nedeklaroval výslovnú negáciu zmyslotvornej roly náboženskej viery vo svojom živote a každý z nich bol presvedčený o Božej pomoci v ťažkostiach).

Náboženské spoločenstvo

Medzi základné rozmery religiozity patrí aj tzv. komunitný rozmer. Možno predpokladať, že hlboko veriacich katolíkov budú aj v rámci tohto rozmeru charakterizovať vysoké ukazovatele religiozity. Na základe zaznamenaných výsledkov môžeme tvrdiť, že približne tri štvrtiny z nich prezentovali cirkevne orientovanú religiozitu (76,3%) a jedna štvrtina z nich skôr privátnu religiozitu (22,5%): $p < 0,0005$; $V = 0,516$ (tabuľka č. 13). Uprostred katolíkov bol ukazovateľ cirkevne orientovanej religiozity len 20,3% (privátna religiozita – 54,1%) a uprostred celku skúmaných Slovákov 15,4% (privátna religiozita – 48,7%). Nie je isté, čo presne znamená odpoveď „som veriaci na svoj vlastný spôsob“, ale v tomto prípade môžeme prijať, že poukazuje najmä na selektívnu, synkretickú alebo privátnu religiozitu. Pritom je naozaj pozoruhodné, že len jedna pätina katolíkov prezentovala cirkevne orientovanú religiozitu a viac ako polovica z nich privátnu religiozitu.

Nasledujúca korelačno-štatistická analýza komunikuje o kňazoch a ich potrebe v súčasnej spoločnosti (tabuľka č. 14). Môžeme povedať, že prakticky všetci hlb-

Tabuľka č. 13: Charakter religiozity (v %)

Ktorý z nasledovných opisov najviac zodpovedá Vašej situácii?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Som veriaci(a) a prispôsobujem sa požiadavkám cirkvi	76,3	20,3	15,4
Som veriaci(a) na svoj vlastný spôsob	22,5	54,1	48,7
Nemôžem povedať, či som veriaci(a), či nie som	-	7,7	7,2
Nie som veriaci(a) a nezaujímam sa o tieto veci	-	6,4	10,5
Som neveriaci, pretože náuky cirkvi sú pomýlené	-	6,7	11,8
Niečo iné (napr. biblická alebo racionálna viera)	-	1,9	2,7
Ťažko povedať	1,3	2,8	3,7
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

ko veriaci katolíci vnímali prítomnosť kňazov v spoločnosti ako užitočnú (95,0%) (ťažko povedať – 2,5%): $p < 0,0005$; $V = 0,394$. Uprostred katolíkov bol podobný ukazovateľ 65,0% (ťažko povedať – 20,3%) a uprostred celku skúmaných Slovákov 54,8% (ťažko povedať – 22,6%). Je naozaj pozoruhodné, že približne jedna tretina katolíkov vnímala prítomnosť kňazov v spoločnosti ako neužitočnú, resp. sa k tejto otázke nevedela jednoznačne vyjadriť.

Tabuľka č. 14: Názory na potrebu kňazov v spoločnosti (v %)

Myslíte si, že kňazi sú potrební?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Áno	95,0	65,0	54,8
Nie	2,5	14,8	22,6
Ťažko povedať	2,5	20,3	22,6
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Pokiaľ ide o komunitný rozmer religiozity, fenomén príslušnosti bez viery (resp. bez skutočnej príslušnosti) by sa mohol vzťahovať približne na jednu pätinu katolíkov na Slovensku, ktorí sa formálne identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň deklarujú skôr nevieru ako vieru alebo vnímajú prítomnosť kňazov v spoločnosti ako neužitočnú. V prípade hlboko veriacich slovenských katolíkov sa ukazovateľ príslušnosti bez viery v rámci náboženského spoločenstva blíži k nule. Inými slovami, prakticky všetci hlboko veriaci katolíci vnímajú prítomnosť kňazov v spoločnosti ako užitočnú a deklarujú náboženskú vieru – v značnej miere cirkevne orientovanú religiozitu.

Akceptácia náboženskej morálky

Posledným spomedzi základných rozmerov religiozity je morálny rozmer. Sociológovia náboženstva skúmajú v jeho rámci také morálne hodnoty a normy, ktoré sú viac alebo menej spojené s náboženstvom – v prípade katolicizmu napr. morálne autority alebo postoje k vybraným normám manželsko-rodinnej morálky. Na základe zistených výsledkov môžeme tvrdiť, že pre hlboko veriacich katolíkov najdôležitejšími morálnymi autoritami boli: vlastné svedomie (82,5%), učenie cirkvi (47,5%) a rady kňazov (31,3%). Uprostred katolíkov najdôležitejšími morálnymi autoritami boli: vlastné svedomie (84,4%), rady rodiny (24,9%) a všeobecne ustálené zásady konania (18,8%). Je zarážajúce, že len jedna sedmina až jedna pätina skúmaných katolíkov (14,2% – 19,9%) vo svojich morálnych rozhodnutiach „brala do úvahy“ aj náboženské morálne autority.

Tabuľka č. 15: Morálne autority (v %)¹⁴

Podľa čoho sa rozhodujete v riešení morálnych konfliktov?	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Učením cirkvi	47,5	14,2	10,8
Radami rodiny	12,5	24,9	25,1
Vlastným svedomím	82,5	84,4	85,1
Všeobecne ustálenými zásadami konania	10,0	18,8	20,8
Radami kňazov (napríklad spovedníkov)	31,3	5,7	4,0
Radami priateľov	3,8	13,1	12,9
Iné (napr. podľa vlastného úsudku, situácie alebo Biblie)	1,3	2,5	3,6
Ťažko povedať	3,8	3,7	4,5
Spolu	(N = 80)	(N = 671)	(N = 1000)

Prechod od objektívnej morálky k morálke individuálnych názorov sa spravidla uskutočňuje na úrovni konkrétnejších morálnych pravidiel.¹⁵ V načrtnutom kontexte budú predmetom poslednej analýzy tejto štúdie postoje hlboko veriacich katolíkov k vybraným normám manželsko-rodinnej morálky (tabuľka č. 16). Viac ako dve tretiny hlboko veriacich katolíkov bezpodmienečne akceptovali zákaz interrupcie (umelého ukončenia tehotenstva) – 68,8%. Ďalšie tri morálne normy akceptovala približne polovica z nich (zákaz homosexuálneho správania – 52,5%, zákaz sexuálneho spolužitia pred sobášom – 47,5; zákaz používania antikoncepčných prostriedkov – 41,3%). Uprostred katolíkov sa ukazovatele bezpodmienečnej akceptácie vybraných morálnych noriem pohybovali od 9,7% v prípade sexuálneho spolužitia pred sobášom do 30,7% v prípade homosexuálneho správania (uprostred celku skú-

¹⁴ Dáta sa nesumarizujú do 100,0%, pretože respondenti si mohli vybrať maximálne tri odpovede.

¹⁵ MARIÁŇSKI, J.: *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne*. Lublin : Wydawnictwo KUL 2011, s. 183-269.

maných Slovákov od 8,1% v prípade používania antikoncepcie do 27,7% v prípade homosexuálneho správania).

Tabuľka č. 16: Postoje k vybraným normám manželsko-rodinnej morálky (v %)¹⁶

Ohodnot' nasledovné správanía a situácie:	Hlboko veriaci katolíci	Katolíci	Slovenská populácia
Sexuálne spolužitie pred sobášom	47,5	9,7	8,9
Homosexuálne správanie	52,5	30,7	27,7
Používanie antikoncepcie	41,3	10,9	8,1
Interrupcia	68,8	24,0	19,7
Spolu	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 671)	100,0 (N = 1000)

Celkovo možno tvrdiť, že úroveň akceptácie vybraných noriem manželsko-rodinnej morálky bola uprostred hlboko veriacich katolíkov výrazne vyššia ako uprostred katolíkov, resp. celku skúmaných Slovákov. V prípade všetkých analyzovaných morálnych noriem boli zaznamenané výrazné korelačno-štatistické rozdiely (zoradené od najsilnejších po najslabšie): sexuálne spolužitie pred sobášom: $p < 0,0005$; $V = 0,320$; používanie antikoncepčných prostriedkov: $p < 0,0005$; $V = 0,298$; interrupcia (umelé ukončenie tehotenstva): $p < 0,0005$; $V = 0,295$; homosexuálne správanie: $p < 0,0005$; $V = 0,190$.¹⁷ Na okraj môžeme povedať, že je naozaj zarážajúce, že len jedna štvrtina skúmaných katolíkov bezpodmienečne akceptovala zákaz interrupcie, ktorý je v Katolíckej cirkvi veľmi diskutovanou a zdôrazňovanou otázkou (považujem to za morálne dovolené – 30,1%, v istých okolnostiach to považujem za dovolené – 36,5%, nepovažujem to za morálne dovolené – 24,0%, ťažko povedať – 9,4%).

Je zrejme, že akceptácia morálnych noriem nemusí byť nutne prejavom náboženského zaangažovania, a preto je ťažké tvrdiť, na aké percento skúmaných katolíkov sa vzťahuje fenomén príslušnosti bez viery (resp. bez náboženskej morálky) v prípade morálneho rozmeru religiozity. Podľa zistených empirických dát je potrebné povedať, že je to rôzne – v závislosti od konkrétnych morálnych obsahov. Každopádne opisované morálne normy sú akceptované len menej ako jednou tretinou skúmaných slovenských katolíkov. Uprostred hlboko veriacich katolíkov sú ukazovatele akceptácie náboženskej morálky výrazne vyššie, avšak rozhodne nie vždy v hraniciach tzv. kultúrnej samozrejmosti – najmä v prípade zákazu používania antikoncepčných prostriedkov, sexuálneho spolužitia pred sobášom a homosexuálneho správania, ktoré sa situujú v hraniciach tzv. labilných noriem.¹⁸

¹⁶ Dáta sa nesumarizujú do 100,0%, pretože ide o rekódovanú otázku – predstavené ukazovatele sa vzťahujú len na tých respondentov, ktorí deklarovali, že opisované správanie nie sú morálne dovolené.

¹⁷ Štatistické testy sa vzťahujú na celé tabuľky jednotlivých premenných – nielen vybraných ukazovateľov, umiestnených v spoločnej tabuľke.

¹⁸ BOOS-NÜNNING U.: *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München : Kaiser, 1972, s. 105 – 108.

Záver

Po predstavení šestnástich korelačno-štatistických analýz je potrebné povedať, že fenomén príslušnosti bez viery sa vzťahuje približne na jednu pätinu až polovicu katolíkov na Slovensku, ktorí sa identifikujú s Katolíckou cirkvou, a zároveň neveria, resp. pochybujú o existencii Boha alebo o posmrtnom živote, nenavštevujú bohoslužby alebo sa nemodlia prakticky vôbec, nespájajú zmysel života s náboženskou vierou, vnímajú prítomnosť kňazov v spoločnosti ako neužitočnú a pod. V prípade hlboko veriacich slovenských katolíkov sa ukazovateľ príslušnosti bez viery rovná menej ako piatim percentám – v závislosti od konkrétnych rozmerov a ukazovateľov religiozity. Z druhej strany je potrebné povedať, že opačný fenomén (viera bez príslušnosti) sa vzťahuje približne na jednu tretinu katolíkov na Slovensku, ktorí okrem iného veria aj v reinkarnáciu (v prípade hlboko veriacich katolíkov sa podobný ukazovateľ rovná približne dvadsiatim percentám).

Na okraj možno pripomenúť, že v rámci intelektuálneho a morálneho rozmeru religiozity boli zistené rôzne ukazovatele náboženského zaangažovania tak v prípade katolíkov ako celku, ako aj v prípade hlboko veriacich katolíkov. Niektoré náboženské vedomosti ovláda, resp. morálne normy akceptuje väčšina katolíkov, iné polovica a ešte iné menej ako štvrtina. Uprostred hlboko veriacich katolíkov sú opisované ukazovatele výrazne vyššie, avšak nie vždy v hraniciach tzv. kultúrnej samozrejmosti (charakterizujúcej viac ako 80% členov konkrétnej spoločnosti) – najmä akceptácia zákazu sexuálneho spolužitia pred sobášom (47,5%) a používania antikoncepcných prostriedkov (41,3%).

Na základe vyššie predstavených korelačno-štatistických analýz, ako aj na základe rôznych sociologických výskumov religiozity a morálky na Slovensku je na záver potrebné potvrdiť, že tzv. globálny vzťah k náboženskej viere, resp. intenzita náboženského zaangažovania je najčastejšie a najviac vplyvujúcim faktorom na náboženské a morálne hodnoty, postoje a správania ľudí. Prakticky vo všetkých analýzach tejto empirickej štúdie boli zaznamenané štatisticky významné rozdiely vzhľadom na jednotlivé kategórie v rámci skupiny katolíkov: hlboko veriaci; veriaci; nerozhodnutí, ale zviazaní s náboženskou tradíciou; ľahostajní alebo neveriaci. Hoci ani hlboko veriaci katolíci neakceptovali všetky analyzované morálne normy, predsa bol vplyv intenzívnej religiozity na skúmané morálne postoje zrejmy. Hlboko veriaci katolíci značne častejšie ako veriaci, nerozhodnutí, ľahostajní alebo neveriaci akceptovali náboženské morálne autority, ako aj vybrané normy manželsko-rodinnej morálky. Načrtnuté tvrdenia potvrdzujú aj výsledky iných sociologických výskumov religiozity alebo morálky na Slovensku i v zahraničí.¹⁹

¹⁹ MATULNÍK J. (ed.): *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznanky zo sociologického výskumu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2008; TÍŽIK M. – ZEMAN M.: *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*. Bratislava : Sociologický ústav SAV, 2017; MARIAŇSKI, J.: *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988 – 1998 – 2005 – 2017*. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek 2018; ŠTEFAŇAK, O.: *Religiozita mládeže v procese premien*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2019; ŚWIĄTKIEWICZ, W.: *Moral profiles and religious affiliations of academic youth*. In: *Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017*. Berlin : Peter Lang, 2020, s. 161-172.

BIBLIOGRAPHY:

- BOOS-NÜNNING U.: *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München : Kaiser, 1972. ISBN 345-90-083-85.
- DAVIE, G.: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford : Blackwell, 1994. ISBN 978-0-631-18443-0.
- HERVIEU-LÉGER, D.: *Religia jako pamięć*. Kraków : NOMOS, 1999. ISBN 978-83-60490-30-3.
- MARIAŃSKI, J.: *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2008. ISBN 978-83-7363-745-0.
- MARIAŃSKI, J.: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa : Oficyna Naukowa, 2010. ISBN 978-83-7459-122-5.
- MARIAŃSKI, J.: *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994 – 2009. Studium socjologiczne*. Lublin : Wydawnictwo KUL, 2011. ISBN 978-83-7702-298-6.
- MARIAŃSKI, J.: *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988 – 1998 – 2005 – 2017*. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2018. ISBN 978-83-8019-919-4.
- MATULNÍK J. (ed.): *Analyza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008. ISBN 978-80-7141-628-9.
- PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii*. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 2000. ISBN 83-228-0421-0.
- STARK, R. – GLOCK, CH. Y.: Wymiary zaangażowania religijnego. In: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków : NOMOS, 2003. ISBN 83-88508-44-X.
- ŚWIĄTKIEWICZ, W.: Christian decalogue : between acceptance and marginalization. In: *Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017*. Berlin : Peter Lang, 2020. ISBN 978-3631795170.
- ŚWIĄTKIEWICZ, W.: Moral profiles and religious affiliations of academic youth. In: *Between construction and deconstruction of the universes of meaning: research into the religiosity of academic youth in the years 1988-1998-2005-2017*. Berlin : Peter Lang, 2020. ISBN 978-3631795170.
- ŠTEFAŇAK, O.: *Religiozita mládeže v procese premien*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2019. ISBN 978-80-558-1417-9.
- ŠTEFAŇAK, O.: The Phenomenon of Believing without Belonging among Slovak Youth (What does a youth who does not identify with any religion believe in?). In: “e-Rhizome – journal for the study of religion, culture, society and cognition,” 2020, č. 2. ISSN 2571-242X.
- ŠTEFAŇAK, O.: Perspektívy vývoja religiozity na Slovensku na základe sociologického výskumu z roku 2020. In: *Aktuálne otázky filozoficko-sociálneho výskumu*. Terezín : Vysoká škola aplikované psychologie s. r. o., 2021. ISBN 978-80-87871-16-4.
- ŠTEFAŇAK, O.: Špecifika religiozity a morálky hlboko veriacej katolíckej mládeže. In: „Mládež a spoločnosť,” 2022, č. 4. ISSN 1335-1109.
- TÍŽIK M. – ZEMAN M.: *Religiozita obyvateľov Slovenska a postoje občanov k náboženstvu*. Bratislava : Sociologický ústav SAV, 2017. ISBN 978-80-89897-04-9.
- ZULEHNER, P. M.: *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*. In: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków : NOMOS, 2003. ISBN 83-88508-44-X.
- Štatistický úrad SR, <https://www.scitanie.sk/en/population/basic-results/structure-of-population-by-religious-belief/SR/SKo/SR>, prevzaté 15. mája 2023.

Interkultúrne diferencie v rodinnej výchove a socializácia detí so zreteľom na Slovensko

Intercultural differences in family education and the socialization of children with regard to Slovakia

MARTIN TKÁČ

ORCID <http://orcid.org/0009-0000-6193-2512>

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

Abstract: *The paper entitled Intercultural differences in family education and the socialization of children with regard to Slovakia examines the issue of the intercultural environment and its impact on society. The study is based on professional literature and research results from this area. The goal is to write relevant findings and impacts of the influence of family, school and media on the process of education and socialization. Since Slovakia is a multi-ethnic country, the area of investigation of the issue is based on a comparison of a homogeneous family (family members are of one nationality) and a heterogeneous family (family members are of several nationalities) and their specifics. The study can thus create a basis for new research in this issue as well as help to understand the differences between the families that make up our society.*

Keywords: *Nationality. Ethnicity. Family. Socialization. School. The media. Transmission.*

Úvod

Slovensko je mnohoetnická krajina. Táto republika je v strede Európy a je ako celok bohatá na národnostnú rozmanitosť. Z celkového počtu 750 miliónov Európanov asi 650 miliónov je zoskupených do 33 národných spoločenstiev a asi 100 miliónov do približne 400 národnostných menšín. Slovensko do tejto pestrosti pripieva tiež. Radí sa v stredo európskom regióne medzi krajiny s najvyšším podielom inoetnického a menšinového obyvateľstva. Slovensko má teda obraz mnohoetnickej krajiny, ktorej dejiny a kultúra sú výsledkom spolužitia Slovákov s príslušníkmi národnostných menšín. Územie Slovenska s jeho dnešnými hranicami bolo vymedzené pri vzniku Československej republiky v roku 1918. Dovedy bolo toto územie súčasťou Uhorského kráľovstva (1000 – 1867) a Rakúsko-uhorskej monarchie (1867 – 1918). Na tomto území spolunažívalo viacero národností a etník.¹

Je tomu tak dodnes. „Podľa výsledkov Sčítania obyvateľov, domov a bytov v roku 2021 sa v otázke „Aká je vaša národnosť?“ k slovenskej národnosti prihlásilo 83,8 % obyvateľstva, čo predstavuje takmer 4,6 milióna obyvateľov s trvalým pobytom. K národnostným menšinám sa prihlásilo 600-tisíc obyvateľov, čo tvorí 10,8 % z celkového počtu obyvateľstva s trvalým pobytom. K maďarskej národnosti sa pri-

¹ Porov. BOTÍK, J. a KOL.: Národnostné menšiny – zoznámme sa. Bratislava : Štátny pedagogický ústav, 2020, s. 6.

hlásilo 422,1 tisíce obyvateľov, rómsku národnosť uviedlo 67,2 tisíce obyvateľov, českú 29 tisíc, rusínsku 23,7 tisíce. Podiely ostatných národností sú menšie ako 0,2%.²

Z najnovších výsledkov tiež vyplynulo, že k ďalšej národnosti, teda možnosť prihlásiť sa aj k inej národnosti, využilo 306,2 tisíce obyvateľov, tzn. 5,6% obyvateľstva s trvalým pobytom. Konkrétne, uviedlo slovenskú národnosť 55,5 tisíce obyvateľov, rusínsku 39,8 tisíce obyvateľov, maďarskú 34,1 tisíce obyvateľov, rómsku 89-tisíc obyvateľov, českú 16,7 tisíce obyvateľov.³

Avšak na základe vojnového konfliktu na Ukrajine, treba tieto dáta aktualizovať, pretože od februára 2022 si na Slovensku podalo žiadosť o poskytnutie dočasného útočiska 107 000 ukrajinských utečencov (k 29. januáru 2023) a o medzinárodnú ochranu – azyl požiadalo 154 Ukrajincov (Ministerstvo vnútra SR, k decembru 2022).⁴ Podiel občanov Ukrajiny na celkovom počte cudzincov v SR (56,3 %); Ukrajinci tak už majú na Slovensku najpočetnejšie zastúpenie občanov z krajín EÚ aj mimo EÚ. Spomedzi cudzincov z krajín mimo EÚ majú po Ukrajincoch (156 881) najväčšie zastúpenie na Slovensku občania Srbska (18 215), Vietnamu⁵ (8 215), Ruskej federácie (7 436) a Severného Macedónska (2 842).⁶

Dáta nám teda ukázali, že na Slovenku, čo sa týka národností, máme dočinenie vo väčšej miere s národnosťou: slovenskou, maďarskou, ukrajinskou, rómskou, českou a rusínskou. Potom nasledujú: srbská, vietnamská, ruská a macedónska. Na Slovensku tak koexistujú rozličné národnostné (etnické) rodiny a preto ich v tomto príspevku uvádzame aj ako zmiešané rodiny⁷. Tie môžu byť homogénne (jednej, rovnakej) alebo heterogénne (zmiešané) národnostné rodiny, ktoré sú výsledkom asimilácie interkultúrneho procesu životných partnerov ako muža a ženy. V tomto čase však stále platí, že máme väčšie percento rodín, ktoré sú homogénnej národnosti. Súvisí to s tým, že jednotlivé národnosti sa poväčšine sústreďujú na istom teritóriu, ktoré historicky už súvisí s danou minoritou a tam zakladajú nové rodiny. S väčším počtom heterogénnych etnických rodín sa stretáme vo väčších mestách. Príslušnosť k etnickej skupine a teda národnostne zmiešané rodiny vychádzajú z etnicity. Rozdielnosť etnicity v takejto rodine nie je natoľko viditeľná a jednoznačná ako to

² Štatistický úrad SR. <https://www.scitanie.sk/> (10.05.2023).

³ Porov. Štatistický úrad SR. <https://www.scitanie.sk/> (10.05.2023).

⁴ Porov. PÁPCUNOVÁ, J.: *Podpora Slovákov a Sloveniek k prijatiu odíencov z Ukrajiny postupne klesá*. Spoločenskovedný ústav CSPV SAV. https://www.sav.sk/?lang=sk&doc=services-news&source_no=20&news_no=11059. (10.05.2023).

⁵ Vietnamská národnosť sa 7.6. 2023 stala oficiálne uznanou národnostnou menšinou na Slovensku. Na Slovensku žije zhruba 3-tisíc slovenských občanov hlásiacim sa k vietnamskej národnosti. Ďalších 7-tisíc má vietnamskú národnosť, ale nemajú slovenské občianstvo. https://tvnoviny.sk/domace/clanok/843902-na-slovensku-mame-novu-narodnostnu-mensinu-jej-prislusnici-tu-ziju-uz-70-rokov?campaignsrc=tn_clipboard. (07.06.2023).

⁶ Porov. *Migrácia na Slovensku*. <https://www.iom.sk/sk/migracia/migracia-na-slovensku.html> aj UNHCR – Operational Data Portal: Ukraine Refugee Situation (<https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>).

⁷ Pojem preberáme analogicky z pojmu zmiešané manželstvá – V súčasnosti hovoríme o zmiešanom manželstve v prípadoch, ak partneri pochádzajú z etnických, náboženských, rasových, jazykových, sociálnych, kultúrnych, geografických či politicko-ekonomických odlišných prostredí. LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 29.

je napr. v prípade rasovej alebo náboženskej odlišnosti. Samotná etnicita je totiž vnímaná ako súhrn vlastností, znakov alebo symbolov, ktoré v sebe nesú históriu skupiny, spoločne zdieľané územie, pomenovanie, spoločný jazyk, náboženstvo a kultúru. Odlišnosť partnerov sa teda viac prejavuje z niektorých týchto vlastností ako zo samotnej národnosti.⁸

Príspevok preto rieši problematiku interkultúrneho prostredia a jeho dopadu na spoločnosť. Štúdia sa opiera o odbornú literatúru a výsledky výskumov z tejto oblasti. Cieľom je podať relevantné zistenia a dopady vplyvu rodiny, školy a médií na proces výchovy a socializácie. Keďže ako sme ukázali, Slovensko je mnohoetnická krajina, tak aj oblasť skúmania problematiky vychádza z porovnania homogénnej rodiny (členovia rodiny sú jednej národnosti) a heterogénnej rodiny (členovia rodiny sú z viacerých národností) a ich špecifik. Štúdia tak môže tvoriť fundament pre nový výskum v tejto problematike ako aj pomôcť pochopiť odlišnosti rodín, ktoré tvoria našu spoločnosť.

Výchova detí v rodinách

Človek je sociálna bytosť, ktorá sa rodí v určitej sociálnej skupine. V nej sa rozvíja, realizuje svoje životné ciele a úlohy. Keď dosiahne zrelosť, množí spoločnosť. Po jeho smrti ho spoločnosť sprevádza na miesto večného odpočinku. Takto vznikajú a fungujú zorganizované kolektívne formy ľudského života. Je to dokázané empiricky, kultúrne i historicky.⁹ Potvrdzujú nám to aj vyššie spomenuté výsledky sčítania obyvateľov domov a bytov. Okrem iného z nich vyplývajú aj skutočnosti ohľadne bývania, vierovyznania, štátnej príslušnosti, používania jazyka a podobne. Tieto relácie odkazujú na to, že rodiny si odovzdávajú isté kultúrne vzorce, ktoré majú stálu, alebo len veľmi pomaly sa meniacu štruktúru, obsah odovzďavaného či svetozhľad. Aj preto *„rodina predstavuje najdôležitejší základný stavebný kameň spoločnosti a súčasne jej základnú výrobnú a spotrebnú jednotku. V rámci rodiny sa uskutočňujú dôležité procesy umožňujúce reprodukciu ľudského rodu, zachovanie kontinuity vývoja generácií rodiny (rodu) a tiež socializáciu potomstva, a tým prenos a uchovávanie kultúrnych a hodnotových vzorcov. Zloženie a charakter rodiny úzko súvisí a súvisel s historickou epochou, ekonomickou situáciou, ideologickým, a tým aj právnym vnímaním konceptu rodiny. Z pohľadu analýzy reprodukčného správania predstavuje rodina jeden z najdôležitejších faktorov širšieho podmienevania demografického vývoja. Preto poznanie počtu, zloženia a spôsobu súžitia osôb v týchto najmenších sociálnych kolektívach na Slovensku má veľký význam pre hlbšie poznanie vývoja a charakteru samotnej spoločnosti.“*¹⁰

Odborná literatúra udáva, že na túto rodinnú transmisiiu však vplyva samotná socializácia a to hlavne v období mladosti aj prostredníctvom kontaktov s inými

⁸ Porov. LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 50.

⁹ Porov. MIKULOVÁ, A. a kol.: *Interkultúrne vzdelávanie. Učebnica pre vysoké a stredné školy*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, GTF PU, 2018, s. 34.

¹⁰ ŠPROCHA, B.: *Prognóza vývoja rodín a domácností na Slovensku do roku 2030*. Bratislava : Prognostický ústav Slovenskej akadémie vied, 2014, s. 7.

mi národnosťami, ako aj vplyv médií. Samozrejme nedá sa to popísať jednoducho, pretože, priebeh socializácie je nesmierne zložitý a mnohostranný. Psychológia sa zameriava na utváranie ľudskej osobnosti a psychiky, sociológia zdôrazňuje, že človek sa nenarodí ako sociálna bytosť, ale stáva sa ňou. Vplyv socializácie tak môžeme vnímať ako celoživotný proces, v priebehu ktorého si jedinec osvojuje špecifické formy správania, jednaní, jazyk, poznatky a hodnoty, a tak sa začleňuje do spoločnosti.¹¹ V nasledujúcej časti príspevku sa preto stručne dotkneme kontaktov s inými národnosťami a aj vplyvu školy a médií na socializáciu.

Vzťah mladých ľudí k iným národnostiam a vplyv médií a škôl na Slovensku

Svet migruje, či kvôli životným podmienkam, škole, práci, rodine, dobrodružstvu, skúsenostiam, vojnám atď. Do procesu socializácie vstupuje faktor spoznávania cudzieho etnika. Kvantitatívny výskum Centra pre výskum etnicity a kultúry pod názvom: *Postoje žiakov základných škôl ku kultúre odlišným skupinám*, vykonaný na reprezentatívnej vzorke žiakov 8. a 9. ročníka na Slovensku, vypovedal o tom, že medzi dospelými ľuďmi formujúcimi svoje pohľady na iných, sú negatívne stereotypy o menšinách a migrantoch a sociálna dištancia voči nim prítomné vo väčšej miere ako u dospelých populácie Slovenska. Zaujímavosťou je však, že mladí ľudia vnímajú pozitívnejšie tzv. „nové menšiny“, komunity, ktoré začínajú vznikať na Slovensku v dôsledku migrácie.¹² Výskum tiež prišiel s tvrdením, že z hľadiska možnosti rozvíjať zdravé multikultúrne prostredie v Slovenskej republike je problematické, pretože média v procese sekundárnej a terciárnej socializácie dospelých zohrávajú negatívnu úlohu a škola prakticky žiadnu úlohu.¹³ Iste, výskum chcel napomôcť budovať zdravé multikultúrne povedomie na Slovensku, pre nás však sú dôležité výsledky, ktoré hovoria o negatívnej a žiadnej úlohe.

Začneme od vplyvu školy. Vplyv školy k výchove k rešpektu národnostných menšín bol definovaný ako žiaden a to aj z dôvodu, že vplyv školy na výchovu mládeže vychádza z postojov verejnosti, konkrétne rodičov ku škole a ku školskému výkonu detí. Inými slovami, čo rodičia očakávajú od školy na základe ich výkonu. Z iných kultúr vidíme, ako to dokazuje B. von Kopp, že napr. nemeckí aj japonskí rodičia prikladajú vysokú závažnosť školskej úspešnosti svojich detí, avšak nezhodujú sa v tom, čo túto úspešnosť spôsobuje. Ako Nemci, tak Japonci síce považujú za dôležitý faktor úspešnosti dobrých učiteľov a prirodzenú inteligenciu detí, avšak významne sa odlišujú, pokiaľ ide o faktor vlastného úsilia (pracovitosti) – pre japonských rodičov je to vôbec najvýznamnejší faktor školskej úspešnosti detí, ktorý má oveľa vyššiu závažnosť ako pre nemeckých rodičov. Na Slovensku začína prevládať výber školy rodičov

¹¹ TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2018, s. 115 – 116.

¹² Bolo by zaujímavé tento prieskum zopakovať a porovnať výsledky po prílive nových utečencov.

¹³ Výskum bol vykonaný v roku 2008. Porov. VAŠEČKA, M.: *Postoje verejnosti k cudzincom a zahraničnej migrácii v Slovenskej republike*. Bratislava : IOM Medzinárodná organizácia pre migráciu, s. 26.

pre svoje deti na základe výsledkov školy a teda aký výkon podajú učitelia a ich deti na tejto škole. Každoročne vychádzajú rôzne rebríčky úspešnosti škôl a ich kvality.¹⁴

Interkultúrne rozdiely existujú tiež pokiaľ ide už o prípravu detí na školu pred začatím povinnej školskej dochádzky. U nás sa stretáme s rôznymi požiadavkami aj odlišnosťami, čo všetko by už malo dieťa pred nástupom do školy zvládať. Niektoré nálezy dokazujú, že napr. v Japonsku je väčšina detí pred vstupom do školy pripravovaná rodičmi alebo platenými učiteľmi na základy čítania a počítania. Obdobné interkultúrne rozdiely boli identifikované pri porovnaní postojov rodičov a učiteliek materských škôl vo Fínsku a v Kórei. Kým v ázijskej (kórejskej) kultúre sú postoje rodičov zamerané na prípravu pre „školské zručnosti“ už v predškolskom veku detí, tak vo fínskej populácii rodičov sa očakáva od predškolskej výchovy ako prioritná úloha rozvoj sociálnych vzťahov medzi deťmi (s dôrazom na výchovu k spolupráci).¹⁵

Jedným z významných prejavov interkultúrnych rozdielov medzi etnikami je tiež to, akú závažnosť prikladajú rodičia vzdelávaniu svojich detí. V deväťdesiatych rokoch bol v krajinách OECD vykonaný výskum s reprezentatívnymi súbormi rodičov, ktoré sa týkali toho, ako chápu zodpovednosť za výchovu detí. Vo výskume bolo začlenených 11 krajín. Respondenti odpovedali na otázku: Akú veľkú zodpovednosť za osobný a spoločenský rozvoj mladého človeka by mala mať škola v porovnaní s rodinou? Výsledky boli dosť prekvapivé: Iba v dvoch rodičovských populáciách (Fínsko, Dánsko) sa prevažujúca časť (55 %) respondentov vyjadrila, že rodina má mať väčšiu zodpovednosť ako škola. Vo väčšine populácii (Rakúsko, Česká republika, USA, Švédsko a i.) rodičia usudzujú, že rodina a škola majú mať spoločnú zodpovednosť za výchovu detí. Sú však aj krajiny Španielsko, Francúzsko, V. Británia), kde len veľmi malá časť rodičov (14%) zaujíma postoj, že rodina je najviac zodpovedná za výchovu detí. Pokiaľ sa takto rodičia vyjadrujú, možno z toho súdiť, že interkultúrne rozdiely vo výchove detí medzi napr. Fínmi a Angličanmi sú dosť veľké – a vskutku to potvrdzujú ako niektoré výskumy, tak aj bežné pozorovania.¹⁶

Môže za to i prirodzený jav, kde pre dieťa ale i dospelého je z psychologického hľadiska podstatné to, že všetko dôverne známe mu poskytuje oporu a pocit šťastia. Môžeme teda hovoriť o dosahovaní hodnôt, ktoré sú pre etniká cenné. K ním sa ešte dostaneme. Nateraz stačí dodať, že pre mladú populáciu v každom etniku je prirodzené, že inklinuje k poznanému. Dieťa, ktoré má svoju vlastnú rodinu a okruh priateľov, ktoré miluje, dokáže pomerne skoro rozoznať cudzích a cudzie skupiny, ktoré vníma ako „iné“ a „ohrozujúce“.¹⁷ Preto na Slovensku sa stretáme aj s vetou: *Cudzie nechceme – vlastné si nedáme*. A to aj kvôli tomu, že ľudia na Slovensku, podľa Centra pre výskum etnicity a kultúry, majú pomerne skreslené predstavy o cudzincoch na Slovensku. V tomto centre realizovali v roku 2020 výskum pod názvom: *Výskum integrácie cudzincov – bariéry, nástroje a postoje* vplynulo, a z neho im vplynulo, že približne polovica respondentov vie, koľko cudzincov na Slovensku žije. Tí,

¹⁴ Porov. <https://skoly.ineko.sk/rebricky/> (13.05.2023).

¹⁵ Porov. PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha : Portál, 2007, s. 159.

¹⁶ Porov. PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha : Portál, 2007, s. 160.

¹⁷ Porov. LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 34.

ktorí tento počet nadhodnocovali, si myslia, že cudzinci sú pre Slovensko ohrozením a migrácia podľa nich zhoršuje bezpečnostnú a ekonomickú situáciu v krajine. Takéto mienky nevychádzajú z osobných skúseností, ale poväčšine s politického vplyvu, ktorý je pertraktovaný v médiách a masmédiách.¹⁸

Internet a sociálne siete sú už prirodzeným prostredím pre mladého človeka a ich vplyv na celú spoločnosť je evidentný. Ich pôsobenie sa stalo dôležitým nástrojom socializácie jednotlivca. Od najútlejšieho veku, vplývajú na formovanie postojov, názorov, úsudkov i hodnotenia reality. Mladí ľudia sú na jednej strane najpočetnejším a najaktívnejším užívateľom jednotlivých mediálnych technológií. Na druhej strane sú tiež jednou z najatraktívnejších cieľových skupín pre mediálny priemysel. Sú zdrojom ich zisku a budúcnosťou zárobku prostredníctvom hier, reklamy, televíznych programov, týždňerských časopisov, platforiem hudby, obchodu... Tento priemysel si uvedomuje, že pre mladých ľudí je život v mediálnom priestore integrálnou súčasťou. Mladí ľudia si to však zväčša neuvedomujú, a paradoxne nemajú záujem, aby ich niekto od vplyvu médií chránil, prípadne autoritatívne určoval, čo z mediálnej produkcie je pre nich a čo im naopak škodí.¹⁹ Cez masmédiá mladí ľudia nielenže unikajú spod výchovného pôsobenia rodičov, ale často vstupujú s nimi do priameho konfliktu. No napriek tomu by rodičia mali aktívne vstupovať do vzťahu média – deti tým, že selektujú programy, ktoré deti môžu sledovať alebo, že kriticky hodnotia spoločne sledované programy. Rodičia majú deťom ukázať, že počítače a internet sú ich bežnou súčasťou života a ako také nepochybne prinášajú mnohé benefity. No pri nadmernom používaní sa môžu stať významným desocializačným faktorom.²⁰ Preto ich možno označiť za výrazne socializačné činitele.²¹ Dôležitú úlohu stráženia zdravej socializácie zohráva rodina a dobré vzťahy v nej, teda dôveryhodné prostredie.²² Výskumy však potvrdzujú, že práve rodina podceňuje vplyv médií. Výsledky bádania potvrdili vplyv médií v negatívnom význame, napriek tomu sa tento negatívny vplyv médií neumenšil. V rokoch 2004 až 2017 boli na Slovensku najsledovanejšie tieto televízie, v tomto poradí: Markíza, JOJ, RTVS. Verejnoprávna televízia mala takmer o polovicu nižší podiel sledovanosti ako Markíza. Z rádii dominanciu malo Expres a Fun rádio.²³ Ak výskum prichádza k záveru, že média zohrávali v tomto období negatívnu úlohu, bolo by v záujme budúcnosti našich rodín prehodnotiť, aké média

¹⁸ Porov. GALLO KRIGLEROVÁ, E. a kol.: *Cudzie nechceme, svoje si nedáme. Postoje majoritnej populácie k migrácii a cudzincom na Slovensku*. Bratislava : Centrum pre výskum etnicity a kultúry, 2021, s. 9.

¹⁹ Porov. VRABLEC, N.: *Mládež a médiá: Mediálna gramotnosť mladých ľudí na Slovensku*. Bratislava : IUVENTA – Slovenský inštitút mládeže, s. 2.

²⁰ Porov. PONZI, D. – GEARY, DAVID C. – FLINN, MARK V.: Social network accuracy among children and adolescents in a rural Dominican community, In: *Evolution and Human Behavior*, Volume 44, Issue 5, 2023, Pages 422-429, ISSN 1090-5138, <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav2023.06.003>.

²¹ Porov. PASTERÁKOVÁ, L.: *Výchova dieťaťa v súčasnej spoločnosti*. In : FERKO, J. – SKYBA, M. – ŠOLTÉSOVÁ, D. (eds.): *Aktivity a terapie s asistenciou psov – výskum ako východisko dobrej praxe*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Filozofická fakulta. 2015, s. 52 – 59.

²² Porov. VRABLEC, N.: *Mládež a médiá: Mediálna gramotnosť mladých ľudí na Slovensku*. Bratislava : IUVENTA – Slovenský inštitút mládeže, s. 2.

²³ Porov. HELDÁKOVÁ, L.: *Kultúrny život minorít na Slovensku v rokoch 2004 – 2017 (historicko-sociologická komparatívna analýza sledovania médií)*. In : REGINÁČOVÁ, N. – ŠUTAJ, Š. – ĎUR-

a ich programy sú v centre ich pozornosti. Ale ako môžeme vidieť, výsledky sledovanosti za rok 2022 potvrdzujú práve opak, teda dominanciu tých istých médií. Možno si preto klásť otázku, či aj nie toho istého negatívneho vplyvu na mladú generáciu. Vďaka svojej sledovanosti, preferované média, neboli nútené prehodnocovať svoje fungovanie. Pozíciu lídra na slovenskom televíznom trhu si v roku 2022 udržala skupina Markíza so svojimi televíznymi stanicami: Markíza, Doma, Dajto a Krimi. Dvojkou bola naďalej konkurenčná skupina JOJ so stanicami JOJ, Plus, Wau, Jojko a JOJ 24. Najnižšie trhové podiely si pripísala RTVS, ktorá v roku 2022 vysielala na piatich televíznych okruhoch – Jednotka, Dvojka, Trojka, :24 a Šport.²⁴ Čo sa týka éteru, stále dominuje rádio Expres, potom percento nad má Rádio Slovensko a Fun rádio.²⁵

Nielen negatívny obsah médií, ale už aj ich neusmerňovaná či nekontrolovaná „konzumácia“, má negatívne účinky na duševné procesy. Zjavným negatívnym dopadom je *digitálna demencia*. Čo znamená, že je stále menej zapájaný mozog do kognitívnych procesov a preto sa začína zabúdať. Mladý človek sa netrénuje učným, osvojovaním naspamäť. Ďalším negatívnym účinkom je porucha pozornosti, ktorá sa získava nadmerným používaním počítača v ranom veku a v predškolskom veku vedie k poruchám čítania. Zreteľne negatívny účinok na kognitívne schopnosti detí má aj sledovanie TV v ranom veku, o prináša problémy tiež v koncentrácii, schopnosti čítať, porozumieť textu. Vo všeobecnosti môžeme tiež tvrdiť, že digitálne média znižujú hĺbku spracovania informácií, čo vedie k povrchnosti v rôznych úrovniach života. V praktickom prevedení to môže znamenať napr. aj to, že osobný kontakt s človekom sa vymení za kontakt pomocou krátkych správ, vývoj jemnej motoriky sa vytráti atď.: Face book namiesto face to face; tablet namiesto ceruzky; nespavosť, depresie, závislosť a telesné následky; nelátkové závislosti ako je online stávkovanie, on-line kasína, on-line patologické nakupovanie, on-line pornografia, on-line zoznamovanie.²⁶

Výchova v zmiešaných manželstvách

Každá rodina je svojim spôsobom jedinečná a má svoje špecifiká. O to viac tu patrí rodina, ktorá vzniká na základe zmiešaného manželstva. Rozdielne kultúry sa rozhodli spolu koexistovať a tým tvoriť novú rodinu, v ktorej začína transmisia kultúrnych tradícií z generácie na generáciu. „*Transformácia identity partnerov v zmiešanom manželstve zasahuje do všetkých oblastí ich života. Súvisí s novými rolami a statusmi, ktoré jednotlivci nadobúdajú ako partneri, rodičia, ale i členovia všetkých pôvodných a nových skupín (ako príbuzní, susedia, priatelia, kolegovia, členo-*

KOVSKÁ, M. (eds.): *Etnické vzťahy na Slovensku na začiatku 21. storočia*. Košice : ŠafárikPress, 2020, s. 26 – 43.

²⁴ Porov. HRNČÁROVÁ, K.: *Nikdy nekončiaci boj televízií o pozíciu lídra*. <https://www.mediaklik.sk/televizia/clanok/652838-nikdy-nekonciaci-boj-televizii-o-poziciu-lidra-pozrite-si-presne-vysledky-za-rok-2022/> (10.05.2023).

²⁵ Porov. Radioprojekt XII./2022-II./2023: *Počúvanosť je naďalej stabilná*. https://www.radia.sk/pocuvanost/radioprojekt/4701_radioprojekt-xii-2022-ii-2023-pocuvanost-je-nadalej-stabilna (13.05.2023).

²⁶ Porov. HYBENOVÁ, V.: *Deti, média a nástrahy dnešnej doby*. Prešov : Centrum pedagogicko – psychologického poradenstva a prevencie, 2016, s. 10.

via rôznych záujmových skupín, obyvatelia – mesta, obce, štátu). Podoby a fungovanie týchto vzťahov ovplyvňujú vzory správania oboch manželov a skupín, do ktorých patria. V rodinách, ktoré sú typické dvojistou kultúrnou referenciou, sú jednotlivé prvky, ktoré identitu spoluvytvárajú, viditeľné predovšetkým v oblasti životného štýlu. Prejavujú sa vo všetkých sférach materiálneho, duchovného aj sociálneho života.²⁷

Takisto ako v homogénnej rodine aj v heterogénnej rodine, často rodičia využívajú a prinášajú so sebou modely výchovy, ktorými boli naučení oni sami. Napriek tomu noví manželovia sami prechádzajú zmenou a to aj v oblasti vlastnej identity. Príchodom dieťaťa do rodiny sa to ešte viac mení, do bikultúrneho prostredia, prichádza tretia kultúra.²⁸ K najdôležitejším identifikačným prvkom, prostredníctvom ktorých dochádza k potvrdzovaniu, formovaniu alebo zmenám identity partnerov v zmiešanom manželstve, ale aj ich detí patria: 1. výber mena a priezviska, 2. prenos náboženstva, 3. komunikačné stratégie, 4. princípy výchovy, 5. národnosť, 6. koncept domova. My sa dotkneme len posledných troch identifikačných prvkov.

Princíp výchovy. Medzi veľmi významné postoje vo výchove detí vstupujú procesy uplatňovania postoja k výchove dievčat a chlapcov, rešpektu voči autoritám a starším. Dôležitú úlohu v procese socializácie zohráva predovšetkým matka. Otec sa častejšie zúčastňuje až na výchove predovšetkým starších detí. Z pozorovania sa zistilo, že špecifikom zmiešaných manželstiev je to, že práve ženy sú tie, ktoré vedú deti ku kultúre svojich manželov a to aj v prípade, že rodina žije v krajine manželky. Do výchovy ako významný element vstupuje prítomnosť alebo blízkosť príbuzenstva ako aj lokálneho spoločenstva, tie sú vnímané ako autority. Nezanedbateľným socializačným prvkom detí je aj čas strávený v kultúrnom prostredí, kde sa narodili a boli vychovávaní ich rodičia.

*Národnosť.*²⁹ – Identita partnerov a ich deti je budovaná deklaráciou národnosti jedného alebo oboch z rodičov a takisto aj občianskou príslušnosťou ku krajine pôvodu jedného alebo oboch rodičov. Identita príslušníkov k určitej národnosti v miešanom páre zohráva čiastočne subjektívnu skutočnosť, najmä pri prihlásení sa k vlastným koreňom, ale v skutočnom živote je neuchopiteľná a skôr je vnímaná ako akási „*esencia*“, závislá predovšetkým od subjektívneho prežívania jednotlivcov. Je to skôr vyjadrenie vzťahu jednotlivca k histórii, jazykovým, náboženským alebo iným kultúrnym špecifikám alebo tradíciám. V prístupe k potomkom, zo zmiešaného manželstva, je národnosť prezentovaná napríklad aj úsilím rodičov zaopatriť pre dieťa rodný list z krajiny, v ktorej sa nenarodilo a z ktorej pochádza jeden alebo obaja rodičia. Omnoho zrejmejšia a viditeľnejšia je realizácia identity cez štátnu príslušnosť. V prípade partnerov v zmiešanom manželstve môže byť viditeľná napr. v snahe ponechať si občianstvo krajiny pôvodu, snaha o zmenu doterajšieho štátne-

²⁷ LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 61.

²⁸ Porov. MORGENSTERNOVÁ, M. a kol.: *Interkultúrná psychologie. Rozvoj interkultúrnej senzitivity*. Praha : Karolinum, 2009, s. 110.

²⁹ Národnosť je najčastejšie chápaná ako príslušnosť jednotlivca k určitému národu alebo etniku. Môže byť etnická alebo politická. V našom teritóriu ide skôr o etnickú príslušnosť. Porov. PRŮCHA, J.: *Interkultúrná psychologie*. Praha : Portál, 2007, s. 58.

ho občianstva na občianstvo hostiteľskej krajiny alebo ako úsilie o dvojité občianstvo pre seba a potomkov.³⁰

Koncept domova. Tento identifikačný prvok je dôležitý vo vzťahu k uchovaniu pôvodnej alebo vytvoreniu novej identity jednotlivcov v zmiešanom manželstve. Ide o odpoveď rodiny ale v konečnom dôsledku aj jednotlivca na otázku: „Kde je môj domov a prečo?“ Určujúcim kritériom domova je teda subjektívne vnímanie jednotlivca. Vzťah k domovu sa pritom môže prejavovať ako vzťah, záujem, senzibilita, fixácia, obrana alebo hyperbolizácia krajiny, ale i regiónu, kontinentu, klimatickej zóny, časti mesta, obce alebo kultúrno-historického prostredia (kresťanský, islamský svet), ktorý partner považuje za domov alebo domovský. V zmiešaných manželstvách sa môžeme stretnúť aj s pocitom dvoch domovov. V bežnom živote sa tak vytvárajú dve rezidencie pre život rodiny. Napr. domov v čase práce a domov v čase prázdnin a pod. Stav, keď si migranti budujú a udržiavajú súbežne dva domovy, býva v odbornej literatúre označovaný ako „stav hybridity“, ako „duálna identita“ alebo „identita cez odrážku“. Často vidným konceptom zmiešaného manželstva je tzv. motív návratu do krajiny pôvodu. Alebo existencia opačného pocitu, akéhosi vykořenenia z domova, pocit absencie alebo straty domova, bezprizornosti – „nepatrí ani tam, ani tam“. Koncept domova je tiež skúmaný aj v miešaných manželstvách už s narodeným dieťaťom ako koncept tzv. tretej kultúry (označovanými skratkou 3CK alebo TCK – „third culture kid“). Rozvoj identity a osobnosti je realizovaný prostredníctvom orientácie výchovy na: 1. kultúru krajiny, z ktorej pochádzajú ich rodičia alebo oni sami, 2. kultúru, v ktorej žijú, kde sú vychovávaní, kam sa premiestnili. Fenomén tretej kultúry, ako bolo spomenuté vyššie, je však často spájaný s problematikou psychologických výhod, ako sú kultúrna tolerancia a získanie tzv. „bikultúrnych kompetencií“ (vzťahujúcich sa k oboj kultúram), ale aj na druhej strane, pocitov „kultúrneho vykořenenia“ alebo „kultúrneho bezdomovectva“.³¹

Každá výchova prechádza aj cez rôzne partnerské kultúrne konflikty a tým pádom aj cez nezhody. Niektoré sa manželom podarí zvládnuť pred narodením dieťaťa, no niektoré sa objavia a riešia až pri samotnom procese výchovy.³² V interkultúrnom manželstve sa nezhody okolo výchovy detí a prístupu k nim objavujú hlavne v troch úrovniach: 1. úroveň hodnotových preferencií. Tá určuje, čo je správne a čo nie je správne a tak ovplyvňuje základné princípy správania sa dieťaťa. 2. úroveň učenia a disciplíny. Tu sa kladú najčastejšie otázky k forme a k miere trestania dieťaťa. 3. úroveň vzťahu medzi rodičmi a deťmi. Ide o nezhody vo forme autority a vzťahu. Odborníci popisujúci tieto úrovne, podávajú aj spôsoby ako sa v rodinách vyrovnávajú s týmito nezhodami: 1. manželia akceptujú spôsoby výchovy v krajine, kde sa usadili, 2. jeden z partnerov prijme výchovný štýl toho druhého, 3. žiaden z manže-

³⁰ Porov. LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 64.

³¹ Porov. LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, s. 66 – 67.

³² POPOVIČ, J.: Manželstvo a rodina: Aktuálne výzvy a kánonicko-pastoračné perspektívy v metropolitnej cirkvi sui iuris na Slovensku. In: POPOVIČ, J. – PETRO, M. – HIŠEM, C. – WYROSTKIEWICZ, M.: *Sprevádzanie, rozlišovanie a integrovanie zložitých situácií rodín v metropolitnej cirkvi sui iuris v intencích Amoris Laetitia*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2021, s. 53.

lov neustúpi zo svojich pozícií vo výchove a obaja presadzujú svoju formu. Odborníci z pozorovania usudzujú, že u detí to vyvoláva zmätok a neistotu.³³

Výchova v homogénne národnej rodine

Ako bolo vyššie ukázané výchova detí v rodine je závislá na kultúrnych vzorcoch a normách charakteristických pre jednotlivé etniká a národy. Ide o štyly výchovy uplatňovaných rodičmi k ich deťom, ale aj o to, ako dospelí určitého etnika nazerajú na deti a mládež, aký charakter majú intergeneračné vzťahy a komunikácia medzi dospelými a deťmi a i.³⁴ Napr. v našom regióne sa bežne zdieľa názor, že typická výchova detí je v našich rodinách skôr autoritatívna, kým napr. v britských či holandských rodinách veľmi liberálna. Rôzne výskumy preukazujú, že jednotlivé etniká a národy vskutku majú svoje špecifické normy a vzorce pre výchovu detí nielen v rodine, ale aj v inštitúciách predškolskej výchovy. Najčastejšie sa interkultúrne rozdiely v rodinnej výchove zisťujú analýzou správania a komunikácie matiek k deťom. Preto vo výskumoch zaznieva otázka: Sú matky vo všetkých kultúrnych skupinách rovnako emocionálne k malým deťom alebo nie? Na to odpovedá výskum W. Friedlmeierovej a G. Trommsdorfovej, ktorý porovnáva správanie nemeckých a japonských matiek. Bola meraná emocionálna regulácia v kvázi prirodzených situáciách pri interakcii matiek (s porovnateľným vzdelaním a socioekonomickými charakteristikami) s dvojročnými deťmi. Rozdiely medzi japonskými a nemeckými matkami boli preukázané, takže autorky výskumu konštatujú, že v kultúrach Západu rodičia nazerajú na deti ako na individuálne bytosti a teda sa snažia pousilovať ich autonómiu a nezávislosť. V kultúrach Východu, rodičia chápu svoje deti ako pokračovanie seba samých, a preto je dôležitým výchovným cieľom prispôsobivosť k sociálnym očakávaniam. Preto japonské a kórejské matky zdôrazňujú citový vzťah a fyzický kontakt s deťmi, zatiaľ čo napr. americké matky povzbudzujú v deťoch to, aby vyjadrovali svoje potreby. To dokazuje aj B. von Kopp na základe empirických komparácií socializácie nemeckej a japonskej mládeže. V japonských a nemeckých rodinách sú realizované odlišné kultúrne vzorce výchovy detí: V Japonsku smeruje výchova k vyhýbaniu sa konfliktom, k prispôsobovaniu sa detí normám rodičov, zatiaľ čo v nemeckej populácii autorita s pribúdajúcim vekom klesá, výchova smeruje k väčšej autonómii detí. V dôsledku toho nemeckí rodičia, v oveľa väčšej miere než japonskí rodičia, očakávajú, že škola povedie ich deti k samostatnosti. Aj z iných interkultúrnych komparatívnych štúdií sa potvrdzuje, že sa rodinná výchova v rôznych etnických, rasových a náboženských spoločnostiach odlišuje. Jean Ispa vykonával komparáciu výchovných ideí a edukačného správania u ruských a amerických matiek a učiteliek materských škôl. Prostredníctvom dotazníkov a rozhovorov s matkami a pedagogickými pracovníčkami predškolských zariadení v ruských a amerických mestách na začiatku deväťdesiatych rokov zhromaždil nálezy, kto-

³³ Porov. MORGENSTERNOVÁ, M. a Kol.: *Interkultúrná psychologie. Rozvoj interkultúrní senzitivity*. Praha : Karolinum, 2009, s. 110 – 111.

³⁴ Porov. VOULGARIDOU, I. – KOKKINOS, C. M.: *Relational Aggression in Adolescents Across Diferent Cultural Contexts: A Systematic Review of the Literature*. *Adolescent Res Rev* 8, 457–480 (2023). <https://doi.org/10.1007/s40894-023-00207-x>.

ré podľa autora svedčia o kolektivistickej orientácii edukácie v ruskej spoločnosti, na rozdiel od individualistickej orientácie edukácie v americkej. Ide konkrétne o tieto kultúrne špecifikosti:

- Ruské matky a učiteľky vychovávajú deti k poslušnosti, k zachovávaniu noriem konformity a vôbec udržujú tradičnú orientáciu výchovy. Ruské respondentky prikladali veľkú váhu orientácii detí na rovesníkov a vzťahy k nim.
- Americké matky a učiteľky považujú za dôležitú výchovu k individuálnemu rozvoju detí, k posilňovaniu ich zvedavosti, k ich nezávislému správaniu.

Systematický výskum interkultúrnych rozdielov v rodinnej výchove bol vykonaný aj v rámci rozsiahleho projektu IEA Preprimary Study (IEA je Medzinárodná asociácia pre meranie vzdelávacích výsledkov). Projekt bol realizovaný v polovici osemdesiatych rokov v 15 krajinách a jeho účelom bolo:

- zistiť a porovnávať typy edukácie, ktoré sa uplatňujú v rodinách a predškolských zariadeniach daných krajín, a to u detí predškolského veku (vo veku 4 rokov);
- popísať podmienky a profil týchto typov edukácie.

Z výsledkov vyberáme napr. to, že fínska rodičovská výchova sa odlišuje od iných tým, že považuje predškolský vek za skutočné detstvo, v ktorom nie je žiaduce pripravovať deti systematicky na školu – teda úplne opačne, než je tomu u rodičov napr. v Hongkongu a vôbec v ázijských kultúrach. Vo fínskej rodičovskej kultúre je kladený v porovnaní s inými krajinami najväčší dôraz na výchovu detí k sociálnej kooperácii. Samozrejme, interkultúrne rozdiely v rodinnej výchove sa týkajú nielen detí predškolského veku, ale aj starších detí, ktoré sa stávajú žiakmi a študentmi. Existujú preto výskumy zamerané na adolescentov, ktoré zisťujú niektoré zhody a niektoré rozdiely medzi kultúrnymi spoločenstvami. Ďalší výskum realizovali Herz a Gullone, ktorí porovnávali výchovu adolescentov u austrálskych (belošských) rodičov a vietnamských rodičov (imigrantov v Austrálii). Výsledky výskumu dosvedčujú, že autoritatívne rodičovské praktiky vo výchove, ktoré sú v zhode a konfucionistickými ideálmi kultúry Vietnamcov, sa udržujú dlho aj po imigrácii do individualistickej spoločnosti. Zhodný výsledok o zotrvačnosti výchovných praktík bol dosiahnutý aj v prípade tureckých rodičov žijúcich v Nemecku, a to aj v druhej alebo tretej generácii.³⁵

Záver

Štúdia potvrdila, že to ako vyzerá národnostným zložením Slovensko dnes, je výsledkom dlhodobého procesu aj s jasnými geopolitickými súvislosťami. Ako nám však ukázala prítomnosť aj to sa môže vďaka migrácii rýchlo zmeniť. Je preto podstatné poznať kultúrne vzorce, ktoré sa preberajú z generácie na generáciu v homogénnych rodinách a možné diferentné výchovne a socializačné premeny v heterogénnych rodinách. Taktiež štúdia potvrdila, že na výchovu v rodine má v prvom rade dohliadať samotná rodina. Nápomocnou, už so svojej spoločenskej povahy, v socia-

³⁵ Porov. PRŮCHA, J.: *Interkulturní psychologie*. Praha : Portál, 2007, s. 160 – 163.

lizačných procesoch má byť škola. Príspevok sledujúc rodiny na Slovensku sa prikláňa k tomu, že digitálny a mediálny svet, nie je dobré demonizovať ale jeho funkcia má byť skôr informačná ako formačná. Toto odporúčanie dávame na základe výskumov odborníkov a prieskumov sledovanosti jednotlivých televíznych staníc. Taktiež odporúčame pripraviť podobné výskumy, ako sme videli v poslednej časti príspevku, ktoré by sa týkali slovenských homogénnych rodín a napomohli tak pochopiť ich život a vývoj.

BIBLIOGRAPHY:

- BOTÍK, J. a kol.: *Národnostné menšiny – zoznámme sa*. Bratislava : Štátny pedagogický ústav, 2020, 132 s. ISBN 978-80-8118-208-2.
- GALLO KRIGLEROVÁ, E. a kol.: *Cudzie nechceme, svoje si nedáme. Postoje majoritnej populácie k migrácii a cudzincom na Slovensku*. Bratislava : Centrum pre výskum etnicity a kultúry, 2021, 132 s.
- HELDÁKOVÁ, L.: Kultúrny život minorít na Slovensku v rokoch 2004 – 2017 (historicko-sociologická komparatívna analýza sledovania médií). In : REGINÁČOVÁ, N. – ŠUTAJ, Š. – ĎURKOVSKÁ, M. (eds.): *Etnické vzťahy na Slovensku na začiatku 21. storočia*. Košice : ŠafárikPress, 2020, 204 s. ISBN 978-80-8152-892-7.
- HRNČÁROVÁ, K.: *Nikdy nekončiaci boj televízií o pozíciu lídra*. <https://www.mediaklik.sk/televizia/clanok/652838-nikdy-nekonciaci-boj-televizii-o-poziciu-lidra-pozrite-https://skoly.ineko.sk/rebrickly/> (13.05.2023).
- HYBENOVÁ, V.: *Deti, média a nástrahy dnešnej doby*. Prešov : Centrum pedagogicko – psychologického poradenstva a prevencie, 2016, 20 s.
- LETAVAJOVÁ, S.: *Zmiešané manželstvá (manželstvá s cudzincami) ako sociokultúrny fenomén*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 287 s. ISBN 978-80-558-1353-0.
- Migrácia na Slovensku*. <https://www.iom.sk/sk/migracia/migracia-na-slovensku.html>.
- MIKULOVÁ, A. a kol.: *Interkultúrne vzdelávanie. Učebnica pre vysoké a stredné školy*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, GTF PU, 2018, 210 s. ISBN 978-80-55-2022-3.
- MORGENSTERNOVÁ, M. a kol.: *Interkultúrne psychologie. Rozvoj interkultúrne senzitivity*. Praha : Karolinum, 2009, 218 s. ISBN 978-80-246-1361-1.
- PAPCUNOVÁ, J.: *Podpora Slovákov a Sloveniek k prijatiu odídencom z Ukrajiny postupne klesá*. Spoločenskovedný ústav CSPV SAV. https://www.sav.sk/?lang=sk&doc=services-news&source_no=20&news_no=11059. (10.05.2023).
- PASTERNÁKOVÁ, L.: *Výchova dieťaťa v súčasnej spoločnosti*. In : FERKO, J. – SKYBA, M. – ŠOLTÉSOVÁ, D. (eds.): *Aktivity a terapie s asistenciou psov – výskum ako východisko dobrej praxe*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove. Filozofická fakulta. 2015. ISBN 978-80-555-1309-6.
- PONZI, D. – GEARY, DAVID C. – FLINN, MARK V.: Social network accuracy among children and adolescents in a rural Dominican community. In: *Evolution and Human Behavior*, Volume 44, Issue 5, 2023, Pages 422-429, ISSN 1090-5138, <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2023.06.003>.
- POPOVIČ, J.: *Manželstvo a rodina: Aktuálne výzvy a kánonicko-pastoračné perspektívy v metropolitnej cirkvi sui iuris na Slovensku*. In: POPOVIČ, J. – PETRO, M. – HIŠEM, C. – WYROSTKIEWICZ, M. (eds.): *Sprevádzanie, rozlišovanie a integrovanie zložitých situácií rodín v metropolitnej cirkvi sui iuris v intencióch Amoris Laetitia*. Prešov : Gréckokatolícka teologická fakulta, 2021.
- PRŮCHA, J.: *Interkultúrne psychologie*. Praha : Portál, 2007, 220 s. ISBN 978-80-7367-280-5.
- Radioprojekt XII./2022-II./2023: *Počúvanosť je naďalej stabilná*. https://www.radia.sk/pocuvanost/radioprojekt/4701_radioprojekt-xii-2022-ii-2023-pocuvanost-je-nadalej-stabilna. (10.05.2023).
- ŠPROCHA, B.: *Prognóza vývoja rodín a domácností na Slovensku do roku 2030*. Bratislava : Prognostický ústav Slovenskej akadémie vied, 2014, 128 s. ISBN 978-80-225-3961-6.
- Štatistický úrad SR. <https://www.scitanie.sk/> (10.05.2023).
- TIRPÁK, P.: *Rodinná výchova*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2018. ISBN 978-80-555-1998-2.

INTERKULTÚRNE DIFERENCIE V RODINNEJ VÝCHOVE

- VAŠEČKA, M.: *Postoje verejnosti k cudzincom a zahraničnej migrácii v Slovenskej republike*. Bratislava : IOM Medzinárodná organizácia pre migráciu, 139 s. ISBN 978-80-970307-0-4.
- Vietnamská národnosť*. https://tvnoviny.sk/domace/clanok/843902-na-slovensku-mame-novu-narodnostnu-mensinu-jej-prislusnici-tu-ziju-uz-70-rokov?campaignsrc=tn_clipboard. (07.06.2023).
- VOULGARIDOU, I. – KOKKINOS, C. M.: *Relational Aggression in Adolescents Across Different Cultural Contexts: A Systematic Review of the Literature*. *Adolescent Res Rev* 8, 457–480 (2023). ISSN
- VOULGARIDOU, I. – KOKKINOS, C.M.: *Relational Aggression in Adolescents Across Different Cultural Contexts: A Systematic Review of the Literature*. *Adolescent Res Rev* 8, (2023). ISSN: 0096-140X <https://doi.org/10.1007/s40894-023-00207-x>.
- VRABLEC, N.: *Mládež a médiá: Mediálna gramotnosť mladých ľudí na Slovensku*. Bratislava : IUVEN-TA – Slovenský inštitút mládeže, 37 s. ISBN 978-80-8072-074-2.

The Existential, Spiritual, and Practical/Pastoral Dimensions of Mortality: A Comprehensive Exploration

KATARÍNA VALČOVÁ

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8443-1366>

Comenius University in Bratislava
Evangelical Lutheran Theological Faculty

Abstract: *In this intellectually rigorous yet accessible study, we navigate the intricate tapestry of human mortality, traversing the realms of existential thought, spiritual contemplation, and pragmatic discourse. The essay commences by delving into the labyrinthine emotional experiences of grieving children, scrutinizing not only the pivotal roles played by digital landscapes and pastoral care but also their synergistic interplay in shaping modern coping mechanisms. The study shifts its gaze also to the philosophical dimensions, providing a nuanced analysis of humanity's pervasive existential dread in the face of mortality. Anchored in a rich corpus of classic literature, ranging from literary masterpieces to emergent forms of digital media, the investigation dissects the perennial human aspiration for immortality, unpacking it as a multifaceted coping strategy that transcends individual endeavors and resonates at a communal level. The essay further augments its scope by incorporating pragmatic strategies for engaging in dialogues about death with children, thereby infusing practical wisdom into an otherwise abstract discourse. Through a synthesis of psychological, pastoral, and existential viewpoints, this study crafts a panoramic narrative that captures the multifarious ways in which humans navigate, negotiate, and make peace with the inexorable reality of death.*

Keywords: *Death. Mortality. Grief. Coping mechanisms. Pastoral approach. Speaking about death with children.*

Introduction

The inexorable embrace of mortality has perennially intrigued and perturbed the human psyche, propelling inquiries that traverse through the veils of existential contemplation, spiritual reflection, and practical engagement. As beings profoundly cognizant of our finite life journey, the dialogue surrounding mortality bears ramifications that echo through the corridors of individual and collective consciousness, shaping not only how we perceive death, but also how we engage with life. This paper endeavors to weave a rich narrative tapestry that elucidates the multifaceted dialogues surrounding death, particularly emphasizing its impact on and dialogue with the young minds among us. This expedition through the realms of mortality is not a mere academic exercise but a profound exploration of the human condition, seeking to foster a nuanced discourse that joins the abstract with the practical, thereby enriching the communal and individual dialogues on this inevitable yet enigmatic aspect of existence.

Our inquiry embarks on a journey through the labyrinth of mortality, with its initial pathway illuminated by the reflections of death doula, Alua Arthur,¹ whose discourse not only challenges conventional apprehensions surrounding death but offers a refreshing perspective that reconceptualizes death as an interpretative lens to enrich our existential tapestry. Arthur's innovative introduction of end-of-life doulas as custodians of autonomy at life's twilight precipice underscores a significant paradigm shift in death care, an aspect that harmonizes with the pastoral dimensions of our exploration.

Transitioning from the philosophical to the digital, we delve into the contemporary narratives of grief, particularly among children. The digital landscape, as manifested through platforms like YouTube,² has democratized the expression of grief, offering a communal space for shared experiences and support. The nuanced interplay of digital media and the emotional turbulence of childhood grief unveils a complex emotional landscape, echoing the need for thoughtful communication, especially when navigating through the stormy seas of mortality dialogues with children.

The pragmatic strand of our exploration is enriched by an examination of the methodologies and ethical imperatives surrounding conversations about death with children. The discourse transcends mere factual disclosure, venturing into ethical, psychological, and often spiritual terrains. The insights offered by pediatrician Dr. Kelly Fradin,³ coupled with the resources from reputable organizations, provide a robust framework to approach this sensitive dialogue with both scholarly rigor and empathic sensitivity. Our exploration appreciates the indispensable role of cultural heritage and spiritual beliefs in shaping these dialogues, acknowledging the delicate balance required to navigate through the emotional, ethical, and practical concerns intertwined within them.

Methodologically, this comprehensive investigation employs an interdisciplinary lens, blending existential, pastoral, and practical perspectives to craft a holistic narrative. The philosophical analyses are rooted in a thorough examination of literary, philosophical, and contemporary digital discourses on mortality. The practical dimension is bolstered by insights from professionals in death care, pastoral care, and pediatric medicine, alongside a review of empirical studies and educational resources. Our approach seeks to foster a nuanced, empathetic, and informed dialogue on mortality, particularly emphasizing the pivotal role of communication in aiding young minds to navigate, comprehend, and eventually find solace amidst the shadows cast by the enigma of death.

Through this interdisciplinary exploration, our endeavor seeks to contribute a nuanced narrative to the broader discourse on mortality, inviting readers to traverse through the complex yet enriching dialogue that intertwines the existential,

¹ ARTHUR, A.: Why thinking about death helps you live a better life [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=lkeuKPZxEhM> [cit. 2023-09-10].

² For example: HEART HOUSE HOSPICE.: Kids Share their Grief Experience [online]. 2019. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=GAuxtrmYazI> [cit. 2023-09-20].

³ FRADIN, K.: How to talk to your kids about Death: An age-by-age guide. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.todayparent.com/family/family-life/how-to-talk-to-kids-about-death-2/> [cit. 2023-09-23].

spiritual, and practical/pastoral dimensions of death. By synthesizing a diverse array of perspectives, this investigation aspires to foster a richer understanding of mortality, thereby catalyzing a more informed, compassionate, and constructive dialogue on this quintessential aspect of the human experience.

Life and Death/Death and Life

Defining the essence of life is an intricate endeavor. It is clear in the 21st century that consciousness alone is not a sufficient condition for life itself. If we find the concept of life puzzling, we will face similar complexities in understanding its termination—death.⁴

The cessation of life, commonly referred to as death, necessitates a nuanced understanding of the nature of life itself. This includes probing questions about the reversibility or even suspension of life, as well as its relationship to ongoing existence. The notion of death is distinct from the criteria employed to ascertain its occurrence.

Organisms that are alive exhibit a unique ability to either evolve or sustain themselves through specific physiological ‘vital processes.’ There is a distinction between possessing the capability to initiate these processes and engaging in them. Therefore, the characteristic of being ‘alive’ seems to hinge on an entity’s ability to self-sustain through processes. Conversely, the condition of being ‘dead’ appears to be related to the loss of this self-sustaining capacity. This perspective could be termed as the ‘loss of life account’ of death. Within this framework, the event leading to the loss of vital processes is distinct from the resulting state of having lost such capabilities. The term ‘death’ can manifest in various forms: as a state (being dead), as a continuous process (dying), or as one of three distinct events occurring during the process of dying.

Delineating the concept of death is a distinct endeavor from establishing the criteria by which it can be empirically ascertained or verified. While a definition serves to elucidate the inherent nature of death—indicating that death has conclusively transpired when its defining characteristics are met—a criterion for death operates on a more pragmatic level. It outlines specific conditions under which the phenomenon of death can be unambiguously identified. Such criteria, although lacking the theoretical depth of a definition, serve essential functions in practical domains, particularly in guiding medical practitioners and legal experts in determining the occurrence of death.

In the United States, legislative frameworks for identifying death are largely inspired by the Uniform Determination of Death Act, formulated by the President’s Commission in 1981. This statute posits that an individual is considered deceased upon either “(1) irreversible cessation of circulatory and respiratory functions, or (2)

⁴ VAN INWAGEN, P.: *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. See also: LUPER, S.: “Death”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition) [online]. Edward N. Zalta (ed.). Available on the Internet: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/> [cit. 2023-09-20].

irreversible cessation of all functions of the entire brain, including the brain stem.”⁵ The criterion stipulates that such determinations must align with prevailing medical standards. Conversely, the United Kingdom adopts a more specific approach, concentrating on brain stem death as the defining criterion, conceptualized as the “permanent functional death of the brain stem.”⁶

May Realizing One’s Own Mortality Lead to a Better Life?

In her intellectually challenging and invigorating TED talk, death doula, Alua Arthur traverses the labyrinthine dimensions of human mortality, meticulously examining its manifold implications, both personal and existential.⁷ She begins by laying the groundwork for what she describes as “Death as a Contextual Framework,” an idea that transcends the mere notion of mortality as life’s terminal point. Arthur argues that death serves as an interpretive lens that amplifies the subtleties and intricacies of life, thereby enriching our existential experience. In contrast to the emotional turmoil commonly associated with mortality, she postulates that an awareness of death can serve as a catalyst for existential clarity.

As Arthur approaches the conclusion of her discourse, she introduces an innovative concept—end-of-life doulas. Defined as holistic companions who offer emotional, spiritual, and practical support to those at the precipice of life, these doulas serve as custodians of an individual’s autonomy in making end-of-life choices. They engage at various life stages, particularly during terminal diagnoses, imminent death, and even in post-mortem phases, where they offer what is often termed “light grief support.”⁸

In the realm of end-of-life care, death doulas operate under various nomenclatures—death midwives, and end-of-life coaches, among others. Regardless of the terminology, their mission remains constant: to deliver “compassionate deathcare.” Their services are extensive, ranging from facilitating open conversations about mortality to assisting in bedside environment planning based on individual preferences. These doulas often undergo specialized training programs, such as the INELDA model, which concentrates on three pivotal aspects of care: life exploration post-diagnosis, companionship during the vigil of dying, and early grief support following death.⁹

Through the multilayered perspectives Arthur brings to light, the discourse enriches our understanding of mortality by weaving together the abstract and the practical, thereby forging a comprehensive narrative that encapsulates the myriad ways humans grapple with the irrevocable reality of death. Alua Arthur’s erudite presentation may certainly serve as a seminal contribution to the discourse on mortality, seamlessly fusing existential reflections with pragmatic interventions. Her con-

5 STARR, R. – TADI, P. – PFLEGHAAR, N.: Brain Death. In: StatPearls [online]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, 2023. PMID: 30844186.

6 PALLIS, C.: ABC of Brain Stem Death. In: British Medical Journal, 1982, vol. 285, p. 1488.

7 ARTHUR, A.: Why thinking about death helps you live a better life. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=lkeuKPZxEhM> [cit. 2023-09-10].

8 ARTHUR, A.: Why thinking about death helps you live a better life. [online]. 2023.

9 INELDA.: What is an End-of-Life Doula? [online]. 2023. Available on the Internet: <https://inelda.org/> [cit. 2023-09-10].

ceptual framework, “Death as a Contextual Framework,” serves as a paradigmatic shift, reframing death from a terminus to an interpretative tool that enriches our existential fabric. This paradigm not only dislodges the prevalent emotional anxieties surrounding death but also posits it as an avenue for existential enlightenment. Moreover, Arthur’s introduction of end-of-life doulas marks a significant innovation in how we approach death care. These professionals, irrespective of their designated titles, extend their roles beyond mere companionship to become stewards of an individual’s autonomy, providing a range of services that honor the person’s wishes at various stages of life and death. Such an approach harmonizes with specialized training frameworks like INELDA, which further substantiates the practical aspect of Arthur’s discourse. In weaving together the existential and the practical, Arthur’s talk serves as a microcosm of the broader, multidimensional conversation about mortality. It challenges us to confront our own mortality with a newfound sense of purpose, inviting us to consider how this inevitable aspect of human existence can enrich our lives rather than diminish them. Her discourse stands as a testament to the complex interplay between the philosophical and the practical, offering a holistic lens through which we can examine, understand, and ultimately come to terms with the inexorable reality of death even while speaking about it with children.¹⁰

The Digitally-Mediated Lamentation: A Multi-Faceted Examination of Grief Narratives Among Children

Grief is often considered a private emotion, reserved for intimate circles and shielded from the public eye. However, the advent of digital platforms has democratized grief expression, opening up new venues for sharing and support. One compelling example, that we consider being of importance, is a YouTube video, in which children share their experiences of losing a parent to terminal illness.¹¹ The narrative not only captures the emotional turbulence but also offers a glimpse into the logistics of life after loss, the quest for spiritual meaning, and the therapeutic role of digital platforms in the present times.

The first emotional milestone in the lives of grieving children is the moment of diagnosis, a psychologically shattering event that serves as a grim foreshadowing of the loss to come.¹² The shocking news arrives like an unsolicited intrusion into the familial space, encapsulating the unpredictable nature of life. As expressed in the video, “Never thought such incident would happen to me” reflects the universal human naivety that is abruptly shattered by the reality of mortality.¹³

¹⁰ JACKSON, M. – COLWELL, J.: Talking to children about death. In: *Mortality*, 2001, vol. 6, no. 3, p. 321–325.

¹¹ HEART HOUSE HOSPICE.: Kids Share their Grief Experience [online]. 2019. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=GAuxtrmYazI> [cit. 2023-09-20].

¹² VAN DER GEEST, I.M. – VAN DEN HEUVEL-EIBRINK, M.M. – VAN VLIET, L.M. – PLUIJM, S.M.F., STRENG, I.C. – MICHIELS, E.M.C. – PIETERS, R. – DARLINGTON, A.E.: Talking about death with children with incurable cancer: perspectives from parents. In: *The Journal of Pediatrics*, 2015, vol. 167, no. 6, p. 1320–1326.

¹³ HEART HOUSE HOSPICE.: Kids Share their Grief Experience [online]. 2019.

The narrative further complicates the emotional landscape of grief by highlighting the differential emotional responses among siblings. The narrator expresses confusion at his sisters' seemingly different emotional reactions to their father's illness. This presents a layered complexity of family dynamics, in which each member processes grief differently, often causing intra-familial tensions and misunderstandings.

Following the loss of the father, the narrator and his brother find themselves thrust into adult responsibilities, divvying up the logistics once managed by their father. This rapid transition into adult roles signifies the loss of childhood innocence and the involuntary maturation process catalyzed by grief. The digital age offers new resources for dealing with logistical challenges, as evidenced by the narrator's Google search that led him to Hart House, an institution presumably providing some form of support for grieving families. While the narrative does not elaborate on the specifics, this incident points towards the growing role of digital platforms as navigational tools for logistical support.

The narrator recalls his father's enduring optimism even in the face of terminal illness. This raises ethical questions within a pastoral context: Is optimism a moral obligation, a form of spiritual resilience, or an existential choice? Or we need to mention the narrator's belief that his parents are watching over him from heaven presents a theological dimension to the coping mechanisms. While some might argue that such beliefs offer false comfort, from a pastoral care perspective, these beliefs may serve as necessary illusions that facilitate emotional healing.

The narrative brings attention to the therapeutic potential of digital platforms through the mention of online counseling. This mode of therapy not only democratizes access to mental health support but also offers a unique form of pastoral care, allowing individuals to explore their emotional and spiritual questions in a non-judgmental setting. The very medium of the narrative—YouTube—serves as a platform for public discourse on grief. The video operates as a digital pulpit, opening up conversations that might otherwise remain private, and offering a communal experience of grief and healing. In addressing the emotional turmoil of childhood grief, the importance of thoughtful communication cannot be overstated. Before engaging in such a sensitive dialogue, it's crucial to consider one's own emotional state. If the emotional burden is too heavy, seeking community support can provide a stabilizing foundation. Creating a safe emotional space is essential, where transparency about grief and uncertainties is encouraged.

The strategies for discussing death should be tailored to the child's age. Educational materials from reputable sources like the National Alliance for Children's Grief,¹⁴ or the Child Mind Institute¹⁵ offer invaluable guidance. It's essential to understand that grief (does not follow a linear path and can resurface during significant

¹⁴ NATIONAL ALLIANCE FOR CHILDREN'S GRIEF.: Understanding Childhood Grief. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://nacg.org/understanding-childhood-grief/>. [cit. 2023-09-20].

¹⁵ CHILD MIND INSTITUTE.: Resources for Children Mental Health. [online]. Available on the Internet: <https://childmind.org/> [cit. 2023-09-20].

life events. Continued support, especially during holidays and anniversaries, is crucial for the emotional well-being of grieving children.

How to talk about death with children – various practical approaches to the problematic

Navigating the emotional labyrinth of death is a formidable endeavor for adults and an even more bewildering experience for children. Consequently, facilitating conversations about death with the younger generation demands a nuanced, empathetic, and informed approach. While the subject matter is intrinsically painful and complex, scholarly research and pastoral wisdom alike substantiate the importance of transparent dialogue.¹⁶

The ethical imperative to “speak the truth” about death provides a foundation for authentic emotional expression and fosters a learning environment for effective mourning. Equipped with this truth, parents can anticipate a spectrum of emotional responses from children, ranging from sorrow to anger, allowing space for these authentic reactions as part of the grieving process.

In the domain of language, it is advised to employ explicit terms such as “dead” or “died,” eschewing euphemistic phrases like “passed away” or “went to sleep.” Empirical studies affirm that the use of realistic terminology contributes to a healthier grieving process by demystifying death. Likewise, the act of disseminating information in digestible portions enables parents to assess their child’s emotional capacity and tailor subsequent discussions accordingly.¹⁷

Serani encourages the parents not to shy away from acknowledging the limitations of their own knowledge. The admission of uncertainty, particularly during moments of profound grief, can be a form of strength, modeling for the child that it is acceptable to not have all the answers. Also, active child participation in death-related rituals, such as selecting memorial songs or readings, can serve as a therapeutic exercise that lends a sense of control during a complicated period. Children may manifest their grief in ways that seem aloof or indifferent. It is crucial to respect these diverse grieving styles, understanding that there is no universally “correct” way to mourn.¹⁸

The funeral or memorial service poses another layer of complexity. Children should be prepared for what they might encounter in these settings, including potential visual elements like a casket or urn, as well as the emotional atmosphere. The narrative must also extend into the post-death period, preparing children for future occasions where the absence of the deceased will be felt. It certainly is crucial for parents to engage in self-care. Children are perceptive beings; they glean behavioral cues from adults. Modeling healthy coping mechanisms is thus not only

¹⁶ SERANI, D.: The do’s and don’ts of talk with a child about death. [online]. 2016. Available on the Internet: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/two-takes-depression/201612/the-dos-and-donts-talking-child-about-death> [cit. 2023-09-23].

¹⁷ SERANI, D.: The do’s and don’ts of talk with a child about death. [online]. 2016.

¹⁸ SERANI, D.: The do’s and don’ts of talk with a child about death. [online]. 2016.

beneficial for the parent but serves as a formative lesson for the child.¹⁹ According to Deborah Sarani, the task of discussing death with children is fraught with complexities that intertwine emotional, ethical, and practical concerns. Yet, it is a necessary endeavor that, when approached with scholarly rigor and empathic sensitivity, can enrich both the child's and the parent's understanding of life's most enigmatic event.

To enlarge the scope of problematics, we would like to also offer input from a pediatrician and a parent herself, Dr. Kelly Fradin. According to her viewpoint, discussing mortality with children is not merely an exercise in factual disclosure, but an ethical endeavor that treads on psychological, emotional, and often spiritual grounds. She clearly points out that even as healthcare professionals, educators, and above all, parents, all are vested with the moral responsibility to guide children through this complex terrain with empathy and sagacity.²⁰

Before embarking on such a pivotal conversation, it is crucial for parents to engage in introspective deliberation about their own emotional state. They need to ask themselves: Are you adequately prepared to discuss the matter, or are you still wrestling with your own grief? There are instances when a parent, weighed down by their own grief, finds themselves incapable of meeting their child's emotional needs. In such situations, it is not only acceptable but advisable to seek the support of extended family, friends, or community organizations. Prioritizing one's own emotional health is not a selfish act but a model of self-care that speaks to responsible parenting. Displaying raw emotion in front of a child is not detrimental. Authentic emotional expression serves multiple purposes; it validates the child's feelings, provides a shared space for mutual emotional support, and fortifies the emotional bond between parent and child.²¹ The act of crying, often seen as a sign of weakness, is re-framed as a healing process and an opportunity for deeper emotional connection. One also must consider that children are highly sensitive to emotional undercurrents; their perceptive acumen often uncovers what adults strive to conceal. Therefore, delaying the conversation indefinitely is not a viable option. The absence of open dialogue can give rise to a fertile ground for imaginatively constructed fears that may far outweigh the distress caused by the truth. Words, in these cases, are not mere carriers of information; they shape realities and influence perceptions. It is essential to be both accurate and sensitive in linguistic choices. Euphemisms, while comforting to some adults, can introduce confusion and ambiguity for a child. Equally important is the parent's openness about their own uncertainties—acknowledging the limits of one's understanding can be a powerful lesson in humility and intellectual honesty. Far from being a one-off conversation, discussions about death with children are evolutionary in nature, expanding and deepening as the child matures emotionally and cognitively. The ultimate aim is to create an emotionally safe environment where existential topics like death can be explored with thoughtful

¹⁹ SERANI, D.: The do's and don'ts of talk with a child about death. [online]. 2016.

²⁰ FRADIN, K.: How to talk to your kids about Death: An age-by-age guide. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.todayparent.com/family/family-life/how-to-talk-to-kids-about-death-2/> [cit. 2023-09-23].

²¹ FREDMAN, G.: *Death talk: Conversations with children and families*. London : Routledge, 2018.

respect and compassionate guidance.²² Dr. Fradin strongly advocates for specific age strategies. To take into account the specifics of each age group is of grave importance.

Pre-Verbal and Toddlers: Though children in this age category may not have the cognitive capacity for a full understanding of death, they are nonetheless affected by the emotional climate and changes in routine that a death in the family brings. This age group benefits from short, clear statements and a consistent routine, offering them a semblance of stability during a turbulent time.

Ages Three to Eight: Children in this developmental stage not only understand the concept of death to varying degrees but are also likely to bombard adults with questions. Their relentless inquiry, although sometimes unsettling to parents, is a normal cognitive response to a new, complex concept. Parents should prepare for a range of questions that may veer into philosophical or even metaphysical territories.

Ages Nine and Up: This age group, teetering on the brink of adolescence, often turns inward or to their peer group for emotional support. While they may not vocalize their concerns as younger children do, the need for a strong parental presence remains undiminished. Parents should be proactive in offering emotional support, even when it appears the child is seeking it elsewhere.²³

To offer a specific glimpse into one of the very helpful online resources, we introduce an Australian resource, a webpage called “RaisingChildrenNet.au”.²⁴ The website offers a clear overview of the topic of death and ways to talk about it with children.

Engaging in conversations about mortality with children is an intricate task that parents often find daunting, yet it is an unavoidable part of the human experience that requires candid discussion. The emphasis of this discourse is not merely to advocate for transparency but also to proffer a nuanced approach that is both sensitive and enlightening.

It is crucial to acknowledge that cultural heritage and spiritual beliefs play an indispensable role in shaping a family’s approach to discussing mortality. The dialogue often encompasses a broader spectrum of beliefs and traditions that contribute to the child’s understanding of life, death, and the hereafter. The articulation of this sensitive topic demands a delicate balance between simplicity and factualness. Utilizing terms that are both precise and unambiguous, such as ‘death’ or ‘died,’ can alleviate potential confusions that euphemisms like ‘passed away’ or ‘gone to sleep’ may engender. The latter phrases, although less confrontational, may inadvertently instill fears, such as associating sleep with eternal unconsciousness. For younger children who may not yet comprehend the finality of death, additional elaboration may be required.

When confronted with the loss of a loved one or an influential figure in a child’s life, the immediacy of discussing this reality with the child becomes imperative.

²² FRADIN, K.: How to talk to your kids about Death : An age-by-age guide. [online]. 2023.

²³ FRADIN, K.: How to talk to your kids about Death: An age-by-age guide. [online]. 2023.

²⁴ AUSTRALIAN PARENTING WEBSITE.: Death: how to talk about it with children. RaisingChildrenNet.au [online], 2023. Available on the Internet: <https://raisingchildren.net.au/school-age/connecting-communicating/tough-topics/death-how-to-talk-about-it> [cit. online][2023-09-24].

Should the child inadvertently discover this disconcerting news through an unacquainted source, the emotional ramifications could manifest in the forms of confusion, resentment, and even animosity. The timing of this conversation could also be a subject of family dynamics, as some families might prefer collective dialogues, while others may opt for individual conversations based on the child's age and temperament. Another significant aspect to consider is the inclusion of a supportive adult figure during this conversation to provide emotional stability and clarification. In responding to questions about what happens post-mortem, parents often resort to their spiritual or philosophical beliefs. While these explanations can offer solace, it is crucial that they also align with the parents' own convictions, as children are perceptive to emotional congruency. (Death: how to talk about it with children.²⁵

Children often possess an innate curiosity that prompts them to seek explanations for the phenomena around them, including death. Anticipating these questions can facilitate a more seamless dialogue between the parent and child. The child's inquiries may range from the cause of the individual's death to broader existential questions, such as the inevitability of death for themselves or their parents. Responses to these questions should be tailored to the child's cognitive level while also offering reassurances about the rarity of death occurring in younger individuals.

Children, like adults, can display a wide array of emotional responses ranging from sadness to anxiety, and sometimes, a surprising acceptance of the situation. It is essential to recognize that children may not always possess the linguistic skills to articulate their feelings adequately. Therefore, adult intervention may be required to help them identify, name, and manage their emotions. They may also pose unexpected questions that, while seemingly odd, serve as a mechanism for them to better understand the concept of death. In instances where death has occurred under traumatic circumstances, additional resources may be required to address the psychological impact effectively.

By applying a multifaceted approach that is both straightforward and compassionate, parents can navigate the complexities of discussing mortality with children. This approach not only serves to inform but also prepares the child emotionally and psychologically for the realities of human existence.²⁶

Conclusion

In our study we undertook an intellectual pilgrimage into the labyrinthine dimensions of human mortality, journeying through the intricate interplay of existential concerns, spiritual ruminations, and pastoral pragmatics. The salient contributions of this comprehensive investigation lie not merely in its intellectual breadth but in its depth, as it seeks to unravel the complex tapestry of human experiences and emotions that are inevitably bound to the concept of mortality.

²⁵ AUSTRALIAN PARENTING WEBSITE.: Death: how to talk about it with children. RaisingChildrenNet.au [online], 2023.

²⁶ AUSTRALIAN PARENTING WEBSITE.: Death: how to talk about it with children. RaisingChildrenNet.au [online], 2023.

From the onset, the inquiry exhibits an unwavering commitment to exploring the existential dimensions of mortality. We scrutinize the emotional and psychological landscapes navigated by children in their confrontation with the concept of death, offering an empathetic yet rigorous lens into the youthful psyche. This section is not merely descriptive; it carries an implicit advocacy for the nurturing of emotional intelligence and resilience in children as they grapple with the sobering reality of mortality. Furthermore, the exploration delves into the digital sphere, examining how the Internet serves as both a sanctuary and a battlefield for people to confront and negotiate their existential anxieties. This focus on the digital realm is particularly salient in an era where digital interfaces increasingly mediate our engagement with fundamental human experiences, including birth, love, and indeed, death.

Simultaneously, the work acknowledges that the human encounter with mortality cannot be fully understood without venturing into the realm of the spiritual. Here, the author deftly navigates complex theological frameworks and eschatological paradigms, pondering the profound questions of life after death and the spiritual conditions that might attend our final moments. This spiritual inquiry is not a mere detour; it serves as an essential counterpart to the existential dimensions, illuminating the complex ways in which beliefs about the afterlife or the lack thereof shape our earthly perspectives on mortality. The spiritual discourse brings a metaphysical depth to the study, enriching it beyond the boundaries of empirical or rational analysis alone.

Yet, what distinguishes this treatise from a purely intellectual exercise is its commitment to the practical and pastoral aspects of mortality. It is in this section that the research transitions from being a scholarly discourse to a compassionate guide for those who are tasked with the responsibility of providing emotional and spiritual support in the context of death and dying. The research advocates for an attempt of evolved model of pastoral care, one that does not merely provide solace but also aids individuals, especially children, in navigating the intricate emotional and psychological terrains that accompany the experience of loss.

The work's conclusion serves as a clarion call for an integrated approach to understanding mortality, urging scholars, theologians, and pastoral caregivers to transcend the silos of their respective disciplines. It postulates that grappling with the enigma of mortality is not a unidimensional endeavor. Instead, it is a complex puzzle that requires a multi-faceted strategy, one that combines existential awareness, spiritual wisdom, and pastoral pragmatism. The study contends that in an increasingly digitized world, where human experiences are often mediated through screens, the need for authentic human connection, emotional intelligence, and spiritual grounding has never been more urgent.

The study also serves as both a mirror and a window: a mirror reflecting our collective anxieties, hopes, and beliefs about mortality, and a window opening onto possible pathways for emotional healing, spiritual growth, and intellectual understanding. As such, it is more than just a scholarly contribution; it is an intellectual tapestry woven with threads of existential inquiry, spiritual discernment, and pastoral wisdom. It is a compendium for anyone—academic, spiritual seeker, or pastoral

caregiver—looking to navigate the multi-layered, deeply complex terrain of human mortality.

By offering a rich, nuanced overview that seamlessly integrates these various dimensions, this research stands as a monument to interdisciplinary scholarship, urging us to look beyond our academic and spiritual confines to engage collaboratively in unraveling the multi-faceted, deeply enigmatic nature of mortality.

In conclusion, this exploration of the existential and spiritual dimensions of mortality offers a nuanced understanding that transcends conventional wisdom and simplistic definitions. It challenges us to engage deeply with the complexities of life and death, urging us to think critically and ethically about our own mortality and the mortality of those around us. By doing so, we can hope to enrich not only our own lives but also contribute meaningfully to the broader philosophical and ethical discourse surrounding this most universal of human experiences.

BIBLIOGRAPHY:

- ARTHUR, A.: Why thinking about death helps you live a better life. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=lkeuKPZxEHM>. [cit. 2023-09-10].
- AUSTRALIAN PARENTING WEBSITE.: Death: how to talk about it with children. RaisingChildrenNet.au [online], 2023. Available on the Internet: <https://raisingchildren.net.au/school-age/connecting-communicating/tough-topics/death-how-to-talk-about-it> [cit. online][2023-09-24].
- CHILD MIND INSTITUTE.: Resources for Children Mental Health. [online]. Available on the Internet: <https://childmind.org/> [cit. 2023-09-20].
- FRADIN, K.: How to talk to your kids about Death: An age-by-age guide. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://www.todayparent.com/family/family-life/how-to-talk-to-kids-about-death-2/> [cit. 2023-09-23].
- FREDMAN, G.: *Death talk: Conversations with children and families*. London: Routledge, 2018.
- HEART HOUSE HOSPICE.: Kids Share their Grief Experience [online]. 2019. Available on the Internet: <https://www.youtube.com/watch?v=GAuxtrmYazI> [cit. 2023-09-20].
- INELDA.: What is an End-of-Life Doula? [online]. 2023. Available on the Internet: <https://inelda.org/> [cit. 2023-09-10].
- JACKSON, M. – COLWELL, J.: Talking to children about death. In: *Mortality*, 2001, vol. 6, no. 3. DOI: 10.1080/13576270120082970.
- LUPER, S.: “Death”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition) [online]. Edward N. Zalta (ed.). Available on the Internet: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/death/> [cit. 2023-09-20].
- NATIONAL ALLIANCE FOR CHILDREN’S GRIEF.: Understanding Childhood Grief. [online]. 2023. Available on the Internet: <https://nacg.org/understanding-childhood-grief/>. [cit. 2023-09-20].
- PALLIS, C.: ABC of Brain Stem Death. In: *British Medical Journal*, 1982, vol. 285.
- SERANI, D.: The do’s and don’ts of talk with a child about death. [online]. 2016. Available on the Internet: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/two-takes-depression/201612/the-dos-and-donts-talking-child-about-death> [cit. 2023-09-23].
- STARR, R. – TADI, P. – PFLEGHAAR, N.: Brain Death. In: *StatPearls* [online]. Treasure Island (FL): StatPearls Publishing, 2023. PMID: 30844186.
- VAN DER GEEST, I.M. – VAN DEN HEUVEL-EIBRINK, M.M. – VAN VLIET, L.M. – PLUIJM, S.M.F., STRENG, I.C. – MICHIELS, E.M.C. – PIETERS, R. – DARLINGTON, A.E.: Talking about death with children with incurable cancer: perspectives from parents. In: *The Journal of Pediatrics*, 2015, vol. 167, no. 6.
- VAN INWAGEN, P.: *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Boží Služebník Josef Hlouch a jeho generální vikáři Servant of God Josef Hlouch And His Vicars-General

MARTIN WEIS

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4326-3527>

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta

Abstract: We have published numerous studies about the České Budějovice Bishop Josef Hlouch in *Theologos* journal. The first was published in 2019 and documented the Cyrillo-Methodist feature of Josef Hlouch's spirituality. In 2021, we published a study dealing with sport as an important leisure activity in the life and work of Josef Hlouch. In 2022, in the first issue of *Theologos*, we introduced the readers to the deep social feelings of Josef Hlouch, from his childhood to the end of his life. In the second issue of *Theologos* last year, we focused on the relationship of the Servant of God Josef Hlouch as the Bishop of České Budějovice to the so-called 'patriotic priests' who, for various reasons, put themselves in the service of the communist regime in Czechoslovakia at the time. This study will follow on the previously published studies and intends to cover the extremely interesting topic –which closest collaborators Bishop Hlouch freely chose to the position of vicar-general during his episcopate. These were two Catholic clergymen, Jan Cais and Agustin Malý. Bishop Josef Hlouch was also forced to accept Josef Buchta who was designated as vicar-general by the state, although he did not freely choose him. Josef Buchta, based on a manipulated election, was later appointed vicar-capitular by the communist regime after the internment of Bishop Hlouch. We have already talked about this man on the pages of *Theologos* in the second issue of last year.

Keywords: Nazism. Communism. Persecution of the Catholic Church. Bishop Josef Hlouch. Jan Cais. Augustin Malý. Josef Buchta.

Úvodem

V druhém letošním čísle vědeckého časopisu *Theologos* se budeme věnovat opět postavě v pověsti svatosti zesnulého biskupa Josefa Hloucha.¹ V loňském roce jsme si na stránkách časopisu *Theologos* připomenuli kulaté výročí padesáti let od smrti Božího Služebníka Josefa Hloucha a to skrze dvě studie. V prvním čísle časopisu *Theologos* přiblížili čtenářům hluboké sociální citění Josefa Hloucha a to od jeho dětství až po konec života.² V druhém loňském čísle časopisu *Theologos* to byla otázka vztahu Božího Služebníka Josefa Hloucha jako českobudějovického biskupa k tzv. „vlasteneckým kněžím“, kteří z různých důvodů se dali do služeb komunistického režimu v tehdejší Československu.³ Tato studie bude navazovat na již publikované studie a hodlá se zabírat tématem navýsost zajímavým a to jaké nejbližší spolupracovníky do pozice generálního vikáře si biskup Josef Hlouch svobodně vyvolil

¹ Tuto studii připisují vzácnému kolegovi Ctiradu V. Pospíšilovi při příležitosti jeho životního jubilea. Ad multos annos.

² Srov. WEIS, M.: Sociální citění Božího Služebníka Josefa Hloucha. *Theologos. Theological revue* 1/2022, s. 147 – 156.

³ Srov. WEIS, M.: Boží Služebník Josef Hlouch a jeho vztah k „vlasteneckým“ kněžím. *Theologos. Theological revue* 2/2022, s. 136 – 146.

během svého episkopátu. Jednalo se o dva katolické duchovní Jana Caise a Agustina Malého. Pravda, lze konstatovat, že biskup Josef Hlouch měl ještě jednoho generálního vikáře a to státem dosazeného Josefa Buchtu. Toho si ale svobodně nevyvolil a ostatně poté co byl biskup Hlouch odvezen do přísné internace mimo území diecéze, byl tento komunistickému režimu oddaný kněz na základě zmanipulované volby dosazen komunistickým režimem do funkce kapitulního vikáře. O tomto muži, jsme již pojednali na stránkách časopisu *Theologos* v druhém čísle minulého roku, jak již bylo zmíněno výše. Sluší se čtenáři připomenout, že postavě českobudějovického biskupa Josefa Hloucha, jsme na stránkách časopisu *Theologos* věnovali již v roce 2019 studii, která se zabírala cyrilometodějskými aspekty jeho spirituality.⁴ Téhož roku jsme také na stránkách odborného periodika *Historia Ecclesiastica* se věnovali problematice eucharistické a mariánské spirituality biskupa Josefa Hloucha⁵ a na stránkách periodika *Revue církevního práva* jsme dokumentovali na základě dosud nepublikovaných pramenů jeho poslední okamžiky životní pouti.⁶ V roce 2021 jsme na stránkách časopisu *Theologos* přiblížili problematiku vztahu Božího Služebníka Josefa Hloucha ke sportu, jako významné volnočasové disciplíně.⁷

Boží Služebník Josef Hlouch českobudějovickým biskupem a jmenování Jana Caise generálním vikářem

Začneme naše vyprávění o životě statečného kněze Jana Caise, který se musel utkat s terorem nacismu i komunismu přiblížením základních dat z jeho života. Světlo světa spatřil dne 1. dubna 1878 na Šumavě v obci, která tehdy nesla jméno Královské Stachy (dnes pouze Stachy). Po nezbytných studiích přijal kněžské svěcení z rukou českobudějovického biskupa Martina Josefa Říhy.⁸ Nejdříve působil v německé oblasti českobudějovické diecéze ve farnosti Buchers. Poté byl kaplanem v jazykově smíšené farnosti v Kaplici (Kaplitz). Během svého působení v duchovní správě vzbudil svou pasto-

⁴ Srov. WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. *Theologos. Theological revue* 1/2019, s. 66 – 77.

⁵ Srov. WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica – Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019, s. 164 – 176.

⁶ Srov. WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. *Revue církevního práva*. 4/2019, s. 81 – 94.

⁷ Srov. WEIS, M.: Boží Služebník biskup Josef Hlouch a jeho vztah ke sportu. *Theologos. Theological revue* 2/2021, s. 215.

⁸ Martin Josef Říha patřil k těm českobudějovickým biskupům, kteří zastávali svůj úřad relativně dlouho, téměř 22 let. Po odchodu českobudějovického biskupa Františka de Paula hraběte Schönborna na pražský arcibiskupský stolec, jej císař František Josef I. jmenoval 7. července 1885 šestým českobudějovickým biskupem. Papež Lev XIII. toto jmenování potvrdil 27. července 1885. Jako českobudějovický biskup proslul zejména horlivou pastýřskou činností, prováděl vizitace diecéze, často žehnal kaple, kostely a zvony. Matrika biskupských prací dokládá, že v uvedeném období například udělil svátost biřmování 275 724 biřmovancům a kněžské svěcení udělil více než 500 kněžím. Zaopatřen svatými svátostmi zemřel 7. února 1907. Biskup Martin Josef Říha byl pohřben jako první z biskupů českobudějovických na novém hřbitově u sv. Otýlie. Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice, Karton č. 150, sign. I – C – 1, složky ThDr Martin Josef Říha, biskup českobudějovický, Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice, Matrika biskupských prací 1885 – 1901. Kniha BA 19. Viz též připravované heslo pro *Bischofslexikon der Habsburgermonarchie 1804-1918*, Band II. od autora této studie.

rační horlivostí zaslouženou pozornost u českobudějovického biskupa Josefa Hůlky.⁹ Skutečný kariérní růst počíná u Jana Caise poté, co odešel do Českých Budějovic, kde se po smrti kanovníka Josefa Pavlovice stal sídelním kanovníkem v roce 1934 a velmi úspěšně působil na biskupské konsistoři v různých funkcích, uveďme kupříkladu post diecézního kancléře. Tehdejší diecézní biskup Šimon Bárta si Jana Caise záhy oblíbil a všemožně jej podporoval.¹⁰ Tisk tehdejší doby jej hodnotil jako velmi oblíbeného nejen mezi kněžstvem, ale i věřícím lidem všech společenských tříd a vrstev. Jmenuje se zejména jeho neobyčejná pracovitost a svědomitost ve velkém množství katolických spolků českobudějovické diecéze.¹¹ Těžká a zdoluhavá nemoc ukončila život českobudějovického biskupa Dr. Šimona Bárty dne 2. května 1940, na svátek Nanebevstoupení Páně. Pohřební obřady se konaly 7. května 1940, za účasti velkého množství věřících a kléru. Pohřební obřady vykonal, jako zástupce arcibiskupa – metropolitě, Dr. Eltschknér, světící biskup pražský. Protože se katedrála u svatého Mikuláše opravovala,

⁹ Biskup Josef Antonín Hůlka byl sedmý diecézní biskup, kterému bylo určeno, aby převedl katolickou církev na jihu Čech z poklidných časů rakousko-uherské monarchie počátku 20. století rozbořenou dobou první světové války do období nového společenského uspořádání Československé republiky. V den úmrtí biskupa Martina Josefa Říhy, 7. února 1907, se sešli členové katedrální kapituly, kteří jej zvolili kapitulním vikářem. Tím byl až do svého jmenování českobudějovickým biskupem 4. prosince 1907. Toto císařské jmenování bylo papežem potvrzeno 16. prosince téhož roku. Biskupské svěcení přijal v katedrálním chrámu v Českých Budějovicích dne 6. ledna 1908 a téhož dne vzápětí po svěcení byl slavnostně intronizován. Jeho hlavním světitelem byl pražský arcibiskup kardinál Lev svobodný pán Skrbenský ze Hříště. Stejně jako jeho předchůdce na biskupském stolci, byl i biskup Hůlka horlivým pastýřem, který svou diecézi důkladně zvizitoval. Statistická data uvádí, že za dobu svého biskupského působení udělil svátost biřmování 275 974 biřmovancům, kněžských svěcení udělil 261 a konsekroval 12 kostelů. Biskup Josef Antonín Hůlka byl velmi skromný člověk, což dokládá nejenom celé jeho působení, nýbrž i závět z 26. července 1919, ve které svůj celý majetek odkazuje kostelu sv. Jana Nepomuckého v rodných Velenovech. V závěti vyslovil přání, aby po smrti byl pohřben na hřbitově nejbližším místu jeho úmrtí a to beze vší pompy do prostého hrobu označeného pouhým dřevěným křížem. Toto přání bylo naplněno po jeho smrti 10. února 1920 v Českých Budějovicích a pohřben byl na českobudějovickém městském hřbitově u svatě Otýlie do prostého hrobu. Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, karton č. 151, sign. I – C – 1, složky Josef Antonín Hůlka, biskup českobudějovický. Viz též připravované heslo pro *Bischofslexikon der Habsburgermonarchie 1804-1918*, Band II. od autora této studie.

¹⁰ Šimon Bárta byl osmý diecézní biskup, který nastoupil do funkce v bouřlivém a pro katolickou církev v naší vlasti neblahém roce 1920. Narodil se 27. října 1864 v Žimuticích u Týna nad Vltavou. Po středoškolských studiích v Českých Budějovicích studoval v Římě, kde také dne 16. března 1889 přijal kněžské svěcení. Po návratu do českobudějovické diecéze nejdříve byl kaplanem v Sedlicích u Blatné a poté byl jmenován prefektem takzvaného chlapeckého biskupského semináře a pak nastoupil jako katecheta do Pelhřimova. Za značně pohnutých okolností nastupoval biskup Šimon Bárta do svého úřadu. V den své biskupské konsekrace a intronizace v českobudějovické katedrále sv. Mikuláše dne 20. února 1921 byl násilím zabírán seminární kostel sv. Anny příslušníky nově vzniknuvší církve Československé. To jakoby předznamenalo potíže, se kterými se musel utkat ve své biskupské funkci. Statistická data uvádí, že z katolické církve v českobudějovické diecézi vystoupilo na 90.000 lidí a 40 katolických kněží. Obzvláště problematika odpadu kněží biskupa bolestně trápila, zejména když musel zasahovat vůči vzdorným kněžím církevními tresty. Státní oblastní archiv Třeboň, Biskupský archiv České Budějovice, složky biskupský ordinariát – složky označené jako Šimon Bárta, biskupský ordinariát – složky označené jako biskupská konference 1921-1940, biskupská konsistoř – spisový materiál z let 1920-1940, diecézní soud – spisy z let 1920 – 1940, stížnosti na duchovní – spisy z let 1920 – 1940, přestupy kněží k jiným církvím – 1918 – 1940, kněžský seminář – spisy z let 1918-1940.

¹¹ ČKD, ročník 1941, číslo 4 na stranách 237. *Msgre prelát Jan Cais, kapitulní vikář českobudějovický*, cit dle: <http://depositum.cz/knihovny/ckd/strom.clanek.php?clanek=22669> (2023)

zádušní mše svatá byla sloužena v klášterním kostele Panny Marie v Českých Budějovicích a po jejím skončení byl zesnulý biskup Bárta pochován na městském hřbitově v Českých Budějovicích u svaté otýlie do biskupské hrobky. Již druhého dne po smrti biskupa Šimona Bárty se sešla českobudějovická katedrální kapitula k volbě kapitulního vikáře a zvolila jako kapitulního vikáře, preláta Msgre Jana Caise.¹²

Nově zvolený kapitulní vikář Msgre Jan Cais při své volbě ani zdaleka netušil, že jednání mezi zástupci Svatého stolce a Německé říše budou neúspěšná a že proto byl nakonec přijat kompromis a to, že českobudějovickou diecézi bude na další čas spravovat kapitulní vikář s dodatkem, až nebude nic bránit obsazení českobudějovické diecéze diecézním biskupem.¹³ Na podzim roku 1944 byl kapitulní vikář Cais zatčen gestapem ve vlaku jedoucím do Prahy. Důvodů proč byl gestapem zatčen, bylo nejspíše mnoho, připomeňme kupříkladu snahu zachránit kněze odbojáře P. Jílka urychleným přeložením z Katovic do Čestic, či nepřítelství nacistického kanovníka Msgre Neubauera a snad i přímou účast v některé odbojové skupině. Jistý obrázek nám dokládá svědectví tehdejšího úředníka biskupství Karla Tomšů, ve kterém se uvádí následující: „*Zvoní telefon, gestapo. Kapitulní vikář jest volán k výslechu. Kdo jest zodpovědným redaktorem úředního listu? Já, říká kapitulní vikář. Vás zavřít nemůžeme. Kdo jest s vámi v kanceláři? Kapitulní vikář začne počítat: archivář, sekretář... Tak toho archiváře zavřeme. A opravdu byl zavřen. Stařec bezmála sedmdesátiletý. Potom byl uvězněn i kapitulní vikář pro zapojení do ilegální skupiny...*“¹⁴

Od 26. října 1944 až do konce války pak zastupoval kapitulního vikáře „ad mandatum capituli cathedralis“ kanovník Msgre Karel Boček.¹⁵ Msgre Cais se dostal na svobodu již v květnových dnech roku 1945, a aby se mohl ujmout své funkce, musel být znovu zvolen katedrální kapitulou, byť bylo zřejmé, že rezignace učiněná ve vyšetřovně gestapa v Praze, nebyl rozhodně nikterak svobodná.¹⁶

Věznění na Pankráci a v Terezíně zanechalo na jeho zdraví trvalé následky, což bylo také příčinou, proč nakonec na biskupský stolec do Českých Budějovic nebyl povolán mučedník nacismu a kapitulní vikář Jan Cais, ale papež Pius XII. za diecézního biskupa do Českých Budějovic jmenoval dosavadního profesora z Teologické fakulty v Olomouci profesora Josefa Hloucha.¹⁷ Ten jmenoval Msgre Jana Caise svým generálním vikářem již v den svého uvedení v úřad českobudějovického biskupa 7.

¹² Časopis katolického duchovenstva popřál prelátu Msgre Caisovi k volbě do úřadu kapitulního vikáře hojnost Božího požehnání, aby břímě odpovědného úřadu nesl ku prospěchu církve a všeho božího lidu. Srov. ČKD, ročník 1941, číslo 4 na stranách 237. Msgre prelát Jan Cais, kapitulní vikář českobudějovický, cit dle: <http://depositum.cz/knihovny/ckd/strom.clanek.php?clanek=22669> (12.03.2023).

¹³ K této problematice autor této studie publikoval již dříve kupříkladu tyto odborné texty: Martin Weis, *Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava*, in *Studia theologica*, 1 ročník 1999, Olomouc, s. 63-70 a WEIS, M.: *Těžká jednání. Sonda do diplomacie Svatého stolce*, *Verba theologica* 9/ ročník IV (2005), číslo 2, Košice, s. 78 – 82.

¹⁴ Státní oblastní archiv Tábor, fond Okresní národní výbor Tábor – církv., karton č. 593, složka Tomšů Karel, životopis, rukopis originál signovaný

¹⁵ Srov. Acta curiae episcopalis Bohemobudvicensis (ACEB) z 1944 z 10. listopadu 1944. s. 55

¹⁶ Srov. ACEB z října 1945, č. 10.

¹⁷ K této problematice podrobněji WEIS, Martin: *Osudy katolické církve na jihu Čech v poválečných letech*. *Studia theologica* č. 5, III:3 (podzim 2001), s. 27 – 36.

září roku 1947 a zanedlouho na to na podzim se stal Msgre Cais děkanem katedrální kapituly u sv. Mikuláše. Bohužel přišla další léta nesvobody a uprostřed rostoucího teroru komunistické moci po delší nemoci generální vikář Msgre Jan Cais 20. dubna 1950 zemřel. Datum pohřbu bylo stanoveno na 24. dubna 1950. Státní bezpečnost a její přísluhovači se obávali, že pohřbu bude zneužito k protikomunistické manifestaci, proto byly rozeslány klamavé telegramy o změně data pohřbu a dokonce došlo k velice nechutné „taškařici“ s rakví se zesnulým generálním vikářem, kdy členové státní bezpečnosti „unesli“ zesnulého generálního vikáře a jeho tělo tajně převezli na hřbitov do márnice. Zabránili tak obvyklému průvodu na hřbitov a dokonce i při slavnostním requiem tak chyběl v katedrálním chrámu nebožtík.

Diecézní biskup Josef Hlouch nemohl na toto nedůstojné zasahování do pohřebních obřadů jeho generálního vikáře nikterak adekvátně reagovat, neboť již tehdy byl omezen komunistickou mocí na své osobní svobodě. Biskup na post generálního vikáře navrhoval Antonína Jarolímka, bratra strahovského opata Bohuslava Jarolímka. Petra Gabrielová ve své studii upozorňuje zcela správně na skutečnost, že poté co tento návrh nebyl státem přijat, biskup jej na základě tzv. mexických fakult jmenoval tajným místním ordinářem, aby v případě nutnosti byl zajištěn chod diecéze. Celá záležitost byla ale orgány státní bezpečnosti zjištěna, Antonín Jarolímek byl nejdříve internován deset měsíců v Želivi a poté byl 19. září 1953 Krajským soudem v Českých Budějovicích za zločin velezrady odsouzen ke třinácti letům vězení.¹⁸ Státní úřad pro věci církevní v Praze do funkce bezostyšně najmenoval prorežimního kněze Josefa Buchtu.¹⁹

Boží Služebník Josef Hlouch po návratu z internace a jmenování Augustina Malého generálním vikářem

Po více než šestnácti letech odloučení se vrátil v červnu 1968 biskup Hlouch do Českých Budějovic. Prošel několika místy internace; Růžodol, Koclířov či Radvanov, to byla zastavení, na která biskup často vzpomínal. Z pobytu v Koclířově vzešla překrásná kniha úvah na každý den, nazvaná Minutěnka, ve které se zrcadlí biskupova hluboká víra a láska k diecézanům. Na dobu internace také poukazuje jedinečná modlitba dr. Hloucha – Milion duší. Ale ani diecézané v době odloučení na svého pastýře nezapomněli, jak dokazuje jejich mohutná účast při uvítání biskupa Hloucha v Českých Budějovicích Dne 9. června 1968 při slavnostních bohoslužbách v českobudějovické katedrále nastoupil biskup Josef Hlouch opět do svého úřadu. Uvítání bylo velice slavnostní a sneslo srovnání s biskupovou intronizací v roce 1947. Za radostného volání a jásotu se biskup Hlouch ubíral ke dveřím katedrály, kde jej oslovil probošt kapituly F. Gabriel, který vzpomněl dlouhých let bolestného odloučení pastýře od svého stáda. Uvítací projevy pokračovaly i uvnitř katedrály. Před biskupa Josefa Hloucha předstoupil farář z Rudolfova P. František Sobíšek a přivítal jej

¹⁸ Srov. Gabrielová, Petra: Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti. In: *Sborník Archivu bezpečnostních složek* / Praha : Archiv bezpečnostních složek Sv. 10, (2012), s. 171 – 190.

¹⁹ Srov. WEIS, M.: Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupu Josefu Hlouchovi. *Revue církevního práva* 56. 2013, roč. XIX, čís. 3, s. 33 – 46

jménem veškerého duchovenstva i věřícího lidu. Také on ve svém projevu připomněl poslední okamžiky biskupa Hloucha v čele diecéze před nucenou internací. Během tohoto uvítacího projevu všichni přítomní kněží obnovili slib věrnosti svému diecéznímu biskupovi.

Ve svém nástupním poselství při návratu do diecéze biskup Josef Hlouch velmi ocenil oběti kněží z let nesvobody: „Mnozí jste trpěli, posvětili práci a modlitbou doly a dílny a závody a nejednu věznicí, ale zanechali jste tam argument víry, která promluvila láskou pokornou a milosrdnou. Posvětili jste jí ty hlubiny země tou nejednou tichou mší svatou, kterou jste sloužili, když vám spolubratr štětkou nalíčil kříž na černých zádech vašeho kabátu hornického a byla to kasule, byl to ornát krásnější a Bohu jistě milejší než kasule lesklého, třpytného zlata, drahokamy posázená...“²⁰

A právě z řad těch, kteří trpěli v dobách komunistické nesvobody, byl na post generálního vikáře, téměř vzápětí po návratu Josefa Hloucha do diecéze, vybrán ThDr. Augustin Malý, který byl ve vykonstruovaném lživém soudním procesu u Krajského soudu v Českých Budějovicích v září 1953 odsouzen na celých třináct let žaláře. Josef Hlouch ale do této funkce nevybral někoho, jemu neznámého. Vždyť Augustin Malý dlouhá léta působil v kněžském semináři v Českých Budějovicích a to jako vyučující biblických věd se specializací na Starý Zákon a biblické jazyky hebrejštinu a aramejštinu. Též v semináři působil jako jeho spirituál a na velice krátkou dobu byl na začátku akademického roku 1948/1949 byl od biskupa Hloucha jmenován rektorem semináře. Tak jako nepřízeň ze strany komunistických mocipánů postihla biskupa Josefa Hloucha, tak byl podobně postižen i ThDr Augustin Malý. Nejdříve na řadu přišla internace v internačním klášteře v Želivě odkud byl převezen do internačního kláštera Hájku.²¹

Jak již bylo konstatováno výše, po návratu českobudějovického biskupa Hloucha do čela českobudějovické diecéze v roce 1968 se stal Augustyn Malý v červnu 1968 jeho generálním vikářem. Biskup Hlouch se po svém návratu ihned dal do díla obnovy diecéze a náboženského života v duchu koncilu. Tak například ihned zřídil diecézní organizaci Díla koncilové obnovy, v jejímž čele stanul on sám, a za blízké

²⁰ Srov. WEIS, M.: Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupu Josefu Hlouchovi. Revue církevního práva 56. 2013, roč. XIX, čís. 3, s. 33 – 46.

²¹ Připomeňme jen, že vše vlastně začalo již v prosinci 1949 došlo k události nazývané jako číhošský zázrak, kdy se oltářní kříž několikrát vychýlil ze své osy. Tato událost se stal signálem k odstartování několika na sebe navazujících proticírkevních opatření – zatčení a brutálně umučen byl číhošský farář Josef Toufar. Zatčení byli také údajní iniciátoři „zázraku“ premonstrátský opati Vít Tajovský z Želivě (tomu podstrčila státní bezpečnost do křesla zbraně) a Augustin Machalka. S nimi bylo pak postaveno před soud dalších osm kněžských osobností, jako jezuité Šilhan, Kajpr, Mikulášek, františkán Urban nebo dominikán Braitto. Byli obviněni ze snah o obnovu kapitalismu, z přechovávání zbraní, z organizování ozbrojeného povstání, a to ve spojení s Vatikánem a západními imperialisty. V procesu nazvaném „s představiteli řádů“ byli v březnu 1950 odsouzeni k mnohalejším trestům. Během takzvané akce „K“ v noci ze 13. na 14. dubna 1950, a u některých řeholních domů o dva týdny později, byly přepadeny všechny mužské řeholní domy v republice a přes 2300 řeholníků bylo deportováno do „sběrných klášterů“, pravděvěji do koncentračních táborů. Takto vyklizené kláštery v Želivě a třeba i v Hájku u Prahy sloužily k internování politicky nepohodlných osob duchovního života. Celou problematiku nám dobře osvětluje propagandistická komunistická dobová brožura. Srov. NEULS, J. –DVOŘÁK, M.: *Co se skrývalo za zdmi klášterů*. Praha : Ministerstvo informací a osvěty, 1950.

spolupracovníky si vybral církvi věrné a hluboce oddané duchovní. Generální vikář Augustin malý byl samozřejmě jedním z nich.

Každému umožnil návštěvu ordinariátu, a tím si zajistil bezprostřední styk s věřícími diecéze. Též byla ustanovena ze zástupců laiků pastorační rada diecéze, která se stala pomocným orgánem biskupa Hloucha při řešení závažných problémů života diecéze. V duchu dokumentů koncilu biskup Josef Hlouch též uskutečnil velkou opravu katedrálního chrámu sv. Mikuláše, aby byl vzorem pro úpravu liturgického prostoru všech kostelů diecéze. Archivní materiály deponované ve Státním oblastním archivu v Třeboni nám dokládají, že nepřátelé církve ani v tomto období politického uvolnění „nespali“ a přestavbu katedrály přijímali značně kriticky. Biskup Hlouch též velice těžce nesl velký nedostatek kněží v duchovní správě způsobený léty těžkého komunistického teroru, a proto osobními listy vybízel všechny kněze mimo duchovní službu, aby si zažádali o ustanovení do duchovní správy, popř. o zahazení trestů z minulých let, na jejichž základě museli dotyční veřejnou duchovní správu opustit. Jak vyplývá z archivních dokumentů, biskup Hlouch se o tyto kněze navracející se do farností staral s otcovskou péčí. Jedním z nich byl právě i Augustyn Malý, kterého si vybral za svého generálního vikáře. Ve svých promluvách jak biskup, tak i jeho generální vikář vybízeli mladé chlapce, aby volili kněžskou dráhu. Biskup Hlouch nesoustředil svoji péči jen na své sídelní biskupské město, nýbrž neúnavně navštěvoval i ty nejdlejší farnosti své diecéze, aby zde kázal, biřmoval a především povzbuzoval lid k větší aktivitě v náboženském životě v intencích dokumentů Druhého vatikánského koncilu. Tam kam nemohl osobně zajet, tak přijel jeho generální vikář Augustyn Malý. Žádosti o biřmování, účasti na poutních slavnostech apod. bylo tak velké množství, že toto zastupování bylo nezbytné. Také někdy bylo nutné, když se začal zhoršovat zdravotní stav biskupa Josefa Hloucha pro opakující se srdeční slabost, aby ho zastoupil „narychlo“ jeho generální vikář.

Doba politického uvolnění v naší vlasti netrvala dlouho. Přichází období tzv. normalizace a s ní i návrat k „starým pořádkům“, co se vztahu státní a církve týče. V období normalizace ve vztahu státní moci ke katolické církvi nastalo značné utužení státního dozoru nad církevním životem, a jak dokumentují archivní materiály, úporný boj o „duši občana“ a jeho světonázorovou orientaci.

Církevních dokumentů zneužila i komunistická státní moc, když zaštiťujíc se dokumentem *Pacem in terris* vytvořila stejně v období nastupující normalizace jako v padesátých letech organizaci „loajálních duchovních“, která měla rozdělit kněžstvo a vrazit klín mezi duchovní a jejich biskupa. V Českých Budějovicích se konalo 9. září 1971 ustavující zasedání krajské organizace *Pacem in terris*. Z celkového počtu 170 duchovních bylo na krajskou ustavující schůzi pozváno 120 kněží. Pozvánky nedostali například ti duchovní, kteří v roce 1968 prosazovali zrušení Mírového hnutí katolických duchovních. Biskup Hlouch ani jeho generální vikář Augustin Malý na písemné pozvání nereagovali a naopak veřejně i skrytě varovali duchovní, aby se této kolaborantské aktivity neúčastnili.

Ani není divu, že v období takzvané normalizace generální vikář Augustin Malý upadl stejně jako biskup Josef Hlouch v nemilost u komunistických mocipánů. Tato nemilost se projevila kupříkladu v tom, že když Josef Hlouch žádal o státní souhlas

dne 10. února 1972 k jmenování Augustina Malého kanovníkem českobudějovické kapituly, tak toto bylo státní mocí velice razantně odmítnuto. Nemocné srdce biskupa Josefa Hloucha nevydrželo rostoucí tlak státní moci a po zcela záměrně dlouhém a vyčerpávajícím jednání s představiteli tehdejší státní správy biskup umírá druhého dne ráno 10. června 1972.

Zajímavé je, že v takzvané informativní zprávě o úmrtí biskupa Hloucha sepsané církevním tajemníkem se mimo jiné uvádí: „Byly určité obavy, zda biskup Hlouch nezanechal ve své poslední závěti návrh na kapitulního vikáře. Proto bylo zajištěno otevření jeho poslední vůle v přítomnosti krajského církevního tajemníka. Jeho poslední vůle obsahuje jen rozdělení svého osobního majetku a rozloučení s věřícími.“²²

Tak se státní moc bála, aby biskup ve své závěti nejmenoval kapitulním vikářem Augustina Malého. Ten pak působil až do své smrti v roce 1984 v relativně malé farnosti v Onšově.²³

Závěrem

Závěrem lze konstatovat, že Služebník Boží Josef Hlouch si vždy za své generální vikáře, pokud mu to bylo svobodně umožněno, vybíral katolické kněze velice svědomité a oddané katolické církvi, kteří prošli takzvané zkouškou ohně. K nim pak měl velice přátelský a bratrský vztah a jeho generální vikáři nebyli pouhými úředníky či takzvanou prodlouženou rukou svého biskupa, ale byli přímo biskupovým jakýmsi alter ego.

BIBLIOGRAPHY:

- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, karton č. 150, sign. I – C – 1, složky ThDr Martin Josef Říha, biskup českobudějovický (1885 – 1907).
- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, karton č. 151, sign. I – C – 1, složky Josef Antonín Hülka, biskup českobudějovický (1907 – 1920).
- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, složky biskupský ordinariát – složky označené jako Šimon Bárta, biskupský ordinariát – složky označené jako biskupská konference 1921-1940, biskupská konsistoř – spisový materiál z let 1920 až 1940, diecézní soud – spisy z let 1920 až 1940, stížnosti na duchovní – spisy z let 1920 až 1940, složky přestupy kněží k jiným církvím – 1918 až 1940, složky kněžský seminář – spisy z let 1918 až 1940.
- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, karton č. 954, složky Jan Cais, 1935 až 1945.
- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Biskupský archiv České Budějovice, Matrika biskupských prací 1885 – 1901. Kniha BA 19.
- Státní okresní archiv Tábor, fond Okresní národní výbor Tábor – církv., karton č. 593, složka Tomšů Karel, životopis, rukopis originál signovaný.
- Státní oblastní archiv Třeboň, fond Jč KNV Č. Budějovice, odbor kultury, přírůstkové číslo 37/91, karton č. 4, sign. 463.2, informativní zpráva o úmrtí biskupa Hloucha a návrh na obsazení funkce kapitulního vikáře v českobudějovické diecézi, opis, nesignovaný.
- Biskupství českobudějovické, kněžská matrika sv. II., zápis Augustin Malý
- Biskupství českobudějovické, archiv postulátora, složky:

²² Státní oblastní archiv Třeboň, fond Jč KNV Č. Budějovice, odbor kultury, přírůstkové číslo 37/91, karton č. 4, sign. 463.2, informativní zpráva o úmrtí biskupa Hloucha a návrh na obsazení funkce kapitulního vikáře v českobudějovické diecézi, opis, nesignovaný.

²³ K základním datům z života a působení Augustina Malého viz Biskupství českobudějovické, kněžská matrika sv. II, heslo Augustin Malý.

Josef Hlouch osobní doklady,
Josef Hlouch korespondence,
Josef Hlouch svědeckví pamětníků,
Josef Hlouch literární dílo,
Josef Hlouch – audiovizuální dokumenty a záznamy (magnetofonové a filmové záznamy)
Josef Hlouch ve studiích a monografiích.

- BALÍK, S. – HANUŠ, J.: *Katolická církev v Československu 1945 – 1989*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. 402 s.
- GABRIELOVÁ, P.: Biskup Josef Hlouch ve vybraných dokumentech Státní bezpečnosti. In: *Sborník Archivu bezpečnostních složek* 10/2012, Praha.
- HÁLEK, V.: Dr. Martin Řiha, biskup českobudějovický, lidumil a spisovatel. In: *Vlast*, 1909, roč. 26, č. 8 – 10.
- HLOUCH, J.: *Problém odpadu od Církve : studie pastoračněanalytická*. Olomouc 1937
- HLOUCH, J.: *Konverse a konvertité : Hledání a návraty*. Olomouc 1940.
- HLOUCH, J. et al.: *Katolická akce v praxi : zpráva o II. kursu moravského kněžstva O katolické akci na sv. Hostýně 24.-27. srpna 1936*, Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje : Olomouc 1936.
- HLOUCH, J.: *Minutěnka*, České Budějovice 1969.
- NEULS, J. – DVORÁK, M.: *Co se skrývalo za zdi klášterů*. Praha : Ministerstvo informací a osvěty, 1950.
- KADLEC, J.: *Českobudějovická diecéze*. České Budějovice : Sdružení Jana Nepomuka Neumanna, České Budějovice : 1995.
- LANDEBAUER, W.: Das Bistum Budweis. In: BAUMGARTEN, P. M. – SCHLECHT, J.: *Die Katholische Kirche uneserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild: Deutschland, Die Schweiz, Luxemburg, Österreich-Ungarn*, Verlag der Leo-gesellschaft : Wien, 1900.
- REBAN, K.: Za + biskupem českobudějovickým J. A. Hülkou. In: *Časopis katolického duchovenstva*, 1920, číslo 1a 2.
- WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech v období Protektorátu Čechy a Morava. In: *Studia theologica* 1, ročník 1999, Olomouc.
- WEIS, M.: Der Weg von der Diktatur des Nazionalsozialismus zu den Dekreten des Präsidenten Beneš. Eine Sonde in die Geschichte der katholischen Kirche un Südböhmen, 2007. In: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge*, roč. 24, č. 91.
- WEIS, M.: Osudy katolické církve na jihu Čech v poválečných letech. In: *Studia theologica* č. 5, III:3 (podzim 2001).
- WEIS, M.: Těžká jednáni. Sonda do diplomacie Svatého stolce. In: *Verba theologica* 9/ ročník IV (2005), číslo 2, Košice.
- WEIS, M.: Praktiken des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. In: *Dike kai nomos. Quaderni di cultura giuridico-politica*, n. 5/2013. Falco editore, Roma.
- WEIS, M.: Trojanisches Pferd in der Kirche. Das Streben des kommunistischen regimes in der Tschechoslowakei nach der Zerrüttung der Katholischen Kirche. In: *Dike kai nomos. Quaderni di cultura giuridico-politica*, n.6/2014. Falco editore, Roma. ISSN 2239-0529.
- WEIS, M.: Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupovi Josefu Hlouchovi. In: *Revue církevního práva* 56, 2013, roč. XIX, čís. 3.
- WEIS, M.: *Josef Hlouch: Pastýř a homiletik*. Praha: Vyšehrad, 2016.
- WEIS, M.: Bishop Josef Hlouch and his CyrilloMethodian veneration. In: *Theologos. Theological revue* 1 / 2019.
- WEIS, M.: Ausgewählte spirituelle Aspekte des Lebens des Gottes Dieners Josef Hlouch, in: *Historia Ecclesiastica – Zeitschrift für die Geschichte der Kirchen und der Religionen in Mitteleuropa*, ročník X., č. 2/2019.
- WEIS, M.: Smrt biskupa Josefa Hloucha. *Revue církevního práva*. 4/2019.
- WEIS, M.: Zásahy státní moci proti českobudějovickému biskupovi Hlouchovi. In: *Revue církevního práva = Church Law Review* Praha : Společnost pro církevní právo, roč. 19, č. 3.

Azersko-ormiański walka o dziedzictwo kulturowe Górskiego Karabachu w latach 2020-2022

Azerbaijani-Armenian struggle for cultural heritage in Nagorno-Karabakh in 2020-2022

JAN WIŚNIEWSKI

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2385-5867>

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu
Akademia Nauk Stosowanych

Abstract: *The constant threats to the monuments of Armenian culture have raised international concern – especially in the Orthodox countries, which were afraid of a repeat of the destruction of Christian monuments from the beginning of the 21st century in the Nakhichevan Autonomous Republic of Azerbaijan. Admittedly, shortly after the war, Aliyev promised Russian President Vladimir Putin that he would protect Christian sites in the newly recaptured territories, but the recent events related to the weakening of Russia's position in the international arena due to its invasion of Ukraine may be used by Baku to implement its own line historical policy. UNESCO issued a statement warning Armenia and Azerbaijan that “to destroy cultural property belonging to any nation is to destroy the cultural heritage of all humanity.” However, UNESCO's efforts to send a mission to Karabakh to explore cultural heritage sites have long stalled.*

Keywords: Nagorno-Karabakh. Arcach. Cultural Heritage. Armenians. Armenia. Azerbaijan. Ilham Aliyev.

Wstęp

Konflikt o przynależność państwową Górskiego Karabachu (orm. Լեռնային Ղարաբաղ, trl. Lernajin Gharabagh; azer. Dağlıq Qarabağ), trwający nieprzerwanie od połowy lat 80. XX wieku między Armenią a Azerbejdżanem, w sposób drastyczny determinuje najnowszą historię obu państw i narodów. W wyniku walk, które miały miejsce w latach 1992-1994 minionego wieku, udało się Ormianom utrzymać Górski Karabach, a także opanować tzw. strefę bezpieczeństwa (obszary między Armenią a Górskim Karabachem) oraz zmusić ludność azerską do opuszczenia spornego terytorium. W 1994 r. zwaśnione strony podpisały rozejm, który wielokrotnie był łamany, a walki zbrojne z większym lub mniejszym natężeniem wybuchały co kilka-kilkanaście miesięcy. Proklamowane przez Ormian quasipaństwo, Republika Górskiego Karabachu (orm. Arcach, Republika Arcach) stało się przyczyną napięć, które nie zostały rozwiązane w przeciągu niemal trzydziestu lat. Od września do listopada 2020 r. trwała kolejna wojna o sporne terytorium, którą zakończyło podpisane w Moskwie porozumienie kończące zbrojną eskalację konfliktu o obszar kontrolowanego wcześniej przez Ormian Górskiego Karabachu. Porozumienie stanowiło kapitulację Armenii i sił ormiańskich w regionie karabaskim. Doszło do podziału spornego terytorium na warunkach zwycięskiej strony azerskiej, wspieranej podczas

ostatniego konfliktu militarnie i politycznie przez Turcję.¹ Porozumienie wywołało i nadal wywołuje olbrzymie zaniepokojenie dotyczące losów dziedzictwa chrześcijańskiego w regionie, które w świetle ostatnich doniesień jest niszczone i zbezczeszczone – następuje likwidacja materialnego dziedzictwa kulturowego na spornych obszarach – które opuszczone przez ludność ormiańską – bezwzględnie realizowane jest przez stronę azerską.

Od źródeł konfliktu do niezależności Górskiego Karabachu.

Konflikt azersko-ormiański 1988-1994

Pierwsze spory między obu nacjami miały miejsce już w II połowie XIX wieku. Jedną z ważniejszych przyczyn ukształtowania się nowożytnego konfliktu ormiańsko-azerbejdżańskiego o Górski Karabach było wcielenie tego obszaru do Rosji w 1813 r. na mocy traktatu rosyjsko-perskiego z Gulistanu. Rosjanie zlikwidowali chanat karabaski i wprowadzili swoją administrację, opierając się na ludności chrześcijańskiej, którą byli głównie Ormianie. W wyniku zmian politycznych doszło także do migracji ludności między regionami i celowej akcji przesiedleń, przede wszystkim do Persji ludności muzułmańskiej, a z Persji do Karabachu chrześcijan (Ormian), których populacja zaczęła systematycznie rosnąć. Według rosyjskiego spisu ludności doniesień ludność ormiańska w Karabachu stanowiła 9% ogółu w 1823 r. (pozostała 91% było zarejestrowanych jako „muzułmanie”), 35% w 1832 r. i większość 53% w 1880 r. Proces ten przyspieszał po każdym konflikcie rosyjsko-tureckim (wojny 1855-56 i 1877-78), ponieważ Rosjanie postrzegali Azerów jako potencjalnych sojuszników Turków, biorąc pod uwagę ich pokrewieństwo etniczno-językowe.² W latach 1905-1907 i 1917-1918 miały miejsce pierwsze otwarte walki na tle etnicznym między Ormianami i Azerami. W kwietniu 1918 r. Gruzini, Ormianie i Azerowie utworzyli Zakaukaską Demokratyczną Republikę Federacyjną, jednak wskutek kształtujących się podziałów na tle narodowościowym, w miesiąc później wyodrębniły się na jej obszarze trzy odrębne kraje. W 1919 r. wybuchł konflikt między Armenią i Azerbejdżanem spowodowany sporem o przynależność terytorialną Górskiego Karabachu, Zangezuru i Nachiczewanu, co wykorzystała Armia Czerwona, zajmując całe Zakaukazie. Początkowo bolszewicy chcieli pozostawić Karabach w składzie Armenii, jednak w wyniku podpisania traktatu rosyjsko-tureckiego w Kars w marcu 1921 r. Stalin zgodził się na ustępstwa względem wrogo nastawionej do Ormian Turcji. Decyzją kierowanej przez Józefa Stalina Biura Komitetu Centralnego Rosyjskiej Partii

¹ GÓRECKI W.: *Górski Karabach: kapitulacja Armenii, sukces Rosji*. Analizy Ośrodka Studiów Wschodnich. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2020-11-10/gorski-karabach-kapitulacja-armenii-sukces-rosji> (10.07.2022); LEGIEĆ, A.: *Rosyjski rozejm – perspektywy konfliktu o Górski Karabach*. In: *Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych*. nr 246 (2178), 30 listopada 2020, s. 1 – 2; REPETOWICZ, W.: *Rozejm w Górskim Karabachu to nowy układ rosyjsko-turecki*. <https://www.defence24.pl/rozejm-w-gorskim-karabachu-to-nowy-uklad-rosyjsko-turecki-relacja-z-erywania> (10.11.2020).

² SWIETOCHOWSKI, T.: *Russia and Azerbaijan – A Borderland In Transition*. New York : Columbia University Press, 1995. p. 8; CORNELL, S. E.: *The Nagorno-Karabakh Conflict*. Report no. 46, Department of East European Studies, Uppsala University, 1999. p. 5 – 6; МАРКЕДОНОВ, С.: Дефакто образования постсоветского пространства: двадцать лет государственного строительства. In: *Аналитические доклады ИК 2012*, 5. Ереван : Институт Кавказа. с. 122 – 125.

Komunistycznej z lipca 1921 r. podjęto decyzję o pozostawieniu Górskiego Karabachu w składzie Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej.³ W 1923 r. na większości terytorium utworzono zamieszkały przez większość ormiańską okręg autonomiczny (Nagorno-Karabachski Obwód Autonomiczny), wchodzący w skład Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej, zaś resztę obszaru wcielono bezpośrednio do Azerbejdżańskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej. Wskutek utraty niepodległości przez Armenię i Azerbejdżan konflikt o Górski Karabach uległ „zamrożeniu”, a jego eskalacja nastąpiła dopiero w latach 80. XX w.⁴

Wraz z powolnym słabnięciem spójności Związku Sowieckiego, pod koniec lat 80. konflikt azersko-ormiański zaczął przybierać coraz ostrzejsze formy. W 1988 r. doszło do pogromu Ormian w nadmorskim mieście Sumgaita, leżącym na terenie Azerbejdżanu, w którym według oficjalnych danych zginęły 32 osoby, a według Ormian – nawet 200. Rannych i poszkodowanych podczas tych starć miało zostać kilkaset osób. W listopadzie 1988 r. doszło do kolejnych pogromów, tym razem w Kirowabadzie (dzisiejsza Gandza), w której w tym czasie mieszkało ponad 40 tys. Ormian (17,5 proc.). W jego wyniku miało zostać zamordowanych 130 Ormian, a 200 zostało rannych. Po pogromie władze Związku Sowieckiego dokonały masowego wysiedlenia Ormian z Gandzi. Zmieniało to drastycznie stosunki etniczne, gdyż jeszcze przed I wojną światową mieszkało tam 36 proc. Ormian i 51 proc. muzułmanów (Azerów). Po tej akcji zostali tylko nieliczni Ormianie – najczęściej kobiety, będące żonami Azerów lub Rosjan (mieszane małżeństwa). W styczniu 1990 r. doszło do kolejnego pogromu, tym razem w Baku. Zamordowano wówczas około 80 osób, a 700 zostało rannych. Masakra ta doprowadziła również do exodusu Ormian z Baku, w którym tuż przed wybuchem I wojny światowej stanowili blisko 20 procent mieszkańców, a w całym Azerbejdżanie niewiele więcej bo prawie 22 procent. Ormianie kierowali się głównie do Górskiego Karabachu lub Armenii.⁵

Ormianie z niepokojem śledzili przemieszczanie sowieckich sił wojskowych i bezpieczeństwa w kierunku Górskiego Karabachu. Zaczęło dochodzić do przymusowego wysiedlenia mieszkańcy regionu szahumiańskiego i północnej części martańckiego, wchodzących w skład ówczesnego Autonomicznego Obwodu Górskiego Karabachu. Ormianie zaczęli obawiać się przesiedlenia wszystkich zamieszkujących go Ormian do Armeńskiej SRS. Mogło to się zakończyć zaistnieniem podobnej sytuacji jak na innych terenach Azerbejdżańskiej SRS – likwidacją obecności Ormian na terenie Górskiego Karabachu, którzy stanowili w 1989 roku – 76,9% lud-

³ CORNELL, S. E.: *The Nagorno-Karabakh Conflict*. Report no. 46, Department of East European Studies. Uppsala University, 1999. p. 8 – 9; POMIECIŃSKI, A. – TADEVOSYAN, A. – FEDOROWICZ, K. – ORDYAN, G.: *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*. Gdańsk : Instytut Badań nad Polityką Europejską, 2022. s. 33 – 34.

⁴ KWIAŃKIEWICZ, P.: O przeszłości politycznej Azerbejdżanu – od starożytności do podboju rosyjskiego i podziału kraju. In: *Cywilizacja i polityka*. 2015, no. 13, s. 234 – 244.

⁵ GEUKIJAN, O.: *Ethnicity, Nationalism and Conflict in the South Caucasus. Nagorno-Karabakh and the Legacy of Soviet Nationality Policy*, Farnham : Ashgate, 2012. p. 146 – 148; REPETOWICZ, W.: Niszczanie religijnej i etnicznej tożsamości Ormian po ludobójstwie 1915 r. In: CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, J. – WIŚNIEWSKI, J. (eds.): *Prześladowania. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, Toruń : Akademia kultury społecznej i medialnej, 2020. s. 123 – 130.

ności obwodu.⁶ Na przeszkodzie w realizacji tego zamierzenia stanął upadek ZSRS. Armenia i Azerbejdżan ogłosiły niepodległość, wkrótce to samo uczynili Ormianie w Autonomicznym Obwodzie Górskiego Karabach ogłaszając powstanie własnego państwa – Republiki Arcach (Republika Górskiego Karabachu). Wybuchła krwawa wojna, zakończona po dwóch latach konfliktu w 1994 r. zwycięstwem Armenii i ucieczką azerskich mieszkańców regionu.⁷ Ormianie, poza samym Górskim Karabachem, opanowali również obszar siedmiu rejonów Azerbejdżanu właściwego – co nigdy nie zostało zaakceptowane przez Baku, jak również społeczność międzynarodową.⁸

Zakończenie konfliktu nie kończyło jednak czystek etnicznych. Dotyczyło to zwłaszcza byłej Nachiczewańskiej Autonomicznej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej (azer. *Naxçıvan Muxtar Respublikası*). Wspomniany obszar był historycznie ormiańskim regionem, który stał się częścią Azerbejdżanu po sowietyzacji republik Armenii i Azerbejdżanu w latach 1920-1923. Liczebność społeczności ormiańskiej na w tym regionie spadła niemal do zera mimo, że w 1926 r. Ormianie stanowili prawie 15% ludności, a jeszcze przed rządami bolszewików i okupacją turecką tj. 1917 r. było ich tam prawie 40%. Stało się tak z powodu – najpierw okupacji tureckiej i zbrodni popełnionych na Ormianach zamieszkujących te tereny, a później celowej polityki dearmenizacji prowadzonej przez władze sowieckiego Azerbejdżanu za przyzwoleniem centralnych władz ZSRS.⁹ Wraz z upadkiem Związku Sowieckiego i narastającym ponownie od 1988 r. konfliktu ormiańsko-azerskiego, również pozostali Ormianie musieli uciekać z Nachiczewańskiej Republiki Autonomicznej – autonomicznej jednostki administracyjnej Azerbejdżanu, stanowiącej eksklawę tego państwa, oddzieloną przez terytorium Armenii. Eliminacja Ormian w Nachiczewanie nie zakończyła się wraz z wygnaniem ludności. Rozpoczął się proces niszczenia dziedzictwa kultury materialnej, które przeważnie było również dziedzictwem chrześcijaństwa i spełniało funkcje sakralne. Świątynie, klasztory i zabytkowe chaczary przypominały o historii tych terenów – ormiańskiej historii. Jak podaje ekspert ds. bliskowschodnich Witold Repetowicz, w październiku 1987 r. zniszczo-

⁶ МАРКЕДОНОВ, С.: Дефакто образования постсоветского пространства: двадцать лет государственного строительства. In: *Аналитические доклады ИК*, 2012, 5. Ереван : Институт Кавказа, С. 126.

⁷ Według szacunków, ormiańskie oddziały paramilitarne wypędziły ok. 200 tys. Azerów z Armenii. W 2016 r. status uchodźcy w Azerbejdżanie miało około 600 tysięcy osób. JAROSIEWICZ, A. – FALKOWSKI, M.: Wojna czterodniowa w Górskim Karabachu. In: *Analizy Ośrodka Studiów Wschodnich*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-04-06/wojna-czterodniowa-w-gorskim-karabachu> (12.12.2022).

⁸ Więcej na temat wojny azersko-ormiańskiej 1992-1994: ŚWIĘTOCHOWSKI, T.: *Azerbejdżan*. Warszawa : Wydawnictwo Trio, 2006; KWIATKIEWICZ, P.: *Azerbejdżan: ukształtowanie niepodległego państwa*. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009; ROKITA, Z.: Historia konfliktu górskokarabaskiego i jego miejsce w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej. In: *Pisma Humanistyczne*, 2010, no. 7, s. 135 – 146; MARKEDONOV, S.: Republika Górskiego Karabachu: kształtowanie się niepodległego państwa. In: CZACHOR, R. (ed.): *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*. Wrocław : Fundacja Instytut Polsko-Rosyjski, 2014. s. 128 – 150.

⁹ KHATCHADOURIAN, L. – SMITH, A.T. – GHULYAN, H. – LINDSAY, I.: *Silent Erasure: A Satellite Investigation of the Destruction of Armenian Cultural Heritage in Nakhchivan, Azerbejdżan*. <https://caucasusheritage.cornell.edu/index.php/report> (12.12.2022).

no historyczny cmentarz ormiański Agulis, na którym rozbito ponad 400 średnio-wiecznych płyt nagrobnych z ponad setką epitafiów. To samo spotkało kościół św. Jana Chrzciciela z X w. w Abrakunisie (Armenian: Աբրակունիս), św. Bogurodzicy z XII w. Meconie (dzisiejszy Badamlu). Sytuacja powtórzyła się na początku XXI w.: zniszczono wtedy mający ogromną wartość historyczną cmentarz w Julfie, na którym znajdowały się tysiące chaczkarów. Następnie przeznaczono to miejsce na poligon wojskowy. Działo się tak przy braku reakcji organizacji międzynarodowych m.in. UNESCO. W latach 1997-2006 miało zostać zniszczonych lub uszkodzonych aż 89 średniowiecznych kościołów, 5.840 chaczkarów i 22.000 nagrobków.¹⁰ Obecnie ludność Nachiczewanu stanowią niemal wyłącznie Azerowie.

Łącznie w wyniku czystek etnicznych i pod wpływem pogromów Azerbejdżan w latach 1988-1992 musiało opuścić ok. 400 tys. Ormian. Wraz z opuszczeniem dotychczasowych siedzib nastąpiła w dużej mierze likwidacja wszystkich niemal świątyń ormiańskich na terenie Azerbejdżanu oraz miejsc związanych z kulturą, sztuką czy nawet działalnością gospodarczą zamieszkującymi wcześniej te tereny Ormian. Na początku września 2022 r. został wydany przez Caucasus Heritage Watch (CHW) raport przedstawiający wyniki badań przeprowadzonych przez zespół naukowców powiązanych z amerykańskimi uniwersytetami Cornell w Ithaca w stanie Nowy Jork i Purdue w West Lafayette w stanie Indiana, a dotyczący udokumentowania schematu celowego niszczenia ormiańskiego dziedzictwa kulturowego w Nachiczewanie. W raporcie, udokumentowano zdjęciami satelitarnymi dowody na niszczenie wszelkich śladów chrześcijaństwa w tej prowincji Azerbejdżanu. Wrześniowy raport CHW zidentyfikował 108 średniowiecznych i nowożytnych ormiańskich klasztorów, kościołów i cmentarzy w Nachiczewanie, które zostały całkowicie zniszczone w latach 1997 – 2011. Autorzy raportu porównując współczesne zdjęcia satelitarne regionu ze zdjęciami z lat 70. i 80. XX wieku, zdołali pokazać skalę, precyzję i zorganizowanie tego typu działań.¹¹ Raport CHW łączy ustalenia ze

¹⁰ *The Destruction of the Armenian Cemetery in Djulfa, Nakhichevan (Azerbaijan)*. Armenian National Committee of America, December 2005. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/CulturalRights/DestructionHeritage/States/Armenia-Appendix1.pdf> (12.08.2022); REPETOWICZ, W.: Niszczenie religijnej i etnicznej tożsamości Ormian po ludobójstwie 1915 r. In: CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, J. – WIŚNIEWSKI, J. (eds.): *Prześladowania. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, Toruń : Akademia kultury społecznej i medialnej, 2020. s. 126 – 127; *Abrakunis – From the History of the Armenian City*. <https://allinnet.info/history/abrakunis-from-the-history/> (11.08.2022); *Ormiańskie zabytki na linii ognia. UNESCO oskarżone o przemykanie oczu na niszczenie zabytków przez Azerbejdżan*. <https://artinfo.pl/artinformacje/ormianskie-zabytki-na-linii-ognia-w-konflikcie-o-gorski-karabach> (11.07.2022).

¹¹ Pierwsze tego typu badania przeprowadził Simon Maghakyan – dyrektor wykonawczy Save Armenian Monuments, na obszarze miasta Agulis. W tym mieście doszło w 1919 r. do masakry ludności ormiańskiej i zniszczeń chrześcijańskich obiektów sakralnych. Agulis zostało częściowo odbudowane w okresie sowieckim. Jednak żaden z ormiańskich zabytków kultury nie został odrestaurowany, a pozostałe pomniki zostały całkowicie zniszczone przez Azerbejdżan, co kilku autorów określiło jako akt kulturowego ludobójstwa. Jedynym ormiańskim obiektem, który ocalał był zklasztor św. Tomasza w Agulis, który nadal stał pod koniec lat 80. W latach 90. został on zburzony i zbudowano w jego miejscu meczet: MAGHAKYAN, S. – PICKMAN, S.: *A Regime Conceals Its Erasure of Indigenous Armenian Culture*. <https://hyperallergic.com/482353/a-regime-conceals-its-erasure-of-indigenous-armenian-culture/> (12.12.2022).

zdjęć satelitarnych, które zostały przeanalizowane za pomocą technologii, takich jak systemy informacji geograficznej (GIS) i analiza danych przestrzennych. Raport stwierdza, że w Nachiczewanie pozostały tylko dwa ormiańskie miejsca – których szczegóły autorzy specjalnie pozostawiają niejasne w celu ochrony ich przed zniszczeniem. W tekście zamieszczonym na stronie CHW szczegółowo zostało opisane, w jaki sposób państwo azerbejdzańskie niszczyło kościoły, klasztory i miejsca kultu chrześcijańskich Ormian. Szczególnie ukazano w raporcie likwidację ormiańskich cmentarzy – była to ewidentna próba wymazania istnienia ormiańskich rodzin, które żyły, zmarły i zostały pochowane w regionie. Przykładowo tzw. Nowy Cmentarz Ormiański w Nachiczewanu został zrównany z ziemią przed 2005 rokiem a w jego miejscu zbudowano masywny flagi Azerbejdżanu. Jak stwierdzają autorzy raportu: „Nawet duchy przeszłości zostały wykorzenione”.¹² Azerbejdżan jest w dużej mierze krajem muzułmańskim, a tereny na których kiedyś stały inne ormiańskie obiekty dziedzictwa kulturowego, obecnie stoją meczety i państwowe budynki użyteczności publicznej. Przykładowo nowy meczet znajduje się teraz na terenie dawnego klasztoru św. Tomasza w Agulis, opisanego przez CHW jako „jeden z najważniejszych ośrodków religijnych w średniowiecznej Armenii”.¹³

Decydujące starcie? Wojna „czterdziestoczerodniowa” w 2020 r.

Druga po rozpadzie ZSRR regularna wojna o Górski Karabach rozpoczęła się 1 kwietnia 2016 r. i trwała cztery dni, stąd jest nazywana wojną czterodniową lub wojną kwietniową. To krótkotrwałe starcie militarne pomiędzy Republiką Górskiego Karabachu (wspieraną politycznie i militarnie przez Armenię) a Azerbejdżanem było swego rodzaju preludium do znacznie większego konfliktu.¹⁴ Okres względnego spokoju dla Ormian zakończył się wraz z atakiem wojsk Azerbejdżanu na Arcach. Nastąpiło to 27 września 2020 r. Siły azerskie zostały wsparte materialnie, uzbrojeniem i „doradcami” wojskowymi przez Turcję. Lotnictwo tureckie dokonało transportu kilkuset najemników islamskich z Syrii do Azerbejdżanu, skąd skierowano ich do walki przeciwko siłom ormiańskim. Ankara udzieliła także ponownie wsparcia politycznego i dyplomatycznego Ilhamowi Alijewowi – prezydentowi Azerbejdżanu. Walki były bardzo ciężkie i krwawe. Stopniowo, uwidoczniła się przewaga militarna Azerbejdżanu, natomiast Armenia, mimo początkowych nadziei, nie otrzymała wsparcia od swojego dotychczasowego sojusznika – Rosji. W grę wchodziły tutaj względy polityczne, a szczególnie przywołanie „do porządku” zbyt samodziel-

¹² KHATCHADOURIAN, L. – GHULYAN, H. – SMITH, A. T. – LINDSAY, I.: *Silent Erasure: A Satellite Investigation of the Destruction of Armenian Cultural Heritage in Nakhchivan*. 2022. Full Report, s. 12 – 14; MAGHAKYAN, S. – PICKMAN, S.: *A Regime Conceals Its Erasure of Indigenous Armenian Culture*. <https://hyperallergic.com/482353/a-regime-conceals-its-erasure-of-indigenous-armenian-culture/> (12.12.2022).

¹³ US Researchers Confirm 98% of Cultural Armenian Heritage Sites in Nakhichevan Destroyed by Azerbaijan, <https://hyperallergic.com/761723/cultural-armenian-heritage-sites-in-nakhichevan-destroyed-by-azerbaijan/> (20.12.2022).

¹⁴ JAROSIEWICZ, A. – FALKOWSKI, M.: Wojna czterodniowa w Górskim Karabachu. In: *Analiza Ośrodka Studiów Wschodnich*. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-04-06/wojna-czterodniowa-w-gorskim-karabachu> (12.12.2022).

nego premiera Nikola Paszyniana.¹⁵ Wszystkie te czynniki doprowadziły do klęski sił ormiańskich. Jeszcze w trakcie działań militarnych doszło do licznych incydentów polegających na mordowaniu i torturowaniu jeńców wojennych oraz cywilów, a także zmuszaniu jeńców do wygłaszania obraźliwych uwag pod adresem premiera Armenii Nikola Paszyniana. Przykładowo 15 października 2020 r. opublikowano w Internecie materiał filmowy pokazujący, że zamordowano armeńskich żołnierzy, którzy się poddali i zostali wzięci do niewoli.¹⁶ Pojawiły się również informacje, a później filmy i zdjęcia z umyślnie niszczonej kościołów, klasztorów i innych obiektów zabytkowych, a także cmentarzy i chaczkarów. Przykładowo siły zbrojne Azerbejdżanu ostrzelały m.in. katedrę Świętego Zbawiciela Ghazanchetsots w Szuszi, jeden z największych kościołów ormiańskich na świecie. Po odzyskaniu Szuszi przez Ormian w 1992 r. katedra ta została odnowiona i pełniła swoje funkcje sakralne. 8 października 2020 r. katedra została dwukrotnie zbombardowana przez siły azerbejdżańskie, a po zdobyciu Szuszi przez Azerbejdżan 7 listopada 2020 r. została ponownie zdewastowana. Dnia 15 lutego 2021 r. wykonano zdjęcia lotnicze miasta Szusza w Karabachu. Widać na nich już całkowicie zniszczony kościół św. Jana Chrzciciela, który stał tam jeszcze 9 listopada 2020 r., a więc w dniu podpisania porozumienia o zawieszeniu broni. Do zburzenia doszło już zatem po zajęciu Szuszy przez wojska azerskie.¹⁷ Z wielu nagrań wideo publikowanych przez azerbejdżańskich żołnierzy wynika również, że doszło do systematycznego niszczenia chaczkarów oraz ormiańskich cmentarzy w samym mieście, jak również w pobliżu tej miejscowości. Pod koniec marca telewizja BBC opublikowała na swej stronie internetowej film nakręcony przez swojego korespondenta w Azerbejdżanie Jonaha Fischera. Reporter dotarł do miasta Dżebrail (Jebrayil, po ormiańsku: Mekhakavan) w Karabachu, gdzie udokumentował „zniknięcie” tamtejszego kościoła św. Mariam Astvatsatsin. Kościół został zrównany z ziemią tak gruntownie, że nic z niego nie pozostało.¹⁸ Obecnie zagrożone są m.in. historyczne miasto Amaras, w tym mauzoleum św. Grigorisa z V w. Według archeologa Hamleta Petrosyana ostrzelane zostało również liczące 2 tys. lat hellenistyczne miasto Tigranakert w Armenii.¹⁹ Jest to jedno z najlepiej zachowanych miast cywilizacji hellenistycznej i ormiańskiej na Kaukazie. Do końca nie wiadomo co się stało z zasobami muzeów znajdujących się na obszarach opanowanych przez siły azerskie. Przykładowo w zajętej 7 listopada 2020 r. przez siły azerbejdżańskie Szuszi znajdowało się 12 muzeów, których

¹⁵ Zob. DYNER, A. M. – LEGIEĆ, A.: Wojskowy wymiar konfliktu o Górski Karabach. In: *Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych*, nr 241 (2173), 26 november 2020. https://www.pism.pl/publikacje/Wojskowy_wymiar_konfliktu_o_Gorski_Karabach (12.12.2022)

¹⁶ GOLOWANOW, E.: *Górski Karabach: 19. dzień wojny, Azerbejdżan oskarżony o mordowanie jeńców*. <https://www.konflikty.pl/aktualnosci/wiadomosci/gorski-karabach-19-dzien-wojny/> (10.07.2022).

¹⁷ *Ormiańskie zabytki na linii ognia. UNESCO oskarżone o przymykanie oczu na niszczenie zabytków przez Azerbejdżan*. <https://artinfo.pl/artinformacje/ormianskie-zabytki-na-linii-ognia-w-konflikcie-o-gorski-karabach> (11.07.2022).

¹⁸ *Nagorno-Karabakh: The mystery of the missing church*. <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-56517835> (11.07.2022).

¹⁹ WIŚNIEWSKI, J.: *Tragiczna sytuacja chrześcijan po zakończeniu konfliktu o Górski Karabach w 2020 r.* <https://copch.pl/baza-wiedzy/tragiczna-sytuacja-chrzeszcijan-po-zakonczeniu-konfliktu-o-gorski-karabach-w-2020-r#link3> (12.07.2022).

kolekcje związane były głównie z dziedzictwem kulturowym Ormian. Do chwili obecnej władze Arcachu oraz Armenii nie mają obecnie do nich żadnego dostępu.²⁰ Również Apostolski Kościół Ormiański nie ma dostępu do katedry Ghazanczetsots i znajdujących się tam archiwów, a także wyposażenia, szat i naczyń liturgicznych. Oprócz tych zniszczeń, już po zajęciu Szuszi przez Azerów, doszło też do częściowego zniszczenia znajdującego się tam kościoła Kanach Zham. Nieznany jest natomiast los Cicerawanku oraz innych świątyń w rejonie Kaszatagh i Kelbadżar, które zostały odnowione w okresie sprawowania nad nimi kontroli przez Ormian w latach 1994 – 2020. Z wielu nagrań wideo publikowanych przez azerbejdżańskich żołnierzy wynika również, że doszło tam do systematycznego niszczenia chaczkarów, pomników oraz ormiańskich cmentarzy, szczególnie na których byli pochowani żołnierze ormiańscy polegli w walkach w latach 1992-1994. Warto dodać – co zauważył ekspert ds. Bliskiego Wschodu i Kaukazu Witold Repetowicz – „że cmentarze muzułmańskie w Kelbadżarze nie były dewastowane przez Ormian, a meczet w Szuszi został nawet odnowiony przez ormiańskie władze Arcachu i pozostał nietknięty przez cały okres wojny”.²¹ Tymczasem w trakcie i po wojnie ujawnione zostały liczne nagrania wideo pokazujące niszczenie przez żołnierzy azerbejdżańskich ormiańskich nagrobków. Dokonane czyny stały w sprzeczności z międzynarodowymi regulacjami prawnymi mającymi chronić zabytki podczas działań militarnych.²²

Wobec obawy dotyczącej represji ze strony wkraczających sił azerskich z terenów Górskiego Karabachu w trakcie konfliktu uciekło około 90-100 tys. ludzi. Po zawarciu porozumienia tylko niewielu z nich zamierza wrócić na wcześniej zamieszkałe tereny. Obawiają się czystek etnicznych, szczególnie, że najbliższy sojusznik Azerbejdżanu – Turcja – stosuje takie metody wobec chrześcijan w Syrii, w części kontrolowanego przez siebie Cypru czy też na własnym terytorium.²³

Przyszłość Ormian i chrześcijaństwa w Górskim Karabachu

Kilkutygodniowe walki zakończyły się rozejmem, który w nocy z 9 na 10 listopada 2020 r. podpisali premier Armenii Nikol Paszynian, prezydent Azerbejdżanu İlham Alijew oraz – w charakterze gwaranta – prezydent Rosji Władimir Putin. Porozumienie oceniane jest jako duży sukces dyplomatyczny Rosji, która zmusiła obie strony konfliktu do zaprzestania walk i akceptacji planu pokojowego. Stawia ono Kreml w roli arbitra obu stron dotychczasowego konfliktu. Gwarantem realizacji porozumienia są wojska rosyjskie, które przez Kreml określane są jako siły pokojowe.

²⁰ WIŚNIEWSKI, J.: *Tragiczna sytuacja chrześcijan po zakończeniu konfliktu o Górski Karabach w 2020 r.* <https://copch.pl/baza-wiedzy/tragiczna-sytuacja-chrzczyjan-po-zakonczeniu-konfliktu-o-gorski-karabach-w-2020-r/#link3> (12.07.2022).

²¹ REPETOWICZ, W.: *Niszczenie religijnej i etnicznej tożsamości Ormian po ludobójstwie 1915 r.* In: CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, J. – WIŚNIEWSKI, J. (eds.): *Prześladowania. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, Toruń : Akademia kultury społecznej i medialnej, 2020. s. 127.

²² Konwencja o ochronie dóbr kulturalnych w razie konfliktu zbrojnego i wraz z regulaminem wykonawczym do tej konwencji oraz protokół o ochronie dóbr kultury w razie konfliktu zbrojnego, podpisane w Hadze dnia 14 maja 1954 r. (Dz.U. z 1957 r. Nr. 46, poz. 212, załącznik).

²³ WIŚNIEWSKI, J.: *Cypr Północny: ku zniszczeniu chrześcijańskiego dziedzictwa?* <https://copch.pl/baza-wiedzy/cypr-polnocny-ku-zniszczeniu-chrzczyjanskiego-dziedzictwa> (12.07.2022).

Mają one pozostać tam przez pięć lat, z możliwością przedłużenia na kolejne pięcioletnie okresy. Na mocy porozumienia Azerbejdżan przejął kontrolę nad ok. 75% terytoriów dotychczas będących w posiadaniu Ormian. Dokładnie chodzi o południową część Górskiego Karabachu, zajęta przez wojska azerskie podczas ofensywy jesienią 2020 r. Dodatkowo Azerbejdżan odzyska siedem azerskich obwodów, zajętych przez Ormian w trakcie wojny w latach 1992–1994. Często były one określane jako tzw. pas bezpieczeństwa Górskiego Karabachu. Władze w Baku uzyskały również korytarz terytorialny przebiegający blisko granicy z Iranem, a łączący główne terytorium Azerbejdżanu z Nachiczewańską Republiką Autonomiczną. Na mocy wspomnianego porozumienia Armenia zachowała jedynie kontrolę nad ok. 25% terytorium Górskiego Karabachu oraz korytarzem lacyńskim, łączącym Stepanakert – stolicę Górskiego Karabachu, z Armenią. Status wspomnianych obszarów ma zostać rozstrzygnięty w przyszłości, jednak zgodnie z zasadą integralności terytorialnej Azerbejdżanu. To może doprowadzić, że decyzje będą podejmowane przez takie kraje jak Rosja czy Turcja (osobno lub przy współpracy), prawdopodobnie bez uwzględnienia zasady samostanowienia Ormian na wspomnianym obszarze oraz argumentów historycznych.²⁴

Ormianie apelują o otoczenie miejsc kultu międzynarodową troską i przyznania im specjalnego statusu. Wskazują, że ataki na Kościół to nic innego jak część azerskiej polityki niszczenia dziedzictwa historycznego i kulturowego Armenii. Szczególne obawy budzi utrata miasta Szuszi, gdzie znajduje się katedra Ghazanchetsots oraz klasztoru Dadivank. Sam klasztor, zbudowany między IX a XIII wiekiem, zawierał wiele cennych dzieł sztuki, które teraz przenoszone są do Armenii, aby nie zostały nieuchronnie zniszczone. W grudniu 2020 r. Ekumeniczna Rada Kościołów Bliskiego Wschodu skrytykowała porozumienie dotyczące warunków zakończenia konfliktu, wyrażając zaniepokojenie dotyczące wolności religijnej w regionie i o los dziedzictwa chrześcijańskiego – w tym szczególnie świątyń, klasztorów i cmentarzy chrześcijańskich.²⁵

Niszczenia dziedzictwa kulturowo-sakralnego Ormian, rugowanie historycznych śladów obecności tego narodu na terenach objętych rządami azerskimi czy też fizyczne „usuwanie” mieszkańców Górskiego Karabachu oznaczało *de facto* również likwidację wszelkiej chrześcijańskiej świadomości duchowej, kulturowej i materialnej tych terenów, będących od siedemnastu wieków ziemią zamieszkanymi przez wyznawców Chrystusa. Jest to sprzeczne z międzynarodowymi umowami i normami prawnymi.

²⁴ LEGIEĆ, A.: Rozejm w Górskim Karabachu. In: *Biuletyn Polski Instytut Spraw Międzynarodowych*. nr 83/2020, 10 listopada 2020; REPETOWICZ, W.: *Rozejm w Górskim Karabachu to nowy układ rosyjsko-turecki*. <https://defence24.pl/geopolityka/rozejm-w-gorskim-karabachu-to-nowy-uklad-rosyjsko-turecki-relacja-z-erywania> (12.07.2022).

²⁵ *Middle East Council of Churches appeals for stability in the Caucasus*. <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2020-11/nagorno-karabakh-appeal-middle-east-council-churches.html> (13.12.2021).

Groźba zniszczenia ormiańskich napisów w świątyniach chrześcijańskich Górskiego Karabachu

Rząd Azerbejdżanu na początku 2022 r. ogłosił, że zamierza usuwać ormiańskie inskrypcje z miejsc kultu religijnego na terytorium, które odzyskał podczas wojny z Armenią o Górski Karabach w 2020 roku.²⁶ Minister kultury Azerbejdżanu Anar Karimow powiedział podczas briefingu prasowego 3 lutego 2022 roku, że władze w Baku powołały grupę roboczą, która będzie odpowiedzialna za wymazywanie „fikcyjnych śladów pisanych przez Ormian na albańskich świątyniach religijnych”. Argumentując za tego rodzaju posunięciem stwierdził, że kościoły w rzeczywistości były pierwotnie dziedzictwem kaukaskiej Albanii, starożytnego królestwa położonego niegdyś na terenie dzisiejszego Azerbejdżanu. Teoria, która jest negowana przez historyków ormiańskich i z innych krajów – w tym szczególnie z Europy i Stanów Zjednoczonych – od dawna jest propagowana przez nacjonalistycznie nastawionych historyków azerbejdżańskich i została przyjęta przez obecny rząd w Baku. W ten sposób władze azerskie preparują historyczną legitymizację, mającą uzasadnić ich odwieczne prawo do tych ziem. Wybrzmiało to szczególnie złowrogo 15 marca 2021 r., gdy prezydent Azerbejdżanu Ilham Alijew wraz z żoną i córką odwiedził zrujnowany XII-wieczny ormiański kościół pw. Najświętszej Bogurodzicy we wsi Hunarli (którą Ormianie nazywają Tsakuri), niedaleko Hadrut w Górskim Karabachu. Podczas nagrywania przez telewizję zwiedzania kościoła Alijew stwierdził: „Ormianie chcieli ormializować ten kościół i napisali tu inskrypcje w języku ormiańskim, ale im się nie udało. Gdyby to był kościół ormiański, czy pozostawiliby go w takim stanie? Wygląda na to, że to wysypisko śmieci [...] Wszystkie te napisy są fałszywe – zostały napisane później. Stworzyli dla siebie fałszywą historię na naszych starożytnych ziemiach”.²⁷ Słowa prezydenta Azerbejdżanu nie były pierwszymi tego typu stwierdzeniami padającymi z ust polityków azerskich. Dnia 11 listopada 2020 r. – czyli dzień po podpisaniu zawieszenia broni kończącego II wojnę o Górski Karabach – minister kultury Azerbejdżanu, wspomniany wcześniej Anar Karimov, napisał na Twitterze o jednym z klejnotów średniowiecznej architektury ormiańskiej klasztorze Dadivank w azerbejdżańskiej dzielnicy Kelbajar, nazywając go azerbejdżańską nazwą Khudavang i opisując jako „jedne z najlepszych świadectw starożytnej kaukaskiej cywilizacji Albanii”.²⁸ Teoria albańska została po raz pierwszy rozwinięta w latach 50-tych XX wieku przez nieżyjącego już historyka azerbejdżańskiego Ziya Buniyatova, który twierdził, że ormiańskie inskrypcje w kościołach na teryto-

²⁶ Konflikt ten znany jest też pod nazwą II wojny o Górski Karabach. Materiał dotyczący niszczenia chrześcijańskiego dziedzictwa na terenie Górskiego Karabachu w czasie konfliktu z 2020 roku, i w kilka miesięcy po jego zakończeniu: WIŚNIEWSKI, J.: *Niszczenie chrześcijańskiego dziedzictwa na terenie Górskiego Karabachu*. In: <https://copch.pl/baza-wiedzy/niszczenie-chrzescjianskiego-dziedzictwa-na-terenie-gorskiego-karabachu> (15.03.2022).

²⁷ *President Ilham Aliyev and first lady Mehriban Aliyeva visited Fuzuli and Khojavand districts*. In: <https://mod.gov.az/en/news/president-ilham-aliyev-and-first-lady-mehriban-aliyeva-visited-fuzuli-and-khojavand-districts-video-35200.html> (20.03.2022).

²⁸ LIAKHOV, P. – AVETISYAN, A. – AGHAYEV, I.: *The battle over Christian monuments in Nagorno-Karabakh*. In: <https://oc-media.org/features/the-battle-over-christian-monuments-in-nagorno-karabakh/> (15.03.2022).

rium Azerbejdżanu były później dodawane i umieszczane w kościołach albańskich. Zgodnie z tą teorią kościoły, klasztory i inne zabytki sakralne na tym terenie były „ormianizowane” dopiero po masowej emigracji Ormian na obszar Górskiego Karabachu i zachodniego Azerbejdżanu po tym, jak Rosja przejęła kontrolę nad terytorium Azerbejdżanu na początku XIX wieku. Na nieprawdę tego stwierdzenia zwrócił uwagę w swoich pracach Victor Schnirelmann – wybitny historyk z Rosyjskiej Akademii Nauk – który wskazał na rozwój nacjonalistycznego pisania historii regionu już na początku lat 20-tych XX wieku. Według Schnirelmana wiele tytułarnych narodowości republik sowieckich — narodowości, od których nazwano republikę, np. Kazachowie w Kazachstanie — dążyło do udowodnienia „rdzenności” na ziemi danej republiki i wykorzystania takiego statusu w rozwiązywaniu sporów terytorialnych nad obszarami zgodnie z sowiecką polityką korienizacji (ros. коренизация, корень – korzeń). Ponieważ republiki sowieckie były wieloetniczne, polityka ta często oznaczała, że historyczne dziedzictwo dominującej narodowości było podkreślane i gloryfikowane, natomiast mniejszości narodowych często było wymazywane lub pomijane. Co prawda w latach rządów stalinowskich polityka ta została znacznie ograniczona na rzecz rusyfikacji, jednak odżyła po śmierci Józefa Stalina (1953 r.).²⁹ W tym duchu nacjonalistycznie nastawieni azerbejdżańscy historycy – w tym szczególnie wspomniany Ziya Bunitoyatov – w okresie sowieckim twierdzili, że kaukaski Albańczycy byli bezpośrednimi przodkami wyłącznie ludu azerbejdżańskiego i nie mieli żadnego związku z Ormianami, a ormiańskojęzyczna ludność Górnego Karabachu była po prostu ormianizowanymi kaukaskimi Albańczykami lub przybyszami, którzy osiedlali się na tych terenach w okresie rządów carskich. Igor Dorfmann-Lazarev, badacz historii Armenii z School of Oriental and African Studies w Londynie, w odpowiedzi na teorie głoszone przez polityków i naukowców azerskich po 2020 roku stwierdził, że: „takie zgrabne rozróżnienia są dalekie od rzeczywistości”.³⁰ W podobnym tonie wypowiadają się również inni znawcy tematu.

Tymczasem Azerbejdżan obiecuje również odrestaurowanie zabytków na terenach kontrolowanych przez Ormian w latach 1994-2020. W maju 2021 r. XIX-wieczny kościół w mieście Szusza zniszczony w czasie działań wojennych, zaczął być odbudowywany – jak stwierdziły władze w Baku – do „oryginalnej” formy, co może być zapowiedzią rekonstrukcji świątyni zgodnie z zapytowaniami historycznymi Baku. W jednym przypadku Alijew obiecał przywrócić również XIX-wieczny meczet, który Ormianie przedstawiali jako perski, a nie azerbejdżański. Kłamstwa dotyczące pochodzenia świątyni chrześcijańskich w regionie Górskiego Karabachu są często powtarzane w krajach muzułmańskim m.in. w Turcji.

²⁹ ШНИРЕЛЬМАН, В.: *Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье*, Москва, 2003; ШНИРЕЛЬМАН, В.: *ИКЦ Академкнига; Лица ненависти (антисемиты и расисты на марше). Второе издание, исправленное и дополненное*, Москва : Московское Бюро по Правам Человека, Academia, 2010.

³⁰ LIAKHOV, P. – AVETISYAN, A. – AGHAYEV, I.: *The battle over Christian monuments in Nagorno-Karabakh*. In: <https://oc-media.org/features/the-battle-over-christian-monuments-in-nagorno-karabakh/> (15.03.2022).

Spoleczność międzynarodowa wobec problemu

Nieustanne zagrożenia dla zabytków kultury ormiańskiej wzbudziły zaniepokojenie międzynarodowe – w tym szczególnie krajów prawosławnych, obawiających się powtórzenia sytuacji z niszczenia zabytków chrześcijańskich z początku XXI wieku w należącej do Azerbejdżanu Nachiczewańskiej Republice Autonomicznej. Co prawda wkrótce po wojnie Alijew obiecał prezydentowi Rosji Władimirowi Putinowi, że będzie chronić miejsca chrześcijańskie na nowo odbitych terytoriach, jednak ostatnie wydarzenia związane z osłabieniem pozycji Rosji na arenie międzynarodowej w związku z jej napaścią na Ukrainę, mogą zostać wykorzystane przez Baku do realizacji własnej linii polityki historycznej. UNESCO wydało oświadczenie ostrzegające Armenię i Azerbejdżan, że „niszczenie dóbr kulturowych należących do jakiegokolwiek narodu oznacza zniszczenie dziedzictwa kulturowego całej ludzkości”. Jednak starania UNESCO o wysłanie misji do Karabachu w celu zbadania miejsc dziedzictwa kulturowego od dawna utknęły w martwym punkcie. Minister kultury Armenii, Arayik Harutyunyan, zaapelował już pod koniec października 2020 r. do UNESCO o potępienie bombardowania katedry w Ghazanchetsots. Stwierdził, że „celowe niszczenie dziedzictwa kulturowego³¹ stanowi zbrodnię wojenną. Niszczenie miejsc dziedzictwa kulturowego, szczególnie w sytuacjach wojennych, jest surowo zabronione przez szereg konwencji międzynarodowych, w tym konwencję haską UNESCO. Niestety, kiedy Azerbejdżan wymazał całe ormiańskie dziedzictwo kulturowe Nachiczewanu w latach 1997–2006, nie otrzymał odpowiedniego potępienia ze strony UNESCO”.³²

W grudniu 2021 r. Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości, w ramach orzeczenia w sprawie pojedynków wniesionych przez Armenię i Azerbejdżan, nakazał Baku ochronę miejsc ormiańskiego dziedzictwa kulturowego w jego granicach

³¹ Według definicji dziedzictwa kulturowego przyjętej przez Organizację Narodów Zjednoczonych to: (...) *zasób rzeczy nieruchomych i ruchomych wraz ze związanymi z nim wartościami duchowymi, zjawiskami historycznymi i obyczajowymi uznawanymi za podstawę ochrony prawnej dla dobra konkretnego społeczeństwa i jego rozwoju oraz dla przekazania ich następnym pokoleniom, z uwagą na zrozumiałe i akceptowane wartości historyczne, patriotyczne, religijne, naukowe i artystyczne, mające znaczenie dla tożsamości i ciągłości rozwoju politycznego, społecznego i kulturalnego, dowodzenia prawd i upamiętniania wydarzeń historycznych, kultywowania poczucia piękna i wspólnoty cywilizacyjnej. Wchodzące w skład dziedzictwa kulturowego materialne dziedzictwo kultury (zabytki) podzielone jest na zabytki nieruchome: budynki, które same mogą zawierać zainstalowane dzieła sztuki lub techniki, taką jak organy, witraże i freski, duże instalacje przemysłowe lub inne zabytkowe miejsca, oraz zabytki ruchome: obejmujące rękopisy i egzemplarze dawnych lub rzadkich wydań dzieł literackich i muzycznych, dokumenty, dzieła sztuki materialnej, ruchome maszyny, ubranie i inne artefakty, które są uważane za godne zachowania na przyszłość ze względu na ich wartość dla historii i archeologii, architektury, sztuki materialnej, nauki i technologii w określonej kulturze. Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji, (Dz.U. z 1976 r. nr 32, poz. 190, art. 1); PRUSZYŃSKI, J.: *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, T. 1. Kraków: Kantor Wydawniczy „Zakamycze”, 2001. s. 50.*

³² *MSZ Armenii wzywa UNESCO do interwencji ws. zabytków w Karabachu*. In: <https://studium.uw.edu.pl/msz-armenii-wzywa-unesco-do-interwencji-ws-zabytkow-w-karabachu/> (12.07.2022).

przed „wandalizmem i profanacją”.³³ Również Parlament Europejski wydał 10 marca 2022 roku rezolucję w sprawie niszczenia dziedzictwa kulturowego w Górskim Karabachu, w której domaga się poszanowania ochrony dóbr kultury oraz zaniechania „wszelkich modyfikacji lub zmian przeznaczenia dóbr kultury z intencją ukrycia lub zniszczenia świadectw kultury lub dowodów historycznych albo naukowych”.³⁴ Strona azerska do końca nie przejęła się tymi deklaracjami, o czym świadczy przykładowo wyemitowany 22 lipca 2022 r. w azerbejdżańskim rosyjskojęzycznym kanale CBC TV Azerbejdżan dokument o wyraźnym wydźwięku antyormiańskim, w którym strona azerbejdżańska wspomniała o Tigranakercie z Artsakh – starożytnym mieście odkrytym przez międzynarodowy zespół archeologiczny pod kierownictwem Hamleta Petrosyana, a znajdującym się na obszarze Górskiego Karabachu. W szczególności powiedziano, że podczas okupacji Karabachu Ormianie „wymyślili swoje starożytne miasta”, które znajdują się na ziemiach azerbejdżańskich. Należy zauważyć, że oprócz wprowadzania zmian w toponimach strona ormiańska przeprowadziła „nielegalne” wykopaliska bez udziału ekspertów międzynarodowych i bez poważnego uzasadnienia naukowego. Film mówi, że po 2020 r. strona ormiańska „zmieniła współrzędne lokalizacji fikcyjnego Tigranakerta”, przenosząc to na współczesną Turcję.³⁵

Miejmy nadzieję, że te międzynarodowe naciski zdołają powstrzymać władze w Baku przed prowadzeniem tego rodzaju polityki historycznej, która jest sprzeczna z prawdą i wiedzą naukową oraz stanowi zbrodnię przeciwko dziedzictwu kulturowemu Ormian na Kaukazie.

BIBLIOGRAPHY:

Akty prawne:

- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. przez Konferencję Generalną Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wychowania, Nauki i Kultury na jej siedemnastej sesji, (Dz.U. z 1976 r. nr 32, poz. 190, art. 1)
- Konwencja o ochronie dóbr kulturalnych w razie konfliktu zbrojnego i wraz z regulaminem wykonawczym do tej konwencji oraz protokół o ochronie dóbr kultury w razie konfliktu zbrojnego, podpisane w Hadze dnia 14 maja 1954 r. (Dz.U. z 1957 r. nr 46, poz. 212, załącznik)

Literatura:

- CORNELL, S. E.: *The Nagorno-Karabakh Conflict*. Report no. 46, Department of East European Studies. Uppsala University. 1999.
- DYNER, A. M. – LEGIEĆ A.: Wojskowy wymiar konfliktu o Górski Karabach In: *Biuletyn Polski Instytut Spraw Międzynarodowych*, nr 241 (2173). 26 listopada 2020.
- GEUKIJAN O.: *Ethnicity, Nationalism and Conflict in the South Caucasus. Nagorno-Karabakh and the Legacy of Soviet Nationality Policy*. Farnham : Ashgate, 2012. s. 264. ISBN 978-13-1558-053-1.

³³ ISAYEV, H.: *Azerbaijan announces plans to erase Armenian traces from churches*. In: https://eurasianet-org.translate.google/azerbaijan-announces-plans-to-erase-armenian-traces-from-churches-_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=op,sc (12.03.2022).

³⁴ *Zniszczenie dziedzictwa kulturowego w Górskim Karabachu*. In: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0080_PL.html (20.03.2022).

³⁵ *Tigranakert of Artsakh does exist regardless of what Azerbaijani propaganda says about it*. https://monumentwatch-org.translate.google/en/alerts/tigranakert-of-artsakh-does-exist-regardless-of-what-azerbaijani-propaganda-says-about-it/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=op,sc (12.07.2022).

- KWIATKIEWICZ P.: *Azerbejdżan: ukształtowanie niepodległego państwa* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2009. s. 486. ISBN 978-83-7611-327-2.
- KWIATKIEWICZ P.: O przeszłości politycznej Azerbejdżanu – od starożytności do podboju rosyjskiego i podziału kraju. In: *Cywilizacja i polityka*, 2015, nr 13. ISSN 1732-5641.
- LEGIEĆ A.: Rosyjski rozejm – perspektywy konfliktu o Górski Karabach. In: *Biuletyn Polskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych* nr 246 (2178), 30 listopada 2020.
- MARKEDONOV S.: *Republika Górskiego Karabachu: kształtowanie się niepodległego państwa*, In: CZACHOR, R. (ed.): *Armenia i Górski Karabach w procesach transformacji społecznej i politycznej*. Wrocław : Fundacja Instytut Polsko-Rosyjski, 2014. ISBN 978-83-935729-5-3.
- POMIECIŃSKI, A. – TADEVOSYAN, A. – FEDOROWICZ, K. – ORDYAN, G.: *Ludność cywilna wobec wojny w Górskim Karabachu. Antropologia straty i cierpienia*. Gdańsk : Instytut Badań nad Polityką Europejską, 2022. s. 158. ISBN 978-83-954212-7-5.
- PRUSZYŃSKI, J.: *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, T. 1. Kraków : Kantor Wydawniczy „Zakamycze”, 2001. ISBN 83-88551-55-8.
- REPETOWICZ, W.: Niszczenie religijnej i etnicznej tożsamości Ormian po ludobójstwie 1915 r. In: CHOŁASZCZYŃSKI, K. – ROSZAK, J. – WIŚNIEWSKI, J. (eds.): *Prześladowania. Przemoc i dyskryminacja na tle religijnym we współczesnym świecie*, Toruń : Akademia kultury społecznej i medialnej, 2020. ISBN 978-83-89124-47-0.
- ROKITA Z.: Historia konfliktu górskokarabaskiego i jego miejsce w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej. In: *Pisma Humanistyczne*, 2010. No. 7. ISSN 1506-9567.
- SWIETOCHOWSKI T.: *Russia and Azerbaijan – A Borderland In Transition*. New York : Columbia University Press, 1995. ISBN 978-02-31070-68-3.
- ŚWIĘTOCHOWSKI T.: *Azerbejdżan*. Warszawa : Wydawnictwo Trio, 2006. ISBN 83-7436-0-37-2.
- МАРКЕДОНОВ С.: Дефакто образования постсоветского пространства: двадцать лет государственного строительства. In: *Аналитические доклады ИК*, 2012, 5. Ереван : Институт Кавказа, s. 122 – 125.

Źródła internetowe:

- Abrakunis – *From the History of the Armenian City*. <https://allinnet.info/history/abrakunis-from-the-history/> (11.08.2022).
- GOLOWANOW Ł.: *Górski Karabach: 19. dzień wojny, Azerbejdżan oskarżony o mordowanie jeńców*. <https://www.konflikty.pl/aktualnosci/wiadomosci/gorski-karabach-19-dzien-wojny/> (10.07.2022).
- GÓRECKI, W.: *Górski Karabach: kapitulacja Armenii, sukces Rosji. Analizy Ośrodka Studiów Wschodnich*. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2020-11-10/gorski-karabach-kapitulacja-armenii-sukces-rosji> (10.07.2022).
- ISAYEV, H.: *Azerbaijan announces plans to erase Armenian traces from churches*. https://eurasianet-org.translate.goog/azerbaijan-announces-plans-to-erase-armenian-traces-from-churches?https://eurasianet-org.translate.goog/azerbaijan-announces-plans-to-erase-armenian-traces-from-churches?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=op,sc (12.03.2022).
- JAROSIEWICZ, A. – FALKOWSKI, M.: *Wojna czterodniowa w Górskim Karabachu*. In: *Analizy Ośrodka Studiów Wschodnich*. <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2016-04-06/wojna-czterodniowa-w-gorskim-karabachu> (12.12.2022).
- LEGIEĆ, A.: *Rozejm w Górskim Karabachu*. In: *Biuletyn Polski Instytutu Spraw Międzynarodowych*, nr 83/2020, 10 listopada 2020.
- LIAKHOV, P. – AVETISYAN, A. – AGHAYEV, I.: *The battle over Christian monuments in Nagorno-Karabakh*. <https://oc-media.org/features/the-battle-over-christian-monuments-in-nagorno-karabakh/>(15.03.2022).
- MAGHAKYAN, S. – PICKMAN, S.: *A Regime Conceals Its Erasure of Indigenous Armenian Culture*. <https://hyperallergic.com/482353/a-regime-conceals-its-erasure-of-indigenous-armenian-culture/>(12.12.2022).
- Middle East Council of Churches appeals for stability in the Caucasus*. <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2020-11/nagorno-karabakh-appeal-middle-east-council-churches.html> (13.12.2021).
- MSZ Armenii wzywa UNESCO do interwencji ws. zabytków w Karabachu*. <https://studium.uw.edu.pl/msz-armenii-wzywa-unesco-do-interwencji-ws-zabytkow-w-karabachu/> (12.07.2022).

- Nagorno-Karabakh: The mystery of the missing church.* <https://www.bbc.com/news/av/world-europe-56517835> (11.07.2022).
- Ormiańskie zabytki na linii ognia. UNESCO oskarżone o przemykanie oczu na niszczenie zabytków przez Azerbejdżan.* <https://artinfo.pl/artinformacje/ormianskie-zabytki-na-linii-ognia-w-konflikcie-o-gorski-karabach> (11.07.2022).
- President Ilham Aliyev and first lady Mehriban Aliyeva visited Fuzuli and Khojavand districts.* <https://mod.gov.az/en/news/president-ilham-aliyev-and-first-lady-mehriban-aliyeva-visited-fuzuli-and-khojavand-districts-video-35200.html> (20.03.2022).
- REPETOWICZ, W.: *Rozejm w Górskim Karabachu to nowy układ rosyjsko-turecki.* <https://www.defence24.pl/rozejm-w-gorskim-karabachu-to-nowy-uklad-rosyjsko-turecki-relacja-z-erywania> (10.11.2020).
- KHATCHADOURIAN, L. – SMITH, A.T. – GHULYAN, H. – LINDSAY, I.: *Silent Erasure: A Satellite Investigation of the Destruction of Armenian Cultural Heritage in Nakhchivan Azerbejdżan.* <https://caucasusheritage.cornell.edu/index.php/report> (12.12.2022).
- The Destruction of the Armenian Cemetery in Djulfa, Nakhichevan (Azerbaijan).* Armenian National Committee of America. December 2005. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/CulturalRights/DestructionHeritage/States/Armenia-Appendix1.pdf> (12.08.2022).
- Tigranakert of Artsakh does exist regardless of what Azerbaijani propaganda says about it,* https://monumentwatch-org.translate.google/en/alerts/tigranakert-of-artsakh-does-exist-regardless-of-what-azerbaijani-propaganda-says-about-it/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pl&_x_tr_hl=pl&_x_tr_pto=op,sc (12.07.2022).
- WIŚNIEWSKI, J.: *Cypr Północny: ku zniszczeniu chrześcijańskiego dziedzictwa?* <https://copch.pl/baza-wiedzy/cypr-polnocny-ku-zniszczeniu-chrzescijanskiego-dziedzictwa> (12.07.2022).
- WIŚNIEWSKI, J.: *Niszczenie chrześcijańskiego dziedzictwa na terenie Górskiego Karabachu* <https://copch.pl/baza-wiedzy/niszczenie-chrzescijanskiego-dziedzictwa-na-teren-gorskiego-karabachu> (15.03.2022).
- WIŚNIEWSKI, J.: *Tragiczna sytuacja chrześcijan po zakończeniu konfliktu o Górski Karabach w 2020 r.* <https://copch.pl/baza-wiedzy/tragiczna-sytuacja-chrzescijan-po-zakonczeniu-konfliktu-o-gorski-karabach-w-2020-r#link3> (12.07.2022).
- Шнирельман В., *Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье*, Москва 2003.
- Шнирельман В., *Лица ненависти (антисемиты и расисты на марше). Второе издание, исправленное и дополненное*, Москва Московское Бюро по Правам Человека, Academia. 2010.

**PÁPEŽSKÁ RADA NA PODPORU NOVEJ EVANJELIZÁCIE:
Direktórium pre katechézu. Trnava : SSV, 2022, 326 s. ISBN
978-80-8161-512-2.**

ŠTEFAN PACÁK

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Nové Direktórium pre katechézu nadväzuje na predošlé dve verzie direktória z rokov 1971 a 1997, pričom kladie dôraz na súčasné výzvy v tomto svete. Dôraz kladie nielen na tradičné aspekty katechézy, ale svoju pozornosť upriamuje na dva nové fenomény, ktoré sú charakteristické pre dnešnú dobu. Prvým fenoménom je proces inkulturácie, ktorý znamená prienik pôvodných kultúrnych hodnôt s kresťanskými hodnotami. Druhým fenoménom je digitalizácia doby, ktorá je úzko spätá s globalizáciou. Direktórium je koncipované pre všetkých, ktorí sa angažujú na katechetickom poli v rôznych komunitách a prostrediach. Okrem samotnej katechetickej činnosti sa venuje ďalším špecifickým oblastiam ako sú formácia katechéto, dôležitosť rodiny, začlenenie zdravotne znevýhodnených osôb, či katechéza pre ľudí, ktorí museli opustiť svoje krajiny. Týmto spôsobom reflektuje aktuálne potreby a dynamiku súčasnej spoločnosti v kontexte kresťanskej výchovy a katechézy.

Táto publikácia, je rozdelená do troch častí a obsahuje dvanásť kapitol. Prvá časť je zameraná na tému katechézy v rámci evanjelizačného poslania Cirkvi. V nej sú podrobne analyzované základné princípy katechézy, podstata, účel, úlohy a zdroje. Autor sa venuje hlbokému pohľadu na rolu katechéty v procese šírenia evanjelia a identifikuje kľúčové aspekty, ktoré prispievajú k efektívnemu výkonu tejto úlohy. Vzhľadom na súčasné výzvy evanjelizácie v dynamickom spoločenskom prostredí sa publikácia snaží poskytnúť ucelený pohľad na to, ako sa katechéza môže stať účinným nástrojom formovania a podpory duchovného rastu v komunite veriacich. Taktiež sa zameriava na významnú úlohu žien v oblasti katechézy. Zdôrazňuje nenahraditeľnosť žien, ktoré sú katechétky. Ich prítomnosť v spoločenstve prispieva k tomu, že dané spoločenstvo, vďaka citlivosti a schopnosti empatie, prináša jedinečný prístup.

Druhá časť publikácie, s názvom proces katechézy, nám ponúka hlbší pohľad na Božiu pedagogiku v dejinách spásy a jej zmysel pre pedagogiku Cirkvi. Autor sa venuje dôkladnej analýze toho, ako Božia pedagogika formuje prístup Cirkvi k výchove a vzdelávaniu. Táto kapitola zdôrazňuje, že Božia pedagogika je viditeľná nie len v Biblii, ale aj c celých dejinách spásy. V rámci druhej časti sa tiež venuje pozornosť konkrétnym aspektom katechézy, ako prispôbiť katechézu rôznym vekovým skupinám, ľuďom na okraji spoločnosti, ale aj novému fenoménu, ktorý zaznamenávame v najviac v súčasnosti a to migrantom. Autor analyzuje, ako katechéza zohľadňuje

je Božie plány. Aj takáto katechéza formuje ľudí. Koncentruje sa na rozličné prístupy, metódy a prostriedky, ktoré katechéti môžu využívať na úspešné sprostredkovanie kresťanského učenia, skrze katechézu. Poskytuje nielen teoretický pohľad, ale aj praktické návody, ako účinne realizovať katechézu v súlade s Božou pedagogikou.

Tretia časť publikácie s názvom „Katechéza v partikulárnych cirkvách“ predkladá detailný pohľad na formovanie služby Božieho slova v konkrétnych cirkevných spoločnostiach. Autor sa venuje špecifickým kontextom a výzvam, ktorým môžu partikulárne cirkvi čeliť pri sprostredkovaní kresťanského učenia. V tejto časti sa podrobne skúma, ako sa katechéza prispôsobuje miestnym potrebám, tradíciám, ale aj miestnej kultúre v daných cirkvách. Núka osvedčené príklady, akými sú napríklad postupy a inovácie prístupov, ktoré môžu byť značnou inšpiráciou pre iné cirkevné spoločnosti. Tretia časť úzko súvisí s predchádzajúcimi kapitolami a poskytuje komplexný obraz katechézy, aby sa miestne cirkvi mohli inšpirovať a prispôsobiť katechézu danému cirkevnému spoločenstvu.

Direktórium pre katechézu je významným dokumentom, ktorý poskytuje usmernenia pre katechetickú činnosť v Cirkvi. Táto publikácia je neoceniteľným nástrojom pre všetkých, ktorí sa podieľajú na katechéze, či už ako katechéti, rodičia, alebo klérus. Taktiež slúži ako východiskový dokument na katechetickom poli. Slúži, ako inšpirácia, a zároveň poskytuje aj usmernenia, aby sa katechéza stala atraktívnou aj v dnešnej dobe. Verím že táto publikácia prinesie obohatenie tým, ktorí majú záujem o hlboké a komplexné pochopenie katechetického procesu, kde môžu jednotlivci nadobudnúť cenné vedomosti a perspektívy, ktoré posilnia ich schopnosť sa účinne a zmysluplne angažovať v katechéze.

ADRESÁR AUTOROV

ADDRESSES OF AUTHORS

dr Krystian Chołaszczczyński

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej
w Toruniu
Akademia Nauk Stosowanych
Regionalny Ośrodek Debaty Międzynarodowej
w Toruniu
Droga Starotoruńska 3, 87-100 Toruń
krystian.cholaszczynski@aksim.edu.pl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5063-0762>

doc. Galina Jasečková, CSc.

Univerzita Komenského v Bratislave
Fakulta sociálnych a ekonomických vied
Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava
galina.jaseckova@fses.uniba.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3699-8082>

prof. dr hab. Artur J. Katolo

European University in Warsaw
Department of Philology,
Pontificia Facolta Teologica dell'Italia
Meridionale – ISSR a Rende (CS)
Viale Colli Aminei, 2, 80131 Napoli NA
someoneignotus@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2105-365X>

Prof. Ing. Milan Konvit, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave
Fakulta sociálnych a ekonomických vied
Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava
milan.konvit@fses.uniba.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4959-7819>

PhDr. Ivan Ondrášik, PhD.

Ústredná vojenská nemocnica SNP-FN
Ružomberok
Ústav klinickej hematológie a transfuziológie
Ul. gen. M. Vesela 21, 034 01 Ružomberok
ivan.ondrasik@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3015-0372>

Mgr. Štefan Pacák

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
stefan.pacak@smail.unipo.sk
ORCID: <http://orcid.org/0009-0008-7806-6305>

prof. ThDr. Marek Petro, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
marek.petro@unipo.sk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2024-9981>

ICDr. Jurij Popovič, PhD., univ.doc.

Prešovská univerzita
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
jurijpopovic@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7631-7739>

doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D., PhD.

University of South Bohemia in České
Budějovice
Faculty of Theology
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
svobodar@tf.jcu.cz
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0930-2801>

Mgr. Patrícia Sára Šimková

Univerzita Komenského v Bratislave
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8, 811 02 Staré Mesto
simkova145@uniba.sk
ORCID: <http://orcid.org/0009-0005-2912-0385>

doc. ThDr. Radovan Šoltés, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
radovan.soltes@unipo.sk
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0497-2152>

ADDRESSES OF AUTHORS

doc. PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD.,

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Filozofická fakulta

Hodžova 1, 949 74 Nitra

ostefanak@ukf.sk

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9362-993X>

ThLic. Martin Tkáč, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta

Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov

martin.tkac@unipo.sk

ORCID <http://orcid.org/0009-0000-6193-2512>

doc. PaedDr. Katarína Valčová, PhD.

Comenius University in Bratislava

Evangelical Lutheran Theological Faculty

Bartókova 8, 811 02 Bratislava, Slovakia

katarina.valcova@uniba.sk

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8443-1366>

Ing. Lukáš Vartiak, PhD.

Univerzita Komenského v Bratislave

Fakulta sociálnych a ekonomických vied

Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava

lukas.vartiak@fses.uniba.sk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9735-5945>

prof. PaedDr. ThLic. Martin Weis, ThD.

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Kněžská 8, 370 01 České Budějovice

weis@tf.jcu.cz

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4326-3527>

dr Jan Wiśniewski

Akademia Kultury Społecznej i Medialnej

w Toruniu

Akademia Nauk Stosowanych

Droga Starotoruńska 3, 87-100 Toruń

jan.wisniewski@aksim.edu.pl

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2385-5867>

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.;
doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.; PhDr. ThLic. Juraj Gradoš, PhD.

REVIEWERS

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.; Dr.h.c. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.;
dr hab. Malgorzata Duda, prof. UPJPII; doc. JUDr. ICDr. Juraj Jurica, PhD.;
prof. Mgr. Kamil Kardis, PhD.; doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.;
prof. PhDr. Jozef Matulník, PhD.; doc. ThDr. Štefan Paločko, PhD.;
prof. ThDr. Marek Petro, PhD.; doc. PhDr. ThDr. Daniel Porubec, PhD.;
prof. ThDr. Gabriel Ragan, PhD.; PhDr. Erich Schlesinger, PhD.;
doc. ThDr. Rudolf Svoboda, Th.D.; doc. ThDr. Peter Tirpák, PhD.;
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.; prof. ThLic. PaedDr. Martin Weis, Th.D.;
dr hab. Michał Wroblekiewicz, prof. KUL

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)