

OBSAH

KRESŤANSKÉ HODNOTY A POSTOJE V SÚČASNOSTI

Ženy a ľudské práva v multikulturálnom liberalizme 3
Helena Hrehová

Teodíceca ako filozofia v praxi. 21
Mária Spišiaková

Základné etické postoje v živote osoby, komunity a spoločnosti
v kontexte encykliky *Laudato si* pápeža Františka 37
Michal Valčo

Postrehy k problematike vzdelávania v súčasnosti. 49
Šimon Marinčák

Opustil nás Ing. Darius Klinovský (5. 6. 1930 – 7. 5. 2016). 56
Jozef Tiňo

ZO ŽIVOTA ÚSKI

Ústredie slovenského katolíckeho študentstva –
predchodca Ústredia slovenskej kresťanskej inteligencie 59
Lubomír Viliam Prikrýl

Spomienky na Salzburger Hochschulwoche 2015 74
Branislav Oreška, Jozef Kollár, Michal Čakloš, Ján Kamodí

ŽENY A ĽUDSKÉ PRÁVA V MULTIKULTURÁLNOM LIBERALIZME

Helena Hrehová

Abstrakt. Obsah článku odráža historickú genézu príspevku žien k rozvoju ľudských práv. Zaoberá sa postmoderným životným štýlom, potrebou rovnosti ľudských práv a vplyvom genderovej ideológie na koncept multikulturalizmu. Navrhuje myšlienku iracionality v súčasnej kultúre, ktorá sa objavila ako dôsledok morálneho relativizmu a chaosu v hodnotách, analyzuje skutočné postuláty jednoty a argumentácie pre fragmentáciu v multikulturalizme. Každá spoločnosť je založená na morálnych normách, ktoré nemôžu byť funkčné bez morálnych hodnôt, racionálnych noriem a bez univerzálneho konceptu pochopenia ľudských práv. Ak chceme trvať na budúcnosti postavenej na humanizme, je podstatné objaviť pozitívne aspekty vzájomnej solidarity a používať humanitu v kontexte každodenného života.

Abstract. Women's contribution to human rights development and contemporary multicultural liberalism. The content of the article reflects the historical genesis of female contribution to human rights development. The author figures out a postmodern life style, the need for human rights equality and the influence of gender ideology to the concept of multiculturalism. She suggests the idea of irrationality in the contemporary culture which has appeared as a consequence of moral relativism and chaos in values and she analysis real postulates of unity and reasons for fragmentation in multiculturalism. Moral norms, each society is based upon cannot be functional without moral values, rational norms and without a universal concept of human rights understanding. If we want to insist on the future built on humanism it is crucial to discover positive aspects of mutual solidarity and apply humanity into the context of everyday life.

Úvod

Reflexia o podiele žien na rozvoji ľudských práv v kontexte dejín nie je možná bez odpovedí na tri otázky: Kto je človek? Aká je ľudská kondícia v tomto svete? Čo sú to prirodzené ľudské práva? Ľudské práva z pohľadu filozofie, etiky, teológie sú právom osoby. Toto právo je rozpoznané ako dobro vo všetkých formách spoluzitia. Od poznania práva sa odvíja povinnosť rešpektovať ho. Všetci ľudia majú neodvolateľné právo na život a na základné potreby súvisiace so životom. O tomto práve sa dozvedáme z dvoch úrovni pohľadov: *biblicko-kreacionistického* a *filozoficko-antropologického*.

1. *Biblicko-kreacionistický* pohľad predstavuje človeka ako stvorené rozumné bytie povolané k životu tvorivou *energiou* Stvoriteľa, ktorej podstatou je láska. Kľúč ku knihe sveta (*Liber Mundi*) je v *Biblii*. Z nej sa dozvedáme, že človek je bytím na Boží obraz,

ktorý je zhmotnený v tele. Sv. Ján Pavol II. povedal, že telo: „(...) je schopné urobiť viditeľným, čo je neviditeľné: duchovné a božské“ (Ján Pavol II. 2005). Táto biblická informácia je nesmierne dôležitá, nakoľko akcentuje dôstojnosť muža a ženy.

2. *Filozoficko-antropologický* pohľad vníma človeka ako autonómnou racionálnu bytosť v existenciálnom horizonte dejín. Človek hľadá zmysel vlastnej existencie, rozvíja osobné pochopenia a systematizuje ich. Okrem toho sa pýta na počiatok všetkého a chce vedieť: Kým je on sám pre seba a kým je pre druhých? A tiež chce vedieť, keďže ho k tomu provokuje vlastný intelekt a vôľa, kto je ten, kto ho prevyšuje?

Z obidvoch kompletizujúcich pohľadov vyplýva, že ľudský intelekt a vôľa nie sú dokonalé. Aj preto sa v pluralite možností objavujú neprimerané túžby a nároky: „byť ako Boh“, „byť viac ako ostatní“. Avšak pravdou je, že všetci ľudia sú slobodní a rovní, aj keď si to nie vždy uvedomovali. Tu je dôvod, prečo sa nechávali ponížovať ako otroci či poddaní. V pýche mocných nad slabšími sú korene povýšenosti mužov nad ženami, bohatých nad chudobnými, vzdelaných nad nevzdelanými. Všetci však máme povinnosť voči sebe navzájom. Táto povinnosť by nemala byť vynútená zo zákona, ale dobrovoľná.

1. Postavenie žien v dejinách a ľudské práva

Z knihy *Genesis* (Gen 1, 27) vieme, že v Božom zámere boli Adam a Eva rovnocennými osobami a až po prvotnom hriechu im bolo toto vedomie zastreté hriešnymi štruktúrami nadradenosti zo strany mužov. Nerovnosť postavenia žien v dejinách je z tohto pohľadu zahanjujúcou negatívnou skutočnosťou a vážnym etickým problémom.

Staroveký patriarchálny model právnych kódexov, vrátane gréckych koncepcií, majú podiel na tom, že ženy boli označené za právne nespôsobilé. Filozof Platón rozlišoval medzi prirodzenosťou muža a ženy, no ženy pokladal za slabšie (porov. Platón 1996). Aj preto bola politicko-spoločenská moc v gréckej *polis* zverená iba mužom. Táto nerovnosť bola neskôr prenesená aj do *Nového zákona*, hoci z Ježišovho správania nemožno vydedukovať, žeby sa k ženám správal odlišne ako k mužom. Z evanjelií vieme, že Ježiš sa žien viackrát zastal,¹ no pri výbere apoštolského povolania predvídal nároč-

¹ Porov. Jn 1 - 10; Mt, 8, 14 - 15; Mk 1, 30, Mt 15, 28; Lk 7, 13. K Ježišovým priateľom nepatriли len apoštolí, Lazár, či Nikodém, ale aj ženy Mária a Marta z Betánie, Mária Magdaléna (Lk 10, 38 - 42; Jn 12, 1 - 8; Jn 19, 25 - 26; Jn 20, 11 - 18). Ježiš sa po svojom zmŕtvychvstaní ako prvej zjavil Márii Magdaléne a nábožným ženám (Mk 16, 9; Lk 24, 1 - 10; Jn 20, 1; Jn 20, 11 - 18; Mt 28, 9 - 10).

nosť budúcej misie: „*Syn človeka nemá kde hlavu skloniť*“ (Mt 8, 20). Náročnosť a neisté podmienky pri ohlasovaní evanjelia predstavovali isté nebezpečenstvo. Ježiš totiž predvídal, že ľudské právo sa nebude vždy identifikovať s pravdou. A ak ľudskí synovia nekonajú v súlade s pravdou, kreujú nespravodlivosť, ktorá je spôsobená buď neznalosťou Božích zámerov, alebo aj neovládanou túžbou po moci a nadvláde. V staroveku a v stredoveku sa výlučne muži podieľali na tvorbe zákonov, a tak bolo uznané iba právo ženy-matky. Tieto štruktúry boli chcené a ženám bolo dlhodobo odopierané vzdelanie. So ženami-lekárkami a právničkami sa stretávame až na konci 19. storočia, s filozofkami až v 20. storočí, a študovať teológiu bolo ženám umožnené až po II. vatikánskom koncile. Analogicky aj prvé učiteľky Cirkvi (sv. Terézia Veľká, sv. Katarína Sienská) boli vyhlásené pápežom Pavlom VI. až po II. vatikánskom koncile. V súčasnosti je diskriminácia *de iure* zakázaná, no v praxi je neustále prítomná (nespravodlivé odmeňovanie za rovnakú prácu, absencia žien v oblasti špičkových vedeckých odborov, formy domáceho násillia, pokusy o fixáciu tradičných rolí, atď.).

2. Podiel žien na rozvoji ľudských práv

Právo je niečo, čo každý človek rozpoznáva osobne. Tam, kde niet práva, absentuje pravda a odráža sa to aj v obsahu zákonov. Ženy, keďže po celé stáročia nemali rovnocenné práva s mužmi, boli nútené upevňovať svoj charakter prekonávaním nespočetných prekážok. Pravdepodobne preto sú vytrvalejšie, trpezlivejšie, pracovitejšie, unesú viac bolesti.

Prototyp dôstojnosti nachádzajú ženy v Bohorodičke Márii, ktorá je plná milosti (*gratia plena*). Ona vždy inšpirovala a inšpiruje mnohé ženy a hrdinské matky. Stačí, ak si spomenieme tie ženy, ktoré v prvých storočiach podstúpili mučenícku smrť z lásky ku Kristovi (sv. Agnesa, sv. Cecília, sv. Agáta, sv. Lucia), alebo ženy matky (rímska cisárovná sv. Helena² (255 – 330), o ktorej milánsky biskup sv. Ambróz (340 – 397) hovoril s veľkým rešpektom, alebo aj sv. Monika (332 – 387). Pápež Gregor Veľký (540 – 604) už hľadel na ženy cez prizmu úcty k Bohorodičke Márii a sv. Anzelm z Cantebury (1033 – 1109) videl prvotnú neposlušnosť u oboch prarodičov.

Z obdobia vrcholného stredoveku nenachádzame veľa pramennej

² O cnostiach sv. Heleny hovorí *Legenda Aurea* od Jacopa da Varagino z 13. storočia. Ako cisárovná dokázala sama v sebe integrovať reálnu moc so svätosťou, viedla vykopávky na Golgote, zaslúžila sa o výstavbu dvoch najvýznamnejších bazilik vo Svätej zemi: *Bazilika Narodenia* v palestínskom Betleheme a *Bazilika sv. Hrobu* v Jeruzaleme, čím výrazne prispela k šíreniu kresťanskej viery.

literatúry o aktivitách žien. Existujú len informácie o ženách z vyšších kruhov (panovnícke a šľachtické rody) prostredníctvom kroník a písomnej korešpondencie týchto žien, napr. sv. Anežka Pražská (1205 - 1282), sv. Alžbeta Uhorská (1207 - 1231), sv. Jadwiga Poľská (1373/1374 - 1399), alebo rehoľníčok, napr. sv. Klára z Assisi (1194 - 1253), sv. Katarína Sienská (1347 - 1380). Kláštory poskytovali v stredoveku a aj neskôr v novoveku ženám-rehoľníčkam základné duchovné vzdelanie, umožňovali im realizovať sa v charitatívnych aktivitách, v oblasti výchovy (sirotinca), pri ošetrovaní chorých. Mnohým z nich však bol kláštorný život aj nanútený z majetkových dôvodov.

Ženám všeobecne bola po celé stáročia zdôrazňovaná len hriechosť. Dokonca aj zodpovednosť za neplodnosť manželov sa týkala len žien, no cudzoložstvo mužov sa tolerovalo rovnako, ako aj legitímnosť ľavobočkov. Prekážkou nebol ani nemanželský pôvod kandidátov na kňazstvo. Ženám-vdovám bolo však upierané aj dedičské právo. Stredoveké právo poskytovalo žene len obmedzenú možnosť ochrany cti, no jej postavenie bolo závislé od mienky otca alebo manžela. Tým však nechceme tvrdiť, že neexistovali aj šťastné manželstvá, ale bolo to najmä vtedy, keď muž nechal žene slobodu. Muži mohli používať voči svojim ženám aj fyzické tresty a cirkevný súd ešte aj na konci 15. storočia odmietal žiadosti o manželskú rozluku z dôvodov týrania a bitia.

Vzdelaná Talianka Christine de Pizay (vydatá vo Francúzsku) sa preto v 15. storočí postavila s veľkou odvahou proti satirickému dielu *Román o ruži*, kde sa o ženách hovorilo len v zmysle negatívnom. Christine napísala knihu *O meste žien*, v ktorej podčiarkla syntézu: že duša ženy je rovnocenná s dušou muža, ženské telo rovnako dokonalé ako mužské, ženy sú schopné aj vládnuť. Podobne aj Ján Hus (1369 - 1415) v období expanzie husitstva potvrdil, že postavenie muža a ženy pred Bohom je rovnoprávne. Ženy predsa rozumejú slovám *Písma*.

V nasledujúcom 16. storočí sa aj napriek istému pokroku znova otvorili veľké diskusie o ženách-čarodejniciach. Muži sa usilovali dokázať, že čarodejníctvom sa zaoberá viac žien ako mužov, lebo ženy sú slabšie a viac prístupné diabľovi.

V 18. storočí polemiku o ženách zintenzívnila naturalistická teória J. J. Rousseaua (1712 - 1778), ktorý napísal, že: „*Príťažlivosť domáceho života je najlepší protijed na zlé mravy.*“ (Rousseau 2002, s. 18) Filozof tvrdil, že v prirodzenom poriadku sú si všetci ľudia rovní. Ich spoločným povolaním je byť človekom. Rozdiely sú len historické (porov. Rousseau 2002, s. 12). Ako však uvádza Paul Johnson: „*Rousseau obzvlášť túžil po obdivných úsmevoch*

vysoko postavených žien.“ (Johnson 2012, s. 23) Svoju milenkú Thérèse Levasserovú podceňoval. V spoločnosti sa bavil na jej účet, ale egoisticky zneužíval jej starostlivosť. Nepostaral sa ani len o ich spoločné deti, hoci toľko hovoril o výchove (porov. Johnson 2012, s. 33 - 35).

Pokusy žien angažovať sa na rozvoji ľudských práv sa intenzívnejšie prejavili až v období Francúzskej revolúcie, ktorá svojím heslom: „*Sloboda, rovnosť, bratstvo*“ podnietila v ženách túžbu aktívnejšie participovať na verejnom živote. V *Deklarácii ľudských práv* z roku 1789 (v jej 1. článku) sa píše: „*Ľudia sú od narodenia slobodní a vo svojich právach sú si rovní. Sociálne rozdiely sú oprávnené, iba ak ide o všeobecný prospech*“ (Deklarácia ľudských práv, čl. 1). Revolučnú situáciu sa pokúsila využiť Olympe de Gouges spolu s ďalšími ženami. *Ústavodarnému zhromaždeniu* predložili zoznam požiadaviek, napr. právo žien vystupovať na súdoch, právo na vlastnú obhajobu. Advokát, poslanec tretieho stavu a zároveň vodca revolučno-demokratickej jakobínskej diktatúry M. Robespierre (1758 - 1794) však dal Olympe popraviť a vydal príkaz rozpustiť dva existujúce ženské spolky (*Sesterskú spoločnosť* a *Spoločnosť revolučných žien*). Samozrejme, že pre mužov revolucionárov boli ich požiadavky neopodstatnené a prokurátor Komúny Pierre Gaspard Chaumette (1763 - 1794) vyhlásil, že ženy sú „*hanbou prírody*“. Chaumette podporujúci teror a od roku 1792 osobne stojaci za všetkými popravami bol napokon sám dosiahnutý spravodlivosťou. V marci 1794 bol aj on popravený.

Ešte aj v 19. storočí francúzsky filozof a sociológ August Comte (1798 - 1857) považoval ženy v porovnaní s mužmi za neschopné rovnakej intelektuálnej aktivity. Patriarchálna predstava sa však pomaly rozpadávala a zaslúžila sa o to anglický obhajca slobody a zástanca liberalizmu John Stuart Mill (1806 - 1873), ktorý vo svojej eseji *Poddanstvo žien* argumentačne zdôvodnil, že princíp, právne podriaďujúci jedno pohlavie druhému pohlaviu, je sám o sebe zlý. Je prekážkou ľudského rozvoja. Žiadal, aby bol nahradený princípom dokonalej rovnosti. Princíp spravodlivosti vyžaduje, aby ženám boli priznané tie isté práva ako mužom vo všetkých sférach sociálneho a politického života. Podľa J. S. Milla tomu nasvedčujú dva názory:

1. „(...) systém, ktorý podriaďuje slabšie pohlavie silnejšiemu, sa opiera len o teóriu, no nikto nepodložil takéto tvrdenia praktickými dôkazmi;
2. Prijatie systému nerovnosti nie je výsledkom rozumovej úvahy, ani predvídavosti alebo predstavy o tom, že to slúži blahu ľudstva. Nerovnosť vyrástla jednoducho z faktu, že žena v dôsled-

ku hodnoty, ktorú jej pripísali muži, sa v súvislosti s jej slabšou fyzickou konštrukciou ocitla v stave poddanstva voči mužovi.“ (porov. Mill 2003, s. 14)

Na inom mieste Mill ešte vzniesol príkrejšiu výčitku: „*Muži nežiadajú jednoducho iba poslušnosť žien, ale aj ich city. Preto v praxi robia všetko, aby ovládli ich mysle.*“ (Mill 2003, s. 27) Filozof argumentoval príkladmi z histórie: „*Je však celkom isté, že žena môže byť kráľovnou Alžbetou alebo Deborou, či Janou z Arku, pretože toto nie je dedukcia, ale fakt... Keby kráľovná Alžbeta alebo Viktória neboli zdedili trón, neboli by mohli dostať ani tie najnižšie politické práva, hoci v politike sa vyrovnali tým najväčším.*“ (Mill 2003, s. 80 – 81) Podľa Milla sa ženy v modernom európskom myslení 19. storočia najlepšie prejavili v dvoch sférach: „*V averzii proti vojne a v oddanosti filantropii.*“ (Mill 2003, s. 128)

V porovnaní v nemeckom prostredí 19. storočia (oproti pozitívne ladenému právu v Anglicku) sa pozícia voči ženám nevyvíjala priaznivo. F. Nietzsche (1844 – 1900), radikálny nemecký filozof, kritik všetkého kresťanského, nihilista, antifeminista a propagátor „vôle k moci“ považoval feminizmus za „*najohavnejší pokrok*“ v európskych dejinách. V jeho morálke pánov, v diele *Genealógia morálky* (1887), nebolo miesta pre fyzicky slabšie pohlavie. Podobne sa správal aj jeden zo zakladateľov nemeckej sociálno-demokratickej strany a II. internacionály August Bebel (1840 – 1913), ktorý chcel nahradiť nedôstojné postavenie žien v rodine voľným zväzkom. Jeho idea, blízka marxizmu, bola len ťažko predstaviteľná, keďže v nej chýbala zodpovednosť otcov za vlastné potomstvo.

Od polovice 19. storočia sa prebudili k aktivite aj ženy v strednej Európe. Zakladali ženské spevokoly a ochotnícke divadlá. Dele nie tzv. „*prirodzených tradičných rolí*“ sa s rozvojom priemyslu stále viac oslabovalo. Právne nároky a požiadavky na vyššiu vzdelanosť žien rástli s ich pracovnými aktivitami až napokon I. svetová vojna odstránila posledné výhrady. Ženy dokázali, že vedia nahradiť, ak treba, aj mužskú prácu. Sociálni demokrati po I. svetovej vojne preto zahrnuli do svojho politického programu zrovnoprávnenie žien s mužmi, zlepšenie prístupu žien k vzdelanosti, členstvo žien v odboroch a volebné právo. Tento pokrok zvýšil právnu uvedomelosť žien. Umožnil im vstup na univerzity. Príkladom toho je madam Marie Curie-Sklodowska (1867 – 1934), prvá žena, ktorá vyštudovala fyziku a chémiu na Sorbonne v Paríži a v roku 1911 získala aj Nobelovu cenu za fyziku a chémiu. Rovnako tiež aj Edita Steinová (1891 – 1942), ktorá výrazne ovplyvnila rozvoj fenomenológie. Medzi významné ženy 20. storočia patrí aj bl. Matka Terézia z Kalkaty (1910 – 1997), zakladateľka Kongregácie misionárok lásky a nositeľka Nobelovej ceny

za mier, ktorá jej bola udelená za celoživotnú humanitárnu činnosť a lásku voči najchudobnejším.

3. Rovnosť práv a vplyv rodovej ideológie na súčasnú spoločnosť

V súčasnosti existujú inštitúcie, asociácie, početné organizácie a zákony, ktorých hlavnou úlohou je dohliadať na to, aby nedochádzalo k rodovej diskriminácii. Avšak paralelne s týmito vonkajšími zákonmi fungujú ešte aj vnútorné zvyklosti tolerujúce rozdielnosť pri odmeňovaní za tú istú prácu, pri delbe práce v domácnosti a podiele na výchove, ale aj pretrvávajúce predsudky, že muž je odvážnejší, mobilnejší, neostáva na materskej dovolenke. Z povedaného vyplýva, že je aj naďalej dôležité zvyšovať empatické cítenie v spoločnosti.

Do konca 20. storočia sa hovorilo o dvoch rodoch (o mužoch a ženách). Po roku 1995 sa začalo v euro-amerikej kultúre hovoriť o piatich rodoch (muž, žena, gay, lesba, transvestita³). Aktuálne existujú snahy rozšíriť rodovú variabilitu na počet dvadsať a vo viacerých štátoch Európskej únie je už v rodnom liste priestor aj pre neutrum. Nové rodové identity spolu s odvolávaním sa na právo vyznievajú dnes ako máťúce a problematické. Európsky parlament dáva rodovému pluralizmu zelenú a chce, aby bol niečím povinným, čo má byť rešpektované (vrátane práva na sobášu ľudí toho istého pohlavia, na adopciu detí homosexuálnym párom, práva nahradiť matku a otca termínom rodič číslo 1 a rodič číslo 2, ba najnovšie aj trojrodičovstvo súvisiace s darcovstvom spermii, atď.). Toto všetko vedie k vykoreneniu ľudskej identity a k presadeniu svojvôle bez rozvážnosti. V dôsledku toho sa oslabuje inštitúcia manželstva (zväzok muža a ženy), čo je s ohľadom na budúcnosť veľmi nebezpečné.

Široké rodové rozpätia vnášajú do spoločnosti nové rozdelenia. Vyspelá časť sveta pod vplyvom rodovej ideológie začala svoj rozkladný proces. Nebezpečenstvo predstavuje aj dominancia a absolutizácia minoritných práv a zlým znamením je aj to, že mladí ľudia sú voči tomuto rozkladnému procesu ľahostajní. Legislatívne nariadenia prijímajú bez toho, aby rozmýšľali, aký to bude dopad na budú-

³ Transvestitizmus sa väčšinou týka heterosexuálnych jedincov, ktorí sú schopní sexuálneho styku, no neprináša im to uspokojenie. Sexuálna identifikácia takýchto osôb zostáva zachovaná v súlade s biologickým pohlavím, keďže netúžia po operačnej zmene. Rozlišovať ale treba medzi transvestitizmom a cross-dressingom, v ktorom sa prezliekanie za osobu opačného pohlavia stáva trvalým motívom sexuálneho uspokojenia. V minulosti k tomu prispeli divadelné roly, v súčasnosti kultúrne predstavenia, pri ktorých muži karikujú ženské osobnosti v nápaditých ženských šatách. Pochopiteľne, nie je to pravidlo, ale jeden z možných dôsledkov.

nosť. Investovať do viery, dôvery a do láskyplných vzťahov vyžaduje veľkú trpezlivosť a postmoderní ľudia chcú mať všetko bez námahy. Z európskej tradície sa tak spontánne vytráca racionálnosť a nahrádza ju manipulácia. V tomto bode sa však otvárajú dve otázky: Môže prežiť kultúra, ktorá si neváži rodinu? Kto bude garantovať, že európske ženy nestratia práva, ktoré si krvopotne vydobyli? Dnes nikto nepopiera, že sú dôležité spravodlivé štruktúry, humánne hodnoty, tematická otvorenosť, objektívnosť voči tomu, čo chceme, ale treba pamätať aj na to, že súčasný svet nepotrebuje nové teórie a dokumenty, ale potrebuje metodológiu, ako „žiť v praxi“ solidárne bratstvo.

4. Demokracia, multikulturálny liberalizmus a kríza racionality

Oporou demokratických politických systémov a multikulturálneho liberalizmu by mali byť racionálne zásady zabezpečujúce všetkým ľuďom prirodzené práva, ku ktorým patrí ochrana rodinných záujmov, národnej a štátnej suverenity, aj osobných slobôd s cieľom posilňovať funkčné inštitúcie.

V základoch gréckeho slova *demokracia* (δημοκρατία – δῆμος (ľud) + κρατος (moc, vláda, sila) sú ľudské práva, stanovené ako normatív pozývajúci k všeobecnému rešpektu, ktorý má podporovať snahy po „lepšom živote“ a „spravodlivejšom svete“. Demokracia má chrániť slobodu a názorovú pluralitu všetkých, má v ľuďoch prebúdzajúť záujem o spoločenské dianie spolu so zmyslom pre trvalú zodpovednosť, sebadisciplínu, priamosť a čestnosť. Ruský filozof N. A. Berďajev však ale tvrdil, že demokracia má byť „*peniknutá duchom a zviazaná s duchovnými hodnotami a cieľmi*“ (Berďajev 1997). Toto potvrdil aj novotomisticky orientovaný francúzsky filozof J. Maritain, keď napísal, že to má byť najmä preto, že „*rovina časná je podriadená duchovnej*“ (Maritain 1967). Sú ale súčasné demokracie naozaj zviazané s duchom a duchovnými hodnotami? Rešpektujú aktuálne liberálne demokracie ešte nejaké duchovné hodnoty? Nie sme skôr svedkami hodnotovo-morálneho rozvratu, ktorý sa v dejinách neosvedčil? Spomeňme si len na rozpad Rímskej ríše v 5. storočí. V liberálnych demokraciách sa stále viac presviedčame o tom, že platónsko-aristotelovský filozoficko-etický ideál „o vládnutí tých najlepších a najschopnejších“ pre „dobro všetkých“ je už dávno zabudnutý a zmierili sme sa s tým. Už viac nehľadáme najschopnejších, ale usilujeme sa eliminovať iba tých najhorších. Pritom sa oháňame ideálnymi predstavami a teóriami o sociálnom štáte a rovnostárstve.

Každá kríza má súvis s morálkou a hodnotovým relativizmom, ktorý vnáša chaos do spoločenského diania. A ak k tomu priradíme ešte multikulturálny kontext, tak nám neostáva nič iné, iba akcepto-

vať danú skutočnosť. V takom prípade bude spoločnosť fungovať len na princípe navzájom oddelených komunit a subkultúr. Nemožno sa preto čudovať, že narastá skepticizmus, neistota, obavy z budúcnosti. Postkresťanská Európa, vyprázdnená od duchovných hodnôt, sa nezaujíma o filozofiu a nerieši metafyzické otázky, preto neponúka ani žiadne riešenia. Masívny nárast individualizmu a morálnych deliktov si väčšina ľudí už ani neuvedomuje. Iba premýšľajúci ľudia si kladú otázky: Nejde tu o pseudo-humánnosť, o systémovo pripravovaný maskovaný manéver? A vôbec, možno symetricky usporiadať vzťahy, keď vôkol nás je veľký neporiadok? Taliansky filozof a morálny teológ Salvatore Privitera (1945 – 2004) vystihol situáciu našich čias tvrdením, že: „*Objektívny morálny poriadok je len jeden, a nemôže byť nie jeden*“ (Privitera 1991, s. 195).

Je pravda, že ľudia si dokážu zvyknúť na všetko, aj na chaos a morálny neporiadok. Je to ale múdry a správny postoj? Nevyúsťuje ľahostajnosť voči pravde a dobru, čoho sme dnes svedkami, do globálneho problému? Obrovská masa ľudí už nie je schopná vidieť, nie to ešte riešiť problémy. A veľká väčšina „ľahostajných“ sa dokonca domnieva, že regres v oblasti mravov môže priniesť aj progres. Tu treba s dávkou zdravej logiky povedať, že humánnosť by sa nikdy nemala dostať do disharmónie s mravnosťou.

Postmoderné „zbožštenie človeka“ a jeho „svojvôle“ teoreticky umožňuje (podľa liberálno-hedonistického návodu) každému „čo chce“, no reálne sa to uskutočniť nedá. Takéto prania sú anti-liberálne a takýto stav súčasných demokracií je neudržateľný.

5. Reálne postuláty jednoty alebo o príčinách nejednoty v multikultúre

Sociálna spoločnosť v najširšom slova zmysle predstavuje pluralitné zoskupenie autentických osôb, preto sa nemôže zaobísť bez kompromisov. Občania v štáte nikdy nie sú a nemôžu byť názorovo jednoliati, ale ľudia vedia, že spoločnosť ako celok prosperuje vtedy, keď je v jej štruktúrach zakomponovaná rovnaká spravodlivosť pre všetkých.

Jednota (*unitas*), ako hovorieval sv. Tomáš Akvinský, spočíva v nedeliteľnosti „(...) *unitatis consistit in indivisione*“ (Akvinský, 1 Sent). Termín jednota má dlhú históriu. Siahá až k počiatkom dejín filozofie – k predsokratikom. Už pytagorejci sa zaoberali percepciou tohto pojmu tušiac, že v jednote sa nevyhnutne skrýva božský princíp (pokiaľ ide o jej pôvod a počet). Princípu jednoty oponuje mnohorakosť. Filozof Platón (427 – 347 pred Kr.) zaradil koncept jednoty medzi veľké idey (*archetypy*). Ľudia sa v úsilí o jednotu namáhajú, lebo vedia, že pravda bez dobra nie je plnou pravdou.

Aristoteles (384 - 322 pred Kr.) rozlišoval medzi rôznymi variantmi a modalitami termínu *jednota* a tvrdil, že *jednota vecí* je progresívne numerická, generická, špecifická a analogická. Je to mnohosť, ktorú možno vnímať v zmysle symetrických opozití zoči-voči jednote. Novoplatonik Plotinos (203 - 269) postavil *jednotu* na vrchol „*filozofického univerza*“ a tvrdil, že jednota predchádza poriadku konkrétnych existencií, inteligibilných realít, aj samotnému svetu ideí. Jedno transcenduje ľudskú inteligenciu a je absolútne prvým princípom každej existencie.

Novoplatónske pochopenia *jednoty* ovplyvnili v mnohých aspektoch aj cirkevných Otcov a najmä sv. Bazila Veľkého (330 - 379) a sv. Gregora Naziánskeho (329/330 - 390), ktorí sa usilovali objasniť „*vnútornú krásu jednoty*“ vo svojom spoločnom diele *Origenus filokalia* (z roku 358). Jednota je tu prezentovaná ako vlastnosť, ktorú si majú osvojiť kresťania túžiaci po dokonalosti. Sv. Augustín (354 - 430) videl zdroj ľudskej jednoty v participácii na nemennej večnej pravde (Augustinus). Pseudo-Dionýz (žijúci v 5. a 6. storočí) zasa napísal: „*Neexistuje nič, čo by neparticipovalo na jednom. Tak ako každé číslo participuje na číselnej jednote, napr. na polovici, na tretine, či desatine, tak každé bytie a každá časť bytia má účasť na Jednom a je potrebné, aby každé bytie bolo jedno vo svojej existencii.*“ (Pseudo-Dionigi)

Sv. Tomáš Akvinský na základe aristotelovských pochopení a ideí cirkevných Otcov dospel ku konklúzii, že *jednota* je základným bohatstvom bytia, preto figuruje medzi zoznamom transcendentálií (porov. Akvinský: Questiones). V jednote existujú isté hierarchické stupne. Čím je vyšší stupeň bytia, tým je vyššia aj jednota. Veci, ktoré sú oddeliteľné vo svojej povahe (*per se*), vlastnia jednotu autentickejšie ako veci, ktoré sú oddelené akcidentálne (*unum per accidens*). To, čo je absolútne oddelené (*simpliciter individum*), je jedno v zmysle absolútnom, ako aj v zmysle numerickom. Stupne jednoty sú aj medzi vecami. Niektoré sú oddelené v akte, ale nedeliteľné v sile, iné sú rozdelené aj v akte, čo je napríklad cudzie ľudskej povahe (porov. Akvinský: 1. Sentenze). Akvinský prostredníctvom tejto redukcie dospel k presvedčeniu, že jednota je skutočnosť odvíjajúca sa od pochopenia, že jedine Boh, ktorý je existujúcim bytím pre seba, je nevyhnutne princípom každej jednoty. Všetky kondície bytí sa verifikujú v Ňom. Boh je jednoduchý vo všetkých svojich aspektoch. On je jediný a jedno, dokonalé bytie s maximálnou jednotou (porov. Akvinský: Summa).

O jednote možno tiež povedať, že má hodnotu analogickú ako všetky transcendentálie. Primárne a principiálne (*per primus*) prináleží Bohu a sekundárne (*per posterius*) aj stvoreniam. Reálna jedno-

ta medzi človekom a Bohom a medzi človekom a človekom počíta s pravdou a láskou, ktorá nedovolí fragmentáciu bytí a vecí, ani ich vzájomné odcudzenie. Najväčším nepriateľom jednoty je ľudský individualizmus, ktorý podporuje slobodu svojvôle, teda slobodu bez zodpovednosti.

V spoločnostiach, v ktorých sa popierajú „duchovné základy“, na ktorých tak veľmi nástojil napríklad V. S. Solovjov (1853 – 1900), ale aj N. A. Berďajev a J. Maritain, sú spoločnosťami vopred odsúdenými na zánik. Takéto spoločnosti pripomínajú metaforické stavenie „*domu na piesku*“ (porov. Mt 7, 26). Materiálna prosperita a bohatstvo nie sú a nemôžu byť zárukou jednoty. Jej garantom je niekto, kto je „absolútnou jednotou v sebe“, to znamená „nedeliteľné bytie“, ktoré má v sebe potenciú vytvárať maximálnu jednotu tam, kde chce a kedy chce. V 21. storočí sme zabudli na skutočnosť, že ideológia nevytvára a nikdy nevytvorí skutočnú jednotu. Naopak, budí strach, od ktorého je blízko k mocenským represiam, ktoré sú vo svojej podstate antidemokratické.

Univerzalistické poňatie ľudských práv je výsledkom dlhého dejinného vývoja, no netýka sa všetkých civilizačných a kultúrnych oblastí. Aj preto je dôležité položiť si dve otázky: Je univerzalizmus euro-amerického typu naozaj hodnotou pre všetkých? Ak nie, akým spôsobom možno tolerovať pretrvávajúce odlišnosti vo svete bez väčších konfliktov?

Známý profesor na Columbia University, sociológ, politológ, teoretik a kritik súčasnej civilizácie Jean Cohen (nar. 1946) vo svojom diele *Existuje právo na demokraciu* (porov. Cohen 2008) nadviazal na skúmanie demokracie Johna Rawlsa (1921 – 2002), ktorý poukázal na to, že mnohé spoločnosti nemajú historické predpoklady pre akceptovanie demokracie v klasickom „západnom poňatí“. Je tomu tak preto, lebo súčasťou ich étosu je buď nejaká partikulárna koncepcia dobra, alebo privilegované postavenie náboženstva (porov. Hála 2009, s. 252 – 253). Samozrejme, jednotný názor na takéto vyhodnotenie či konsenzus neexistuje. Jednota je vždy procesom, ktorý postuluje axiologicko-aretologické pochopenia aj formáciu svedomia. Len tak si môžu ľudia uvedomiť, že to, čo je morálne, je zároveň aj racionálne. Na strane druhej je ale nemysliteľné a nereálne, aby sa multikultúrna masa mohla aj bez duchovno-axiologických a aretologických ambícií a dobrej vôle „dohodnúť“ a „nájsť spoločnú reč“ na poli eticko-normatívnom. Vytvoriť jednotu len kvôli „humanistickým ideálom“ je málo efektívne, pretože nie všetci ľudia sú dobrí. Každá societa sa formovala v priebehu dejín hodnotovo diverzne a má aj rozdielne predstavy o tom, čo je humanistický ideál.

Pluralita a multikultúra, založené na relativizujúcich snahách, sa

preto logicky nemôžu vyhnúť etickým problémom, lebo mnohosť hlasov nepredstavuje len variabilné možnosti, ale aj limity pre jednotnú etiku, ktorá by vyhovovala všetkým. Najväčším nebezpečenstvom v aktuálnych demokraciách je tá skutočnosť, že pod vplyvom relativizmu už neexistuje žiadna morálna pravda, žiadne pravé náboženstvo, žiadne univerzálne normy. Ďalším problémom je aj skutočnosť, že nemožno nanútiť euro-americké hodnoty národom, ktoré nemajú žiadne skúsenosti s demokraciou (Líbyjčania, Iračania, Sýrčania). Ak na tom napriek všetkému trváme, je to v rozpore s toleranciou voči inej tradícii a kultúre. Životná skúsenosť potvrdzuje, že vzájomné uznanie je nerovné. Vonkajšia jednota nemôže nahradiť duchovné zjednotenie.

„Kulturálna mnohosť“ a „liberálny multikulturalizmus“ prezentujú „stret inakostí“. Jednotu ohrozujú kvôli rôznorodosti hodnotiacich súdov, ku ktorým patrí napr. aj odlišný pohľad na dôstojnosť mužov a žien, alebo aj polygamná kultúra. Ak si aj naďalej myslíme, že ide o nepodstatné veci, je to dosť naivné a nepredvídateľné. Nedemokratické krajiny sa nemôžu stať demokratickými z večera do rána len preto, že si to niekto z mocných želá. Teoretický relativizmus, ako tvrdí Enrico Chiavacci, či chceme alebo nie, ovplyvňuje praktický život a následne brzdí snahy vytvoriť skutočnú ľudskú rodinu, v ktorej by ľudia dokázali žiť v diverzite a zároveň v pokoji a solidarite (porov. Chiavacci 2007).

Všetkým Európanom bolo ešte v 20. storočí jasné, že poznanie je spojené s mravnou povinnosťou eliminovať účelové manipulácie. Podľa českého filozofa Jana Patočku (1907 - 1977) by malo byť: *„Toto presvedčenie chránené proti moci a sile, pripravené aj k obeti života, ak sa dostane do konfliktu s vládnucimi, ako napríklad Sokrates. A druhou možnosťou je uchýliť sa do vnútornej emigrácie ako Platón.“* (porov. Hála 2009, s. 178) Ako vidíme, tieto dve možnosti sa v dejinách pravidelne obmieňajú, no niekedy sa stáva, ako je tomu v našej súčasnosti, že ľahostajnosť môže byť aj v prevahe. A práve vtedy ľudia nevedia zaujať správny postoj voči pravde a dobru. Vtedy sú aj minimálne mravné požiadavky (v dôsledku rozvrátenia hodnotového poriadku) zamieňané s moralizátorstvom.

Zo skúsenosti vieme, že aj v súčasnosti niektoré snahy prekračujú rámec ľudských práv, preto vyvolávajú napätia a limitujú slobodu ľudí. Patrí tu napr. snaha „potichu“ implantovať zákony, voči ktorým už v budúcnosti nebude možné vzniesť kritiku, alebo sa voči nim brániť. Nemusia sa teda občania Európskej únie oprávnené obávať „novej totality“? Totalitu sme tu už mali, preto majú ľudia v liberálnych demokraciách strednej Európy opäť obavy pred neobmedzenou mocou a v jej dôsledku aj pred budúcnosťou. Takými sú napr. aj nad-

štandardné dotazy o rodovej identite, ktoré podsúvajú pochybnosti, aby ľudia ani ako dospelí si ešte neboli istí, kým sú a aká je ich dôstojnosť. Všeobecne radi hovoríme, že jednotlivec sa môže myliť, ale je azda masa neomylná? Kto a čo zabezpečí neomylnosť masy?

N. A. Berďajev vo svojich úvahách o rovnosti všetkých ľudí si bol istý, že táto rovnosť je možná iba pred Bohom (porov. Berďajev 1946). Nejednota v multikultúre je prirodzená a multikulturálna integrácia je pravdepodobne neuskutočniteľná a iluzívna. Mnohí európski politici si však myslia opak. História, ako „*magistra vitae*“, napokon preverí ich postoje. Okrem toho je aj nanajvýš naivné myslieť si, že každodenné kompromisy sa môžu hromadiť do nekonečna. Na zemi sa však všetko mení a vyčerpáva: ľudia, príroda, veci a s nimi aj snaha a trpezlivosť. A každú chvíľu nemožno ani organizovať referendá, protesty, zmeny zákonov, predčasné voľby, či tolerovať konfliktové situácie v strete s multikulturálnou inakosťou.

Ideálne by bolo, keby v demokratických spoločnostiach boli základné ľudské práva zjednocujúcimi požiadavkami, a naopak, špecifické práva priestorom na širokú diskusiu, z ktorej by vzišli múdre a predvídave stanoviská objasňujúce, čo je pozitívne a čo by mohlo byť v budúcnosti problematické.

Náboženské hodnoty, ktoré sa konzervatívni európski politici pred časom pokúšali včleniť do súboru európskych hodnôt, už nie je možné presadiť. Európa je sekularizovaná a postkresťanská. W. Churchill (1874 – 1965) v roku 1946 na univerzite v Zürichu, kde prezentoval ideu „*Spojených európskych štátov*“, si to ešte dovoliť mohol. Podľa neho mala byť táto idea založená na báze kresťanskej viery a etiky (porov. Pollak 2007).

Model multikultúry, ako to vidíme dnes, neprináša zhodu a neprispieva k jednote, ale tvrdohlavosť niektorých európskych lídrov to nechce pripustiť. Holandský minister vnútra Piet Hein Donner (nar. 1948) ešte 16. júla 2014 vyhlásil, že je potrebné utlmiť program multikulturalizmu, ktorý okrem „moslimskej migrácie“ a „vytvorenia paralelných spoločností“ nepriniesol nič. V rovnakom čase sa tak vyjadrovala aj nemecká kancelárka Angela Merkelová (nar. 1954). V súčasnosti však otočila naruby svoju rétoriku bez toho, aby to vysvetlila. A tak v dôsledku nepočúvania „hlasu ľudí“, „hlasov zdola“ sa môže stať, že pôvodní Európania sa budú vo svojich krajinách obávať o vlastné životy.

Multikultúrny liberalizmus môže v budúcnosti dokonca eskalovať do kultúrno-náboženského konfliktu a môže byť príčinou likvidácie tých národov, ktoré s naivnou dôverou poskytli prichádzajúcim „hostom“ prístrešie. Európanom sa môže stať, že o pár rokov nebudú existovať západný spôsob života s celým jeho kultúrnym bohat-

stvom a tradíciami, ktoré sa tu navrstvovali ako odkaz predkov po celé stáročia a tisícročia. Premiér Spojeného britského kráľovstva David Cameron (nar. 1966) v súvislosti s pripravovaným referendum o zotrvaní Britov v Európskej únii (jún 2016) vyhlásil, že nevýhodou a slabosťou jednoty Európskej únie je príliš rozsiahle spoločenstvo krajín EÚ, a rovnako tiež aj panovačný postoj Bruselu (porov. Cameron 2015).

Sú teda Európanom na osoh postoje, ktoré ich „vzyliekajú z vlastnej identity“ na úkor „trans-nacionálneho“? Nie je to riskantné a iracionálne? Nemali by sme azda pamätať na to, že naša „euronaivita“ sa nám môže vypomstiť?

Je pravda, že aspekty celosvetovej spolupráce sú veľmi dôležité, ale treba brať do úvahy aj komplexnosť spolupráce, v ktorej sú rešpektované demokratické zásady, vrátane pochopenia slobody, sociálnej spravodlivosti, náboženskej tradície, kresťanského humanizmu s jeho láskou k blížnemu, ale aj sekulárne tradície (osvietenskú s jeho požiadavkami slobody, tolerance a otvorenosti voči vedeckému skúmaniu). Morálne normy predpokladajú verifikované hodnoty, počítajú s racionálnosťou a presadzovaním univerzálneho pochope-
nia v oblasti ľudských práv.

6. Kríza demokracie alebo o budúcnosti bez humánnosti

Pilierom demokracie je brať ohľad na rôzne postoje a stanoviská občanov. Ľudia chcú zmeny, ktoré by konvenovali s rozvojom vedy i samotnej spoločnosti, preto sú transformácie nielen potrebné, ale aj nevyhnutné. Dôležité je však dbať na to, aby tieto úsilia nevyústili po uskutočnených zmenách do možného rozvratu funkčných inštitúcií.

V demokracii, ktorá si chce zachrániť „humánnu tvár“, by nemali mať hlavné slovo len mocní, ale predovšetkým tí, ktorí sú kompetentní zabezpečiť rovnováhu medzi občanmi a štátom, medzi zdravou racionálnosťou a nerozvážnou svojvôľou, medzi slobodou a zodpovednosťou, medzi biosférou a technosférou. V súčasnosti, keď aktuálne riešime obrovský nával migrantov do Európy, to znamená ľudí s diametrálne odlišnou kultúrou a náboženstvom, s výrazne odlišným chápaním ľudských práv, rovnosti pohlaví, vzájomnej tolerance a rešpektu pred zákonmi, sa Európania právom obávajú budúcnosti.

Globálna aplikácia univerzalistických hľadísk totiž závisí v mnohom od toho, ako silno sú v jednotlivých spoločnostiach zakorenené metafyzické a náboženské hodnoty. Vlastimil Hála sa ale domnieva, že: „(...) bude veľmi ťažké viesť dialóg medzi principiálne seku-
larizovanými spoločenstvami na jednej strane a spoločenstvami,

v ktorých sú náboženské fundamenty nerelativizovaným jadrom ich seba prijatia na strane druhej.“ (Hála 2009, s. 263)

Nenahovárjame si, že euro-americký model sekularizovaného štátu je globálne akceptovaný. Každý vie, že v pozadí tohto modelu sú v hre ekonomické, mocenské a vojensko-strategické záujmy. A práve tu sa rodí problém, ktorý by mohol dať odpoveď na otázku: Kto má právo vyhlásiť, že presadenie všeobecne platných hodnôt a noriem zabezpečia mocnosti s najvyšším civilizáčnym štandardom? Tu sa, samozrejme, názory rozchádzajú, podobne ako pri otázke: Kto je svetovým lídrom a na základe čoho?

Konflikty vo svete sú často vyvolané zámerne. Ich povrchné riešenia neprinášajú spravodlivosť, hoci politickí lídri o sebe vyhlasujú, že vyznávajú tie najdemokratickejšie princípy. Skutočnosť je taká, že nikto z mocných nechce rezignovať od svojich záujmov. V tejto situácii by sa mala posilniť úloha *Organizácie spojených národov* na základe univerzalistických princíпов. Tejto organizácii by sa mal vrátiť status autoritatívneho posudzovateľa pri rozhodovaní o veľmi dôležitých veciach a najmä v komplikovaných situáciách, ktoré vyžadujú rozvážne politické rozhodnutia. Za komplikovanú možno považovať aj našu situáciu, kedy Európa nezvláda nápor migrantov. Zdá sa nepochopiteľné, že dnes môže prekročiť „schengenskú hranicu“ kto chce, kedy chce a kde chce, dokonca aj bez pasu (či s viacerými falošnými pasmi) a aj bez registrácie. Kto by bol ešte pred rokom pripustil takúto situáciu? Táto iracionálnosť zostáva nepochopenou najmä pre krajiny strednej a východnej Európy. Práve ony museli ešte prednedávnom podstúpiť a splniť veľmi náročné kritériá kvôli integrácii do schengenského priestoru. Aktuálna migrácia blížiac sa k miliónu presídlencov, ktorá sa má v roku 2016 zdvojnásobiť či strojnásobiť, pripomína frašku s otáznikom: Kto sa bude smiať na konci? Iracionálnou sa javí aj požiadavka povinných kvót, pretože arabskí migranti majú vlastnú predstavu o krajine, v ktorej sa chcú usadiť a žiť. Ak im Európa ponúkla možnosť presídlenia, nemalo by to byť proti ich vôli, to znamená „dobrovoľne nasilu“. V pozadí celého tohto problému sú ešte mnohé ďalšie otázky typu, či tí, ktorí prišli do Európy, sú len utečenci, ktorí ušli z vojnových zón? A budú vôbec ochotní rešpektovať legislatívu tej krajiny, v ktorej sa usadili, alebo sa usilujú len využiť európsky sociálny systém? Európania budovali Európu po dlhé stáročia s veľkou námahou, odvahou, trpezlivosťou aj za cenu premnohých obetí. Preto ostáva len dúfať, že Európania neoznačia „vlastnú bezmocnosť“ za cnosť. Ľudské práva a sloboda sú veľkými hodnotami, ktoré treba chrániť a kultivovať.

Humánnosť ako ľudská vlastnosť je vo všeobecnosti krásna, ale len vtedy, ak jej aktéri rešpektujú prirodzené ľudské práva a zároveň aj

povinnosti. Stmelujúcim spojivom každej humánnosti i každej jednoty by malo byť dobro. Čo ale znamená dobro v sebe? Ako vieme, existujú veľmi rozdielne historické identifikácie dobra, ktoré vychádzajú z rozdielných videní reality. Niektoré z nich identifikujú dobro s diametrálne rozdielnymi predstavami o živote, iné sa identifikujú s filozofickými smermi, napríklad mixom hedonizmu s dobrom, alebo utilitarizmu s dobrom. Takéto dobro sa môže páčiť, ale môže vyvolať aj naturalistickú chybu, pretože to, čo sa páči ako prirodzená, inštinkatívna, emotívna, či fyziologická reakcia, nemá v sebe charakteristiku dobroty, ani morálneho zla. Dobré rozhodnutie nezávisí len od poznania, ale aj od cnostnej rozvážnosti, ktorá môže aj dnes zmierniť a aj zvrátiť súčasnú krízu demokracie, multikultúry a racionality.

Záver

V súčasnosti sme svedkami toho, že všetky národy chcú byť subjektom historického diania, a nie mimo neho. Národy sveta prežívajú „globálne prebudenie“, no pritom všetci chcú niečo iné. Demokrati chcú väčšiu demokratizáciu, liberáli väčšiu liberalizáciu, zástancovia multikulturalizmu spoločnosť bez dejinno-tradičných koreňov, bez národnej identity a náboženstva. V takejto variabilite bez *ordo moralis* si mnohí myslia, že vynášli ten najsprávnejší spôsob na bezkonfliktový život na zemi. V skutočnosti je takýto spôsob myslenia veľmi nebezpečný a nedôstojný, lebo každý človek prirodzene miluje tú krajinu, v ktorej sa narodil, tie hodnoty, ktoré mu boli vštepené.

Pravda je teda kdesi úplne inde. Spočíva v symetrii transcendentálnych hodnôt s humánnymi hodnotami podľa Božej múdrosti (*Sofie*). Kríza demokracie a multikultúry by nemusela byť, keby racionálni ľudia prestali myslieť na mocenské prestíže, na pyšnú povýšenosť jedných nad druhými, keby začali kooperovať tak, aby prioritou ich snáh bolo dobro pre všetkých. Vtedy by sme mohli konštatovať, že návrat k staronovému ideálu „múdрых“ je stretom minulosti s prítomnosťou, od ktorej závisí budúcnosť. Ľudstvo ako celok potrebuje alternatívy ako uskutočniť pravdu, dobro, lásku a šťastie v čo najširšom meradle. Ak by sme sa však opýtali ľudí 21. storočia, ktorí ľudia sú podľa nich najviac šťastní, pravdepodobne by sme narazili na množstvo rozmanitých názorov, no väčšina z nich by povedala, že tí, ktorí sú zdraví, úspešní, populárni, kreatívni, veselí...

Z pohľadu filozofie a etiky je to však trochu inak. Najšťastnejší sú tí, ktorí sa oslobodili od egoizmu a druhých milujú nezištne. V slovanском ponímaní je dokonca takéto počínanie považované za dobrý údel, s pomocou ktorého možno naplniť túžbu po plnosti bytia a pritom nestratiť historickú pamäť, lebo ten, kto nepamätá na minulé, neuvidí budúce. K takýmto postojom treba vychovávať aj mladých

ľudí. Treba ich učiť „duchovne hladieť“ a vytvárať priestor pre aplikáciu toho, čo je racionálne. Dnes ešte funguje aký-taký étos na báze inštitúcií, ale ani ten sa neteší veľkej dôvere. Príčinou straty dôvery je nezodpovednosť tých, ktorým bola delegovaná moc. Z tohto dôvodu je žiaduce znovu objaviť pozitívne aspekty ľudskosti a solidarity, veľkorysých dobrovoľných iniciatív, ktoré by znamenali návrat k pravej humánosti, ktorá nepotrebuje medializáciu. Spomínaný ruský filozof N. A. Berďajev veľmi správne poznamenal, že: „(...) *moc nespadá do duchovného života, ale do sociálnych vzťahov ľudí. Boh je sila, nie vláda. Božia sila je duchovná a neponáša sa na pôsobenie sily v tomto svete. Duchovná sila je slobodná, nie je odkázaná na sily tohto sveta...*“ (Berďajev 2006). V berďajevovskom myslení niet spoliehania sa na ľudské sily a zákony. Všetko ľudské je konečné, intelekt aj poznanie, telesné zdravie, moc i sláva.

V Európe žijeme už dvetisíc rokov v kresťanskej tradícii. V medziľudských vzťahoch sa udialo veľmi veľa pozitívneho, no je pravda, že napriek tomuto úsiliu stále ešte chýba spravodlivá rovnosť. Ľudstvo ako celok však smeruje k finálnemu zavŕšeniu. A tak tí, ktorí sú príliš sústredení len na časnosť, no nie na večnosť, budú donútení konfrontovať sa v okamihu svojho *finis ultimus* s Pravdou. Avšak kým časnosť nám dovoľuje akceptovať seba takých, akí sme, čo vyhovuje všetkým, večnosť už bude počítat naše osobné víťazstvá nad sebou podľa logiky „ducha“, nie „tela“.

Kresťania by mali pochopiť, že ich úlohou je „*byť jedným telom*“ v Kristovi (*communio sanctorum*). To znamená, že majú stretávať Boha v každom človeku. Samozrejme, že to nie je také jednoduché, lebo takéto stretnutia postulujú požiadavku mať otvorené oči, uši, dlane, srdce. Iba takto možno vytvoriť miesto pre stretnutie ľudského s božským, života so smrťou, časnosti s večnosťou. A týka sa to aj rovnosti v oblasti ľudských práv, ktoré sú permanentne ohrozované mocou, raz patriarchálnou, inokedy ekonomickou, politickou, globálnou, dnes dokonca aj rodovou ideológiou. Urgentným poslaním nás všetkých je pochopiť vážnosť toho, že časnosť sa pomíňa, no spravodlivé ľudské skutky budú mierou našej večnosti.

Literatúra:

AKVINSKÝ, T.: 1 *Sentenze, d. 24, q. 1, a. 2.*

AKVINSKÝ, T.: *Questiones disputatae: De veritate, q. 1, a. 2; De potentia, q. 9, a. 7.*

AKVINSKÝ, T. (1984): *Summa theologiae, I. q. 10, a. 4.* Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

AUGUSTINUS: *De beata vita.* 3, 8.

BERĎAJEV, N. A. (2006): *Duch a realita.* Bratislava: Kalligram, 194 s. ISBN 80-7149-838-6, s. 168.

- БЕРДЯЕВ, Н. А. (1946): *О рабстве и свободе человека*. Paris: YMCA-PRESS, 222 с.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. (1997): *Русская идея. Судьба России*. Москва: Сварог и К, с. 417.
- CAMERON, D. (2015): spravy.pravda.sk/svet/clanok/362655-the-independent-referendm-o-zotrvani-britanie-v-eu, tiež STV1, Televízne noviny 14. 10. 2015 o 19,00 hod.
- COHEN, J. (2008): *Existuje právo na demokraciu* (český preklad I. Rovenského). In: HRUBEC, M. (ed.) *Interkultúrní dialóg o ľudských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektívy*. Praha, Filosofia.
- DEKLARÁCIA ľudských práv* (1789), čl. 1.
- HÁLA, V. (2009): *Univerzalizmus v etice jako problém*. Praha: Edice Filosofie a sociální vědy (33), Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 298 s. ISBN 978-80-7007-306-3
- CHIAVACCI, E. (2007): *Teologia morale fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice, 392 s. ISBN 978-88-308-0889-8, s. 379-380.
- JÁN PAVOL II. (2005): *Teologie těla. Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha: Nakladatelství Paulínky, 591 s. 80-86025-99-3
- JOHNSON, P. (2012): *Intelektuálové*. Voznice – Praha: Nakladatelství LEDA v spolupráci s nakladatelstvom Rozmluvy, 464 s. ISBN 978-80-7335-279-0 (LEDA), ISBN 978-80-87740-25-4
- MARITAIN, J. (1967): *Integrální humanismus*. Roma: Edice Studium, Křesťanská akademie, preložil Josef Petr, 305 s., s. 275.
- MILL, J. S. (2003): *Poddanstvo žien*. Bratislava: Kalligram, 165 s. ISBN 80-7149-593-X
- ORTEGA y GASSET, J. (1994): *Vzbura davov*. Bratislava: Remedium, Edícia Eseeje, 247 s. ISBN 80-85352-25-7
- PLATÓN (1996): *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 359 s. ISBN 80-86005-28-3
- POLLAK, J. (2007): *Europänische Werte?* In: CSÁKY, M., FEICHTINGER, J.: *Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte*. Bielefeld, Transcript Verlag, s. 90 – 100, cf., s. 91.
- PRIVITERA, S. (1991): *Il volto morale dell´uomo*. Palermo: EDI OFTES, 428 s. ISBN 88-85266-30-4, s. 195.
- PSEUDO-DIONIGI: *De divinis nominibus*, 13, 2.
- ROUSSEAU, J. – J. (2002): *Emil alebo o výchove*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2 vyd., 488 s. ISBN80-220-1196-7

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD.
 Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta
 (Katedra etiky a morálnej filozofie)
 Hornopotočná 23
 918 43 TRNAVA
 hrehovah@yahoo.com

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD., prednáša na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity, kde je vedúcou Katedry etiky a morálnej filozofie a tiež aj na Masarykovej univerzite v Brne. Venuje sa dejinám filozofie a etiky (stredovekej filozofii, ruskej náboženskej filozofii, morálnej teológii a morálnej filozofii, tomizmu, novotomizmu, aretológii a filokalii). Publikovala viaceré monografie a množstvo štúdií a článkov.

TEODÍCEA AKO FILOZOFIA V PRAXI

Mária Spišiaková

Abstrakt. Existencia zla vo svete môže predstavovať intelektuálny problém, ak sa zlo chápe ako protirečiace existencii Boha, ktorý je dokonale dobrý, všemohúci a vševediaci stvoriteľ sveta. Filozofický prístup, ktorý sa tým zaoberá, sa nazýva teodíceca a má za cieľ nájsť prijateľné vysvetlenie, prečo existencia zla vo svete nerobí existenciu Boha nepravdepodobnou alebo dokonca nemožnou. Cieľom článku je ukázať, ako teoretické vysvetlenia úlohy zla vo svete môžu poskytnúť základ pre tzv. osobnú teodícecu, teda vlastnú reinterpretáciu negatívnej skúsenosti so zlom, ktorá môže pomôcť postihnutej osobe prekonať traumatickú skúsenosť

Abstract. **Theodicy as a philosophy in praxis.** Existence of evil can form an intellectual problem when evil is understood as contradictory to the existence of God, who is perfectly good, all-powerfull and all-knowing creator of the world. This philosophical approach - called usually theodicy - aims to find an acceptable explanation why the existence of evil doesn't make existence of God improbable or even impossible. This paper aims to show how the theoretical explanation of the role of evil in the world can give a basis for one's own reinterpretation of negative experience with (personal theodicy) and help a man to overcome traumatic experience.

Problém zla a utrpenia je jedným z kľúčových problémov v živote každého človeka. Bolesť a utrpenie, ktoré zažívame alebo zažívajú naši blízki, nás jednak vedie k hľadaniu ciest ako mu predchádzať a zmieriňovať jeho dopady, ale tiež spôsobov, ako sa s jeho následkami vyrovnáť vo vlastnom vnútri.

V súvislosti s existenciou zla a utrpenia vyvstáva pre veriaceho človeka ešte jeden vážny problém: ako je možné veriť, že Boh je všemohúci a dokonale dobrý Stvoriteľ sveta, ak vo svete nachádzame toľko zla? Pokiaľ totiž náboženskú vieru chápeme ako súbor istých presvedčení o Bohu, jeho vzťahu k svetu a k človeku, ktorý predstavuje akýsi základný rámec, z ktorého človek vychádza vo svojom konaní i chápaní seba a vlastného života, nesmú si tieto presvedčenia protirečiť. Na prvý pohľad sa však zdá, že tvrdenia: a) Boh je dokonale dobrý, b) Boh je všemohúci a c) existuje zlo, si logicky protirečia, a preto aspoň jedno z nich musí byť nepravdivé. A ak je pravda, že zlo v rôznych podobách v tomto svete existuje - a na tom sa prakticky zhodnú všetci ľudia - potom Boh buď nie je dobrý, alebo nie je všemohúci. Keďže však ide o esenciálne charakteristiky Boha, vedie to k záveru, že Boh nejestvuje.

Niektorí si myslia, že hľadať konkrétnu príčinu a zmysel zla - teda odpoveď na otázky, prečo ľudia musia trpieť a prečo je vo sve-

te tolko chorôb a nešťastia – je zbytočné, lebo väčšina takéhoto zla ostane aj tak pre nás tajomstvom. Častý je tiež názor, že zo strany druhých je pre trpiaceho najdôležitejší mlčky prejavovaný súcit, vyhýbajúci sa akýmkoľvek pokusom nájsť vysvetlenie utrpenia či slová útechy. Existujú však aj opačné postoje poukazujúce na to, že na samotnom utrpení nie je najhoršia či najťažšia fyzická bolesť, ale psychická, spojená s tým, že človek nevidí jeho zmysel. Preto sa stretávame so snahami jednak objasniť zmysel bolesti a utrpenia vo všeobecnosti (filozoficko-teologická teodícea¹), jednak nájsť zmysel vo vlastnom prežitom utrpení (osobná teodícea).

Pokým mnohí autori (B. Bro 2014; Moltmann 2005, s. 158 –163; E. Wiesel 2005, s. 122 – 137; D. Blumenthal 1998) zastávajú názor, že filozoficko-teologické riešenia problému zla sú pre prax nepoužiteľné, viaceré psychologické výskumy (D. Benner, V. E. Frankl, E. Wroclawska-Warchala, R. G. Tedeschi, L. Calhoun) ukázali, že osvojenie si ich riešení môže prispieť k vyrovnaniu sa s prežitým zlom nielen na racionálnej, ale aj na emocionálnej úrovni a pomôcť mu z tejto negatívnej skúsenosti vyťažiť pozitívne zmeny v osobných postojoch (posttraumatický rast). Cieľom tohto článku je ukázať, že rozumné spracovanie problému zla vo forme filozoficko-teologického vysvetlenia prístupného aj laikom môže byť užitočné pri osobnom vyrovnávaní sa s prežitým zlom v živote jednotlivcov.

Pojem „zlo“ a „problém zla“

Človek ako mysliaca bytosť reflektuje a pomenúva nejakú udalosť, jav, konanie, človeka alebo vec ako zlé, pretože ho negatívne zasahuje v jeho fyzickom alebo duchovnom rozmere. Voči fyzickému i psychickému utrpeniu pociťuje človek prirodzený odpor, vníma ho ako násilie, či už postihuje jeho samého, iných ľudí alebo iné živé stvorenia.

Hoci posudzovanie nejakej udalosti alebo činu ako zlého vychádza zo subjektívneho prežívania (bolesti, nespravodlivosti), vo vzťahu k niektorým takýmto skutočnostiam sa dosahuje aj všeobecný racionálny konsenzus, a to tak v bežnom diskurze (požiar, ktorý zapríčiniť smrť či zhubná rakovina), ako aj v odbornej právnickej či etickej

1 Termín *teodícea* (z gr. *theos* – Boh a *diké* – spravodlivosť). Tento pojem použil ako prvý nemecký filozof a matematik G. W. Leibniz (1646 – 1716) vo svojom diele *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), hoci bližšie nešpecifikoval jeho obsah. Zdá sa, že ním mal na mysli predovšetkým Božiu spravodlivosť, lebo jeho dielo je etického charakteru, no neskôr sa tento termín začal používať ako synonymum ospravedlnenia Božieho konania pred človekom, či ako synonymum obhajoby Božej dobroty a jestvovania zoči-voči prítomnosti zla.

terminológii (krádež, vražda). Preto sa v teoretických úvahách zavedza akýsi zobektivizovaný pojem zla, ktorý zahŕňa (a) všetko utrpenie spojené s istým fyzickým stavom (to, čo zvyčajne cíti človek, keď sa popáli alebo má zlomenú ruku) a utrpenie ako mentálny stav, v ktorom si želáme, aby čosi bolo inak (skúsenosť straty blízkej osoby alebo narušenej dôvery); (b) všetko, čo súvisí s nespravodlivosťou a nečestnosťou, inak povedané s nemorálnym správaním (krádež, klamstvo); (c) všetko, čo bráni niekomu viesť cnostný a plný život (napr. chudoba, vojna, úraz s trvalými následkami, vážna choroba či predčasná smrť) (Tedeschi 2004).

Vo filozofickej teodíci ďalej rozlišujeme morálne a fyzické zlo. Morálne zlo súvisí so schopnosťou konať na základe slobodného rozhodnutia, a teda niest zodpovednosť za svoje konanie, pričom morálne zlé konanie nemusí byť iba úmyselné, ale môže byť aj neúmyselné, ak sa ho konateľ dopúšťa z nedbanlivosti. Fyzické zlo² môže byť biologické (bolesť, fyzický hendikep, choroby a smrť) alebo nebiologické (zemetrasenia, sopečné výbuchy, cunami, víchrice, tornáda, rádioaktívne ožiarenie), pričom prírodné javy označujeme za zlé len vtedy, ak spôsobujú utrpenie či škodu živým bytostiam.

Vo filozofickej aj osobnej teodíci je problematickejšie vyrovnat sa s fyzickým zlom, lebo za jeho existenciu pripisujeme zodpovednosť Bohu ako stvoriteľovi sveta. V osobnej rovine sa človek pokúša nájsť zmysel prežitého zla, aby mohol zahrnúť prežitú tragédiu nejakým „uspokojivým“ spôsobom do príbehu vlastného života alebo života svojich blízkych (porov. Kallenberg 2007, s. 297 – 321). Práve v tejto fáze vyrovnávania sa s prežitým zlom môžu jednotlivcovi pomôcť filozoficky spracované vysvetlenia príčiny zla a jeho úlohy vo svete i v ľudskom živote.

Teoretickým skúmaním problému zla sa od počiatku rozvoja západného myslenia zaoberali mnohí filozofi. Otázka jeho podstaty a pôvodu, či dokonca úlohy a zmyslu, sa však stala ešte naliehavejšou s príchodom kresťanstva, ktoré chápalo Boha ako vševediaceho, všemohúceho a dokonale dobrého stvoriteľa a udržiavateľa vesmíru, ktorý stvoril svet z lásky a s láskou sa oň stále stará. Tieto jeho esenciálne vlastnosti sa totiž javili ako priamo protirečiace skutočnosti, že vo svete existuje množstvo zla, ktoré zjavne nemá žiadny zmysel, lebo neslúži k dosiahnutiu nijakého dobra.

Existencia zla preto bola nielen v minulosti, ale je aj v súčasnosti najčastejším dôvodom nielen pre odmietnutie viery v Boha, ale aj

² „Fyzické“ značí, že sa objavuje ako výsledok diania v prírodnom svete (*fyšis*). Existuje však aj postoj, že takéto prírodné udalosti nie sú zlom v skutočnom slova zmysle, v takom prípade aj „problém fyzického zla“ prestáva byť filozofickým problémom, ako sa o ňom pojednáva v ďalšom texte.

filozofickým argumentom proti existencii Boha. Takéto argumenty môžu byť formulované ako logické (apriórne) alebo tzv. evidenciálne (aposteriórne). Apriórne argumenty sú deduktívne a sú založené na tom, že určité kontingentné tvrdenie („zlo existuje“) je všeobecne akceptované, a pritom je logicky nekompatibilné s niektorou teistickou tézou o Bohu, ktorý sa chápe ako všemohúci, vševediaci a nekonečne dobrý. Ak by sa dokázalo, že existencia zla vylučuje niektorú z týchto vlastností, potom takýto Boh nemôže jestvovať, lebo by mu chýbala niektorá esenciálna vlastnosť. Ak by sa potvrdila pravdivosť týchto argumentov, viera v Boha-stvoriteľa by bola nielen nerozumná, ale priam nezmyselná. Evidenciálne argumenty vychádzajú zo skúsenosti, že vo svete existujú prípady „nezmyselného“ zla, teda zla, ktoré nie sme schopní zdôvodniť nijakým dosiahnutým dobrom. Táto skúsenosť vedie k presvedčeniu, že hoci by aj niektoré zlá mohli byť pre dosiahnutie istých dobier nevyhnutné, predsa je tu ešte veľa takého utrpenia, ktoré by dobrý Boh mohol odstrániť bez toho, že by sa tým stratilo nejaké dobro alebo dopustilo väčšie zlo. Keďže sa tak nestalo, znižuje to pravdepodobnosť, že náš svet stvoril dobrý a všemohúci Boh (porov. Spišiaková 2012).

Pokiaľ ide o priame, logické protirečenie medzi existenciou Boha a zla, na jeho vyvrátenie stačí nájsť aspoň jeden prípad, keď sú tieto dve skutočnosti zosúladiateľné. Zdá sa, že A. Plantingovi sa podarilo pomerne presvedčivo dokázať, že ak Boh chcel stvoriť skutočne slobodné bytosti³, ktoré považoval za veľmi hodnotné, nemohol zabrániť tomu, aby sa na svete objavilo morálne zlo (Plantinga 1977). Oveľa ťažšie je odpovedať na evidenciálne argumenty, ktoré si vyžadujú obsirnejšie objasnenie toho, prečo Boh dopúšťa bolesť a utrpenie aj na nevinných ľudí či zvieratá, keď z toho neplynie nijaké dobro. A to je v podstate aj existenciálna otázka, ktorú si kladie človek postihnutý nejakým nešťastím – prečo Boh dopustil, aby ho toto utrpenie postihlo, a čo mu tým chce povedať (na aké dobro má a môže toto zlo slúžiť).

Niektorí autori, najmä prírodovedecky orientovaní, zdôrazňujú

³ Plantinga hovorí o tzv. morálne významnej slobode. Tá sa netýka ľubovoľného konania, ale len takého, ktorého dôsledkom je morálne významný čin. Podľa neho je „osoba významne slobodná za daných okolností, ak je slobodná vzhľadom na čin, ktorý je pre ňu morálne významný.“ A ďalej spresňuje, že určitý „čin je pre danú osobu morálne významný v danom čase, ak by pre ňu bolo zlé vykonať tento čin, ale dobré nevykonať ho a naopak“ (Plantinga 1974, s. 166). Teda mimoriadne cenná nie je jednoduchá sloboda voľby medzi viacerými alternatívami, ale len tá jej časť, ktorá sa týka slobodného rozhodnutia ohľadne vykonania alebo nevykonania činov, ktoré majú pre danú osobu morálnu hodnotu. Takýto typ slobody sa tiež nazýva libertariánska alebo nekompatibilistická sloboda.

úlohu zániku a zla v kontexte evolúcie vesmíru. Napríklad v dynamickom pohľade P. Teilharda de Chardin na svet sa fyzické utrpenie a morálne chyby objavujú nevyhnutne, no nie v dôsledku nedostatčnosti stvorenia, ale v dôsledku samotnej štruktúry a fungovania vesmíru, ktorému Boh udelil pri stvorení istú samostatnosť. Tým sa ťažisko diskusie o zle presúva od vyabstrahovaného vzťahu Boha k svetu a človeku do širšieho rámca fungovania a vývoja sveta ako takého (porov. Karaba 2014).

Filozofické riešenia

Pri stručnom uvedení niektorých filozofických riešení problému zla pôjde predovšetkým o predstavenie argumentov, ktoré vedú k záveru, že aj všemohúci a dokonalý Boh môže mať dobré dôvody pre to, aby dopustil vo svete zlo, ak navyše má vo svojom pláne pripravené prostriedky, ako toto zlo obrátiť na dobro. Viaceré z uvedených motívov sú prítomné aj v „zludovenej“ teodícii⁴ – teda teodícii, ktorá sa odovzdáva či už prostredníctvom ľudových a pomáhajú jednotlivcom vyrovnáť sa s prežitým zlom, ba dokonca nájst pozitívnu úlohu konkrétnej zlej skúsenosti vo vlastnom duchovnom raste.

Teodícea založená na ľudskej slobode

Ranokresťanskí autori sa vo svojich vysvetleniach existencie zla vo svete opierajú o vtedajšie cirkevné učenie, ktoré vychádza najmä z *Knihy Genezis*. Podľa tohto učenia nesú zodpovednosť za objavenie sa zla (morálneho i fyzického) vo svete prví ľudia. Hoci mohli žiť v rajskej záhrade šťastne a spokojne, bez bolesti a smrti, tešiť sa z Božej prítomnosti a mať k dispozícii celú prírodu, podľahli zvädzaniu zlého ducha, ktorý ich nahovoril, aby porušili Bohom daný zákaz jesť zo stromu poznania dobra a zla. Pokušiteľ ich presvedčil, že porušením tohto zákazu sa stanú rovní Bohu. Zlo ich činu teda spočívalo predovšetkým v postoji pýchy, v ktorom už viac nechceli poslúchať Boha, ale chceli mu byť rovní. Tento skutok mal za následok trest spočívajúci v narušení prirodzenosti nielen všetkých ľudí, ale aj celej prírody. Odvtedy je vo svete bolesť a smrť, a človek, „dedične“ náchylný na zlo, musí vynaložiť na konanie dobra oveľa viac úsilia. V biblickom chápaní sa potom často vracia tento motív zla – najmä

⁴ Ide v prenesenom slova zmysle o teodíciiu vo forme istých výrokov alebo celých vysvetlení, ktoré sa odovzdávajú v rámci nejakej kultúry či spoločnosti z generácie na generáciu, aby ľuďom pomohli vyrovnáť sa so zlom (napr. úslovie „Božie mlyny melú pomaly, ale iste“ má poukazovať na to, že napokon bude vinník spravodlivo potrestaný; alebo „Pán Boh dobrých ohňom skúša“ – poukazuje na to, že ťažké situácie majú overiť ľudské morálne kvality).

toho fyzického – ako trestu za hriech, teda za ľudskovo neuposlušnosť Božích príkazov.

Okrem toho je však v Biblii prítomný aj iný typ teodícey, v ktorom Boh používa zlo na to, aby skúšal ľudskú vieru alebo ho ešte viac utvrdil v dôvere v Boha (príbeh Jóna, Abraháma a Izáka). Hoci Biblia reflektuje celé spektrum zmesi dobra a zla v ľudskej skúsenosti a nájdeme v nej azda všetky vtedajšie druhy násilia a utrpenia – počnúc krutým zabíjaním nevinných detí, cez mučenie, vojnové násilie a vraždenie, a tiež chudobu, hlad, smrť, prírodné nešťastia, duševné i telesné choroby – nikde v nej nenájdeme jednoznačné vyjadrenie, že takáto skúsenosť je nezmyselná, či dokonca, že odporuje Božej добрote.

Starozákonný príbeh o hriechu prvých ľudí poskytol základ pre dve odlišné filozofické línie teodícey, hoci ťažiskom oboch je sloboda človeka. Na počiatku jednej stojí učenie sv. Augustína z Hippo (354 – 430), ktorý dopustenie zla Bohom obhajuje vysokou hodnotou slobodnej bytosti. Táto línia, hlbšie rozpracovaná Tomášom Akvinským a ďalšími filozofmi i teológmi, postupne nadobudla v kresťanskom myslení primát, a pridŕžajú sa jej aj mnohí súčasní predstavitelia analytickej filozofie náboženstva (A. Plantinga, R. D. Geivett, M. R. Adams, R. Swinburne).

Podľa Augustína je „príčinou všetkého zla nesprávna vôľa“, ktorá keby zachovávala prirodzenosť, nebola by zhubná; koreň všetkého zla je teda „v nesúlade s prirodzenosťou“ (Augustinus 2000, s. 231), keďže človek sa svojvoľne odklonil od svojho prirodzeného určenia, ktoré mu dal Boh. Skutočná a jediná sloboda spočíva v nájdení zalúbenia v službe Bohu. Človek však môže z vlastnej vôle a slobodného rozhodnutia podľahnúť žiadostivosti a pýche a odkloniť sa od svojho prirodzeného určenia. To bol prípad prvých ľudí, ktorí svoju slobodu zneužili a vzbúrili sa proti svojmu Stvoriteľovi. Sloboda rozhodovania pritom predpokladá skutočnú možnosť rozhodnúť sa pre dobro alebo zlo, a v konečnom dôsledku pre alebo proti Bohu.

Napriek tomu Augustín tvrdí, že svet s morálne slobodnými bytosťami, hoci aj konajú niekedy zlo, je dokonalejší, ako svet bez nich. Tieto bytosti sú totiž potrebné pre dokonalosť vesmíru spočívajúcu v pestrosti a rôznych stupňoch dokonalosti stvorených bytostí, ktorá má odzrkadľovať dokonalosť Stvoriteľa. No Boh vo svojej vševedomosti predvídal, že ľudia svoju slobodu zneužijú na zlo, a preto pripravil prostriedok, ktorým je možné toto zlo napraviť. Tým prostriedkom je jeho milosť, na ktorú kladie Augustín vo svojom učení veľký dôraz. Kontrast protikladov dobra a zla vo vesmíre zvyšuje aj jeho es-

tetickú hodnotu, takže estetická hodnota nášho sveta je vyššia ako hodnota nebeskej ríše, v ktorej niet zla.⁵

Teodícea formovania ľudskej duše

Viacere motívy Augustínovej teodícey rozpracovali aj analytíckí filozofi náboženstva. Hlavným dôvodom existencie zla vo svete sa naďalej javí ľudská sloboda, ktorá je taká cenná a dáva človeku takú vysokú dôstojnosť, že Boh kvôli nej obmedzil aj svoju všemohúcnosť a pripustil existenciu zla. Ich riešenia sa líšia v tom, akým spôsobom odôvodňujú hodnotu a potrebu ľudskej slobody a tiež tým, ako vysvetľujú existenciu fyzického zla.

Vo svojej teodícei formovania ľudskej duše (*soul-making theodicy*) sa John Hick odvoláva na učenie sv. Ireneja Lyonského – konkrétne na jeho interpretáciu príbehu o prvom hriechu z *Knihy Genezís* (Gn 1, 26), kde rozlišuje medzi dvoma biblickými výrazmi týkajúcimi sa človeka, ktorý bol stvorený na Boží „obraz“ (*imago*) a Božiu „podobu“ (*similitudo*).⁶ Hick pomocou nich rozvíja náuku o postupnom dozrievaní ľudí v súlade s Božím plánom – „stvorit osoby, ktoré majú skutočnú autonómiu a slobodu vo vzťahu k svojmu Stvoriteľovi, a ktoré sú vďaka tomu schopné vstúpiť s ním do osobného vzťahu“ (Hick 1973, s. 53). Človek sa podľa neho stáva naplno slobodnou, hotovou a zodpovednou bytosťou len postupne, na základe slobodného rozhodovania sa pre dobro a pre Boha a vedomou spolupracou s ním. Boh teda stvoril ľudí ako nehotových a ostal pred nimi čiastočne ukrytý. Hoci mohol zaistiť, aby voči druhým ľuďom konali vždy morálne – a pritom by boli presvedčení, že konajú slobodne –

⁵ Zlo pritom chápe ako „*privatio boni*“ – teda nedostatok dobra. Zlo nemá vlastnú podstatu, nie je ontologickou realitou, je len nedostatkom dobra, nie však hocakého, ale iba takého, ktoré danému subjektu patrí z jeho prirodzenosti. Napríklad nie je zlom to, že človek nemá schopnosť lietať, keďže lietanie, na rozdiel napr. od zraku či sluchu, nepatrí k ľudskej prirodzenosti. Boh stvoril len to, čo má vlastnú podstatu, a to všetko je dobré (porov. Augustín 1997, s. 186 – 187). Niekedy sa jeho učenie interpretuje tak, že Boh si vopred vyvolil tých, ktorí budú z jeho milosti spasení (*praedestinationem per gratiam*). Augustínove pastorálne spisy však svedčia o jeho presvedčení, že človek sa v živote môže zmeniť, a preto modlitba a vlastné úsilie o posväcovanie majú zmysel.

⁶ Irenej totiž rozlišuje medzi dvoma biblickými vyjadreniami, týkajúcimi sa človeka: bol stvorený na Boží „obraz“ (*imago*) a na Božiu „podobu“ (*similitudo*). Zatiaľ čo „obraz“ sídli v ľudskej telesnej forme a reprezentuje prirodzenosť človeka ako rozumného stvorenia, schopného nadviazať priateľstvo so svojím Stvoriteľom, „podoba“ predstavuje duchovnú prirodzenosť človeka, ktorú dosiahne prostredníctvom Ducha Svätého vo svojom definitívnom zdokonalení. Viac o možných výkladoch týchto dvoch pojmov (porov. Dubovský 2008, s. 74 – 76).

bez skutočnej slobody a epistemickej vzdialenosti⁷ od neho (porov. Hick 2001, s. 270; Rojka 2011, s. 183 – 189) nemohol dosiahnuť, aby ho skutočne milovali a ctili. „Esenciálnou povahou intímneho osobného vzťahu, akým je dôvera, úcta a láska, je to, že sa rozvíja v slobodnej bytosti ako nepodmienená odpoveď na osobné kvality toho druhého“ (Hick 1985, s. 273). A práve to bolo Božím cieľom: aby ho človek miloval a ctil.

V procese dozrievania človeka zohráva dôležitú úlohu prekonávanie zla, a to nielen morálneho – teda predovšetkým vlastného egoizmu – ale aj fyzického, v podobe nehostinnej prírody, chorôb a smrti. Fyzické zlo totiž ľuďom „ponúka úlohy, ktorých sa treba ujať, problémy, ktoré treba vyriešiť, nebezpečenstvá, ktorým treba čeliť“ (Hick 2001, s. 275 – 276). Len v takomto prostredí a vo vzťahu k druhým ľuďom sa môžu u nich „rozvíjať vyššie hodnoty, ako je vzájomná láska a starostlivosť, sebaobetovanie pre druhých a angažovanosť pre spoločné dobro“ (Hick 2001, s. 275 – 276). Boh teda stavia ľuďom do cesty prekážky, lebo vie, že námaha pri zdolávaní problémov a prekážok im umožňuje dozrievať. Problematickou stránkou takéhoto riešenia je to, že Boh používa zlo ako prostriedok na dosiahnutie nejakého vyššieho dobra, a tak je morálne povinný zaistiť, aby napokon všetci ľudia dosiahli maximálne dobro – teda blažený večný život.

Teodícea najlepšieho z možných svetov

Ďalší typ teodícey sa odvoláva na „najlepší z možných svetov“, resp. na to, že Boh musí vždy stvoriť, čo je najlepšie. Takéto riešenie ponúka W. G. Leibniz, ktorý tvrdí, že Boh vo svojej dokonalosti (dokonalejši dobrote, vševedúcnosti a všemohúcnosti) nemohol stvoriť inakší svet ako najlepší z tých, ktoré sú možné. Svetom pritom chápal „úplný sled a úplný súbor všetkých existujúcich vecí“, pričom „existuje nekonečne veľa možných svetov, z ktorých Boh musel vybrať ten najlepší, pretože nerobí nič bez toho, aby nekonal podľa najvyššieho rozumu“ (Leibniz 2004, s. 83). V celku vesmíru má každá jeho časť nenahraditeľné miesto a úzko súvisí s ostatnými až do tej miery, že „vo vesmíre nemôže byť nič zmenené bez ujmy na jeho podstate“ (Leibniz 2004, s. 84), tvrdí Leibniz. Keby totiž „chýbalo i to najmenšie zlo, ktoré sa tu deje, nebol by to už tento svet, ktorý jeho tvorca po zvážení všetkých okolností zvolil ako naj-

⁷ Epistemická vzdialenosť znamená, že Boh ostáva pred človekom čiastočne skrytý, lebo ak by ho podľa Hicka človek úplne poznal, nemal by už slobodu rozhodnúť sa proti nemu, lebo by ho neodolateľne priťahovalo jeho dobro. To by však neumožňovalo, aby ho skutočne miloval, keďže sa preň nerozhodol slobodne.

lepší“ (tamtiež). Bez zla by vo vesmíre nemohli existovať ani mnohé dobré, preto nijaké zlo na svete nie je zbytočné alebo nezmyselné. J. Steinberg navyše tvrdí, že už samotný fakt, že svet existuje, je dôkazom, že je to ten najlepší z možných svetov. Ak by totiž bolo možné svety zlepšovať donekonečna, Boh by nemohol stvoriť najlepší, a tak by radšej nestvoril žiadny (porov. Steinberg 2007, s. 123 - 124).

V rozpore s takýmto platónskym chápaním R. Adams tvrdí, že „v Božej povahe alebo charaktere nie je nič také, čo by ho nútilo konať podľa princípu, že si musí pri stvorení zvoliť najlepšie možné stvorenie“ (Adams 2001, s. 30). Najmä, ak sa pod „najlepším možným“ chápe svet, v ktorom je každé stvorenie maximálne šťastné. Boh nemá povinnosť zaistiť všetkým stvoreniam takéto šťastie. Napríklad môže mať dobrý dôvod, ktorý morálne ospravedľňuje to, že spôsobí alebo dopustí, že nejaký človek bude menej (ako maximálne) šťastný, lebo ho spravodlivo potrestal alebo mu zabránil uplatniť jeho slobody na úkor slobody iných. Adams argumentuje, že:

„túžba stvoriť a milovať všetky stvorenia z istej skupiny možných stvorení (za predpokladu, že každé z nich bude mať celkovo uspokojivý život) môže byť adekvátny dôvod, aby ich dokonale dobrý Boh stvoril, hoci dôsledkom toho, že ich stvorí všetky, niektoré z nich nebudú také šťastné, ako by inak mohli byť“ (Adams 2001, s. 29).

Vôbec pritom nemusí ísť o najlepšie z možných stvorení, ani nemusia existovať v najlepšom možnom svete. Božia túžba stvoriť práve tieto stvorenia je totiž voči nim prejavom jeho lásky a dobroty, a preto je práve pre ne tento svet, v ktorom sú stvorené a milované, „najlepším z možných svetov“. To zodpovedá aj židovsko-kresťanskému chápaniu morálneho ideálu, ktorého dôležitým prvkom je nezištná láska – teda „schopnosť milovať bez ohľadu na zásluhy milovanej osoby“ (Adams 2001, s. 30). Takáto osoba miluje druhého bez ohľadu na jeho skutky, lebo vie, že podstatná hodnota milovaného nespočíva v jeho skutkoch, ale v niečom inom. Takáto nezištná láska je podstatnou charakteristikou Boha. Preto Boh môže stvoriť a milovať aj osoby, ktoré sú menej dokonalé, a nič to nemení na tom, že ich miluje nekonečne.

Hoci Boh mohol stvoriť lepší svet, on si zvolil práve týchto ľudí a tento svet, čím prejavil svoju veľkú lásku k nám i svetu a za to mu máme byť vďační. Adams takýmto chápaním vnáša do problematiky zla tie najpodstatnejšie Božie charakteristiky – lásku a milosť – ktoré zohrávajú dôležitú úlohu pri spracovaní skúsenosti so zlom v osobnej teodícii.

Zlo ako prostriedok na dosiahnutie dobra

R. Swinburne, podobne ako J. Hick, zdôrazňuje úlohu morálne významnej slobody pri formovaní charakteru človeka. To si totiž vyžaduje možnosť opakovane sa rozhodovať medzi dobrom a zlom, lebo len opakované rozhodnutie pre to, čo je správne, nás robí spravodlivejšími a umožňuje nám ďalšie rozhodnutie urobiť s menšou námahou (porov. Swinburne 2011, s. 124 – 125). Predpokladom skutočnej zodpovednosti za druhých je totiž možnosť druhým nielen pomáhať, ale aj škodiť. Preto aj keď sú bolesť a utrpenie nepríjemné, nie sú podľa Swinburna najväčším zlom – to by bolo len v prípade, že najdôležitejšie v živote je zmyslové potešenie a slasť. Ak však vieme, že naše utrpenie má zmysel – „je prostriedkom, ktorý robí našu voľbu skutočnou“ (Swinburne 2011, s. 128) – znáša sa nám ľahšie (porov. Frankl 2007). Swinburne tvrdí, že stvorením ľudí „Boh primerane prejavuje svoju dobrotu: volí pre nich hrdinskú možnosť, aby prichádzali do nebezpečného sveta, kde môžu trpieť pre dobro druhých“ (Swinburne 2011, s. 132). Prirovnáva tiež Boha k rodičovi, ktorý v istých okamihoch rozhoduje o tom, čo je pre dieťa dobré a čo nie, a nežiada si od neho na to zvolenie. Aj prírodné procesy slúžia na to, aby ľuďom umožnili spoznať účinok ich skutkov tak, že súčasne nepotláčajú ľudskú slobodu. Swinburnovo riešenie spočíva v tom, že zodpovednosť, slobodná voľba a vlastná užitočnosť sú pre človeka oveľa cennejšie ako slasť či neprítomnosť bolesti. To je často aj záver, ku ktorému prichádzajú ľudia po spracovaní prežitej traumatickej skúsenosti so zlom.

Tieto príklady filozofických odpovedí na existenciu zla vo svete naznačujú, aké rôzne prístupy môžu v osobnej rovine jednotlivci použiť pri prehodnotení vlastnej skúsenosti so zlom. Podrobnejšie bude tento proces opísaný v nasledujúcej časti.

Osobné vyrovnávanie sa so zlom

Proces vyrovnávania sa s prežitou traumou i to, aké miesto v ňom zohráva racionálna reinterpretácia bolestnej skúsenosti, opisuje psychológ David G. Benner. Emocionálne zranenie, ku ktorému dochádza pri nejakej tragickej udalosti či bolestnej skúsenosti, definuje ako „výsledok percipovaného narušenia našej dôvery, vrátane ohrozenia našich práv alebo zmyslu pre spravodlivosť“ (Benner 1992, s. 29).⁸ Pritom nejde len o prípady, keď nás fyzicky alebo psychicky ranili ľudia, ktorí sklamali našu dôveru, nerešpektovali naše práva alebo pra-

⁸ Psychologická trauma je „akákoľvek emócia, ktorá sa zmocňuje človeka a vyvoláva pocit straty presvedčenia či viery, že v živote existuje bezpečie, poriadok alebo kontinuita“ (Benner 1992, s. 42).

vidlá férového zaobchádzania. V prípade fyzického zla, ktoré nie je zavinené ľudským faktorom (prírodné pohromy, choroby či smrť) sa hnev mnohých osôb – a nielen veriacich – obracia proti vyššej mocnosti (Bohu), ktorá by mala byť garantom akýchsi férových pravidiel či spravodlivosti vo svete. Tie by mali zaistiť, že zlo nepostihne nevinných (malé deti, zvieratá či iné nevinné bytosti). Ak tomu tak nie je, pripisuje sa zodpovednosť za zlo Bohu, čo spôsobuje narušenie dôvery v Boha, v jeho všemohúcnosť a absolútnu dobrotu.

Človeka teda skúsenosť so zlom zasahuje v tej najintímnejšej rovine jeho vnútra a narúša jeho vzťahy nielen k druhým ľuďom, ale často aj k sebe a k Bohu. Preto si takéto emocionálne poranenie vyžaduje celostné uzdravenie, ktoré podľa Bennera zahŕňa tri úlohy: (1) znovuprežívanie bolesti (emocionálna rovina), (2) reinterpretácia rany (intelektuálna rovina), (3) zbavenie sa hnevu (vôľová rovina). Skutočné uzdravenie si vyžaduje súčinnosť emócií, intelektu a vôle a zároveň neexistuje striktná hranica medzi uvedenými tromi úlohami (porov. Benner 1992, s. 54 – 55). Benner upozorňuje na to, že často sa zdôrazňuje prvá a prehliada druhá úloha, ktorá spočíva v rozumovej reinterpretácii rany, čo znemožňuje úspešné zvládnutie tejto úlohy – zbavenia sa hnevu a odpustenia tomu, kto nás zranil.

Konkrétny spôsob, ako uskutočniť reinterpretáciu bolestného zážitku, ponúka naratívna psychológia. Tvrdí, že človek si vytvára príbeh vlastného života, ktorý zjednocuje zrekonštruovanú minulosť, prítomnosť a budúcnosť, ktorá je ešte len v predstavách, s cieľom vnieť do života prvok jednoty (porov. McAdams 1985). Dan P. McAdams zdôrazňuje, že výhodou naratívnej psychológie je to, že zohľadňuje individuálne rozdiely v psychickom živote, pretože osoba, ktorá rozpráva o svojej skúsenosti, predkladá „špeciálne druhy scenárov vyznačujúcich sa citovým nábojom a opisy, z ktorých vystupujú isté pravidlá, ktoré si vytvára pri prechode životom na základe svojich vlastných skúseností“ (McAdams 2006, s. 11 – 18).

Na pozitívne dôsledky reflektovania prežitej traumy sa sústredili L. Calhoun a R. Tedeschi. Skúmanie prípadov tzv. posttraumatického rastu ich viedlo k záveru, že „hoci je reflektovanie vlastnej traumy a jej následkov často nepríjemné, je nevyhnutné pri rekonštruovaní príbehu vlastného života a prijatí zrelšieho pohľadu na život, ktorý [postihnutým osobám] pomôže uviesť do súladu tieto ťažké okolnosti“ (Tedeschi 2004). Na základe empirického výskumu vypracovali modely posttraumatického rastu odrážajúce rôzne druhy pozitívnych zmien, ktoré zaznamenali jednotlivci pri svojom prekonávaní traumy. Tieto zmeny zahŕňali „zlepšenie vzťahov, nové možnosti vlastného života, väčšie cenenie si života, väčší zmysel pre osobný rast a duchovný rozvoj“ (Tedeschi 2004). Poukázali na to, že okrem

charakterových črt osobnosti – ako je extrovertnosť, optimizmus, pozitívne naladenie, otvorenosť pre novú skúsenosť – a duševného stavu je pre prekonanie následkov traumy a nový začiatok nevyhnutné rozumové spracovanie prežitej udalosti a jej zmysluplné začlenenie do príbehu vlastného života.

Aplikácia teoretických riešení v praxi

Práve takéto naratívne spracovanie traumatickej udalosti a jeho súvis s istým typom teologicko-filozofickej teodícey skúmala Emília Wrocławska-Warchala. Empirický prieskum vychádzal z toho, že človek pri vytváraní svojho životného príbehu opisuje aj prežité traumatické skúsenosti, pričom formuluje isté zdôvodnenie udalostí, ktoré k nim viedli – vytvára svoju osobnú teodíceu. Takéto vlastné zdôvodnenie je akousi „hovorovou“ alebo „prirodzenou“ formou teodícey, ktorá vychádza z prostredia určitej konkrétnej náboženskej kultúry. Odzrkadľujú sa v nej teda riešenia, ktoré sú v danej kultúre prítomné, predovšetkým tie, čo boli transformované do podoby istého príbehu. Analýza naratívnej štruktúry osobnej teodícey môže pomôcť nájsť odpoveď na otázku, prečo je ten-ktorý model teodícey pri spracovaní negatívnej skúsenosti viac nápomocný. Zdá sa, že najdôležitejšie sú teodícey, ktoré ponúkajú nápravu a pozitívne zakončenie. Pri tom je kľúčové, akú úlohu zohráva v príbehu Boh a akú rozprávač, či sú pôvodcami zla, jeho obeťami, alebo asistujú pri jeho odstraňovaní. S tým súvisí aj osobitný emocionálny význam, ktorý daná skúsenosť pre jej nositeľa nadobúda (porov. Wrocławska-Warchala 2012).

Na začiatku boli pre potreby výskumu vyabstrahované na základe ich charakteristických znakov isté modely teodícei, napr.: teodícea ľudskej slobody (Augustín, Plantinga), estetická teodícea (Augustín, Leibniz), teodícea Božieho trestu (Davis 1981), teodícea zla ako prostriedku k dobru (Swinburne, Hick), teodícea formovania duše (Davis, Hick), teodícea Božích plánov (Alston 2002), teodícea súcitu (Davis, Hick), teodícea vzťahu s Bohom (Hick), teodícea boja medzi dobrom a zlom (Weber a Berger), atď.

Prieskum prebiehal medzi nábožensky aktívnymi kresťanmi (kатоlíkmi a luteránmi) v rôznych regiónoch Poľska, pričom sa zameriaval na emocionálny obsah prerozprávaného zážitku, jeho vnútorné prežívanie, spôsob vysvetľovania zla a jeho vzťahu k sociálnemu vedomiu. Autorka zozbierala 369 rozprávání. Účastníci boli inštruovaní a povzbudení k tomu, aby hovorili o svojich bolestných skúsenostiach, pričom každú skúsenosť mali opísať pomocou zoznamu určitých pocitov, aby bolo možné analyzovať jej emocionálny obsah (porov. Hermans 1995). Mali sformulovať hodnotenie, ktoré by vystihlo podstatu ich skúsenosti, a uviesť jej náboženský význam. Zozbierané rozprávania analyzovala skupina siedmich nezávislých posudzovateľov, odbor-

níkov na naratívnu metódu a náboženstvo, ktorí mali posúdiť, aký typ teodícey je v rozprávaní ukrytý a analyzovať jeho naratívnu štruktúru.⁹

Najčastejšie sa vyskytovali teodícey vychádzajúce z tých, ktoré používa náboženská literatúra – teodíceca Božích plánov, vzťahu s Bohom a Božej vôle, ale aj špecifické modely, ako teodíceca Božej starostlivosti, pôsobenia zlého ducha, či teodíceca napomínania, ktorá je istou verziou teodícey trestu spojenej s teodíceou ľudského rozvoja. Podľa teodícey trestu, ktorej príklady nachádzame hojne v Biblii – od príbehu o hriechu prvých ľudí, cez potopu, po Sodomu a Gomoru či Babylonskú vežu – je zlo a utrpenie dôsledkom hriechu, ako spravodlivo udelený trest. Teodíceu ľudského rozvoja rozpracovali najmä R. Swinburne a J. Hick. Podľa tejto teodícey sú bolesť a utrpenie, s ktorými sa človek v živote stretá, impulzmi pre jeho morálny rozvoj. Teodíceca napomínania zasa zdôrazňuje, že Boh prostredníctvom negatívnej udalosti nechce ľudí len trestať, ale chce im ukázať správnu cestu v ich živote, posilniť ich vieru a pritiahnúť ich pozornosť k duchovnému rozmeru života. Od tradičného modelu teodícey trestu sa líši tým, že Boh v nej zohráva pozitívnu úlohu a aj človek pomáha naprávať spáchané zlo, pričom koniec príbehu je zvyčajne dobrý. Preto je opis zlej skúsenosti z pozície tejto teodícey charakterizovaný vyššou intenzitou pozitívnych pocitov (radosť, uspokojenie, pocit bezpečia) a vyššou intenzitou pocitov spojených s posilnením vzťahov s druhými (láska, starostlivosť, nežnosť, intímnosť). Prítomnosť týchto emocionálnych znakov naznačuje skúsenosť „jednoty a lásky“¹⁰, ku ktorej takto spracovaný negatívny zážitok môže privádzať.

⁹ Jednotlivým prvkom teodícey – (1) odkiaľ je zlo (2) čo je zlo (3) kto trpí (4) kto je za zlo zodpovedný (5) aké sú dôsledky zla (6) ako sa môžeme vysporiadať so zlom (7) kto sa môže vysporiadať so zlom (8) je možné prekonať zlo – zodpovedajú časti rozprávania: (1) začiatok rozprávania – kritická udalosť (2) podstata kritickkej udalosti (3) obeť (4) vinník (5).

¹⁰ Osobná spokojnosť (*well-being*) meraná ako rozdiel medzi pozitívnymi a negatívnymi pocitmi zohráva centrálnu rolu v teórii dialogického ja. Hoci hodnotenia môžu vykazovať rôzne kombinácie dôvodov a osobnej spokojnosti, väčšinu možno zoskupiť do šiestich hlavných tém, pričom každá je charakterizovaná istými pocitmi. Kombinácia vysokého seba-ocenenia (*self-enhancement*) a nízkej motivácie jednoty-s-druhými (*union-with-the-other*), s vysokou mierou osobnej spokojnosti Hermans označuje ako „autonómiu a úspech“; tie isté motívy s nízkou mierou osobnej spokojnosti ako „agresiu a hnev“. Kombinácia nízkeho seba-ocenenia a vysokej motivácie jednoty-s-druhými s vysokou mierou osobnej spokojnosti označuje ako „jednotu a lásku“; pokým tie isté motívy s nízkou osobnou spokojnosťou označuje ako „nenaplnená túžba“. Nakoniec kombináciu vysokého seba-ocenenia a vysokej motivácie jednoty-s-druhými s vysokou osobnou spokojnosťou označuje ako „silu a jednotu“; a protiklad, s nízkou hodnotou všetkých troch ukazovateľov označuje ako „bezmocnosť a izoláciu“. (porov. Hermans 1995)

Tento typ teodícey ľudia najčastejšie aplikovali v prípade zla zapríčineného prírodnými príčinami – smrť, choroba alebo ohrozenie pocitu sebakontinuity. Naopak, ukazuje sa, že nie je natolko osožný, pokiaľ ide o zakúšanie sociálneho zla.

Wrocławska-Warchala tiež konštatuje, že takáto osobná teodíceca nielenže môže dať nový rozmer prežitej skúsenosti, ale môže dokonca úplne zmeniť jej význam (ak sa napr. interpretátor zameria na duchovný, nie na sociálny rozmer udalosti, umožní mu to chápať automobilovú nehodu ako prostriedok k dosiahnutiu istej vyššej duchovnej skúsenosti „jednoty a lásky“).

Príkladom toho je rozprávanie istého katolíka zo Sliezska, ktorý zažil autonehodu:

„Bolo to, akoby mnou niečo zatriaslo, priam fyzicky... Ale aj emočne, duchovne, práve táto jedna udalosť, autonehoda, ktorej som bol účastníkom (...) Ako som povedal, z jednej strany to zničilo moju emocionálnu, psychickú rovnováhu, ale z druhej strany mi to ukázalo moju slabosť. Pokiaľ ide o môj vzťah s Bohom, nebol som s ním vtedy veľmi zadobre, niekedy som dodržiaval Božie prikázania, niekedy nie. Táto nehoda ma posunula na duchovnej ceste. Vyliezol som von z auta a pomyslel som si: aké je len dôležité byť v stave posväcujúcej milosti v takejto situácii, musím s tým niečo urobiť. Takže táto skúsenosť pôsobila formačne, mohol by som povedať, bola na niečo zameraná.“ (Wrocławska-Warchala 2012)

V tomto rozprávaní sa autonehoda s ohrozením života chápe ako udalosť, ktorá má napomôcť zmenu životného štýlu, rozhodnutiu „byť lepším kresťanom“. Rozprávač v nej zaujíma aktívnu úlohu – ide o jeho rozhodnutie zmeniť život. Zároveň sa však samotná havária nepripisuje Božiemu zapríčineniu alebo jeho vôli, hoci sa chápe ako niečo, čo má poslúžiť Božím cieľom. Pozornosť sa sústreďuje na zmeny, ktoré sa vďaka nehode udiali – teda na duchovný pokrok.

Špecifické prvky naratívnej štruktúry (pozitívna úloha Boha, aktívna úloha človeka, dobrý koniec) odlišujú tento prístup od tradičného modelu chápania zla ako trestu. Opis zážitku sa vyznačuje vyššou intenzitou pozitívnych pocitov (radosti, uspokojenia, pocitu bezpečia, vďačnosti) a vyššou intenzitou pocitov spojených s posilnením vzťahov s ostatnými (láska, neha, starostlivosť, dôvera). H. J. M. Hermans nazýva emocionálne vzorce s prevahou takýchto pocitov skúsenosťou „jednoty a lásky“ (porov. Hermans 1995).

Záverom možno zhrnúť, že pokiaľ ide o osobné vyrovnanie sa s následkami zla, je preň nevyhnutné nielen emocionálne, ale aj racionálne a vôľové spracovanie prežitej skúsenosti. Jeho súčasťou je naratívne opísanie udalostí, zainteresovaných postáv a ich úloh vo

forme „osobnej teodícey“. Takéto spracovanie sa však zväčša opiera o modely teologicko-filozofických teodíceí prítomných v danej kultúre. Preto je dôležité hlbšie sa zaoberať problémom zla aj v teoretickej rovine, precíznejšie formulovať jednotlivé riešenia a tiež populárnou formou ich sprístupňovať širšiemu okruhu ľudí, aby im mohli pomôcť v ich osobnom zvládnutí negatívnych skúseností so zlom.

Literatúra

ADAMS, R. M. (2001): *Must God Create the Best?* V: ROWE, W. L.: *God and the problem of evil*. Oxford - Malden, Blackwell Publishers Inc.

ALSTON, W. P. (2002): Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. V: CRAIG, W. L. (Gen. Ed.): *Philosophy of Religion : A Reader and Guide*. New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, s. 346 - 369.

AUGUSTÍN (1997): *Vyznania*. Prel. Ján Kováč. Bratislava, Lúč.

AUGUSTINUS (2000): *O svobodném rozhodování*. Prel. R. Hošek. V: *Aurelius Augustinus : Říman, člověk, světec*. Praha, Vyšehrad.

AUGUSTÍN (2005): *Boží štát*. Prel. J. Kováč, Š. Dian, M. Pätoprstý. Trnava - Bratislava, SSV a LÚČ.

BENNER, D. (1992): *Hojenie emocionálnych poranení*. Nitra, Nádej.

BLUMENTHAL, D. R. (1998): Theodicy : Dissonance in Theory and Praxis. V: *Concilium*, č. 1, s. 95 - 106.

BRO, B. (2014): *Moc zla*. Praha, Krystal OP.

DAVIS, S. T. (ed.) (1981): *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edinburgh, T&T Clark.

DUBOVSKÝ, P. (ed.) (2008): *Komentáre k Starému zákonu : I. zv. Genezis*. Trnava, Dobrá kniha, s. 74 - 76.

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

GROSS, W., KUSCHEL, K.-J. (2005): *Bůh a zlo*. Praha, Vyšehrad.

HERMANS, H. J. M., HERMANS-JANSEN, E. (1995): *Self-Narratives. The Construction of Meaning in Psychotherapy*. New York - London, The Guilford Press.

HICK, J. H. (1973): *God and the Universe of Faiths : Essays in the Philosophy of Religion*. New York, St. Martin's Press.

HICK, J. H. (1985): *Evil and the God of Love*. Hampshire - London, MacMillan Press.

HICK, J. H. (2001): Soul-Making Theodicy. V: ROWE, W. L. (ed.): *God and the Problem of Evil*. Oxford - Malden, Blackwell Publishers Inc., s. 265 - 281.

KALLENBERG, B. J. (2007): The Descriptive Problem of Evil. V: MURPHY, N., RUSSELL, R. J., STOEGER, W. R.: *Physics and Cosmology : Scientific Perspectives on Problem of Natural Evil*. Vol. I. Vatican City State, Vatican Observatory Publications and the Centre for Theology and the Natural Sciences, s. 297 - 321.

KARABA, M. (2014): *Božie pôsobenie vo svete : Reflexia koncepcií J. Polkinghorna, A. Peacocka a I. Barboura*. Trnava, Dobrá kniha.

LEIBNIZ, G. W. (2004): *Theodicea*. Praha, Oikoymenth.

- McADAMS, D. P. (1985): *Power, intimacy, and the life story*. New York, Guilford.
- McADAMS, D. P. (2006): The role of narrative in personality psychology today. V: BAMBERG, M. (ed.): *Narrative Inquiry* 16:1. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, s. 11 – 18.
- PLANTINGA, A. (1974): *Nature of Necessity*. Oxford, Oxford University Press.
- PLANTINGA, A. (1977): *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- ROJKA, Ľ. (2011): Argument neznalosti Božej vôle vo vysvetľovaní problému zla. V: KIŠŠ, I., a i.: *Božia prozreteľnosť a zlo vo svete : Problém teodícey*. Bratislava, UK Evanjelická bohoslovecká fakulta, s. 183 – 189.
- SPIŠIAKOVÁ, M. (2012): *Zlo v Božom stvorení*. Warszawa, Rhetos.
- STEINBERG, J. R. (2007): Leibniz, creation and the best of all possible worlds. V: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 62, č. 1, s. 123 – 124.
- SWINBURNE, R. (2011): *Bůh jako vysvětlení*. Praha, Triton.
- TEDESCHI, R. G., CALHOUN, L. (2004): Posttraumatic Growth : A New Perspective on Psychotraumatology. V: *Psychiatric times*, č. 1. <http://www.psychiatristimes.com/ptsd/posttraumatic-growth-new-perspective-psychotraumatology-0#sthash.HMrs07rg.dpuf> (17. 1. 2014)
- TRAKAKIS, N. (2010): The Evidential Problem of Evil. V: DOWDEN, B. (ed.): *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/evil-evi/>.
- VAŠEK, M. (2007): *Aurelius Augustinus o vôle, milosti a predurčení*. Bratislava, IRIS.
- WROCLAWSKA-WARCHALA, E. (2012): *Individual theodicy studies as an empirical meeting place of theology and social sciences*. Paper of the Conference: *Dangerous liaisons. Theology, social sciences and modernity* (Warsaw, April 12, 2012). <http://www.centrumjp2.pl/archiwum/konferencja-niebezpieczne-zwiazki/papers/> (17. 1. 2014).

*Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O.BOX 173, 814 99 Bratislava
e-mail: maria.spisiakova@truni.sk*

Mgr. Ing. Mária Spišiaková, PhD., vyučuje na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity filozofickú teológiu a kognitívne vedy, pričom sa zameriava na filozofické otázky súvisiace s možnosťou poznania Boha, ľudskou slobodou a prežívaním náboženskej viery. Je autorkou monografie Zlo v Božom stvorení a spoluautorkou (s Ľ. Rojkom) monografie Posmrtný život, zázraky a filozofický ateizmus. Zaoberá sa tiež prekladmi teologických a filozofických textov na sekretariáte Konferencie biskupov Slovenska.

ZÁKLADNÉ ETICKÉ POSTOJE V ŽIVOTE OSOBY, KOMUNITY A SPOLOČNOSTI V KONTEXTE ENCYKLIKY *LAUDATO SI* PÁPEŽA FRANTIŠKA

Michal Valčo

Abstrakt. Encyklika pápeža Františka *Laudato si* nielen upozorňuje na naliehavé problémy ľudstva, ale načrtáva aj cestu vpred, súčasťou ktorej nevyhnutne musí byť aktívne počúvanie v rámci poctivého dialógu zúčastnených strán. Len zámerný, poctivý a trvalý dialóg náboženských a svetských aktérov spoločenského diania môže priniesť adekvátne pochopenie súčasného stavu ľudského globálneho spoločenstva na lokálnej aj medzinárodnej úrovni a zároveň uvedenie si naliehavosti kultivovať novú víziu a étos v líniách „integrálnej ekológie“ v záujme trvalo-udržateľného rozvoja a života na Zemi. Práve židovsko-kresťanská tradícia sa javí ako vhodný základ pre kultiváciu konštruktívneho, prosociálneho, ekologicky zodpovedného konania. Táto tradícia poukazuje na kultúrne a náboženské korene morálky, vyrastajúce z naratívneho chápania reality, pričom jej morálne pravidlá pramenia z vnútorných hodnôt človeka a sú aktualizované v konkrétnych cnostiach pre dobro celého spoločenstva. Adekvátnym kontextom pre vznik a praktizovanie novej, socio-ekologickej identity človeka je reálne existujúca kresťanská komunita, ktorá zdieľa a stelesňuje spoločné metanaratívum a odvodzuje z neho svoju víziu života a životný étos.

Abstract. Foundational Ethical Attitudes in the life of a person, community, and society in the context of Pope Francis' Encyclical *Laudato si*. Pope Francis' Encyclical *Laudato si* not only points out acute problems of humanity but also delineates a way forward, part of which must necessarily be active listening within an honest dialogue of participating actors. Only an intentional, honest, and continuous dialogue of religious and secular entities of social discourse may bring about an adequate understanding of the contemporary state of human global community on local as well as international levels and, at the same time, a realization of the acute nature of our need to cultivate a new vision and ethos in line with “integral ecology” with the goal of sustainable development and life on Earth. The Judeo-Christian tradition appears to be a suitable foundation for the cultivation of a constructive, prosocial, ecologically responsible behavior. This tradition points out the cultural and religious roots of morality, growing out of a narrative understanding of reality. Its moral norms originate from the internal values of a human and are actualized in concrete virtues for the benefit and wellbeing of the whole human community. A real, historic Christian community that shares and embodies a common metanarrative and derives from it its vision of life and life-ethos constitutes an adequate context for the emergence and practical enactment of the new, socio-ecological identity of a human person.

Kritické otázky

Encyklika pápeža Františka *Laudato si* prichádza do sveta, ktorý čelí náročným výzvam globálneho charakteru. Tieto výzvy odrážajú napätie v rovine sociálnej, ekonomickej, politickej aj environmentálnej, avšak aj napriek svojej rozmanitosti sa stretávajú v základnej kríze – kríze hodnôt. Encyklika pomenúva naliehavé problémy súčasnosti, ale nerobí tak s cieľom jednostranne kritizovať. Skôr apeluje na hlboké, ekologické aj sociálne „prebudenie sa“ a pozýva k dialógu s cieľom nájsť adekvátne riešenia pre trvalo-udržateľný (sociálne aj environmentálne) rozvoj ľudského spoločenstva.

Františkove otázky hneď v úvode encykliky naozaj vyznievajú mimoriadne trizvo a naliehavo. Ako je vôbec možné, že naša spoločná snaha budovať lepšiu budúcnosť neberie do úvahy „krízu životného prostredia a utrpenie vylúčených“? (František 2015, s. 13) Prečo je stále tak mnoho ľudí (medzi veriacimi aj neveriacimi), ktorí popierajú existenciu tohto problému, alebo žijú v nezaujme, či v „pohodlnej rezignácii alebo [...] v slepej dôvere v technické riešenia?“ (František 2015, s. 14) Ako dlho sa ešte budeme prizerať rastu „ekologického dlhu“ (František 2015, s. 51), ktorý krajiny severu vytvárajú voči krajinám juhu a ktorý terajšie generácie tvoria pre generácie budúce? Prečo víťazí logika prílišného zdôrazňovania efektívnosti a momentálneho osohu (František 2015, s. 182) a prečo sa „mnohí z tých, ktorí majú v rukách viac zdrojov a politickú alebo ekonomickú moc, [...] sústreďujú najmä na maskovanie problémov alebo ukrývanie ich príznakov...“ (František 2015, s. 26)? Ako je možné, že sa vieme tak málo brániť ideologickým zneužitiam environmentálnych tém (František 2015, s. 188), že aj mnohé dobré riešenia sú znehodnotené korupciou (František 2015, s. 182)? Aký svet chceme zanechať tým, „ktorí prídu po nás, deťom, ktoré vyrastajú“ (František 2015, s. 160)?

Je evidentné, že niečo tu škripe; niečo nie je v poriadku s naším základným postojom k životu a vôbec k realite ako takej. Ľudstvo potrebuje prežiť „ekologické obrátenie“ (František 2015, s. 216 – 221), ak nás budúce generácie nemajú preklínať ako tých, ktorí zničili náš spoločný domov. Nemožno uniknúť naliehavej výzve „chrániť náš spoločný domov“ a starať sa o „zjednotenie celej ľudskej rodiny v snahe o udržateľný a integrálny rozvoj“ (František 2015, s. 13). Rastúca citlivosť na to, čo sa na našej planéte deje (František 2015, s. 19), sa však často spája s bezradnosťou a niekedy aj rezignáciou na možné riešenia. Naše reakcie sú slabé a nerozhodné, čo len približuje akútnu neodvratnosť prichádzajúcej katastrofy. Akoby tu chýbalo adekvátne kultúrne podhubie, živná pôda, z ktorej by vzrástlo odhodlanie zmeniť životný štýl produkcie a konzumu. Čoraz nalie-

havejšia sa nám javí potreba, ako správne upozorňuje pápež František, „vytvoriť normatívny systém, ktorého súčasťou budú neporušiteľné limity a ktorý zabezpečí ochranu ekosystémov, skôr ako nové formy moci vychádzajúce z technicko-ekonomickej paradigmy napokon zničia nielen politiku, ale aj slobodu a spravodlivosť“, svet ako ho poznáme (František 2015, s. 53).

Výzvy, ktorým čelíme: niektoré kritické pozorovania

Zložitá spoločenská situácia v postsocialistických krajinách (akou je Slovensko) nevyhnutne vedie ku kladeniu si otázok ohľadom budúcnosti, respektíve perspektívnosti liberálnodemokratického kapitalizmu. Veľká časť sociológov a politológov sa prikláňa k názoru, že tento systém je doposiaľ najlepšou alternatívou voči neofašistickým a novomarxistickým tyraniam – zo socio-ekonomického aj ekologického hľadiska. Hrozba pravicového aj ľavicového extrémizmu v Európe totiž ani zďaleka nie je zažehnaná, rovnako ako z neho vyplývajúca ekonomická, ekologická i morálna devastácia. Vhodnosť a životaschopnosť liberálnodemokratického kapitalizmu však platí len za predpokladu, že budú splnené niektoré kľúčové podmienky. Tým najhlavnejším predpokladom je existencia robustnej kultúry, ktorá si cení dôstojnosť človeka a ľudské práva a má konkrétne, zámerné prostriedky na kultiváciu altruizmu, prosociálnosti a ekologickej zodpovednosti.

Súčasný vývoj však vykazuje skôr eróziu takýchto prostriedkov, ba dokonca aj samotnej odhodlanosti chrániť bazálne hodnoty, na ktorých spoločnosť stojí. Spoločensko-ekonomický systém liberálnej demokracie sa tak posúva nebezpečne blízko priepasti nového typu totalitarizmu, prameniaceho zo zmesi nekontrolovateľného *konzuzizmu*, spoločenskej ľahostajnosti (spôsobenej fragmentácii hodnôt aj medziľudských vzťahov) a mediálnej *manipulácie*. Človek – konzument sa sám stáva komoditou v globalizujúcej sa ekonomike a v nejasnej hre marketingových a politických kampaní. Rastúca štrukturálna nerovnováha v ekonomickej dimenzii postupne ochudobňuje strednú triedu – od sily a stability ktorej je celý systém závislý – úplne zbedačuje tých, ktorí už boli chudobní a zanecháva tak pachučť trpkosti a hnevu. Trpkosť a hnev zas na oplátku otvárajú dvere radikálnym riešeniam ľavicových, či pravicových populizmov.

Aj vzdelaní a relatívne dobre zabezpečení ľudia čelia výrazným nebezpečenstvám. Ide predovšetkým o procesy „splošťovania“ a manipulácie s kultúrnymi, ekonomickými, či politickými cieľmi. Pojem „splošťovania“ je chápaný v líniiach Kierkegaardovho používania ako kritika straty existenciálnej hĺbky človeka v kultúre, ktorá je posadnutá priemerovaním (Kierkegaard 1978, s. 84), abstrakciou a sys-

tematizovaním (Kierkegaard 1978, s. 126; porov. Westphal 1996, s. 133). Ľudia sú posmeľovaní, aby svoj čas a svoju energiu venovali riešeniu „praktických otázok“, ktoré im prídu do cesty a stránili sa „nepraktických záležitostí“, akou je duševná, ekologická a duchovná integrita. Tieto zdanlivo menej hmatateľné skutočnosti sa potom pre človeka stávajú čoraz menej zrozumiteľnými a ľudia čoraz intenzívnejšie strácajú prepojenosť so svojím vnútrom, svojím autentickým ja. Tento stav ich následne nabáda ešte viac utekať smerom k „zrozumiteľnejšiemu“ (rozumej: banálnejšiemu) a „skutočnému“ (rozumej: bezprostrednému) svetu ekonomických rozhodnutí a instantného sebauspokojenia (O'Neill 2014). Uzatvára sa tak bludný kruh, v ktorom sú prepojené a vzájomne sa poháňajú ekonomické skutočnosti, ľudské nenásytne (alebo zúfalé) túžby a gniavivé obavy (väčšinou prameniace z nutkavých pocitov neistoty).

Františkova encyklika nám môže poslúžiť ako prorocký náhľad a zdroj inšpirácie pri hodnotení dnešných skutočností. Privedie nás, okrem iného, k nasledovnej naliehavej kritike: súčasné pestovanie a rozvoj liberálnej demokracie v západných krajinách (máme tu na mysli tzv. euro-americkú socio-kultúrnu a ekonomickú tradíciu myslenia) vykazuje známky nestriedneho pôžitkárstva, značnú mieru svojvôle pri stanovovaní svojich kritérií a cieľov a nebezpečné opomínanie kultúrnych a náboženských tradícií, pokiaľ ide o ich konštitutívnu funkciu pri zachovávaní samotného systému liberálnej demokracie a kapitalizmu, ktorého kultiváciu a udržanie si viac-menej všetci prajeme. Zdravý, fungujúci a udržateľný systém spravovania vecí verejných (vrátane jeho ekologickej dimenzie) potrebuje robustnú morálku a súdržnú občiansku spoločnosť. Inak sa môžeme stať svedkami nového milénia, ktorého charakteristickou črtou nebude ľudský pokrok, ale novodobé totalitné režimy, ekonomická mizéria, znásilnené životné prostredie a všadeprítomný konflikt medzi ľuďmi a ľudskými spoločenstvami, poháňaný duchovnou a mravnou biedou. Dobrú štúdiu na túto tému napísal Bojan Žalec, ktorý vo svojej knihe *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism* (2015) upozorňuje na to, že „stalinizmus je príkladom démonskej formy etickej oblasti existencie. Egoistickí, estetickí individualisti musia byť vylúčení, aby spoločnosť mohla byť očistená od negatívnych prvkov a aby mohla napredovať smerom k utópii. Estetická beštia preto útočí na tieň jej budúcnosti a etická beštia zas na tieň jej minulosti. Pre etickú beštiu obetný baránok podvedome reprezentuje nezrelú, egoistickú osobu človeka. Jeho zabitie je v skutočnosti odpoveďou na jej vlastnú neúplnosť a (morálnu) nedokonalosť... Etická beštia sa usiluje vyhnúť sa uvedomeniu si svojej vlastnej hriechnosti, alebo neschopnosti nehrešiť.“ (Žalec 2015, s. 44 - 45).

Potreba poctivého a trvalého dialógu

Cesta vpred začína aj pokračuje dialógom s tými, ktorí zmyšľajú inak o povahe reality a konkrétnych hodnotách. Dialóg, ktorý si nepredstavujeme len ako počiatočný krok v prípravnej fáze zvažovania možných krokov, ale ako nenahraditeľný spôsob, či samotný proces riešenia problémov (František 2015, s. 163 – 164). V dialógu totiž spolu rastieme, spoznávame jeden druhého ako blížneho, ako dôstojnosťou a špecifickými darmi obdarené osoby. V dialógu sa menia nielen názory, ale aj vnútorné postoje a pohnutia srdca; nezískavajú sa len informácie, ale aj nové perspektívy na to, kým som, prečo som tu a v akom svete žijem. V takomto dialógu máme znovu šancu pozrieť sa spolu na bežne zaužívaný názor, že „empirické vedy úplne vysvetlia život, vnútornú podstatu všetkých stvorení a celok reality.“ Prekročenie metodologických hraníc vedy v tomto zmysle by znamenalo, že sa vytratí „estetická citlivosť, poézia a dokonca aj schopnosť rozumu chápať zmysel a účel vecí“ (František 2015, s. 199). V dialógu môžeme naopak predostrieť myšlienku, že „[t]ým, že viera podnecuje obdiv nad tajomstvom stvorenia, rozširuje horizonty rozumu, aby lepšie osvetlila svet, ktorý sa otvára vedeckému bádaniu“ (František 2015, s.199). V každom prípade platí, že vážnosť situácie, v ktorej sme sa zo socio-ekologického hľadiska ocitli, „si od nás všetkých vyžaduje, aby sme mysleli na spoločné dobro a pokračovali v dialógu, ktorý si vyžaduje trpezlivosť, askézu a veľkodušnosť...“ (František 2015, s. 201).

Integrálna ekológia ako komplexné riešenie hlbokého problému

Jedným z hlavných dôvodov, prečo sa rastúca socio-ekologická citlivosť často spája s povrchnými riešeniami, bezradnosťou, či rezignáciou, je neochota vnímať hĺbku a komplexnosť problému. Platí pritom, že „aj tie najlepšie mechanizmy nakoniec zlyhajú, keď chýbajú veľké ciele, hodnoty, humanistické chápanie, schopné dať každej spoločnosti ušľachtilý a veľkorýšový cieľ“ (František 2015, s. 181). Preto pápež František upozorňuje na hlbší koreň problému: „[k]eď sa pýtame na svet, ktorý chceme po sebe zanechať, máme na mysli predovšetkým jeho všeobecné smerovanie, jeho zmysel, jeho hodnoty“ (František 2015, s. 160). Integrálna ekológia pomáha človeku uvedomiť si, že „životné prostredie je jedným z tých dobier, ktoré trhové mechanizmy nie sú schopné primerane chrániť, ani podporovať“ (František 2015, s. 190). Adekvátny prístup nebude mať čisto pragmaticko-technické kontúry, ale pôjde až k podstate ľudskosti, ktorá bude vnímaná vo svojich konštitutívnych vzťahoch k ľudskej spo-

ločnosti, životnému prostrediu a transcendentnému zdroju (a cieľu) svojho bytia. Integrálna ekológia, ktorú ponúka pápež František, obsahuje okrem ekologickej dimenzie aj dimenziu ľudskú a sociálnu (František 2015, s. 137-8), a napokon dimenziu spirituálno-transcendentnú (František 2015, s. 66; 90; 95).

Nová vízia a étos ako predpoklad adekvátnej ekológie bytia

Ľudské spoločenstvo skutočne akútne potrebuje nové chápanie *ekológie bytia* ako nového spôsobu existencie, ktorý chápe a prijíma vzájomnú prepojenosť a interdependenciu ľudského života s jeho životným aj socio-ekonomickým prostredím. Súvisí to s nevyhnutnosťou jasnej artikulácie toho, čo je zmyslom života na zemi a aké sú ciele nášho ľudského úsilia. František v tejto súvislosti formuluje nasledovné otázky: „S akým cieľom sme na tomto svete? Prečo sme sa narodili? Prečo pracujeme a bojujeme? Prečo nás táto zem potrebuje?“ (František 2015, s. 160) Budú našu ľudskosť primárne určovať slová: „Myslím, teda som“? Alebo skôr slová: „Milujem, teda som“? – „Som autonómny, teda som“; alebo: „Starám sa o blížneho, teda som“? Voľba je jasná: ego-centrickosť verzus sústredenie sa na potreby „druhého“; žiarlivá autonómia verzus prirodzená interdependencia (vzájomná prerastenosť, previazanosť) bytia. Z integrálnej a celostnej *vízie života* vyplývajú hodnoty a stanovené základy spoločenského života. Z tejto integrálnej a celostnej *vízie života*, ak je ona zhmotnená v kultúrnych a náboženských tradíciách konkrétnych, historických, ľudských komunít, pramení a formuje sa étos, teda morálne postoje a praktiky jednotlivca a ľudských spoločenstiev. *Vízia života* a étos vytvárajú spolu komplexnú, civilizačnú tradíciu myslenia a žitia, ktorá je tým vhodným podhubím pre kultiváciu etiky ako *základného postoja* v živote osoby, komunity a spoločnosti. Ide tu viac ako len o „poskytovanie informácií“, ktoré samo osebe „nedokáže vytvárať návyky. Existencia zákonov a noriem dlhodobo nestačí obmedziť zlé správanie, ... Aby právna norma dosiahla významné a trvalé účinky, je nevyhnutné, aby ju väčšia časť spoločnosti na základe *vhodných motivácií* prijala a reagovala osobnou zmenou. Jedine upevňovanie cností umožní venovať sa ekologickej angažovanosti.“ (František 2015, s. 211)

Židovsko-kresťanská tradícia ako vhodný základ pre novú víziu a étos

Potrebujeme solídny spoločný etický základ, aby sme sa vedeli brániť vlastným zlyhaniam aj manipulácii zo strany všadeprítomných reklám a nebezpečných ideológií. V týchto intenciách zmýšľa aj pá-

pež František: „nijaké technické riešenie, ktoré chcú vedy podať, nebude schopné vyriešiť vážne problémy sveta, ak ľudstvo stratí smer; ak sa zabudne na veľké motivácie, ktoré umožňujú spoločný život, obetu, dobrotu“ (František 2015, s. 200). „Nebude totiž možné angažovať sa vo veľkých veciach len náukou, bez mystiky, ktorá nás oživuje; bez vnútornej hybnej sily, ktorá podnecuje, motivuje, povzbudzuje a dáva zmysel osobnej a spoločenskej činnosti“ (František 2015, s. 216). V tejto súvislosti cituje pápež František aj apoštolskú exhortáciu *Evangelii gaudium*, keď upozorňuje na skutočnosť, že „vo svete sa množia vonkajšie púšte, pretože sa veľmi rozšírili púšte vnútorné“. Preto potom platí, že „ekologická kríza je výzvou na hlbokú vnútornú konverziu“ (František 2015, s. 217). V snahe dosiahnuť to, „aby naša angažovanosť za životné prostredie bola dôslednejšia“, zdôrazňuje encyklika *Laudato si* potrebu „položiť konkrétny základ pre [...] etické a duchovné uvažovanie“ (František 2015, s. 15). Práve o tejto otázke je nevyhnutné viesť poctivý a vytrvalý dialóg. Aká tradícia myslenia, aké naratívum reality bude formovať našu víziu života (hodnoty) a étos (praktizované cnosti)? Pre kresťanov je týmto základom a východiskom židovsko-kresťanská tradícia, ktorá vníma dejiny sveta ako jednotný príbeh, ako rozvinutie Božieho zámeru v Kristu od stvorenia, cez vykúpenie až po završenie stvorenia. Židovsko-kresťanská tradícia, označovaná tiež ako „biblická tradícia“ myslenia, prináša pozoruhodné dôrazy aj do dnešného etického diskurzu.

V prvom rade je tu myšlienka, že stvorený svet nie je súčasťou božstva, a preto ho netreba uctievať (František 2015, s. 90), ani sa ho báť; nie je ani kurióznym produktom náhody; ani nechceným, vedľajším produktom zápasu božských síl; ani materiálnym väzením duchovnej, božskej podstaty človeka; ani menejcenným, porušeným doplnkom dokonalého sveta ideí – ale dobrým darom tvorivej a slobodnej lásky Stvoriteľa. Tento svet, s jeho komplikovanou históriou a krehkou rovnováhou, niekto chcel. Celé dejiny kozmu možno z tejto perspektívy vnímať ako cieľené odvíjanie sa Božieho zámeru tvoriť, zmieriť a obnoviť všetko stvorenie do jeho pôvodne zamýšľanej nádhery a slávy. Človek je do sveta postavený ako Boží partner s výsadbým postavením, ktoré so sebou prináša aj „obrovskú zodpovednosť“ (František 2015, s. 90). Je stvorený ako bytosť, ktorá žije, dozrieva a realizuje svoj potenciál vo vzťahoch so Stvoriteľom, blíznym a prírodou, a tieto vzťahy ho aj vnútorne konštituuju ako slobodnú osobnosť (v zmysle „relačného subjektu“). Ako taký je človek schopný vnímať svoju vnútornú jednotu „s ostatnými bytosťami prírody“, a to za predpokladu, že mu v srdci nechýba „neha, súcit a starosť o druhých ľudí“ (František 2015, s. 91). Tu je dôležité si všimnúť, že

ľudia boli stvorení z toho istého „materiálu“ ako všetky ostatné tvory (Gen 2, 19)! Pápež František nám pripomína, že aj my „sme zo zeme“ (František 2015, s. 2). „Živými bytosťami“ (*nefeš chajjá*) sa stávajú po prijatí „dychu života“ (Gen 2, 7) od Stvoriteľa. Človek teda nie je jedinečný svojou telesnou stavbou či múdrosťou, ale skutočnosťou, že ako jediná stvorená bytosť je nositeľom Božieho obrazu (*imago Dei*) – Boh Stvoriteľ má preň špeciálne poslanie. „Poslaním človeka je zjaviť veľké mystérium Božieho zámeru“ (Maxim Confessor 1863, s. 1304). Toto je téza Maxima Confessora, ktorý potom pokračuje myšlienkou, že „človek pôvodne nemal byť rozdelený na mužské a ženské pohlavie, ako je tomu teraz...“ Táto pôvodne neželaná „rozdelenosť“ však môže byť prekonaná „tým, že (človek) poznáva vnútorné princípy, podľa ktorých všetko existuje.“ (Maxim Confessor 1863, s. 1305 – 1312) V človeku má stvorenie rásť k jednote so svojim Stvoriteľom. Poslaním človeka je samého seba a celé stvorenie podriaďiť Božej vôli, a tak naplniť Boží stvoriteľský zámer. Svoju slobodu a autonómnosť (osoby) má človek paradoxne uskutočniť tým, že sa podriadi vóli svojho Tvorcu (Valčo a i. 2013, s. 110). Konečným cieľom sveta prírody v tomto fascinujúcom príbehu potom nie je uspokojenie ľudských potrieb či túžob, ale plnosť jeho oslávenia v Bohu, ktorý je spoločným cieľom všetkého (František 2015, s. 83).

Fragmentovanej kultúre, ktorá pomaly stráca jasnú víziu svojho smerovania a ktorá sa už nedokáže orientovať v základných ľudských hodnotách, môže táto židovsko-kresťanská tradícia ponúknuť celistvé ponímanie reality, zmysluplný príbeh (metapríbeh), ktorý má svoj začiatok aj svoj koniec a ktorý dáva zmysel ľudskému snaženiu, obetovaniu sa a aj utrpeniu. Môže jej ponúknuť triezvo pozitívny pohľad na realitu tohto sveta, ktorý tento svet ani neglorifikuje, ani nezatraca, ale objíma a prijíma ako dar od Stvoriteľa, za ktorý preberá pred Bohom zodpovednosť (Valčo 2006). Práve preto, že tento svet má svoj príbeh a má svoj konečný cieľ; práve kvôli tomu, že do príbehu tohto sveta slobodne vstupuje Stvoriteľ v tele Ježiša z Nazareta, má zmysel zápasíť o lásku, krásu, dobro, spravodlivosť, ekologickú empatiu a zodpovednosť a všetky ostatné morálne hodnoty a cnosti, vyplývajúce z integrálnej ekológie. Ak človek „bude mať odvahu tak konať, bude môcť znova rozpoznať dôstojnosť, ktorú mu dal Boh ako osobe a v dejinách zanechá po sebe svedectvo veľkodušnej zodpovednosti“ (František 2015, s. 181).

Spôsob kultivácie integrálnej ekológie

Čo môžeme urobiť pre to, aby princípy integrálnej ekológie neostali len vonkajším zoznamom nových pravidiel života, ale stali sa

vnútorným postojom ľudí, komunít a spoločnosti? Potrebujeme si v poctivom dialógu so všetkými partnermi, ochotnými diskutovať, s novou naliehavosťou klásť otázku: či má realita, v ktorej žijeme, naratívny charakter?; či žijeme v zmysluplnom príbehu?; či sme jeho bytostnou súčasťou, alebo len turistami, či nešťastnými cudzincami, ktorí hodujú, kým je z čoho a potom hľadajú cestu von?

Ak naša spoločnosť chce nasmerovať ľudskú kreativitu (či kreatívnu slobodu ľudského génia) ku konštruktívnemu, prosociálnemu, ekologicky zodpovednému konaniu, potrebuje nanovo rozvinúť a cieľavedome posilňovať kultúrne a náboženské korene morálky, vyrastajúce z naratívneho chápania reality. Toto sa však nedá dosiahnuť konaním zhora, to jest nanútením nejakého systému hodnôt a trestaním ľudí v prípade ich neposlušnosti. Takáto pozlátka konformity nelieči koreň problému a nakoniec prinesie len trpké ovocie. K tomu, aby sa zo zákonnej normy stal skutočný, internalizovaný, morálny imperatív, vyrastajúci z vnútorných hodnôt človeka a aktualizovaný v konkrétnych cnostiach, vedie dlhý a náročný proces.

Morálne a duchovné postoje a hodnoty sú integrálnou súčasťou ľudských komunít a ako také sú nevyhnutne (z definície) spoločensky stelesnené. V takom prípade ale možno cnosti chápať primárne v zmysle ich vzťahu ku konkrétnej historickej komunite, v ktorej vznikajú a sú cielene kultivované. MacIntyre vo svojej knihe *After Virtue* preto zdôrazňuje, že ak chceme porozumieť, kým sme, musíme si uvedomiť, odkiaľ prichádzame, ako výsledok živej, historickej tradície: „Začína sa tu vynárať centrálna téza: svojim konaním a práxou, ako aj vo svojich fiktívnych predstavách, je človek v podstate zvieratom, ktoré rozpráva príbehy. Nie je ním esenciálne, ale prostredníctvom svojej vlastnej histórie sa stáva rozprávačom príbehov, ktoré aspirujú k pravde“ (MacIntyre 2007, s. 216). Človek, ako individuálny subjekt, je formovaný (alebo deformovaný) svojou účasťou v ľudskom spoločenstve. V protiklade k predstave, že človek je autonómnou monádou, je tu zdôraznená skutočnosť, že každý človek je obdarený istým „morálnym východiskom“ alebo „počiatočným základom“, ktorý ho smeruje k určitým cieľom a praktikám a prečo od iných cieľov a praktík. Mimoriadne dôležité je to, aby si človek uvedomil to špecifické, tradičné naratívum, ktoré do veľkej miery konštituuje jeho identitu a aby potom pokračoval v morálnom a filozofickom dôvodení v prospech tých „dobier, ktoré tvoria onú tradíciu“. MacIntyre na túto tému ponúka nasledovné myšlienky: „Z toho vyplýva, že to, čo je dobré pre mňa, musí byť dobré pre toho, kto žije v týchto rolách. Z histórie mojej rodiny, môjho mesta, môjho kmeňa, môjho národa preberám do dedičstva rôzne podľznosti, pozostalosti, oprávnené očakávania a záväzky. Tieto veci konštituuju danosť

môjho života, moje morálne východisko... Živá tradícia je potom historicky sa odvíjajúce, spoločensky stelesnené dôvodenie, t. j. dôvodenie presne o tých dobrách, ktoré konštituujú danú tradíciu.“ (MacIntyre 2007, s. 220 – 222)

Z kresťanského hľadiska ide o tradíciu zvestovania a liturgického slávenia tajomstva Božej prítomnosti v Cirkvi; o aktualizáciu Kristovej prítomnosti v aktoch milosrdenstva, odpustenia a zmierenia v medziľudských vzťahoch a v zodpovednom prístupe k celkovej ekológii bytia v stvorenom svete. Nie subjektívne, osobné skúsenosti, ale historickými komunitami stelesnené tradície myslenia (historicky zhmotnené naratíva) konštituujú danosť ľudského života, jeho morálne východisko (Valčo a i. 2015). Aby toto morálne východisko bolo konštruktívne, musí existovať „vedomie spoločného pôvodu, vzájomnej príslušnosti a budúcnosti zdieľanej všetkými“, ktoré umožní „rozvoj nových presvedčení, nových životných postojov a štýlov“ (František 2015, s. 202).

To, čo vidíme v ére ekonomického, ale i kultúrneho globalizmu, je náhľadnosť výberu a nestálosť ľudí ohľadom ich príslušnosti k stelesneným tradíciám. Tento vysoko selektívny prístup sa snaží z mozaiky rôznych kultúrnych, politických a náboženských tradícií postulovať si vlastné morálne východisko. „V tomto horizonte neexistuje ani skutočné spoločné dobro.“ (František 2015, s. 204) Výsledkom je vykorenenosť človeka, plynúca z jeho fragmentovanej identity; nestálosť a nedôslednosť v jeho postojoch a rozhodovaní; selektívna lojálnosť k spoločenským skupinám a stanoveným princípom; necitlivosť alebo bezradnosť v súvislosti s ekologickými a sociálnymi výzvami, atď. „Máme priveľa prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených.“ (František 2015, s. 203) Takýto človek po dosiahnutí istého stupňa nespokojnosti a frustrácie sa stáva ľahkou obeťou manipulatívnych, radikálnych naratív (rasistických, nacionalistických, náboženských, politických), ktoré realitu jeho rozdrobeného života postavia do nového, naratívneho rámca, čím človeku poskytnú cieľ a zmysel života. „Predsa však nie je všetko stratené, pretože ľudia, ktorí sú schopní upadnúť do extrému, sa vedú aj prekonať, znova sa rozhodnúť pre dobro a obrodíť sa bez ohľadu na akúkoľvek spoločenskú alebo psychologickú podmienenosť... Neexistujú systémy, ktoré by úplne anulovali otvorenosť pre dobro, pravdu a krásu, ani schopnosť reagovať, ktoré Boh neustále podnecuje v hĺbke našich srdiec.“ (František 2015, s. 205)

Neschopnosť alebo nechota rozlišovať tento nedostatok naratívnej a kolektívnej identity a nedostatočná zapojenosť do života a diania historicky stelesnenej tradície stojí v pozadí značnej časti ľudskej ľahostajnosti a zlyhania. Chýba tu totiž osobná, existenciálna hĺbka

jednotlivca, ktorá by bola v dialektickom vzťahu s jeho/jej aktívnou angažovanosťou (intenzívnym napojením) v komunite (v prípade kresťanov je to komunita viery, ktorá prijíma svoju identitu od prítomného Krista cez slovo evanjelia). Jediným skutočne adekvátnym kontextom pre vznik a praktizovanie novej socio-ekologickej identity človeka je reálne existujúca komunita, ktorá zdieľa spoločné meta-naratívum a odvodzuje z neho svoju víziu života a životný étos. Práve cielená a robustná kultivácia morálneho charakteru človeka a jeho náboženskej identity ostáva aj v čase globálnej krízy (a znej prameňiacej fragmentácie hodnôt) základným, konštitutívnym faktorom kultúrno-civilizačného vývoja súčasnosti (Hajko 2003, s. 35). Vízia a étos musia byť následne existenciálne zvnútornené ľudskými subjektmi, ktorí zabezpečujú pokračovanie trvania tradičného naratíva. Vnútoraná zmena postojov a „životných štýlov“ rastúceho počtu jednotlivcov „by mohla postupne vyvinúť zdravý tlak na tých, ktorí majú v rukách politickú, ekonomickú a sociálnu moc“ (František 2015, s. 206). Pritom však platí, že na „sociálne problémy sa odpovedá komunitnými sieťami, nielen jednoduchým súčtom individuálnych do-bier...“ (František 2015, s. 219) Ešte účinnejšiu a trvalejšiu socio-ekologickú konverziu dosiahneme vtedy, ak sa v potrebnom prerode a dozrievaní integrálne ekologických postojov budeme môcť oprieť o zdravé rodiny ako „sídla kultúry života“ (František 2015, s. 213). Práve tento kontext najúčinnejším spôsobom napomáha rozvoju základného postoja interdependencie a „sebatranscendencie, ktorý rozbíja izolované a egocentrické vedomie, je koreňom, ktorý umožňuje starostlivosť o druhých a o životné prostredie a z ktorého vyrastá morálna reakcia, nevyhnutná na uvažovanie o dosahu, ktorý má každý čin a každé osobné rozhodnutie na naše okolie“ (František 2015, s. 208).

Na záver možno už len vysloviť pranie, aby nás naša vlastná, osobná „ekologická konverzia“ viedla „k rozvíjaniu kreativity a nadšenia“. Práve takáto konverzia by nám mohla pomôcť vyriešiť „drámy sveta“ (František 2015, s. 220) a nájsť zmysel a hlboké sebauspokojenie v slobode lásky k prírode a k blížnemu.

Literatúra

FRANTIŠEK (2015): *Laudato si: o starostlivosti o náš spoločný domov*. Trnava, Spolok sv. Vojtecha.

HAJKO, D. (2003): K premenám civilizačno-kultúrnych hodnôt v období globalizácie. V: Gálik, S. (ed.): *Hodnotové aspekty súčasného sveta. Zborník príspevkov z interdisciplinárnej vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej v rámci 5. úročného stretnutia SFZ v dňoch 18. – 19. septembra 2003 v Nitre*. Nitra, FF UKF.

KIERKEGAARD, S. (1978): *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*, preložili Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press.

MACINTYRE, A. (2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3rd. Edition. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

MAXIM CONFESSOR (1863): *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis*[...]. V: Migne, J. P. (ed.): *Patrologia cursus completus Graecae*, zväzok 91, Paříž, s. 1031 – 1417.

O'NEILL, B. (2014): Cast Aside: Boredom, Downward Mobility, and Homelessness in Post-Communist Bucharest. V: *Cultural Anthropology*, roč. 29, č. 1, s. 8 – 31.

VALČO, M. (2006): Holistické ponímanie výchovno-vzdelávacieho procesu a jeho potenciál k motivácii študentov. V: *Acta humanica : Kontexty edukačných vied v dimenziách informačnej spoločnosti*, roč. 3, č. 3, s. 128 – 138.

VALČO, M., KRÁLIK, R., VALČOVÁ, K. (2013): *Od stvorenia k vykúpeniu: kapitoly z evanjelickej vierouky a kresťanskej etiky, časť I*. Ljubljana, KUD Apokalipsa.

VALČO, M., KRÁLIK, R., BARRETT, L. (2015): Moral implications of Augustine's philosophical and spiritual journey in his Confessiones, s. 104 – 106. V: *Communications : scientific letters of the University of Žilina*, roč. 17, č. 2, s. 103 – 108.

WESTPHAL, M. (1996): *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. West Lafayette, Purdue University Press.

ŽALEC, B. (2015): *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. Berlin, LitVerlag.

*Doc. PhDr. Michal Valčo, PhD.
Žilinská univerzita v Žiline, Fakulta humanitných vied
Univerzitná 1, 010 26 Žilina
michal.valco@fhv.uniza.sk*

Doc. PhDr. Michal Valčo, PhD., je vedúcim Katedry náboženských štúdií na Fakulte humanitných vied ŽU v Žiline. Vyučuje predmety systematickej teológie, kresťanských dejín a dejín filozofie. Jeho súčasným stredobodom záujmu je teológia a filozofia náboženstva S. Kierkegarda a D. Bonhoeffera. Je autorom a spoluautorom štyroch monografií a mnohých vedeckých vedeckých štúdií doma i v zahraničí. Absolvoval výskumné pobyty v Cambridge, UK a v Roanoke, VA, USA, kde v roku 2012/13 pôsobil ako hosťujúci profesor. Je členom Európskej akadémie vied a umení, Toronto Kierkegaard Circle (Kanada) a niekoľkých ďalších výskumných organizácií.

POSTREHY K PROBLEMATIKE VZDELÁVANIA V SÚČASNOSTI

Šimon Marinčák

Abstrakt. Pokrok a rozvoj krajiny nie je možný bez vzdelania, bez vedy, bez výskumu, a bez ľudí, ktorí by boli vzdelaní, ktorí by robili vedu a výskum, a ktorí by výsledky týchto činností aplikovali do praxe práve v prospech pokroku a rozvoja krajiny, v ktorej žijú. V prípade, že takýto ľudský potenciál nebude k dispozícii, krajine hrozí, že sa dostane do závislosti od vyvinutejších krajín v každej oblasti svojej funkčnosti.

Abstrakt. Some Observations on Contemporary Education Issues. Development and advancement of any country requires the human resources on the first place, consisting of people educated, backgrounded with scholarly research, who would apply the scholarly achievements in to practice, using their skills. If a country lacks this, not only cannot it provide its inhabitants with necessary means to develop, but would eventually fall into a status of high dependence on every aspect of its activity.

Pokrok a rozvoj krajiny nie je možný bez vzdelania, bez vedy, bez výskumu, a bez ľudí, ktorí by boli vzdelaní, ktorí by robili vedu a výskum, a ktorí by výsledky týchto činností aplikovali do praxe práve v prospech pokroku a rozvoja krajiny, v ktorej žijú.

Známe Murphyho zákony, ktoré humorne nahliadajú na rôzne ľudské činnosti, opisujú vývoj sveta ako špirálu smerujúceho od zlého k horšiemu. Humor podobne ako ostatné druhy kultúry a umenia, sa snaží čosi naznačiť, niečo nám povedať, humorným spôsobom varovať. Kultúra života z rôznych príčin naozaj môže prejavovať tendenciu negatívneho vývoja a ak sa vtedy nevynaloží snaha na zvrátenie tejto tendencie, história ponúka množstvo príkladov možného dopadu a vyústenia takéhoto smerovania. Hoci je jasné, že jednotlivci nedokážu takýto vývoj zvrátiť, v budúcnosti sa im bude vyčítať, že „ne-kričali dost nahlas“, aby varovali. Preto sa teraz pokúsime o jedno také malé hlasné volanie.

Pri jednej z mojich ciest vlakom som sa raz dal do reči so svojím spolucestujúcim. Pri rozhovore prišla reč aj na prácu, a tak som mu povedal, čomu sa práve venujem – príprave cyrilskej pamiatky na vydanie, a tiež som spomenul spoluprácu so Slavistickým ústavom Jána Stanislava SAV, ktorý sa usiluje o záchranu a publikovanie literárnych pamiatok týkajúcich sa územia dnešného Slovenska. Keď som mu všetko krásne povysvetľoval, môj spolubesedník sa ma spýtal: „A naoč je to dobré, k čomu je to prospešné? Je to vôbec dôležité? Aký to

má význam a zmysel?“ Zamyslel som sa nad jeho otázkami a uvedomil som si, že odpovedať na ne nie je vôbec ľahké.

Naša spoločnosť prešla za posledných niekoľko dekád výraznými zmenami. Nemám tu na mysli politické, ale sociálno-kultúrne zmeny. V období socializmu malo obyvateľstvo veľa sociálnych výhod a úľav, tie však boli kompenzované dobre známymi nevýhodami v podobe osobnej neslobody a konečného produkovania jedinca bez schopnosti samostatného myslenia a rozhodovania. Ako to však býva, kultúra sa spútať nedá a v dobe aj toho najväčšieho útlaku je jedinou oblasťou, ktorá prežíva vnútornú slobodu, voľnosť, a dokáže sa vyvinúť do tej najvyššej výpovednej hodnoty a kvality. Osobná nesloboda podporila slobodu ducha a toto obdobie je charakterizované výnimočnými výdobytkami umenia a vedy. Aj československé školstvo patrilo v tej dobe v Európe a vo svete k tým najlepším, i keď zaiste malo svoje limity.

Po politickej zmene v roku 1989 sa logicky a celkom prirodzene siahlo po tom, čo v predchádzajúcej dobe chýbalo. Osobná sloboda, voľnosť a široké spektrum možností priniesli vyčlenené napĺňanie osobných potrieb jednotlivcov, avšak podobne ako v prípade predchádzajúceho režimu, aj tu bolo treba tieto výhody niečím kompenzovať. Aj keď v mnohých oblastiach mali nové možnosti pozitívny dopad na vedu a výskum, eviduje sa tiež množstvo negatívnych dopadov. Fyzická voľnosť a sloboda zatienili pocit potrebnosti kultúry, a zásady trhovej ekonomiky prirodzene sa orientujúce na bezprostredný ekonomický efekt výrazne ovplyvnili fungovanie kultúrnych a vzdelávacích inštitúcií. Financovanie univerzít založené na počte študentov sa logicky muselo odraziť nielen na kvalite samotných adeptov vzdelania, ale v konečnom dôsledku aj na kvalite poskytovaného vzdelávania ([www.reformna.vlada ...](http://www.reformna.vlada...)). Demokratická sloboda a voľnosť možností pri chýbajúcom nadhľade a absencii akejkolvek prezieravosti vládnych mocí umožnili, aby dnes na Slovensku existovalo 41 inštitúcií vyššieho vzdelávania, teda vysokých škôl a univerzít (20 verejných vysokých škôl; tri štátne vysoké školy; 13 súkromných vysokých škôl; 5 zahraničných vysokých škôl) ([www.minedu.sk ...](http://www.minedu.sk...)). Ekonomicky a kultúrne vyvážený trend pritom navrhuje schému rovnocenného množstva univerzít k počtu obyvateľstva: 1 univerzita na 1 milión obyvateľstva. Podľa tohto prepočtu by teda na Slovensku trh zaplnilo 5 alebo 6 univerzít. Pri súčasnom stave nielenže nie je možné tieto inštitúcie utiahnuť ekonomicky, ale aj udržanie ich kvalitatívnej úrovne sa ukazuje nereálnym.

Celkový trend sa teda pohybuje v medziach vývoja spoločnosti: je kladený dôraz štátu na podporu iných než humanitných a spoločenskovedných odborov, priority majú oblasti okamžitého economic-

kého výsledku, informačných technológií a prepojenie na komerčnú sféru. Nedostatky vo vzdelávaní a vede sa už niekoľko vládnych programov pokúšalo riešiť, bohužiaľ opäť pomocou kvantitatívnych kritérií. Súčasný stav sa tak javí dlhodobejšie nemenný a pomaly sa tak dostávame k tzv. „tuniskému štandardu.“ Nastavený systém sa usiluje o to, aby 90 percent populácie malo maturitu a 70 percent vysokú školu. Tomu sa, samozrejme, následne tiež prispôsobujú nároky na úroveň vzdelania a ignoruje sa, že približne za desať rokov sa budeme nútení vrátiť k bytovým jadrám, pretože nám nebude mať kto obložiť kúpeľňu, jedine že by sme sa uspokojili so štandardom tuniských hotelov. Obrátíme sa na umelo vytvorené potraviny, pretože ich nebude mať kto vypestovať. Akú asi životnú úroveň bude môcť generovať spoločnosť zložená z mizerne vzdelaných vysokoškolákov a bez kvalifikovaných remeselníkov? Okrem toho bude v takomto prípade potrebné udržiavať základný životný štandard úplne inému percentu nezamestnaných a nezamestnateľných ľudí, než ako je dnešná v podstate ešte stále „ružová“ realita (Páral 2015).

Na dokreslenie stavu vzdelanostnej úrovne na Slovensku mi dovoľte malý anachronizmus. Historicky prvé maturity v slovenčine sa konali v júni roku 1868 a skladali sa z písomnej a ústnej skúšky. Písomná trvala 5 dní a študenti museli vypracovať písomné práce zo slovenčiny, maďarčiny, nemčiny, preložiť zadaný text z gréčtiny a z latinčiny, a tiež urobiť preklad zo slovenčiny do latinčiny. Z latinčiny sa prekladal Cicero (*De officiis* Liber III, Caput X), z gréčtiny Homér (*Illias*, Carmen X, v. 144-190).¹ Dnes sa takéto niečo nevyžaduje ani na štátnych, prípadne dizertačných skúškach.

Veda, podobne ako ostatné nekomerčné sféry, je tlačaná do komerčných parametrov. Autori týchto tlakov si od toho sľubujú zvýšenie produktivity a kvality výsledkov výskumu. Všetci tí, ktorí vedu aj reálne robia, vedia, či je to tá správna cesta. Okrem toho sa stačí pozrieť, v akých materiálnych a vôbec pracovných podmienkach sa dnes na Slovensku robí veda. Samozrejme, snom každého vedca je akýsi vedecký raj. Pre porovnanie, napríklad na univerzite v Cambridge má vedec úplnú podporu, vďaka ktorej sa môže sústrediť len na svoj výskum. Pomáha mu pritom podporný servis doslova na všetko: od umývania prostriedkov výskumu, cez starostlivosť o výskumný materiál, až po IT a administratívnu podporu. Pre jednotlivé projekty môže byť k dispozícii univerzitné auto, rôzne žiadosti o povolenia zasa vybavuje právne oddelenie. Samozrejme, prostredie následne kladie na vedcov tlak, aby odvádzali prvotriednu prácu a tento servis si zaslúžili. Neexistuje pritom kvantitatívny systém, ktorý by

¹ Zdroj: internet, neidentifikovaná stránka.

kládol na vedca časové limity. Ak sa napr. vopred dohodnutý čas blíži ku koncu a projekt ešte nie je dokončený, lehota sa podľa potreby flexibilne natiahne, pretože prioritou je umožniť vedcovi výskum dokončiť a publikovať „ucelený príbeh.“ V našom prostredí sa na vedcov naopak vyvíja tlak, by za každú cenu publikovali aj nekompletný výskum. Výskum v Cambridge je zároveň koordinovaný a koná sa v spolupráci s jednotlivými univerzitami a ich fakultami, vývojovými inštitútmi, či dokonca s firmami aplikujúcimi výsledky výskumu do praxe. Existuje dokonca aj akýsi inštitút „lovcov nápadov,“ ktorí obchádzajú jednotlivé univerzity a pokúšajú sa zazmluvniť jednotlivé nápady a projekty s konkrétnymi spoločnosťami, v ktorých sa následne tieto nápady aj realizujú a aplikujú v praxi (Holubec, Holubcová 2015).

Slovenská realita je poplatná systému nastavenému a opakovane nastavovanému v súlade s cieľmi a prioritami jednotlivých víťazov volieb, ako aj ekonomickými podmienkami systému, ktorý nemúdro a nevyvážene vynakladá finančné zdroje, pričom tabulkový systém dokáže aj vysoko preplatený tovar zdôvodniť ako ekonomické vynaloženie financií. Veda a výskum ako oblasti poväčšine nie priamej ekonomickej návratnosti nezažívajú luxus vedeckého raja. Aj preto musia často „spojiť sily“ a spolupodieľať sa na jednotlivých výskumných projektoch – tu musím poznamenať, že spájanie sa pri jednotlivých projektoch je nevyhnutná a veľmi potrebná záležitosť, to nezdravé v tomto prípade nie je spájanie, ale dôvody, ktoré k spájaniu vedú: nie prvoradá snaha o zvýšenie kvality výskumu, ale ekonomická nevyhnutnosť. Negatívne na výskum vplýva aj nestabilita spôsobená neustálymi zmenami krátkodobých či dlhodobých zámerov a ekonomických kritérií, ktoré sú často simultánne – paralelné so zmenami víťazov volieb.

Platí a vždy bude platiť, že kultúra a umenie sú odrazom, resp. zrkadlom doby. V dnešnej technickej dobe už nemusíme za kultúrou niekam cestovať, ako kedysi (napr. J. S. Bach šiel v rokoch 1705 – 1706 pešo niekoľko mesiacov 450 km jedným smerom, aby si vypočul svetoznámeho organistu Dietricha Buxtehudeho). Dnes nám kultúru sprostredkávajú a prinášajú až domov rôzne masovo komunikačné prostriedky. Človek má dnes ohromné materiálne pohodlie, ale potáca sa pri hľadaní smeru a kladie si často otázky týkajúce sa zmyslu a cieľa života. Tzv. vysoká kultúra sa v komerčných a konzumných podmienkach dokáže presadiť len pri cielej ekonomickej dotácii, resp. pri nastavení systému, ktorý ju neberie ako čosi nadbytočné, ale ako pridanú hodnotu, niečo, čo dotvára osobnosť jednotlivca, a tým aj národa, ako potrebu, ktorá národ vyzdvihuje na vyššiu kultúrnu úroveň, učí ho morálnym hodnotám a povzbudzuje

k hodnotnejšiemu životu. Tá je obvykle aj tou trvalou hodnotou, ktorá prežíva všetky doby a ostáva mementom kultúrnej úrovne národa a pripomienkou práce, ktorú vyprodukoval náš národ, naši predkovia a dúfajme, že aj my. Táto trvalá hodnota je následne kritériom, podľa ktorého nás hodnotia a radia ostatné národy.

Ekonomickým opakom vysokej kultúry je tzv. konzumná kultúra – tá sa od predchádzajúcej líši v prvom rade tým, že si sama dokáže pokryť svoje náklady. Jej nevýhodou je však plytkosť obsahu, a hoci sa táto kultúra prezentuje ako tá, ktorá má jednotlivca pobaviť, hoc aj prvoplánovo, v skutočnosti poväčšine ponúka len znôšku vulgárnosti hraničiacich, ba aj presahujúcich hranice obscénosti, bezcitnosti a krutosti. Toto má však ďaleko od cieľa kultúry – zvyšovať kultúrnu úroveň jednotlivca a národa, a vtlačiť mu pečať civilizácie, tej pravej civilizácie. Ekonomicky výhodná kvantita pri tejto kultúre ide výrazne na úkor kvality. Obvykle tiež nie je mementom prežívajúcim storočia, väčšinou prežíva svojich tvorcov (keď ich vôbec prežíva) len o niekoľko krátkych chvíľ.

Nerozumná politika, ktorá vyvíja tlak na znižovanie úrovne a kvality vzdelávania a vedy (hoci nie otvorene), má za následok tiež znižovanie kultúry a všeobecne kultúrnej úrovne národa ako celku. Aj tu sa ozývajú hlasy jednotlivcov v snahe o varovanie, prípadne o upozornenie na hroziaci problém, tie sú však väčšinou prehlušené krikom túžby po plytkej zábave. Dovoľte mi parafrázovať jedného umelca, ktorý podobne varoval, že raz príde doba, keď sa pozrieme späť a budeme sa za seba strašne hanbiť. Budeme sa prepadať od hanby, keď si spomenieme, na čo sme sa pozerali, čo sme čítali a čo sme počúvali. Ako sme dovolili, aby nás pár šikovných zvrhlíkov dostalo k novinám, časopisom a televíziám, ktoré sú ako žumpa plné odpadu. Nebudeme chápať, ako bolo možné profitovať na chorobách a nešťasti našich blížnych. Nebudeme schopní vysvetliť našim deťom a vnukom, ako sme to dopustili. Budeme sa snažiť zabudnúť na to, koho sme to považovali za celebrity a budeme sa hanbiť za dobu, keď tieto „celebrity“ denne okupovali prvé stránky novín a časopisov. Budeme sa síce tváriť, že na vine vtedy boli oni, akýsi neurčití oni, ale ak sa tomu dnes nebudeme snažiť zabráňovať, stávame sa spolupáchateľmi a spoluvinníkmi, nie iba tí, čo to píšú, vydávajú a vysielajú. My s nimi ochotne kolaborujeme tým, že to pozeráme, počúvame, čítame a kupujeme (Filan 2008).

Iný umelec „s básnickým črevom“ tiež zareagoval na podobnú situáciu a opísal ju takto (Shakespeare 1594/1992):

Znaven tým vším, já chci jen smrt a klid,
jen nevidět, jak žebrá poctivec,
jak pýchou dme se pouhý parazit,

jak pokríví se každá čistá věc,
jak trapně září pozlátka všech poct,
jak dívčí cudnost brutálně rve chťič,
jak sprostota se sápe na slušnost,
jak blbost na schopné si bere bič,
jak umění je pořád služkou mocných,
jak hloupost zpupně chytrým poroučí,
jak prostá pravda je všem prostě pro smích,
jak zlo se dobru chechtá do očí.
Znaven tím vším, já umřel bych tak rád,
jen nemuset tu tebe zanechat.²

Hoci to vyznieva ako kritika súčasného stavu, ide o sonet Williama Shakespeara, napísaný v roku 1594, teda pred 421 rokmi a akákoľvek podobnosť s osobami alebo skutočnosťami súčasnosti je čisto náhodná.

Vrátim sa teraz k otázkam, ktoré mi vo vlaku položil spolucestujúci, načo je to všetko dobré, čomu je to prospešné, aký to má význam a zmysel, a načo poznať dejiny svojej kultúry? A vôbec, načo je nám vzdelanie a kultúra? Načo je teda dobré a prospešné publikovať pamiatky svojej kultúry, aký to má zmysel? Potrebujeme poznať svoje dejiny v prvom rade preto, aby sme sa z nich poučili, aby sme sa vyvarovali chýb, ktoré urobili naši predkovia, aby sme zistili, že skúsenosti potvrdzujú potrebu kultúry, že tá kultúra (súčasťou kultúry je aj vzdelávanie a veda) zaradila aj náš národ medzi európske elity, že našou historickou úlohou je prispievať k vývinu európskej civilizácie a k skvalitňovaniu života nielen na Slovensku a v Európe, ale aj na celom svete. Ak toto všetko odhodíme, náš národ skončí na smetisku dejín a neostane nám nič, len dúfať, že naše budúce generácie sa budú snažiť poučiť, aby nespravili rovnakú chybu, akú robíme my dnes. Úlohou poznania minulosti je pre nás poučenie pre budúcnosť, pre-

² *Tired with all these, for restful death I cry,
As, to behold desert a beggar born,
And needy nothing trimm'd in jollity,
And purest faith unhappily forsworn,
And gilded honour shamefully misplaced,
And maiden virtue rudely strumpeted,
And right perfection wrongfully disgraced,
And strength by limping sway disabled,
And art made tongue-tied by authority,
And folly doctor-like controlling skill,
And simple truth miscall'd simplicity,
And captive good attending captain ill:
Tired with all these, from these would I be gone,
Save that, to die, I leave my love alone.*

tože národ, ktorý zabudne svoju vlastnú minulosť, nezaslúži si mať budúcnosť.

Je na nás všetkých, aby sme tento nepriaznivo nastavený systém zmenili a pokúsili sa zlepšiť tento svet. Zlepšiť ho najmä tým, že nebudeme apatickí, že sa nezmierime s nesprávnosťou a nespravodlivosťou systému, nenecháme sa „odkultúrňovať“ tým, čo nám predkladajú masovo-komunikačné prostriedky, ak už nie z iných príčin, tak aspoň preto, aby sme sa nemuseli pred našimi potomkami raz hanbiť. Aj keď je to zatiaľ len boj s veternými mlynmi, musíme dokázať aj v tomto vzdelávaní a vede nepriaznivom prostredí uhájiť kvalitné vzdelávanie a kvalitnú vedu. Inak aj my skončíme na smetisku dejín.

Literatúra:

<http://www.reformnavlada.sk/vzdelavaci-system.html> (2010).

<https://www.minedu.sk/vysoke-skoly-v-sr/> (10. 10. 2015).

FILAN, B. (2008): In *Pálenica Borisa Filana*. Vysielané v Slovenskom rozhlasu dňa 29. 11. 2008.

HOLUBEC, J., HOLUBCOVÁ, Z. (2015): Rozhovor In *Review Českých aerolínií*, vol. 9 - 10, s. 18 - 27.

PÁRAL, P. (2015): Práce bude, lidi ne. In týždenník *Euro*. 7. september 2015, č. 36, s. 3.

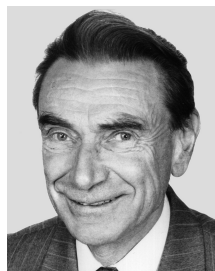
SHAKESPEARE, W. (1594 / 1992): Sonet 66 Williama Shakespeara (1564 - 1616), napísaný r. 1594 za vlády kráľovnej Alžbety I. (1558 - 1603), publikovaný r. 1609 za vlády kráľa Jakuba I. (1603 - 1625). Podľa prekladu Prof. Martina Hilského, prekladateľa a profesora anglickej literatúry na Karlovej univerzite v Prahe (1992). <https://www.youtube.com/watch?v=SJw5BQba7zQ> (8. 4. 2013).

*doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty
Trnavskej univerzity
Komenského 14, 040 01 Košice
Rektorát Trnavskej univerzity
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava*

Doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD., je vedeckovýskumným pracovníkom a t. č. aj riaditeľom Centra spirituality Východ-Západ Michala Lacka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, zároveň tiež prorektorom pre vonkajšie a zahraničné vzťahy Trnavskej univerzity. Zaoberá sa najmä liturgiou a hudbou byzantskej cirkvi na Slovensku, jednotlivými písomnými pamiatkami a v súčasnosti aj rekonštrukciou slovanských liturgických formulárov.

OPUSTIL NÁS ING. DARIUS KLINOVSKÝ (5. 6. 1930 – 7. 5. 2016), DLHOROČNÝ VÝKONNÝ TAJOMNÍK ÚSTREDIA SLOVENSKEJ KRESŤANSKEJ INTELIGENCIE

Korene Slovenskej kresťanskej inteligencie siahajú do roku 1919, keď v auguste na zjazde slovenského študentstva v Ružomberku bolo založené založené Sociálne združenie slovenského študentstva (SSSS), ktoré sa v auguste 1921 premenilo na Ústredie slovenského katolíckeho študentstva (ÚSKŠ). Od roku 1948 bolo toto združenie u nás zakázané, pôsobilo v zahraničí ako ÚSKŠvZ. Tam zásluhou exilového predsedu Dr. J. Gunčagu úspešne pokračovalo v práci, čo po nežnej revolúcii umožnilo obnovenie jeho činnosti na Slovensku. V roku 1990 generálne zhromaždenie v Bratislave prijal názov Ústredie slovenskej kresťanskej inteligencie – ÚSKI. Obnovenie jeho činnosti nebolo jednoduché, ale podarilo sa a ÚSKI sa popri zvládaní organizačných úloh v novom prostredí usilovalo obnoviť ideu slobody aj v politickej oblasti. Svedčí o tom bohatá prednášková činnosť a príslušné písomné záznamy.



Do tohto prúdu sa v roku 1992 vnoril Ing. D. Klinovský s energiou jemu vlastnou – dôsledne, obetavo, usilovne. Tak sa čoskoro dostal do povedomia členov ÚSKI.

Ing. Darius Klinovský sa narodil 5. júna 1930 v Oravskom Podzámku v rodine lesného inžiniera. Život uprostred nádherného prostredia Hviezdoslavovho kraja v ňom vypestoval veľkú lásku k skutočným hodnotám.

Po maturite na gymnáziu v Dolnom Kubíne (1941 – 1949) študoval na Slovenskej vysokej škole technickej, Fakulte elektrotechnického inžinierstva. Vysokoškolský diplom si prevzal v r. 1953. Po skončení štúdií a dvojročnej vojenskej služby sa zamestnal v Hydroprojekte, kde pracoval v rokoch 1955 – 1964 ako samostatný projektant. Následne pracoval v Ústave mechaniky a automatizácie SAV do r. 1978 (po premenovaní Ústav technickej kybernetiky). Od roku 1979 až do odchodu do dôchodku v r. 1992 pracoval na Ústave merania a meracej techniky SAV ako výskumný pracovník.

V dôchodku naplno rozvinul svoje aktivity v prospech ostatných. Po zamatovej revolúcii bol jedným zo zakladajúcich členov Kresťanskodemokratického hnutia. Bol aktívny v mnohých petíciách, neľutoval celé hodiny zbierať podpisy v prospech dobrej veci. V rokoch

1990 - 2002 bol komunálnym poslancom za Kresťanskodemokratické hnutie v mestskej časti Bratislava-Nové Mesto. Bol iniciátorom a organizátorom stavby Kostola Najsvätejšieho Srdca Ježišovho na Kramároch, v ktorom potom trávil denne vzácne chvíle pri svätej omši.

V Slovenskom zväze záhradkárov bol dve desaťročia predsedom základnej organizácie Červený kríž, ktorá pod jeho vedením sa vypracovala na popredné miesta v rámci Bratislavy.

Vždy si vedel zadeliť svoj čas medzi rodinu, povinnosti a oddych. Nedeleň bola pre neho posvätná. Po boku svojej manželky MUDr. Matildy Klinovskej svojim troch dcéram vštepoval svoje životné hodnoty vlastným príkladom. Jeho najcharakteristickejšie vlastnosti boli: nezištnosť, nekonfliktnosť, skromnosť a pracovitosť.

Po obnovení činnosti ÚSKI na Slovensku sa Ing. Klinovský v roku 1992 stal jeho členom a neskôr vo funkcii výkonného tajomníka významne prispieval k jeho rozvoju. Jeho aktivity sa naplno rozvíjali po roku 2000, keď sa ÚSKI zameralo na mládež a nápravu ideových nánosov totality. Ústredie slovenskej kresťanskej inteligencie začalo organizovať trojdňové semináre pre učiteľov základných a stredných škôl. Tieto semináre sa organizovali raz mesačne a prebiehali v dvoch cykloch: 12 seminárov vo Svite a 12 v Žiline. Nasledovali ďalšie semináre pre študentov vysokých škôl v univerzitných centrách Slovenska - Bratislava, Košice, Prešov, Žilina, Banská Bystrica, Nitra. Okrem toho raz mesačne sa organizovali prednášky v bratislavskej pobočke ÚSKI. Príprava a priebeh všetkých týchto podujatí vyžadovali enormné nasadenie: termíny, priestory, technika, oslovenie škôl, pozvanie záujemcov, zabezpečenie stravovania a ubytovania. Túto prácu zabezpečoval Ing. D. Klinovský a všetko bolo vždy perfektne pripravené.

Medzi významné činnosti Ing. D. Klinovského patrila kontakt s členskou základňou ÚSKI. Členovia si postupne radi zvykali, že na sekretariáte je výkonný tajomník a že je možné mu kedykoľvek zavolať, poslať správu, či položiť otázku. Ing. Klinovský sa stal symbolom ÚSKI. Predsedovia a členovia predsedníctva sa menili, Ing. D. Klinovský bol vyše 20 rokov stálicou. A nebola to len prítomnosť na sekretariáte. Významná bola ochota, spoľahlivosť a vytrvalosť. Nemožno vymenovať všetky činnosti. Ak niektoré spomeniem, bude to len vrchol ľadovca - kontakt s poštou, bankou, registrácia členstva, kontakt s členmi, expedícia časopisu Radosť a nádej ...

Som si vedomý, že tak, ako nemožno pozbierať kvapky dažďa, viditeľný je len prúd vody, tak aj u Ing. D. Klinovského zaznamenávame len hlbokú brázdú, ktorá vznikla jeho pôsobením. Jeho vyše 20 rokov práce pre idey ÚSKI sú pre nás výrečným odkazom. Uvedomujem si,

že pravidelnosť a dôslednosť, s akou pristupoval k ÚSKI, môže vyplývať len z vedomia, že poslanie ÚSKI má veľký zmysel, že jeho činnosť je nielen potrebná, ona je súčasťou snaženia o obnovu spoločnosti a že ÚSKI je povolaná odstraňovať deformácie štyridsiatich rokov totality. Nedá sa slovami postihnúť všetko, čo Ing. D. Klinovský pre ÚSKI znamenal. Som rád, že bola možnosť to vyjadriť symbolom a urobilo to Predsedníctvo ÚSKI, keď v roku 2011 ocenilo jeho prácu a udelilo mu najvyššie vyznamenanie – Cyrilometodskú medailu ÚSKI. Právom sa zaradil medzi 27 významných osobností, ktorým toto ocenenie bolo udelené.

Ing. Dáriuš Klinovský vniesol do života ÚSKI cenné hodnoty: nezištnosť, nekonfliktnosť, skromnosť a pracovitosť. Mal rád organizácie, v ktorých pôsobil, miloval ľudí, pre ktorých pracoval. Dopomohla mu k tomu hlboká viera. Ďakujeme za tento vzácny odkaz.

Prof. RNDr. Jozef Tiňo, DrSc.

ÚSTREDIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA – PREDCHODCA ÚSTREDIA SLOVENSKEJ KREŠŤANSKEJ INTELIGENCIE

Ľubomír Viliam Prikrýl

Abstrakt. Autor v štúdií oboznamuje čitateľa s ustanovizňami, ktoré predchádzali dnešnému Ústrediu slovenskej kresťanskej inteligencie. Boli to krátko pôsobiace Sociálne združenie slovenského študentstva (SSSŠ) a Ústredie slovenského katolíckeho študentstva (ÚSKŠ). Táto ustanovizeň sa krátko po vzniku stala riadnym členom svetovej organizácie katolíckych študentov Pax Romana. Ústredie malo svoje časopisy a vydavateľstvo, ktoré vydávalo diela začínajúcich a neskôr významných slovenských básnikov a spisovateľov. V čase komunistického režimu to bolo Združenie slovenských katolíckych študentov v Madride, ku ktorému sa pripojilo Združenie slovenského katolíckeho študentstva v zahraničí, ktoré sa ustanovilo v Paríži.

Abstrakt. Zentrale der slowakischen katholischen Studenten – Vorgänger der Zentrale der slowakischen christlichen Intelligenz. Autor in der Studie macht die Leser mit Institutionen bekannt, die die heutige Zentrale der slowakischen Christian Intellektueller voran ging. Es waren kurz wirkender Sozialverband der slowakischen Studenten (Sociálne združenie slovenského študentstva – SSSŠ) und die Zentrale der slowakischen katholischen Studenten (Ústredie slovenského katolíckeho študentstva – ÚSKŠ). Kurz nach der Gründung hat sich diese Einrichtung zu einem Vollmitglied der Weltorganisation der katholischen Studenten Pax Romana zu werden. Die Zentrale hatte seine Zeitschriften und den Verlag, der die Werke von Anfänger und später bekannten slowakischen Dichter und Schriftsteller veröffentlicht. Zur Zeit des kommunistischen Regimes war es der Verband der slowakischen katholischen Studenten in Madrid, zu denen trat der Verband der slowakischen katholischen Studenten im Ausland, der in Paris gegründet worden.

Ústredie slovenskej kresťanskej inteligencie (ÚSKI) je ustanovizeň, ktorá nesie toto pomenovanie v podstate len štvrt storočia. Jej počiatky však siahajú až do časov po prvej svetovej vojne. V roku 1919 vzniklo v Ružomberku Sociálne združenie slovenského študentstva (SSSŠ), ktoré však Ministerstvo školstva zakázalo. Napriek tomu toto spoločenstvo pracovalo a v roku 1921 zasa v Žiline založili Ústredie slovenského katolíckeho študentstva (ÚSKŠ), ktoré zastrešovalo spolky katolíckych študentov v jednotlivých stredných, ale aj vysokých školách.

Ústredie slovenského katolíckeho študentstva

– 59 –

Počiatky vývoja hnutia slovenského študentstva spadajú do doby slovenského národného obrodzenia a osamostatnenia spisovnej slo-

venčiny. Slovenské študentstvo už koncom 18. storočia sa organizuje v smere národnom, politickom a spoločenskom a hlása potrebu intenzívnej kultúrnej práce. Vtedajším podmienkam rozvoja slovenského študentstva pomohli cirkevné semináre, kde boli vlastne počiatky samotného slovenského študentského života. Práca tejto cirkevnej inteligencie viedla postupne aj k ľudu do dedín a pomáhala riešiť jeho nemalé problémy. Neskoršie počiatkom 19. storočia a hlavne v rokoch revolučných, pod vplyvom francúzskej revolúcie vznikali na Slovensku národne sebauvedomovací politicko-spoločenský prúd tvoriaci sa hlavne zo zástupcov študentstva. Táto generácia, inak nazývaná aj „štúrovská“, hlásala potrebu drobnej práce medzi ľuďmi na poli kultúrnom, sociálnom a hospodárskom. To malo za následok zvýšený záujem o štúdium na cirkevných seminároch, ale aj na univerzitách v neďalekej Viedni a Budapešti. V otázke sebauvedovania Slovákov zohrala Viedeň mnoho. Tu sa študenti pod vedením evanjelika Ľudovíta Štúra sebauvedovali a potom odchádzali domov viesť a učiť nevzdelaný ľud (*História*)¹.

Počas prvej svetovej vojny sa spolu s prebúdzaním národného povedomia prebúdzalo aj študentské hnutie. Slovenskí vysokoškóľáci v univerzitných strediskách mali svoje vlastne združenia a na stredných školách sa zakladali tajné spolky. Na stretnutiach týchto združení sa okrem iného učili pravopis, čítali slovenské knihy a recitovali básne. Uverejňovaním článkov v tlači sa dával podnet k bližšiemu zoznámeniu sa národne cítiacich študentov a k systematickej organizačnej práci. Táto práca bola prerušená už októbrovým prevratom. Pohyb slov študentstva tým dostáva novú formu a voľnejšie ovzdušie. Ide do obcí medzi ľud, hlavne na východ, agituje za štátnu jednotu československú a začína rozvíjať svoju organizačnú sieť po stredoškolských ústavoch. Strediskom študentského hnutia v tej dobe bol Ružomberok. Slovenské študentstvo tvorilo jednotnú frontu bez ohľadu na náboženské presvedčenie. Tu je nutné poznamenať, že všetci prední organizátori boli neskoršie z ružomberského gymnázia vyhodení (*História*).

Po založení Univerzity Komenského v Bratislave v roku 1919 nastal veľký problém s ubytovaním študentov, nakoľko v Bratislave neexistoval žiaden vysokoškolský internát. Preto sa časť katolíckych študentov obrátila na kňaza Eugena Filkorna, ktorý mal skúsenosti zo zakladania stredoškolských internátov počas Monarchie. V roku 1922 sa Eugen Filkorn dohodol so správou sirotinca svätej Alžbety, ktorý sa nachádzal na mieste neskoršieho Svoradova o tom, že sa tam

¹ Veľa citácií sa viaže k prameňom bez uvedenia autora. Tie sú písané kurzívou a v texte citované prvým slovom názvu, ak to postačuje na rozlíšenie (pozn. redakcie).

budú môcť ubytovávať študenti. Priestory však boli veľmi nevyhovujúce, preto sa rozhodlo o výstavbe prvého moderného internátu na území Bratislavy. Na tento účel sa založil podporný Spolok Kolégia sv. Svorada pod vedením trnavského biskupa Pavla Jantauscha. Hlavným cieľom Spolku bolo zakladať, podporovať a vydržiať internáty. Eugen Filkorn zvolil pre novotvoriaci sa internát názov Svoradov. Výstavba stála 1 100 000 Kčs. Z nich sa v Amerike podarilo vyzbierať 200 000 Kčs, 200 000 Kčs dala Bratislavská župa a 200 000 Kčs slovenskí biskupi (Ján Vojtaššák prispel sumou 50 000 Kčs). Taktiež zbierky po celom Slovensku vyniesli nezanedbateľnú sumu. Zvyšok peňazí poskytli ako úver banky (Judák 1996, s. 204; Letz 2000, s. 339 - 340; Riaditeľ; Svoradov; Kaššovič 1933, s. 593 - 597).

Karol Sidor a Augustín Način žiadali 30. marca 1919 riaditeľa gymnázia v Ružomberku Bohdana Haluzického o povolenie založiť v škole spolok s názvom Sociálne združenie slovenského študentstva (SSSŠ). Súhlas však nedostali. Nedostal ho neskôr ani ďalší študent, ba ani skupina žiakov zo štyroch nižších tried. Ministerstvo školstva nechcelo rozumiť takýmto záujmom študentov, a preto výnosom číslo 18613 z 27. mája 1920 „so zreteľom na mimoriadne pomery na slovenských stredných školách“ tieto združenia zakázalo (Ďurica 2003, s. 306; *Dvadsať*, s. 49, 93, 159 - 162; *Kalendárium*, s. 599). Napriek zákazu vznikol 29. júna 1919 dočasný ústredný výbor katolíckeho študentstva pod predsedníctvom Karola Sidora. Elán a nadšenie katolíckych študentov však nebolo možné ubiť. Práca so stredoškólákmi nebola najľahšia, ale bola príťažlivá a bola bohatá na zážitky (*Dvadsať*, s. 93, 159).

Slovenských študentov zvládli národné cítenie, entuziazmus a obetavosť. Aby krásne myšlienky v budúcnosti nezanikli, bolo potrebné dať celému študentskému hnutiu jasný zmysel a pevný organizačný rámec. Tento cieľ sledoval prvý zjazd katolíckych študentov-stredoškólákov, ktorý sa konal 3. až 5. augusta 1919 v Ružomberku. Zjazdu sa zúčastnilo takmer 800 študentov, prevažne stredoškólákov, a veľký počet českých katolíckych študentov pod vedením Jana Šrámka. Kongres otvoril Andrej Hlinka. Na základe výsledkov rokovania sa v školách zakladali „sociálne združenia“. Boli to spolky pre ochranu sociálnych a kultúrnych záujmov študentov. Utužovali v nich národné i náboženské cítenie. Na návrh Ignáca Grebáča-Orlova potvrdili v predsedníctve Karola Sidora. Funkčné obdobie predsedu bol jeden školský rok. Potom vznikali študentské katolícke spolky aj v Rajci, Žiline, Trnave a v Trenčíne. Nevydarené pokusy o založenie takýchto spolkov boli aj v Leviciach, Štubnianskych Tepliciach (dnes Turčianske Teplice), Košiciach, Levoči a Prešove. Duchovným vodcom hnutia sa stal bratislavský kanonik a pápežský prelát Pavol Blaho (*Spo-*

mienky; Dvadsať, s. 49, 93 – 94; *História*; Judák 1996, s. 202; Mikuš 1938, s. 588 – 589). Čestným predsedom sa stal Andrej Hlinka (*Spo-mienky*). Tento zjazd dal ustanovizni organizačný základ (*Ústredie 1930*, s. 6, 93 – 94).

Dňa 6. augusta 1919 bol kongres slovenskej študujúcej mládeže v Turčianskom Svätom Martine. Poslucháč práva Karol Sidor tam vy-slovil požiadavku utvoriť vyšší zväz s ponechaním autonómie pre katolícke študentské spolky. Pokrokárski študenti, povzbudzovaní osobnosťou školského referenta Antona Štefánka proti tomu ostro a hlučne protestovali (*Dvadsať*, s. 94, 115 – 117).

V Trnave sa 3. januára 1920 uskutočnil pracovný zjazd SSSŠ. Vie-dol ho predseda tejto organizácie v Trnave Dominik Drgon. Na zjaz-de sa dohodli, že II. pracovný zjazd slovenského katolíckeho študent-stva usporiadajú v Prešove. Jeho prípravy však zastavil ministerský zákaz, podľa ktorého v stredných školách sa nesmeli organizovať nija-ké združenia či organizácie. Výnimku mali iba samovzdelávacie krúž-ky. Ministerstvo školstva 17. apríla 1920 zakázalo činnosť SSSŠ. Na-priek tomuto zákazu táto ustanovizeň pracovala aj potom. Napriek zákazu sa však 23. mája 1920 v Prešove tento pracovný zjazd konal, a to za hojnej účasti študentov, predovšetkým z východného Sloven-ska (*Dvadsať*, s. 94 – 95, 159).

V dňoch 25. až 27. júla 1920 sa konal II. manifestačný kongres katolíckych študentov v Brne. Po ňom boli porady medzi Čechmi a Slováckmi, na ktorých Karol Sidor a jeho priatelia bránili stanovis-ko samostatného a nikomu nepodliehajúceho slovenského ústredia (*Dvadsať*, s. 95).

Na druhom ružomerskom zjazde 8. augusta 1920 sa katolícki vy-sokoškoláci dohodli, že na svojich univerzitách – v Prahe a v Brne – založia náboženské spolky, ktoré boli pre prichádzajúcich študen-tov oporou v núdzi, školou náboženského a národného cítenia a pre verejnosť interpretom smeru, ktorým sa mienia slovenskí študen-ti uberať. Takto vznikol v Prahe spolok „Považan“ a v Brne „Tatran“ (*Dvadsať*, s. 99; *História; Ústredie*; Mikuš 1933, s. 589 – 590).

Dňa 8. augusta 1920 sa v Ružomberku konal II. manifestačný zjazd katolíckych študentov. Z obavy z vylúčenia zo školy bola malá účasť. Karol Sidor predniesol obsiahly referát o pomere k českému katolíckemu ústrediu (*Dvadsať*, s. 95 – 99).

Na slávnom treťom zjazde slovenských katolíckych študentov 14. a 15. augusta 1921 v Žiline bolo definitívne založené Ústredie slovenského katolíckeho študentstva (ÚSKŠ) ako strešná organizá-cia všetkých slovenských katolíckych spolkov a združení stredošk-olských a vysokoškolských študentov. Zjazd sa začal svätou omšou vo farskom Kostole Najsvätejšej Trojice, ktorú celebroidal spišský sídel-

ný biskup Ján Vojtaššák, ktorý mal na vlastnom zjazde úvodný príhovor. Zjazdu sa zúčastnilo 700 katolíckych študentov a prítomní boli aj Andrej Hlinka a ďalší dvaja biskupi – trnavský Pavol Jantausch a banskobystrický Marián Blaha. Obsiahlu slávnostnú reč mal Vojtech Tuka. Predsedom ustanovizne sa na tomto zjazde stal Július Stano (Ďurica, s. 320; *Dvadsať*, s. 5, 15 – 27, 99; Stano 2012, s. 5; *Ústredie*). Zjazd predstavoval normovú reorganizáciu a vytvoril centrálu so sídlom v Brne (*Ústredie 1930*, s. 6).

Po založení Ústredia slovenského katolíckeho študentstva vznikali pod jeho zastrešením ďalšie študentské spolky – spolok slovenských akademikov „Rod“ v Ružomberku, „Spolok katolíckych študentov“ v Rajci, spolok kysuckých akademikov „Kysučan“ v Kysuckom Novom Meste, „Samovzdelávajúci krúžok Jána Hollého“ pri rímskokatolíckom učiteľskom ústave v Spišskej Kapitule, „Mariánska družina“ v Trnave, akcia katolíckej mládeže „J. A. S.“ v Košiciach, „Spolok Klerikov Jána Hollého“ v Nitre, „Samovzdelávajúci krúžok Martina Čulena“ v Kláštore pod Znievom, „Literárny krúžok sv. Jána Zlatoústeho“ v Košiciach, či „Radlinského samovzdelávajúci krúžok“ v Trnave. Ústredie slovenského katolíckeho študentstva takto združovalo viac ako tisíc slovenských katolíckych študentov a akademikov. Dňa 2. októbra 1921 založili v Bratislave spolok slovenských katolíckych akademikov Moyses. Bol to jeden z najagilnejších spolkov organizovaných v ÚSKŠ (*Dvadsať*, s. 70, 103; Mikuš 1933, s. 590 – 591).

Manifestačný štvrtý zjazd v máji 1923 prijal uznesenie o vydávaní vlastného časopisu „Rozvoj“. Čoskoro mal „Rozvoj“ 2 500 predplatiteľov a stal sa najrozšírenejším študentským časopisom na Slovensku. Organizácia dostala pevný a jasne formulovaný ideový smer a ujasnila si pomer k iným organizáciám. Predsedom sa stal medik Jozef Španka, ktorého v nasledujúcom roku vystriedal znova Július Stano (*Dvadsať*, s. 50, 99; Judák 1996, s. 339 – 340; *Kalendárium*, s. 590; Stano 2012, s. 5; *Svoradov; Ústredie; Ústredie 1930*, s. 6).

V roku 1925 sa konal piaty zjazd – zasa manifestačný – v Banskej Bystrici. Predsedom sa vtedy stal Martin Sokol a v školskom roku 1926 – 1927 Ferdiš Klinda (*Dvadsať*, s. 52, 54, 55; Mikuš 1933, s. 590).

V roku 1926 organizovalo ÚSKŠ 11 spolkov a jednotlivé spolky mali úhrnom 650 členov (436 činných, 133 zakladajúcich, 53 prispievajúcich a 28 čestných). Členovia spolkov pracovali okrem iného v orolských jednotách a v niektorých iných spolkoch, v ktorých sa zveľaďovali v literárnych, hudobných, apologických a dramatických odboroch (*História*).

VI. manifestačný zjazd ÚSKŠ sa konal v roku 1927 v Košiciach.

Predsedom sa stal Matej Huťka. Miesto programovej reči povedal: „Mojím programom ako predsedu ÚSKŠ je práca, práca a zasa práca“. ÚSKŠ bolo prvé, čo sa verejne a nekompromisne postavilo proti úsiliam anglického lorda historika, ktoré ohrozovali integritu Slovenska. Týmto historikom bol Robert William Seton-Watson (* 1879), známy ako Scotus-Viator. V roku 1928 sa stal predsedom Ján Ďurčanský. V tomto roku sa prelát Pavol Blaho pre pokročilý vek vzdal funkcie duchovného vodcu ÚSKŠ a biskup Pavol Jantausch vymenoval za nového duchovného vodcu nitrianskeho kanonika a pápežského preláta Eugena Filkorna (*Dvadsať*, s. 55 - 58; Judák 1996, s. 590). V tom istom roku bola prevažná časť budovy Svoradova dokončená a biskup Pavol Jantausch ju 1. mája slávnostne posvätil. Potom ÚSKŠ prenieslo svoje sídlo do tohto objektu (Kaššovič, s. 594).

V Bratislave sa v roku 1929 konal VII. zjazd, zasa manifestačný. Predsedom sa stal Jozef Zvrškovec (*Kalendárium*, s. 590). Už v nasledujúcom roku sa konal VIII. zjazd v Ružomberku, kde sa predsedom stal Jozef Cieker, ktorý sa zapojil do činnosti viacerých katolíckych spolkov. V nasledujúcom roku - 1930 - ktorý bol pre túto ustanovenie jubilejným, ho vo funkcii predsedu vystriedal František Galan (*Dvadsať*, s. 59, 60, 63; *Foundation*; Mikuš 1933, s. 590; *Kalendárium*).

V roku 1931 usporiadalo ÚSKŠ s akademickým seniorátom III. kongres slavianských katolíckych akademikov v Bratislave. Dňa 5. júla tu založili inštitúciu s názvom Slavia Catholica. Na jeden deň preložili rokovanie kongresu do Nitry (*Dvadsať*, s. 28, 62).

Na deviatom zjazde v Banskej Bystrici v roku 1932 zvolili za predsedu ÚSKŠ znova Františka Galana (*Dvadsať*, s. 63, 68; Judák 1996, s. 590). Vtedy zasahovali do práce ÚSKŠ významne aj vysokoškolskácky. Prejavilo sa to najmä na zjazde v Banskej Bystrici v roku 1932. Odvtedy neoficiálne pracovala aj dievčenská komisia. Jej predsedníčkou bola prof. Mária Klačanská. Jozef Kosorin sa stal predsedom stredoškolskej komisie (*Dvadsať*, s. 68, 152).

V roku 1933 sa členovia ÚSKŠ v roku 1933 v hojnom počte zúčastnili Pribinových osláv v Nitre, v rámci ktorých sa konal aj X. zjazd tejto organizácie. Na tomto zjazde bola aj početná účasť českých katolíckych študentov. Andrej Hlinka pri tej príležitosti posvätil vlajku tejto organizácie. Predsedom sa vtedy stal Ján Kempný. Po tomto zjazde a oslavách sa začala perzekúcia slovenskej katolíckej mládeže (*Dvadsať*, s. 26, 29, 63 - 64, 69, 75 - 76).

Početná účasť českých katolíckych študentov bola aj na XI. zjazde ÚSKŠ v roku 1934 v Ružomberku. Zjazd sa konal v rámci sedemdesiatych narodenín Andreja Hlinku a stal sa významnou národnou a katolíckou manifestáciou. Za predsedu vtedy zvolili znova Jozefa

Zvrškovca, ktorého v nasledujúcom roku vystriedal Jozef Kosorin (*Dvadsať*, s. 67 - 68, 69, 75).

ÚSKŠ malo podstatnú účasť na prípravách a na vedení I. zjazdu česko-slovenských katolíkov, ktorý sa konal v júli 1935 v Prahe (*Dvadsať*, s. 69, 72).

XII. zjazd ÚSKŠ sa v roku 1936 uskutočnil v Spišskej Kapitule a pokračovanie mal v Košiciach a v Spišskej Novej Vsi. Predsedom sa vtedy stal Jozef Kirschbaum (*Dvadsať*, s. 70, 79). Na tomto zjazde sa zrodila myšlienka samostatného organizovania katolíckych vysokoškolačok. Akademičky, členky spolku Moyses, utvorili pod vedením prof. Márie Pecko-Pečnerovej Kľačanskej samostatný Spolok slovenských katolíckych akademičiek (*Dvadsať*, s. 152 - 153).

V dňoch 27. až 29. júna 1937 sa konal zjazd ÚSKŠ v Banskej Štiavnici, kde zvolili za predsedu znova Jozefa Kirschbauma. Medzi snehujúcich študentov prišiel Andrej Hlinka. V ich prítomnosti akoby ho bola opustila choroba a staroba. Privítal ho predseda ÚSKŠ Jozef Kirschbaum a tajomník Štefan Mikula. Bol to posledný zjazd, na ktorom prehovoril Andrej Hlinka. Celé hodiny pochodovali žiaci a študenti ulicami Banskej Štiavnice, nadšene volajúc heslo nášho národného a katolíckeho boja (*Dvadsať*, s. 81).

V školskom roku 1937 vďaka práci ÚSKŠ došlo po prvý raz k výmene medzi slovenskými a slovinskými vysokoškolačkami. Toto sa zopakovalo aj v nasledujúcom školskom roku (*Dvadsať*, s. 154).

V lete 1937 usporiadalo ÚSKŠ pre katolícke akademičky v Beluškých Slatinách za minimálny poplatok pre dvadsať študentiek dvojtýždňový pobyt spojený s duchovnými cvičeniami. V roku 1938 sa to zopakovalo (*Dvadsať*, s. 153).

XIV. zjazd ÚSKŠ v Žiline organizovali v roku 1938 spoločne s orolským zjazdom. Stal sa novou mohutnou manifestáciou, a to tak národnou, ako aj katolíckou. Jozef Kirschbaum tu odišiel zo študentského života a ponechal si len funkciu predsedu zahraničnej komisie. Predsedom ÚSKŠ sa po ňom stal Štefan Mikula (*Dvadsať*, s. 83, 85, 86).

Na XV. zjazde v Banskej Bystrici sa stal predsedom znova Štefan Mikula. Predstavitelia ÚSKŠ pri tejto príležitosti navštívili aj hroby Martina Rázusa a Andreja Hlinku (*Dvadsať*, s. 154).

Na XVI. zjazde ÚSKŠ, ktorý sa konal v Prešove 30. júna 1940, prehovoril aj prezident Slovenskej republiky Jozef Tiso, ktorý okrem iného povedal: „V našom štáte sme si povedali, že zásady kresťanské nám budú smerodajnými v každom ohľade.“ Pri príležitosti tohto zjazdu zriadili autopostu, ktorá používala príležitostnú pečiatku. Išlo totiž o 20. výročie založenia tejto organizácie slovenských katolíckych študentov (Sbĕratelství; Svetskí).

Bohoslovci

Bohoslovci mali osobitné postavenie. Aj títo študenti mali v rámci kňazských seminárov svoje krúžky. Boli to v Nitre krúžok „Bernolák“, v Spišskej Kapitule „Spolok svätého Pavla“ a v Trnave „Osvald“, ktorý neskôr pôsobil v Bratislave. Literárne krúžky mali aj bohoslovci v Banskej Bystrici a v Košiciach. Tieto bohoslovecké krúžky boli od počiatku členmi Ústredia slovenského katolíckeho študentstva a mali svoje zastúpenie aj vo vedení – predseda krúžku „Osvald“ bol podpredsedom Ústredia (*Dvadsať*, s. 158).

Publikačná činnosť

Už v novembri 1918 začali slovenskí študenti realizovať myšlienku vydávať študentský časopis. Časopis vydávali v Ružomberku a Karol Sidor mu dal názov Vatra. Okolo tohto časopisu sa vytvoril aj študentský spolok s rovnakým názvom Vatra. Na zjazde v Žiline v auguste 1921 urobil Karol Sidor neskôr z tohto časopisu orgán Ústredia slovenského katolíckeho študentstva. V roku 1923 nahradili v ÚSKŠ časopis Vatra svojím časopisom Rozvoj. V jeho redigovaní sa vystriedali viacerí mladí, ale aj starší skúsenejší redaktori – Matej Huťka, Peter Prídavok, Ján Ferenčík a Miloslav J. Zvrškovec. Medzi prispevateľmi časopisu boli začínajúci a neskôr významní slovenskí literáti – Rudolf Dilong, Milo Urban, Andrej Žarnov a iní (Đurica 2003, s. 320; *Dvadsať*, s. 57, 92, 163 – 164, 173 – 174; Országh-Hviezdoslav).

Ústredie vydávalo aj knižné publikácie. Už Sociálne združenie slovenských študentov vydalo v roku 1919 stanovy a program hnutia pod názvom „Legitimačná a informačná knižočka pre členov S. S. S. Š.“ i „Pravidlá zdvorilosti“. V roku 1922 vydali v Brne „Pamätník sjazdu katolíckeho študentstva, konaného v dňoch 14. a 15. augusta 1921 v Žiline“, ktorý zostavil Ján Hollý. Publikácia obsahuje referáty a prejavy, ktoré na zjazde odzneli. Ústredie predložilo túto publikáciu slovenskej katolíckej verejnosti v nádeji, že vzbudí živý záujem o veci študentov. Pre kongres Pax Romana v talianskej Bologni v roku 1925 vydali už spomínanú propagačnú publikáciu „La Slovaquie et la jeunesse étudiante slovaque“. Životnou požiadavkou Slovákov bolo vybudovanie slovenskej technickej vysokej školy. Preto Ústredie v roku 1924 vydalo brožúru Gustáva Gavoru „Za slovenskú techniku“. Nákladom tlačiarne Únia vydali v roku 1933 preklad knihy Frančiška Grivca „Slovanskí apoštolovia sv. Cyril a Metod“ (*Dvadsať*, s. 164 – 165).

V decembri 1931 založil vtedajší predseda ÚSKŠ František Galan Edíciu slovenských katolíckych autorov. Už v prvom roku vyšla kniha básní vtedajšieho podpredsedu Ústredia Milana Hviezdina „Horúce ráno“ (*Dvadsať*, s. 165-166).

Nový redaktor Konštantín Čulen rozdelil v roku 1932 edíciu na dve – Edícia katolíckych autorov bola pre vedecké práce, a pre beletriu bola edícia Prameň (*Prameň; Španielske kráľovstvo*, s. 166).

Konštantín Čulen tu vydal dielo „Roky slovenských nádejí a sklamaní“. Bola to vlastne prvá práca o živote slovenského školstva. Oboznámil čitateľa s dejinami gymnázií v Banskej Bystrici a v Kláštore pod Znievom, ba aj iných slovenských škôl, ktoré v minulosti ohrozovala vzrastajúca maďarizácia. Práca našla ohlas a odmenili ju Štefánikovou cenou Slovenskej krajiny i cenou Matice slovenskej. V roku 1933 vydalo Ústredie pamätnicu „Slovenské študentstvo Pribinovi“, ktorá mala byť jednak darom slovenského katolíckeho študentstva Pribinovej pamiatke, ale zároveň pripomínala blížiace sa 15. výročie trvania hnutia slovenského katolíckeho študentstva (*Dvadsať*, s. 166 – 167).

V edícii Prameň vyšla v roku 1932 zbierka básní Andreja Žarnova „Hlas krvi“, ktorú odmenili Štefánikovou literárnou cenou. Nasledovala kniha noviel Mila Urbana „S tichého frontu“. Tento mladý autor sa tu predstavil ako objaviteľ slovenského sedliactva a našej dediny. Vtedy roku 1933 vyšlo dielo ďalšieho predstaviteľa slovenskej povojnovej poézie Valentína Beniaka „Kráľovská reťaz“. Tido J. Gašpar tu vtedy vydal biografickú prácu „Trvalé svetlá“, v ktorej boli portréty slávnych slovenských mužov. Ďalej, v roku 1934, to boli literárno-kritické práce J. E. Bora (vlastným menom Arnošt Zaťko) „Návrat minulosti“ a „Poézia povojnového Slovenska“. Vyšli tu aj básnické zbierky „Helena nosí ľaliu“ od Rudolfa Dilonga, „Belasé vršky“ od Pavla G. Hilbinu, „Menom ťa neviem osloviť“ a „Kvety na troskách“ od Svetoslava Veigla, „Dom v ceste“ od Štefana Atilu Brezányho, či „Zápisky starého študenta“ od Jána E. Bora. Vyšli tu aj rozprávky od Štefana Hozu, Karola Záložníka a Viery Onofrejovej (*Dvadsať*, s. 166 – 167).

Sociálna práca

Prvým pokusom o založenie organizácie, ktorá by zastrešovala spolky katolíckych študentov v jednotlivých školách, bolo v roku 1919 založenie ustanovizne s názvom „Sociálne združenie slovenského študentstva“ (SSSS). V školách zakladali „sociálne združenia“. Boli to spolky pre ochranu sociálnych a kultúrnych záujmov študentov. Utužovali v nich národné i náboženské ctenie (*Kalendárium*, s. 588 – 589).

Po založení Ústredia slovenského katolíckeho študentstva popri iných činnostiach pokračovali aj v sociálnej oblasti. Dokonca pri vedení ustanovizne vznikla aj sociálna komisia, ktorá mala dve zložky. Tá pracovala tak na poli materiálnom, ako aj na poli ideovom. V čase vzniku Ústredia neboli vysokoškolské internáty, ba ani štipendia. Sociálna komisia každoročne usporadúvala „Vianočnú akciu“, ktorá vďaka

priaznivcom katolíckej mládeže bola vždy úspešná. Napríklad na Vianoce v roku 1929 vyniesla 10 000 Kčs. Tieto financie potom použili na podporu chudobných študentov. Občas robili aj ošacovacie akcie. V roku 1940 vymohla táto komisia pre katolíckych vysokoškolákov v Charitase lacnejšie obedy – zľava na jednom obede pre nich bola 2,50 Ks. V Charitase sa stravovalo asi 200 akademikov, za rok vydali asi 40 000 zlacnených obedov, takže celkove poskytli zľavu v sume 100 000 Ks. Karol Mederly založil a viedol Spolok pre podporovanie slovenských katolíckych akademikov, v ktorom bol predseda sociálnej komisie ÚSKŠ tajomníkom. Tento spolok poskytoval študentom dlhodobé i krátkodobé pôžičky. Ideová časť práce sociálnej komisie spočívala v tom, že vo svojom orgáne Rozvoj či na manifestáciách rozoberali sociálne otázky podľa encyklík „Rerum novarum“ a „Quadragesimo anno“. Manifestačný zjazd v Spišskej Kapitule v roku 1936 bol celý venovaný sociálnym otázkam (*Dvadsať*, s. 168 – 169).

Hlinkov pokál

V septembri 1924 pri príležitosti 60. narodenín Andreja Hlinku dalo Ústredie slovenského katolíckeho školstva vyhotoviť strieborný pokál. Vrchol pokála tvorila soška oslávenca. Odovzdali mu ho na bankete, ktorý usporiadali na jeho počesť. Oslávenec vrátil pokál Ústrediu so želaním, aby ho každý rok udelili osobe, ktorá sa v uplynulom roku najväčšmi zaslúžila o slovenský národ a o slovenské katolícke študentstvo. Ako prvý ho dostal práve on. Do roku 1940 boli pokálom poctení spišský sídelný biskup Ján Vojtaššák, zakladateľ a riaditeľ Svoradova prelát Eugen Filkorn, senátor Ján Kovalík, prelát Pavol Blaho, riaditeľ Matej Murín, prelát Ľudovít Okánik, minister Jozef Tiso, univerzitný profesor Josef Babor, znova Andrej Hlinka, rektor prelát Ján Ferenčík, poslanec Jozef Sivák, poslanec Karol Sidor, provinciál jezuitov Rudolf Mikuš, ministerský predseda a rektor Slovenskej univerzity Vojtech Tuka a napokon prezident Slovenskej republiky Jozef Tiso (*Dvadsať*, s. 7 – 8, 120, 142; *Ocenenia*).

Od roku 1944 opatroval Hlinkov pokál Jozef M. Kirschbaum, ktorý v roku 1950 v mene seniorátu ÚSKŠ oživil tradíciu odovzdávania Hlinkovho pokála v USA (*História*).

Pax Romana

V roku 1920 švajčiarski katolícki študenti prehĺbili svoje kontakty s ostatnými študentmi, najmä s holandskými a španielskymi. Predseda združenia švajčiarskych študentov Max Gressly a generálny tajomník združenia holandských katolíckych študentov Gerard Brom požiadali o schválenie Vatikánu. Pietro kardinál Gasparri priniesol

5. júna 1921 schválenie od pápeža Benedikta XV. Zvolali kongres, ktorý sa začal vo švajčiarskom Fribourgu 19. júla 1921. Zúčastnili sa vedúce osobnosti študentov z 23 krajín z Európy, ale aj z iných kontinentov – Spojené štáty americké, Argentína a Holandská India (dnešná Indonézia). Tu založili združenie s názvom Pax Romana s predstavou, že študenti budú pracovať v znamení hesla „Pax Christi v Regno Christi“. Za prezidenta združenia zvolili Maxa Gresslyho. V auguste roku 1921, krátko po prvom kongrese, sa konalo stretnutie v Ravenne, na ktorom bol ústrednou osobnosťou dnes už blahoslavený Pier Giorgio Frassati. Druhý kongres sa konal v roku 1922 znova vo Fribourgu (*Dvadsať*, s. 118; *Foundation; Pax Romana*).

Na kongrese Pax Romana, ktorý sa konal vo februári 1923 vo Varšave, sa zúčastnila delegácia ÚSKŠ pod vedením Jozefa Španku a prišla aj delegácia českých katolíckych študentov (*Dvadsať*, s. 117 – 118).

V Pešťbudíne (Budapešť) sa konal kongres Pax Romana 19. až 25. augusta 1924. ÚSKŠ tam prezentoval jeho predseda Martin Sokol. Žiadosť o prijatie ÚSKŠ za prijatie slovenských katolíckych študentov z Česko-Slovenska za členstvo v Pax Romana predčítal čestný predseda kongresu, čanádskejší biskup, Gyula Glattfelder. Ústredie Slovenského katolíckeho študentstva sa vtedy stalo riadnym členom tejto medzinárodnej organizácie (Ďurica 2003, s. 320; *Dvadsať*, s. 5, 118; Mikuš 1933, s. 590; *Ústredie; Ústredie 1930*, s. 27).

Kongresov Pax Romana sa potom pravidelne zúčastňovala aj slovenská delegácia. Na kongrese, ktorý sa konal 5. až 8. septembra 1925 v talianskej Bologni, bola naša 32-členná delegácia, ktorú znova viedol Martin Sokol, najpočetnejšia. Účastníkom rozdávali brožúruku „La Slovaquie et la jeunesse étudiante slovaque“, ktorá obsahovala krátku históriu národa, študentského hnutia a opis našej prírody (*Dvadsať*, s. 119, 164; Mikuš 1933, s. 590; *Ústredie*).

V Amsterdame sa konal kongres 2. až 4. septembra 1926 a vo Varšave 10. až 20. augusta 1927 (Mikuš 1933, s. 590).

V anglických mestách Cambridge, Oxford a Londýn sa uskutočnil ďalší kongres 14. až 20. augusta 1928. Prišlo 26 delegácií z 19 národov. Slovenská delegácia bola najväčšia – mala 32 členov. Boli v nej aj neskorší žilinský farár, ešte ako bohoslovec, Andrej Paldan a riaditeľ žilinského dievčenského gymnázia, ešte ako kaplán v Trenčianskej Teplej, Ján Tiso (*Dvadsať*, s. 122 – 124; Mikuš 1933, s. 590).

V roku 1929 – 31. augusta až 13. septembra – sa konal kongres v španielskej Seville. Slovenskú delegáciu, ktorá mala 29 členov, viedol duchovný vodca ÚSKŠ Eugen Filkorn. Plénum kongresu poctilo ÚSKŠ dôverou a pozvali túto našu inštitúciu za riadneho člena Comité Directeur, kde ju zastupoval Dr. M. J. Zvrškovec. Z iniciatívy slovenskej delegácie tu vzniklo osobitné Združenie slavianskych katolíckych federácií (Ďurica 2003, s. 320; *Dvadsať*, s. 125, 191).

Zástupca ÚSKŠ sa zúčastnil zjazdu poľskej katolíckej mládeže Odrodzenie, ktorý sa konal v dňoch 17. až 19. novembra 1929 vo Varšave (*Ústredie 1930*, s. 28).

V bavorskom Mníchove bol kongres 27. augusta až 3. septembra 1930, vo Fribourgu 20. až 26. júna 1931 a vo francúzskom Bordeaux v júli 1932 (Mikuš 1933, s. 590 – 591).

V Luxemburgu sa konal od 5. augusta 1933 XIII. kongres Pax Romana. Pre nasledujúci rok tam zvolili za podpredsedu tejto ustanovizne Jozefa Ciekra (*Dvadsať*, s. 127 – 128; *Kalendárium*).

XIV. kongres Pax Romana v roku 1935 organizovalo ÚSKŠ spolu s Čechmi a konal sa v septembri 1935 v Prahe a v Olomouci so zájazdom do Zlína a Bratislavy a s výletom do Tatier a do Dobšinej. Kongresu sa zúčastnilo viac ako 300 zahraničných účastníkov. Tu zvolili Štefana Horvátha, ktorý bol funkcionárom spolku Tatran v Prahe, za viceprezidenta Pax Romana. Za predsedu ÚSKŠ zvolili Jozefa Kosorina (*Dvadsať*, s. 69, 72, 75, 128).

V júli 1936 sa konal kongres Pax Romana v Rakúsku – v mestách Klagenfurt, Soľnohrad a Viedeň. ÚSKŠ zastupoval Jozef Kosorin (*Dvadsať*, s. 70).

Na ďalší kongres – v roku 1937 v Paríži – prišla slovenská delegácia priamo zo zjazdu ÚSKŠ v Banskej Štiavnici. Viedol ju predseda ÚSKŠ Jozef Kirschbaum, ktorého zvolili za viceprezidenta tejto významnej svetovej študentskej organizácie (*Dvadsať*, s. 75 – 76, 81, 128).

Na kongrese v roku 1938 v Ľubľane odovzdala naša delegácia federáciám chorvátskych, slovinských a poľských akademikov ako dar reprezentačnú obrázkovú publikáciu Matice slovenskej „Slovensko“. Touto malou pozornosťou sa odvdáčili týmto bratom za neobyčajné porozumenie a pomoc, čo mládeže týchto národov dosiaľ prejavovali v medzinárodnom študentskom hnutí. Súčasne odovzdala slovenská delegácia významným jednotlivcom, predovšetkým katolíckym žurnalistom, informatívne publikácie o Slovensku v celkovej hodnote 12 000 Kčs (*Dvadsať*, s. 130).

V niektorých rokoch využila slovenská delegácia na kongresoch Pax Romana aj zájazdy. V roku 1925 odišli z Bologne do Ríma, kde vzdali hold Svätému Otcovi, obzreli si pamätnosti mesta. Na ceste domov si prezreli aj Benátky (*Dvadsať*, s. 120).

Po skončení kongresu v španielskej Seville v roku 1929 mala slovenská delegácia zájazd do Švajčiarska, Francúzska, Monaka a Talianska. Najvýznamnejšie boli návštevy Lurd a Ríma, kde ju prijal Svätý Otec. V ten deň čakalo na audienciu viacero významných osobností – vysokí úradníci a funkcionári z rozličných štátov –, Svätý Otec však dal prednosť našim študentom, ktorých prijal v osobitej miestnosti blízko svojej kaplnky. Pri tejto príležitosti prijali členovia delegácie

Oltárnu Sviatosť z rúk P. Vendelína Javorku, SJ, zakladateľa a vtedajšieho riaditeľa Collegia Russica (*Dvadsať*, s. 125, 143 - 144, 191; Mikuš 1933, s. 590; *Ústredie 1930*, s. 27 - 28).

Druhý raz prijal Svätý Otec delegáciu ÚSKŠ v auguste 1931, keď sa vracala zo švajčiarskeho Friburgu. Aj pri tejto návšteve sa našim študentom ušlo cti - pápež ich prijal na audiencii vo zvláštnej miestnosti (*Dvadsať*, s. 145 - 145; Mikuš 1933, s. 591).

Pápež Pius XI. po treťi raz prijal delegáciu ÚSKŠ na Veľkú noc v roku 1934. Mnohočlennú delegáciu viedol riaditeľ Svoradova a duchovný vodca organizácie Eugen Filkorn (*Dvadsať*, s. 75, 145 - 146).

V emigrácii

Keď po komunistickom prevrate roku 1948 bolo totalitnou mocou zakázané a mnohí jeho členovia uväznení, prenieslo svoje aktivity do exilu. Združenie slovenského katolíckeho študentstva v zahraničí vydávalo časopis Rozvoj a jeho sídlo bolo v Belgicku, neskôr v Španielsku (Rydlo).

Prvý slovenský spolok, Združenie slovenských katolíckych študentov v Madride, založili študenti roku 1950. Jeho predsedom bol Jozef M. Kolmajer. Od roku 1952 bolo sem z Paríža presídlené aj ústredie Združenia slovenského katolíckeho študentstva v zahraničí. Pobyť študentov bol z väčšej časti prechodný a obmedzený na dĺžku štúdia, čo neumožňovalo vybudovať trvalejšie stredisko pre migrantov alebo spolok s dlhšou životnosťou (*Prof. Dr. Milan Stanislav Ďurica; Slováci; Španielske kráľovstvo*).

Niekdajší študenti však už zväčša boli hotovými absolventmi vysokých škôl. V jubilejnom cyrilo-metodskom roku 1963 vzniklo v exile Ústredie slovenských katolíckych intelektuálov ako právny nástupca niekdajšieho Združenia slovenského katolíckeho študentstva v zahraničí. Táto ustanovizeň každý rok usporadúvala vo Švajčiarsku Turíčne sympóziu (Rydlo).

Ústredie slovenských katolíckych intelektuálov v zahraničí od svojho založenia pravidelne udeľovalo Veľkú zlatú cyrilo-metodskú medailu s reťazou, ktorú ako prvý dostal pápež Pavol VI. Jej autorom bol akademický sochár a medajlér medzinárodnej povesti Viliam Schiffer, v Paríži žijúci rodák z Trnavy. Laureátmi tohto prestížneho vyznamenania boli napríklad básnici Rudolf Alfonz Dilong a Gorazd Zvonický, historici Milan Ďurica, Michal Lacko, František Vnuk, politológ Jozef Mikuš, kardinál Jozef Tomko, prelát Jozef Vavrovič (Rydlo).

V Ríme sa 7. augusta 1962 konalo prvé Generálne zhromaždenie Ústredia slovenských katolíckych intelektuálov. Na ňom došlo k zlúčeniu sekcie študentov - Združenie katolíckeho študentstva v zahra-

ničí (ZKŠvZ) a akademikov do spoločnej organizácie - vtedajšieho ÚSKI. Ďalšie generálne zhromaždenia sa konali - zasa v Ríme - 12. septembra 1963, 3. júla 1966 a 4. júla 1971. Piate sa uskutočnilo 30. júla 1977 v nemeckom Känigsteine. Vo švajčiarskom Dullikene sa 6. júna 1981 konalo šieste Generálne zhromaždenie Ústredia slovenských katolíckych intelektuálov. Všeobecne možno činnosť ÚSKI od roku 1962 charakterizovať vo forme troch vývojových fáz. Obdobie 1962 až 1971 predstavuje fázu zachovania prítomnosti mena slovenskej organizácie na medzinárodnom fóre Pax Romana. Počas rokov 1971 až 1977 išlo o fázu oživovania činnosti na úzkej báze niekoľkých jednotlivcov, najmä funkcionárov. Roky 1977 až 1981 možno právom nazvať fázou pracovného štartu na širšej báze.²

Literatúra

ĎURICA, M.S. (2003): *Dejiny Slovenska a Slovákov v časovej následnosti faktov dvoch tisícročí*. Bratislava, Lúč.

DVADSAŤ ROKOV BOJA A PRÁCE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA. *Almanach Ústredia slovenského katolíckeho školstva (1940)*. Bratislava, ÚSKŠ.

FOUNDATION OF PAX ROMANA. http://miec-imcs.org/en/?page_id=132.

GREČKOVÁ, K.: *Jozef Cieker a jeho úloha v diplomacii prvej Slovenskej republiky* (bakalárska diplomová práca). https://is.muni.cz/th/263332/ff_b/Posobenie_Dr._Jozefa_Ciekera_v_diplomacii_prvej_Slovenskej_republiky.txt.

HISTÓRIA KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA NA SLOVENSKU : <http://www.istropolitan.sk/kto-sme/historia-katolickeho-studentstva-na-slovensku/>.

HOLLÝ, K. (1922): *Pamätník sjazdu katolíckeho študentstva, konaného v dňoch 14. a 15. augusta 1921 v Žiline*. Brno.

JUDÁK, V., ČEKOVSKÁ, E. (1996): *Prehľadné cirkevné dejiny*. Bratislava, Lúč.

KALENDÁRIUM VÝZNAMNÝCH VÝROČÍ OSOBNOSTÍ ORAVY V ROKU. *Priateľ knižnice, 1/2012, s. 18*. http://oravskakniznica.sk/wp-content/uploads/2014/11/priatel_kniznice_2012_1.pdf

KAŠŠOVIČ, J. (1933): Svoradov, katol. vysokoškolský internát v Bratislave. In: *Katolícke Slovensko. Na pamiatku tisícročného jubilea blaženého zvestovania Kristovej viery nášmu národu slovenskému, keď založil prvú kresťanskú svätyniu slovenský knieža v Nitre 833 - 1933*. Trnava, Spolok sv. Vojtecha, s. 593 - 597.

LETZ, R. (2000): Filkorn, Eugen. In: *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava, LÚČ, s. 339 - 340.

MIKUŠ, J. (1933): Ústredie slovenského katolíckeho študentstva. In: *Katolícke Slovensko. Na pamiatku tisícročného jubilea blaženého zvestovania Kristovej viery nášmu národu slovenskému, keď založil prvú kresťanskú svätyniu slovenský knieža v Nitre 833 - 1933*. Trnava, Spolok sv. Vojtecha, s. 588 - 592.

² Pozn. redakcie: Autor textu dodal aj okolo 30 fotografií z histórie ÚSKI. Záujemcom - členom ÚSKI ich môžeme v elektronickej podobe poslať výhradne pre ich súkromnú potrebu. Adresa na kontakt: betak@savba.sk

OCENENIA ÚSKI-USKI: http://www.uski.sk/frames_files/cmm.htm.

ORSZÁGH-HVIEZDOSLAV, P.: *Básne príležitostné (Vatra)*. http://zlatyfond.sme.sk/dielo/132/Orszagh-Hviezdoslav_Basne-prilezitostne/25#ixzz3cApm80pg.

PAX ROMANA (organization): [http://en.wikipedia.org/wiki/Pax_Romana_\(organization\)#History](http://en.wikipedia.org/wiki/Pax_Romana_(organization)#History).

PRAMEŇ: <http://bibliofilie.webnode.sk/pramen/>.

PROF. DR. MILAN STANISLAV ĎURICA SDB: <http://www.osobnosti.sk/index.php?os=zivotopis&ID=59394>

RIADITEĽ SVORADOVA EUGEN FILKORN O PRÍCHODE LAZARISTOV NA SVORADOV A ICH ČINNOSTI: http://sk.wikipedia.org/wiki/Svoradov#Riadite.C4.BE_Svoradova_Eugen_Filkorn_o_pr.C3.ADchode_lazaristov_na_Svoradov_a_ich_.C4.8Dinnosti.

RYDLO, J.M.: *Jubilejné XXV. sympóziium Ústredia slovenských katolíckych intelektuálov v zahraničí*. <http://www.kultura-fb.sk/new/old/archive/12-3-4.htm>.

SBĚRATELSTVÍ / ODBORNÉ ČLÁNKY / PŘEHLED DENNÍCH RAZÍTEK AUTOPOŠT Z LET 1937-1944.: ÚSTREDIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA. http://www.burda-auction.com/cz/sberatelstvi/odborne-clanky/show/77/prehled-dennich-razitek-autopost-z%C2%A0let-1937_1944/.

SLOVÁCI V ŠPANIELSKU: <http://www.slovania.es/index.php/sk/slovaci-v-spanielsku/slovaci-v-spanielsku>.

SPOMIENKY VENDELÍNA BEZÁKA (1908-2000): <http://www.narmyslenka.cz/view.php?cislocianku=2002080005>.

STANO, V. (2012): *Osudné dni marca 1939. Osobné svedectvo účastníka deja*. Bratislava, Lúč.

SVETSKÍ HUMANISTI A OBRANA DEMOKRACIE PŘED NEOĽUDÁCTVOM. <http://slovakia.humanists.net/celkon10.htm>.

SVORADOV: <http://sk.wikipedia.org/wiki/Svoradov>.

ŠPANIELSKÉ KRÁĽOVSTVO: <http://www.slovenskezahranicie.sk/sk/stranka/53/spanielske-kralovstvo>

ÚSTREDIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA. http://sk.wikipedia.org/wiki/Ustredie_slovenskeho_katolickeho_studentstva.

ÚSTREDIE SLOVENSKEHO KATOLÍCKEHO ŠTUDENTSTVA. ZPRÁVA ZA ROK 1929-1930 (1930): Bratislava, Jednota.

*RNDr. Ľubomír Viliam Prikryl, CSc.
Antona Bernoláka 27
040 01 Žilina*

RNDr. Ľ. V. Prikryl, CSc. je geograf a historik. Bol vedeckým pracovníkom Historického a neskôr Geografického ústavu SAV, kde sa zaoberal dejinami geografie a príbuzných disciplín na Slovensku. V súčasnosti, už dôchodca, pôsobí v Žiline ako farský kronikár a historik. Okrem toho spolupracuje s Inštitútom Communiu pri Biskupskom úrade v Žiline a je podpredsedom ÚSKI.

SPOMIENKY NA SALZBURGER HOCHSCHULWOCHE 2015

V dňoch od 27. júla do 2. augusta 2015 sa konalo už tradičné fórum: Salzburger Hochschulwoche. Motto, tematická báza, respektíve téma, v ktorej sa toto intelektuálne fórum nieslo, bola „*Prekäre Humanität*“ (*Prekérna humanita*).

Na tomto podujatí sme sa prostredníctvom ÚSKI a vďaka sponzorstvu priateľenej organizácie CHRISTOPHORUS z Nemecka zúčastnili aj my – štyria študenti z Katolíckej univerzity v Ružomberku. Navštívili sme rôzne zaujímavé prednášky, workshopy a podobne – každý si vybral z bohatého programu to, čo ho oslovilo.

Salzburger Hochschulwoche nebol len možnosťou sa intelektuálne ďalej vzdelávať, načerpať myšlienky a narábať s nimi, ale aj možnosťou spoznať nových ľudí, kolegov, nové kontakty, nových priateľov. Aj kultúrne bolo toto podujatie veľkým obohatením. Mali sme možnosť zúčastniť sa koncertov v rámci Salzburških slávností, prípadne iných kultúrnych podujatí a koncertov, ktoré sa súbežne v Salzburgu konali. Kto mal čas a chuť, mohol spoznať toto nádherné mesto s jeho pamätihodnosťami a okolím. Tu strávený čas bol viacnásobným ziskom a preto môžeme všetkým záujemcom len vrelo odporučiť, aby sa niekedy zúčastnili Salzburger Hochschulwoche.

Veľmi zaujímavé a obohacujúce boli popri iných prednáškach *prof. Dr. Hansa Joachima Höhna* z Kolínskej univerzity. Pri svojich úvahách o prekérnom a o humanite položil sebe (i nám) niekoľko otázok: „*Čo môžem vedieť?*“ „*Čo mám robiť?*“ „*V čo smiem dúfať?*“ V týchto otázkach môžeme zbadať buď zhodu alebo kontrast medzi 1. *poznať* a *môcť* (v zmysle byť schopný niečoho); 2. *robiť* a *mať povinnosť*; 3. *dúfať* a *smieť*. Tieto perspektívy ľudského konania, ľudskej povinnosti a ľudského smenia sú dôležité pre následné humánne alebo humanitárne konanie. Avšak dôležité je položiť si aj otázku: „*Čo je človek?*“ a aj na ňu odpovedať.

Na túto ontologickú otázku nachádzame často odpovede v náboženstvách. Sme tu však svedkami mnohých ambivalencií. Náboženstvo preto možno vnímať ako prameň morálky (prípadne nemo-rálnosti) a humanizmu (prípadne ne-humanizmu). Kvôli rozporom medzi jednotlivými náboženstvami v otázkach človeka, morálky a podobne, by bolo hľadám lepšie pozerať sa na morálku bez Boha ako absolútnej (nepodmienenej) referenčnej veličiny. Len sa nám tu natíska otázka: „Môže existovať bez-božná morálka?“ Niektorí by povedali, že ak Boha niet, tak je potom všetko dovolené. A na druhej strane sme počas dejín ľudstva boli neraz svedkami nábožensky mo-

tivovaného terorizmu. A tu je to prekérne ohľadom nábožensky motivovanej humanity.

Höhn sa venoval aj otázke, či nemáme brať do úvahy výlučne prostriedky rozumu. Súčasne sme mohli vnímať náboženstvo ako inú rozumovú entitu rozumnosti. Hovoril o autonómnej morálke v kontexte viery. Tak funguje viera ako príčinná súvislosť k objaveniu hodnôt a noriem. Rozum chápe ako objasniteľnú súvislosť hodnôt a noriem. A na modernú etiku nazerá ako na procesuálnu alebo ako etiku pravidiel, ktorá je odkázaná na materiálny „input“. Avšak *„náboženstvom ovplyvnené prostredia vytvárajú taký materiálny étos dobrého života, ktorý nemožno generovať prostriedkami rozumu.“* – napríklad: láska k nepriateľom, milosrdenstvo, odpustenie, zmierenie/uzmierenie – pre tieto skutočnosti sa zdá nemožné nájsť argumenty rozumu.

S týmito a inými aspektmi prekérnej humanity sa prof. Höhn vysporadúval. Veľmi duchaplné a podnetné k téme prekérnej humanity boli aj kázne opáta *Benna Malfèra*.

Pre nás kresťanov by mala byť humanita niečo „prirodzené“. Všetk veríme, že Boh sa stal človekom a toto tajomstvo jeho milosrdenstva by nás nemalo nechať pasívnymi. Veď Kristus transformoval Zlaté pravidlo zo Starého zákona z jeho pasívnej (negatívnej) podoby do aktívnej. Teraz to neznie len: „Čo nechceš, aby druhí robili tebe, nerob ani ty im“, ale aj a práve aj „Čo chceš aby druhí robili tebe, rob ty im“.

Vo svetle tejto skutočnosti, že Ježiš Kristus, večný Syn Boží, je súčasne Bohom i človekom a vďaka viere, že všetkých ľudí spája to isté človečenstvo, musíme uznať, že všetci sme nositeľmi tej istej cti alebo sme minimálne povolani k tej istej cti; preto by sme my kresťania mali všetkým ľuďom bez výnimky želať a vyprosovať modlitbami všetko dobré a večný život, a aj pre to niečo spraviť. My, ktorých život má byť svedectvom o Ježišovi Kristovi, si nemôžeme dovoliť ostať pasívnymi, pretože Jeho život a pôsobenie boli aktom lásky (k blížnym) a nie len nehybným obrazom tejto lásky.

*Bc. et Bc. Branislav Oreška, Mgr. Jozef Kollár,
Mgr. Michal Čakloš, Ján Kamodi
Katolícka univerzita v Ružomberku*