

2 / 2015

ACTA MISSIOLOGICA

Cena 1,50 € | ISSN 1337-7515 | Ročník 9 | Číslo 2



AKADEMICKÝ ČASOPIS INŠTITÚTU MISIJNEJ PRÁCE
A TROPICKÉHO ZDRAVOTNÍCTVA SV. JÁNA PAVLA II., VŠ ZSP SV. ALŽBETY

Akademický časopis **Acta Missiologica** vychádza dvakrát ročne a publikuje v čo najširšom spektre články, ktorých obsah súvisí s misijnou, charitatívnou, humanitárnou a rozvojovou problematikou. Do tejto oblasti patria všetky vzdelávacie, zdravotnícke, sociálne a duchovné témy vychádzajúce z misijného kontextu. Časopis je recenzovaný.

Acta Missiologica is an academical journal published twice a year containing a large spectrum of articles related to missionary, charity, humanitarian and development sphere. This area includes all educational, health, social and spiritual topics connected to the missionary context. The journal is reviewed.

O b s a h:

EDITORIAL3

PO CESTÁCH INTERKULTURNÍ TEOLOGIE

František Štěch.....5

'BLAHOŠLAVENÍ CHUDOBNÍ': CHUDOBNÍ V DOKUMENTOCH 'SPOLOČNE K ŽIVOTU', 'ZÁVÄZOK Z KAPSKÉHO MESTA' A 'EVANGELII GAUDIUM'

Pavol Bargár.....22

FENOMÉN UDRŽITELNÉHO ROZVOJE: VÝCHODISKO Z GLOBÁLNIICH PROBLÉMU PRVNÍ POLOVINY 21. STOLETÍ?

Pavel Nováček.....33

MOTIVÁCIA KOMUNITNÝCH ZDRAVOTNÍCKYCH PRACOVNÍKOV A VPLYV KONFLIKTOV NA PRACOVNÝ VÝKON V RÁMCI SLOVENSKEHO PROJEKTU ROZVOJOVEJ SPOLUPRÁCE V KENI

Božena Markovič Baluchová51

APOLÓGIA LITURGIE PAVLA VI.

Karol Dučák66

MYŠLIENKY A ŽIVOTNÉ POSTOJE ANTONA SRHOLCA

Milica Páleníková.....77

ZAČÍNajúCA PERSPEKTÍVNA SPOLUPRÁCA S UNIKÁTNOU UNIVERZITOU

Ladislav Bučko – Jozef Matulník84

Content:

EDITORIAL3

ON THE PATHS OF INTERCULTURAL THEOLOGY

František Štěch.....5

'BLESSED BE YE POOR': THE POOR IN 'TOGETHER TOWARDS LIFE', 'THE CAPE TOWN COMMITMENT', AND 'EVANGELII GAUDIUM'

Pavol Bargár.....22

THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT PHENOMENON: A WAY OUT OF THE GLOBAL PROBLEMS OF THE FIRST HALF OF THE 21ST CENTURY?

Pavel Nováček.....33

MOTIVATION OF COMMUNITY HEALTH WORKERS AND THE INFLUENCE OF CONFLICTS ON WORK PERFORMANCE WITHIN THE SLOVAK DEVELOPMENT COOPERATION PROJECT IN KENYA

Božena Markovič Baluchová51

AN APOLOGY OF THE LITURGY OF POPE PAUL VI.

Karol Dučák66

ANTON SRHOLEC'S IDEAS AND ATTITUDES TOWARD LIFE

Milica Páleníková.....77

THE BEGINNING OF A PERSPECTIVE COOPERATION WITH A UNIQUE UNIVERSITY

Ladislav Bučko – Jozef Matulník84

EDITORIAL



Milí priatelia,

aktuálne vydanie akademického periodika *'Acta Missiologica'* Vám prináša vedecké a reálne aplikačné skúmanie z oblasti misiológie, teológie a rozvojovej spolupráce, ktoré reaguje aj na aktuálne udalosti a ponúka zaujímavé závery. Dúfame, že Vás informácie a myšlienky obsiahnuté v novom *'Acta Missiologica'* zaujmú a inšpirujú vo Vašej práci i v oblasti Vášho osobnostného či duchovného rozvoja.

Komplexný prehľad konceptu interkultúrnej teológie predstaví článok *'Po stopách interkultúrnej teológie'* autora **Františka Štěcha**, ktorý Vás oboznámi s jeho vznikom a vývojom a rovnako ponúkne niektoré teórie kultúry ako inšpiratívne zdroje pre teologické uvažovanie. Ako to s našou civilizáciou dopadne? Môže sa práve presadzovanie trvalo udržateľného rozvoja stať riešením, ak áno, za akých podmienok? Prípadne máme k dispozícii alternatívu, ak sa úsilie o dlhodobu udržateľný rozvoj nepodarí? Ak Vás zaujímajú odpovede na tieto dôležité otázky, prečítajte si článok *'Fenomén udržateľného rozvoje: Východisko z globálnych problémů první poloviny 21. století?'* autora **Pavla Nováčka** a spoznajte víziu globálneho stavu, aký by sme mohli očakávať medzi rokmi 2020–2050.

V aktuálnom vydaní akademického periodika *'Acta Missiologica'* ponúkame tiež zaujímavý prienik do života komunitných zdravotníckych pracovníkov v regiónoch východnej Afriky, zapojených do projektov rozvojovej spolupráce v oblasti podvýživy. Cieľom článku *'Motivácia komunitných zdravotníckych pracovníkov a vplyv konfliktov na pracovný výkon v rámci slovenského projektu rozvojovej spolupráce v Keni'* je objasniť vplyv slovensko-kenského projektu v regióne Kwale na správanie sa týchto pracovníkov. Prostredníctvom článku autorky **Boženy Markovič Baluchovej** si môžete prečítať analýzu motivácie participovať na antimalnutričnom projekte, ako sa aj dozvedieť o vzniku a príčinách konfliktov ovplyvňujúcich výkon personálu na pracovisku.

Misiológia nedávno začala venovať zvýšenú pozornosť chudobným. V článku autora **Pavla Bargára** *'Blahoslavení chudobní': Chudobní v dokumentoch 'Spoločne k životu', 'Závazok z Kapského Mesta' a 'Evangelii Gaudium'* sa dočítate o tematike chudobných a ich mieste a úlohe v kresťanskej misii, ako ju predstavujú tieto dokumenty.

Rovnako Vám v článku autora **Karola Dučáka** *'Apológia liturgie Pavla VI.'* ponúkame pohľad na diskutabilnú argumentáciu dokumentu Ottavianiho intervencia, ktorý sa na jednej strane odvoláva na tradície, na strane druhej však ignoruje najstaršie tradície ranokresťanskej Cirkvi.

Cenné, inšpirujúce myšlienky zo života Antona Srholca, rešpektovaného a obľúbeného slovenského rímskokatolíckeho kňaza, ponúka článok autorky **Milici Páleníkovej**. *'Aby sa Evanjelium, Ježišov odkaz, aj skutočne žilo,'* – veľké pranie Antona Srholca – autorka pretavila do článku s názvom *'Myšlienky a životné postoje Antona Srholca'*, vďaka ktorému nám ukáže, ako plnohodnotne žiť s posolstvami evanjelia v každodennom živote a v našich vzťahoch.

Článok *'Začínajúca perpektívna spolupráca s unikátnou univerzitou'* autorov **Ladislava Bučka** a **Jozefa Matulníka** predstaví univerzitu inkluzívneho vzdelávania v Moskve, ktorá sa zameriava na vysokoškolské vzdelávanie osôb so zdravotným postihnutím.

Informuje o uskutočnenom stretnutí, zaujímavej konferencii s názvom: *‘Osoba so zdravotným postihnutím v 21. storočí: vzdelávanie, zamestnanosť, sociálna integrácia’* a sústreďuje sa na možnosti vzájomnej spolupráce Moskovskej štátnej humanitárno-ekonomickej univerzity (Moskovskij gosudarstvennyj gumanitarno-ekonomičeskij universitet – MGGEU) a Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety. Prajeme Vám zaujímavé čítanie.

Mariana Hamarová

PO CESTÁCH INTERKULTURNÍ TEOLOGIE

ON THE PATHS OF INTERCULTURAL THEOLOGY



František Štěch

Abstrakt

Předmětem této studie je pojem interkulturní teologie. Popisuje se zde její podstata, původ a vývoj během posledních desetiletí. Přestože se jedná o celosvětově prudce rostoucí obor, v diskusích na české a slovenské domácí scéně se to dosud nijak výrazně neprojevovalo. Úsilím této studie je předložit krátký, ale komplexní přehled tohoto pojetí a znovu tím přivést pozornost k tomuto zajímavému směru současné teologie.

Klíčová slova: Kontextualita. Kultura. Dialog. Křesťanství. Teologie.

Abstract

This study deals with the notion of intercultural theology, depicting its merit, origin and development over recent decades. Intercultural theology is a fast-growing discipline around the world, but has not received an adequate representation in Czech and Slovak domestic theological debates yet. This study aims to introduce a small yet coherent informative overview of this concept, and thus calls again for attention to be drawn to this interesting contemporary movement in theology.

Key words: Contextuality. Culture. Dialogue. Christianity. Theology.

Úvod

Interkulturní teologie bývá v současnosti charakterizována jako teologický diskurz zabývající se především identitou nezápadního křesťanství a jeho dialogem s tzv. 'západními' formami křesťanství. Věnuje zvláštní pozornost kultuře, neboť má za to, že kultura je kontextem, v němž se každá teologie rozvíjí. Teologie je totiž především výklad lidské zkušenosti s křesťanstvím – je to křesťanská hermeneutika mystéria, hermeneutika křesťanské zkušenosti s posvátnem. Je tedy zřejmé, že interkulturní teologie chápe kulturu nikoliv jako literaturu, hudbu či jiná umění, nejedná se jí o „kulturní národy“, nýbrž vnímá kulturu jako autentický způsob života.¹ Interkulturní teologie se vyvinula zejména z misiologických diskusí dvacátého století. Na její vznik a vývoj však měla zásadní vliv také kontextuální teologie, rozmach teologií v zemích tzv. „třetího světa“ nebo, jak tento prostor nazýváme dnes (po studené válce), v 'zemích globálního Jihu' a v neposlední řadě studium tzv. 'světového křesťanství (world Christianity)'. Teologie si totiž v druhé polovině 20. století uvědomila svoji globální povahu.² Ve střední

1 CARTLEDGE, M. J. – CHEETHAM, D.: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*. s. 2.

2 Svědčí o tom například hned dvě významné publikace: YONG, A. – HELTZEL, P. G. (eds.): *Theology in Global Context*. New York: T&T Clark, 2004. A také SCHWARZ, H.: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. Grand Rapids, (MI): Eerdmans Publishing Co., 2005.

evropském prostředí se zatím jedná o diskurz nepříliš známý,³ avšak domnívám se, že právě nastává doba, kdy zájem o něj vzroste. Evropa (včetně svého vnitrozemí) totiž v současnosti čelí velkému přílivu uprchlíků z konfliktních oblastí světa, z nichž mnozí jsou křesťané. Zejména ti se pak ocitají ve středu zájmu křesťanských církví v Čechách i na Slovensku, které jim chtějí pomoci. Setkání mezi křesťany odlišných kultur tak už není pro našince jen občasným exotickým zážitkem, ale stává se každodenní žitou realitou. Je zde také perspektiva, že se tato situace bude prohlubovat a náš kontakt s kulturně odlišnými (nejen křesťany) bude stále častější a intenzivnější. Právě v této situaci se interkulturní teologie jeví jako užitečný nástroj pro porozumění druhému a způsob jak „tomu druhému“ představit své vlastní normy, hodnoty a orientace – své vlastní (kulturně determinované) křesťanství. Interkulturní teologie tak není jen záležitost akademické sféry, ale především tzv. *‘žité teologie’*.⁴ Interkulturní teologie tak v posledku může znamenat i nové porozumění sobě samému, své víře, své identitě a svému křesťanství. Přítomná studie si neklade za cíl vyčerpávajícím způsobem obsáhnout koncept interkulturní teologie, spíše na ni chce znovu upozornit a poukázat na její užitečnost. Postupně se tedy seznámíme s jejím vznikem a stručně i s jejím vývojem, představíme některé teorie kultury jako inspirativní zdroje pro teologické uvažování, ukážeme si jak důležité je uvědomění si kontextuality pro rozvíjení interkulturní teologie a v závěru se pokusíme objevit některé její současné stezky. Vydejme se tedy po cestách interkulturní teologie.

Vznik a vývoj interkulturní teologie

Termín *‘interkulturní teologie’* byl uveden na teologickou scénu starého kontinentu v sedmdesátých letech minulého století, aby upozornil a reagoval (stejně tak, jako tomu bylo v prostoru současných zemí globálního Jihu) na nárůst teologického pluralismu a pokusil se jej uchopit a řešit. Tři slavná jména jsou spojena se vznikem interkulturní teologie v Evropě. Jsou to: Hans Jochen Margull, Richard Friedli a Walter Hollenweger.⁵ Všichni patří k tzv. druhé generaci poválečných misiologů. Ustorf o nich píše:

-
- 3 Pomineme-li překlad vynikající knihy esejů knihy Daniela Adamse: *Cross-cultural Theology: Western Reflections in Asia* (ADAMS, D. J.: *Teologie napříč kulturami: západní úvahy v Asii*. Praha: Metanoia Press, 1999.), je první původní prací zabývající se interkulturní teologií v českém prostředí česko-anglický sborník, na jehož vzniku se podílel i autor tohoto článku. EYNIKEL, E. – Karel SKALICKÝ, K. – Inocent LYIMO, M. – ŠTĚCH, F. – SVOBODA, R. (eds.): *Symposium o interkulturní teologii – sborník příspěvků (Symposium on Intercultural Theology – proceedings)*. České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, 2003. Záměr autorů tohoto sborníku, tedy přitáhnout pozornost české odborné veřejnosti k tématu interkulturní teologie se nezdařil. Od té doby nalézáme v odborné literatuře jen sporadické zmínky. Např. MUCHOVÁ, L.: *Budete mými svědky*. Brno: Kartuziánské nakladatelství a vydavatelství, 2011. s. 107 – 108. Domnívám se, že důvodem je obecný nezájem o mimoevropské teologické diskurzy. Vyjimku tvoří snad jen ty americké. Asijské, africké a latinoamerické stojí zatím více či méně stranou zájmu naší odborné veřejnosti. I když i v této oblasti se již zájem zvedá. Důkazem je například zajímavá studie mladého evangelického teologa o roli zkušenosti při čtení Písma v různých typech teologie osvobození. HOLEKA, M.: *Role zkušenosti při čtení Písma v různých teologiích osvobození (latinsko-americké, jihoafrické a indické dalit)*. In ŠIRKA, Z. – PANAITESCU, C. – JANDEJSEK, P. (eds.): *Hermeneutika zkušenosti v křesťanské tradici*. Praha: ETF UK, 2014. s. 195 – 213.
 - 4 *‘Žitá teologie’ (‘lived theology’)* – jedná se o koncept známý zejména z prostředí Africké teologie. Pro podrobnější poznatky o konceptu živé teologie v africkém kontextu viz např.: DYRNESS, A. W. – KÄRKKÄINEN, M.-V.: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove, (IL): IVP Academic, 2009. s. 12. V Evropském kontextu mluví o žité teologii např. ROEBBEN, B.: *Seeking Sense in the City. European Perspectives on Religious Education*. Berlin: Lit-Verlag, 2013.
 - 5 KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. s. 174. Stejná jména uvádí i Werner Ustorf ve své studii o počátcích interkulturní teologie. Srov. USTORF, W.: *The Cultural Origins of ‘Intercultural’ Theology*. s. 11 – 12.

Hollenweger a Friedli byli Švýcaři, pocházeli tak z jazykově i národnostně pestrého prostředí. Margull byl hypercitlivý na cokoli, co připomínalo fašistické myšlení, byl též velice ovlivněn svým setkáním s buddhismem v Tokiu a Kjótu (1965-7), a také svou účastí na založení (1971) podkomise pro mezináboženský dialog Světové rady církví.⁶

Zmínění autoři zapojili do misiologie rozličné teorie komunikace spolu s hermeneutikou, neboť byli přesvědčeni, že se jim tím podaří překonat teologický pluralismus. Zároveň se zasažovali za zkoumání cest k porozumění druhým. „V Německu to byl Theo Sundermeier, kdo se snažil obnovit misiologii jako hermeneutickou disciplínu setkání s kulturně odlišným cizincem.“⁷ Podle Sundermeiera znamená misie *‘být s lidmi’* – žít s nimi v těsném svazku sdílené všednodennosti – proto mluví o tzv. *‘konvivenci’*. Konvivence umožňuje lidem překonávat vzájemné rozdíly – umožňuje jakousi vzájemnou demytologizaci a jako taková pomáhá budovat vzájemný respekt mezi lidmi. Na poli teologie ruší dezintegrující pluralismus a nahrazuje jej sdílenou a pochopenou pluralitou – jednotou v různosti.

Kempenský teolog Volker Küster má za to, že interkulturní teologie, jako specifický přístup k teologickému bádání na univerzitní půdě, staví na základech tří samostatných akademických disciplín. Jedná se o misiologii, ekumenismus a srovnávací religionistiku (pokud je vyučována a rozvíjena na teologických fakultách).⁸ Interkulturní teologie v sobě spojuje tyto disciplíny, které se všechny nějakým způsobem vyrovnávají s fenoménem kultury, a proto můžeme o interkulturní teologii hovořit jako o termínu zastřešujícím témata *‘interkulturality’* v misijním kontextu (misie jako mezikulturní kontakt), *‘interkonfesionality’* (globální ekumenismus jako mezikulturní kontakt) a *‘mezináboženskosti’* (mezináboženský dialog jako mezikulturní kontakt).⁹ Interkulturní teologie proto pracuje s obecnými koncepty kultury, s kulturními shodami i rozdíly a především se soustřeďuje na moment jejich vzájemného kontaktu a jeho konsekvence. Kulturní kontakt ovšem nemůžeme chápat staticky, neboť se jedná o třístupňový proces: 1. první kontakt; 2. konflikt; 3. výměna.¹⁰

V historii jsme byli již mnohokrát svědky toho, že kulturní setkání probíhají podle načrtnutého schématu a proto myslím, že úkolem interkulturní teologie musí být vytváření takové teologie, která vychází z reality kulturních kontaktů, shod a růzností, zakládá prostor a vytváří hermeneutické nástroje pro smysluplnou a vzájemně obohacující komunikaci, aby tak zabránila možnému vzniku konfliktů. Jinak řečeno – transformovat stupeň konfliktu z jeho násilné podoby do polohy dialogické. Kde totiž spolu lidé hovoří, tam je totiž namísto slepého násilí prostor pro výměnu, vzájemné obohacení a respekt. Myslím, že interkulturní teologie může být významným přínosem i možným způsobem systematických změn kulturních kontaktů z konfliktních na mírové – dialogické. Tento potenciál je zajímavou devizou tohoto konceptu

6 USTORF, W.: *The Cultural Origins of ‘Intercultural’ Theology*. s. 12.

7 KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. s. 174.

8 KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. s. 171.

9 KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. s. 172.

10 KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. s. 171; a také KÜSTER, V.: *The Many Faces of Jesus Christ*. s. 4.

zejména v době charakterizované bezbřehým pluralismem globalizované postmoderny. V to věří i většina těch, kteří se interkulturní teologií odborně zabývají.

Již v roce 1978 načrtl Walter Hollenweger první deskriptivní definici interkulturní teologie. Podle něj musí být akademickou disciplínou, která se pohybuje v konkrétním kulturním prostředí, aniž by jej absolutizovala. Tomu musí také přizpůsobit své metody. Proto má přímo povinnost hledat alternativní formy teologie (např. narativní či poetická teologie). Dále musí být interkulturní teologie testována ve společenské praxi (jako teologie ve veřejném prostoru)¹¹ a hodnocena svou schopností vytvářet mosty mezi lidmi a jednotlivými skupinami. Musí si také udržet schopnost sebekritiky.¹² Zatímco Hollenweger definoval interkulturní teologii spíše jako vnitřekřesťanský důležitou, Friedli rozšířil její záběr i na pole mezináboženského dialogu. V osmdesátých a devadesátých letech se interkulturní teologie utěšeně rozvíjela zejména zásluhou žáků a následovníků inspirovaných zakladateli disciplíny i vlastními zkušenostmi s teologickou prací v kulturně rozmanitém prostředí (Ustorf, Küster, Schreiter, Bosch, Wijsen, Hintersteiner, Cheetham a mnoho dalších). Její myšlenky se rozprostřely po celém světě a na prahu nového milénia již nalézáme interkulturní teologii jako zavedenou teologickou disciplínu, která se vyučuje na univerzitách, má své vlastní odborné časopisy, teologové o ní pořádají vědecké konference a sympozia. Interkulturní teologie nevznikla a ani nemohla vzniknout pouze z akademické půdy, bylo tomu právě naopak. Interkulturní teologie vyrůstala z intenzivních osobních kontaktů kulturně odlišných křesťanů, z potřeby domluvit se, sdílet obsahy své víry, svá přesvědčení a své příběhy. Tato každodenní praxe mezikulturních setkání si vyžádala i svou teoretickou reflexi, již se ujala interkulturní teologie. K tomu, aby bylo možné ji rozvinout bylo třeba pochopit, co znamená pojem kultura a jakým způsobem může její teoretické i praktické poznání využít teologie.

Teorie kultury jako inspirace pro teologii

„Svět jak ho zde chápeme, není jen světem přírody, ale též světem člověka a jeho díla, světem ekonomie a politiky, umění a věd, práva, filosofie a náboženství, neboli, jednoduše, kultury.“¹³ A právě z tohoto pohledu můžeme hovořit o kultuře jako o antropologickém aspektu smyslu našeho světa, což pro nás prakticky znamená působení člověka ve světě, které je charakteristické svou různorodostí. K této různosti přispívají rovněž rozdíly genetického a historicko-geografického vývoje jednotlivých kultur rozličných částí světa. Působení člověka ve světě je bráno a vyjadřováno různými způsoby a z toho plyne i různost kultur. V této části bych rád nejprve představil tzv. *‘sémiotickou teorii kultury’*, jak ji vypracoval americký kulturní antropolog Clifford Geertz zejména ve své *‘Interpretaci kultur’*.¹⁴ Poté si přiblížíme pojetí

11 Koncept teologie ve veřejném prostoru je velice aktuální teologický diskurz, který v současnosti čile komunikuje s interkulturní teologií. Zabývá se veřejnou relevancí křesťanství a vznikl jako teologická odpověď na privatizaci víry v globálním věku. Zaměřuje se na dialog křesťanství s mimokřesťanským prostředím, s politikou, ekonomikou a pod. Je výrazem společensky angažovaného křesťanství. Zdůrazňuje kolektivní spásu lidstva a hledá mosty mezi teologií teoretickou a praktickou. Pro podrobnější poznatky o tomto konceptu viz: KIM, S.: *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*. s. 3 – 26.

12 USTORF, W.: *The Cultural Origins of ‘Intercultural’ Theology*. s. 18 – 19.

13 SKALICKÝ, K.: *Zápasy o zítřek, aneb: Quo Vadis Ecclesia*. s. 44. Karel Skalický reprezentuje v Českém prostředí styl teologické práce, který věnuje kultuře značnou pozornost, neboť ji považuje za rámec, v němž je každá teologie zakotvena.

14 Clifford Geertz je jedním z typických představitelů anglo-americké větve tzv. sémiotického proudu. Kromě něj rozeznáváme ještě linii francouzskou inspirovanou marxismem (představitelé např. Saussure, Lévi-Strauss)

kultury jako tzv. '*mentálního softwaru*' v podání nizozemského sociologa Geerta Hofstedeho a v závěru tohoto oddílu se pokusím odpovědět na otázku, jak můžeme využít znalost uvedených teorií kultury v teologii.

Snad hlavním přínosem sémiotiky obecně bylo posunutí těžiště ze zájmu o samotné jednání člověka na jeho významy a mechanismy jejich dekodování. Komplikované předivo významů lidského jednání tvoří totiž právě to, co nazýváme kulturou. Clifford Geertz má tedy za to, že:

pojetí kultury, (...) je v podstatě sémiotického charakteru. Domníváje se společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.¹⁵

To znamená, že odpověď na otázku: '*co dělá kulturu kulturou?*' spočívá v metodologickém zaměření na studium struktur a procesů uvnitř kultury. Sémiotický pohled na kulturu spočívá v přesvědčení, že každá kultura má své vlastní specifické atributy a znaky ('*sémeia*'), v nichž jsou zakódovány informace o ní samotné. „(...) '*kultura je kontext, v jehož rámci mohou (symboly nebo vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků) být srozumitelně (...) popsány*'.¹⁶ Můžeme tedy říci, že jednotlivé kultury vytvořily své vlastní systémy významů slov, gest, jednání a symbolů. Cirkulace těchto '*významů*' uvnitř kultury vytváří její vlastní vnitřní identitu a zároveň i identitu jedinců, kteří se s ní identifikují.

Příkladně, když prohlásím, že jsem Evropanem, znamená to, že se jím také cítím být, tedy přijímám Evropskou kulturu za svou – přijímám systém významů, které přisoudili všem věcem ti, kdo sami sebe nazývají Evropané a mohou tak také participovat na jeho dynamickém uskutečňování a proměnách. Sémiotická analýza kultury se tedy zaměřuje na popis a interpretaci významů; významů zakódovaných ve slovech, gestech, znacích, symbolech a jednáních. Schreiter například ukazuje, že Geertz '*se zajímá o to, jak jsou informace (symboly, gesta, jazyk) chápány, spíše než o struktury, které umožňují jejich pochopení*'.¹⁷ Kultura je tedy pohledem své sémiotické teorie především dynamický systém '*koloběhu významů*' mezi lidmi a to až do té míry, kdy je možné říci, že kultura je samotnou dynamikou lidského přebývání ve světě. Pochopení kultury z pozice příslušníka kultury odlišné tedy závisí především na vzájemné kompatibilitě kultur, která může být vytvořena pouze ochotou vidět danou kulturu v kontextu jí vlastním. Pokud totiž vytrhneme kulturu z jejího vlastního kontextu a interpretujeme ji z hlediska nám vlastního (tedy odlišného) kulturního systému, nemůže být náš kontakt nikdy úspěšný z hlediska vzájemného obohacení. Takový kulturní kontakt může skončit až odsouzením odlišné kultury jako barbarské, nepotřebné či přímo nebezpečné a právě zde vidím počátek předsudečných bariér, které můžeme často pozorovat při vlastním kontaktu s jinými

.....
a Ruskou založenou na '*Pražském lingvistickém kroužku (PLK)*' – jednou z nevlivnějších škol jazykovědného myšlení před druhou světovou válkou (členové např. Jakobson, Mukařovský). Srov. SCHREITER, J. R.: *Constructing Local Theologies*. s. 53 – 56.

15 GEERTZ, C.: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. s. 14 – 15.

16 GEERTZ, C.: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. s. 24.

17 SCHREITER, J. R.: *Constructing Local Theologies*. s. 54.

kulturami. Navíc vnímání odlišné kultury jako potenciálně nebezpečné vedlo vždy v dějinách k propuknutí násilí ve snaze zbavit se ohrožení. V současné době můžeme pozorovat eskalaci kulturního konfliktu mezi křesťanstvím formovanou kulturou okcidentální civilizace a orientální civilizací formovanou islámem. V obou civilizacích narůstá přesvědčení o vzájemném ohrožení vlastních norem a hodnot, které vede ke stále častějším alergickým reakcím u obou kulturních subjektů. Je tedy potřeba bez ustání pracovat na vzájemném usmířování, tak aby ten druhý přestal být vnímán v principu jako nebezpečný. Jen tehdy bude možné dosáhnout klidu k rozhovorům, v nichž může jeden druhého objevit nikoliv už jako hrozbu, ale jako partnera, od kterého se lze něco dobrého naučit. Nutno dodat, že terorismus často motivovaný islámským fundamentalismem na straně jedné a jeho povrchní a zkratkovitá mediální prezentace v našich zemích na straně druhé tomu příliš nenahrává. Můžeme tedy shrnout, že sémiotický přístup ke kultuře studuje kulturu jako komunikační strukturu a proces.¹⁸

Jako alternativu k dynamickému pojetí kultury v sémiotickém proudu vidí mnozí teorii kultury jako *'mentální softwaru'*. Jedním z autorů této myšlenky je nizozemský sociolog Geert Hofstede, který pozoruje, že veškeré lidské bytosti jsou narozené a vychované v určité kultuře. To nastavuje jejich myšlení do té míry, že obsahuje *'nesmazatelná schémata jednání'*.¹⁹ Lidé, etnické skupiny i národy pak podle těchto schémat cítí a jednají rozdílně. Hofstede vidí kultury jako shluky norem, hodnot a postojů, které jsou díky výchově v dané kultuře nesmazatelně vtištěny do lidských myslí. Vše co děláme, děláme tedy v souladu s těmito kulturními schématy. Otázka nyní zní: Jaké je vlastní místo kultury? Ze všeho nejdřív je nutné poznamenat, že kultura je něco, co se dá naučit, a tedy nikoliv něco, co se dá zdědit, ve smyslu moderní genetiky. Kultura je navázána na sociální prostředí a ne na geny. Proto Hofstede kreslí svůj známý *'pyramidový model'* kultury,²⁰ ve kterém nacházíme kulturu mezi lidskou přirozeností (úpatí pyramidy) a lidskou osobností (špička pyramidy). Lidská přirozenost, kultura a lidská osobnost jsou tři vrstvy Hofstedeho pyramidového modelu lidské existence:

- 1) Lidská přirozenost je základnou pyramidy a vypovídá o tom, *'co mají všichni lidé od ruského profesora po australského domorodce společně'*.²¹ Lidská přirozenost je tedy *'dědičná'*.
- 2) Kultura je to, co operuje mezi lidskou přirozeností a lidskou osobností ve střední oblasti pyramidového modelu. Kultura je bezzbytku *'naučená'*, a tudíž ji (podle Hofstedeho) můžeme nazvat *'mentálním softwarem lidské přirozenosti'*.
- 3) Lidská osobnost je osobní a jedinečný soubor mentálních programů. Osobnost se skládá ze dvou neoddělitelných elementů: *'zděděného'* (lidská přirozenost) a *'naučeného'* (kultura).

18 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. s. 30.

19 HOFSTEDÉ, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 3.

20 Tento model byl prvně použit v: HOFSTEDÉ, G.: *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. s. 16. Jeho detailnější rozpracování pak můžeme nalézt v: HOFSTEDÉ, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 6.

21 HOFSTEDÉ, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 5.

Toto pozorování vedlo Hofstedeho k hledání operacionální definice kultury,²² tedy k zodpovězení otázky: Kde působí kultura? Odpověď je mnohem jednodušší, než by se mohlo zdát. Je to v kulturních rozdílech. Ale co jsou tyto rozdíly a kde bychom je mohli objevit? A když bychom byli schopni takové rozdíly objevit, je možné v nich najít nějaké schéma nebo strukturu?

Ve snaze objevit strukturu v rámci kulturních odlišností nejde o pouhé rozdíly mezi lidmi, které jsou samozřejmě neoddiskutovatelné, nýbrž o to, jak se lidé vyrovnávají s problémy, překračujícími kulturní hranice. Mám zde na mysli zejména problémy globální povahy, které překračují hranice jednotlivých národních států i jednotlivých kultur, problémy vyžadující pozornost celého lidstva. Jako příklady můžeme uvést: zneužitelnost jaderných technologií, terorismus, migraci, náboženské konflikty, ekologickou problematiku, hladomory nebo i jiné katastrofy s globálním dopadem. Jmenované problémy se neptají na vzájemné rozdíly mezi lidmi, na bariéry komunikace nebo hranice. Tyto problémy si urgentně žádají své řešení. Vyskytují se všude ve světě a dotýkají se každého. Spolupráce na jejich řešení je více než nutná. Kromě zmíněných problémů, dochází ke střetávání kulturních odlišností i v běžném životě, v činnostech všední každodennosti, například ve firmách s globální působností, kde spolu musí spolupracovat zaměstnanci z různých kultur, ale také třeba právě v křesťanství. Katolická církev je snad nejmarkantnějším příkladem globálního charakteru křesťanství. Jak ale spolupracovat? Je to vůbec možné? A právě v tomto kontextu se objevuje otázka interkulturní komunikace, která se snaží definovat stávající meze komunikace a systematicky je překračovat, hledat komunikační kanály a ladit frekvence vzájemné shody směrem k řešení společných problémů. Interkulturní teologii můžeme v této souvislosti vidět jako součást širokého spektra interkulturní komunikace, která slouží podle stejných vzorů na rovině náboženství, křesťanství a teologického bádání.

Je zřejmé, že rozdíly mezi myšlením jednotlivých lidí jsou enormní, jak to velmi dobře ukazuje pyramidový model, avšak Hofstede věří v existenci struktur, které *'mohou sloužit jako báze pro vzájemné porozumění'*²³ mezi jednotlivými kulturami. Ve snaze toho dosáhnout, navrhl Hofstede teorii kulturních dimenzí, která má pomoci porozumět rozdílnosti kulturních struktur a tím uschopnit k interkulturní komunikaci směřující k vzájemnému porozumění a shodě lidí odlišných kultur. Struktury myšlení, cítění a jednání se Hofstede nazývá *'mentálními programy (mental programmes)'* nebo *'softwarem rozumu (software of the mind)'*.²⁴ Jednotlivá sociální prostředí, kde jedinec vyrůstá a sbírá životní zkušenosti, jsou zdrojem mentálních programů. Takový mentální *'software'* nebo *'program'* nazýváme *'kulturou'*. Kultura má podle Hofstedeho dvě hlavní dimenze. První je viditelnou a hmatatelnou slupkou zakrývající kulturní hlubinu, zahrnuje materiální a performativní dimenzi kultury, tedy vše, co člověk vytváří a dělá. Druhá dimenze pak naproti tomu hovoří o skrytých hlubinách, normách, hodnotách i problémech

22 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 17.

23 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 4.

24 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 4. Clifford Geertz hovoří v této souvislosti o zdrojích informací, které mohou být srovnávány s geny. Stejně tak jako geny jsou základními částmi DNA, jsou symboly částmi komplikovaného celku kultury. Mají v podstatě i stejnou funkci.

Podobně jako pořadí bází řetězce DNA tvoří kódovaný program, sadu instrukcí nebo recept pro syntézu strukturálně komplexních proteinů, které utvářejí fungování organismu, kulturní vzorce poskytují takové programy pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování.

(GEERTZ, C.: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. s. 108 – 109.)

uvnitř kultury. Tyto kulturní dimenze Hofstede nazývá kulturou jedna a dva. „Kultura dva se na rozdíl od kultury jedna zabývá fundamentálními lidskými procesy, zabývá se věcmi, které bolí.“²⁵ Proto je tato hlubší dimenze kolektivním jevem – „kolektivní programování rozumu, které rozlišuje členy jedné skupiny nebo kategorie lidí od druhé.“²⁶

Na základě tohoto rozdělení Hofstede vytváří svůj model manifestací kulturních rozdílů – tzv. *‘onion model’*. Jako cibule má několik slupek, které je třeba odstranit, než se dostaneme k jejímu chutnému jádru, má i tento model čtyři vrstvy: symboly, hrdiny, rituály a hodnoty. Hofstedeho *‘slupky cibulového modelu’* odkazují na hloubkovou analýzu kultury: *‘symboly reprezentují samotný povrch kultury, zatímco hodnoty jsou tou nejhlubší manifestací kultury s hrdiny a rituály uprostřed.’*²⁷ Věnujme ale nyní trochu více pozornosti každé vrstvě zvlášť:

- 1) Symboly jsou slova, gesta, obrazy a artefakty, které jsou nositeli specifických informací a významů, které jsou jim přisouzeny na základě společenského konsensu, a jejich vy-povídající hodnota se odvíjí od srozumitelnosti oněch významů, které symbolizují. Pokud je ztratí, mohou získat nové nebo úplně zaniknout. Lidé ovšem mohou poměrně snadno vytvořit symboly jiné, popřípadě přisoudit starým symbolům, které přestaly plnit svoji funkci – přestaly být smysluplné – nové významové obsahy podle aktuální společenské potřeby. Díky této jejich vlastnosti jim Hofstede přisoudil funkci nej povrchnější vrstvy kulturních manifestací. Hovoříme-li o kultuře křesťanské, myslím, že není zcela na místě hovořit o povrchní vrstvě kultury, spíše o bráně k významům skrytým v bohaté křesťanské symbolice a její historii. Interkulturní teologie si všímá právě různosti užívaných křesťanských symbolů a rozdílnosti jejich chápání napříč kulturami, v nichž se realizuje křesťanství samo, jako druh kultury. Liturgie (liturgika), praxe svátostí (a jejich teologie), křesťanské umění, ikony, atd.
- 2) Hrdinové jsou jednoduše osoby mrtvé nebo živé, reálné nebo vymyšlené. Každá kultura má své specifické hrdiny. Ve věku televize a masových sdělovacích prostředků je poměrně jednoduché stát se hrdinou. Stejně tak snadno jako se hrdina objeví, může ovšem i snadno ze scény zmizet. Charakteristický je pro dnešní dobu rovněž poměrně veliký výběr hrdinů. Stále častěji se hrdiny stávají postavy z filmů, či televizních seriálů. Jedná se proto také o povrchní projev kultury. Do Hofstedeho kategorie hrdinů by v křesťanském prostředí patřili jistě světci, anebo také oblíbení papežové (Jan Pavel II, František...) či populární místní církevní autority (kněží, řeholníci, ženatí jáhnové, ale i laici).
- 3) Rituály jsou kolektivní aktivity,²⁸ které hodnotíme jako kulturně esenciální – *‘jsou vykonávány sami pro sebe.’*²⁹ To znamená, že jsou to formy jednání nutné k jeho správnosti. Rituály totiž nechápeme pouze v jejich náboženském rozměru, nýbrž i v jejich rozměru sociálním. Jako příklad můžeme uvést způsob vzájemného zdravení (např.

25 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 5.

26 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 5.

27 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 7.

28 Zde se zdá, že Hofstede zapomíná, že rituál může mít i osobní podobu. Mám totiž za to, že rituál může mít povahu jak kolektivní (či společenskou), jak to zdůrazňuje Hofstede, ale i ryze osobní.

29 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 8.

kdo koho zdraví první a jak), placení v obchodě nebo pravidla vyjadřování respektu (např. tykání a vykání, smekání pokrývky hlavy a pod.).

- 4) Symboly, hrdinové a rituály jsou viditelné pro vnějšího pozorovatele, naproti tomu hodnoty ukazují na neviditelnou hlubinu samotné esence dané kultury. Hofstede tuto hlubinu definuje jako:

*Široké tendence preferovat určité stavy věcí před jinými. Hodnoty jsou pocity, které vždy ukazují k určitým stavům věcí: mají vždy plus a minus. Vyrovnávají se s kategoriemi: zlo versus dobro, špína versus čistota, krása versus ošklivost, (...)*³⁰

Hodnoty jsou vtištěny do lidských myslí, protože jsme se je naučili, když jsme byli malí. Nenačili jsme se je ale vědomě jako látku ve škole, nýbrž jaksi implicitně a ony v nás zůstaly – v nevědomí nás, kteří je zastáváme. Pro tuto svou vlastnost nemohou být v žádném případě přímo pozorovány a už vůbec ne studovány někým zvenčí. Hodnoty můžeme pouze usuzovat (můžeme je hádat) podle lidského jednání. Proto když Ježíš v Matoušově evangeliu hovoří o ovoci, podle kterého se pozná dobrý a špatný strom (Mt 7, 17 – 20; 12, 33) má na mysli právě takové jednání, v němž se zračí hodnoty, které jsou ovocem každého člověka. U křesťanů by to měly být hodnoty Božího království.

Kultura má vždy co do činění s hodnotami a kde jsou hodnoty, tam jsou také normy. Normy a hodnoty jsou dva klíčové koncepty v rámci fenoménu kultury. Otázkou zůstává, jak se k sobě navzájem vztahují. Když hovoříme o hodnotách, je podle Hofstedeho důležité rozlišovat mezi 'žádoucím' a 'žádaným'.³¹

- 1) To co je žádoucí, odkazuje k obecným hodnotám – k jejich ideálním aplikacím. Ideál se ovšem mnohdy dalece liší od aktuálního jednání jedince. Žádoucí je tedy to, co bychom měli žádat.
- 2) To co je žádané, odkazuje k hodnotám osobním. Co považujeme za důležité, co chceme pro sebe atd. Žádané zahrnuje i naše méně početné žádostivosti. 'Žádané' je proto blíže aktuálnímu jednání osoby než 'žádoucí'. I přes to nelze aktuální jednání předvídat, neboť data ze všech hodnotových výzkumů pocházejí pouze z dotazníků a nelze určit, jaké je procento upřímných respondentů. Problém je v tom, že si mnohdy ani sami neuvědomujeme, když na otázky po našich osobních hodnotách odpovídáme kategoriemi 'žádoucího' a to, co je skutečně v konkrétních situacích „žádané,“ zůstává mnohdy skryto i nám samým. Uvedené rozlišení ukazuje velmi dobře povahu norem. Normy jsou standarty pro hodnoty a jsou 'absolutní', když hovoříme o 'žádoucí', říkající zcela jasně co je správné a co ne a 'statistické', když hovoříme o 'žádaném', říkající jaká je volba většiny.³²

Je již zřejmé, že Hofstede je ve svém výzkumu zaměřen na hodnoty, tedy na úroveň kultury dva. Na této rovině pozoruje systémové rozdíly mezi kulturami, které spočívají

30 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 8.

31 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 9.

32 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 9 – 10.

v přístupu k řešení globálních problémů. Vypozorované systémové rozdíly pak rozděluje do čtyř tzv. *'hloubkových dimenzí kultury'*.³³ Později k nim přidává ještě dimenzi pátou:³⁴ Jedná se o:

- 1) Mocenskou nerovnost (moc a nerovnost).³⁵ V každé kultuře existuje mocenská nerovnost jejich příslušníků, se kterou se ovšem každá kultura vyrovnává svým charakteristickým způsobem.
- 2) Kolektivismus versus individualismus (vztah mezi individualitou a větším kolektivem, ke kterému jedinec náleží). V kolektivistické společnosti je *'sounáležitost'* pro jedince o mnoho důležitější než vlastní osobnostní růst. Tento přístup je naprosto opačný ve společnosti individualistické. Jako kontrastní případy můžeme proti sobě uvést individualistickou kulturu evropskou a kulturu některé z afrických zemí, kde je stále důležité kmenové (popř. klanové) zřízení. Přináležitost a loajalita ke kmenovému (klanovému) společenství je pak jedinou akceptovatelnou seberealizací jedince. Do této kategorie rovněž spadá rozličné chápání svobody v jednotlivých kulturách.
- 3) Feminitu versus maskulinitu (očekávané sociální role muže a ženy). Dimenze maskulinity a feminity vypovídá o způsobu, jak jednotlivé kultury konstruují genderové role. Co patří do hájemství muže a co do hájemství ženy? Můžeme zde vyjmenovat několik příkladů feminních aspektů kultury, jako jsou: otevřenost, solidarita a zájem, stejně jako maskulinních: moc, síla a odvaha. Kultury jsou určité kompozice těchto složek. Jako praktický příklad bychom mohli uvést způsob, jak lidé píší své životopisy v Evropě a ve Spojených státech amerických. Rozdíly zde jsou patrné na první pohled. Evropské životopisy jsou pokornější než ty Americké, které se snaží vyzdvihnout a řekněme „pozlatit“ i věci poměrně banální.
- 4) Vyhýbání se nejistotě (strach a nejistota existence). V lidském životě nacházíme bezpočet zkušeností strachu a nejistoty a Hofstedeho třetí dimenze se věnuje způsobům, jakými se lidé různých kultur vyrovnávají se stavu nejistoty, ohrožení, strachu a úzkosti. Tři současné příklady mohou být např. terorismus, ekonomická nejistota, strach ze stárí a nemoci.
- 5) Dlouhodobé versus krátkodobé plánování (čas a tradice). Poslední dimenze kulturní hlubiny, která byla přidána dodatečně Čínskými vědci,³⁶ je dimenze časová. Otázka plánování a časování, již si Evropští vědci (v čele s Hofstedem) nepovšimli, přišla jako impulz z asijské země. Krátkodobé plánování je typické pro země globálního Jihu (popř. pro východní společnosti), zatímco plánování dlouhodobé pro společnosti západní. Otázka plánování je velmi těsně spjata s otázkou tradice a tedy i s tím, kterak se jednotlivé kultury k tradici staví.

33 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 13 – 14. Nebo také: HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 11.

34 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 14 – 15.

35 Vyjádření v závorkách jsou převzata z: WIT de H. (et. al eds.): *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*. s. 27. Podle mého názoru jsou jasnějšími vyjádřeními Hofstedeho kategorií.

36 HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. s. 15.

V souhrnu lze tedy říci, že Hofstede se pokouší objevit meta-kulturní vyjádření, aby se mohl posunout za hranice kulturních systémů do jakéhosi pomyslného třetího prostoru, kde by bylo možné vidět kultury takové, jaké jsou sami o sobě a zároveň by z této pozice měla být v zásadě možná komunikace mezi nimi. Komunikace nezatížená žádnými kulturními bariérami. V takovém prostoru nemůžeme užívat intelektuální nástroje vytvořené jednou partikulární kulturou k posouzení druhé. Například, jestliže pocházím z individualistické kultury, nemohu soudit objektivně kulturu kolektivistickou a naopak. Proto potřebujeme určitý druh meta-kulturního jazyka, který by se mohl stát naší intelektuální výbavou pro pohyb za hranicemi vlastní kultury. Taková třetí perspektiva, jako prostor vytvářený interkulturní hermeneutikou, by se mohla stát místem dialogu, kde by se příslušníci jednotlivých kultur mohli setkat a vést spolu dialog v podmínkách vybavených dostatečným množstvím prostředků k dosažení vzájemného obohacení a dohody. Hlavní výzvu pro interkulturní hermeneutiku je tedy otázka, kterou položil Robert Schreiter: *'jak je stejná informace sdělována prostřednictvím různých kódů při použití směsi znaků ze dvou různých kultur?'*³⁷

Kontextualita jako brána k interkulturní teologii

'Jděte do celého světa a kaďte evangelium všemu stvoření' (Mk 16, 15). Řekl Ježíš svým učedníkům podle Markova evangelia. Všichni učedníci následovali výzvu svého mistra a šli ke všem národům a ohlašovali Boží království, ve kterém celé stvoření dosáhne svého spásného završení. Království, které není z tohoto světa (Jn 18, 36), království, které je posledním smyslem stvoření a naplněním historie. Tato víra prvních apoštolů však již měla svou konkrétní kulturní formu. Zcela určitý způsob svého chápání, zcela konkrétní představy o jednotlivých hlásaných pravdách víry. Není proto divu, že křesťanství při svém šíření narazilo na některé jiné (někdy podobné a někdy zcela odlišné) kulturní formy a představy, které znesnadňovaly hlásání evangelia, a mnohdy se proti jeho poselství stavěly vysloveně nepřátelsky. Zároveň docházelo k rozdílným interpretacím evangelia i mezi křesťany. Ten kdo hlásal křesťanství mezi „pohanskými“ národy měl jinou zkušenost než například ten, který žil své křesťanství celý život v Jeruzalémě. Skutky apoštolů a listy, zejména ty Pavlovi přinášejí mnohá svědectví o situaci křesťanství prožívajícím své první mezikulturní střety již na samotném počátku své existence. Mám velice rád vyznání Luteránského misiologa Merrilla Morseho, který hovoří o své misionářské a vlastně i obecně lidské zkušenosti takto: *'Má víra, morálka, způsob myšlení a kultura, to vše bylo otřeseno a zrelativizováno rozpoznáním existencí radikálně odlišných interpretací a prožívání lidského života.'*³⁸ Evangelium je tedy zcela určitou konstantou, ale je mnoho způsobů, jakými lze na jeho výzvu odpovědět. Navíc tyto odpovědi se mnohdy značně liší, a proto můžeme říci, že naše víra, morálka i způsob myšlení jsou podmíněny kulturně a to musí být zohledněno, zejména pokud jde o hlásání evangelia.

Je tedy zřejmé, že každá místní církev předpokládá charakteristické kulturní prostředí. Žije ve zcela zřejmém kontextu a ten má také vliv na to, jakým způsobem se daná komunita teologicky rozvíjí, jakým způsobem tvoří svoji teologii. Teologie byla v minulosti často pojímána jako univerzální věda – *'theologia perennis'* analogicky k *'philosophia perennis.'*³⁹

37 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. s. 30.

38 MORSE, M.: *Kosuke Koyama: A Model for Intercultural Theology*. s. 2.

39 WALDENFELS, H.: *Teologie v kontextu dnešní doby z pohledu německého teologa*. s. 96.

Toto tvrzení již pro dnešní teologii neplatí. Současná teologie musí totiž kráčet ruku v ruce s časem a reflektovat jeho znamení, jak to zdůraznil již II. Vatikánský koncil. To znamená teologii reflektující přítomnost, kriticky hodnotící minulost a dávající naději do budoucnosti! Taková teologie může být vyvíjena (jak to navrhl například Hans Waldenfels) jako text a kontext,⁴⁰ přičemž textem se rozumí především Boží slovo – zjevení (Písmo) a kontextem jsou míněna proměnná data, jinými slovy konkrétní historické, kulturní, společenské a geografické činitele, které teologii ovlivňují. Věřoucí konstituce II. Vatikánského koncilu *‘Radost a naděje’* takové činitele označuje souhrnným termínem *‘znamení času’*. Co to znamená pro teologii? Předně pro křesťany je text neměnné a jedinečné zjevení Boží zaznamenané v Písmu a všechna proměnná data (kontexty) musí být viděna ve světle (neměnného) textu. V žádném případě naopak. Dále je třeba si uvědomit, že text není v žádném případě pouze kniha (i když by to snad měla být kniha knih). Text je především osoba! Je to Ježíš z Nazaretu, vtělené Boží slovo (logos), zmrtvýchvstalý Kristus. To znamená, že text je žijící osoba, která je neustále přítomná v textu evangelia, ve svátostech a v každodenní životní praxi věřících – křesťanských učedníků. Dalo by se tedy říci, že křesťané nevěří v *‘něco’*, ale v *‘někoho’*, jejich víra je osobním vztahem k Bohu.

Základní princip každé křesťanské teologie proto můžeme shrnout následujícím způsobem. Nechat hovořit Boha, který se zjevuje v osobě Ježíše Krista a zve tím člověka do společného dialogu se sebou samým. Teologie je tedy způsobem komunikace, a když přijmeme rozlišení mezi textem a kontextem, jak bylo navrženo, uvidíme ještě zřetelněji, že komunikativním principem křesťanské teologie je sám Ježíš Kristus. V něm se totiž Bůh (*‘theos’*) stává mluvením – slovem (*‘logos’*). Právě proto můžeme hovořit o teologii jako dialogickém a komunikačním procesu, který má svůj božský základ ve vnitřních vztazích Trojice – *‘perichorezi’*. Takovou teologii tedy můžeme popsat jako multidimenzionální komunikační účast na všech úrovních existence. Od úrovně individuální, přes kolektivní a institucionální až po úroveň komunikace s posvátnem. Její holistická perspektiva totiž nabízí prostor pro zahrnutí transcendence do komunikačního spektra. Teologie však nemůže být jen sebe-reflexivním procesem. Jestliže jsme totiž právě postulovali její komunikativní přirozenost, je třeba uznat, že nás teologie již svým principem přímo nabádá k dialogu (dialogu života!) s lidmi jiných kultur (křesťanských i nekřesťanských), jiné víry a také s různými výzvami, které před nás staví již zmíněná *‘znamení času’*. Uvědomit si komunikativní podstatu křesťanství realizujícího se ve světě jako text a kontext je myslím klíčové pro každého, kdo chce začít promyšlet teologii interkulturním způsobem.

To co jsme řekli o vzájemném vztahu textu a kontextu poukazuje na zajímavý paradigmatický posun, který je podle mého názoru konstitutivní pro interkulturní chápání teologie. Tradiční teologie byla citadelou křesťanských hodnot. Vše bylo dobře uzamčeno a stráženo uvnitř této pevnosti víry zvané církve. Úkolem teologie bylo pak tyto hodnoty strážít a obraňovat, respektive dokazovat pravost oficiálního učení církve. Avšak z dnešního pohledu se toto pojetí zdá překonané. Církve a její teologie si totiž znovu uvědomila, že je to sám Bůh v Ježíši Kristu, který je naším chrámem a věřící zase chrámem našeho Pána (srov. Jn 2, 13 – 22; a také 1 Kor 3, 16). Skrze tento obrat můžeme prohlásit, že lidé jsou kontexty zjevení. Ještě jedna otázka zde ale zůstává bez odpovědi. Jak čtou lidé různých

40 WALDENFELS, H.: *Teologie v kontextu dnešní doby z pohledu německého teologa*. s. 98 – 99.

kontextů onen text? Má různost kontextuálního čtení textu vliv na text samotný? Hans Waldenfels hovoří o textu jako neměnné veličině, na čemž se shodneme, avšak jak je to s významem tohoto textu, který má být chápán uvnitř proměnných dat profánní dimenze? Jak je možné, že různí lidé čtou neměnný text různými způsoby a inspirování tím samým textem jednají různě a *'nesou každý jiné ovoce'* (srov. Jn 15, 16)? Uvědomíme-li si fakt, že kupříkladu text knihy Jozue kap. 8 pojednávající o dobývání města Aje, je některými čtenáři brán jako zajímavé vyprávění z dějin Izraele a jinými zase jako text, který je možný použít k ospravedlnění násilí uplatněného vůči skupině jinověrců, jak se tomu stalo např. v devadesátých letech minulého století při střetech mezi křesťany a muslimy v Indonésii, nemůžeme pochybovat o tom, že kontext má vliv na utváření porozumění textu evangelia v různých částech světa. Lidé čtou texty (tedy i text Bible) skrze hermeneutické brýle vlastní kultury. Takové brýle samotný text nemění, nicméně všem biblickým textům přisuzují významy charakteristické pro jim vlastní kulturní prostředí. Slovo *'interkulturní'* pak naznačuje možnost vyrovnat se s existenciálně zakoušenou pluralitou, najít její strukturu (jak jsme to viděli v operacionální teorii kultury Geerta Hofstedeho) a překlenout rozdíly mezi rozličnými chápáními textu, teologie a křesťanství jako takového, mostem vzájemného porozumění. Je to ale vůbec možné? *'Mohou Afričané rozumět Tangarajovu popisu Ježíše jako ukřižovaného guru nebo Heup Young Kimovu popisu Ježíše jako rýže?'*⁴¹ Když chceme skutečně pochopit a interpretovat text, musíme se dostat z jeho fragmentárního čtení k textu jako celku (od částí k celku) a když pak porozumíme textu jako celku, je třeba se opět vrátit k jeho částem, číst je znovu, lépe porozumět a tak pořád dokola. Dále je potřeba vzít v potaz, že když přistupujeme k textu, není to nikdy s „prázdnou náručí“. Vždy již máme své *'předporozumění (Vor-verständnis)'* jak tvrdí Martin Heidegger a později i Hans Georg Gadamer. Dobrý příklad toho, co vlastně znamená ono předporozumění uvádí např. Hendrik Vroom: „(...) když se snažíme porozumět Ježíšovi jako „ukřižovanému guru“ je do toho současně zapojeno jak naše chápání struktur světa, tak naše předporozumění významům konceptů jako je *'guru'*“.⁴² Naše předporozumění je zároveň prvním předpokladem každé interpretace a naopak, při každé interpretaci je naše předporozumění měněno a tvarováno novým poznáním a porozuměním, takže pro příště bude naše předporozumění, interpretování i interpretace jiné – rozšířené o nově poznané. Tento koloběh se nazývá *'hermeneutický kruh.'* Hermeneutický kruh je proces, v němž se *'interpretace textu stává zároveň i interpretací interpreta.'*⁴³ Nikdy to nejsme pouze my, kdo interpretuje text, text totiž zároveň do jisté míry interpretuje nás, své interprety. Naše „čtení“ má však ještě jednu důležitou charakteristiku – je selektivní. Vroom o tom říká:

*Čtením si texty přivlastňujeme z pozice vlastních kontextů. Nálada, v níž se přihodilo, že se nacházíme – ať počtíví nebo polovičatí do té míry, kdy pokrytecky vybíráme, co se nám líbí a přehlídíme to, co se nám zdá obtížné – ovlivňuje naše čtení. Fenomén kontextuality proto pokrývá mnoho vrstev v procesu produkce textů, stejně tak jako v procesu jejich předávání a recepce.*⁴⁴

41 VROOM, M. H.: *Conclusion. Contextual Theology Revisited.* s. 227.

42 VROOM, M. H.: *Conclusion. Contextual Theology Revisited.* s. 229.

43 SKALICKÝ, K.: *Hermeneutika a její proměny.* s. 22.

44 VROOM, M. H.: *Conclusion. Contextual Theology Revisited.* s. 230 – 231.

Teologie, která bere vážně svou kontextuální povahu, je jedním ze zásadních zdrojů teologie interkulturní. Autor, který se zásadním způsobem vyjádřil k problematice kontextuální teologie, tím, že sumarizoval její modely, říká:

Kontextuální teologie může být definována jako způsob teologické práce, v níž se uvažuje: duch a poselství evangelia; tradice křesťanů; kultura, v jejímž rámci je teologie rozvíjena; a sociální změny v dané kultuře, ať už jsou zapříčiněny západním technologickým procesem nebo peónským zápasem o rovnost, spravedlnost a osvobození.⁴⁵

Teologie osvobození v Latinské Americe, Černá teologie v Africe a Spojených státech, Min-jung teologie v Jižní Koreji, Dalit teologie v Indii, či rozličné genitivní teologie jako např. teologie rozvoje, teologie stvoření, feministická teologie, teologie revoluce a teologie lidských práv jsou pouze některé teologické proudy, které můžeme spolu s Karlem Skalickým zařadit do širokého proudu tzv. *'angažovaných teologií,'* nebo též *'teologií křesťanské praxe.'*⁴⁶ Toto označení se snaží vyjádřit jejich hluboké zakořenění v každodenní praxi křesťanského života, často zaangažovaného pro sociální změnu (teologie osvobození). Díky tomu je můžeme nazvat též akčními teologiemi. Jejich původ nalézáme v zemích globálního Jihu. Není to vůbec překvapivé, poněvadž během posledního století můžeme pozorovat zajímavé přepólování křesťanského světa. Statistiky ukazují, že na počátku 20. století žily dvě třetiny křesťanstva v Evropě, zatímco dnes, na počátku 21. století (o pouhých sto let později!), se dvě třetiny křesťanské populace nacházejí v mimoevropských zemích. V zemích Asie, Afriky, Latinské Ameriky a Pacifiku, tedy zemích, ze kterých vyšly již dříve zmíněné kontextuální teologie. Tím, že tyto proudy začaly produkovat své vlastní provinční (místní) teologie, se ocitl teologický euro-centrismus v úzkých, neboť tyto se počaly dotazovat po legitimitě evropského práva na univerzální teologii. To ale není vše. Gigantická exploze obručí univerzální teologie, kterými Evropa obepínala svět, znamenala především to, že z misijních provincií po celém světě se stala více či méně významná teologická centra. Tato centra byla podporována místními církvemi, které vyžadovaly teologii srozumitelnou pro daný kontext jinými slovy teologií striktně kontextuální.

I když tomu ne vždy tak bylo, kontextuální teologie (tak jak ji chápeme dnes) nevyvíjí novou nezávislou teologii; spíše by se dalo říci, že se snaží zůstat v jedné linii s tradicí, avšak pokouší se tuto tradici interpretovat v rámci svého kontextu, o jehož specifčnosti je hluboce přesvědčena. Domnívám se, že kontextualizace je nutná predispozice pro každou poctivou teologii a když se podíváme na historii křesťanství, zdá se, že i vždycky byla. V tomto ohledu je možné právě říci, že kontextuální přístup k teologii, tedy potřeba artikulovat sebe samu ve významovém rámci pojmového aparátu daného kontextu (kultury) přejímá i interkulturní teologie, když se snaží reagovat na současný kulturně-plurální charakter globalizovaného a relativizovaného světa.

45 BEVANS, B. S.: *Models of Contextual Theology*. s. 1.

46 Srov. SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2001.

Interkulturní teologie však není jen další kontextuální teologií v řadě, ale spíše teologií, *'zapojující do svého myšlenkového úsilí celou teologii,'*⁴⁷ přičemž se snaží být novou teologickou perspektivou a metodou. Metodou, která *'je složitější, než tomu je u tradiční teologie, protože musí dbát nejenom na smysl Božího slova, ale též na „proměnlivá data“, jež jsou dána zcela určitou dějinnou situací.'*⁴⁸ Interkulturní teologie tedy rozeznává a srovnává různé teologické proudy a aspekty křesťanské teologie z hlediska potřeby vzájemného porozumění a připravenosti na vzájemné uznání rozdílných perspektiv. To předpokládá zodpovědnou a poučenou analýzu kulturních kontaktů, ochotu k aktivní všestranné komunikaci a především dostatek pokory, abychom byli schopní naslouchat, když druzí mluví. Všechny zmíněné kontextuální, transformační, genitivní, místní i jakékoliv jiné teologie jsou teologií interkulturní hodnoceny z perspektivy jejich specifického prostředí a prokázaných schopností vést dialog s druhými.

Po cestách interkulturní teologie

Nespornou kvalitou uvědomění si vlastní kontextuality bylo vytvoření (či znovuobjevení) vlastní identity mnoha místních církví i celých národů. Lidé všech částí světa mohli začít slavit liturgii ve vlastních jazycích a získali svobodu vytvářet teologie inspirované jejich vlastním čtením a vnímáním Božího slova. Otázka kontextualizace (zejména Písma) však nezůstává bez problémů. *'Existence mnoha kontextualizací Písma vznáší otázku po tom, jestli je možné, aby jedno světové tělo Kristovo zůstalo zdravé a vyrovnané, když je údajně rozpolcené do mnoha směrů?'*⁴⁹ Tam, kde existuje taková značná pluralita kontextualizací Písma, tam je také nebezpečí, že některé skupiny začnou prosazovat své interpretace jako nejlepší a jediné vedoucí ke spáse. Můžeme se poučit z historie, že kdykoliv se něco takového přihodilo, potýkali se lidé s velikými problémy, které většinou vyústily v násilné řešení. Vzpomeňme jen namátkou na *'husitské války,'* jež zahájily proces evropské reformace, nebo *'třicetiletou válku,'* která byla strašným výsledkem katolicko-protestantských sporů, kde jedni křesťané vraždili křesťany jiné. Náš seznam příkladů můžeme zakončit stále doutnajícím konfliktem katolíků s protestanty v severním Irsku, který je smutným mementem stále nepřekonaných katolicko-protestantských sporů z minulosti. Jedním z programových cílů interkulturní teologie je snaha o zabránění jakékoliv formě nábožensky motivovaného násilí v současnosti i budoucnosti. Nezapomínejme, že interkulturní teologie začala vyrůstat z nutnosti a potřeby vyrovnat se nějakým způsobem se vzrůstající pluralitou uvnitř křesťanství.

Můžeme tedy říci, že interkulturní teologie se jeví být jakousi indukci kontextuálních teologií. Tuto pozici zastává např. Robert Schreiter, který pohlíží na celou historii křesťanství jako na sérii kontextuálních teologií a věnuje zvláštní pozornost současné situaci světa, o němž v souladu s Rolandem Robertsonem soudí, že je *'globalizovaný.'* Specifické pole působnosti pro teologii pak položil právě mezi globální a lokální fenomény našeho světa. Pro teologii to znamená nutnost zakořenění v přesně ohraničeném prostoru zcela určitého kontextu na straně jedné a univerzalizační funkci⁵⁰ umožňující tyto hranice překročit na

47 SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe.* s. 67.

48 SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe.* s. 67.

49 VROOM, M. H.: *Conclusion. Contextual Theology Revisited.* s. 231.

50 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local.* s. 4.

straně druhé. Podle Nicejského vyznání víry existují celkem čtyři charakteristická znamení církve – *‘jedna, svatá, všeobecná (katolická) a apoštolská.’* Každé z těchto znamení odpovídalo chápání církve v různých dobách. Dnes, podle Schreitera, žijeme v době „katholicity“ – všeobecnosti církve. Tato charakteristika, jak se zdá, nejlépe odpovídá současné situaci církve nacházející se uprostřed světa postmoderně pluralistického světa. Tradiční chápání konceptu katholicity však musí být znovu promyšleno a přinejmenším rozšířeno ve světle současného stavu bádání. Taková (nová) katholicita *‘může poskytnout teologický systém, v jehož rámci může církev rozumět sama sobě a svému poslání ve změněných poměrech.’*⁵¹ Koncept nové katholicity musí být celostně inkluzivistický, ovšem podle pravidel dialogu (nevyřazovat předem nic a nikoho z účasti na dialogu) a zároveň musí obsahovat *‘plnost víry podle vzoru interkulturní výměny a komunikace.’*⁵² Interkulturní forma teologie je požadavkem pro teologii vznikající v prostoru mezi globalitou a lokalitou.⁵³

Závěr

Zdá se tedy, že interkulturní teologie je logickým vyústěním vývoje několika posledních desetiletí. Reflektuje situaci plurality a snaží se nalézt ztracenou jednotu v mnohosti uplatněním interdisciplinárního využití komunikačních a kulturních teorií. Slovo dialog v současné teologii, ale i mimo ní, zní trochu jako magické zaklínadlo. Obrovská pluralita totiž není charakteristickým fenoménem pouze v teologii, ale spíše celospolečenským jevem přítomným ve všech oblastech lidského života, tedy konsekventně i v teologii. Interkulturní teologie je koncept velice mladý a proto ne dokonale promyšlený. Je ale jasné, že interkulturní teologie je schopná propojit jednotlivé kontextuální teologie mezi sebou a přivést je k vzájemnému dialogu. Ochraňuje místní tradice, tím, že vytváří tradici novou – tradici vzájemného setkávání, dialogu a výměny zkušeností vedoucí k vzájemnému obohacení účastníků dialogu. Interkulturní teologie reflektuje teologicky kulturní kontakty, objevuje možná propojení a vytváří pravidla pro dialog. Díky této metodologii vytváří interkulturní teologie prostředí trvale udržitelné situace dialogu. Ačkoliv se jedná o pluralistický koncept, zamýšlí interkulturní teologie vytvořit jednotu v mnohosti. Interkulturní teologie také analyzuje globalizované kulturní systémy v jejich interakci s křesťanstvím, pro něž hledá v jejich rámci platné místo a charakteristickou roli. Interkulturní teologie dále usiluje o změnu *‘perspektivy rozdílu’* na perspektivu vzájemného uznávání rozdílných kulturně-náboženských identit těch druhých. Nepomáhá pouze na poli vnitronáboženského dialogu, ale i na poli dialogu mezináboženského. Interkulturní teologie využívá interkulturní hermeneutiku a teorii interkulturní komunikace k tomu, aby vytvořila nový prostor – třetí prostor či perspektivu, v níž by měla nalézt své specifické místo teologie užitečná pro globální věk pluralismu, v němž se křesťanství stalo *‘globální narativní a interpretační komunitou.’*⁵⁴ Interkulturní teologie chce být v tomto prostředí mostem přes rozbouřené vody kulturní a náboženské plurality, mostem mezi kulturami a národy, mezi všemožnými náboženstvími i mezi lidmi různé víry či denominace. Interkulturní teologie deklaruje svou pozici jako zprostředkovatelskou („*in-between*“). Je to pozice usilující o vyplnění puklin mezi kulturami pomocí hermeneutiky interkulturních setkání. Na samotný závěr našeho představení teologického diskurzu či konceptu interkul-

51 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local.* s. 127.

52 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local.* s. 132.

53 SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local.* s. 133.

54 KÜSTER, V.: *The Many Faces of Jesus Christ.* s. 35.

turní teologie tak nezbyvá, než si přát, aby křesťané byli vždy otevření a nebáli se setkání s druhými, kulturně odlišnými. Současná situace v Evropě bude stále více takový postoj vyžadovat. Interkulturní teologie jim může nabídnout užitečné teoretické nástroje, které jim v tom mohou pomoci.

Mgr. František Štěch, Th.D., působí na Katedře teologických věd Teologické fakulty Jihočeské Univerzity v Českých Budějovicích, kde vyučuje fundamentální teologii, interkulturní teologii a ekleziologii. Ve své odborné orientaci se zaměřuje především na témata z oblasti fundamentální teologie. Je rovněž autorem publikace s názvem *‘Tu se jim otevřely oči.’* (Refugium 2011), která se zabývá aspekty fundamentální teologie v díle kardinála Avery Dullese. Od roku 2007 je člen European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies (ESITIS), člen České společnosti pro katolickou teologii (ČSKT) a člen Evropské společnosti pro katolickou teologii (ESCT). V období 2011 – 2014 působil také jako tajemník ČSKT.

Kontakt: mail: stechf@tf.jcu.cz

Použitá literatura

1. BEVANS, B. S.: *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, (NY): Orbis Books, 1992.
2. CARTLEDGE, M. J. – CHEETHAM, D.: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*. London: SCM Press, 2011.
3. DYRNESS, A. W. – KÄRKKÄINEN, M.-V.: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*. Downers Grove, (IL): IVP Academic, 2009.
4. GEERTZ, C.: *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
5. HOFSTEDE, G.: *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills, London: Sage Publications, 1980.
6. HOFSTEDE, G.: *Cultures and Organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill Book Company, 1991.
7. KIM, S.: *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*. London: SCM Press, 2011.
8. KÜSTER, V.: *The Many Faces of Jesus Christ*. London: SCM Press, 2001.
9. KÜSTER, V.: *Toward an Intercultural Theology: Paradigm Shifts in Missiology, Ecumenics and Comparative Religion*. In MORTENSEN, V. (eds.): *Theology and the religions: A dialogue*. Grand Rapids, (MI): Eerdmans Publishing Co., 2003.
10. MORSE, M.: *Kosuke Koyama: A Model for Intercultural Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1991.
11. SKALICKÝ, K.: *Hermeneutika a její proměny*. Praha: Ježek, 1997.
12. SKALICKÝ, K.: *Zápasy o zítřek, aneb: Quo Vadis Ecclesia*. Ježek: Rychnov nad Kněžnou, 2000.
13. SKALICKÝ, K.: *Po cestách angažované teologie. Teologie křesťanské praxe*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2001.
14. ROEBBEN, B.: *Seeking Sense in the City. European Perspectives on Religious Education*. Berlin: Lit-Verlag, 2013.
15. SCHREITER, J. R.: *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, (NY): Orbis Books, 1985.
16. SCHREITER, J. R.: *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, (NY): Orbis Books, 1997.
17. USTORF, W.: *The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology*. In CARTLEDGE, M. J. – CHEETHAM, D.: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*. London: SCM Press, 2011 s. 11 – 12.
18. VROOM, M. H.: *Conclusion. Contextual Theology Revisited*. In ODUYOYE, A. M. – VROOM, M. H. (eds.): *One Gospel – Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*. Amsterdam – New York: Rodopi, 2003.
19. WALDENFELS, H.: *Teologie v kontextu dnešní doby z pohledu německého teologa*. In *Teologické Texty*. 3, 2004, s. 96.
20. WIT de H. (et. al eds.): *Through the Eyes of Another: Intercultural Reading of the Bible*. Amsterdam: Institute of Mennonite Studies, 2004.

'BLAHOSLAVENÍ CHUDOBNÍ': CHUDOBNÍ V DOKUMENTOCH 'SPOLOČNE K ŽIVOTU', 'ZÁVÄZOK Z KAPSKÉHO MESTA' A 'EVANGELII GAUDIUM'

'BLESSED BE YE POOR' : THE POOR IN 'TOGETHER TOWARDS LIFE', 'THE CAPE TOWN COMMITMENT', AND 'EVANGELII GAUDIUM'



Pavol Bargár

Abstrakt

Článok skúma problematiku chudobných v troch nedávno publikovaných významných dokumentoch o misii a evanjelizácii: *'Spoločne k životu'*, *'Závazok z Kapského Mesta'* a *'Evangelií Gaudium'*. Vychádza z textovej analýzy a všimá si, že dané tri prehlásenia obsahujú niekoľko spoločných čŕt v súvislosti so skúmanou témou: uznávajú centrálnu miesto chudobných v kresťanskej misii; venujú sa osobným i štrukturálnym aspektom chudoby; vnímajú chudobných v úzkej súvislosti s inými znevýhodnenými skupinami. Rovnako však zdôrazňuje aj ich odlišné dôrazy: *'Spoločne k životu'* kladie najväčší dôraz na úlohu Ducha Božieho pri zmocňovaní chudobných/marginalizovaných, pre misiu a transformáciu; priznáva im aktívnu úlohu v misii. *'Závazok z Kapského Mesta'* zasadzuje tematiku chudoby do rámca diskurzu duchovného boja; venuje sa téme evanjelia prosperity, ktoré je veľkou výzvou v niektorých kontextoch. *'Evangelií Gaudium'* ponúka najprepracovanejšiu analýzu a kritiku súčasných socio-ekonomických skutočností; s dôrazom na to, že nielen individuálni kresťania, ale aj cirkev ako celok sa má zastávať chudobných; s provokatívnym názorom, že chudobní nie sú viac už ani len súčasťou spoločnosti. Článok argumentuje v prospech „synoptickej“ interpretácie daných troch dokumentov pričom tvrdí, že takýto výklad môže priniesť väčší úžitok z bohatých cirkevných i teologických tradícií, z ktorých dokumenty čerpajú. Taktiež môže viesť k vyzretejším a vhodnejším misiologickým i misijným odpovediam na túto dôležitú tému.

Kľúčové slová: Chudobní. *'Spoločne k životu'*. *'Závazok z Kapského Mesta'*. *'Evangelií Gaudium'*. Misia.

Abstract

The paper explores the issue of the poor in three recent major documents on mission and evangelization, viz., *'Together towards Life'*, *'The Cape Town Commitment'*, and *'Evangelií Gaudium'*. Drawing from a textual analysis, the article remarks that the three statements have several commonalities with regard to the discussed topic: they acknowledge a central place of the poor in Christian mission; they address both personal and structural aspects of poverty; and they regard the poor in close relation to other disadvantaged groups. However, diverging accents are pointed out as well: *'Together towards Life'* puts the greatest emphasis on the role of the Spirit of God in empowering the poor/marginalized for mission and transformation and it acknowledges the active agency of the poor/marginalized in mission. *'The Cape Town Commitment'* makes a unique contribution by introducing the issue of poverty in the framework of spiritual warfare discourse and by addressing the topic of the prosperity gospel, which has come to be a major challenge in some contexts. *'Evangelií Gaudium'* offers the most elaborated analysis and critique of contemporary socio-economic realities, with its emphasis that

it is not only individual Christians but also the church as a whole that is to champion the poor and its provocative view of the poor no longer even being a part of society. The paper makes a case for a "synoptic" reading of the three documents on the topic, arguing that it can help the reader benefit from the rich ecclesiastical and theological traditions which lie behind the texts. Moreover, it can engender more mature and appropriate responses for both missiology and mission to this important issue.

Key words: The poor. *'Together towards Life'*. *'The Cape Town Commitment'*. *'Evangelii Gaudium'*. Mission.

Úvod

Prvé evanjeliové blahoslavenstvo, ktoré sa objavuje v Lukášovom podaní (Lk 6, 20) odjakživa vzbudzovalo veľký záujem nielen teologických mysliteľov, ale aj „obyčajných“ veriacich. Ako nám ukázali predstavitelia teológie oslobodenia, blahoslavený status chudobných je v zásade epistemologický. Spočíva v tom, že chudobní sú otvorenejší voči Bohu a evanjeliu o prichádzajúcej Božej vláde už z titulu svojej existenciálnej situácie. Ba čo viac, chudobní sa tešia zvláštnej, prednostnej Božej starostlivosti, pretože nemajú žiadneho iného obhajcu.⁵⁵ Preto sú blahoslavenými a môžu sa zase sami stať požehnaním pre ostatných.⁵⁶

Je nepochybne pozitívom, že misiológia nedávno začala venovať zvýšenú pozornosť chudobným a ich miestu a úlohe v kresťanskej misii. To je zjavné aj pri pohľade na tri pravdepodobne najdôležitejšie dokumenty týkajúce sa misie a evanjelizácie, ktoré sa objavili počas posledného desaťročia: *'Spoločne k životu: Misia a evanjelizácia v meniacom sa prostredí'* (ďalej len SkŽ),⁵⁷ *'Závazok z Kapského Mesta: Vyznanie viery a výzva k činu'* (ďalej len ZKM)⁵⁸ a apoštolská exhortácia pápeža Františka *'Evangelii Gaudium'* (ďalej len EG).⁵⁹ Aj keď tieto dokumenty sú napísané z rozličných teologických perspektív a pochádzajú z rozdielnych kresťanských tradícií, konkrétne ekumenickej, evanjelikálnej a rímsko-katolíckej, jedným z ich spoločných rysov je veľký dôraz, ktorý všetky z nich kladú na problematiku chudobných v kontexte kresťanskej misie. Avšak tieto tri texty obsahujú i rozdiely v dôrazoch a perspektívach. Predkladaný príspevok bude skúmať tematiku chudobných a ich miesto a úlohu v kresťanskej

55 GOIZUETA, S. R.: *The Preferential Option for the Poor: Christ and the Logic of Gratuity*. s. 175 – 186.

56 Stan Chu Ilo vo svojom článku o eklezioológii „cirkvi chudobných“ poskytuje užitočné rozlíšenie rôznych druhov chudoby. Nielen že existuje materiálna i duchovná chudoba, ale každý z týchto typov môže mať buď negatívne alebo pozitívne predznamenanie. Keď pápež František hovorí o chudobnej cirkvi pre chudobných, podľa Ila má na mysli cirkev, ktorá prijíma pozitívnu materiálnu i pozitívnu duchovnú chudobu, je angažovaná v snahách o vykorenenie negatívnej materiálnej chudoby a ide jej o transformáciu negatívnej duchovnej chudoby. Pre podrobnejšie informácie pozri: STAN CHU ILO: *The Church of the Poor: Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*. s. 229 – 250, predovšetkým s. 237.

57 Orig. *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Contexts*. Pripravila ho Komisia pre svetovú misiu a evanjelizáciu (CWME) Svetovej rady cirkví (WCC, slov. SRC). Dokument bol schválený ako oficiálny dokument SRC pre misiu a evanjelizáciu dňa 5. septembra 2012. Pre podrobnejšie informácie pozri: KEUM, J. (ed.): *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. With a Practical Guide*. Geneva: WCC Publications, 2013.

58 Orig. *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action*. Vydaný Lausannským hnutím ako prípravný materiál pre Tretí lausannský kongres pre svetovú evanjelizáciu v roku 2011. Pre podrobnejšie informácie pozri: <http://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment>

59 Slov. *'Radosť evanjelia'*. Vydaná 24. novembra 2013 ako Františkovo zhrnutie a komentár Biskupskej synody v roku 2012, ktorá bola venovaná novej evanjelizácii. Slovenský preklad pozri na: <http://www.kbs.sk/pdf/FR01/FR01EG2013.pdf>

misii, ako ju predstavujú tieto dokumenty. Zvláštna pozornosť bude venovaná zmieňovaným rozdielom. Príspevok písaný z ekumenickej perspektívy, však v žiadnom prípade nechce tieto rozdiely vnímať ako protikladné a vzájomne sa vylučujúce. Namiesto toho presadzuje „synoptický“ spôsob čítania, ťažiaci z komplexnosti aspektov, ktoré tieto texty ponúkajú v súvislosti s diskutovanou témou.

‘Spoločne k životu’

Stojí za zmienku, že samotný výraz ‘chudobní’ sa v SkŽ používa len veľmi zriedka. Namiesto toho sa autori dokumentu rozhodli zvoliť iný termín – ‘marginalizovaní’. To sa javí ako rozumná voľba, nakoľko marginalizácia je nepochybne širším konceptom. Tento výraz totiž okrem ľudí trpiacich nedostatkom materiálneho majetku zahŕňa i tých, ktorí sú z rôznych dôvodov prehladaní, zanedbávaní, deklasovaní či vylučovaní z prístupu k zdrojom a rozhodovacím procesom. Marginalizácia sa preto vzťahuje na rozmanité druhy zlého zaobchádzania a znevýhodnenia.

V SkŽ sa tematike marginalizovaných a periférií venuje samostatná kapitola nazvaná ‘Duch oslobodenia: Misia z periférií’ (SkŽ 36 – 54); postrehy relevantné pre túto tému je však možné nájsť v rámci celého dokumentu. V prvom rade je dôležité venovať pozornosť samotného názvu kapitoly – ‘*duch oslobodenia*’. Je to práve Duch Boží, ktorý oslobodzuje marginalizovaných a chudobných a umožňuje im stať sa aktívnymi činiteľmi transformácie. Navyše je to opäť Duch, kto je pôvodcom misijnej spirituality, ktorá zase motivuje ľudí slúžiť Božej ekonomike života, a nie ríši mamonu (SkŽ 30 – 31). Takáto ‘*teológia Ducha*’ je pre SkŽ ako celok kľúčová a predstavuje jeden z hlavných prínosov tohto dokumentu.

SkŽ vo svojej analýze marginalizovaných ľudí vychádza z premisy, že Ježiš z Nazaretu uskutočňoval svoju misiu tak, že „sa rozhodol byť predovšetkým s marginalizovanými ľuďmi“, pretože „ich situácia svedčila o hriešnosti sveta a ich túžby po živote poukazovali na Božie zámery“ (SkŽ 36). Ježiš sa stotožňuje s marginalizovanými, aby mohol konfrontovať a transformovať všetko, čo popiera život, vrátane kultúr a systémov, ktoré vytvárajú chudobu a zbavujú ľudskosti (SkŽ 37). Tak sa sám stáva chudobným par excellence,⁶⁰ čím dáva svojim nasledovníkom príklad účasti na Božej misii. Je to práve tento Ježišov postoj, ktorý je základom prístupu k misii nazývaný v SkŽ ako ‘*misia z periférií*’. Misia z periférií je predstavená ako alternatívne misijné hnutie, ktoré zdôrazňuje aktívnu úlohu marginalizovaných ľudí v misii. Chudobní a znevýhodnení nemajú byť len pasívnymi príjemcami charity poskytovanej tými šťastnejšími. Naopak, majú potenciál byť veľkým prínosom a privilegovaní sa od nich majú mnoho čo učiť (SkŽ 38). Ba čo viac, dokument sa vo svojich záverečných tézach nezdráha nazvať marginalizovaných „*tými hlavnými partnermi Božej misie*“ (SkŽ 107; pridaný dôraz). Konkrétne sa to prejavuje tak, že marginalizovaní ľudia sú pre misiu vybavení špeciálnymi darmi od Boha, ako napr. „aktívna nádej, kolektívny odpor a húževnatosť“ potrebné na to, aby človek zostal verným zaslúbenej Božej vláde“ (SkŽ 39). Táto aktívna úloha okrem toho spočíva tiež v schopnosti „vykonávať prorockú funkciu, ktorá zdôrazňuje, že plnosť života je pre všetkých“ (SkŽ 107). Je to práve tento akcent na aktívnu úlohu marginalizovaných/chudobných v misii, ktorá je jedným z hlavných a prelomových prínosov SkŽ a ktorá si zaslúži najvyššie ocenenie a pozornosť misiológov.⁶¹

60 „Ježiš sa nestal naším Kristom prostredníctvom moci či peňazi, alebo svojím sebvyprázdnením (*kenosis*) a smrťou na kríži“ (SkŽ 62; pôvodný dôraz).

61 Thomas Kemper vo svojom komentári ku SkŽ tvrdí, že táto „výmena rolí v misii“ je teologicky založená na

Je však potrebné povedať, že dokument ide ešte ďalej v tom, že prakticky volá po misijnom partnerstve medzi mocnými a chudobnými:

Evanjelizácia konaná tými, ktorí disponujú ekonomickou mocou alebo kultúrnou hegemóniou, so sebou nesie riziko prekrútenia evanjelia. Títo preto musia usilovať o partnerstvo s chudobnými, olúpenými a s menšinami, aby sa nechali formovať ich teologickými možnosťami a predstavami (SkŽ 98).

To je nesmierne významný a chvályhodný postreh, ktorý si však vyžaduje spresnenie. Takéto partnerstvo by celkom iste nemalo byť ničím, čo má len uspokojiť mocných so samými sebou. Možný spôsob, ako sa venovať tejto problematike, naznačuje SkŽ odsek 40:

Cieľom misie nie je jednoducho presunúť ľudí z periférií do centier moci, ale skôr konfrontovať tých, ktorí zostávajú v centre tak, že ostatných udržiavajú na periférii. Cirkvi sú namiesto toho volané k 'transformácii' mocenských štruktúr (pôvodný dôraz).

Takéto úsilie vyžaduje úprimnú sebareflexiu zo strany cirkví, ako aj ich ochotu pustiť sa nielen do individuálnych/osobných otázok a výziev, ale aj do tých štrukturálnych/systémových. V tom zmysle SkŽ explicitne tvrdí, že zvestovanie evanjelia „musí zahŕňať transformáciu spoločností s ohľadom na vytváranie spravodlivých a inkluzívnych spoločenstiev“ (SkŽ 91). Spravodlivosť je skutočne kľúčovým slovom, optikou, ktorého je potrebné vykladať celú kapitolu o misii z periférií. Avšak spravodlivosť sa v SkŽ neobjavuje len v súvislosti s ľuďmi, konkrétne s marginalizovanými a chudobnými. Hneď v niekoľkých prípadoch sú chudobní/marginalizovaní dávani do úzkeho vzťahu so zemou/stvorením. Napríklad SkŽ odsek 19 tvrdí, že zem sa pripája ku chudobným v ich náreku po spravodlivosti. Božia spravodlivosť je určená nielen ľudstvu, ale aj zvyšku stvorenia a „všetka misijná aktivita musí preto chrániť posvätnú hodnotu každej ľudskej bytosti a zeme (pozri Iz. 58)“ (SkŽ 42; porov. tiež SkŽ 46). Je možné tvrdiť, že to, čo majú chudobní/marginalizovaní a zem/stvorenie spoločné, je ich zraniteľnosť. V perspektíve tohto dokumentu sú úplne závislí na Bohu, no predsa sa usilujú byť zároveň tiež aktívnymi činiteľmi transformácie v snahe o spravodlivosť a inkluzivitu.

Je potrebné oceniť, že SkŽ sa nevenuje len symptómom chudoby a marginalizácie, ale že sa zároveň taktiež usiluje adresovať ich príčiny na štrukturálnej úrovni. Ideológiu voľného trhu označuje ako hlavnú hrozbu pre život v súčasnosti, pretože táto „rozširuje propagandu, že globálny trh spasí svet prostredníctvom neobmedzeného rastu“ (SkŽ 7). Skutočne, SkŽ hovorí, že „ekonomická globalizácia v podstate nahradila Boha života mamonom, bohom kapitalizmu voľného trhu, ktorý tvrdí, že má moc zachrániť svet prostredníctvom hromadenia neprimeraného bohatstva a majetku“ (SkŽ 108). Trhové hospodárstvo a kultúra nenásytosti sú vnímané ako hlavné príčiny chudoby v dnešnom svete. V tomto kontexte misia potom spočíva v presadzovaní Božej ekonomiky lásky a spravodlivosti a v odolávaní idolatrii kapitalizmu voľného trhu (SkŽ 108). Aj keď je možné diskutovať o socio-ekonomickej analýze, ktorú tento dokument predkladá, SkŽ predstavuje nepochybne veľký prínos do misiologického diskurzu svojou ochotou adresovať štrukturálne korene chudoby.

'Závazok z Kapského Mesta'

ZKM hneď na začiatku, vo svojej preambule, označuje globálnu chudobu za jeden z rysov súčasnej situácie vo svete. Chudoba je podľa mienky autorov dokumentu, popri iných pochmúrnych skutočnostiach, ako napríklad vojna, etnický konflikt, choroby, ekologická kríza a klimatické zmeny, jednou z *'vecí, (ktoré) nás napíňajú smútkom a úzkosťou'*. Zároveň je však niečím, na čo by kresťania mali reagovať v misii. ZKM ako odozvu na toto presvedčenie venuje jednu celú kapitolu 1. časti tematike kresťanského postoja voči svetu. Niet pochýb o tom, že to má byť postoj vedený láskou (ZKM I.7: *'Milujeme Boží svet'*). Pre zámer tohto článku je zaujímavé, že jeden z odsekov tejto kapitoly sa venuje problematike chudoby (ZKM I.7.c: *'Milujeme chudobných a trpiacich vo svete'*). Tento odsek vychádza z teologického presvedčenia, že Boh miluje všetko, čo stvoril, vrátane utláčaných, cudzincov, hladných, sirôt a vdov. Stojí za zmienku, že ZKM rozširuje kategórie chudobných a pridáva ďalšie súvisiace kategórie prostredníctvom odkazov na biblické miesta (napr. Ž 145, 9.13.17; Ž 147, 7 – 9; Dt 10, 17 – 18).

ZKM potom pokračuje tvrdením, že Boh sa stará o týchto ľudí prostredníctvom angažovaných ľudských bytostí. Ba čo viac, dokument v inom odseku hovorí, že sociálny čin v prospech núdznych predstavuje neoddeliteľnú súčasť Božej misie (ZKM I.10.b). Hoci Boh berie na zodpovednosť v prvom rade politických predstaviteľov a sudcov, dokument predkladá názor, že každý človek má odzrkadľovať Božiu lásku a spravodlivosť „v praktickej láske a spravodlivosti voči núdznym“ (ZKM I.7.c). ZKM tvrdí, že takáto láska voči chudobným vyžaduje nielen milovať milosrdenstvo a zľutovanie, ale tiež konať spravodlivosť prostredníctvom „demaskovania a aktívneho odporu voči všetkému, čo utláča a vykorisťuje chudobných“ (ZKM I.7.c). ZKM odkazuje na *'Lausannskú zmluvu'* čl. 5 a volá kresťanov ku kritike zla a nepravdy, kdekoľvek sa tieto objavujú. ZKM zároveň vykazuje značnú mieru sebakritiky, keď priznáva zlyhania v úsilí o spravodlivosť. Následne obnovuje záväzok „presadzovať spravodlivosť vrátane solidarity a obhajovania práv marginalizovaných a utláčaných“ (ZKM I.7.c). Aj keď ZKM je potrebné oceniť za jeho jasný a dôrazný postoj v otázke presadzovania spravodlivosti pre chudobných, marginalizovaných a utláčaných a solidarity s nimi, javí sa ako problematické, že títo ľudia sú vnímaní len ako objekty takejto starostlivosti, a nie ako aktívni činitelia zmeny a účastníci misie.

Je jedným z jedinečných rysov ZKM, že boj za spravodlivosť a proti zlu je interpretovaný ako „rozmer duchovného boja, ktorý je možné viesť len prostredníctvom víťazstva kríža a vzkriesenia, v sile Ducha svätého a v neustálej modlitbe“ (ZKM I.7.c). Dokument na inom mieste explicitne opisuje chudobu ako dôsledok účinkov hriechu a moci zla. Toto uvedenie rétoriky „duchovného boja“ do misiologického diskurzu je zreteľným prínosom ZKM a predstavuje osviežujúci a podnetný náprotivok „duchovného obratu“ v misiológii, ktorý je dobre viditeľný napr. vo vyššie zmieňovanom SkŽ.

ZKM uzatvára kapitolu I.7 nasledovne: „Preto milujeme tento svet vo svätej túžbe po [...] ukončení všetkej zhuby, chudoby a nepriateľstva“. Chudoba je tu vnímaná nielen spoločne s ostatnými negatívnymi fenoménmi, akými sú zhuba a nepriateľstvá, ale je tiež postavená do kontextu celého sveta – sveta, ktorý je Bohom milovaný, a predsa trpiaci a vyžadujúci vykúpenie. ZKM so svojím dôrazom na lásku ako kľúčový faktor, ktorý ľudí motivuje a zároveň im dáva silu participovať na Božej misii, prináša silný teologický hlas, ktorý by v misiologických diskusiách nemal zostať nevy počutým.

Zatiaľ čo 1. časť ZKM predstavuje vyznanie viery, 2. časť je koncipovaná ako výzva k činu. Taktiež prináša niekoľko zaujímavých a relevantných podnetov k diskutovanej téme,

a to predovšetkým v kapitole B. Konkrétne odsek ZKM II.B.3, nazvaný '*Kristov pokoj pre chudobných a utláčaných*', sa snaží udržiavať vhodnú rovnováhu medzi angažovanosťou v prospech chudobných na osobnej i štrukturálnej úrovni, keď hovorí, že Biblia svedčí o Božej túžbe po „štrukturálnej ekonomickej spravodlivosti a po osobnom zľutovaní, rešpekte a veľkorysosti voči chudobným a núdzným“. ZKM chce v tejto veci nasledovať príklad ranej cirkvi a apoštola Pavla.

Chudoba je vnímaná v súvislosti s neprímeraným bohatstvom a chamtivosťou. Ba čo viac, chamtivosť prehľbuje chudobu. ZKM vyjadruje presvedčenie, že „evanjelium vznáša ostré námietky voči modlárstvu bezuzdného konzumu“ (ZKM II.B.3.c), a kresťania sú preto vyzývaní, aby sa proti nemu taktiež postavili. Bohatí sú navyše volaní k pokániu a platí pre nich pozvanie „pripojiť sa k spoločenstvu ľudí premenených odpúšťajúcou milosťou“ (ZKM II.B.3.c). Aj keď ZKM používa ostré slová v súvislosti s chamtivosťou, nadmerným bohatstvom a konzumným spôsobom života, je pravda, že v kritike a odmietnutí ekonomickej globalizácie nejde až tak ďaleko ako SkŽ (porov. SkŽ 31 a 108).⁶² Z toho dôvodu by bolo zaujímavé vedieť, čo presne má ZKM na mysli, keď v tomto odseku hovorí o presadzovaní štrukturálnej ekonomickej spravodlivosti.

Je potrebné oceniť, že ZKM nezabúda ani na ľudí s viacnásobným znevýhodnením. ZKM II.B.4 napríklad hovorí o ľuďoch s postihnutiami ako o '*najchudobnejších z chudobných*', pretože títo nielenže musia žiť s fyzickou či mentálnou poruchou, no taktiež sú nútení čeliť obmedzenému prístupu k zdrojom, nespravodlivosti a rozličným spoločenským znevýhodneniam. ZKM II.B.5 podobným spôsobom hovorí aj o ľuďoch žijúcich s HIV/AIDS. Dokument nezabúda ani na problematiku otroctva a obchodovania s ľuďmi. (ZKM II.B.3). ZKM vyzýva kresťanov, aby presadzovali inkluzivitu a rovnosť pre všetky tieto skupiny. Misiologicky nesmierne relevantná je poznámka v ZKM II.D.4 o tom, že '*najchudobnejší z chudobných*' žijú v mestách. Mestá majú preto kľúčový význam pre svetovú misiu, a preto je jednou z implikácií dokumentu, že by sa im v oblasti misie i misiológie mala venovať zvýšená pozornosť.

ZKM prináša ešte ďalší významný a jedinečný impulz do misiologickej diskusie na tému chudoby a chudobných. ZKM II.E.5 sa venuje problematike evanjelia prosperity v kontexte chudoby. Toto učenie je jednoznačne odsúdené ako „falošné evanjelium“.⁶³ Dokument uvádza, že evanjelium prosperity neponúka žiadne trvalé riešenie otázky chudoby. Tejto je potrebné čeliť prostredníctvom „autentického súcitu a činu v mene spravodlivosti a trvalej transformácie v prospech chudobných“ (ZKM II.E.5.a). Súčasťou tejto snahy je to, že kresťania sú vyzývaní k jednoduchšiemu životnému štýlu. Spôsob, akým ZKM adresuje fenomén evanjelia prosperity, je možné považovať za víťaný prejav kontextualizovanej misiologickej reflexie na tému chudoby.

'Evangelií Gaudium'

EG predstavuje ďalší kľúčový príspevok do súčasnej misiologickej diskusie na tému chudobných. Pápež František hovorí jednoznačne, že cirkev by mala ísť v prvom rade za chudobnými a chorými, opovrhovanými a prehliadanými (EG 48). Cituje výrok svojho predchodcu

62 SkŽ v tejto súvislosti odkazuje na *Vyznanie z Akkry* (orig. *The Accra Confession*), dokument, ktorý v roku 2004 vydala Svetová aliancia reformovaných cirkví (WARC).

63 ZKM sa v tejto pasáži odvoláva na *Vyhlasenie z Akropongu* (orig. *The Akropong Statement: A Statement on the Prosperity Gospel*), vydané v roku 2009.

Benedikta XVI. o chudobných ako „privilegovaných príjemcoch Evanjelia“⁶⁴ a tvrdí, že „medzi našou vierou a chudobnými existuje neoddeliteľné puto. Nenechajme ich nikdy osamotených“ (EG 48). Pápež uvádza egocentrizmus ako hlavný dôvod zanedbávania chudobných (EG 2) a vyjadruje nádej, že cirkev otvorí svoje bezpečné štruktúry ľuďom, ktorí hľadajú (EG 49).

František v 2. kapitole svojej exhortácie (*‘V kríze spoločenskej angažovanosti’*), predovšetkým v jej prvej časti (*‘Niektoré výzvy súčasného sveta’*), ponúka výstižnú a prenikavú analýzu a kritiku súčasných spoločenských a ekonomických skutočností vrátane chudoby. Pre zámary tohto článku sú dôležité predovšetkým odseky 52 až 60. Pápež sa jednoznačne stavia proti tomu, čo nazýva „ekonomiou vylúčenia“, ktorá je, podľa jeho názoru, jednou z hlavných príčin chudoby a nerovnosti v dnešnom svete. Ide však ešte ďalej, keď hovorí, že „vylúčenie neznamená zísť do nižšej vrstvy, na perifériu alebo zaradiť sa medzi bezmocných; vylúčenie znamená zostať vonku. Vylúčeni nie sú *‘využívaní’*, sú odpadom, *‘zvyškami’*“ (EG 53). To je veľmi radikálny pohľad, ktorý sa stáva ešte relevantnejším v súvislosti s tým, čo SkŽ hovorí o misii z periférií. Úvahy oboch dokumentov na tému marginalizovaných verzus „zvyškov“ si nepochybne zaslúžia hlbšiu pozornosť misiológov.

František následne ponúka kritiku názoru, že ekonomický rast so sebou automaticky prináša spravodlivosť a začlenenie ľudí do spoločnosti. Tvrdí, že pravdou je presný opak: kultúra prosperity otupuje ľudí voči potrebám chudobných (EG 54). Súčasná finančná kríza má svoj pôvod v „popretí primátu ľudskej bytosti“ (EG 55). Preto hovorí dôrazne *‘nie!’* idolatrii peňazí. EG 56 predstavuje kritiku zbožšteného trhu zbaveného akejkolvek formy kontroly. Pápež vyjadruje rovnako silné *‘nie!’* s ohľadom na finančný systém, ktorý panuje namiesto toho, aby slúžil (EG 57). František namiesto toho vyzýva k štedrej solidarite a presadzuje návrat ekonomiky a financií k etickému prístupu, ktorý má na zreteli ľudské bytosti viac než kapitál. „Peniaze musia slúžiť, a nie panovať“ (EG 58). František vyslovuje taktiež kritické slová na adresu nespravodlivých spoločenských štruktúr, ktoré vyvolávajú zlo. Tvrdí, že nie je možné odstrániť násilie, pokiaľ sa nepodarí zvrátiť nerovnosť a vylúčenie. A preto jeho „nie nerovnosti, ktorá plodí násilie“ (EG 59). Tento odsek končí pápežovou výstrahou pred obviňovaním samotných chudobných za ich stav (EG 60).

Zatiaľ čo vyššie skúmaná časť 2. kapitoly slúži ako cenná sociálna analýza súčasného sveta, je to predovšetkým druhá časť 4. kapitoly (EG 186 – 216: *‘Sociálny rozmer evanjelizácie’*: *‘Zaradenie chudobných do spoločnosti’*), ktorá prináša relevantné teologické úvahy pre teóriu i prax misie s ohľadom na tému chudobných. Kristus je predstavený ako chudobný a ako niekto, kto mal blízko k chudobným: „V Božom srdci je privilegované miesto pre chudobných, pretože on sám *‘sa stal chudobným’* (porov. 2 Kor 8, 9)“ (EG 197). Pre cirkev je táto voľba chudobných preto v prvom rade teologickou kategóriou: Boh preukazuje chudobným, slovami Jána Pavla II, „svoje prvé milosrdenstvo“ (EG 198). Z toho dôvodu František žiada chudobnú cirkev pre chudobných:

Preto túžim po chudobnej Cirkvi pre chudobných. Oni nás môžu veľa naučiť. Okrem účasti na ;zmysle pre vieru skrze svoje vlastné trápenia poznajú trpiaceho Krista. Je nevyhnutné, aby sme sa ním všetci nechali evanjelizovať (EG 198).⁶⁵

64 BENEDIKT XVI.: *Prejav adresovaný brazílskym biskupom v Sao Paulo*. (11. mája 2007). s. 428.

65 Oficiálny slovenský preklad v poslednej citovanej vete prekladá nesprávne: nemá byť „ním“, ale „nimi“, t.j. chudobnými. Takýmto prekladom sa de facto posúva a oslabuje celá pointa Františkových slov.

Podľa Františkovoho názoru je teda chudobným pripisovaná nescudziteľná hodnota a ich existenciálny status ich vybavuje dôležitými pedagogickými schopnosťami.

Viera v „chudobného Krista“ potom slúži ako základ integrácie chudobných do cirkvi a spoločnosti (porov. EG 186). František apeluje na každého jednotlivého kresťana i na každé kresťanské spoločenstvo, aby sa stávali Božím nástrojom na oslobodenie chudobných, keďže nedostatok solidarity s chudobnými negatívne ovplyvňuje vzťah kresťanov k Bohu (EG 187; porov. tiež EG 201 a 207). Pápež vychádza z Gal 2, 10, keď pripomína čitateľom, že nezabúdanie na chudobných je kľúčovým kritériom autenticity zvestovaného evanjelia (EG 195). Na to, aby kresťania boli schopní sprevádzať chudobných na ich ceste za oslobodením je však nevyhnutná skutočná a úprimná blízkosť (EG 199).

Podobne ako SkŽ a ZKM, aj EG nezabúda držať pohromade osobné i štrukturálne aspekty presadzovania práv chudobných. V perspektíve EG preto konanie v záujme chudobných znamená potrebu

spolupráce tak na odstránenie komplexných príčin chudoby, ako aj na podporu integrálneho rozvoja chudobných; a tiež (...) jednoduchých a každodenných prejavov solidarity voči veľmi konkrétnym trápением, s ktorými sa stretávame (EG 188).

Avšak zdá sa, že podobne ako ZKM aj EG vníma chudobných len ako pasívne objekty a príjemcov starostlivosti zo strany tých šťastnejších, a nie ako aktívnych účastníkov transformujúcej misie. Hoci niet pochyb o tom, že František uznáva hodnotu chudobných – ako bolo ukázané vyššie – EG prakticky nehovorí mnoho takého, čo by mohlo byť paralelou ku konceptu misie z periférií, ako ju predstavuje SkŽ.

Aj EG, podobne ako SkŽ a ZKM, uvažuje nad chudobnými v úzkej súvislosti s ďalšími ohrozenými a znevýhodnenými skupinami ľudí. Konkrétne EG 210 dáva do súvislosti chudobných a zraniteľných či krehkých. Hoci ako príklady druhej zmieňovanej kategórie sú uvádzaní aj ľudia bez strechy nad hlavou, drogovovo závislí, utečenci, domorodé národy a seniori, podľa pápežovho názoru sú to práve migranti, ktorí predstavujú mimoriadnu pastorálnu výzvu. Vyzýva k pohostinnosti voči migrantom a zdôrazňuje potrebu pracovať na vytváraní novej kultúrnej syntézy medzi „hostiteľmi“ a „hostami“ (EG 210). František okrem toho žiada tiež solidaritu s obeťami obchodovania s ľuďmi (EG 211) a so ženami, ktoré sú ohrozené viacnásobným znevýhodnením (EG 212). Ba čo viac, prízvukuje i potrebu chrániť nenarodené deti ako príklad krehkosti a zraniteľnosti par excellence (EG 213 – 214).

A napokon, EG prináša ešte jeden stručne zmienený, no nesmierne dôležitý podnet do misiologickej debaty o chudobe. V EG 218 František uvažuje o chudobe v kontexte snáh o mier vo svete. Dáva veľmi jednoznačne najavo, že skutočný mier nemôže nikdy slúžiť ako zámienka pre ospravedlňovanie takej spoločenskej štruktúry, ktorá utláča chudobných. Inými slovami, niet mieru (*'šalóm'*) bez spravodlivosti.

Spoločné črty a rozdielne dôrazy

V predchádzajúcich odsekoch sa nám snád podarilo ukázať, že tri skúmané dokumenty ponúkajú zhodné, ako aj rozdielne názory na tematiku chudobných. Začnime tým, čo majú spoločné. Po prvé, všetky tri texty prikladajú danej problematike veľký význam. Keďže Boh má s chudobnými zvláštny a prednostný typ vzťahu, aj kresťania a cirkvi by vo svojich misijných snahách mali klásť chudobných do stredu pozornosti. V kresťanskej misii preto úsilie presadzovať práva chudobných nemôže byť len dobro-

voľnou nadstavbou, ale musí byť samotným jadrom všetkých misijných snáh. Služba chudobným a ich sprevádzanie sú skutočným lakmusovým papierikom autenticity kresťanskej misie a evanjelizácie.

Po druhé, do úvahy sú brané osobné i štrukturálne aspekty chudoby. Hoci teologická argumentácia i dôrazy daných troch dokumentov sa môžu líšiť, všetky z nich sa v zásade zhodujú v tom, že problematiku chudoby je potrebné riešiť nielen na úrovni charity pomáhajúcej jednotlivcom v núdzi, ale taktiež na štrukturálnej rovine prostredníctvom úsilia o vytvorenie spravodlivého a inkluzívneho socio-ekonomického zriadenia. Pre kresťanskú misiu je veľmi dôležité, aby nezabúdala na žiadny z oboch prístupov, keďže misijná prax nám poskytuje dostatok dôkazov o tom, že žiadny z nich nie je dostatočný sám o sebe.

A nakoniec, po tretie, všetky tri texty vnímajú chudobných v úzkej súvislosti s inými typmi znevýhodnenia. SkŽ hovorí o '*marginalizovaných*', EG o '*krehkých/zraniteľných*' a ZKM o '*najchudobnejších z chudobných*' majúci pri tom na mysli ľudí s postihnutiami a HIV/AIDS. Tento prístup je veľmi dôležitý a vhodný, nakoľko poukazuje na skutočnosť, že chudoba je mnohovrstevnatým javom, ktorý stigmatizuje ľudí nielen ekonomicky, ale aj sociálne, kultúrne, politicky, psychologicky a dokonca nábožensky/duchovne.

Avšak rozdielnosti medzi týmito dokumentmi sú práve tak dôležité ako podobnosti. Spomedzi všetkých troch dokumentov je to práve SkŽ, ktorý kladie pravdepodobne najväčší dôraz na úlohu Ducha Božieho pri emancipovaní chudobných a umožňovaní im stať sa aktívnymi účastníkmi Božej misie a transformácie. SkŽ taktiež v najväčšej miere rozvíja i organické puto medzi chudobnými/marginalizovanými a zemou/stvorením. Hoci ZKM i EG hovoria o potrebe chrániť celé Božie stvorenie, nejdú tak ďaleko ako SkŽ v tvrdení, že zem sa skutočne pripája k chudobným v ich náreku po spravodlivosti. A napokon – a to je asi ten najväčší prínos tohto dokumentu – SkŽ, na rozdiel od ostatných dvoch textov, veľmi dôrazne predstavuje chudobných/marginalizovaných ako aktívnych agentov Božej misie, a nielen ako pasívne objekty charity.

Jeden zo špeciálnych dôrazov a jedinečných prínosov ZKM je skutočnosť, že interpretuje zápas na strane chudobných hermeneutickou optikou diskurzu duchovného boja. Ide o veľmi inšpiratívny postreh, ktorý si zaslúži ďalšie skúmanie, ako aj pozornosť v praktickej službe. Avšak v tejto súvislosti je potrebné vystríhať sa prílišnej spiritualizácie chudoby ako sociálneho problému. Ďalším veľkým a jedinečným prínosom ZKM je kritika evanjelia prosperity ako významnej príčiny chudoby v niektorých kontextoch. A napokon, ZKM je potrebné oceniť pre jeho solídnu biblickú argumentáciu v súvislosti s tematikou chudoby. Aj keď predovšetkým EG sa často obracia k Písmu v snahe o vňad do problematiky, je to práve ZKM, ktorý vstupuje do dialógu s Bibliou najdôkladnejšie usilujúc sa vrhnúť nové svetlo na diskutované otázky.

EG je zdrojom, ktorý spomedzi všetkých troch dokumentov ponúka najrozpracovanejšiu analýzu a kritiku súčasnej socio-ekonomickej reality. V tomto ohľade je nanajvýš pozitívne, že František vo veľkej miere využíva bohatú tradíciu sociálnej náuky Rímskokatolíckej cirkvi, o čom svedčia početné odkazy na skoršie zdroje na túto tému. Podobne, EG má v porovnaní so SkŽ a ZKM pravdepodobne najvýraznejšiu ekleziológiu. Vyznieva preto najpresvedčivejšie, keď tvrdí, že zodpovednosť ujímať sa chudobných neleží len na jednotlivých kresťanoch a kresťanských spoločenstvách, ale aj na cirkvi ako celku. EG taktiež prináša jedinečný postreh, že chudobní dnes už ani nie sú súčasťou spoločnosti. Toto tvrdenie si zaslúži ďalšie skúmanie, predovšetkým v kontexte konceptu misie z periférií, ako ho predstavuje SkŽ. A nakoniec,

ďalším unikátnym prínosom EG je poukázanie na potrebu interpretovať snahy o mier, ku ktorým sú kresťania volaní, vo svetle záujmu (o) chudobných. Tento bod je veľmi relevantný predovšetkým v kontexte aktuálnej vízie a programu SRC nazvanej púť spravodlivosti a pokoja.

Na tomto mieste si dovoľím kritickú poznámku na adresu všetkých troch dokumentov. Aj keď všetky dokumenty kladú chudobných do stredu pozornosti a pripisujú im najvyššiu dôležitosť, nedarí sa im vyvarovať sa upevňovania tradičného binárneho diskurzu odlišujúceho „nás“ od „nich“. Dokumenty naznačujú, že cirkev (alebo kresťania), to sme „my“, ktorí uvažujeme o tom najvhodnejšom vzťahu k chudobným, t.j. k „nim“. V dôsledku toho sú chudobní nezámerne spredmetňovaní a javia sa len ako určitá „vec“, ktorá je voľne k dispozícii ako predmet uvažovania. Tento fakt vyznieva obzvlášť paradoxne v súvislosti so SkŽ, ktorý presvedčivo argumentuje v prospech aktívneho statusu chudobných/marginalizovaných. Ba čo viac, takýto diskurz „cirkev“ verzus „chudobní“ nezodpovedá skutočnosti, nakoľko väčšina kresťanov v dnešnom svete žije v chudobe. Vyvoláva to mylný dojem, že dokumenty ako SkŽ a ZKM⁶⁶ boli koncipované elitou a elite sú aj určené. Môj skromný návrh znie, aby vyjadrenia ako tieto boli v budúcnosti pripravované v úzkej spolupráci s chudobnými a marginalizovanými.

Záver a odporúčania pre prax

Tento článok sa snažil ukázať, že rozdiely medzi tromi diskutovanými dokumentmi nemajú byť vnímané antagonisticky ako vzájomne nezlučiteľné tvrdenia, ale skôr ako odlišné dôrazy, ktoré sa môžu navzájom dopĺňať. Presadzoval „synoptickú interpretáciu“, ktorá môže ťažiť zo všetkých troch dokumentov predstavujúcich to najlepšie ovocie zo stromov svojich cirkevných a teologických tradícií. Nie je potrebné zdôrazňovať, že takýto spôsob výkladu je vhodný nielen v súvislosti s témou chudoby, ale dá sa použiť na akékoľvek iné otázky, ktoré sa objavujú v SkŽ, ZKM a zároveň v EG. S ohľadom na tematiku chudobných je však možné uzavrieť, že tento spôsob výkladu napomáha hlbšiemu pochopeniu danej tematiky z ekumenickej misiologickej perspektívy. Také pochopenie na druhej strane nielen posilňuje vedomie, že chudobní sú skutočne požehnaním pre ostatných, ale taktiež dáva vzniknúť nádeji, že všetci členovia cirkvi, ako aj ostatní ľudia bez ohľadu na svoj majetok či postavenie, môžu spolupracovať na tom, aby už jedného dňa viac neboli žiadni „chudobní“ ani „bohatí“.

Na záver ešte tézovito predkladáme niekoľko odporúčaní pre prax, ktoré zo skúmanej problematiky vyplývajú:

- Cirkvi by sa mali snažiť aktívne zahŕňať do svojej činnosti (bohoslužobnej, misijnej, teologickej, ako aj do plánovacích a rozhodovacích procesov) ľudí zo všetkých sociálnych vrstiev.
- Model Božej prednostnej voľby chudobných by sa mal stáť centrálnou teologickou kategóriou a paradigmou misijnej i pastorálnej práce na všetkých úrovniach života cirkvi. Na chudobných sa nie je možné dívať „zhora“ ako na úbohých príjemcov pomoci, ale ako na rovnocenných partnerov v Božej misii.

66 Táto námietka sa až do takej miery netýka EG vzhľadom na povahu odlišného typu autorstva tohto dokumentu.

- Cirkvi by sa nemali sústrediť len na riešenie „havarijných situácií“, t.j. na pomoc jednotlivcom v núdzi, ale je potrebné, aby adresovali štrukturálny rozmer problému chudoby. K tomu je nutná angažovanosť v rozmanitých sférach spoločenského a politického života a verejná podpora utláčaných a marginalizovaných.

Mgr. Pavol Bargár, M.St., Th.D., je vedeckým pracovníkom na postdoktorskej úrovni na Evanjelickej teologickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe, kde sa venuje skúmaniu mýtu ako výrazového prostriedku naratívnej teológie. Zaujíma sa o interkulturálne vzťahy, kontextuálne teológie, teológiu misie, svetové kresťanstvo a vzťah kresťanstva a kultúry. V súčasnosti pôsobí taktiež ako tajomník Stredo– a východoeurópskej asociácie misijných štúdií (CEEAMS). Slúži ako laický kazateľ Českobratskej cirkvi evanjelickej (ČCE). Od roku 2014 je členom výkonného výboru Medzinárodnej rady kresťanov a Židov (ICCJ). V rokoch 2010 – 2013 pôsobil ako bádateľ pre Stredoeurópske centrum misijných štúdií v Prahe, ktoré reflektuje najnovšie dianie a diskutované témy v oblasti misiológie.

Kontakt: mail: bargarp@yahoo.com

Použitá literatúra

1. BENEDIKT XVI.: *Prejav adresovaný brazílskym biskupom v Sao Paulo*. (11. mája 2007). In *Acta Apostolicae Sedis*. 99, (2007). s. 428. **2.** FRANTIŠEK: *Evangelii Gaudium*. (Slovenský preklad) [online]. [cit. 28. júla 2015]. Dostupné na internete: <http://www.kbs.sk/pdf/FR01/FR01EG2013.pdf> **3.** GOIZUETA, S. R.: *The Preferential Option for the Poor: Christ and the Logic of Gratuity*. In LASSALLE-KLEIN, R. (ed.): *Jesus of Galilee: Contextual Christology for the 21st Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011. s. 175 – 186. **4.** KEMPER, T.: *The Missio Dei in Contemporary Context*. In *International Bulletin of Missionary Research*. 38, 4, (October 2014). s. 188 – 190; tu s. 189. **5.** KEUM, J. (ed.): *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. With a Practical Guide*. Geneva: WCC Publications, 2013. **6.** STAN CHU ILO: *The Church of the Poor: Towards an Ecclesiology of Vulnerable Mission*. In *Ecclesiology, Journal of Ministry*. 10, 2 (2014). s. 229 – 250. **7.** THE ACCRA CONFESSION: COVENANTING FOR JUSTICE IN THE ECONOMY AND THE EARTH. [online]. [cit. 28. júla 2015]. Dostupné na internete: http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/unitedchurchofchrist/legacy_url/6049/Accra-new-final.pdf?1418430421 **8.** THE AKROPONG STATEMENT: A STATEMENT ON THE PROSPERITY GOSPEL. [online]. [cit. 24. júla 2015]. Dostupné na internete: <http://www.lausanne.org/content/a-statement-on-the-prosperity-gospel> **9.** THE CAPE TOWN COMMITMENT A CONFESSION OF FAITH AND A CALL TO ACTION. [online]. [cit. 28. júla 2015]. Dostupné na internete: <http://www.lausanne.org/content/ctc/ctcommitment>

FENOMÉN UDRŽITELNÉHO ROZVOJE: VÝCHODISKO Z GLOBÁLNÍCH PROBLÉMŮ PRVNÍ POLOVINY 21. STOLETÍ?

THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT PHENOMENON: A WAY OUT OF THE GLOBAL PROBLEMS OF THE FIRST HALF OF THE 21ST CENTURY?



Pavel Nováček

Abstrakt

21. století přináší další nové globální problémy jako např. klimatické změny, ropný zlom nebo terorismus. Ze všech globálních problémů, lze vybrat tři „megaproblémy“, které jsou v současnosti obzvláště nebezpečné, a navíc se navzájem ve svém působení posilují. Jsou to populační růst, chudoba a ohrožení životního prostředí. Předkládaný článek analyzuje zda se udržitelný rozvoj za předpokladu dodržení určitých podmínek, může stát řešením těchto problémů. Také se snaží hledat odpovědi na otázku, co nás čeká přibližně v období mezi lety 2020–2050. Otázka, zda a jakým způsobem budeme schopni tyto problémy řešit, zůstává stále otevřená. Naším nejcennějším zdrojem je nyní čas, který nám zůstává, abychom se pokusili zvrátit současnou situaci.

Klíčová slova: Globální problémy. Udržitelný rozvoj. Udržitelný ústup. Životní prostředí. Chudoba.

Abstract

The 21st century brings about other new global problems, such as climate change, peak oil or terrorism. Out of all global problems it is possible to single out three „megaproblems“ which are especially perilous today. Moreover, they are reinforcing each other in their mutual interaction. These are population growth, poverty, and environmental threats. The present article analyses whether sustainable development can become a solution to these problems, provided that certain conditions are met. In addition, it seeks to look for answers to the question of what lies ahead of us between 2020–2050. The question of whether and in what way we will be able to solve these problems is still open. Our most valuable resource at the moment is the time which we have left to try turning the present situation.

Key words: Global problems. Sustainable development. Sustainable Retreat. Environment. Poverty.

Úvod

Udržitelný rozvoj byl poprvé definován v roce 1987. Vzbudil velké naděje a očekávání ohledně řešení rozporů mezi rostoucím počtem obyvatel na planetě a ničením životního prostředí včetně neúměrného čerpání přírodních zdrojů. Po více než čtvrt století je zřejmé, že jedna věc je koncept udržitelného rozvoje formulovat, druhá, podstatně těžší výzva, je udržitelný rozvoj účinně prosazovat. Zde zatím selháváme (příkladem jsou stále narůstající emise skleníkových plynů). Je tedy načase začít přemýšlet, jak se připravit na možné důsledky a tvořivě reagovat na měnící se podmínky života v první polovině 21. století.

Nejzávažnější globální problémy ohrožující první polovinu 21. století

Globálním problémům je společný celosvětový charakter a význam, se kterým ovlivňují vývoj lidské společnosti. Tyto problémy nestačí řešit na úrovni jednotlivých států, důležité je řešit je jako celek ve světovém měřítku s využitím mezinárodní spolupráce. Globální problémy jsou navzájem propojeny a řešení jednoho problému je často podmíněno řešením některého či více ostatních. Varující není jen sama existence globálních problémů, ale také skutečnost, že se neustále prohlubují. Ze všech globálních problémů lze vybrat tři „megaproblémy“, které jsou v současnosti obzvláště nebezpečné, a navíc se navzájem ve svém působení posilují. Jsou to *‘populační růst, chudoba a ohrožení životního prostředí’*. Tato trojice „megaproblémů“ se vzájemně podmiňuje a působí zde pozitivní zpětná vazba:

Čím větší populační růst, tím více chudoby (bída) a větší tlak na životní prostředí. Čím větší chudoba, tím zdevastovanější prostředí a vyšší nárůst obyvatel. A čím zdevastovanější prostředí, tím větší chudoba a vyšší populační přírůstky. Na počátku 21. století se objevily tři méně obecné, o to však aktuálnější problémy, které mohou podlomit obranyschopnost a životaschopnost naší civilizace. Jsou to *‘klimatické změny, terorismus a ropný zlom’*. O nebezpečí *‘klimatických změn’* víme několik desetiletí, teprve v novém miléniu se však staly „hitem“ i mezi širší veřejností. Problémem je velká míra nejistoty – nevíme, co se přesně děje, jaké to bude mít důsledky a kdo změny působí – jestli více jevy přírodní, nebo antropogenní.

Dalším problémem je, že hlad po energii je tak velký, že přes všechny politické prohlášení a závazky nejspíše emise skleníkových plynů nebudeme schopni výrazně omezit. Aspoň zatím tomu nic nenasvědčuje. V poslední době se proto více mluví o potřebě adaptace (přizpůsobení se změnám), ne o potřebě prevence klimatických změn. Tyto změny však z pohledu vyspělé civilizace mohou být drastické a nová rovnováha, která se ustaví, bude trvat desítky tisíc, možná statisíce let. James Lovelock v knize *‘Odplata Gaii’*⁶⁷ předpokládá, že na světě bude životní prostor zhruba pro půl miliardy až jednu miliardu obyvatel.

‘Terorismus’ také není nový problém a ve 2. polovině 20. století západní civilizace čelila mnohým lokálním teroristickým skupinám – jen v Evropě to byly např. IRA v Irsku, ETA ve Španělsku, Rudé brigády v Itálii, levicové teroristické skupiny ve Spolkové republice Německo atd. Teprve 11. září 2001 však přineslo zlom. Odhodlání islámských extremistů zničit nebo

67 James Lovelock je známý britský fyzik, který pro NASA zkoumal možnosti života na Marsu. To jej vedlo k přesvědčení, že život na Zemi je nesamozřejmá událost, je jedinečný (i když ne nezbytně jediný ve vesmíru). Před více než 30 lety zformuloval hypotézu Gaia:

Systém Země se chová jako jednotný samoregulační systém složený z fyzikálních, chemických, biologických a lidských prvků. Interakce a zpětné vazby mezi jednotlivými komponenty jsou komplexní a vykazují časovou a prostorovou variabilitu na mnoha úrovních... Gaia je tenká sférická slupka hmoty, která obklopuje žhavý vnitřek. Začíná tam, kde skalnatá vrstva zemské kůry přechází v magma horkého zemského jádra, asi 160 km pod povrchem, a pokračuje dalších 160 km ven směrem do vesmíru. Zahrnuje i biosféru a je to dynamický fyziologický systém, který udržuje na naší planetě podmínky pro život už více než tři miliardy let... Hypotéza Gaia vidí biosféru jako aktivní, adaptivní systém schopný udržet Zemi v homeostáze.

Lovelock nikdy netvrdil, že by Gaia byla živá bytost. Jak sám říká, „nikdy to nebylo víc, než metafora, o nic vážnější, než myšlenky námořníka, který mluví o své lodi v ženském rodě“. James Lovelock ve svých 86 letech publikoval knihu, v níž shrnuje poznání, ke kterému došel. Sám název je dostatečně výmluvný: *‘Odplata Gaii’* (*‘Revenge of Gaia’*), česky vyšlo pod názvem: *‘Gaia vrací úder’*. Chce nás vyburcovat, abychom se postavili čelem smrtelnému nebezpečí, které představují klimatické změny. Je snad prvním známým autorem, který „překročil Rubikon“ a tvrdí: „Už je pozdě na trvale udržitelný rozvoj, my potřebujeme trvale udržitelný ústup.“ Pro podrobnější informace viz.: LOVELOCK, J.: *Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*. New York: Basic Books, 2006.

alespoň poškodit západní civilizaci je veliké. Fungování rozvinutých společností je vždy do velké míry založeno na důvěře a zejména tu teroristé podlamují (viz bezpečnostní opatření na letištích, ale i ve veřejných budovách ve Spojených státech a jinde). A pokud západní civilizace nemá dostatečnou vůli a odhodlání se bránit, mohou teroristé uspět.

‘*Ropný zlom*’ dříve či později přijde, resp. možná právě začíná. Čtyřicet let mluvíme o potřebě úspor a přechodu na obnovitelné zdroje, ale ztratili jsme dost možná již příliš mnoho času. V lednu 2009 hrozilo Evropě, že zůstane nějakou dobu bez ruského plynu (kvůli sporům o platby za tranzit plynu mezi Ukrajinou a Ruskem). Jen tato potenciální a navíc dočasná hrozba způsobila mezi veřejností velkou nervozitu a u politiků hektickou aktivitu. Těžko si představit potíže a zmatek, kdy ceny za fosilní paliva (především ropu) poletí nahoru a dodávky budou nestabilní. Na druhou stranu konečné vyčerpání fosilních paliv (které je zejména v případě uhlí a plynu pravděpodobně ještě několik desítek let před námi) je možná to jediné, co dokáže stabilizovat a následně zredukovat emise skleníkových plynů do atmosféry.

Výše zmíněné tři obecné „megaproblémy“ a tři nejaktuálnější současné problémy mohou být tím, co vyspělé civilizaci „zlomí vaz“. I kdybychom měli odhodlání a sílu vypořádat se s jedním problémem, nestačíme reagovat na další, které navíc působí synergicky, tedy vzájemně se podporují a posilují ve svém účinku. I kdyby některá společnost našla v sobě sílu a odhodlání k odříkání a obětem a k přijetí „krve, potu a slz“ (jako to udělali Britové ve 2. světové válce na Churchillovu výzvu), nebude to stačit, protože na globální problémy by muselo účinně reagovat celé lidské společenství. A není vidět ani náznakem, že bychom toho byli schopni. Dobrou zprávou je, že život téměř určitě na Zemi nevyhyne. Během posledních 500 milionů let prošel život na planetě nejméně pěti globálními „katastrofami“, při kterých vždy zmizelo 70–95 % všech rostlinných a živočišných druhů. Přesto evoluce pokračovala k dokonalejším formám života. Život, který vznikl před 3,85 miliardami let, už nebyl ani jednou z povrchu Země vymazán. Co je v sázce a co může být narušeno až zničeno poměrně snadno, je naše euro-americká civilizace a ve druhém sledu také lidská civilizace obecně. Euro-americká civilizace je na vrcholu pyramidy, co se týče spotřeby energie, zdrojů a životní úrovně (pokud ji vyjadřujeme materiální spotřebou). Proto je nejohroženější.

Otakar A. Funda (2000) tvrdí, že civilizace zaniká, když:

- ztratila vizi;
- ztratila jistý nepsaný konsenzus o tom, co je správné a co ne;
- náklady potřebné na její udržení v chodu překročí objem zisku její produkce;
- mechanismy sloužící k udržení jejího fungování v chodu dostoupily takové komplikovanosti, že nejsou opravitelné za provozu;
- se unavila, když vyčerpala svůj rozlet a elán;
- když se v ní rozhostila rozkladná nálada.

Fundova publikace se jmenuje příznačně ‘*Unavená Evropa umírá*’.⁶⁸ Nemusí to tak nezbytně být, pokud, slovy Viktora Frankla, dokážeme najít znovu „vůli ke smyslu“. V době velkých krizí se bezpochyby objeví a vyrostou velké osobnosti. Je na nás, jak se zachováme a jaká bude naše volba.

Za prvé můžeme zmíněné problémy podceňovat a bagatelizovat. Někteří lidé věří, že situace není vážná a není třeba se znepokojovat. Hrozbu skleníkového efektu či ubývání ozónu ve stratosféře považují za vědecky nedostatečně prokázanou a vyžadují čas na další

68 Pro podrobnější informace viz.: FUNDA, A. O.: *Znavená Evropa umírá*. Praha: Karolinum, 2000.

měření a výzkumy. Vyčerpání neobnovitelných surovinových a energetických zdrojů neuznávají a jsou přesvědčeni, že v pravý čas nějak najdeme tu správnou náhradu. Tento přístup znamená, že není třeba reagovat, můžeme dál pokračovat v dosavadním ekonomickém růstu. Pokud ekonomický růst zpochybníme, ohrožujeme prý dosažení prosperity a uspokojování materiálních tužeb obyvatel této planety.

Za druhé můžeme uznat vážnost problémů, ale rezignovat na jejich řešení. Tento přístup je velmi rozšířený. Obáváme se katastrofy, ale nevěříme, že bychom proti ní mohli sami něco udělat. Zůstáváme pasivní, „svěřujeme se osudu“, stáváme se, třeba nevědomě, fatalisty. Nebo v horším případě reagujeme podle hesla „užij dne“ a „po nás potopa“. Dokud to jde, urvi z darů Země a života, co se dá, bez ohledu na budoucnost. Ztrácíme tak pud sebezáchovy a především se chováme velmi krutě vůči vlastním dětem, vůči budoucím generacím. Je to přístup slabochů, jimž vyhovuje být členem stáda, které se nechá hnát kamkoliv, jen když je možné urvat si alespoň kousek příjemného a pohodlného pro sebe. S lidmi první skupiny může člověk nesouhlasit, ale je možné, jednaj-li upřímně, si jich vážit. U lidí druhé skupiny to nejde.

Za třetí je možné pokusit se aktivně o pozitivní změnu dnešních nepříznivých trendů prosazováním udržitelného způsobu života. Nikdo nám neřekne, jaká je šance na úspěch. Ale i kdyby byla šance jen jednocentní, stojí za to se o úspěch pokusit. Nejsme přece ani tolik zodpovědni za konečný výsledek, jako za své úsilí a námahu.

Co nás čeká mezi lety 2020–2050?

Budeme schopni se rozvíjet dlouhodobě udržitelným způsobem i přibližně mezi lety 2020 a 2050? To závisí především na naší schopnosti získávat energii. Neobnovitelné zdroje fosilních paliv budou dříve či později vyčerpány a budeme muset najít alternativu. V zásadě se úvahy ubírají dvěma směry – dokonalejší a efektivnější využití obnovitelných zdrojů, nebo využití jaderné energie, ovšem bez dlouhodobé zátěže, kterou představuje vyhořelé jaderné palivo. Obnovitelné zdroje jsou odvozeny od energie slunečního záření. Vizionářským projektem, který by mohl být alternativou k ubývajícím fosilním palivům, je projekt *'DESERTEC'*.⁶⁹ Uvažuje se v něm o vybudování tisíce solárních elektráren s výkonem 100 megawattů v pásmu pouští, které se táhnou od Saúdské Arábie až po Maroko. Na pouště na Zemi totiž dopadne za pouhých šest hodin tolik energie ve formě slunečního záření, kolik činí celosvětová spotřeba energie za celý rok. Na Arabském poloostrově a na Sahaře by vyrostla pole zrcadel, která by koncentrovala sluneční záření a to by ohřívalo vodu až k bodu varu. Pára by poháněla turbíny, které by vyráběly elektrickou energii. Ta by se pak převáděla do energeticky „hladové“ Evropy buď kabelem přes Středozemní moře, nebo by se jako přenašeč energie využíval vodík. Technologicky je projekt proveditelný a měl by čtené výhody. Evropa by získala obnovitelný, dlouhodobě udržitelný zdroj energie. Země Blízkého východu a severní Afriky by zase mohly získat náhradu za ropu a zemní plyn, které byly po zhruba půl století zdrojem enormních zisků. Problém je však s finanční náročností. Projekt *'DESERTEC'* by podle odhadů stál kolem 400 miliard eur, které by z podstatné části musela investovat Evropská unie. A vzhledem k chronické politické nestabilitě v arabských zemích je to v blízké budoucnosti nepravděpodobné.

69 Podrobnější informace o projektu viz na: www.desertec.org

Je však nutno podotknout, že ne všichni jsou projektem *'DESERTEC'* nadšeni. Například odborník na využívání sluneční energie a bývalý německý poslanec Hermann Scheer považuje projekt za chiméru nejen kvůli politické nestabilitě Blízkého východu a severní Afriky, ale také proto, že podle jeho názoru je cena projektu podhodnocena a předpokládaný výkon naopak nadhodnocen. – pozn. autora.

Další alternativou by mohl být vývoj malé „testovací“ družice, která by dokázala vyrobit a poslat na Zemi deset megawattů energie.⁷⁰ Úspěch tohoto pilotního projektu by mohl přilákat soukromé investory. Projektům solárních elektráren na oběžné dráze se dnes věnují především japonští odborníci, zejména na univerzitách v Kobe a Tokiu. Japonsko má velký nedostatek energetických zdrojů a je závislé na dovozu ze zahraničí. Solární elektrárny ve vesmíru by to mohly změnit. Podle optimistických odhadů by první taková zařízení mohla začít fungovat někdy kolem roku 2025–2030, realističtější je však asi rok 2050.

V budoucnu možná budeme umět nejen využívat energii dopadajícího slunečního záření, ale také napodobit jadernou fúzi, která ve Slunci probíhá a uvolňuje nepředstavitelné množství energie. Jedná se o jadernou reakci, která je založena nikoliv na štěpení jader atomů (jako je tomu v dnešních atomových elektrárnách), ale na slučování atomů. Při jaderné fúzi se spojují jádra atomů vodíku a vzniká helium, přitom se uvolní obrovské množství energie. V termojaderném reaktoru je vždy jen nepatrné množství paliva ve stavu plazmatu o vysoké teplotě nad 100 milionů stupňů Celsia. Jakmile se plazma ochladí, reakce se ihned zastaví. Díky tomu nemůže termojaderná elektrárna explodovat. Po desetiletích výzkumu se zdá, že by využití termojaderné fúze mohlo být v dohledné budoucnosti realitou. Na jihu Francie vzniká první termojaderný reaktor na světě, který by měl po dobu několika minut uvolňovat řádově více energie, než je do něj vloženo.

V roce 2006 bylo ustanoveno mezinárodní konsorcium pro stavbu mezinárodního termojaderného experimentálního reaktoru (ITER). Spuštěn by měl být v roce 2015, komerční využití termojaderné fúze by mohlo přijít přibližně v roce 2050. V ITERu se budou jádra atomů izotopů vodíku slučovat (na rozdíl od jaderných elektráren, kde se rozbíjejí jádra uranu nebo plutonia nárazem neutronu). Reaktor tedy po sobě nebude zanechávat radioaktivní odpad či chemické zplodiny. Při reakci vznikne jádro helia a neutron a zároveň se uvolní ohromné množství energie. Josef Matyáš ve svém článku uvádí, že 10 gramů deuteria a 15 gramů tritia by stačilo na celoživotní energetickou spotřebu jednoho člověka v průmyslové zemi. Z deuteria obsaženého v jednom litru obyčejné vody lze pomocí termojaderné fúze získat tolik energie jako spálením 300 litrů benzínu.⁷¹

Máme-li, podobně jako v oblasti energetiky, nějakou naději na dlouhodobě udržitelný a přitom kvalitní způsob dopravy, je naše šance především ve vlastní představivosti, tvořivosti a odhodlání hledat odvážná a netradiční řešení. Uvedeme malý příklad, jak propojit možnost získávání energie s automobilovou dopravou, resp. silničními komunikacemi. V Holandsku testují možnost položit při stavbě silnice pod povrch vozovky pružné trubky, kterými proudí voda. V létě se teplo odvádí do podzemního zásobníku, v zimě naopak naakumulovaná tepelná energie ohřívá vozovku, aby nenamrzala.

Pokud brzy dosáhneme již zmíněného ropného zlomu, půjde bezpochyby cena ropy výrazně nahoru. Nemluvte o environmentálních problémech, které spalování ropy přináší a které by se také do ceny ropy měly promítnout. Proto např. švédská vláda v březnu 2009 představila klíčové body klimatického a energetického zákona, který počítá s tím, že do roku 2030 bude automobily pohánět energie získaná z nefosilních paliv, tedy z obnovitelných zdrojů. Je to

70 V květnu 2007 proběhl v americkém Massachusetts Institute of Technology (MIT) odborný seminář, jehož výstupem je doporučení americké vládě investovat v následujících deseti letech částku deset miliard dolarů právě do vývoje této družice. – pozn. autora.

71 MATYÁŠ, J.: *Vědci začali připravovat umělé Slunce*. In *Lidové noviny*, příloha Věda. 28. 1. 2006.

pravděpodobně nejambicióznější cíl na světě v oblasti automobilové dopravy. Velké investice však vytvoří nová pracovní místa, což je v období ekonomické krize obzvláště vítáno. V Izraeli chtějí také omezit závislost na ropě, a mají proto jeden pádný argument navíc – bezpečnost země, protože vztahy s okolními arabskými exportéry ropy ještě dlouho nejspíš nebudou zrovna přátelské. Plánuje se zde proto postupná elektrifikace dopravy a přechod z aut se spalovacími motory na elektromobily. Na území Izraele by mělo vyrůst až půl milionu dobíjecích stanic, kde by bylo možné baterii vyměnit.

Další důležitý aspekt ovlivňující udržitelný rozvoj je rychlý nárůst urbanizace, který bude pokračovat především v rozvojových zemích. V roce 2030 by podle odhadů Populační divize OSN (United Nations Population Division) měl počet obyvatel dosáhnout 8,1 miliardy, z toho 4,9 miliardy lidí bude žít ve městech. Do roku 2040 se počet obyvatel v asijských a afrických městech zdvojnásobí. Jen v Číně se do roku 2050 přestěhuje z venkova do měst dalších 600 milionů lidí.

Jestli to s naší civilizací dopadne dobře, nebo ne, se pravděpodobně ukáže během první poloviny 21. století, kdy výše zmíněné problémy vykrystalizují do reálné podoby a ukážou svoji skutečnou sílu. Rozhodující v takové situaci bude nepropadat panice, zoufalství a strachu, který by paralyzoval naše rozhodnutí problémům čelit, jakkoliv budou děsivé. Horší než všechny výše zmíněné problémy a jejich důsledky, dokonce horší než strach, je ignorování problémů a z toho vyplývající nicnedělání, jak upozorňuje Jaroslav Kalous:

Loď se pomalu potápí, ale zatím nic nepociťujeme, to čeká na naše děti a vnoučata. Oni to moc netuší a slastně si užívají ještě víc, než my. Duchem doby je hédonismus, objektem zájmu to, co je příjemné, maximalizace slasti s minimem strasti. Jako bychom si přišli na tuhle planetu jenom užívat život. Jak je to možné, když máme k dispozici tolik informací? Jedním z možných (byť jistě ne úplných) vysvětlení je roztěkanost, plytkost, „klipovitost“ života, která vyplývá právě z touhy se bavit a co nejvíce zábavy a požitků zkonsumovat bez velké námahy.⁷²

Měli bychom tedy také připustit a promyšlet alternativu, že se úsilí o dlouhodobě udržitelný rozvoj nepodaří a naši současnou energetickou a surovinovou úroveň budeme muset v budoucnu snížit. Je proto zcela legitimní uvažovat o alternativách, o jejich rizicích i příležitostech.⁷³ Nadešel čas, kdy všichni musíme začít plánovat ústup z neudržitelných pozic... Je mnohem lepší ustoupit teď, dokud ještě máme energii a čas.⁷⁴ Pokud ústup včas nezorganizujeme a neprovedeme, kruté následky si ponесou naše děti a vnuci. I kdyby však nastala ponurá budoucnost, globální teplota i hladina oceánů stoupala a civilizace se hroutila, nesmí ti nejdůležitější své úsilí o záchranu možného vzdát. Jednou z možností, jak zmírnit následky katastrofy, je uchovat a předat klíčové vědomosti, které pomohou našim potomkům vybudovat znovu civilizaci, aniž by opakovali naše chyby. Protože, slovy Lovelocka, *‘povyšovat se nad vlastní smrt je lehkomyšlnost, ale přistupovat stejně i ke konci civilizace je bezohlednost’*. Už

72 KALOUS, J.: *Opice na Titaniku*. Mscr., 31.

73 NOVÁČEK, P.: *Udržitelný rozvoj, nebo ústup?* [online]. [cit. 12. srpna 2015]. Dostupné na internetu: <http://www.zurnal.upol.cz/prf/zprava/clanek/udrzitelny-rozvoj-nebo-ustup/>

74 To nebude snadné, protože, Lovelockovými slovy, *‘ekonomický růst je pro stát stejně návykový jako heroin pro jednotlivce’*.

jenom z respektu k tak významné osobnosti, jakou James Lovelock je, musíme vzít tuto jeho vizi a možnost udržitelného ústupu v potaz, a vzít ji dokonce smrtelně vážně. Myslím, že ještě máme nějaký čas svými činy přispět k tomu, aby jeho vize nenastala. Naše schopnosti jsou však omezené a prosazení udržitelného rozvoje může být nad naše síly.⁷⁵ I kdyby však přišel malér a pokus o udržitelný ústup se změnil v anarchii a chaos⁷⁶, stále mají ti slušní, co přežijí, velké poslání: přenést obdobím temna ovoce víry a vědy (poznání) do doby v budoucnosti, jakkoliv vzdálené, která umožní znovu vybudovat civilizaci.

Koncepce udržitelného rozvoje

Koncept udržitelného rozvoje je znám již více než čtvrt století. Jde o takový způsob rozvoje lidské společnosti, který uvádí v soulad hospodářský a společenský pokrok s plnohodnotným zachováním životního prostředí. Podle Světové komise pro životní prostředí a rozvoj (1987) představuje udržitelný rozvoj (*'sustainable development'*) naději i reálnou šanci uspokojit potřeby současnosti, aniž by byly ohroženy potřeby budoucích generací. Tato definice je antropocentricky orientovaná (uspokojování potřeb člověka), to by však tolik nevadilo. Především je ale natolik vágní a „všeobjímající“, že s ní prakticky nejde nesouhlasit.

Její největším nedostatkem je však to, že se ani nepokouší definovat lidské potřeby. Herman Daly upozornil, že ve druhé polovině 90. let 20. století přestala vágnost pojmu *'udržitelný rozvoj'* sloužit jako platforma konsenzu a místo toho se stala zdrojem neshod. Ten, komu se podaří prosadit vlastní definici pojmu udržitelný rozvoj, vyhraje podle Dalyho velký politický zápas a získá klíče k naší společné budoucnosti.⁷⁸ Zatím taková jednotná, všeobecně přijímaná definice neexistuje. Místo toho máme desítky a pravděpodobně stovky různých definic udržitelného rozvoje, z nichž mnohé jsou přístupné na internetu. Ambicí předkládaného článku však není tyto definice představit a hodnotit. Proto zde zmíním některé ze zajímavých definic, týkající se daného fenoménu.

Za propracovanější definici udržitelného rozvoje, ve srovnání se Světovou komisí pro životní prostředí a rozvoj, považuji definici Josefa Vavrouška:

Udržitelný rozvoj, resp. udržitelný způsob života má usilovat o ideály humanismu a harmonie vztahů mezi člověkem a přírodou. Je to způsob života, který hledá rovnováhu mezi

75 Lovelock říká: *'Myšlenka, že lidé už jsou dost inteligentní na to, aby Zemi spravovali, patří mezi ty nejarogantnější.'*

76 V této souvislosti je zajímavý také názor Bedřicha Moldana, který naopak tvrdí, že udržitelný ústup je „spíše metaforou, která má vést k novému zvažování možností, jak myšlenku udržitelného rozvoje zachovat a realizovat.“ (MOLDAN, B.: *Udržitelný rozvoj, nebo ústup?* [online]. [cit. 12. srpna 2015]. Dostupné na internetu: <http://www.zurnal.upol.cz/prf/zprava/clanek/udrzitelny-rozvoj-nebo-ustup/>)

77 Výraz *'sustainable'* se nejdříve překládal jako *'setrvalý'*, teprve později se ustálilo označení *'udržitelný'* nebo *'trvale udržitelný'*. A dodnes neskončily spory o to, jestli *'trvale udržitelný'*, *'dlouhodobě udržitelný'*, nebo jen *'udržitelný'* a zda-li tím *'udržitelným'* má být *'rozvoj'*, *'růst'*, *'způsob života'*. Dle mého názoru jde u sousloví *'trvale udržitelný'* o protimluv, striktně vzato není „trvale udržitelná“ ani existence naší sluneční soustavy. Slunce, kterému za nějakých 5 miliard let dojde palivo, přestane být hvězdou. Přijatelným kompromisem by snad mohl být *'dlouhodobě udržitelný'* ..., ale co vlastně? Ani zde není shoda. Nejčastěji se udává *'rozvoj'* (development), který obsahuje v sobě kvantitativní i kvalitativní aspekt vývoje člověka a společnosti. Někteří ekonomové tvrději používají *'růst'*, což ale není dobrý nápad. Jak jsme uvedli dříve, v prostorově ohraničeném ekosystému Země neustálý růst není možný. Další upřednostňují pojem *'udržitelný život'*, který zdůrazňuje zachování života na Zemi jako prioritou. Cílem článku však není diskutovat terminologické spory a budeme se držet pojmu *'udržitelný rozvoj'*. – pozn. autora

78 DALY, E. H.: *Beyond Growth*. s.

*svobodami a právy každého jedince a jeho odpovědností vůči jiným lidem a přírodě jako celku, a to včetně odpovědnosti vůči budoucím generacím.*⁷⁹

Na Karlově univerzitě v Praze se teorií udržitelného rozvoje soustavně zabývá Ivan Ryn-
da, který jej charakterizuje takto:

*Udržitelný rozvoj lze vymezit jako komplexní soubor strategií, které umožňují pomocí ekonomických nástrojů a technologií uspokojovat sociální potřeby lidí (materiální a duchovní), při plném respektování environmentálních limitů. Aby to bylo v globálním měřítku současného světa možné, je nutné redefinovat na lokální, regionální i globální úrovni jejich instituce a procesy.*⁸⁰

Za povšimnutí také stojí vyhlášení Světové rady církví (World Council of Churches), které vzniklo před správou Světové komise pro životní prostředí a rozvoj, v roce 1987:

*Nezbytností v každé společnosti je zajištění harmonie mezi osobní svobodou a sociální odpovědností. Je také nutné uznat, že ekonomický růst je prostředek, ne naplnění smyslu. Světová rada volá po participačním rozhodování prostřednictvím vhodnějších institucionálních struktur a po změně cílů rozvinutých zemí, zvláště s ohledem na spotřebu. Musí být specifikovány minimální lidské potřeby a rozvoj musí být hodnocen ne v termínech rostoucího hrubého národního produktu, ale v termínech kvality života a sociální spravedlnosti. ... Před lidstvem nyní stojí odpovědnost provést nenásilný přechod k setrvalé globální společnosti, ve které věda a technika budou pomáhat dosažení základních fyzických a duchovních potřeb lidí, minimalizace lidského utrpení a vytvoření životního prostředí, které napomůže důstojné kvalitě života všech lidí.*⁸¹

Poslední definice, kterou uvedu, je od slovenského biologa a ekologa Jána Topercera ml.:

*Udržitelný rozvoj je cílený proces změn v chování lidské společnosti k sobě samé i ke svému okolí (krajině a jejím zdrojům), směřující ke zvyšování současného i budoucího potenciálu uspokojování potřeb lidí i jiných bytostí, s ohledem na možnosti (limity) krajiny a jejích zdrojů.*⁸²

Definice má být stručná, a nikdy tedy nemůže vystihnout ideu udržitelného rozvoje v celé jeho šíři. Proto se často společně s definicemi uvádějí ještě hlavní principy udržitelného rozvoje, které tento poměrně vágní pojem konkretizují. Podle zprávy *‘Pečujeme o Zemi’* (s podtitulem *‘Strategie udržitelného žití’*), kterou v roce 1991 vydaly společně IUCN, UNEP a WWF) jsou základní principy udržitelného rozvoje následující: úcta ke společenství života a péče o ně; zlepšování kvality lidského života; ochrana vitality a rozmanitosti Země; dodržování mezí únosnosti Země; změna osobních přístupů a praktik; poskytování možností obcím (ko-

79 NOVÁČEK, P.: *Křížovatky budoucnosti*. s. 35.

80 RYNDA, I.: *Trvale udržitelný rozvoj*. s. 10 – 11.

81 LAZSLO, E. – BIERMANN, J.: *Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome on the New Horizons of a Global Community*. s.

82 TOPERCER, J.: *Trvale udržitelný rozvoj – náčrt teoretického rámce*. Mscr.

munitám) pečovat o jejich vlastní životní prostředí; budování národních struktur pro integraci rozvoje a ochrany; vytvoření globální aliance na podporu udržitelnosti.

Udržitelný rozvoj jako řešení globálních problémů v první polovině 21. století?

Je zřejmé, že udržitelný rozvoj nebo způsob života neaspiruje na to, stát se všeobšáhlu vizí, novým „náboženstvím“, které vyřeší všechny problémy světa. Udržitelný rozvoj předpokládá druh rozvoje, který neohrozí možnosti budoucích generací uspokojovat jejich vlastní potřeby, viděné ovšem z pohledu generace současné. Takto vnímaný rozvoj je vyhlašován za žádoucí, čímž se orientuje spíše na předepisování než na předvídání. Jenže pro předepisování tento koncept příliš spolehlivý základ nemá, neboť, jak uvádí Ján Topercer ml:

- idea o univerzální hierarchii potřeb není dostatečně empiricky podložena, což platí nejen v prostoru (geograficky), ale možná ještě více i v čase;
- naše normy a standardy toho, co je optimální či žádoucí, se vyvíjejí v čase;
- je těžké operacionalizovat současné potřeby a možnosti a jejich uspokojování, natož ty budoucí;
- je extrémně těžké až sporné operacionalizovat a kvantifikovat celou řadu okrajových podmínek, proměnných a jejich prahových hodnot, v nichž se udržitelný vývoj ekosystému může změnit na neudržitelný;
- je těžké udržitelný rozvoj konceptualizovat, natož ještě navrhovat testovatelné hypotézy a na jejich základě budovat teorii udržitelného rozvoje.

Koncept udržitelného rozvoje rozhodně není dokonalý a není vědeckou teorií, nicméně nemáme (alespoň zatím) nic lepšího, jak se pokusit na dnešní vyhrocující se problémy globálního rozsahu reagovat. Zkusme nyní shrnout hlavní myšlenky, které se v různých definicích za posledních 25 let objevily. Lze je soustředit do následujících klíčových požadavků:

- *‘Požadavek, aby všichni lidé na Zemi mohli uspokojit své (alespoň základní) potřeby’;*
- *‘Požadavek, aby i budoucí generace lidí mohly uspokojovat své potřeby a žít důstojným životem’;*
- *‘Požadavek na rovnováhu mezi svobodami a právy jednotlivce na jedné straně a jeho odpovědností na straně druhé’.* A to nejen odpovědností vůči druhým, ale i vůči přírodě.
- *‘Požadavek na respektování práv ostatních živých bytostí’;*
- *‘Požadavek učení se z budoucnosti a přijetí principu předběžné opatrnosti’.* (Tento požadavek z uvedených definic explicitně nevyplývá, přesto jsem přesvědčen, že je pro naplňování udržitelného rozvoje nepostradatelný.)

Čtyři základní faktory udržitelného rozvoje

Pro formulování a prosazování udržitelného rozvoje jsou klíčové čtyři základní faktory:

- *‘hodnotové orientace obyvatel’;*
- *‘ekonomické aspekty’;*
- *‘technologické aspekty’;*
- *‘politické aspekty’;*

Hodnotové orientace obyvatel

Za nejpodstatnější, ale také nejobtížněji definovatelný z uvedených základních faktorů, můžeme považovat hodnotové orientace lidí. Ty předurčují fungování politického, economic-

kého i právního systému a zpravidla se mění v průběhu dlouhých časových období (desítky až stovky let). V souladu s idejemi udržitelného způsobu života bychom měli usilovat o to, aby:

dnešní kořistnický vztah k přírodě byl nahrazen vědomím sounáležitosti s přírodou, posedlost kvantitativním růstem by měla být nahrazena důrazem na kvalitativní rozvoj lidské společnosti, preferování krátkodobých zájmů by mělo být vyváženo respektováním dlouhodobých zájmů a rezignace na spolurozhodování o společných záležitostech by měla být eliminována rozvojem participativní demokracie spojující přednosti reprezentativní demokracie se samosprávou (volně upraveno podle J. Vavrouška).⁸³

Zdá se, že ve vyspělých západních zemích dochází u mladší generace, která nepoznala válku a strádání, k posunu hodnotových orientací směrem k hodnotám postmateriálním. Je však otázka, mohou-li se naše hodnotové orientace posunovat „žádoucím“ směrem v relativně krátkém časovém horizontu. Negativně se mohou hodnotové orientace a chování obyvatel změnit rychle. Příkladem je řada válečných konfliktů současnosti, kdy ze sousedů, kteří vedle sebe žili dlouhá léta, se stanou nepřátelé, schopní provádět si nelidské krutosti. S hledáním příkladů pozitivní změny je to těžší, ale i ty se dají najít. Např. v předminulém století bylo ve Spojených státech běžné otroctví. Dnes je samozřejmě něco takového nepřijatelné. Pokud tedy chceme mít šanci, aby lidé i v budoucnu mohli prožít svůj život důstojně, kvalitně a tvořivě, musíme usilovat o podstatnou změnu našich hodnotových orientací a životního stylu. Zatím ještě stále jsme „hladoví“ (a to i v rozvinutých zemích s vysokým HDP) po vyšší materiální životní úrovni. Zkusme však obrátit Haeckelovo pravidlo užívané v biologii, které říká, že ontogeneze (vývoj jedince) je opakováním fylogeneze (vývoje lidského druhu). Ve sféře hodnotových orientací by mohlo platit, že vývoj lidské společnosti „napodobuje“ vývoj jedince. Po celou existenci poddruhu *Homo sapiens sapiens* bylo lidstvo bezprostředně a existenčně závislé na okolní přírodě, stejně jako je dítě závislé na svých rodičích. V průběhu svého vývoje lidé zápasili po tisíceletí s nedostatkem jídla, s nemocemi, přírodními pohromami, neustále se cítili ohrožení okolním přírodním světem. Teprve v posledních několika staletích se tato situace postupně mění (a to především v rozvinutých zemích). Stejně jako jedinec, který dlouho hladověl a trádal, má tendenci se přejít nad míru tak, až to ohrožuje jeho samého,⁸⁴ tak i pro současnou většinovou společnost je hromadění majetku a vstup do „konzumního ráje“ téměř smyslem života. Dnes jsme se stali novou „geologickou silou“ na Zemi. Stali jsme se „pány na Zemi“, se schopností vyčerpat neobnovitelné zdroje biosféry a obnovitelné zdroje biosféry ničit. Nyní jde o to, jestli včas nejen poznáme svoji sílu, ale také uznáme svoji závislost na okolním prostředí, na přírodě. Jako se jedinec vyvíjí z dětské jednostranné závislosti na rodičích do vzpurné puberty a následně do dospělosti, prožívá možná i lidské společenství v současnosti „stadium puberty“. Jedinec chce přerůst své rodiče a stát se svobodným a nezávislým, lidé mají potřebu podmanit si přírodu, své prostředí. Jestli to tak zůstane i v první polovině 21. století, bude se hrát o mnoho. V pubertě je jedinec nejsnáze zranitelný a může snadno sám sobě i druhým ublížit. Jeho vnějšíkově sebejisté až arogantní chování je vlastně výrazem nejistoty a sla-

83 VAVROUŠEK, J.: *Perspektivy lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*. s. 91 – 100.

84 Pro podrobnější informace viz. například: KAHNEMAN, D. – TVERSKY, A.: *On the Reality of Cognitive Illusions*. s. 582 – 591.

bosti. Právě toto stadium významně předurčuje, jaký bude a jak se bude chovat v dospělosti, která už je za dveřmi. Pokud vše dobře dopadne, pozná svoji sílu, která přerostla sílu jeho rodičů, ale nezneužije ji proti nim. Naopak si rodičů váží. Ne již jako dítě, ale jako rovnocenný partner. Snad je možné věřit, doufat, ale také aktivně usilovat o to, aby i vztah lidstva vůči přírodě podobně dozrál a vyspěl, byť to bude složitý a ne bezbolestný proces. Myslím, že v principu mohou posun hodnotových orientací vybudit dva faktory:

- a) Strach, pramenící obvykle z osobní zkušenosti. Teprve reálný strach z důsledků našeho způsobu života podložený vlastní zkušeností s působením určitého negativního faktoru může vést ke změně chování. Tato změna chování je však vynucená a může přijít ve chvíli, kdy už řešení problému nebude možné, nebo bude přinejmenším velmi nákladné.
- b) Vize pozitivního východiska. Je opakem působení strachu. Dobře formulovaná a věrohodná vize dává naději, ze které může vzejít vůle a odhodlání přičinit se o dobrovolnou změnu chování. V takovém případě je šance na včasnou a účinnou preventivní akci.

Ekonomické aspekty

Ekonomie se snaží odhalit zákony, jimiž se řídí hospodářská činnost lidí ve společnosti. Jestliže se hodnotové orientace lidí mění v dlouhodobém horizontu, pak ekonomické prostředí (podmínky) se mohou měnit relativně rychle. Je-li politická vůle změnit ekonomické chování společnosti, podniků i jednotlivců pomocí ekonomických nástrojů, dotkne se tato změna velice zásadně celé společnosti a ovlivní její vývoj.

Vedle klasických ekonomických škol se zrodil nový směr, environmentální ekonomie, který se snaží reagovat na případy selhání trhu, jako jsou tzv. externality – neschopnost ocenění přírodních zdrojů, ekonomické kalkulace znečištění apod. Aspiruje také na to, najít vhodnější ukazatele měření životní úrovně a kvality života, než je hrubý domácí produkt (HDP), který pouze oceňuje peněžní toky v ekonomice.

Nejvýznamnějším ekonomickým nástrojem při prosazování udržitelného rozvoje bude přijetí ekologické daňové reformy. Ekologická daňová reforma by se v první řadě týkala zdanění paliv a energií. Dnes se cena fosilních paliv rovná prakticky jen nákladům na jejich vyrubání a distribuci. Měli bychom však platit minimálně za tři další položky: za čerpání neobnovitelného zdroje (a tím ochuzování budoucích generací), tzv. daň z uhlíku (spalováním uhlí se do ovzduší dostává oxid uhličitý, nejvýznamnější skleníkový plyn) a daň za poškozování životního prostředí (včetně dlouhodobých záborů půdy při těžbě uhlí a následné rekultivace).

Při zdanění fosilních paliv, ale i dalších neobnovitelných zdrojů, by jejich cena významně vzrostla. To by však bylo kompenzováno zlevněním pracovní síly (mohla by se snížit daň z příjmu a daň z přidané hodnoty). Proto tedy název ekologická daňová reforma – stát by na daních nevydělal ani neprodělal, celková výše daňových odvodů by zůstala stejná. Zdražily by se neobnovitelné zdroje, zlevnila by se především pracovní síla (to by mělo pozitivní vliv na zaměstnanost, především v zemích s vysokou nezaměstnaností). Mohly by se však zlevnit i obnovitelné energetické zdroje. Pokud by prostředky vybrané za čerpání neobnovitelných zdrojů byly investovány do výzkumu, vývoje a rozvoje obnovitelných zdrojů, jejich technické parametry i cenová dostupnost by se radikálně zlepšily.

Stejně jako při dosažení hrubého domácího produktu přibližně 1500 USD/obyv./rok nastává tzv. demografický zlom a do té doby rostoucí populace se stabilizuje, podle zkušeností z nejrozvinutějších zemí nastává při dosažení 12 000 USD/obyv./rok tzv. environmentální zlom. Jedná se o příklon obyvatel k nemateriálním hodnotám (poté, co materiální byly v podstatné míře nasyceny), dochází ke změně legislativy ve prospěch ochrany životního prostředí, kvalita života je vnímána komplexněji, nejen jako růst materiální spotřeby.

Toto je tedy zásadní šance pro Evropu i svět – vybědnutí z bludného kruhu rostoucí výroby a spotřeby v ryze materiálním smyslu. Je však možné, aby většina států dosáhla HDP ve výši 12 000 USD/obyv./rok? Vydrží ekosystémy planety takovou zátěž a vydrží nám energetické a surovinové zdroje?

Řešením je rychlé a důsledné prosazování efektivních technologií. Podle autorů publikace *'Faktor 4'* (E.U. von Weizsäcker, A.B. Lovins, L.H. Lovins) je možné dosáhnout velmi brzy čtyřnásobného snížení spotřeby surovin a energie při zachování dnešního komfortu. Amory Lovins mluví dokonce o možnosti desetinásobného snížení surovinové a energetické náročnosti.⁸⁵

Vzpomeňme si na předpovědi ze sedmdesátých let o tom jak naroste spotřeba energie v důsledku zavádění velkých sálových počítačů. Dnes stojí na našich stolech v kanceláři mnohonásobně výkonnější počítače, vyžadující jen zlomek energetické spotřeby tehdejších počítačů.

Pro revoluci efektivnosti a přechod na udržitelný rozvoj bude klíčových příštích třicet až padesát let. Otázka tedy nestojí: ekonomika nebo životní prostředí. Je možné dosáhnout syntézy a symbiózy (opak konkurence) ekonomiky a ekologie, které obě vycházejí ze stejného základu, starořeckého slova *'oikia'* a znamenají péči o domov, o hospodářství. V případě ekonomiky o hospodářství lidské společnosti, u ekologie jde o hospodářství přírody. V této souvislosti je zajímavý postřeh Denise Meadowse, spoluautora knih *'Limity růstu'* a *'Překročení mezí'*:

V politice a ekonomice máme bohatý slovník na to, že jeden vítězí nad druhým (což můžeme pozorovat ve sdělovacích prostředcích), ale nedokonalý pro lásku a vítězství obou stran. Předpokládáme, že má-li jeden vyhrát, musí druhý nezbytně prohrát. Jedním z principů udržitelného rozvoje však je pozitivní přístup, tedy že všichni mohou vyhrát.⁸⁶

Skončila doba, v níž byl limitujícím faktorem kapitál vytvořený lidmi, a vstupujeme do fáze, kdy se limitujícím faktorem stává zbývající přírodní kapitál. Podle Hermana Dalyho (1996) tedy lidstvo stojí před historickým předělem. Poprvé v historii jsou meze růstu prosperity způsobeny nikoliv nedostatkem kapitálu vyrobeného člověkem, ale kapitálu přírodního. Např. čerpání ropy je omezeno výší ropných zásob (a pravděpodobně ještě nekompromisnější schopností atmosféry absorbovat emise CO₂), nikoliv našimi schopnostmi tento geologický kapitál čerpat. A zemědělská produkce je často omezena dostupností vody, nikoliv počtem traktorů či žacích strojů.⁸⁷ Kdykoliv se v minulosti objevily nové limitující faktory, obvykle byla

85 Pro podrobnější informace viz.: WEIZSÄCKER, E. et al.: *Factor Four: Doubling Wealth – Halving Resource Use*. London: Earthscan, 1997.

86 Pro podrobnější informace viz.: MEADOWS, H. D. – MEADOWS, L. D. – RANDERS, J.: *The Limits to Growth*. New York: Universe Books. A Potomac Associates Book, 1972.; MEADOWS, H. D. – MEADOWS, L. D. – RANDERS, J.: *Beyond the Limits*. Vermont: Chelsea Green Publishing Co, 1992.

87 DALY, E. H.: *Beyond Growth*. s.

reakcí hluboká restrukturační ekonomie. Nacházíme se opět v takovém období restrukturační. Nemáme zde co do činění s „novou ekonomikou“, ale s novým typem ekonomického chování, konzistentním se „starou ekonomikou“, ovšem v podmínkách změněné struktury vzácnosti. Přílišné „nabobtnání“ naší ekonomické aktivity bez ohledu na kapacitu regeneračních schopností přírody je tedy ve svém důsledku kontraproduktivní. Náklady na další růst ekonomiky začínají převyšovat přínos, který z tohoto růstu plyne.

Podle alternativního ekonomy, Nicholase Georgescu-Roegeny, první věcí, která se musí v ekonomické teorii změnit, je představa ekonomického procesu jako samostatného a na prostředí zcela nezávislého koloběhu, v němž chybí jakákoliv zmínka o vstupech a výstupech surovin a energie.

Společně s Hermanem Dalym tedy můžeme uzavřít tuto úvahu konstatováním, že se nacházíme v bodě, v němž nás další růst ekonomiky činí ne bohatšími, ale naopak chudšími. Jako nástroj eliminace chudoby tak zřejmě bude muset být uplatněna politika přerozdělování, komplexní (ekologická) daňová reforma a politika efektivního využívání zdrojů. Udržitelný rozvoj však v tomto smyslu neznamena konec ekonomie. Naopak, ekonomie se v momentě dosažení mezí růstu ekonomiky stává ještě důležitější disciplínou, než kdy předtím. Je to však jemná a komplexní ekonomie pěstování a kvalitativního zdokonalování, ekonomie solidarity, šetrnosti, pokory a přizpůsobení se limitům, které před nás klade příroda. Je to ekonomie usilující o kvalitu, ne o expanzi.⁸⁸ U soukromých statků se jejich nedostatek odráží v ceně (čím vzácnější je statek, tím vyšší je jeho cena). Cena tedy zajišťuje alokaci statku v situaci, kdy je větší potřeba (poptávka) než disponibilní množství daného statku (nabídka). Problém je, že environmentální statky většinou nejsou soukromé, ale tzv. statky veřejné. Ty mají, na rozdíl od soukromých statků, některé specifické rysy, které neumožňují volné působení cenového mechanismu. V této situaci, píše Zdeněk Štěpánek, je nevyhnutelná role státu, který musí nahradit chybějící „neviditelnou ruku trhu“ „viditelnou rukou státu“.⁸⁹

Technologické aspekty

Kromě prosazování hodnot slučitelných s udržitelným rozvojem a zavádění ekonomických nástrojů životního prostředí a udržitelného rozvoje je možný ještě třetí přístup, jak směřovat k udržitelnému rozvoji. Je jím využití naší tvořivé energie prostřednictvím vědeckých objevů a poznatků, které jsou „přetaveny“ do technických znalostí a dovedností a ty pak dále do technologických postupů získávání a využití surovin a energie. Naším cílem by mělo být především napodobit přírodu, resp. fungování ekosystémů v tom hlavním a zásadním: v uzavřeném koloběhu látek a energetické závislosti pouze na sluneční energii. Český biolog, profesor Milan Straškraba na přednášce Společnosti pro trvale udržitelný život v Praze v roce 1994 charakterizoval, jaké principy může technologie převzít z fungování ekosystémů:

- minimalizovaný energetický odpad;
- uzavřený koloběh hmoty (bezodpadové hospodaření);
- uchování struktur;
- uchování genetické informace, která umožňuje antientropický růst;
- ekosystémy jsou citlivé vůči vnějším vlivům (jsou to otevřené systémy);
- vlivy v jedné části systému mají neočekávané důsledky v odlehle části systému;

88 DALY, E. H.: *Beyond Growth*. s.

89 ŠTĚPÁNEK, Z.: *Ekonomické souvislosti ochrany životního prostředí*. s.

- nepřekračují ekosystémovou homeostatickou asimilační kapacitu;
- využívají ekosystémovou adaptaci ke strategiím řízení (sebeorganizace ekosystémů).

Život v ekosystémech vzniká, vyvíjí se a zaniká (ať už se jedná o jednotlivce, nebo celé druhy organismů), ale je v principu dlouhodobě udržitelný.

Život lidské společnosti v současné podobě, jak jsme již naznačili, dlouhodobě udržitelný není. Naše rezervy a možnosti zdokonalování jsou obrovské. A to nejen v technologiích, které se odvíjejí od vědeckého poznání, ale i v organizaci práce. Hawken a manželé Lovinsovi (2003) studovali způsob, jakým se ve Spojených státech vyrábějí čelní skla automobilů. Plýtvání a neefektivnost, které výrobu v této „zemi automobilismu“ provázejí, jsou zarážející.

Nárůst efektivity a úspor dosahovaných díky vědecko-technickým inovacím a technologickému rozvoji jsou tedy jednou z možností, jak se co nejvíce přiblížit udržitelnému využívání přírodních zdrojů. Vědecko-technický a technologický rozvoj se týká především „výroby“. Příčinou a hnací silou výroby je však spotřeba. A nejde jen o to spotřebovávat méně, ale spotřebovávat citlivě a účelně. Čerpání přírodních zdrojů můžeme snižovat například prodloužením životnosti výrobků, jejich recyklací po dožití nebo také sdílením výrobků (např. automobilů či praček) používaných jen několik málo hodin denně či týdně více lidmi. I zde můžeme nalézt některé, sice prozatím ojedinělé, ale přesto povzbudivé příklady pružného a inovativního přístupu. Hawken, Lovins, Lovins uvádějí příklad, kdy výrobci sami sebe přestávají vnímat jako prodejce produktů, ale nabízejí se jako poskytovatelé služeb:

Místo, aby si koupil spotřebitel pračku, může si ji pronajmout a platit měsíční poplatek za službu (vyprání prádla). Výrobce, resp. poskytovatel služeb, tak získává ekonomický podnět k tomu, aby udržoval svá aktiva (výrobky) v produktivním stavu co nejdéle, místo aby je, ve snaze prodat výrobky nahrazující ty opotřebené, předčasně vyřazoval.⁹⁰

S technologickými aspekty udržitelného rozvoje je proto těsně spojena také otázka tzv. vzorců výroby a spotřeby (production and consumption patterns). Je důležité, co a jak efektivně dokážeme vyrobit. Přínejmenším stejně důležitá je však příčina výroby – co, jak a proč spotřebováváme.

Politické aspekty

Nezbytnou a zásadní podmínkou udržitelného rozvoje je demokratický politický systém a tržní hospodářství. Demokracie a tržní hospodářství, dva základní pilíře fungování společnosti, musí být chráněny právním řádem a ten je utvářen a ovlivňován hodnotovými orientacemi obyvatel.

Je nepochybné, že v oblasti ochrany životního prostředí a dlouhodobě udržitelného rozvoje (podobně jako např. v oblasti vzdělání nebo zdravotnictví) musí stát jednoznačně ručít za stav přírodních zdrojů, životního prostředí a za základní hodnoty přírody. Při ochraně životního prostředí a přírodních zdrojů lze očekávat narůstání konfliktů mezi tradičním chápáním vlastnického práva a mezi postuláty dlouhodobě udržitelného rozvoje. Klasická právní definice vlastnictví jako neomezeného panství nad věcí v moderní společnosti již neplatí. Vlastnictví má být využíváno k prospěchu širšího celku, nemá sloužit výlučným zájmům majitele. V této

90 HAWKEN, P. – LOVINS, B. A. – LOVINS, H. L.: *Přírodní kapitalismus. Jak se rodí další průmyslová revoluce.* s.

souvislosti bude třeba rozvíjet teorii 'ekologické funkce' vlastnictví. Ústava by měla výslovně potvrdit, že nikdo není suverénním pánem nad přírodními zdroji, jež má ve vlastnictví. Vlastnické právo musí být vykonáváno tak, aby nedocházelo k ohrožení či poškození životního prostředí a přírodních zdrojů. Zejména to platí, pokud se jedná o ochranu tzv. životodárných systémů, jako jsou mokřady, lesní ekosystémy, orná půda apod.⁹¹ Aby mohla být splněna podmínka, že dodržování práva (souboru pravidel chování) zaručuje státní moc, musí být stát funkční. Stát je lidská instituce stará deset tisíc let. Vznikla v agrárních společnostech staré Mezopotámie a v Číně. Moderní stát evropského typu vznikl před čtyřmi či pěti stoletími.⁹² Podle známé definice Maxe Webera (1946) je stát 'lidské společenství, které užívá monopolu legitimizovaného násilí v rámci jednoho teritoria'.⁹³

Parlamentní demokracie zabraňuje monopolu moci, což je nesmírně důležité. Zároveň však není zcela imunní vůči potenciálnímu zneužití zmanipulovaným davem a existuje tu také riziko zneužívání moci menšinami specialistů, profesionálních politiků, majících do jisté míry monopolizovaný přístup k informacím a monopolizované právo rozhodovat. Jedním z možných přístupů, jak toto nebezpečí eliminovat, je participativní (účastnická) demokracie. Jedná se o způsob vlády, kdy veřejnost v jednotlivých případech rozhoduje (nebo se alespoň na rozhodování podílí) sama. Účast na rozhodování byla dříve problematická proto, že nebylo možné zajistit fyzickou přítomnost občanů na určitém místě v daný čas. To však přestává platit díky ohromnému rozvoji telekomunikací a počítačových sítí. Dnes je technicky možné, aby se obyvatelé města, regionu, státu a případně i nadnárodních uskupení zúčastnili prostřednictvím komunikačních prostředků jednání a rozhodování o problémech, které se jich dotýkají. Rozvoj telekomunikací a vstup společnosti do informačního (postindustriálního) věku tedy umožňují a podporují rozvoj participativní demokracie.

Tváří v tvář globálním a regionálním krizím poznáváme, že demokracie a trh jsou jevy křehké, zranitelné a snadno ohrožitelné. Frustrace chudých, především z neindustrializovaných regionů, pramenící z neúspěšných snah o zlepšení životních podmínek, velmi podporuje egoistické a zkorumpované jednání vládnoucích elit. Populace se stává pozitivně naladěnou na hledání vnějšího viníka, např. industrializovaných zemí a jimi prosazovaného mezinárodního hospodářského pořádku. Pro udržitelný způsob života je tedy nezbytný demokratický politický systém (parlamentní demokracie s postupně narůstajícími prvky demokracie participativní a s důrazem na otevřenou, občanskou společnost s vysoce rozvinutým neziskovým sektorem) a tržní hospodářství (které upřednostňuje fungování společnosti podle obecných pravidel a principů před účelovým přidělováním prostředků či výhod lidmi, kteří těmito prostředky disponují).

Plán aplikace trvale udržitelného rozvoje

Na konci osmdesátých let 20. století definovala Světová komise OSN pojem udržitelného rozvoje a uvedla osm principů, na které by měly jednotlivé státy soustředit svoji pozornost.⁹⁴

91 KRUŽÍKOVÁ, E. – MEZŘICKÝ, V.: *Právní systém*. s.

92 FUKUYAMA, F.: *Budování státu*. s.

93 Pro podrobnější informace viz.: WEBER, M.: *Essays on Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946.

94 Oživit hospodářský růst; Změnit kvalitu růstu; Uchovávat a obohacovat přírodní zdroje; Zajistit udržitelnou úroveň populace; Nově orientovat techniku a odstraňovat rizika; Při rozhodování integrovat aspekty ekonomické s aspekty životního prostředí; Reformovat mezinárodní hospodářské vztahy; Posílit mezinárodní spolupráci. Všechny výše uvedené principy jsou jistě důležité, ale předpokládají jedině: zapojení se všech států do společného programu a navíc vytvoření mezinárodní organizace pro dohled nad splňováním těchto principů.
– pozn. autora.

Další významnou akcí byla Konference OSN o životním prostředí a rozvoji (1992), do té doby největší konference v dějinách, která měla za cíl vizi udržitelného rozvoje rozpracovat a podpořit její postupné naplňování na mezinárodní, národní i místní úrovni. Oficiální název této akce, které se zúčastnilo 178 států, několik desítek delegací mezinárodních organizací a četní představitelé nevládních organizací byl *'Konference Spojených národů o životním prostředí a rozvoji'* (*'United Nations Conference on Environment and Development – UNCED'*), zkráceně *'Earth Summit'*. Po velmi složitých jednáních bylo přijato pět dokumentů:

- 1) Deklarace z Rio de Janeiro o životním prostředí a rozvoji.
- 2) Rámcová úmluva Spojených národů o změně klimatu.
- 3) Úmluva o biodiverzitě.
- 4) Agenda 21.
- 5) Právně nezávazné, autoritativní prohlášení k principům globální dohody o využívání, ochraně a trvale udržitelném rozvoji všech typů lesů.

Nejdůležitějším vzniklým spisem je Agenda 21, která představuje první celosvětový pracovní plán pro aplikaci trvale udržitelného rozvoje. Místní Agenda 21 (dále MA 21) představuje program dlouhodobě udržitelného rozvoje pro 21. století, který představuje soubor vzájemně se podporujících komunitních aktivit pro obec nebo mikroregion. Rozhodující pro směřování či nesměřování k udržitelnému rozvoji budou nakonec aktivity na místní úrovni, v komunitách a obcích, kde se lidé znají a kde mohou nejvíce vidět dopady své činnosti. Není proto překvapující, že nejlépe se prozatím rozvíjí uplatňování Agendy 21 na místní úrovni.

Mezi klíčové prvky MA 21 obecně patří:

- řízení a zlepšování působnosti místních samospráv v oblasti udržitelného rozvoje;
- integrování problematiky udržitelného rozvoje do projektů, plánů, programů a každodenní činnosti místní samosprávy;
- zvyšování environmentálního uvědomění a vzdělávání místních obyvatel a představitelů samosprávy;
- zapojení veřejnosti;
- partnerská spolupráce zainteresovaných subjektů;
- tvorba strategie a akčního plánu udržitelného rozvoje;
- monitoring a hodnocení výsledků, pravidelná aktualizace.

Na to, aby byly klíčové prvky MA 21 naplněny a aby se vzájemně doplňovaly, je doporučen následující postup⁹⁵:

- založení místního fóra, ve kterém spolupracují všechny skupiny (aktéři) z místní komunity od představitelů samosprávy, místních podnikatelů, expertů, nevládních organizací až po zástupce místní státní správy a občanů (veřejnosti);
- vytvoření společné vize rozvoje;
- analýza současného stavu a zhodnocení místních ekonomických, sociálních a environmentálních problémů experty a veřejností, identifikace priorit rozvoje;
- tvorba místních akčních plánů na principech udržitelného rozvoje;
- vytvoření předpokladů pro kvalitní monitoring realizace akčních plánů, přípravu průběžných zpráv, zajištění zpětné vazby od všech aktérů, aktualizaci akčních plánů a informování veřejnosti.

95 Pro podrobnější informace viz.: HUBA, M. – KOZOVÁ, M. – MEDERLY, P.: *Miestna Agenda 21. Udržateľný rozvoj obcí a mikroregiónov na Slovensku*. Bratislava: REC Slovensko, 2002.

Místní Agenda 21 představuje dlouhodobý tvořivý proces, ve kterém samosprávy obcí, měst a mikroregionů spolupracují v partnerském vztahu s ostatními hlavními skupinami společnosti. Jedním z cílů je vytvořit akční plán uplatňování udržitelného rozvoje na místní úrovni. Dlouhodobým cílem MA 21 je dosažení udržitelného rozvoje pro obec nebo mikroregion a pochopení globálního významu místních rozhodnutí.

Udržitelný rozvoj je reakcí společnosti na narůstající globální problémy. Prošel historickým vývojem ke komplexnějšímu pojetí a byly stanoveny principy, které napomáhají jeho aplikaci v praxi. Otázka, zda se úsilí o dlouhodobě udržitelný rozvoj nakonec podaří, či nikoliv zůstává stále otevřená. K ovlivnění dnešních nepříznivých trendů je však minimálně zapotřebí odhodlání změnit směr lidských aktivit prosazováním udržitelného způsobu života a posun hodnotových orientací od materiálních k postmateriálním.

Závěr

Jak sme si ukázali, jsme konfrontováni se závažnými globálními problémy a máme zde vizi demokratické alternativy k současné koncepci neustálého ekonomického růstu, vizi udržitelného rozvoje. Jedna věc je však vizi trvale udržitelného rozvoje formulovat a druhá věc, podstatně těžší, je její prosazování. V tomto jsou zatím naše výsledky na úrovni národní a mezinárodní dosti tristní. Možná bychom měli také připustit a promyšlet alternativu, že se úsilí o dlouhodobě udržitelný rozvoj nepodaří. Je tedy načase začít přemýšlet o alternativě k dlouhodobě udržitelnému rozvoji, kterou je udržitelný ústup. To je velká výzva a bude žádoucí, aby spojily své síly dva největší zdroje naší tvůrčí energie, které dosud spíše kráčely vedle sebe, nikoli spolu. Jsou jimi věda a náboženství (víra). Věda je racionální a objektivní, hledá, jak svět funguje. Je však ohrožována nebezpečím pýchy rozumu. Víra je subjektivní, více intuitivní, hledající smysl světa a našeho místa v něm. Jestliže vědu ohrožuje pýcha rozumu, pak víru ohrožuje extrémní fundamentalismus. Přitom aby byl člověk člověkem, potřebuje obojí – věřit i svobodně zkoumat svět kolem sebe.

doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc., působí jako vedoucí Katedry rozvojových studií Přírodovědecké fakulty Univerzity Palackého v Olomouci. Ve své odborné orientaci se zaměřuje především na témata z oblasti globálních environmentálních problémů, udržitelného rozvoje a rozvojové spolupráce. Od roku 1998 je člen řídicí rady Millennium Project, Washington, D.C., Rovněž působí jako koordinátor Středoevropského výzkumného uzlu (Central European Node, Millennium Project), člen oborové rady doktorského studijního oboru *'Environmentální studia'* na FHS UK Praha, člen oborové rady doktorského studijního oboru *'Mezinárodní rozvojová studia'* na Přf. UP v Olomouci. Od roku 2008 je předsedou České asociace Římského klubu.

Kontakt: mail: pavel.novacek@upol.cz

Použitá literatura

1. DALY, E. H.: *Beyond Growth*. Boston: Beacon Press, 1996. 2. FUKUYAMA, F.: *Budování státu*. Praha: Alfa Publishing, 2004. 3. FUNDA, A. O.: *Znavená Evropa umírá*. Praha: Karolinum, 2000. 4. HAWKEN, P. – LOVINS, B. A. – LOVINS, H. L.: *Přírodní kapitalismus. Jak se rodí další průmyslová revoluce*. Praha: Mladá fronta, 2003. 5. HUBA, M. – KOZOVÁ, M. – MEDERLY, P.: *Miestna Agenda 21. Udržateľný rozvoj obcí a mikroregiónov na Slovensku*. Bratislava: REC Slovensko, 2002. 6. KAHNEMAN, D. – TVERSKY, A.: *On the Reality of Cognitive Illusions*.

In *Psychological Review*. 103, 1996. s. 582 – 591. **7.** KALOUS, J.: *Opice na Titaniku*. Mscr., 31. **8.** KRUŽÍKOVÁ, E. – MEZŘICKÝ, V.: *Právní systém*. In NOVÁČEK, P. – MEDERLY, P. a kol.: *Strategie udržitelného rozvoje*. Praha: G plus G, 1996. **9.** LOVELOCK, J.: *Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis & The Fate of Humanity*. New York: Basic Books, 2006. **10.** LAZSLO, E. – BIERMANN, J.: *Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome on the New Horizons of a Global Community*. New York: Dutton, 1977. **11.** MATYÁŠ, J.: *Vědci začali připravovat umělé Slunce*. In *Lidové noviny*, příloha Věda. 28. 1. 2006. **12.** MEADOWS, H. D. – MEADOWS, L. D. – RANDERS, J.: *The Limits to Growth*. New York: Universe Books. A Potomac Associates Book, 1972. **13.** MEADOWS, H. D. – MEADOWS, L. D. – RANDERS, J.: *Beyond the Limits*. Vermont: Chelsea Green Publishing Co, 1992. **14.** MOLDAN, B.: *Udržitelný rozvoj, nebo ústup?* [online]. [cit. 12. srpna 2015]. Dostupné na internetu: <http://www.zurnal.upol.cz/prf/zprava/clanek/udrzitelny-rozvoj-nebo-ustup/> **15.** NOVÁČEK, P.: *Udržitelný rozvoj, nebo ústup?* [online]. [cit. 12. srpna 2015]. Dostupné na internetu: <http://www.zurnal.upol.cz/prf/zprava/clanek/udrzitelny-rozvoj-nebo-ustup/> **16.** NOVÁČEK, P.: *Křížovatky budoucnosti*. Praha: G plus G, 1999. **17.** RYNDA, I.: *Trvale udržitelný rozvoj*. In *Geografické rozhledy*. 10/1, 2000. s. 10 – 11. **18.** ŠTĚPÁNEK, Z.: *Ekonomické souvislosti ochrany životního prostředí*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1997. **19.** TOPERCER, J.: *Trvale udržitelný rozvoj – náčrt teoretického rámce*. In NOVÁČEK, P. – MEDERLY, P. a kol.: *Strategie udržitelného rozvoje*. Praha: G plus G, 1996. **20.** VAVROUŠEK, J.: *Perspektivy lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*. In NOVÁČEK, P. – VAVROUŠEK, J. (eds.): *Lidské hodnoty a trvale udržitelný způsob života. Sborník přednášek*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. s. 91 – 100. **21.** WEBER, M.: *Essays on Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946. **22.** WEIZSÄCKER, E. et al.: *Factor Four: Doubling Wealth – Halving Resource Use*. London: Earthscan, 1997.

MOTIVÁCIA KOMUNITNÝCH ZDRAVOTNÍCKYCH PRACOVNÍKOV A VPLYV KONFLIKTOV NA PRACOVNÝ VÝKON V RÁMCI SLOVENSKEHO PROJEKTU ROZVOJOVEJ SPOLUPRÁCE V KENI

MOTIVATION OF COMMUNITY HEALTH WORKERS AND THE INFLUENCE OF CONFLICTS ON WORK PERFORMANCE WITHIN THE SLOVAK DEVELOPMENT COOPERATION PROJECT IN KENYA



Božena Markovič Baluchová

Abstrakt

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, ako aj Trnavská univerzita realizujú niekoľko projektov rozvojovej spolupráce v regiónoch Východnej Afriky – najmä v oblasti boja s podvýživou. Terénni pracovníci zo Slovenska sú v dennom kontakte so zamestnancami nemocníc, s vrcholovým manažmentom, ale aj s komunitnými pracovníkmi a dobrovoľníkmi. Práve úloha komunitných zdravotníckych pracovníkov je v krajinách Subsaharskej Afriky nenahraditeľná. Sú prostredníkmi medzi pacientmi z lokálnych komunit a personálom zdravotníckych zariadení. Cieľom tohto príspevku je objasniť vplyv slovensko-kenského rozvojového projektu v regióne Kwale na správanie sa komunitných zdravotníckych pracovníkov (analýza motivácie participovať na anti-malnutričnom projekte, ako aj analýza konfliktov, ovplyvňujúcich výkon na pracovisku).

Kľúčové slová: Komunitný zdravotnícky pracovník. Nutričné centrá. Motivácia zamestnancov. Riešenie konfliktov. Keňa.

Abstract

St. Elizabeth University of Health and Social Sciences and the University of Trnava have been realizing several development cooperation projects in the regions of eastern Africa, especially related to the battle against malnutrition. Field workers from Slovakia are in daily touch with hospital personnel, top management and community workers and volunteers. The role of community health workers in the countries of Sub-Saharan Africa is irreplaceable. They are the intermediaries between patients from local communities and the personnel of health-care facilities. The aim of this contribution is to clarify the influence of the Slovak and Kenyan development project in the region of Kwala on the behaviour of community health workers (an analysis of motivation to participate in a malnutrition project and an analysis of conflicts influencing work performance).

Key words: Community health worker. Nutrition centers. Employees' motivation. Conflict resolution. Kenya.

Úvod

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety, ako aj Trnavská univerzita realizujú niekoľko humanitárnych a rozvojových projektov v regiónoch Východnej Afriky. Vzhľadom na zameranie oboch akademických inštitúcií ide prevažne o zdravotnícke a sociálne projekty –

naplňanie niekoľkých Miléniových rozvojových cieľov naraz. V takýchto projektoch, riadených a financovaných zo Slovenska, koordinovaných niekoľkými slovenskými terénnymi pracovníkmi a pracovníčkami, je nesmierne dôležitý domáci personál – zaangažovanie a spolupráca zo strany lokálnej komunity.

Predovšetkým úloha komunitných zdravotníckych pracovníkov je v krajinách Subsaharskej Afriky nenahraditeľná. Vďaka svojej pozícií stoja kdesi na rozhraní medzi riadnymi zamestnancami na trvalý pracovný pomer a dobrovoľníkmi bez nároku na finančnú odmenu. Zároveň sú však aj prostredníkmi medzi pacientmi z lokálnych komunít a personálom zdravotníckych zariadení – keďže poznajú návyky, tradície, rituály, štruktúry spoločenstiev na oboch stranách zdravotnej a zdravotníckej starostlivosti. Sú vybraní z vlastnej komunity, dôkladne vyškolení, vysoko motivovaní, rešpektovaní vo svojom okolí, avšak často finančne nedocenení.

Cieľom tohto príspevku je objasniť vplyv slovensko-kenského anti-malnutričného projektu na správanie sa komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok. Ide o analýzu motivácie samotných komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok, ako aj vzniknutých konfliktov na pracovisku – v nutričných centrách v Kwale, Tiwi a Mkongani v rámci konkrétneho projektu rozvojovej spolupráce SR na pobreží Kene. Prostredníctvom tematickej analýzy a interpretácie dát, získaných metódami zberu: pozorovaním, Focus Group a pološtruktúrovanými rozhovormi budú okrem motívov analyzované aj možné stupne a riešenia konfliktov (s podporou troch prípadových štúdií z regiónu Kwale), a ponúknuté odporúčania pre manažérov/manažérky pôsobiacich v oblasti zdravotníctva.

Motivovanie pracovníkov v organizácii

Motivácia sa vzťahuje na všetko, čo človek prežíva, po čom túži, na aké hodnoty je orientovaný (spoločenská prospešnosť, životné ciele, poznanie pravdy), resp. k čomu má odpor.⁹⁶ Mala by dať odpoveď na otázku, prečo pracovníci (v kenskom kontexte dobrovoľníci či komunitní zdravotnícki pracovníci, ktorí svoju prácu vykonávajú bez nároku na mzdu) vykonávajú svoju prácu, naplňajú ciele organizácie, pokračujú či dokonca napredujú vo svojom výkone. Pre účely tohto príspevku sa pozrieme na dva kľúčové spekty motivácie akými sú vnútorná a vonkajšia motivácia.

Proces motivácie je procesom aktivovania vnútorných predpokladov, usmerňujúcich činnosť človeka na určitý cieľ jeho snaženia.⁹⁷ Ide o motívy, vnútorné predpoklady, pohnutky či podnety, vedúce k určitému cieľovému správaniu. Manažéri v zdravotníckych zariadeniach či sociálnych centrách sa často dostávajú do situácií, v ktorých nie je jednoduché získať ľudí pre zapojenie sa do procesu rozhodovania, podieľania sa na riešení problémov. Pochopenie príčin motivácie, ako aj možnosti jej ovplyvňovania je pre efektívne vedenie aj riadenie pracovníkov a využitie ľudského potenciálu veľmi dôležité.

V teórii sebaurčenia sa rozlišuje medzi rôznymi druhmi motivácie na základe rôznych dôvodov a cieľov, ktoré vedú k akcii. Najzákladnejší rozdiel možno vidieť medzi vnútornou motiváciou (odkazuje na vykonávanie niečoho, pretože je to vo svojej podstate

96 SEDLÁK, M.: *Manažment*. s. 301 – 305.

97 NAKONEČNÝ, M.: *Motivace lidského chování* s. 270.

zaujímavé alebo príjemné) a vonkajšou motiváciou (odkazuje na vykonávanie niečoho, čo vedie k jednoznačným výsledkom). Kvalita pracovného výkonu sa môže líšiť – podľa toho, či pracovníka motivujú vnútorné alebo vonkajšie dôvody.⁹⁸

Vnútorná motivácia je podnecovaná osobným záujmom pracovníka o zadanú úlohu vyplývajúcu z jeho vnútorných tendencií, pohnútok a vlastného presvedčenia. Napríklad zdravotnícki pracovníci sú vnútorne motivovaní pre podávanie dobrých výkonov, pretože veria, že majú požadované schopnosti, expertízu na dosiahnutie žiadaných cieľov. Tešia sa z dobre vykonanej práce, pozitívnych výsledkov.

Keď sa komunitným zdravotníckym pracovníkom na pobreží Kene podarí znížiť detskú úmrtnosť a zredukovať stav podvýživy v regióne o isté percento – je to dostatočný výsledok, motív a hnacia sila zároveň. Nie je tam túžba po verejnej vďačke či po finančnom zisku. Na druhej strane vonkajšia motivácia prichádza zvonka, z okolia samotného pracovníka. Konkrétny výkon musí dosiahnuť výsledok a aj odmenu. Tým ocenením môže byť povýšenie v práci, verejná pochvala alebo vyššie finančné ohodnotenie. Vonkajšou motiváciou pre pracovníka môže ale taktiež byť aj strach zo sankcií jeho nadriadeného – hnacou silou je vlastne tlak kontroly, resp. sankcií zo strany nadriadeného, ak zadaná úloha nie je uspokojivo a včas splnená.

Vnútorná motivácia sa ukázala ako dôležitý jav v oblasti vzdelávania a učenia sa nových vecí – prameň učenia a naplnenia cieľov môže byť systematicky katalyzovaný, ale i oslabovaný, v konečnom dôsledku je determinovaný prístupom konkrétneho pracovníka.⁹⁹

Vonkajšia motivácia kontrastuje s vnútornou motiváciou. Pracovníci môžu vykonávať zvonka motivované aktivity s nevoľou, odporom a nezaujmom, alebo naopak: s postojom vôle, ktorá odzrkadľuje ich vnútorné stotožnenie sa so zadanou úlohou. Pochopenie rôznych činiteľov vonkajšej motivácie je takisto dôležité pre riadiacich pracovníkov – pretože nie vždy je možné spoľahnúť sa len na vnútornú motiváciu pracovníka v rámci jeho prípravy na pracovný výkon, samoučenie, či plnenie úloh.¹⁰⁰

Výskyt možných konfliktov v organizáciách

Dobry manažér je ten, kto si uvedomuje, že konflikt je zároveň výzvou. Namiesto toho, aby sa mu vyhol, prijíma konflikt ako indikátor toho, že zmena v práci či v samotnej organizácii je nutná. Konflikt môže fungovať ako akýsi medzistupeň na ceste k niečomu lepšiemu. V súčasnosti sa mnohé spoločnosti snažia nevyhýbať konfliktom, a neaplikovať len výhra-prehra stratégie alebo hľadať kompromisy. Snažia sa využiť potenciál a silu moci konverzácií okolo protichodných myšlienok a analýz sporov, pričom to najzaujímavejšie vnesú do vnútorných štruktúr svojich organizácií.¹⁰¹

Podstata konfliktu

Na konflikty je možné nazerať tradičným spôsobom, cez optiku výhier a prehíer – jedna strana získa, druhá strana stráca. Konflikt nastáva vtedy, keď si zúčastnené strany uvedomia nárok na tú istú vec, alebo si uvedomia odlišný názor na situáciu, do ktorej sú vtiahnutí. Konflikt je teda súperenie medzi dvoma alebo viacerými smermi konania, ktoré sú buď

98 RYAN, R. M. & DECI, E. L.: *Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions*. s. 55 – 62.

99 RYAN, R. M. & DECI, E. L.: *Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions*. s. 55 – 62.

100 RYAN, R. M. & DECI, E. L.: *Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions*. s. 55 – 62.

101 FELTMAN, C.: *Creative Conflict, Leadership and Change*. s. 2.

protikladné alebo sa vzájomne vylučujú.¹⁰² Je to akási kolízia odporujúcich si snáh, pričom možno hovoriť o procese interakcie, v ktorom sa jednotlivec alebo skupina snaží o dosiahnutie vlastných cieľov (uspokojenie potrieb, realizáciu záujmov) eliminovaním, zničením alebo podriadením si iného jednotlivca alebo skupiny, snažiacich sa o dosiahnutie podobných alebo identických cieľov. Konflikty signalizujú napätie; často sú citovo nabité; dynamické a tlačia na riešenie. Možno hovoriť z psychologického hľadiska o konfliktoch hodnôt, vzťahov, záujmov, ďalej o vecných/informačných a štrukturálnych konfliktoch. Zo sociálneho hľadiska možno rozoznávať konflikty: interpersonálne, intrapersonálne, vnútroskupinové a medziskupinové.¹⁰³

Fázy konfliktu

Do konfliktu vstupuje človek s istými názormi a postojmi. Ak vznikne konflikt, vnútorné nastavenie ovplyvní reakciu na konfliktnú situáciu. Po reakcii sa dostavia dôsledky správania. V závislosti od vnímania dôsledkov sa názory a postoje menia. Zmenou môže byť upevnenie pôvodných názorov alebo ich oslabenie a vytváranie iného postoja. Krivku rozvoja konfliktu možno opísať niekoľkými fázami, ktoré sa naplno rozvinú, ak sa konflikt nerieši (1. fáza: Príznaky konfliktu; 2. fáza: Otvorenie konfliktu; 3. fáza: Polarizácia; 4. fáza: Izolácia; 5. fáza: Deštrukcia; 6. fáza: Únava; depresia).¹⁰⁴

Príčin môže byť niekoľko: silné pocity nedorozumenia, nedostatočná komunikácia, informačný šum či dezinformácie, odlišná interpretácia faktov, pracovných aktivít či úloh, deštruktívne správanie pracovníkov, interakcie vzorcov nerovnej moci a prerozdeľovanie zdrojov, odlišný hodnotový systém v tíme, vnímaná alebo aktuálna súťaž. Riadenie konfliktov spočíva v akceptácii faktu, že nie všetky konflikty musia byť vyriešené. Dôležité učenie: ako zvládať konflikty môže v budúcnosti znížiť situácie vyhrotených, neproduktívnych eskalácií. Manažment konfliktov vyžaduje od manažérov zručnosti v oblasti riešenia konfliktov, zvyšovanie povedomia o módoch konfliktov, komunikačné schopnosti a vytvorenie štruktúry pre riadenie konfliktov v pracovnom prostredí.

Metódy zberu a analýzy dát na pobreží Kene

Cieľom tohto príspevku je objasniť: *'Akým spôsobom ovplyvnila realizácia slovenského anti-malnutričného projektu rozvojovej spolupráce v kenskom regióne Kwale správanie sa zapojených komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok (KZP).'* V návaznosti na cieľ sa vynorili tieto výskumné otázky: VO 1: *'Čo bolo motiváciou komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok pre zapojenie sa do projektu SlovakAid na pobreží Kene?'* a VO 2: *'Ako ovplyvňovali konfliktné situácie dynamiku a výkon v pracovnom kolektíve v rámci jednotlivých nutričných centier?'*

Pre tento typ zberu a analýzy dát¹⁰⁵ bol zvolený kvalitatívny výskum, ktorý je veľmi špecifický v tom, že zber a analýza dát môže prebiehať súčasne. Boli použité tri metódy – najviac vhodné pre naplnenie cieľa, ako aj zodpovedanie výskumných otázok.

Pozorovanie bolo použité najmä na začiatku procesu, keď šlo o zoznámenie sa so skúmanou vzorkou a pochopenie, ako tím KZP funguje. Participatívne neštruktúrované pozorovanie

102 MISCHNICK, R.: *Nenásilná transformácia konfliktov – Manuál pre tréning trénerov*. s. 23.

103 BEDNAŘÍK, A.: *Riešenie konfliktov: príručka pre pedagógov a pracovníkov s mládežou*. s. 26 – 27.

104 BEDNAŘÍK, A.: *Riešenie konfliktov: príručka pre pedagógov a pracovníkov s mládežou*. s. 36 – 38.

105 BALUCHOVÁ, B.: *Manažment ľudských zdrojov – práca so zamestnancami nutričných centier (s komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi) v Keni*. s. 21 – 36.

bolo vykonané v čase, keď bola výskumná pracovníčka zároveň aj terénnou pracovníčkou (expertkou Trnavskej univerzity, – ďalej len TU – v Kwale). Tento druh pozorovania umožňuje, aby sa výskumná pracovníčka priblížila ku skúmanej vzorke účastníkov výskumu a odhalila ich vnútorné perspektívy.¹⁰⁶ Všetky spozorované javy boli následne spísané do terénneho denníka.

Metóda Focus Group (FG) bola nosná metóda v tomto výskume. „Pomáha získať znalosti o skúsenostiach, perspektívach a postojoch ľudí zo zraniteľných, marginalizovaných a ťažšie dostupných skupín.“¹⁰⁷

Poskytuje možnosť starostlivého výberu skupiny účastníkov a (v prípade tohto výskumu: výber zo 12 komunitných zdravotníckych pracovníkov), ktorí diskutujú alebo majú možnosť podeliť sa o svoje skúsenosti prostredníctvom sprostredkovateľky/facilitátorky.¹⁰⁸ Medzi okruhy troch dvojhodinových skupinových diskusií FG 1 – 3 v troch nutričných centrách regiónu Kwale a jedného finálneho stretnutia FG 4 (týkajúceho sa udržateľnosti projektu v Kwale) sa rozdiskutovávalo niekoľko okruhov tém/otázok: čo je cieľom projektu a kto boli prijímatelia pomoci/rozvojovej spolupráce slovensko-kenského projektu v Kwale; čo bolo dôvodom stať sa komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi a pracovníčkami; či a aké typy konfliktov sa vyskytli v tíme.

Ďalšou metódou zberu dát, implementovanou v priebehu kvalitatívneho výskumu, je použitie pološtruktúrovaných rozhovorov, kde sú pripravené otázky a témy, ale nie je striktné stanovené ich poradie. Výskumný pracovník môže formulácie čiastočne modifikovať, ale je dôležité, aby boli prebrané všetky.¹⁰⁹ Išlo o tri hodinové rozhovory s administrátorom KDH-nemocnice (KDH) v Kwale a dvoma komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi z nutričného centra v Kwale.

V rámci analýzy po identifikácii vhodnej literatúry, zhromažďovaní údajov i materiálov a ich triedení nasleduje tvorba systémov kategórií a týmto kategóriám odpovedajúcich kódov.¹¹⁰ Analýza začína s redukciou dát v podobe kódovania. Kódovanie je proces prehodnotenia a re-kódovania dát.¹¹¹ Dobrý kód obsiahne kvalitatívnu bohatosť dát; vysvetľuje jeho aspekty, a je tak použiteľný v analýze. Každý kód má svoje označenie, ktoré má význam pre skúmaný jav. Kategória predstavuje niekoľko kódov, ktoré patria do rovnakej funkcie, skupiny. Opisuje vzory, ktoré možno pozorovať v dátach.

Pre účely tohto výskumu boli použité overovacie stratégie, ako: dlhodobé pôsobenie v oblasti výskumu; triangulácia (tri rôzne typy zberu dát a metódy analýzy – Focus Group, pološtruktúrované rozhovory, pozorovanie s terénnym denníkom); objasnenie úskalí a limitov výskumu vopred. Kvalite výskumu mali taktiež napomôcť predstavené a zanalyzované tri prípadové štúdie na príklade konkrétnych komunitných zdravotníckych pracovníkov z 3 nutričných centier v regióne Kwale. U analýzy skupinovej diskusie a rozhovorov možno overiť

106 HENDL, J.: *Kvalitatívni výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. s. 223.

107 KOZLOVSKÁ, M. – BAŠKOVÁ, R.: *Zásady vedeckej práce. Modul Kvalitatívne metódy výskumu*. s. 7.

108 Metóda Focus Group sa taktiež často využíva ako „doplňková metóda“, ktorá buď predchádza iným výskumným metódam a pomáha vytvárať a overovať výskumné nástroje, alebo pomáha interpretovať a vyhodnotiť údaje získané inými metódami. Focus Group sa využíva aj ako samostatná metóda zberu dát, ktorá odkryva nielen postoje a názory účastníkov, ale preniká aj za ne, konfrontuje ich skúsenosti a perspektívy a dáva možnosť sledovať vzájomné reakcie zúčastnených.

(KOZLOVSKÁ, M. – BAŠKOVÁ, R.: *Zásady vedeckej práce. Modul Kvalitatívne metódy výskumu*. s. 8 – 9.)

109 REICHEL, J.: *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. s. 192.

110 MIOVSKÝ, M.: *Kvalitatívni přístup a metody v psychologickém výzkumu*. s. 332.

111 TENENBAUM, G. & DRISCOLL, M. P.: *Methods of research in sport science*. s. 105 – 106.

validitu kategórií¹¹² (či sú kategórie schopné generovať kódy, aké sa v rámci analýzy očakávajú) na základe využitia pozorovateľa (v tomto prípade bývalého rozvojového dobrovoľníka TU, ktorý v roku 2013 pôsobil v danom čase v regióne Kwale a všetky stretnutia dokumentoval). Ten v prípade potreby korigoval subjektívny pohľad výskumenej pracovníčky.

Výsledky kvalitatívneho výskumu

Dáta, získané uvedenými metódami (Focus Group, pološtruktúrované rozhovory, pozorovanie), boli po tematickej analýze¹¹³ zoradené do podkapitol – podľa korešpondujúcich výskumných otázok a vygenerovaných kategórií s príslušnými kódmi. Každá kategória a kód sú označené číselne a vyskytujú sa v zátvorkách pri určitých významoch – konkrétnych výpovediach KZP, účastníkov FG (pričom namiesto mien účastníkov sú zvolené číselné označenia). Zoznam účastníkov a účastníčok FG, výskumný súbor osôb možno vidieť spolu s ich označeniami a ďalšími údajmi (ako: rodom, miestom či dátumom FG) v tab. 1.

Tab. 1: 'Zoznam účastníkov a účastníčok, participujúcich na Focus Group (FG): FG 1: 16. 07. 2013 v Mkongani; FG 2: 25. 07. 2013 v Tiwi; FG 3: 25. 07. V Kwale; a FG 4: 16. 08. 2013 v KDH Kwale;'

Number/ Číslo	Name of participant/ Meno účastníka	Label/ Značka	Gender/ Rod	Place of FG/ Miesto FG	Date of FG/ Dátum FG
1.	Chengo Nyamawi (líder)	FG K 1	M	Kwale	25.7.13, 16.8.13
2.	Ruth M. Mwangare	FG K 2	F	Kwale	25.7.13, 16.8.13
3.	Juliana Muwungye	FG K 3	F	Kwale	25.7.13, 16.8.13
4.	Ajali O. Mwindia	FG K 4	F	Kwale	25.7.13, 16.8.13
5.	Ramadhani Mwabudzuwa (ex-líder)	FG T 1	M	Tiwi	25.7.13, 16.8.13
6.	Asha M. Mbonde (nová líderka)	FG T 2	F	Tiwi	25.7.13, 16.8.13
7.	kHadija Nzaphila	FG T 3	F	Tiwi	25.7.13, 16.8.13
8.	Kibibi Abdallah	FG T 4	F	Tiwi	25.7.13, 16.8.13
9.	Said Koi (líder)	FG M 1	M	Mkongani	16.7.13, 16.8.13
10.	Gilbert Mkalla	FG M 2	M	Mkongani	16.7.13, 16.8.13
11.	Nimvugwa Ali	FG M 3	M	Mkongani	16.7.13,
12.	Ndonga Abdala	FG M 4	F	Mkongani	16.7.13,
13.	Mohammed Shambe (administrátor)	FG KDH 1	M	Kwale	16.8.13
14.	Fatuma Chidzugah (nutricionistka)	FG KDH 2	F	Kwale	16.8.13
15.	Pavol Markovič (dobrovoľník/pozorovateľ)	-	M	Kwale	Všetky 4 FG

112 REICHEL, J.: *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. s. 192.

113 BALUCHOVÁ, B.: *Manažment ľudských zdrojov – práca so zamestnancami nutričných centier (s komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi) v Keni*. s. 21 – 36.

Podkapitoly korešpondujú s výskumnými otázkami, podporujúcimi hlavný cieľ výskumu – týkajúci sa vplyvu projektu na správanie sa komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok ‘pred’ a ‘počas’ realizácie slovenského anti-malnutričného projektu rozvojovej spolupráce v Keni. Kategórie a kódy boli vytvorené deduktívne (podľa výskumných otázok), alebo induktívne (vyplynuli počas realizovaného výskumu). Ku kvalite výskumu prispeli aj ‘*tri prípadové štúdie*’ z prostredia nutričných centier v rámci regiónu Kwale.

Motivácie komunitných zdravotníckych pracovníkov¹¹⁴

Jednotlivé motívy, reagujúce na VO 1, možno rozdeliť do dvoch kategórií (s označením 1. a 2.) s príslušnými kódmi. Prvá sa orientuje na identifikáciu cieľa a prijímateľov rozvojovej pomoci/rozvojovej spolupráce, druhá už sa zameriava na samotné dôvody, prečo sa KZP rozhodli stať komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi a pracovníčkami.

Prijímatelia pomoci v rámci anti-malnutričného projektu v Keni

Región Kwale sa nachádza na pobreží Kene a momentálne je jedným zo 47 samosprávnych krajov (‘*counties*’) Kensej republiky. V Kwale je okrem regionálnej nemocnice ešte 20 vidieckych zdravotníckych zariadení (‘*rural health facilities*’). Ide o 17 ošetrovní, 2 zdravotné strediská a 1 komunitné zdravotnícke zariadenie. Pri tvorbe projektu, aj pri komunikácii o realizácii jednotlivých aktivít tímom z TU, bola v prvom rade na zreteli lokálna komunita (podľa slov FG KDH 1).

Prvou kategóriou (1.), reagujúcou na VO 1, je: ‘*Učenie sa cez prácu v centre*’ (tab. 2) a v rámci nej tri kódy: a.) ‘*získanie nových poznatkov a kontaktov*’ (1.a); b.) ‘*osvojenie si cieľov projektu*’ (1.b); c.) ‘*zmena situácie v regióne*’ (1.c).

KZP zo všetkých troch nutričných centier (FG Kwale (K), Tiwi (T), a Mkongani (M)) dokázali zhodne spoľahlivo identifikovať primárnu skupinu beneficentov dvojročného anti-malnutričného programu TU, financovaného z prostriedkov SlovakAid a manažujúceho priamo v teréne dvojicou terénnych pracovníkov zo Slovenska (expertov TU). Podieľaním sa na projekte KZP zlepšovali situáciu v oblasti boja s podvýživou (FG (K) 1 – 2). Polovica KZP zaradila aj seba samých do skupiny prijímateľov pomoci – 50 vyškolených komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok v regióne Kwale totiž absolvovalo v roku 2012 dvojmesačný vzdelávací tréning (FG (KDH) 1, FG (KDH) 2). Z nich 6 pracovalo v 3 zriadených nutričných centrách (v Kwale, Tiwi a Mkongani) a ostatní (6 až 8 ďalších vyškolených ľudí) zostali v pozícii dobrovoľníkov v rámci širšej komunity. KZP sú vyhľadávaní konzultanti v oblasti výživy, dočinenia a riešenia podvýživy najmä v rurálnych oblastiach (FG (M) 3).

114 korešpondujúca s VO 1: ‘*Čo bolo motiváciou komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok pre zapojenie sa do projektu SlovakAid na pobreží Kene?*’

Tab. 2: Prvá a druhá kategória s kódmi podľa výpovedí KZP, korešpondujúcich s VO 1.

Kategória	Kód	Početnosť / výskyt významov v rámci kódu	Odpovede KZP z Kwale	Odpovede KZP z Tiwi	Odpovede KZP z Mkongani	Spolu v centrách
VO 1: Učenie sa cez prácu v centre (Kategória 1.)						
1.a	Získanie nových poznatkov a kontaktov	5x	4	2	2	8
1.b	Osvojenie si cieľov projektu	3x	3	1	5	9
1.c	Zmena situácie v regióne	3x	7		3	10
VO 1: vyjadrenie dôleživosti (Kategória 2.)						
2.a	Rešpekt a hrdosť zo strany komunity	2x	2		4	6
2.b	Angažovanosť, posilnenie	4x	6		1	7
2.c	Zmena v osobnom živote	5x	11	5	3	19
2.d	Nepriítomnosť doma	2x	1	4		5

V rámci kategórie, týkajúcej sa motivácie KZP: 'Učenie sa cez prácu v centre' sa v ôsmich výpovediach KZP objavil kód: získanie nových poznatkov a kontaktov, v deviatich kód: osvojenie si cieľov projektu a až v desiatich kód: zmena situácie v regióne. Najviac zmenu v regióne pocítili KZP z centra v Kwale, ciele projektu si zasa najviac oslovili v rurálnej oblasti Mkongani.

Osobná úloha a angažovanosť v boji s podvýživou

Druhá kategória (s označením 2.) sa týka 'vyjadrenia dôleživosti.' Táto kategória opisuje význam toho, ako a prečo sa účastníci FG (zástupcovia z lokálnych kwalských komunít) stali komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi a pracovníčkami, a ako to ovplyvňuje ich život. To zahŕňa štyri rôzne kódy: a.) 'rešpekt a hrdosť zo strany komunity' (2.a); b.) 'angažovanosť, posilnenie' (postavenia, moci, zodpovednosti, miery ovplyvniteľnosti iných; 2.b); c.) 'zmena v osobnom živote' (2.c). Objavil sa i jeden negatívne vyznievajúci kód, a to: d.) 'nepriítomnosť doma' (2.d).

Na úspešný boj proti podvýžive, spôsobenej nedostatkom vitamínov, minerálov a stopových prvkov možno použiť štyri hlavné stratégie: zlepšenie výživy vrátane zvýšenej produkcie a konzumácie potravín bohatých na vitamíny, minerály a stopové prvky; fortifikáciu; suplementáciu; verejno-zdravotnícke a ďalšie intervencie na kontrolu ochorení.¹¹⁵ Pre tieto aktivity a prácu v centrách si KZP získali záujem zo strany lídrov i obyvateľov svojich komunít (FG (M) 1 – 3). Pre celodennú pracovnú aktivitu v nutričných centrách postrehli z reakcií rodinných príslušníkov rešpekt, ale zo strany svojich vlastných detí výčitky pre častejšie absencie vo vlastných príbytkoch (FG (K) 4, FG (T) 3).

115 JANČOVIČOVÁ, L. – ONDRUŠOVÁ, A.: *Riešenia detskej podvýživy v Keni*. s. 63.

Jedným z častých dôvodov pre participáciu na projekte bola zmena spoločenského postavenia (2.c), ale najmä ekonomickej situácie – pravidelný príjem zabezpečil niektorým KZP stabilné bývanie, vyplatenie hypotéky, splatenie dlhu (FG (T) 3 – 4), opravu domu, zavedenie vodovodu (FG (K) 2), odkúpenie pôdy, rozbehnutie mikrobiznisu (FG (T) 1), kúpu počítača, zakúpenie motorky (FG (K) 3), zaplatenie školného pre deti (FG (T) 3). V odpovediach účastníkov výskumu prevládali hmotné statky a splnené osobné ciele, hoci sa objavili i intelektuálne ciele, zameriavajúce sa nielen na vlastnú rodinu, ale aj široké okolie.

V rámci kategórie, týkajúcej sa motivácie KZP: '*vyjadrenia dôležitosti*' sa v šiestich výpovediach KZP objavil kód: rešpekt a hrdosť zo strany komunity, v siedmich kód: angažovanosť, posilnenie (postavenia, moci, zodpovednosti, miery ovplyvniteľnosti iných) a až devätnásť zmienok KZP sa vtlačilo pod kód: zmena v osobnom živote. Najviac zmenu v osobnom živote spomínali vo FG a rozhovoroch KZP z nutričného centra v Kwale.

Riešenie vzniknutých konfliktov v nutričných centrách¹¹⁶

V tejto časti výskumu boli analyzované spolu s výpoveďami KZP zo 4 FG i tri konfliktné situácie z nutričných centier v regióne Kwale a ich riešenia prostredníctvom troch konkrétnych prípadových štúdií. Údaje z troch metód zberu dát (pozorovanie, pološtruktúrované rozhovory a Focus Group) korešpondujú spolu s výskumnou otázkou a sú doplnené tromi prípadovými štúdiami z projektu TU s názvom: '*Sociálno-zdravotnícka starostlivosť o podvýživené deti do 5. roku života a ich matky v regióne Kwale.*'

Spoločným menovateľom pre všetky prípadové štúdie bola sociálno-ekonomická úroveň Kene a s ňou spojené globálne, lokálne i personálne problémy, ako rodová nerovnosť, náboženská či etnická rôznorodosť, závislosť na omamných látkach a s ňou spojená nezamestnanosť, chudoba.

Konflikty, ovplyvňujúce pracovný výkon

Prvá kategória (s označením 2.1) sa týka '*vplyvu vzniknutých konfliktov na pracovný proces*' (tab. 3) v nutričných centrách. Dve rôzne oblasti sa vynorili z analýzy kódov: a.) '*súčasnnosť*' (pomalý výkon; 2.1.a); a b.) '*budúcnosť*' (strata istôt: práce, jedla, času, peňazí; 2.1.b).

'*Prvá prípadová štúdia*' sa týkala alkoholizmu a s tým spojeného neplnenia si pracovných úloh ako závažného problému na pracovisku v nutričnom centre v Mkongani z marca 2013. Komunitný pracovník Kaku Madzomba Nyae pre závislosť od alkoholu a požívanie alkoholu v práci niekoľko týždňov zanedbával svoje pracovné povinnosti. Jeho kolegovia, komunitní zdravotnícki pracovníci z Mkongani sa snažili zabezpečiť priebeh dňa i bez neho. Monitoring detí v trojici a vydávanie suplementov matkám detí z SFP a OTP¹¹⁷ programov SlovakAid projektu (pravidelnú dávku fazule a kaše, ako aj mikronutrientov) sa výrazne spomalil, čo si všimli nadriadení v mkonganskom zdravotníckom centre. Po

116 korešpondujúca s VO 2: '*Ako ovplyvňovali konfliktné situácie dynamiku a výkon v pracovnom kolektíve v rámci jednotlivých nutričných centier?*'

117 ('*SFP – Supplementary food program*') – Ambulantný liečebný program, do ktorého sú zaradené deti s ťažkou akútnou podvýživou. Liečba prebieha doma s pravidelnými návštevami zdravotníckeho zariadenia. ('*OTP – Out-patient treatment program*') – Do tohto programu sú zaradené deti, ktoré pri miernej podvýžive, dostávajú suchú stravu na dva až tri mesiace; tehotné a kojacie ženy; deti, ktoré sú zaradené taktiež do programu '*SFP*'; deti, ktoré bolo potrebné hospitalizovať. – pozn. autorky.

niekoľkých týždňoch prišiel podnet z manažmentu Mkongani Health Model Centre manažmentu okresnej nemocnice v Kwale (KDH) a prípadom sa začala zaoberať hlavná nutricionistka Fatuma Chidzugah. Po spoločnom stretnutí (z 5. apríla 2013) bol s K. Nyae s okamžitou platnosťou rozviazaný pracovný pomer a bol nahradený iným vyškoleným KZP, ktorý doteraz pôsobil v regióne ako dobrovoľník. Pracovná dynamika najmä počas distribučných dní v tíme nadobudla štandardnú podobu už v máji. KZP manažmentu KDH navrhli (FG (M 2)), aby zabezpečil K. Nyaemu protialkoholické liečenie s možnosťou zostať dobrovoľníkom v oblasti výživy v kwalskom regióne po úspešnej liečbe.

'*Druhá prípadová štúdia*' sa týkala odlišnosti kultúrnej aj náboženskej. Kenská republika sa skladá zo 46 kmeňov. Do troch nutričných centier, koordinovaných tímom TU a KDH v Kwale, prichádzajú so svojimi deťmi matky, patriace do etnickej skupiny Mijikenda (s podkmeňmi Giriama a Digo) na pobreží Kene. Dnes sa však ľudí radí k moslimom, ako ku kresťanom. Z 12 KZP, účastných v predmetnom výskume v rámci 4 FG v letnom období, bola len jedna žena kresťanka (Juliana Muwungye). V období od 9. 7. do 7. 8. 2013, teda v čase slávenia najdôležitejšieho moslimského sviatku Ramadánu, vznikla v nutričnom centre v Kwale zaujímavá situácia. Počas Ramadánu moslimovia nemôžu konzumovať jedlo, ani nápoje (výnimkou bývajú iba tehotné a choré ženy). Napriek tomu, že v Kwale pôsobili štyria stabilní KZP a pomer moslimov a kresťanov je teda 3:1, o najbližšej forme stravovania sa v centre nerozhodlo autoritatívne – rozhodnutím tímlídra (podľa slov FG (K) 4), ale k záveru: nepripravovať v danom období v centre spoločné obedy (ako to bolo denne zvykom) sa dospelo po rozumnej výmene názorov a návrhov, a následnom hlasovaní.

Tab. 3: Prvá a druhá kategória s kódmi podľa výpovedí KZP, korešpondujúcich s VO 2.

Kategória	Kód	Početnosť / výskyt významov v rámci kódu	Odpovede KZP z Kwale	Odpovede KZP z Tiwi	Odpovede KZP z Mkongani	Spolu v centrách
VO 2: vplyv vzniknutých konfliktov na pracovný proces (Kategória 2.1.)						
2.1.a	Súčasnosť (pomalý výkon)	3x	1		2	3
2.1.b	Budúcnosť (strata istôt)	5x	2		5	7
VO 2: vplyv konfliktov na medzilidské vzťahy (Kategória 2.2.)						
2.2.a	Súčasnosť (narušená pracovná morálka, nekooperácia)	6x		10		10
2.2.b	Budúcnosť (osobné vzťahy, noví kolegovia, negatívna reputácia)	12x	8	13	5	26

V rámci kategórie (týkajúcej sa konfliktov medzi KZP) s názvom: *‘Vplyv vzniknutých konfliktov na pracovný proces’* v nutričných centrách boli vo výpovediach KZP teda najčastejšie zmienky o kóde: súčasnosť (pomalý výkon) trikrát a u kódu: budúcnosť (strata istôt: práce, jedla, času, finančných prostriedkov) to bolo až sedemkrát.

Konflikty, ovplyvňujúce medziľudské vzťahy

Druhá kategória (s označením 2.2) sa týka *‘vplyvu konfliktov na medziľudské vzťahy.’* Opäť boli vytvorené dve rôzne oblasti kódov: a.) *‘súčasnosť’* (narušená pracovná morálka, nekooperácia; 2.2.a); a b.) *‘budúcnosť’* (osobné vzťahy, noví kolegovia, negatívna reputácia; 2.2.b).

‘Tretia prípadová štúdia’ sa týkala pokusu o personálnu výmenu KZP z dôvodu zanedbávania pracovných povinností, tentoraz v nutričnom centre v Tiwi. Na základe opakovaných sťažností z radov manažmentu Tiwi Rural health and training center, nutricionistky Fatumy Chidzugah a kolegyň – KZP na Ramadhaniho Mwabudzuma bola zaslaná žiadosť o jeho výmenu projektovému manažérovi TU. Tento konflikt nespočíval v neplnení si povinností Ramadhaniho Mwabudzuma, ale v nesprávnom vysvetlení si právomocí tímlídra voči ostatným členkám tímu (podľa slov FG (KDH) 1).

Líder Ramadhani Mwabudzuma pracoval v rodovo-nevyváženom tíme – v tíme s tromi, občas až štyrmi KZP-ženami, ktoré si jeho spôsob rozdeľovania a kontroly úloh v tíme vysvetľovali odlišne (FG (T) 2 – 4). Členky tímu odmietali niektoré úlohy plniť, považovali ich za prejav šikany, neopodstatnenej dominancie muža a nesprávne utvorenej hierarchie v centre (FG (KDH) 1), čoho dôsledkom bolo neskoré dochádzanie na pracovisko (FG (T) 2), časté absencie v práci, zanedbávanie návštev u rodín detí z programov SFP a OTP v rámci SlovakAid projektu (*‘home visits’*). Pracovná dynamika v tíme stagnovala (FG (KDH) 2, FG (T) 1), komunikácia medzi členkami a členom tímu uviazla (FG (T) 2) – na plánovanie aktivít si tím čoraz častejšie prizýval v úlohe mediátora členov slovenského tímu TU alebo hlavnú nutricionistku KDH Fatumu Chidugah (FG (T) 1). Súčasťou problému bol aj rozdielny typ odmeňovania KZP: tímlíder mal vzhľadom na svoju zodpovednosť a viac povinností nepatrne vyššiu mzdu, čo nedokázali akceptovať ostatné členky tímu v Tiwi. Konflikt bol riešený spoločnou diskusiou a experimentom – výmenou tímlídra. Za Ramadhaniho Mwabudzuma nastúpila do čela tímu jeho doterajšia zástupkyňa Asha M. Mbonde (FG (T) 3). V priebehu niekoľkých týždňov sa dynamika i pracovná morálka v centre upravila do štandardnej podoby (FG (KDH) 2).

V rámci kategórie (týkajúcej sa konfliktov medzi KZP) s názvom: *‘Vplyv konfliktov na medziľudské vzťahy’* sa zmienky KZP teda týkali dvoch kódov: desaťkrát šlo o súčasnosť (narušená pracovná morálka, nekooperácia); a až dvadsaťšesťkrát šlo o budúcnosť (osobné vzťahy, noví kolegovia, negatívna reputácia). Pričom (aj vzhľadom na prípadovú štúdiu) sa najviac dotýkala KZP z nutričného centra v Tiwi.

Z analyzovaných dát boli vyvedené následné odporúčania pre prax.

Odporúčania pre prax

Realizácia slovenského anti-malnutričného projektu rozvojovej spolupráce v kenskom regióne Kwale bezpochyby výrazne ovplyvnila správanie sa zapojených komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok; pričom v rámci jednotlivých pohnútok počas konania vždy prevládali osobné dôvody, týkajúce sa samotných KZP. Niektoré výsledky z analyzovaných dát a prípadových štúdií možno porovnať alebo podporiť prístupmi iných autorov. Pôjde

o manažérske prístupy v snahe zvýšiť motiváciu u komunitných pracovníkov, efektívne riešiť vzniknuté problémy na pracovisku, ale aj navrhnuť spôsoby, akými možno v danom regióne napomôcť udržateľnosti projektu.

Manažérske metódy a techniky podpory motivácie

Ak chce manažér v zdravotníckom zariadení či sociálnom centre efektívne viesť a motivovať spolupracovníkov, musí poznať postup motivačného procesu, musí dešifrovať v zamestnaní motívy, hodnoty, záujmy a individuálne potreby svojich spolupracovníkov, nech už ide o slovenský či kenský kontext. Vonkajšie i vnútorné motívy sú u jednotlivcov rôzne, ale spravidla všetci zamestnanci nejakým spôsobom prejavujú nasledujúce potreby: a.) pracovať v perspektívnej organizácii, mať zaujímavú a bezpečnú prácu; b.) byť spravodlivo odmeňovaní; c.) mať uznávaného a spravodlivého nadriadeného; d.) mať priateľských spolupracovníkov; e.) mať možnosť profesionálneho rastu a kariérového rozvoja.¹¹⁸ V rámci skupinových diskusií medzi KZP v Kwale sa osobnostný rozvoj, zaujímavosť práce a finančná odmena objavovali tiež, rovnomerne.

Manažér by mal dbať o to, aby boli zamestnanci informovaní o cieľoch, úlohách, ako aj o problémoch organizácie, mal by s nimi pravidelne komunikovať, aktívne načúvať ich názorom, rešpektovať ich názor aj samostatnosť. Ku každému zamestnancovi či zamestnankyni je potrebné sa správať ako k profesionálovi, individualite, a tak aj vyžadovať od nich názory, postoje a stanoviská. O to sa snažil veľmi intenzívne v posledných mesiacoch aj tím TU a KDH, najmä v prípade uzavretia a odovzdania SlovakAid projektu lokálnemu partnerovi.

Dôležitým predpokladom účinnej motivácie je dbať o to, aby každá úloha bola dokončená, aby hodnotenie výkonu zodpovedalo vopred stanoveným kritériám. Vždy je priestor pre spätnú väzbu aj pochvalu, ak je cieľ naplnený, aktivita dovedená do úspešného konca. V prípade slovensko-kenského projektu: záverečné odovzdávanie certifikátov za úspešné absolvovanie ICT kurzu na pôde KDH za prítomnosti veľvyslanca SR v Keni bolo pre KZP veľkou pochvalou, odmenou a uznaním zároveň.

Odhalenie motívov komunitných pracovníkov a dobrovoľníkov

Pôsobenie motívu (vnútornej pohnútky určitého správania a konania človeka smerom k naplneniu určitého cieľa) trvá tak dlho, pokiaľ sa nedosiahne vytýčený cieľ alebo záujem – teda dovtedy, pokiaľ sa nedosiahne očakávané uspokojenie. Motív ako príčina určitého správania človeka tak individualizuje jeho prežívanie, dáva mu psychologický zmysel.¹¹⁹

Pre manažérov a vedúcich pracovníkov je dôležitá nielen pri vstupných pohovoroch, ale aj neskôr pri pozorovaní pracovníkov sledovanie, resp. odhalenie potenciálnych patologických motívov, ako sú¹²⁰: súcitiť vedúci k degradácii klienta; neprimeraná a zbytočná zvedavosť; služba prameniaca z pocitu povinnosti, morálneho záväzku; snaha niečo si zaslúžiť; túžba obetovať sa (tzv. sebazničujúce typy); osobné nešťastie či závislosti, s ktorými si pracovník/ uchádzač nedokáže poradiť a preto chce v službe hľadať rovnováhu (kompenzácie).

K patologickým motívom možno radiť aj osamelosť a z nej prameniaca túžba po priateľstve; pocit vlastnej dôležitosti a nenahraditeľnosti; nedostatok sebaúcty a s tým spojenú túžbu stretnúť ešte „úbohejších“ ľudí; panovačnosť, túžba ovládať iných a uplatňovať svoj

118 VYSOKÁ, A.: *Motivácia pracovníkov*. s. 37 – 39.

119 ALEXÝ, J. et al.: *Manažment ľudských zdrojov a organizačné správanie*. s. 199.

120 MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*. s. 23.

vplyv. Prvá a tretia prípadová štúdia z Mkongani (alkoholizmus a zanedbanie pracovných povinností) a z Tiwi (rodová nerovnosť, potenciálne zneužitie právomocí lídra) poukazujú na niektoré z týchto motívov.

Možné spôsoby riešenia konfliktov

Riešenie konfliktov prichádza do úvahy vtedy, ak sú dôvodom konfliktu nevyjednávateľné ľudské potreby. Riešenie konfliktov a jeho postupy sú vhodné tam, kde je nevyhnutná hlbšia analýza správania, histórie vývinu konfliktu alebo vzťahov, kde je nevyhnutné na vyriešenie konfliktu zaoberať sa hlbokými emóciami, predsudkami, dlhodobým strádaním a frustráciou strán. Je vhodné tam, kde je potrebné uskutočniť preventívne kroky odstránením zdrojov konfliktu.¹²¹

Ako zdroje konfliktov, rozvinutých v troch prípadových štúdiách, boli identifikované: alkoholizmus na pracovisku; rodová nerovnosť, absencia komunikácie, nesprávne vysvetlenie si právomocí lídra; poprípade náboženské alebo kultúrne rozdiely. Základné spôsoby riešenia konfliktov sa delia na autoritatívne a alternatívne spôsoby. V kenskom kontexte vo všeobecnosti možno osvedčene fungujú autoritatívne spôsoby riešenia konfliktov, ale prekvapivo z dát a prípadových štúdií z kwalského regiónu sa potvrdzuje opak, a teda prevaha alternatívnych spôsobov riešenia konfliktov.

Autoritatívne spôsoby (rozhodnutie autoritou, pozičné vyjednanie, súdne rozhodnutie a rozhodcovské konanie: arbitráž) sú také spôsoby riešenia konfliktov, ktoré sa vyznačujú tým, že jedna zo strán použije svoju silu a vplyv na to, aby získala čo najviac pre seba. Alternatívne spôsoby (vyjednanie postavené na záujmoch, facilitácia, zmierovanie a mediácia) sa snažia vytvoriť čo najväčšiu rovnováhu medzi stranami a vytvárajú čo najväčší priestor pre to, aby sa zúčastnené strany mohli slobodne rozhodovať a dohodnúť.¹²²

O postupe riešenia konfliktu rozhoduje stupeň a charakter konfliktu. Spôsoby riešenia konfliktov sa od seba líšia predovšetkým ich pozíciou na kontinuu medzi facilitatívnym a direktívnym prístupom. Vo všetkých príkladoch konfliktov, ktoré počas skupinových diskusií ich účastníci – KZP identifikovali a boli podložené aj tromi prípadovými štúdiami, boli použité len alternatívne metódy riešenia konfliktov. Išlo najmä o kombináciu facilitácie, zmierovania a najväčšmi mediácie, potom hlasovanie, brainstorming a experiment. Tie by bolo vhodné používať i naďalej.

Najviac účinný sa osvedčil proces mediácie. Je to neformálny proces spolupráce strán za asistencie mediátora. Mediátor sa snaží napomáhať k identifikácii záujmov a potrieb zúčastnených strán, ku generovaniu možností riešenia sporu. Hoci mediátor direktívne riadi komunikáciu a kontroluje proces mediácie, necháva stranám plný priestor na vyjadrenie – na určenie obsahu diskusie aj na identifikáciu možných riešení. Mediátor však nemá právomoc rozhodnúť v spore za zúčastnené strany. A tak by to malo zostať.

Existuje veľa rôznorodých zručností aj vedomostí, ktoré manažérom, lídrom, ako aj samotným pracovníkom či dobrovoľníkom môžu pomôcť efektívne sa správať pri riešení konfliktov. Napríklad učenie sa zo sociálnej skúsenosti alebo modelové učenie. Práve modelové učenie a rolové hry uplatňovali KZP v nutričných centrách počas neformálneho vzdelávania, počas

121 BEDNAŘÍK, A.: *Riešenie konfliktov: príručka pre pedagógov a pracovníkov s mládežou*. s. 17 – 18.

122 BEDNAŘÍK, A.: *Riešenie konfliktov: príručka pre pedagógov a pracovníkov s mládežou*. s. 40 – 42.

vysvetľovania klientkám (matkám podvýživovaných detí), ako správne dojčiť, ako upravovať pokrmy, ako pridávať mikronutrienty do stravy, ako si nechať radieť videckými šamanmi. Zručnosti pri riešení konfliktov ľuďom dodávajú sebavedomie, ako sa zachovať, keď sa do konfliktnej situácie dostanú.

Záver

Cieľom príspevku bolo objasniť vplyv slovensko-kenského projektu na správanie sa komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok z kwalskej komunity. Z tematickej analýzy zozbieraných dát vyplýva, že realizácia slovenského anti-malnutričného projektu rozvojovej spolupráce v kenskom regióne Kwale výrazne ovplyvnila správanie sa zapojených komunitných zdravotníckych pracovníkov a pracovníčok; pričom v rámci jednotlivých pohnutí počas konania vždy prevládali osobné dôvody, týkajúce sa samotných KZP.

V rámci analýzy motivácie (prečo sa KZP zapojili do projektu) šlo prevažne o zmenu v ich osobných životoch – vďaka vzdelávaciemu procesu a možnosti práce v nutričných centrách KDH. Medzi zistenými dôvodmi, motívmi sa najčastejšie objavovala: zmena v osobnom živote, nadobudnutý rešpekt v komunite, rast vďaka poskytnutému tréningu aj ICT kurzu, nadobudnutie nových poznatkov a zručností, možné zvýhodnenie na pracovnom trhu a, samozrejme, možnosť viac ako ročného finančného zabezpečenia, ktoré vedie k zlepšeniu socio-ekonomickej situácii v rodine KZP. Motivujúcou pre KZP v regióne Kwale bola aj možnosť kontinuálneho vzdelávania sa, samovzdelávania v knižnici a možnosť absolvovať ICT kurz. Dôležité a motivujúce taktiež pre nich bolo verejné vyhodnotenie pracovného výkonu vo forme pochvaly či odovzdávania certifikátov za prítomnosti veľvyslanca SR v Keni.

V rámci analýzy vplyvu vzniknutých konfliktov na konanie KZP počas analýzy dát boli vyvedené dva typy vplyvov – na medziľudské vzťahy a na samotný pracovný proces v nutričnom centre. Najviac sa KZP zmieňovali nie o samotnom pracovnom výkone, ale o ne-komunikácii a ich budúcnosti po vyriešení konfliktu. Konflikty boli riešené otvorenou diskusiou vo vnútri tímu, brainstormingom, neskôr boli v prípade potreby privolaní k riešeniu ako mediátori, zmierovatelia či facilitátori aj pracovníci TU a KDH. Alternatívne metódy riešenia konfliktov by mali byť v danom zdravotníckom zariadení na pobreží Kene zachované naďalej, aby prítomní komunitní zdravotnícki pracovníci a pracovníčky registrovali rešpekt a dôveru zo strany manažmentu, ako aj osobné vlastníctvo projektu, a teda aj snahu o jeho udržateľnosť, resp. úspešné pokračovanie.

PhDr. et RNDr. Božena Markovič Baluchová, PhD., pôsobí na Katedre rozvojových štúdií na Univerzite Palackého v Olomouci. V rámci svojho doktorandského štúdia sa venuje skúmaniu zameraného na potreby prepojenia mediálnej produkcie a rozvojovej problematiky. V roku 2012 pracovala pre Slovenskú katolícku charitu ako trénerka rozvojového vzdelávania. V roku 2013 strávila osem mesiacov ako terénna rozvojová pracovníčka v Keni (na slovensko-kenskom rozvojovom projekte Trnavskej univerzity s názvom: *'Sociálna a zdravotnícka starostlivosť pre podvýživované deti do 5 rokov a ich matky v regióne Kwale'*). V roku 2014 bola zodpovedná za tréningy rozvojového dobrovoľníctva pre SAMRS / SlovakAid. Jej blogy (Lekcie rozvoja) o globálnych témach získali v roku 2014 Novinársku cenu (NOS Slovensko). V súčasnosti pracuje ako komunikačná konzultantka pre rozvojový program OSN / UNDP a projektová koordinátorka pre OZ Pluto a DocUnion.

Kontakt: mail: boba.baluchova@gmail.com

Použitá literatúra

1. ALEXÝ, J. et al.: *Manažment ľudských zdrojov a organizačné správanie*. Bratislava: IRIS, 2004. 257 s. ISBN 80-89018-59-9. 2. BALUCHOVÁ, B.: *Manažment ľudských zdrojov – práca so zamestnancami nutričných centier (s komunitnými zdravotníckymi pracovníkmi) v Keni*. Diplomová práca. Bratislava: Katedra ekonomiky a manažmentu v zdravotníctve. VŠZSP sv. Alžbety, 2015. 62 s. 3. BEDNAŘÍK, A.: *Riešenie konfliktov: príručka pre pedagógov a pracovníkov s mládežou*. Bratislava: PDCS, 2003. 187 s. [online]. [cit. 20 augusta 2014]. Dostupné na internete: <http://www.pdcs.sk/sk/publikacie/nenasilna-transformacia-konfliktov.html#P>. 4. FELTMAN, C.: *Creative Conflict, Leadership and Change*. 2013. *Insight Coaching*. 3s. [online]. [cit. 20 augusta 2014]. Dostupné na internete: <http://www.insightcoaching.com/downloads/Conflict.pdf>. 5. HENDL, J.: *Kvalitatívny výskum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008. 407 s. ISBN 978-80-7367-485-4. 6. JANČOVIČOVÁ, L. – ONDRUŠOVÁ, A.: *Riešenia detskej podvýživy v Keni*. 1. vyd. Bratislava: Nadácia Pontis, 2012. 225 s. ISBN 978-80-968229-5-9. 7. KOZLOVSKÁ, M. – BAŠKOVÁ, R.: *Zásady vedeckej práce. Modul Kvalitatívne metódy výskumu*. 1. vyd. Košice: Technická univerzita v Košiciach, 2015. 19 s. [online]. [cit. 10 júla 2015]. Dostupné na internete: <http://www.svf.tuke.sk/wp-content/uploads/2015/06/Kvalitativne-metody.pdf>. 8. MIOVSKÝ, M.: *Kvalitatívny prístup a metódy v psychologickom výskumu*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2006. 332 s. ISBN 80-247-1362-44. 9. MISCHNICK, R.: *Nenasilná transformácia konfliktov – Manuál pre tréning trénerov*. Bratislava: PDCS, 2003. 168 s. [online] [cit. 20 augusta 2014]. Dostupné na internete: <http://www.pdcs.sk/sk/publikacie>. 10. MRÁČKOVÁ, A.: *Manažment dobrovoľníkov*. Bratislava: Liga za duševné zdravie. s. 46. ISBN 978-80-970123-3-5. [online]. [cit. 20 augusta 2014]. Dostupné na internete: http://www.invisio.sk/zsi/publikacie/a2/Manazment_dobrovolnikov.pdf. 11. NAKONEČNÝ, M.: *Motivace lidského chování*. 1. vyd. Praha: Akademie věd České republiky, 1997. 270 s. ISBN 80-200-0592-7. 12. REICHEL, J.: *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*. 1. vyd. Praha: Grada, 2009. 192 s. ISBN 978-80-247-3006-6. 13. RYAN, R. M. & DECI, E. L.: *Intrinsic and Extrinsic Motivations: Classic Definitions and New Directions*. In *Contemporary Educational Psychology*. 25, 54 – 67, (2000). s. 55 – 62. [online]. [cit. 20 augusta 2014]. Dostupné na internete: <http://www.idealibrary.com>. 14. SEDLÁK, M.: *Manažment*. Bratislava: Jura Edition, 378 s. ISBN 80-89047-18-1. 15. TENENBAUM, G. & DRISCOLL, M. P.: *Methods of research in sport science*. Oxford: Meyer & Meyer Sport Ltd., 2005. 740 s. ISBN 9781841261331. 16. VYSOKÁ, A.: *Motivácia pracovníkov*. Bakalárska práca. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, 2010.

APOLÓGIA LITURGIE PAVLA VI.

AN APOLOGY OF THE LITURGY OF POPE PAUL VI.



Karol Dučák

Abstrakt

Príspevok je apológiou liturgie Pavla VI. v konfrontácii s Ottavianiho intervenciou, mechanicky preberanou odporcami Druhého vatikánskeho koncilu. Poukazuje na miestami diskutabilnú argumentáciu tohto dokumentu, ktorý sa na jednej strane odvoláva na tradície, na druhej strane však ignoruje najstaršie tradície ranokresťanskej Cirkvi. Autor sa v príspevku zameriava na ranokresťanské korene liturgie Pavla VI. Taktiež na konkrétnych príkladoch demonštruje vecné nezrovnalosti Ottavianiho intervencie.

Kľúčové slová: Liturgia Pavla VI.. Ranokresťanská Cirkev. Ottavianiho intervencia. Tridentský koncil. Druhý vatikánsky koncil.

Abstract

The article represents an apology of the liturgy of Pope Paul VI in comparison with the Ottaviani Intervention, adopted mechanically by opponents of the Second Vatican Council. It points out in places the disputable line of reasoning of this document which appeals to traditions, on the one hand, while, however, ignoring the most ancient traditions of the early Christian Church, on the other. The author of the article focuses on the early Christian roots of the liturgy of Paul VI. Using specific examples, he also illustrates factual inconsistencies in the Ottaviani Intervention.

Key words: Liturgy of Paul VI. Early Christian Church. Ottaviani Intervention. Council of Trent. Second Vatican Council.

Úvod

Súčasná omša podľa misálu Pavla VI. je často predmetom kritiky, ako aj fanatických útokov zo strany tridentistov.¹²³ Kritici vo väčšine prípadov vo svojej argumentácií predkladajú mechanický výklad *'Ottavianiho intervencie'* bez zreteľa na vývoj liturgie od čias ranokresťanskej Cirkvi až po súčasnosť. Autor predkladaného príspevku netvrdí, že liturgia Pavla VI. je úplne dokonalá, avšak presadzuje potrebu odbornej polemiky. V záujme objektívneho a fundovaného hodnotenia liturgie Pavla VI. je potrebná dôkladná analýza všetkých detailov problematiky. V rozsahu odborného článku ich však nie je možné zachytiť komplexne, pre-

123 Tridentisti sú odporcovia Druhého vatikánskeho koncilu a pokoncilového vývoja Katolíckej cirkvi z radov teológov a laikov. Sú nezmieriteľní odporcovia liturgickej obnovy po Druhom vatikánskom koncile a omše Pavla VI. Požadujú a priori návrat Katolíckej cirkvi k potridentskej liturgii Pia V. a odvolávajú sa takmer výhradne na dokumenty Tridentského koncilu. Tábor tridentistov sa skladá z mnohých frakcií odštiepencom od Katolíckej cirkvi. Najznámejšou sú stúpenci francúzskeho arcibiskupa Lefèbvra, takzvaní lefebvristi. Autor tohto článku v žiadnom prípade nespochybňuje mimoriadny dejinný význam Tridentského koncilu, odmieta však neobjektívny, skreslený, jednostranný a diskriminačný spôsob argumentácie tridentistov. – pozn. autora.

tože takáto snaha by si vyžadovala osobitnú knižnú publikáciu. Jediným možným riešením je podniknúť parciálne exkurzy do jednotlivých aspektov liturgie Pavla VI.. V prípade predkladaného príspevku sa autor zameria na stručnú analýzu aspoň niektorých zásadných výhrad voči zmienenej často nekriticky citovanej Ottavianiho intervencii.

Diskutabilná opodstatnenosť niektorých argumentov Ottavianiho intervencie

Výrazným nedostatkom Ottavianiho intervencie je fakt, že sa zakladá na mnohých polopravdivých i úplne nepravdivých argumentoch. Na ilustráciu predkladáme niekoľko príkladov týchto argumentov. V Ottavianiho intervencii sa napríklad uvádza toto sporné tvrdenie zásadného významu: „Definícia omše sa teda obmedzuje na akúsi ‚hostinu‘, čo sa neustále opakuje...“¹²⁴ Fakty však vyvracajú toto tvrdenie uvedeného dokumentu. Pri podrobnejšom skúmaní zistíme, že Všeobecné smernice Rímskeho misála (ďalej len VSRM) uvádzajú diametrálne odlišné tvrdenia. Hneď v 2. článku nachádzame zmienku o tom, že obetnú povahu svätej omše, ktorú v súlade so všeobecnou cirkevnou tradíciou slávnostne definoval Tridentský koncil¹²⁵, opätovne zdôraznil aj Druhý vatikánsky koncil (ďalej len DVK).¹²⁶ VSRM vzápätí citujú nasledovný text z koncilovej konštitúcie ‘Sacrosanctum Concilium’:

Náš Pán pri Poslednej večeri, v tú noc, keď bol zradený, ustanovil eucharistickú obeť svojho Tela a Krvi, aby ňou neprestajne pokračoval v priebehu vekov v obeť Kríža, do kľia! on sám nepríde. Tým zveril Cirkvi, svojej milovanej neveste, pamiatku svojej smrti a svojho vzkriesenia...¹²⁷

Nie je teda pravda, že by sa definícia omše Pavla VI. obmedzovala len na hostinu. VSRM opakovane zdôrazňujú v prvom rade obetný charakter svätej omše. Napríklad v článku 72 sa uvádza:

Pri Poslednej večeri Kristus ustanovil obeť a veľkonočnú hostinu, ktorou sa v Cirkvi sprítomňuje obeť kríža, keď kňaz, zastupujúci Krista Pána, koná to isté, čo konal sám Pán a čo prikázal robiť učeníkom...¹²⁸

Opakovane je tu na prvom mieste zdôraznená obetná povaha svätej omše. Označenie liturgie ako Pánovej hostiny, respektíve Baránkovej hostiny, je len jedno z viacerých označení svätej omše, ktoré je však absolútne korektné a teologicky správne, pretože pramení vo Svätom písme. Svätá omša totiž sprístupňuje veriacim účasť na Pánovej hostine, ako to Boh prisľúbil ľuďstvu už prostredníctvom proroka Izaiáša: „Pán zástupov pripravil na tomto vrchu všetkým národom hostinu hojnú, hostinu s vínom, hojnosť vyberanú, víno najjemnejšie“. (Iz 25, 6)

Ešte jasnejšie to zdôrazňuje Zjavenie apoštola Jána, kde sa píše: „Lebo začal kraľovať Pán, náš všemohúci Boh. Radujme sa a plesajme, vzdávajme mu slávu, lebo nadišla

124 OTTAVIANI A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>

125 TRIDENTSKÝ KONCIL, SESSIO XXII, DOCTRINA DE SACRIFICIO MISSAE, CAP. 8, DENZINGER. č. 938 – 956.

126 VŠEOBECNÉ SMERNICE RÍMSKEHO MISÁLA. č. 2.

127 DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I.: KONŠTITÚCIE. Konštitúcia *Sacrosanctum concilium*. č. 47.

128 VŠEOBECNÉ SMERNICE RÍMSKEHO MISÁLA. č. 72.

Baránkova svadba a jeho nevesta sa pripravila“. (Zjv 19, 6-7) A o niečo ďalej čítame: „Blahoslavení sú tí, čo sú pozvaní na Baránkovu svadobnú hostinu!“ (Zjv 19, 9)

Aj preto je v omši Pavla VI. obohatený obrad svätého prijímania. Kňaz obrátený k ľudu najprv drží zlomenú hostiu a hovorí: „Hľa, Baránok Boží, ktorý sníma hriechy sveta.“

Vzápätí však dodáva mierne upravený text zo Zjavenia apoštola Jána: „Blažení tí, čo sú pozvaní na hostinu Baránkovu.“ Tento text je nový, v liturgii Pia V. prítomný nebol.¹²⁹ Je však obohatením obradu svätého prijímania, pretože „Eucharistia je tak anticipujúcou účasťou na nebeskej liturgii.“¹³⁰ Tým sa obetná hostina svätej omše stáva pre veriaceho predzvesťou účasti na Baránkovej svadobnej hostine.

V tejto súvislosti je taktiež žiaduce dodať, že poľský ‘*Ordo Missae*’ (Omšový poriadok) tridentskej omše taktiež používa výraz „obetná hostina“.¹³¹ Aj český preklad tohto omšového poriadku uvádza: „Až do tohto okamihu sa omšové modlitby zaoberali Premenením obetných darov; od tohto miesta pripravujú na obetnú hostinu – sv. Prijímanie.“¹³²

V zmysle všetkých uvedených faktov je teda potrebné konštatovať, že Ottavianiho intervencia pôsobí v tomto kontexte zmätočne. A nie je to jediný prípad nesprávnej interpretácie faktov v Ottavianiho intervencii. Podobných diskutabilných argumentov obsahuje Ottavianiho intervencia podstatne viac. Keďže sa autor článku nemôže podrobne venovať všetkým, bude podrobnejšie analyzovať tieto sporné argumenty: historické korene liturgie Pia V., opodstatnenosť použitia Pánovho stola v liturgii, celebrácia liturga tvárou k ľudu, používanie rodných jazykov a aktívna účasť veriacich v liturgii.

Ottavianiho intervencia v súvislosti s historickými koreňmi liturgie Pia V. uvádza: „Apoštolská konštitúcia potvrdzuje, že doterajší misál, zavedený sv. Piom V. dňa 13. júla 1570, ktorý však z veľkej časti pochádza už z doby Gregora Veľkého a z dôb ešte starších...“¹³³ Štúdium historických prameňov vyvracia toto tvrdenie. V období zavedenia potridentského misála chýbala orientácia na starokresťanské liturgické pramene, takže aj keď pápež Pius V. v bule ‘*Quo primum tempore*’ deklaroval snahu o návrat k liturgii prvých storočí kresťanstva a priblíženie sa k takej forme liturgie, aká bola v Ríme v 5. až 6. storočí, toto jeho pranie sa neuskutočnilo, pretože v tej dobe nemala Katolícka cirkev presný prehľad o vývoji liturgie od najstarších čias ranokresťanskej Cirkvi. Až omnoho neskôr sa v knižniciach našli dokumenty, na základe ktorých bolo možné presne rekonštruovať liturgický vývoj od najstarších čias až po súčasnosť. Základom potridentského Rímskeho misálu sa takto nestal originálny rímsky obrad, ale Alkvinov sakramentár z 9. storočia, ktorý bol považovaný za pôvodnú rímsku liturgiu.¹³⁴ Na tento omyl sa prišlo až omnoho neskôr. Tvrdenie Ottavianiho intervencie, že misál Pia V. pochádza z doby Gregora Veľkého a z dôb ešte starších, je teda mylné.

129 Odporcovia DVK a liturgickej obnovy po ňom, považujú liturgiu Pia V. za jedinú legálnu svätú omšu. Naopak neustále znevažujú omšu Pavla VI. Často argumentujú tvrdením, že táto omša podľa nich narušila liturgickú uniformitu v Rímskokatolíckej cirkvi, kde mala výsadné postavenie liturgia Pia V. – pozn. autora.

130 *VIEM, KOMU SOM UVERIL.* s. 346.

131 *ORDO MISSAE: STAŁE CZĘŚCI MSZY ŚWIĘTEJ DLA WIERNYCH UCZESTNICZĄCYCH WE MSZY ŚW. WEDŁUG LISTU APOSTOLSKIEGO MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICIUM PAPIEŻA BENEDYKTA XVI.* s. 49.

132 *MEŠNÍ ŘÁD – ORDO MISSAE.* s. 23.

133 OTTAVIANI, A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu.* [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>

134 RAGAN, G.: *Liturgické hnutie na Slovensku.* s. 13 – 14.

Pánov stôl

Polemizovať možno aj s ďalším tvrdením Ottavianiho intervencie, v ktorom sa uvádza:

Oltár sa temer sústavne nazýva ‚stolom‘. ‚Oltár alebo stôl Pána, ktorý je stredom celého slávenia eucharistie‘ (č. 49; porov. č. 262). Predpisuje sa, aby bol oddelený od steny, tak, aby sa dal obchádzať a omša mohla byť slúžená ‚tvárou k ľudu‘...¹³⁵

Je to ďalší príklad ignorancie najstarších tradícií ranokresťanskej Cirkvi. Je totiž potrebné pripomenúť, že veriaci počas prvých storočí kresťanstva „nepoznali oltár. Kresťania pre eucharistickú slávnosť užívali len stôl.“¹³⁶

‘*Mensa Domini*’ (stôl Pána) teda nadväzuje na najstaršie tradície ranokresťanskej Cirkvi. Apoštol Pavol píše v Prvom liste Korintánom okrem iného toto: „Nemôžete piť Pánov kalich aj kalich zlých duchov; nemôžete mať podiel na Pánovom stole aj na stole zlých duchov.“ (1 Kor 10, 21)

V ranokresťanskej Cirkvi sa liturgia celebrovala na jednoduchom Pánovom stole. Nepohyblivý kamenný stôl sa postupne presadzuje až od 4. stor. a v starých bazilikách je umiestnený pred polkruhovitou apsidou alebo uprostred lodi. Zvýšený dôraz na obetný charakter Eucharistie spôsobil, že sa postupne „svätý stôl“ začal nazývať aj oltárom, na ktorom liturg sprítomňuje obeť kríža.¹³⁷

Bazilika sa z

hľadiska architektonického riešenia začínala polkruhovitou apsidou, v ktorej bola katedra biskupa a sedes pre kňazov. V apside bola zvyčajne znázorňovaná Kristova katedra, resp. Kristus ako Pantokrátor. Pred katedrou bol postavený fixný oltár, pred oltárom alebo na boku ambona.¹³⁸

Prvé kamenné oltáre v ranokresťanskej Cirkvi teda neboli pri stene kresťanskej svätyne ako v neskorších dobách, ale v určitej vzdialenosti od nej, takže celebranti mohli oltáre obísť a celebrovať svätú omšu čelom k ľudu. V časoch ranokresťanskej Cirkvi boli totiž celebranti obrátení zásadne tvárou k ľudu.¹³⁹ Veriaci stáli v kruhu okolo Pánovho stola. Keďže vchod do kostola bol na východnej strane, kňaz celebroval omšu čelom k ľudu, pretože pri celebrácii musel byť obrátený smerom k východu. Modlitba tvárou k východu sa chápala ako výraz obrátenia ku Kristovi, pretože podľa Písma svätého sa druhý príchod Krista očakával od východu (porov. Mt 24, 27; Zjv 7, 2). Preto sa aj kresťanské kostoly začali stavať tak, že vchod do kostola bol na východnej strane a liturg celebroval liturgiu na západnej strane kostola, obrátený ‘*versus orientem et versus populum*’ (oproti východu a oproti ľudu). Veriaci prichádzali do kostola vchodom od východu a boli obrátení smerom na západ. Ak sa chceli modliť smerom k východu, museli sa obrátiť o 180 stupňov. Táto skutočnosť pôsobila rušivo, preto sa od 4.–5. storočia začali stavať kostoly s apsidou, orientovanou na východ.¹⁴⁰ Liturg však aj naďalej zostal obrátený čelom k ľudu. Od 4. storočia bol totiž Pánov stôl stále viac považovaný za symbol Krista, pretože sa na

135 OTTAVIANI, A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>

136 MALÝ TEOLOGICKÝ LEXIKON. s. 331.

137 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 338.

138 CABAN, P.: *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*. s. 55.

139 BERGER, R.: *Liturgický slovník*, s. 543; porov. tiež CABAN, P.: *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*. s. 55.

140 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 543.

ňom diala jeho sviatostná prítomnosť. Preto sa obrátenie k Pánovmu stolu počítavalo ako obrátenie ku Kristovi, ktoré sa považovalo za ešte dôležitejšie ako obrátenie smerom k východu. V dôsledku toho bolo možné zachovať postoj celebranta čelom k ľudu aj v kostoloch s apsidou, orientovanou na východ. Napriek tomu sa časom presadila celebrácia chrbtom k ľudu, a to skôr na kresťanskom Východe ako na Západe. Takýto spôsob celebrovania sa však v 20. storočí stal terčom kritiky predovšetkým v kruhoch liturgického hnutia, ktoré v celebrácii čelom k ľudu videlo „lepší výraz spoločenstva stolovania a lepší predpoklad pre aktívnu účasť veriacich. V rímskom ríte nebola nikdy zakázaná, i misál Pia V. ju zásadne dovoľoval...“¹⁴¹

Nebol to pápež Pavol VI., kto v 20. storočí po prvý raz obrátil počas svätej omše celebranta čelom k ľudu. Už omnoho skôr, „od roku 1921 bola v krypte kostola *‘Maria Laach’* slávená *‘missa recitata’*, ktorú celebraval kňaz *‘versus populum’* (tvárou k ľudu). Veriaci pri nej stáli okolo oltára a latinsky odpovedali.“¹⁴² Celebrácia *‘versus populum’* je staronovým liturgickým prvkom Rímskokatolíckej cirkvi, ktorý bol po stáročnej absencii opätovne uplatnený začiatkom 20. storočia vďaka aktivitám liturgického hnutia.

História používania liturgických jazykov pri svätých omšiach

Ďalším sporným momentom Ottavianiho intervencie je kritika sprístupnenia liturgie Pavla VI. v rodnom jazyku obyvateľstva.¹⁴³ Tendencia sprístupniť liturgiu v rodnom jazyku obyvateľstva však v žiadnom prípade nie je iniciatívou výhradne DVK, ale v Rímskokatolíckej cirkvi je prítomná už od obdobia jej vzniku. Latinčina, používaná v tridentskej liturgii, nie je pôvodným liturgickým jazykom Rímskokatolíckej cirkvi. Prvým liturgickým jazykom v dejinách Katolíckej cirkvi vôbec bola aramejčina, druhým gréčtina a až tretím liturgickým jazykom bola latinčina. Keď po páde Jeruzalema v r. 70 n. l. začalo kresťanstvo prenikať na helenizované územia Rímskej ríše, liturgickým jazykom sa tu stala gréčtina, do ktorej bola preložená aramejská liturgia. Aj v samotnom Ríme, sídle pápežov, nebola pôvodným liturgickým jazykom latinčina, ale výlučne gréčtina helenizovanej Rímskej ríše. Až „od polovice tretieho storočia sa tam uplatnila popri gréckej aj latinská liturgia.“¹⁴⁴

Pri skúmaní historických súvislostí musíme konštatovať diametrálne odlišný liturgický vývoj na kresťanskom Východe a na kresťanskom Západe. Kým východné cirkvi od počiatku rešpektovali princíp ľudového jazyka, situácia v Rímskokatolíckej cirkvi bola o niečo komplikovanejšia.

V západnej časti Rímskej ríše bola až do tretieho storočia dominantná klasická gréčtina a tá bola zároveň aj liturgickým jazykom. Až v 3. storočí začal gréčtinu vytláčať nový jazyk, latinčina. Zavedenie latinskej liturgie bolo teda opätovne motivované snahou rímskej Cirkvi o sprístupnenie liturgie v rodnom jazyku rímskeho obyvateľstva. Ako liturgický jazyk sa používala zvyčajne ľudová forma latinčiny, tzv. lingua Latina vulgata. Jej nutnosť

podmienila potreba prekladu slov, pre ktoré cicerónovská latinčina nemala vhodné výrazy, a to obzvlášť pre slová gréckeho pôvodu, ako napr. apoštol, Cirkev, krst, evanjelium... Od 4. storočia, kedy bola Cirkev uznaná štátom, bol jej novému statusu prispôsobený i jazyk cirkev-

141 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 298.

142 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 129.

143 OTTAVIANI, A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>

144 ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 97.

ných spisovateľov, ktorí sa začali prikláňať ku klasickej latinčine so známou vetnou štruktúrou a metrickými schémami. Na tomto podklade vznikol latinský liturgický jazyk...¹⁴⁵

Latinčina úplne vytlačila gréčtinu v rímskej liturgii až okolo roku 380, keď bol pápežom Damasus I. (označovaný aj ako Damazus I.)¹⁴⁶

Keď však počas obdobia byzantskej správy opäť došlo

k posilneniu gréckeho živlu, boli pri pápežských omšiach zavedené (od 7. stor.) dvojjazyčné čítania a dvojjazyčne sa konali aj dôležité časti krstného obradu. Aj rímska cirkev tak prijíma do svojich bohoslužieb konkrétny ľudový jazyk. Ešte v r. 880 prehlasuje Ján VIII.... že sláviť omšu v ľudovom jazyku nie je prehreškom proti pravej viere, veď Stvoriteľ troch hlavných jazykov... vytvoril i všetky ostatné ku svojej chvále.¹⁴⁷

Tendenciu sprístupniť liturgiu v rodnom jazyku obyvateľstva zaznamenávame v Rímskokatolíckej cirkvi aj v neskorších storočiach. Pre príslušníkov slovanských národov má z historicko-kultúrneho aspektu mimoriadny význam skutočnosť, že na Veľkej Morave už v 9. storočí povolil pápež Hadrián II. vierozvestom Cyrilovi (pôvodne Konštantínovi) a Metodovi používanie staroslovienciny ako bohoslužobného jazyka.

Bol to po aramejčine, gréčtine a latinčine v poradí štvrtý oficiálne uznaný bohoslužobný jazyk Rímskokatolíckej cirkvi. Podľa Štefana Švagrovského sa už od čias J. Dobrovského vedú v slavistike spory medzi teológmi a historikmi o tom, či sv. Cyril a Metod slávil počas celého svojho účinkovania na Veľkej Morave iba grécko-byzantskú liturgiu v staroslovienskom jazyku alebo konali aj bohoslužbu v rímskom ríte v staroslovienskom jazyku, teda latinskú liturgiu v staroslovienskom preklade, a napokon, či slávil na Veľkej Morave aj liturgiu sv. Petra, ktorá bola jednou z troch východných liturgií popri liturgii sv. Bazila Veľkého a sv. Jána Zlatoústeho. Liturgia sv. Petra bola doplnená o niektoré prvky rímskej latinskej liturgie, no nezachovala sa ani v gréckom origináli, ani v staroslovienskom preklade, ale jej stopy sú zreteľné v chorvátskych glagolašských misáloch a v staroslovienskej pamiatke Život Metoda.¹⁴⁸

V roku 1872 však objavil náčelník ruskej misie v Jeruzaleme, archimandrit Anton Kapustin, súbor 7 pergamenových listov, ktoré následne odovzdal Duchovnej akadémii v Kyjeve a podľa toho dostali aj svoje pomenovanie Kyjevské listy. Tento súbor listov je najstaršou zachovanou pamiatkou veľkomoravského pôvodu, písanou staroslovienskym jazykom, a po jeho preskúmaní nadobudli slavisti všeobecné presvedčenie o tom, že sa jedná o časť textu staroslovienského prekladu rímskej liturgie – latinského misálu.¹⁴⁹ Na listoch sú

glagolskými písmenami staroslovanským jazykom zapísané liturgické texty. Zistilo sa, že sú to texty zo západnej, čiže rímskej liturgie, a že tie listy pochádzajú z X. storočia. Teda v tom čase iste rímsko-slovanská liturgia jestvovala. Ba vedci išli ešte ďalej a uzatvárajú, že

145 CABAN, P.: *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*, s.57 – 58.

146 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 166; Caban, P.: *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*. s. 58.

147 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 166 – 167.

148 ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 98.

149 ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 99; porov. tiež LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. s. 94.

Kyjevské listy obsahují premenlivé modlitby k světej omši, přeložené z nějaké starodávnej předlohy, a to pravdepodobne samým sv. Cyrilom počas jeho pobytu v Ríme.¹⁵⁰

Takto bol získaný dôkaz, že rímsko-slovanská liturgia vznikla v rovnakom historickom období ako byzantsko-slovanská a že jej pôvodcom je tiež sv. Cyril.

Vysluhovanie liturgie sv. Petra sa nepodarilo dokázať s absolútnou istotou, ale existujú nepriame dôkazy, že sa na Veľkej Morave slúžila. Predpokladá sa, že solúnski misionári túto liturgiu už poznali a priniesli si ju so sebou aj na Veľkú Moravu. Dvaja českí katolícki teológovia, J. Vašica a J. Vajs, vo vatikánskej knižnici študovali najstaršiu verziu manuskriptu slovienskeho omšového kánonu chorvátsko-glagolskej omše zo začiatku 14. storočia. Pri porovnávaní tohto kánonu s rímskym kánonom dospel J. Vajs k poznaniu, že prvý kánon je grécky preklad latinskej omše pápeža Gregora I. a z tohto prekladu je následne vytvorený slovanský preklad, obsahujúci početné lexikálne a morfológické archaizmy, pripomínajúce tvary a výrazy typické pre najstaršie vývojové štádium staroslovienčiny ešte z čias Veľkej Moravy. J. Vajs zároveň upozornil, že v skúmanom dokumente sa zachovali zreteľné prvky liturgie sv. Petra. Pre poznanie formy liturgie sv. Petra, používanej na Veľkej Morave, má veľký význam gruzínska verzia tejto liturgie, pretože jej preklad pochádza z obdobia pôsobenia sv. Konštantína a Metoda na Veľkej Morave. Tento preklad neobsahuje prídavky z liturgie sv. Jána Zlatoústeho, ktoré sa pridávali k liturgii sv. Petra v iných oblastiach. Predpokladá sa, že gruzínsky preklad liturgie sv. Petra napísal slávny anachorét, vizionár a divotvorca sv. Hilarion (822–875). Časová zhoda obidvoch prekladov je zaiste pozoruhodná bez ohľadu na to, či solúnski bratia Hilariona poznali alebo nie.¹⁵¹

Podľa Bučka je misia solúnskych bratov na Veľkej Morave jedným z príkladov inkulturačného misijného modelu.¹⁵² Tento model misijnej stratégie uplatňuje inkulturáciu, teda vtelenie evanjelia do miestnej kultúry a vnesenie miestnej kultúry do života Cirkvi. Dodnes je tento misijný model považovaný za najvhodnejší a najefektívnejší. Teologickým východiskom pre inkulturáciu je podľa spomínaného autora presvedčenie, že Božie slovo prevyšuje každú kultúru, má schopnosť do nej prenikať a v nej prežívať. V súčasnosti je už neprípustné ohlasovanie evanjelia bez rešpektovania hodnôt miestnych kultúr, tradícií a náboženstiev. Ježiš predsa poslal svojich učeníkov ohlasovať evanjelium, nie šíriť ich kultúru. Pri inkulturácii sa stretáva evanjelium, Cirkev a kresťanský život na jednej strane a miestna kultúra s tradičným systémom myslenia, hodnôt a náboženstva na strane druhej. Je to hlboký, dlhodobý proces, týkajúci sa kresťanského posolstva a zmysľania i života Cirkvi vôbec. Vďaka inkulturácii sa evanjelium stáva živým v rozličných kultúrach a národy aj s ich kultúrami sú privádzané do spoločenstva Cirkvi.¹⁵³

V každom prípade už viac ako tisíc rokov pred DVK preložil sv. Cyril latinskú liturgiu do jazyka, ktorému naši predkovia rozumeli. Dokonca aj v období, keď Veľká Morava v roku 907 zanikla pod náporom Maďarov, susedné slovanské národy zachovávali liturgické dedičstvo Veľkomoravskej ríše. Dielo solúnskych bratov našlo totiž široké uplatnenie aj mimo územia Veľkej Moravy, pretože slovanská liturgia a literatúra sa stali vynikajúcim nástrojom evanjelizácie slovanských národov. Metodovi učeníci ohlasovali evanjelium v Bulharsku, Chorvátsku, Bohémii a Poľsku. Bulharsko následne poslúžilo ako dôležitý misijný most pre pokresťančenie Ruska.¹⁵⁴ V Českom štáte sa

150 LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. s. 94.

151 ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. s. 97; 99 – 100.

152 BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 379 – 380.

153 BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 369 – 370.

154 BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. s. 280.

rímsko-slovanská liturgia udržala omnoho dlhšie ako na Morave a Slovensku, a to až do polovice 11. storočia.¹⁵⁵ Neskôr sa aj tu prestala slúžiť, no tento obrad nikdy úplne nezanikol. Až dodnes sa slúži na pobreží Chorvátska, kde ho zaviedol veľkomoravský biskup Metod.¹⁵⁶ V Dalmácii si dodnes, teda už viac ako tisíc rokov, zachovala kontinuitu rímsko-slovanská, teda hlaholská liturgia, ktorú schválil aj Tridentský koncil (1545–1563). Liturgickým jazykom tu bola staroslovienčina, prvé čítanie a evanjelium sa prednášali v modernej chorvátčine. V chorvátskom jazyku sa vysluhovali aj ostatné sviatosti.¹⁵⁷

Snahy o aktívnejšie zapojenie ľudu do liturgie existovali v Katolíckej cirkvi aj pred Tridentským koncilom, počas neho a po ňom. Išlo o množstvo jednotlivých iniciatív

k reforme a k zapojeniu sa veriacich do liturgie, ktoré sa vzťahovali zvlášť na slávenie omše (napr. zo Speyerského ríšskeho snemu v roku 1526), príp. skrze nich na provinčné synody... Po vynájdení tlače sa začali vydávať aj ľudové misále v reči ľudu... V roku 1488 vznikol prvý misál pre ľud, ktorý obsahoval celú bohoslužbu slova v nemčine. Podobný misál v nemčine pre ľud vznikol v roku 1514, ale tento už obsahoval nielen bohoslužbu slova, ale celú sv. omšu v reči ľudu. Prakticky to vyzeralo tak, že sa omša slávila v latinčine a ľudia sledovali text v misáli napísanom v zrozumiteľnom rodnom jazyku.¹⁵⁸

Práve v Nemecku boli teológovia v tomto smere obzvlášť aktívni. Medzi týmito reformátormi sa vyznamenali Michael Helling, Johann Leisentrit, predovšetkým však Georg Witzel.

Aj počas Tridentského koncilu (1545–1563) pokračovali snahy o aktívnejšie zapojenie veriacich do liturgie. Boli to biskup z Feltre Tommaso Campeggi, či viedenský biskup Friedrich Nausea, ktorí presadzovali ústupky vo veci jazyka ľudu v liturgii.¹⁵⁹ Volania po aktívnejšom zapojení ľudu do liturgie však zostali nevypočuté.

Tridentský koncil nesporne patrí k najvýznamnejším udalostiam v dejinách Katolíckej cirkvi vôbec a priniesol mnohé nespochybniteľné pozitíva, avšak zmrazil snahy o odstránenie takmer úplnej pasivity laikov počas svätej omše. Štyri storočia po Tridentskom koncile sa odmietalo používanie rodných jazykov veriacich v liturgii. Je však nutné zdôrazniť, že samotný Tridentský koncil a priori neodmietol používanie rodných jazykov v liturgii. V príslušnom kánone sa uvádza, že musí byť odsúdený ten, kto tvrdí, že obrad rímskej Cirkvi „musí byť celebrowaný len v jazyku ľudu“.¹⁶⁰ Koncil teda výslovne odsúdil iba tých, ktorí žiadali celebrowanie svätých omší výlučne v rodnom jazyku. Trident nikdy nevyslovil radikálnu požiadavku, že sa omša musí celebrowať len v latinčine. Odsúdil tých, ktorí žiadali používať ako liturgický jazyk výhradne rodný jazyk veriacich, nevyjadril sa však explicitne v tom zmysle, že každá svätá omša v rodnom jazyku je zakázaná. Napriek tomu toto rozhodnutie koncilu začalo byť „interpretované tak, že je každá liturgia v ľudovom jazyku zakázaná.“¹⁶¹ Počas nasledujúcich 4 storočí po koncile boli navyše taktiež „zakázané aj preklady oficiálnych liturgických textov

155 LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. s. 210.

156 LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. s. 179.

157 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 113.

158 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 111 – 112.

159 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 111 – 112.

160 TRIDENTSKÝ KONCIL, SESSIO XXII, [CANONES] DE SACRIFICIO MISSAE, CAN. 9, DENZINGER. Č. 956.

161 BERGER, R.: *Liturgický slovník*. s. 167.

pre osobné duchovné čítanie.¹⁶² Je však potrebné pripomenúť, že aj v tomto ohľade existovali početné výnimky. Slovinci mali už v roku 1613 k dispozícii vlastný lekciónár, a v 30. rokoch 20. storočia bol preložený do slovinského jazyka aj kompletný *'Rituale Romanum'*. V roku 1615 pápež Pavol V. schválil slávenie svätej omše v čínskom jazyku. Neskôr bol svätou stolicou schválený preklad latinskej liturgie do ďalších jazykov: do gruzínčiny v roku 1631 a do perzštiny v roku 1634. V roku 1755 však Rím zrušil predchádzajúce povolenie slúžiť svätú omšu v čínskom jazyku v dôsledku známeho sporu o čínske obrady. V Nemecku v oblasti používania rodného jazyka v liturgii taktiež nastali určité zmeny, ktoré iniciovalo katolícke reformné hnutie v epoche osvietenstva.¹⁶³

Až na výnimky sa však používanie rodných jazykov veriacich v liturgii v tomto období odmietalo. Už konciloví otcovia v Tridente si uvedomovali úskalia tohto liturgického vývoja, preto v dokumentoch koncilu čítame, že

*posvätná synoda prikazuje pastierom a jednotlivým duchovným v pastorácii, aby pri slávení omše, či už sami alebo prostredníctvom iných, často vysvetľovali niečo z toho, čo sa číta v omši, a aby objasnili medzi iným aj niektoré tajomstvo tejto presvätej obety, a to najmä v nedele a sviatky.*¹⁶⁴

Toto však bolo skôr zbožné želanie ako reálny predpoklad. Vzdelanosť kléru nebola na požadovanej úrovni. Pred koncilom neexistovali semináre a kandidáti na kňazstvo sa pripravovali na úrovni farností, či kláštorov. Tridentský koncil sa pričínil o zriaďovanie diecéznych seminárov, avšak trvalo ešte veľmi dlho, kým sa podarilo dosiahnuť celkové zvýšenie teologického vzdelania kňazstva v rámci celej Katolíckej cirkvi. V roku 1570 zavedená klerikalizovaná latinská liturgia Pia V. s pasívnou účasťou ľudu na svätej omši bola na míle vzdialená od pôvodných zámerov Pia V. Až neskôr liturgické hnutie začalo nadväzovať na iniciatívy smerujúce k aktívnemu zapojeniu veriacich do liturgie z obdobia pred Tridentským koncilom i po ňom. Pápež Pius X. svojím dekrétom o používaní slovanského jazyka v posvätnéj liturgii *'De usu linguae Slavonicae in sacra Liturgia'* v roku 1906 dovolil natrvalo používať staroslovienčinu v niektorých oblastiach východného pobrežia Jadranu a chorvátskeho vnútrozemia.¹⁶⁵ Pápež Benedikt XV. v roku 1920 schválil používať chorvátsky a slovinský jazyk vo vybraných liturgických obradoch a pri čítaní evanjelia počas slávnostných omší. Taktiež legitimizoval použitie českého jazyka pri niektorých liturgických úkonoch v regiónoch, kde bola táto zvyklosť zaužívaná už od 15. storočia. Počas pontifikátu Pia XI. vyšlo v roku 1927 vo Vatikáne nové vydanie hlaloškého misála a v roku 1932 bol znova vydaný slovinský misál.¹⁶⁶

Pápež Pius XI. mal mimoriadne pochopenie pre používanie národných jazykov v liturgii, predovšetkým v misiách. V roku 1929 schválil vydanie Rituálu v nemčine pre Bavorsko a o niečo neskôr, v roku 1935, vydanie osobitného Rituálu v jazyku veriacich pre Viedenskú arcidiecézu. Jeho používanie sa však rozšírilo na celé Rakúsko.¹⁶⁷

162 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 113.

163 CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. s. 113.

164 TRIDENTSKÝ KONCIL, SESSIO XXII, DOCTRINA DE SACRIFICIO MISSAE, CAP. 8, DENZINGER. Č. 946.

165 SACRA CONGREGATIO RITUUM. *Decretum De usu linguae Slavonicae in Sacra liturgia*. 18. december 1906. s. 54 – 58.

166 KRIVDA, A.: *Obnovený omšový poriadok a národný jazyk v liturgii*. s. 123 – 124.

167 PECLERS, K. F.: *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship*. s. 32.

V rokoch 1941–1942 boli misionárom v krajinách Afriky, Číny, Indie, Indočíny, Indonézie a Novej Guiney udelené povolenia prekladať *'Rituale Romanum'* do miestnych jazykov. Slávnostné formuly však museli zostať zachované v latinskom jazyku. Prekladmi boli poverené komisie odborníkov pod vedením apoštolského delegáta v danej krajine a vyžadovalo sa schválenie prekladov Rímom.¹⁶⁸

Úsilie sprístupniť liturgiu v národných jazykoch vyvrcholilo na DVK, ktorý umožnil aktívnu účasť veriacich na liturgii v doposiaľ nebývanej miere. Konštitúcia o posvätnéj liturgii povoláva celú obec k činnej účasti na liturgii slovami: „Pri liturgických úkonoch nech každý, tak celebrant, ako aj veriaci, koná len to a všetko to, čo prináleží jeho funkcii podľa povahy vecí a liturgických pravidiel.“¹⁶⁹

A na inom mieste tejto konštitúcie je uvedené, že

sa Cirkev veľmi stará o to, aby v Krista veriaci neboli prítomní na tomto tajomstve viery akoby cudzí a nemí pozorovatelia, ale aby ho pomocou obradov a modlitieb dobre chápali, a tak sa na posvätnom úkone zúčastňovali vedome, nábožne a činne...¹⁷⁰

Praktické uplatnenie tohto článku konštitúcie umožnila omša Pavla VI. VSRM uvádzajú, že „pod pojmom ‚omša za účasti ľudu‘ sa rozumie omša, ktorá sa slávi za aktívnej účasti veriacich.“¹⁷¹

Liturgia Pia V. neumožňovala plnú aktívnu účasť veriacich, aj keď Ottavianiho intervencia prezentuje opačný názor.¹⁷² Pod tlakom liturgického hnutia sa už pred DVK postupne zavádzali prvky aktívnej účasti veriacich na svätej omši. Naplno však aktívnu účasť veriacich umožnila až liturgická obnova po DVK.

Záver

Bolo by možné aj ďalej pokračovať v apológii omše Pavla VI., ale – ako už bolo v úvode zdôraznené – podrobná analýza si vyžaduje spracovanie, ktoré tu nie je možné uverejniť v plnom rozsahu, takže autor ponúka aspoň takýto úvod do odbornej polemiky.

Odporcovia Druhého vatikánskeho koncilu pre účely svojej kritiky ako aj fanatických útokov voči súčasnej omši Pavla VI., často nekriticky prezentujú argumenty obsiahnuté v Ottavianiho intervencii a iných dokumentoch. Zámerom autora bolo v článku predložiť stručnú analýzu niektorých argumentov zásadného významu obsiahnutých práve v Ottavianiho intervencii. Možno ich syntetizovať do týchto kľúčových oblastí:

- definícia omše Pavla VI.;
- historické korene liturgie Pia V.;
- opodstatnenosť použitia Pánovho stola v liturgii;
- celebrácia liturga tvárou k ľudu;
- používanie rodných jazykov a aktívna účasť veriacich v liturgii.

168 PECLERS, K. F.: *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship*. s. 33.

169 DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I.: KONŠTITÚCIE. Konštitúcia *Sacrosanctum concilium*. č. 28.

170 DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I.: KONŠTITÚCIE. Konštitúcia *Sacrosanctum concilium*. č. 48.

171 VŠEOBECNÉ SMERNICE RÍMSKEHO MISÁLA. č. 115.

172 OTTAVIANI, A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>

V predloženej analýze môžeme jasne vidieť, že Ottavianiho intervencia sa na jednej strane odvoláva na tradície, na ktoré kládol dôraz Tridentský koncil, na druhej strane však ignoruje najstaršie tradície ranokresťanskej Cirkvi.

Autor na základe záverov svojho skúmania odporúča systematicky pestovať apológiu liturgie Pavla VI. nielen v okruhu kvalifikovaných teológov, ale aj veriaceho ľudu v záujme eliminácie atakov zo strany odporcov tejto liturgie, ako aj skvalitňovania prežívania liturgických slávností v pastoračnej praxi.

Karol Dučák, je spisovateľ a odborný publicista. Vo svojej odbornej orientácii sa zameriava predovšetkým na skúmanie histórie misijnej činnosti Katolíckej cirkvi, a to najmä u mužského rehoľného rádu Spoločnosti Ježišovej a jej projektu s názvom *‘Jezuitský štát v Paraguaji (1649 – 1767)’*. Ďalej publikuje na témy z oblasti Druhého vatikánskeho koncilu a liturgickej obnovy po ňom, situácie Katolíckej cirkvi v Nemecku, posmrtného života (život po živote) a katolíckej mystiky.

Kontakt: mail: ducak.karol@zoznam.sk

Použitá literatúra

1. BERGER, R.: *Liturgický slovník*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2008. 592 s. ISBN 978-80-7021-965-2.
2. BUČKO, L.: *Na ceste k oslobodeniu. Základy misiológie*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 2003. 549 s. ISBN 80-85223-34-1.
3. CABAN P.: *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*. 1 vyd. Praha: Paulínky, 2013. 136 s. ISBN 978-80-7450-074-9.
4. CABAN, P.: *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. 1. vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2010. 152 s. ISBN 978-80-7162-802-6.
5. *DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu I.: KONŠTITÚCIE*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1993. 342 s.
6. KRIVDA, A.: *Obnovený omšový poriadok a národný jazyk v liturgii*. In *Päťdesiat rokov liturgickej reformy Druhého vatikánskeho koncilu na Slovensku. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie Košice, 25. októbra 2012*. 1. vyd. Ružomberok: Verbum, 2013. ISBN 978-80-8084-996-2.
7. LACKO, M.: *Svätý Cyril a Metod*. 7 vyd. Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. 222 s. + 32 s. obrazových príloh.
8. *MALÝ TEOLOGICKÝ LEXIKON*. Bratislava: Spolok Svätého Vojtecha v Trnave (v Cirkevnom nakladateľstve Bratislava), 1977. 512 s.
9. *MEŠNÍ ŘÁD – ORDO MISSÆ*. s. 23. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.krasaliturgie.cz/wp-content/uploads/Mešní-řád-tisk-přímo-na-A53.pdf>
10. *ORDO MISSAE: STAŁE CZĘŚCI MSZY ŚWIĘTEJ DLA WIERNYCH UCZESTNICZĄCYCH WE MSZY ŚW. WEDŁUG LISTU APOSTOLSKIEGO MOTU PROPRIO SUMMORUM PONTIFICIUM PAPIEŻA BENEDYKTA XVI*. Poznań: Pallottinum, 2007. 68 s. ISBN 9788370145781.
11. OTTAVIANI A. – BACCI, A.: *Stručný kritický rozbor nového mešního řádu*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://www.vendee.cz/texty/ottaviani.html>
12. PECLERS, K. F.: *Dynamic Equivalence: The Living Language of Christian Worship*. Collegeville: The Liturgical Press, 2003. 239 s. ISBN 0-8146-6191-2.
13. RAGAN, G.: *Liturgické hnutie na Slovensku*. Košice: Liturgický inštitút Jána Jaloveckého, 2001. 103 s. ISBN 80-7165-302-0.
14. *SACRA CONGREGATIO RITUUM. Decretum De usu linguae Slavonicae in Sacra liturgia*. 18. december 1906. In *Acta Sanctae Sedis*. 40 (1907), s. 54 – 58.
15. ŠVAGROVSKÝ, Š.: *Grécko-byzantský rítus na území Slovenska*. In *Slavica Slovaca*. roč. 33, č. 2, 1998. s. 97 – 108. [online]. [cit. 5. augusta 2013]. Dostupné na internete: http://www.slavu.sav.sk/casopisy/slavica/1998_02/1998_02.pdf
16. *TRIDENTSKÝ KONCIL, SESSIO XXII, DOCTRINA DE SACRIFICIO MISSAE, CAP. 8, DENZINGER*. č. 938 – 956.
17. *TRIDENTSKÝ KONCIL, SESSIO XXII, [CANONES] DE SACRIFICIO MISSAE, CAN. 9, DENZINGER*. č. 956.
18. VIEM, KOMU SOM UVERIL. 2 vyd. (Z nemeckého originálu preložil A. H. Mateje) Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 1990. 431 s. ISBN 80-7118-004-1.
19. *VŠEOBECNÉ SMERNICE RÍMSKEHO MISÁLA. (MISSALE ROMANUM, EDITIO TYPICA TERTIA, 2002)*. [online]. [cit. 7. februára 2014]. Dostupné na internete: <http://breviar.kbs.sk/docs/vsrm-3ed.pdf>

MYŠLIENKY A ŽIVOTNÉ POSTOJE ANTONA SRHOLCA

ANTON SRHOLEC'S IDEAS AND ATTITUDES TOWARD LIFE



Milica Páleníková

Cítim sa povolaný k ľuďom, ktorí žijú na okraji Cirkvi a spoločnosti..., ktorí sú nekonformní, často málo šťastní a nevedia súhlasiť so systémom, ktorý im neposkytuje dostatok priestoru a porozumenia. Moja úloha v tejto sekularizovanej spoločnosti je zjednocovať ľudí a dodávať nádej.¹⁷³

Predkladaný príspevok uvádza niekoľko vzácnych myšlienkových postojov a dôležitých udalostí zo života rešpektovaného a obľúbeného slovenského rímskokatolíckeho saleziánskeho kňaza, spisovateľa¹⁷⁴, zakladateľa a riaditeľa resocializačného centra 'Resoty', bývalého politického väzňa, disidenta a humanistu Antona Srolca, Dr. h. c., ktorý je známou a váženou osobnosťou na území Slovenska i v zahraničí. Výrazne sa angažuje v oblasti charitatívnej práce – venuje sa predovšetkým ľuďom bez domova – a verejného života. Pôsobil napríklad v Helsinskom výbore pre ľudské práva na Slovensku, v Spoločnosti pre vedu a umenie, bol členom rady Konta nádeje, je predsedom Konfederácie politických väzňov Slovenska a bol činný aj v iných spoločenských, či sociálnych organizáciách. Je taktiež členom Medzinárodného ekumenického združenia a Teologického fóra. Jeho práca bola ohodnotená mnohými významnými oceneniami: napríklad Cenou Kardinála Königa za prácu v prospech viery a slobody, bol nominovaný na Cenu Bruna Kreiského a 22. mája tohto roka mu bola na pôde rakúskeho parlamentu udelená Cena Leopolda Kunschaka.¹⁷⁵ Päťkrát bol laureátom ocenenia Dar roka od Slovenskej humanitnej rady, jeho prácu ocenilo hlavné mesto SR Bratislava Cenou primátora. V roku 2003 mu vtedajší prezident SR Rudolf Schuster prepožičal štátne vyznamenanie Rad Ľudovíta Štúra II. triedy. Medzi týmito významnými oceneniami však nemožno nespomenúť udelenie titulu Dr. h. c. za prácu v sociálnej sfére – v roku 1999 Trnavskou univerzitou – a dňa 10. júna 2014 taktiež Vysokou školou zdravotníctva a sociálnej práce svätej Alžbety v Bratislave, či udelenie ocenenia Krištáľové krídlo (udeľované osobnostiam Slovenska) za rok 2014 v kategórii mimoriadne ocenenie za celoživotné dielo.

173 SRHOLEC, A.: *Kronika. Rukopis Antona Srolca*. Apríl 1991.

174 Je autorom mnohých článkov, prednášok, príhovorov a niekoľkých publikácií. Napríklad: *Experiment lásky* (1989), *Nová rodina v novom svete* (1990), *Svetlo z hĺbín jáchymovských lágrov* (1991), *Každodenné zamyslenia* (1995), *Ako čerstvý chlieb* (2008), či *Sviatočné pozdravy* (2014).

175 *MINISTERSTVO ZAHRANIČNÝCH VEČÍ A EURÓPSKYCH ZÁLEŽITOSTÍ SR: Koncert na počesť A. Srolca*. [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: [http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_C0B1D004B5A332B2C1257627003301E7&OpenDocument=Y&LfANG=SK&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/Aktualit.nsf/\(vw_ByID\)/ID_2710140DAABE1E57C1257E62002EC3BD&MENU=vsetky_spravy](http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_C0B1D004B5A332B2C1257627003301E7&OpenDocument=Y&LfANG=SK&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/Aktualit.nsf/(vw_ByID)/ID_2710140DAABE1E57C1257E62002EC3BD&MENU=vsetky_spravy)

Až sa budú písať dejiny tejto doby, nájdú sa desiatky ľudí opustených, urážaných, prenasledovaných. A náš postoj k nim. Ako je možné, že sme boli slepí a bezcitní k ich výzve,(...) my, ktorí sme povolani ako šíritelia ducha, šíritelia svetla, strážcovia. Je hlboká noc a hustá tma, a ja sa trápim, ako šíriť to jediné svetlo, ktoré prináša záchranu.¹⁷⁶

Anton Srholec, celým svojim životom zaujíma bezpodmienečný postoj k otázkam slobody, morálky, sociálnych vzťahov, verejného života, ekumenického dialógu, zdravého fungovania v Katolíckej cirkvi, ku kresťanstvu v jeho pôvodnom, nezdeformovanom význame. Ide predovšetkým o problémy a otázky, – ktoré už pred 55 rokmi vtedy len 32-ročný Hans Küng sformuloval vo svojom diele, ktoré významným spôsobom ovplyvnilo pápeža Jána XXIII. a podnietilo ho k zvolaniu Druhého vatikánskeho koncilu, – a ktoré mali v konečnom dôsledku slúžiť obnove Cirkvi. Pastoračia Antona Srolca sa nesie v zmysle tohto Koncilu: *‘otvorme okná Cirkvi dokorán! – aggiornamento¹⁷⁷ – zdnešime sa. Otvorme sa, žime v dnešnej dobe!’* Koncil vychádzal z pozitívnej antropológie, – ktorá každú ľudskú bytosť v prvom rade vníma nie ako padnutého hriešnika, ale ako človeka stvoreného na Boží obraz, ktorý mu dodáva jedinečnú dôstojnosť a hodnotu; a Koncil sa vyjadril k celkovej pozícii Katolíckej cirkvi *‘vo svete’* a *‘pre svet’*, *‘nie oproti svetu’*. Na úrovni praktickej aplikácie to znamená, aby vyšla z kostolov medzi ľudí, zaujímala sa o ich problémy a potreby, rozdávala radosť i nádej, aby prenášala kompetencie a zodpovednosť medzi laikov a nedržala moc centrálne.¹⁷⁸

Práve takáto je pastoračia Antona Srolca: *‘ísť medzi ľudí a žiť s nimi’*. Nie je možné byť kresťanom jednu hodinu v týždni. Máme uveriť v posvätnosť všedných dní, kresťanské hodnoty sú tam: v práci, v utrpení, v úcte a pozornosti k bližnému. Žiť svoj život v Cirkvi medzi ľuďmi.¹⁷⁹ Odovzdávať radosť, nádej, pomáhať, podporovať, byť láskavý. Neklásť dôraz len na zákon, zabehnuté pravidlá, či štruktúry, ale mať na zreteli dôležitosť slobodného rozhodnutia sa pre dobro.

Sloboda v kresťanskom chápaní znamená schopnosť voliť si dobro, kráčať cestou lásky. Je to budovanie ľudskej osobnosti k nasmerovaniu k dobru. Ak sa človek zdo-konaľuje, stane sa slobodným do takej miery, že stratí slobodu voliť zlo, cestu späť. Prežíva plnosť svojho ľudského údely.¹⁸⁰ Kristova sloboda vyžaduje osobnú zodpovednosť, že sa budem opierať o svoje svedomie, o svoje srdce. A svoje starosti, minulosť či budúcnosť, úspory či dlhy, čnosti a hriechy zverím Ježišovi.¹⁸¹

176 SRHOLEC, A.: *Ako čerstvý chlieb*. s. 197.

177 *‘Aggiornamento’* v tomto význame znamená vnútornú obnovu v Cirkvi – obnovu a oživenie viery a života spoločenstva v Cirkvi. Viera a kresťanský život sa majú stať vecou „dňa“, dnešnou vecou, a nie tradíciou, ktorá nie je schopná utvárať prítomnosť alebo budúcnosť. (PESCH, O. H: *Druhý vatikánsky koncil*. s. 66.)

178 Toto je princíp subsidiarity, ktorý zaujíma v katolíckom sociálnom učení osobitné miesto. Klasickú definíciu princípu subsidiarity nájdeme v encyklike Pia XI. *Quadragesimo anno*. Dôležitosť princípu subsidiarity taktiež podčiarkol aj Druhý vatikánsky koncil, najmä v oblasti vzdelávania, výchovy a medzinárodnej spolupráce. (Pre podrobnejšie informácie pozri: *Gaudium et Spes*. čl. 86.) Popritom princíp subsidiarity vyzdvihujú aj ďalšie dokumenty Učiteľského úradu Cirkvi: napr. *Mater et magistra*. (čl. 53 a 152), či *Pacem in terris*. (čl. 140).

179 SRHOLEC, A.: *Každodenné zamyslenia*. s. 93.

180 SRHOLEC, A.: *Ako čerstvý chlieb*. s.138.

181 SRHOLEC, A.: *Každodenné zamyslenia* . s.166.

Boh povoláva každého človeka osobne: prostredníctvom Evanjelia¹⁸², zvnútra prostredníctvom svojej milosti.¹⁸³ Túto životnú milosť našiel Anton Srholec v utrpení. Vo svojom a v utrpení blížnych. Róbert Bezák sa nedávno v súvislosti s utrpením Antona Srholca v jeho živote, a taktiež zo strany Cirkvi vyjadril, že je mu ťažko pochopiteľné, aký vlastne Anton Srholec je. *‘Toľko mu poublížovali, aj z vlastných cirkevných radov, či v období komunizmu, či už teraz; a on je stále plný optimizmu a nadšenia, radosti...’* K ľuďom je láskavý, tolerantný, na prvom mieste je láska a pravda – pred zákonom. No k sebe je vždy prísny; nie je nič, čo by mu mohol niekto vytknúť, nemá žiadne prešľapy, či aféry.¹⁸⁴ Možno preto často nerozumieme jeho slobode a veľkosti.¹⁸⁵ To je tá vnútorná sloboda, obrovská milosť, ktorú nachádza práve prostredníctvom utrpenia.

Najoblúbenejší spisovateľ Antona Srholca, Tomáš Halík, v súvislosti s milosťou utrpenia vo svojom diele *‘Dotkni se ran’* uvádza:

Ježiš sa identifikoval so všetkými malými a trpiacimi, a teda všetky rany a bolesti sveta sú rany Kristove. Veriť v Krista môžem len vtedy, ak sa budem dotýkať týchto rán... Musíme aspoň vidieť tieto rany, dotýkať sa ich, nechať sa nimi zasiahnuť... ak zostávam voči nim ľahostajný, nezasiahnutý, nezranený, ako môžem vyznávať vieru a lásku k Bohu, ktorého nevidím?’¹⁸⁶

Stát pod krížom znamená byť verný chudobným a trpiacim; aj keď zabudnem na svoje rany, nikdy nebudem mlčať nad utrpením blížnych¹⁸⁷, vyjadruje svoj postoj Anton Srholec. Boh je všade, nielen v kostoloch. Kresťanské je spoločenstvo takých ľudí, ktorí veria v dobro a rôznymi spôsobmi a cestami to vyjadrujú. Kresťanstvo sa nediskutuje, kresťanstvo sa žije. Kresťanské bude viditeľné podľa skutkov: pracovať pre mládež, trpiacich, opustených, vylúčených. Kresťanstvo je tu. Toto je naša bohoslužba, vraví Anton Srholec.¹⁸⁸

Anton Srholec je kňazom štyridsaťpäť rokov, dvadsaťdeväť rokov je však postavený mimo kňazskú službu. Na území Československa mu od roku 1950 nebolo umožnené štúdium teológie, preto sa rozhodol pre štúdium v Taliansku. Oficiálne však vycestovať nemohol, pokúsil sa teda o ilegálny prechod cez hranice. Bol za to odsúdený na 12 rokov odňatia slobody. Vo väzení strávil desať rokov, prevažnú časť trestu si odpracoval v uránových baniach v Jáchymove. Vtedajšia štátna moc mu „vzala“ desať rokov slobody, no jeho víziu, sen, a odhodlanie slúžiť celým svojím životom dobru, pravde a spravodlivosti, mu nikto vziať nemohol. Naopak. Podmienky, v ktorých toto obdobie prežil, ho ešte viac utvrdili v presvedčení, že jeho rozhodnutie stať sa kňazom a slúžiť iným bolo správne. Viera mu vždy dávala silu, aby prekonal akékoľvek prekážky. Veľkú časť svojho života prežil v podzemí, v baniach a vo väzniciach. Aj tam bolo veľa príleži-

182 porov. Rim 10, 17, a taktiež: FRANTIŠEK: *Lumen fidei*. čl. 29.

183 HÄRING, B.: *The Law of Christ*. s.167.

184 Osobné rozhovory autorky článku s emeritným arcibiskupom Róbertom Bezákom, rok 2015.

185 Osobné rozhovory autorky článku s Jurajom Semivanom, rok 2015.

186 HALÍK, T.: *Dotkni se ran: spiritualita nelhostejnosti*. s. 21 – 22.

187 SRHOLEC, A.: *Ako čerstvý chlieb*. s. 49.

188 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

tosť na to, aby mohol svoju vieru konkretizovať adresne ľuďom, s ktorými žil. Túžil byť misionárom a práve v koncentračnom tábore sa mu otvoril priestor pre jeho „misijné pôsobenie“. Už v tomto období jeho života môžeme pozorovať, že jeho kresťanstvo je akýmsi zápasom o človeka, o pomoc tým, ktorí ju najviac potrebujú. Teda chorí, trpiaci, či ľudia s postihnutiami.

Po amnestii pracoval ešte 10 rokov ako robotník. Napokon sa mu v roku 1969 podarilo vycestovať do Talianska, kde dokončil teologické štúdiá na Pápežskej saleziánskej univerzite v Turíne, neskôr sa dostal do Ríma, kde ho pápež Pavol VI. vysvätil za kňaza v máji roku 1970. Po roku štúdií v Taliansku sa však vrátil späť na Slovensko. Vždy cítil, že tu je jeho miesto, medzi Slovákmi.

*Slovensko je malé, musíme byť preto skromní. Nie byť hrdý, že som Slovák, ale aký som Slovák, človek. Čo môžem ja dať, čo môžeme my Slováci dať svetu. Nemôžeme čakať, parazitovať. Musíme ukázať naše živé hodnoty,*¹⁸⁹ vraví Anton Srholec.

Svoje rozhodnutie vrátiť sa domov, na Slovensko nikdy neolutoval, aj keď – ako vravel – neprijali ho s nadšením ani komunisti, ani jeho milovaná Cirkev. Od štátu nedostal povolenie na vykonávanie kňazskej služby, mohol teda len vypomáhať ako kostolník v blumentálskej farnosti. Hlavný dôraz kládol na pastoračnú prácu, osobitne na kultúru slova a na prácu s mládežou. V tomto období oslovil tisíce ľudí. Mal možnosť spoznať a podporovať mládežnícke skupiny a samizdatovú činnosť. Neskôr mu Štátna bezpečnosť vzala súhlas pre pôsobenie v Bratislave, biskup ho preto určil za správcu farnosti do Perneku. Tam za ním chodilo veľa veriacich, preto ho opätovne preložili do iných farností. Za aktívnu účasť na Velehrade v roku 1985 mu bol odňatý štátny súhlas. Od novembra 1989 je však opäť mimo pastoraácie, nebol mu obnovený súhlas potrebný na kázanie v kostoloch a získanie vlastnej farnosti. Anton Srholec napriek neprijatiam a nedostatočnej podpore zo strany Cirkvi, na Cirkev nezanevrel ani ju neodvrhol. Ako hovorí:

*Cirkev je miesto, oáza lásky a spoločenstvo ľudí, ktorí nezištne ponúkajú svoje služby. Dôležité je, aby sa ľudia v nás nesklamali. Podľa našej lásky, nášho života, majú vidieť, že Boh je láskavý.*¹⁹⁰ *Cirkev sú ľudia a ľudia potrebujú človeka, ktorý pri nich stojí v dobrom aj v zlom, ktorý ich nesúdi, ale žije s nimi. Treba si byť vzájomne blízko, vytvárať komunitu. Tešiť sa zo vzájomnej prítomnosti, a zo života vôbec. Nie v gestách, úkonoch, ale vzájomnej službe.*¹⁹¹

Dodáva, že poriadok v spoločnosti by mali robiť kresťania. Po stáročia boli práve kresťania strážcovia morálky a ľudí inšpirovali.¹⁹²

Anton Srholec privítal demokraciu s radosťou, hoci so sebou postupom času prišla aj nové problémy. Jedným z nich sú ľudia, ktorí stratili domov, ľudia žijúci na

189 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

190 SRHOLEC, A.: *Ako čerstvý chlieb*. s. 214

191 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

192 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

okraji Cirkvi a spoločnosti, vylúčení z majoritnej komunity. Tí, ktorých vyhnali z detských domovov, internátov, ktorí sú chorí, ľudia s postihnutiami, či inými znevýhodneniami – ktorí sa nedokážu alebo z rôznych príčin nemôžu o seba postarať. Týchto ľudí je potrebné podržať, stáť pri nich a presvedčať ich, že aj keď sú niekde odmietaní, na inom mieste je pre nich *‘človek, srdce a otvorený dom’*. Od roku 1991 sa aktívne venuje ľuďom bez domova, pre ktorých zriadil resocializačné centrum *‘RESOTY’*¹⁹³.

Veď nie každému z nás sa podarí byť v živote úspešný, akceptovaný, uznaný. Vždy boli a sú medzi nami ľudia, ktorým sa život nevydaril. Smoliari, neúspešní, ľudia s postihnutiami, zlomení, zranení, chorí, oklamaní, dobehnutí, naivní, ktorí sedia v „posledných laviciach“ a ani sa len neodvážia snívať o tom, že by si zasadli ako rovnocenní partneri medzi stolujúcich na hostine života. Tak znie jedna z úvodných charakteristík resocializačného centra Resoty.¹⁹⁴

Modlím sa, aby som mal dosť veľký plášť a široké srdce. K týmto smutným ľuďom, ktorí pošpinia všetko, čoho sa dotknú. Zabudli tešiť sa, tancovať, spievať...Tito zbehovia božej armády, ochotní nastúpiť komukoľvek do služieb. Svoj smäd po Bohu zapijajú alkoholom. Ranené, zatúlané duše...Som ako kapitán lode stroskotancov. Dôveru týchto ľudí si nezískam tým, že budem súdiť, ale tak, že sa s nimi delím. Toľko zlého má každý z nich za sebou a v sebe! Uzdravovací proces je oveľa ťažší, než som očakával...Bezdomovci nám radikálne pripomínajú našu ľudskú existenciu. Sme predsa bezdomovci na tejto zemi. Všetko je dočasné, prechodné, pomínutelné a ohrozené. Bezdomovci nás provokujú. Pripomínajú nám našu nahotu a povrchnosť. Škoda, že mnohí s vonkajším stratili aj vnútorné. Svoju dušu. Snažím sa ich pochopiť, lebo som ich príbuzný... Som len hosťom na tejto zemi, ale viem, že idem domov. Človek veľa toho nepotrebuje. Som vďačný za každé slovo a gesto uznania. Preto som s nimi trepezlivý a láskavý,¹⁹⁵ vraví Anton Srholec.

Týmto ľuďom nič nevnucuje, rešpektuje ich, učí ich vážiť si seba, blížneho, učí ich zodpovednosti. Pomáha im znova nachádzať zmysel, novú perspektívu; veď všetci hľadáme zmysel života, kladieme si existenciálne otázky. Rovnako ako napríklad mladík v Evanjeliu, ktorý sa pýta Ježiša: čo dobré mám robiť? Čo mi ešte chýba? (porov. Mt 19,16 – 21). Otázka mladíka sa nezameriava na to, aké zákony je potrebné zachovávať ale predovšetkým na to, akým spôsobom je možné naplniť zmysel svojho života. Pretože táto túžba je vlastná každému ľudskému rozhodovaniu alebo konaniu, je to skryté hľadanie a vnútorný popud, ktorý uvádza do pohybu slobodu. Je to zásadná otázka v živote každého človeka a je potrebné na ňu odpovedať; týka sa totiž mravného dobra, ktoré je potrebné konať, ale taktiež aj večného života.¹⁹⁶ Uvedený príklad mladíka z Evanjelia sa mám môže zdať ako kontradikcia: v Evanjeliu hľadá zmysel života bohatý mladík; u Antona Srholca sú to tí najnúdznejší, ktorí hľadajú nový zmysel života a túžia po prinavrátaní svojej dôstojnosti.

193 Podrobnejšie informácie o zmienenom resocializačnom centre pozri na: www.resoty.sk

194 *RESOCIALIZAČNÉ KOMUNITY: Bezdomovectvo ako údel*. [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: www.resoty.sk

195 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

196 JÁN PAVOL II.: *Veritatis Splendor*. čl. 8.

Anton Srholec žije skromným životom, ale nezavrhuje hmotné statky – tie nám majú slúžiť. Je potrebné nájsť mieru medzi tým, čo je potrebné, a tým, čo je možné.¹⁹⁷

Taktiež nám pripomína, že by sme sa mali stať zástancami, advokátmi chudobných, ktorí nemajú prácu a podmienky na dôstojný život¹⁹⁸, preukazovať im predovšetkým skutky ozajstného priateľstva a ochoty deliť sa, neúnavne pri nich stáť a už len svojim bytím dokazovať, že Boh je tu prítomný.¹⁹⁹

*Rozhodol som sa pre týchto ľudí urobiť niečo konkrétne pretože som s nimi žil po celé desaťročia. Môže to byť moja posledná labutia pieseň, kde sa chcem vyznamenať na úteku, ktorý je v tradičnej pastorácii neznámy.*²⁰⁰

Žiť medzi najbiednejšími v prostredí prázdna, nie je ľahké. V osobných rozhovoroch s autor-
kou článku hovorí:

*Dávam si pozor a prosím o milosť, aby som sa každý deň z tohto prostredia beznádeje vynoril ako človek, ktorý si nedá ukradnúť vieru v Boha, v dobrého človeka a v zázrak, že Boh zahrá aj na rozbitom nástroji. Je to ešte viera, alebo hlúposť?...šťastie dáva iba Boh. Ja len vytváram podmienky, nastavujem siete, ponúkam možnosti...*²⁰¹

Anton Srholec je silnou morálnou autoritou, rešpektovanou mnohými katolíckmi či ne-
katolíckmi, ľuďmi, ktorí vnímajú, že žije pre spravodlivosť a pravdu. Známy a rešpektovaný
kňaz Juraj Semivan²⁰² si takto spomína na stretnutie s Antonom Srholcom: S tromi kňazmi
sme za ním prišli do Perneku v roku 1978. Ja som bol vtedy mladé sedemnástočné nič.
Zrazu som mal pocit, že je to iný vesmír, že je tu obrovská celebrita: prečo títo uznávaní
kňazi majú k tomuto človeku takú úctu? Musí na ňom niečo byť. Vnímam som silné zážitky,
ktorým som vtedy nerozumel. A 'on' sa správal „len“ „ako obyčajný človek, tak normálne“ –
bol jednoduchý, láskavý a prirodzený. Ale predsa iný. Slobodný a pravdivý.²⁰³

Život Antona Srholca, jeho postoje a vzácne myšlienky nás povzbudzujú ponúknuť zo
seba čas, srdce, dobro. V pokore môžeme ponúknuť svetu to, čo mu najviac chýba: sve-
dectvo živej, dospelaj viery a praktického žitia Evanjelia. Anton Srholec vyzýva kresťanov
k chudobe, jednoduchosti a slobode. Veľkým priánim Antona Srholca je, 'aby sa Evanjelium,
Ježišov odkaz, aj skutočne žilo'; to znamená plnohodnotne žiť vo svojom každodennom
živote a vzťahoch to, čo nám Ježiš zanechal. Nenechávať posolstvo evanjelia za múrmi
kostolov ale stáť na strane chudobných a trpiacich, tých, ktorí potrebujú našu podporu

197 SRHOLEC, A.: *Každodenné zamyslenia*. s.154.

198 MELICHER, L.: *SRHOLEC: Katolícka Cirkev je posledná bašta totality*. [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://www.webnoviny.sk/rozhovory/srholec-katolicka-cirkev-je-posledna-320096-clanok.html>

199 PRÍBEH – ANTON SRHOLEC MÔJ ŽIVOTNÝ PRÍBEH S JEŽIŠOM. [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://mojpribeh.sk/pribeh/anton-srholec-moj-zivotny-pribeh-s-jezisom/>

200 SRHOLEC, A.: *Kronika. Rukopis Antona Srholca*. Apríl 1991.

201 Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Srholcom v období rokov 2013 – 2015.

202 Juraj Semivan je kňazom od r. 1985, pôsobí v Košickej arcidiecéze. Venuje sa kresťanskej morálke, etike a filozofii.

203 Osobné rozhovory autorky článku s Jurajom Semivanom, kňazom Košickej arcidiecézy, rok 2015.

a pomoc. Ukázat' svetu živé kresťanské hodnoty. *'Kresťanstvo v sebe nesie príliš veľké všeľudské hodnoty, než aby bolo možné bez nich žiť. Nebojme sa o ne bojovať!'*,²⁰⁴ odkazuje nám nielen vo svojich zamysleniach, ale predovšetkým na svedectve svojho vlastného života Anton Sroholec.

RNDr., Mgr. Milica Páleníková pôsobí ako externý doktorand na Katedre misiológie Inštitútu misijnej práce a tropického zdravotníctva sv. Jána Pavla II., VŠZSP sv. Alžbety v Bratislave. Výskum dizertačnej práce je zameraný na analýzu Matúšových blahoslavenstiev ako východiska, zdroja pre misijnú a charitatívnu prácu dobrovoľníkov. Vyučuje predmety z oblasti geografie, vedie semináre z oblasti humanitárnej a rozvojovej pomoci, či misijnej a charitatívnej práce. Pôsobí taktiež ako dobrovoľník v projekte Modrý Anjel. V rámci svojej diplomovej práce sa zameriavala predovšetkým na analýzu Matúšových blahoslavenstiev z aspektu sociálnej spravodlivosti a vo vzťahu k núdznym z pohľadu Antona Sroholec, ktorú následne aplikovala na postoje a život Antona Sroholec. Antona Sroholec pozná už z obdobia komunizmu. Anton Sroholec a iní významní kresťanskí aktivisti sa venovali formácií kresťanskej mládeže v rámci mládežníckych stretnutí a ich aktivít („podzemná Cirkev“).

Kontakt: mail: milica.palenikova@vssvalzbety.sk

Použitá literatúra

1. *DŮSTOJNĚ ŽÍT EVANGELIUM. (ANTON SRHOLEC).* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://www.pastorace.cz/Tematicke-texty/Dustojne-zit-Evangelium-Anton-Sroholec.html> **2.** FRANTIŠEK: *Lumen fidei. Encyklika pápeža Františka o viere.* Trnava, Spolok svätého Vojtecha, 2013. **3.** HALÍK, T.: *Dotkni se ran: spiritualita nelhostejnosti.* 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. **4.** HÄRING, B.: *The Law of Christ.* New York: St. Paul Publications, 1954. **5.** JÁN PAVOL II.: *Veritatis Splendor. Encyklika Jana Pavla II. O Základech morálního učení Církve.* Praha: Zvon, české katolické nakladatelství a vydavatelství, spol. s r.o., 1994. **6.** MELICHER, L.: *SRHOLEC: Katolícka Cirkev je posledná bašta totality.* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://www.webnoviny.sk/rozhovory/sroholec-katolicka-cirkev-je-posledna-320096-clanok.html> **7.** *MINISTERSTVO ZAHRANIČNÝCH VEČÍ A EURÓPSKÝCH ZÁLEŽITOSTÍ SR: Koncert na počesť A. Sroholec.* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: [http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_C0B1D004B5A332B2C1257627003301E7&OpenDocument=Y&LANG=SK&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/Aktualit.nsf/\(vw_ByID\)/ID_2710140DAABE-1E57C1257E62002EC3BD&MENU=vsetky_spravy](http://www.mzv.sk/servlet/content?MT=/App/WCM/main.nsf/vw_ByID/ID_C0B1D004B5A332B2C1257627003301E7&OpenDocument=Y&LANG=SK&TG=BlankMaster&URL=/App/WCM/Aktualit.nsf/(vw_ByID)/ID_2710140DAABE-1E57C1257E62002EC3BD&MENU=vsetky_spravy) **8.** Osobné rozhovory autorky článku s Antonom Sroholec v období rokov 2013 – 2015. **9.** Osobné rozhovory autorky článku s Jurajom Semivanom, rok 2015. **10.** Osobné rozhovory autorky článku s emeritným arcibiskupom Róbertom Bezák, rok 2015. **11.** PESCH, O. H.: *Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965.* Praha: Vyšehrad, 2014. **12.** *PRÍBEH – ANTON SRHOLEC MŮJ ŽIVOTNÝ PRÍBEH S JEŽIŠOM.* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://mojpribeh.sk/pribeh/anton-sroholec-moj-zivotny-pribeh-s-jezisom/> **13.** *RESOCIALIZAČNÉ KOMUNITY: Bezdromovectvo ako údel.* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: www.resoty.sk **14.** SRHOLEC, A.: *Každodenné zamyslenia.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1995. **15.** SRHOLEC, A.: *Ako čerstvý chlieb.* Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2008. **16.** SRHOLEC, A.: *Kronika. Rukopis Antona Sroholec.* 1991 – 2015. Kroniku vlastnoručne píše Anton Sroholec. Zachytáva predovšetkým život v komunite Resoty.

204 *DŮSTOJNĚ ŽÍT EVANGELIUM. (ANTON SRHOLEC).* [online]. [cit. 10 augusta 2015]. Dostupné na internete: <http://www.pastorace.cz/Tematicke-texty/Dustojne-zit-Evangelium-Anton-Sroholec.html>

ZAČÍNAJÚCA PERSPEKTÍVNA SPOLUPRÁCA S UNIKÁTNOU UNIVERZITOU

THE BEGINNING OF A PERSPECTIVE COOPERATION WITH A UNIQUE UNIVERSITY



Ladislav Bučko – Jozef Matulník

Inštitút Misijnej práce a tropického zdravotníctva sv. Jána Pavla II. Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v máji tohto roku začal spoluprácu so zaujímavou a unikátnou ruskou univerzitou. V roku 1990 bol v Moskve zriadený štátny inštitút zameraný na vysokoškolské vzdelávanie osôb so zdravotným postihnutím. Neskôr sa inštitút pod vedením súčasného rektora pretransformoval na univerzitu inkluzívneho vzdelávania, ktorá nesie názov Moskovská štátna humanitárno-ekonomická univerzita (Moskovskij gosudarstvennyj gumanitarno-ekonomičeskij universitet – MGGEU). To znamená, že na univerzite študujú mladí ľudia so zdravotným postihnutím spolu so študentmi, ktorí zdravotné postihnutie nemajú. V súčasnosti má táto vzdelávacia inštitúcia približne 1000 študentov, z čoho 478 z nich tvoria práve študenti so zdravotným postihnutím.

Univerzita sa nachádza v prekrásnom prírodnom prostredí lesoparku v severovýchodnej časti Moskvy. Tento lesopark sa nazýva Losím ostrovom (losyj ostrov), keďže tu skutočne voľne žije populácia losov. Univerzitný kampus tvorí komplex budov, v ktorom sa uskutočňuje výučba a zabezpečuje internátne ubytovanie. Súčasťou kampusu je športový areál s účelne vybaveným multifunkčným ihriskom. Viacerí študenti a absolventi univerzity sú členmi reprezentačného paraolympijského družstva Ruskej federácie a získali aj niekoľko olympijských medailí. Všetky budovy komplexu sú bezbariérové, vybavené rampami a prispôsobenými výťahmi. Učebne sú taktiež vybavené rôznymi kompenzačnými pomôckami. V centrálnej budove sa nachádzajú aj špeciálne zariadené sály určené na uskutočňovanie rehabilitácie. Táto štátna univerzita svojim študentom vrátane bezplatného vzdelávania poskytuje aj celodennú stravu a ubytovanie, za ktoré študenti taktiež neplatia.

Inkluzívne vzdelávanie sa uskutočňuje v týchto študijných odboroch: ekonómia, právo, manažment, sociológia, psychológia, pedagogika, žurnalistika, aplikovaná matematika, informatika a výpočtová technika, aplikovaná informatika, sociálna práca, turizmus, knihovníctvo, cudzie jazyky a tlmočníctvo. Priestor na štúdium v dennej a externej forme poskytuje šesť odborných fakúlt:

- Fakulta cudzích jazykov
- Fakulta aplikovanej matematiky a informatiky
- Fakulta sociológie a psychológie
- Fakulta knihovníctva
- Ekonomická fakulta
- Právnická fakulta

Univerzita pôsobí aj vo vzdialenejších regiónoch Ruskej federácie a svoje pobočky zriadila v mestách Čeljabinsk, Volgograd a Elista. K výraznému rozvoju univerzity dochádza najmä v posledných rokoch pod vedením súčasného rektora, profesora Vagifa Dejruseviča Bajramova, ktorý vrátane zavedenia inkluzívneho vzdelávania taktiež podnietil k spolupráci mnohých odborníkov z rôznych oblastí spoločenského života. Nielen jeho kolegovia, ale aj samotní študenti, ako sme sa mali možnosť osobne presvedčiť počas nášho stretnutia, v ňom nachádzajú vzor cieľavedomosti a systematickosti, ako aj oporu a povzbudenie.

Stretnutie v Moskve

Pri príležitosti 25. výročia svojho vzniku MGGEU usporiadala **v dňoch 22. a 23. mája 2015** medzinárodnú vedecko-odbornú konferenciu s názvom: *‘Osoba so zdravotným postihnutím v 21. storočí: vzdelávanie, zamestnanosť, sociálna integrácia’*. Na konferencii sa zúčastnili vedeckí a pedagogickí pracovníci, ako aj odborníci z praxe pôsobiaci v Ruskej federácii, na Slovensku, či v Turecku. Rokovania prebiehali v pléne i v niekoľkých odborných sekciách.

Konferencia sa niesla v znamení vysokej vedeckej i odbornej úrovne a vyústila do praktických záverov, ktoré boli adresované odborníkom i verejným činiteľom. Na plenárnom zasadnutí odzneli aj dva príspevky zo Slovenska, konkrétne v zastúpení VŠZSP sv. Alžbety. Prvý predniesol Ladislav Bučko, vedúci Katedry misiológie, na tému: *‘Humanitárna a rozvojová činnosť Vysokiej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety doma a v zahraničí’*. S druhým príspevkom vystúpil Jozef Matulník, vedúci Katedry sociológie, na tému: *‘Vzdelávanie osôb so zdravotným postihnutím na Slovensku’* (autor príspevok pripravil v spolupráci s prezidentkou Asociácie organizácií zdravotne postihnutých občanov na Slovensku Máriou Orgonášovou). Spomínaní zástupcovia VŠZSP sv. Alžbety vystúpili taktiež v diskusiách v odbornej sekcii venovanej aktuálnym problémom inkluzívneho vzdelávania, keďže aj na VŠZSP sv. Alžbety študujú študenti so zdravotným postihnutím. Konferenčný príspevok profesora Matulníka týkajúci sa vzdelávania osôb so zdravotným postihnutím v podmienkach Slovenska taktiež odznel v Štátnej dume Ruskej federácie vo výbore pre vzdelávanie, ktorý zasadal na druhý deň po skončení medzinárodnej konferencie.

Možnosti spolupráce

Začiatkom mája 2015 navštívila Vysokú školu sv. Alžbety v Bratislave delegácia MGGEU, ktorej účastníkmi boli profesor Vagif Dejrusevič Bajramov, rektor univerzity a docentka Natália Anatolievna Orechovskaja, prorektorka pre vedu a zahraničné vzťahy. Kontakt na vysokú školu sv. Alžbety delegácií MGGEU sprostredkoval bývalý veľvyslanec Slovenska v Ruskej federácii pán Jozef Migaš. Účastníci delegácie ocenili humanitárne zameranie vysokej školy sv. Alžbety a prejavili záujem o ďalšiu spoluprácu. V októbri tohto roka je plánované ďalšie stretnutie zástupcov oboch vysokých škôl v Bratislave, kedy sa spresnia konkrétne kroky vo vzájomnej spolupráci. Predpokladanými témami sú spoločné výskumy, mobilita študentov a pedagógov, ako aj rozšírenie spolupráce na iné odborné slovenské inštitúcie.

Autori tohto článku na základe vlastnej skúsenosti pokladajú Moskovskú štátnu humanitárno-ekonomickú univerzitu za výnimočnú vysokoškolskú vzdelávaciu inštitúciu, ktorá poskytuje študentom so zdravotným postihnutím vzdelanie v mnohých študijných progra-

moch. Vysoká škola sv. Alžbety má bohaté medzinárodné skúsenosti vo vysokoškolskom vzdelávaní, príprave a manažovaní terénnych humanitárnych a rozvojových projektov i vo výskumnej a publikačnej činnosti. Preto je nepochybne potrebné vyvinúť čo najväčšie úsilie zamerané na odkrytie všetkých možností a ciest vzájomného obohacovania, zdieľania informácií, učenia sa nových poznatkov a perspektívneho partnerstva.

Prof. PhDr. Ing Ladislav Bučko, PhD., pôsobí ako dekan Inštitútu misijnej práce a tropického zdravotníctva Jána Pavla II. a vedúci Katedry misiológie na VŠZSP sv. Alžbety v Bratislave. Prednáša Misiológiu taktiež na Trnavskej univerzite a českých i zahraničných univerzitách.

Kontakt: mail: misia@vssvalzbety.sk

prof. PhDr. Jozef Matulník, PhD., MPH, je sociológ. Pôsobí ako predseda Slovenskej sociologickej spoločnosti pri SAV a vedúci katedry sociológie na VŠZSP sv. Alžbety v Bratislave.

Kontakt: mail: matulnik@vssvalzbety.sk



Pokyny autorom článkov:

- redakcia prijíma články zodpovedajúce profilovému zameraniu časopisu
- pri recenznom konaní sú články posudzované po stránke obsahovej i formálnej
- v prípade potreby môže byť práca vrátená autorom na prepracovanie
- redakcia si vyhradzuje právo uskutočňovať štylistické úpravy
- články prijímame v súbore Word, v rozsahu maximálne 50000 znakov
- okrem vlastného textu musia obsahovať:
- výstižný a stručný názov článku v slovenskom a anglickom jazyku slovenský a anglický abstrakt v rozsahu maximálne 1490 znakov
- kľúčové slová v slovenskom a anglickom jazyku v rozsahu maximálne 5 slov
- text musí byť napísaný v súlade s platnými jazykovými normami, písmo Times New Roman, veľkosť písma 12
- pre citáciu literatúry žiadame používať normu ISO 690 (citačný odkaz pod čiarou)
- príspevky posielajte na e-mailovú adresu:
amredakcia@gmail.com

ACTA MISSIOLOGICA

Vychádza dvakrát ročne

Vydáva: Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva sv. Jána Pavla II. v Bratislave, Vysoké školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave.

IČO: 31 821 979

Adresa redakcie: Katedra misiológie, VŠZSP sv. Alžbety, Polianky, ul. Pod brehmi 4/A, 841 03 Bratislava

Korešpondenčná adresa: Katedra misiológie, VŠZSP sv. Alžbety, P.O.Box 104, 810 00 Bratislava
tel.: 0903/723899, 02/69202815, e-mail: amredakcia@gmail.com

Redakčná rada: Prof. PhDr. Ing. Ladislav Bučko, PhD., (zodpovedný redaktor), prof. Vladimír Krčméry, DrSc., doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc., Mgr. Pavol Bargár, M.St., Th.D., doc. PhDr. ThDr. Stanislav Košč, PhD., doc. PaedDr. et PhDr. Pavol Tománek, PhD., PhDr. Eva Halašová, PhD., PhDr. Jana Adamcová, PhD., Mgr. Mariana Hamarová

Grafická úprava - obálka: Jaromír Ferianc, focusart s.r.o.

Fotografia na obálke: Sociálny pracovník a deti z HIV centra VŠ sv. Alžbety v Buikwe, Uganda, 2015

Autor fotografie: Ladislav Bučko

Korektúra: Mgr. Mariana Hamarová

Grafická úprava a príprava do tlače: Peter Vančo

Tlač: STIKEN s.r.o.

Dátum vydania: október 2015

Objednávky na predplatné sa prijímajú na:

tel. č.: 0903/723899, 02/69202815

alebo e-mailovej adrese: **amredakcia@gmail.com**

Cena za jeden výtlačok 1,50 € Ročné predplatné 3 €

Evidenčné číslo: 3631/09

ISSN: 1337-7515

Instructions for authors of articles:

- editors accept articles matching the journal's specialization
- articles' content and form are assessed in the review procedure
- if necessary, the author might be asked to revise the article
- the editorial staff reserves the right to make stylistic adjustments
- articles must be sent in Word format of maximum length of 50000 characters
- apart from the text itself, the articles must contain:
- accurate and brief title in English and Slovak
- Slovak and English abstracts of maximum length of 1490 characters, key words in Slovak and English of maximum of 5 words
- the text must be written in accordance with applicable language standards, Times New Roman font, size 12
- for bibliographic references, please use ISO 690 standard (footnote references)
- please send your contributions to:
amredakcia@gmail.com

ACTA MISSIOLOGICA

Published twice a year

Published by: St. John Paul II. Institute of Missiology and Tropical Health in Bratislava, Slovakia at St. Elizabeth University of Health and Social Sciences in Bratislava, Slovakia

Company registration number: 31 821 979

Editorial Office: Katedra misiológie, VŠZSP sv. Alžbety, Polianky, ul. Pod brehmi 4/A, 841 03 Bratislava, Slovakia

Correspondence address: Katedra misiológie, VŠZSP sv. Alžbety, P.O.Box 104, 810 00 Bratislava, Slovakia
phone no.: 0903/723899, 02/69202815,
e-mail: amredakcia@gmail.com

Editorial board: Prof. PhDr. Ing. Ladislav Bučko, PhD., (editor in chief), prof. Vladimír Krčméry, DrSc., doc. RNDr. Pavel Nováček, CSc., Mgr. Pavol Bargár, M.St., Th.D., doc. PhDr. ThDr. Stanislav Košč, PhD., doc. PaedDr. et PhDr. Pavol Tománek, PhD., PhDr. Eva Halašová, PhD., PhDr. Jana Adamcová, PhD., Mgr. Mariana Hamarová

Graphical layout - cover: Jaromír Ferianc, focusart s.r.o.

Cover photography: A social worker and the children from the HIV Centre of the University of St. Elizabeth in Buikwe, Uganda 2015

Photographed by: Ladislav Bučko

Proofreading: Mgr. Mariana Hamarová

Graphical adjustments and pre-printing: Peter Vančo

Printed by: STIKEN s.r.o.

Published on: october 2015

Subscription request to be sent to:

phone no.: 0903/723899, 02/69202815

or e-mail address: **amredakcia@gmail.com**

Price per issue 1,50 € Annual subscription 3 €

Registration number: 3631/09

ISSN: 1337-7515

Členovia vedeckej rady časopisu Acta Missiologica

prof. Vladimír Krčméry (Bratislava), prof. Peter Fedor-Freybergh (Bratislava, Praha Štokholm), prof. Marián Karvaj (Nové Zámky), prof. Ladislav Bučko, (Bratislava, Moskva), doc. Katarína Holečková (Bratislava), doc. Eva Horváthová (Bratislava), prof. Wolfgang Graninger (Viedeň), doc. Erich Kalavský (Bratislava), doc. Marián Bartkovjak (Trnava), doc. Silvia Dobrodenková (Bratislava), doc. Zuzana Kalavská (Bratislava), doc. Veronika Sládečková (Phnom Penh), prof. Roberto Cauda (Rím), prof. René Lužica (Bratislava), prof. Eva Grey (Bratislava), prof. Adriana Ondrušová (Trnava), prof. Juraj Benca (Bratislava, Phnom Penh), prof. Apostolos Georgopoulos (Viedeň), prof. Werner Ustorf (Birmingham), prof. Caleb Kim (Nairobi), Dr. Francesco Pierli (Nairobi), ThDr. Jaroslav Jaššo (Honduras), doc. Nasir Jalili (Bratislava, Kabul), doc. David Tonzar (Praha), doc. Jozef Šuvada (Bratislava, Kampala), prof. Pavol Dancák (Prešov)

Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave
Inštitút misijnej práce a tropického zdravotníctva sv. Jána Pavla II.

Katedra Misiológie
Polianky, Pod Brehmi 4/A
841 01 Bratislava