Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky

Sapienciálny charakter antropológie Jana Pavla II. a európska integrácia

medzinárodná vedecká konferencia
konaná pod záštitou

JÁNA FIGEĽA

VEGA č. 1/2479/05

31. máj – 1. jún 2007

Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európska integrácia

VEGA č. 1/2479/05
Zborník príspevkov

Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky

Editor a vedecký redaktor:
doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Recenzenti:
prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD. (Ružomberok)
prof. dr hab Karol Tarnowski (Kraków)
ThDr. Miroslav Dancák, PhD.

Výkonní redaktori:
ThLic. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa
PhDr. Dušan Hruška
Mgr. Radovan Šoltés

Adresa redakcie:
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove, Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov
051/7725 166
e-mail: gkbfpu@unipo.sk

Vydala Prešovská univerzita v Prešove Gréckokatolícka teologická fakulta, Katedra filozofie a religionistiky, 2007.

ISBN 978-80-8068-692-5
EAN 9788080686925

OBSAH

Ján Babjak

Pozdravný príhovor *6*

Ján Figeľ

Ján Pavol II. a spoločná Európa *9*

Tadeusz Zasępa

Pełny obraz człowieka darem dla nowej Europy *16*

Jozef Jarab

Rodina v učení pápeža Jána Pavla II. *22*

Stanislav Stolárik

Princípy medzináboženských iniciatív v učení Jána Pavla II. *39*

Józef Marecki

Idea wspólnej Europy w przemówieniach Jana Pawła II. kierowanych do Polaków *60*

Ľubomír Stanček

Mládež v pontifikáte Jána Pavla II. *72*

Ivan Kútny

Špecifickosť základného rozhodnutia *83*

Peter Šturák

Ján Pavol II. a jeho vzťah ku gréckokatolíkom *93*

Marek Petro

Teologicko-morálna reflexia bioetických problémov v náuke Jána Pavla II. *106*

Andrej Slodička

Význam ekumenického úsilia Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie *119*

Andrej Slodička

Ekumenizmus Benedikta XVI. ako pokračovanie úsilia Jána Pavla II. o zjednotenie kresťanov *134*

Pavol Dancák

Výchovný rozmer personalizmu Jána Pavla II. *152*

Marko Rozkoš

Dôstojnosť ľudskej osoby ako prirodzený základ pre práva človeka podľa Karola Wojtyłu a Jana Pavla II. *159*

Ľubomír Petrík

Význam novej evanjelizácie pre zjednocujúcu sa Európu počas pontifikátu Jána Pavla II...... *188*

Štěpán Martin Filip OP

Ježíš Kristus jako Vykupitel lidského rozumu podle encykliky Fides et ratio..... *196*

Andrea Blaščíková – Peter Kondrla

Tomistický charakter múdrosti vo Fides et ratio *211*

Ferdinand Kubík

Zasvätený život v dnešnom svete..... *217*

Slávka Michančová

Sapienciálne chápanie ľudskej sexuality v diele Jána Pavla II. ako výzva pre kultúru zjednocujúcej sa Európy..... *228*

Mária Poliaková

Naliehavosť vzájomnej ľudskej solidarity vo vznikajúcej globálnej civilizácii a úsilie Jána Pavla II. postaviť „mosty“ k islamu..... *242*

Kamil Kardis

Ján Pavol II. a morálne základy európy..... *253*

Beáta Balogová

Kresťanské východiská sociálnych služieb..... *267*

Gabriel Paľa

Náboženská výchova vo vybraných krajinách Európskej únie..... *274*

Dušan Hruška

Poznámky k nihilizmu v kontexte encykliky Fides et ratio *283*

Daniel Slivka

Ján Pavol II. a význam čítania Písma *294*

Monika Slodičková

Význam misijného úsilia v zjednocujúcom sa svete *306*

Ľudovít Tobiáš

Wojtyłov Etický šlabikár *316*

Ľudovít Tobiáš

Úvahy o osobe podľa Karola Wojtyłu *327*

Ľudovít Tobiáš

Pohľad Jána Pavla II. na výchovu – vybrané témy *335*

Radovan Šoltés

Pohľad Karola Wojtyłu na podstatu vzťahu medzi mužom a ženou v diele Láska a zodpovednosť *344*

Pozdravný príhovor

Vážený pán eurokomisár Ján Figeľ
vážení páni profesori, profesorky, vzácni hostia a milí poslucháči!

Venovať konferenciu Božiemu sluhovi Jánovi Pavlovi II. je vzácna a prospešná vec, lebo všetci sme veľkí dlžníci tomuto veľkému pápežovi a myslím si, že ešte dlho mu celé ľudstvo, zostane dlžníkom. Teda, touto konferenciou, mu začíname splácať čosi z toho dlhu, aby sme ostali menší dlžníci.

Osobnosť Jána Pavla II. bude ľudstvo vedieť dostatočne oceniť až po odstupe rokov, keď ho budeme skúmať zo širšieho zorného uhla i s väčším odstupom času. Budeme vnímať aj znamenia času, o ktorých nám hovoril, a tiež to, či jeho posolstvo, ktoré nám adresoval na začiatku nového tisícročia ohľadom úlohy Cirkvi sme prijali a akceptovali.

Ján Pavol II. v knihe Pamäť a identita napísal:

„Pád nacizmu a neskôr Sovietskeho zväzu je potvrdením porážky zla. Ukázal sa nezmysel násilia veľkých rozmerov, ktoré plánovali a realizovali tieto systémy. Veriaci človek vie, že prítomnosť zla vždy sprevádza prítomnosť dobra, prítomnosť milosti.

Sv. Pavol napísal: „Ale s darom to nie je tak ako s previnením. Lebo ak previnením jedného zomreli mnohí, tým väčšmi sa milosťou jedného človeka Ježiša Krista, v mnohých rozhojnila Božia milosť a dar.“ (Rim 5,15)

Tieto slová sú aktuálne dodnes. Vykúpenie pokračuje. Tam kde narástlo zlo, rastie nádej dobra. V našich časoch zlo veľmi vzrástlo, a to v podobe zvrátených systémov, ktoré používali násilie a útlak v širokom meradle. Nehovorím o zle, ktoré páchali jednotlivci, o zle s individuálnymi činmi. Zlo 20. storočia nebolo zlom v „maloobchodnom“ vydaní. Bolo to zlo veľkého rozsahu, zlo, ktoré prijalo štátnu podobu, a aby vykonávalo zhubné dielo, dostalo podobu systému.

Súčasne sa čoraz hojnejšie vylieva Božia milosť. Niet zla, z ktorého by Boh nemohol vyťažiť ešte väčšie dobro. Niet utrpenia, z ktorého by nemohol urobiť cestu smerujúcu k nemu. Keď Boží Syn išiel dobrovoľne trpieť a zomrieť na kríži, zobral na seba celé zlo hriechu. Keď Kristus trpel za nás všetkých, dal utrpeniu nový zmysel, dal mu nový rozmer, nový poriadok: poriadok lásky. Kristovo umučenie na kríži dalo utrpeniu celkom nový zmysel, vnútorne ho pretvorilo. Zaviedlo do ľudských dejín, ktoré sú dejinami hriechu, utrpenie bez viny, prijaté výlučne z lásky. Je to utrpenie, ktoré otvára dvere nádeji a oslobodenie, na definitívne

vytrhnutie „ostňa“ znepokojujúceho ľudstvo. Je to utrpenie, ktoré zlo spaľuje i pohlcuje ohňom lásky a z hriechu dokáže vyťažiť mnohoraké plody dobra.“

Vážené auditórium!

Kto z nás by nepoznal zlo? Ono je na každom kroku, v každej spoločnosti, ono sa tlači do nášho srdca a ak sme poctiví, denne s ním musíme dôsledne zápasiť. Zlo rosieva diabol a žiaľ, že ho realizuje v živote človeka. Najprv v našom srdci, ktoré zaujme klamstvom a potom aj v našich myšlienkach a v našich skutkoch. Ba, niektorí ľudia, sú skrz naskrz preniknutí zlobou hriechu a neprávosti. Majú prevrátené hodnoty, ich morálka je postavená na hlavu. Na dobro hovoria že je zlo a opačne zlo pokladajú za dobro.

Mladý muž sa vyznal z hriechu krádeže. Pokladal som si za povinnosť mu tento hriech trochu objasniť, aby ho už nerobil, že z neho nemôže mať radosť, že morálna zásada znie: vec volá po svojom vlastníkovi, že ozajstná radosť prichádza z poctivej práce. A viete, čo mi povedal: *„Otec kaplán, vy nie ste z tohto sveta, vy ste asi nenormálny. Veď u mňa to funguje práve naopak. Ja sa neviem tešiť z poctivej práce. Ja sa teším práve z toho, že sa mi podarí niečo ukradnúť, niekoho oklamať, obohatiť sa, nerobiť a zarobiť.*“ Poviem Vám, zostal som bez slov...

Lenže človek nemôže nájsť svoje šťastie v zlobe, v hriechu, v zlých skutkoch. Naopak. Všetci sme stvorení tak, že naše srdce túži po láske, po dobre, po nezištnej obeti, ktorú môžeme a máme prejavovať každý deň svojim blížnym. Človek nedokáže prevrátiť Boží poriadok, aj keď sa o to pokúša už od stvorenia sveta. Boh je silnejší, než hriech človeka, Boh je silnejší, než každé zlo, Jeho Láska víťazí nad každým utrpením, nad každou zlobou.

A toto ma stále fascinovalo a dodnes fascinuje. To je pre mňa dôkazom Božej sily, to, že niet zla, z ktorého by Boh nemohol vyťažiť ešte väčšie dobro. Niet utrpenia, z ktorého by nemohol urobiť cestu smerujúcu k nemu. Niet hriešnika, z ktorého by Boh nemohol urobiť svätca.

A práve pápež blahej pamäti Ján Pavol II. bol ten, ktorý sa vedel s milosťou Božou vždy jasne postaviť proti zlu a ukazoval celému svetu cestu dobra, cestu k Bohu. On neteoretizoval, On po tejto víťaznej ceste za Kristom verne kráčal. Videli sme aká to bola autorita, videli sme ako ho milovali ľudia celého sveta. Videli sme všetci, ako celým svetom otriasla jeho smrť a zároveň všetkých zomkla k nemu. A to, čo sa jemu nepodarilo dokončiť – zjednotenie Cirkvi – to ponechal ako úlohu pre nás všetkých. Máme sa za to modliť, aby Cirkev žila ako v prvom tisícročí

v jednote a láske, aby bola znamením jednoty a milosti, aby veriacich aj dnes poznával svet cez prvokresťanskú identitu: *„Pozrite hľa, ako sa milujú.“* Aby sami žili neustále v milosti Božej posväcujúcej a pomáhali aj iným premáhať zlo, aby v nich víťazila sila Krista, sila milosti a lásky.

Našu cirkev k tomu vedú naši blahoslavení a všetci vyznávači, ktorí prežili vo vernosti Bohu, Svätému Otcovi a svojmu svedomiu peklo 50.-tich rokov minulého storočia, keď si diabol mohol počínať tak slobodne, ako v prípade spravodlivého Jóba. Naša cirkev vtedy stratila všetko, ba aj životy jednotlivcov kňazov a veriacich boli ohrozované a v prípade nepoddajnosti, boli štátnou mašinériou aj likvidované. Väzenia, krivé obžalovania, internačné tábory, PTP, TNP, tvrdá manuálna práca vo vyhnanstve, rôzne ponižovania, diskriminácia kňazských detí, vyhadzovanie zo škôl.... Áno, Cirkev prešla egyptskými ranami, ale nezahynula. Boh dovolil toľké utrpenie, aby lepšie vyniklo nádherné ovocie biskupov-mučeníkov, mučeníctvo rehoľného kňaza a svedectva toľkých vyznávačov a trpiteľov za vieru. Poviem možno trochu nezrozumiteľné tvrdenie: Vďaka totalite a zlobe komunizmu, je naša cirkev silnejšia a zrelšia. Vďaka vernosti toľkých kňazov a veriacich, môžeme dnes žať plody vo forme mnohých duchovných povolaní.

Svätý Otec blahej pamäti Ján Pavol II. veľmi dobre rozumel tejto Božej logike utrpenia, utrpenia, z ktorého vzíde nová sila a nové dobro pre človeka a pre ľudstvo. Pod krížom sa vždy najlepšie a najrýchlejšie dozrieva.

Záverom hádam ešte jednu myšlienku o vzájomnej previazanosti. Zloba komunizmu sa pričinila o to, že máme blahoslavených a vyznávačov našej cirkvi. Teda, komunizmus pomohol mnohým k získaniu večného cieľa. A tí, ktorí sú už v cieli robia všetko preto, aby sa tam dostali aj tí, ktorí k tomu prispeli, modlia sa za komunistov. Modlia sa za svojich prenasledovateľov, za svojich nepriateľov. A to rýdzo Kristovo učenie, to je zrelosť kresťanstva. Tak robil Kristus, tak robili svätci a tak máme robiť aj každý z nás.

Teda platia Pavlove slová z listu Rimanom (5, 20): Kde sa rozmnožil hriech, tam sa ešte väčšmi rozhojnila milosť. Boh dopustí zlo, ale iba preto, aby z neho vzišlo ešte väčšie dobro.

Ďakujem!

+ Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD.
prešovský eparcha

Prešov 01.06.2007

Ján Pavol II. a spoločná Európa

Ján Figeľ

Rád by som začal ten popis o jeho vzťahu k myšlienke spoločnej Európy skôr kontextom jeho života, ktorý ste tu rozoberali v mnohých dôležitých súvislostiach, ale predsa: Taký človek ako je on prichádza sporadicky, pretože bol výnimočný a žil vo výnimočne ťažkom období. To 20. storočie, ktoré bolo nie tak dávno tu, v tak bezprecedentnom rozsahu zabudlo na ľudskosť- už či tým myslíme nacizmus alebo komunizmus- zabudlo na dôstojnosť každého človeka, preto lebo zabudlo na Boha, pretože chcelo Bohom urobiť niečo iné- ideológiu, rasu... etc. Takže jeho život v tomto období ťažkých skúšok bol naplňaný utrpením a obetou. To bolo súčasťou jeho života, on nebol len nejaký teoretik alebo teológ. Od detstva strata matky, strata brata a v dvadsiatich rokoch strata otca. V mladosti prišiel o mnoho priateľov, či už kvôli holokaustu, alebo následne počas stalinistického prenasledovania. Ako pápež tiež nebol ušetrený utrpenia. To všetko bolo súčasťou jeho života a on ten kríž prijímal. Chcem len pripomenúť slová Karla Rahnera, že budúcnosť sa rodí cez obetu. Kto nie je ochotný prijať obetu, už si oslabuje budúcnosť, už konzumuje to, čo by malo byť pre tých čo prichádzajú- pre deti a pre iné generácie po nás. Samozrejme ako Poliak a občan Poľska sa vo svojom pôsobení v Poľsku a aj po svojom zvolení zaslúžil rozhodujúcou mierou o kolaps komunizmu a nakoniec o rozpad sovietskeho impéria. Poznal ho dôverne, jeho príklad, odvaha a zápas o slobodu ducha , o solidaritu s človekom, s každým človekom, o pravdu, inšpiroval už od 80. rokov takzvanú revolúciu ducha v Poľsku, ale aj v komunistických krajinách, aj u nás. Ak sa pozriete do tých diel, Pán rektor tu spomínal- Georga Veigla a jeho „svedka Nádeje“, spomeniem ešte jeho staršiu knihu, ktorú som používal ako učebný materiál pre študentov „Final revolution“ (Posledná revolúcia). Rozoberá v nej 4 rôzne príčiny pádu komunizmu: či to spôsobil Gorbačov tým, že začal reformovať nereformovateľné, či to urobil Regan kvôli hviezdnymi vojnám a tlakom na Sovietsku ríšu, alebo to urobil Helsinský proces, ktorý z vnútra, ktorý presadzoval isté ľudské práva a pravidlá, alebo to bolo niečo viac- teda viac okolo revolúcie ducha Jána Pavla II. Autor celým rozsiahlym spôsobom analyzuje, že to naozaj bola revolúcia ducha *annus /ambitus/ mirabilis.* Taký systém aký tu bo padol nenásilným spôsobom. Ale pápež rozumel a svedčil aj proti moderným idolom západu, či už ide o radikalizujúci sa individualizmus, o relativizmus morálny a etický, konzumizmus, narušený zmysel osobnej slobody a osobitne tieto posuny,

deformácie vo vzťahu k ľudskej dôstojnosti, k ľudským právam. Veľmi kritizoval zanedbávanie chudoby vo svete, s veľkým dôrazom presadzoval dôstojnosť ľudskej osoby a posvätnosť života ako základ pre kultúru života, ako protiklad ku kultúre smrti, ktorej prejavmi sú práve spomínané fenomény, vrátane materializmu, utilitarizmu (dobré je to, čo je užitočné), alebo kultu efektívnosti. Tieto pokušenia tu sú aj teraz: HDP, čím viac rýchlejší rast aj na úkor iných kritérií. Je potrebné vždy rozlišovať, čo je kritériom, a čo je cieľom a samozrejme usilovať sa o rast- o dynamiku. Pre mňa osobne bol veľkou oporou aj pri týchto témach, pretože človek hľadá a testuje, čo je naozaj poctivé a pravdivé. Len pripomeniem, že sám som mal 18. rokov, keď nastúpil do úradu, do služby sluhov božích, a keď sme sa s ním lúčili, bol som na námestí ako člen Európskej komisie. Chcem tým len povedať, že pre mňa Ján Pavol II bol osobne a naplno takým vovedením k slobode Československa, potom Slovenska a k Európskej perspektíve. Dovoľte mi teraz prejsť najmä k tým Európskym perspektívam, pretože to bola aj moja úloha a považujem to aj za veľmi potrebné zdôrazniť to na záver. Už bolo povedané, že bol veľkým ohlasovateľom jednoty, budovateľom jednoty aj medzi náboženstvami aj medzi kultúrami a civilizáciami. Pracoval pre mier, pre porozumenie. A Európa v tom zohráva dôležitú úlohu. Predtým to bolo viac negatívne a teraz dúfam, že je to viac pozitívne. Došlo tu k zadefinovaniu rozdelenia Európy v Jalte. Práve tu bola spustená železná opona, tu sa spustili obrovské preteky v zbrojení. Tým všetkým trpela nie len Európa ale aj celý svet. Jednoducho Jalta a militantný komunizmus sovietskeho typu bol realitou aj Jeho života. Napriek tomu, respektíve práve kvôli tomu, pre túto dramatickú osobnú skúsenosť s tým všetkým ho možno považovať za jedného z najväčších Európanov svojej doby. Európa vďačí Jánovi Pavlovi II za podporu a prehĺbenie vízie znovuzjednotenia. Jeho víziou Európy bol kontinent dýchajúci obomi časťami pľúc- východnou aj západnou, v harmónii. Ako povedal: „nielen v náboženskom zmysle, ale tiež v kultúrne a politicky“. Nebál sa slova politika. Neponúkal konkrétne riešenia usporiadania, ale princípy, hodnoty, na ktorých to treba etablovať. Jeho angažovanosť za slobodu od útlaku ovplyvnila jeho pontifikát od začiatku. Najprv sloboda, potom Jednota. A ak jednota, tak jednota v slobode a nie jednota bez slobody. Pred vyše 50. rokmi Rímske zmluvy v 1957 podpisované, ako základ pre jednotu na západe kontinentu, v slobode. My sme tu budovali jednotu bez slobody- len pripomínam veľký rozdiel. 50 rokov tam a 50. rokov tu. V 1957 sovieti vypustili sputnik. Chceli ukázať, že ovládnu nie len Zem, ale aj vesmír, bez ľudskej dôstojnosti a proti ľudskej dôstojnosti. Koncilová konštitúcia *Gaudium et spes* priniesla nový spôsob porozumenia vzťahu Cirkvi a sveta. Vzťahu naplneného väčšou dôverou

a väčšou láskou. Ak vidíme starý kontinent ako dôležitú časť sveta potom presvedčenie Jána Pavla II o duchovnom základe Európskej jednoty bolo snáď najvýstižnejšie zadefinované pri jeho pamätných dvoch návštevách pri hrobe Sv. Vojtecha a Adalberta v Gniezne. Spomínam koncil preto, lebo on bol jeho súčasťou a koncil pomenoval nanovo isté témy a Európa v týchto svetových a cirkevných záležitostiach zohrala veľmi, veľmi kľúčovú úlohu. Nie nejakú výsadnú, ale dôležitú z hľadiska napĺňania týchto výziev. 3. Júna 1979, pri prvej návšteve rodného Poľska v Gniezne sám hovoril o historickom zvolení slovanského pápeža ako o božej výzve manifestovať duchovnú jednotu kresťanskej Európy. Povedal, že jednota Európy sa skladá z dvoch veľkých tradícií- západnej a východnej. Treba si všimnúť, že Ján Pavol II už nehovorí o kresťanskom západe, ale o budúcnosti kresťanskej Európy. Presne o 18 rokov v ten istý deň, už v čase slobody a prebiehajúcich rokovaní o rozširovaní Európskej Únie v tej istej katedrále v Gniezne pri oslave milénia mučeníckej smrti sv. Vojtecha vyzýva identicky v duchu zakladateľov spoločnej Európy, či už spomenieme Schumana alebo Adenauera: „ V súčasnosti boli otvorené nové cesty. Veľa Európanov sa rozhodne angažuje v konštruktívnej spolupráci, aby posilnili mier medzi sebou a okolo seba. Nech nenechajú žiaden národ, ani ten najslabší, mimo spoločenstva, ktoré vytvárajú.“ Či v tom nepočuť pápeža, ktorý sa stará, alebo pamätá na balkánske a východoeurópske národy? Plne uznávajúc význam procesu európskej integrácie často vyjadril túžbu, aby sa jeho súčasťou stali krajiny strednej a východnej Európy. Rozšírenie únie znamenalo vlastne jej ďalšiu europeizáciu lebo tým sa kompletizuje, tým sa stáva plnšou, úplnejšou. Veľmi výrazne podporoval aj rozhodujúce procesy, ktoré túto kompletizáciu rodiny európskych národov realizovali. Mám pocit, alebo skôr presvedčenie, že bez jeho slova, vplyvu, istej výzvy by referendum v Poľsku dopadlo horšie. Tak isto ako som presvedčený, že bez vplyvu katolíckej cirkvi a všetkých, ktorým záležalo na osude Slovenska by aj slovenské referendum dopadlo kto vie ako. My sme len o 2 percentá dosiahli kvórum, jediné platné referendum v histórii. Tým len chcem povedať, že tí, ktorým záležalo na kultúrnej a duchovnej budúcnosti sa hlásili do tohto priestoru nie preto, aby tam boli štatistami, alebo aby ich ten priestor nejako absorboval a asimiloval, ale aby na ňom mali účasť. Integrácia neznamená ani absorpciu, ani asimiláciu menších väčšími, mladších staršími. Znamená možnosť účasti na tých istých, za tých istých alebo nových dohodnutých pravidiel. Je to o práve a nie o sile. O európskych záležitostiach predniesol Jána Pavol II viac než 1000 príhovorov. To je dosť. Nikto toľko pred ním z pápežov nemal toľko príhovorov. Pápež vyzýva európskych politikov rešpektovať ľudské práva, počnúc náboženskou slobodou. Pre Európu ustanovil 3 mužov a 3

ženy za svätých spolupatrónov, medzi nimi aj Sv. Cyrila a Metoda. Sv. Cyril a Metod sú naozaj žiarivými príkladmi jednoty kresťanov. Za spolupatrónov Európy ich vyhlásil v apoštolskom liste *Egregiae Virtutis* a v encyklike *Slavorum apostoli* ich vyzdvihol ako misionárske vzory. Obidva dokumenty je potrebné vnímať súčasne, spojito, lebo odzrkadľujú ústredné požiadavky Jána Pavla II a to aj vtedy, keď sa jedná o politických záležitostiach Európy. Prekonanie rozkolu vo viere, misionársky charakter cirkvi, jej evanjelizačnú úlohu a celkom konkrétne- dosiahnutie jednoty v Európe. Pri viacerých príležitostiach sa vyjadroval aj k otázkam Európskej integrácie. Myšlienku zjednotenej Európy podporoval ako „ cestu k mieru a harmóniu medzi ľuďmi, pokladajúc ju za rýchlejší spôsob ako dosiahnuť spoločné dobro v Európe.“ Teda dá sa aj inak, ale toto by mal byť rýchlejší spôsob k spoločnému dobru. Významné bolo tiež vyjadrenie Jána Pavla II v Európskom parlamente v 88. roku. Od konca poslednej svetovej vojny Svätá Stolica nikdy neprestala podporovať integráciu Európy. Oni hovoria o II. Svetovej vojne, ale on o poslednej svetovej vojne. Pápež bol presvedčený, že kresťanstvo môže ponúknuť európskemu kontinentu rozhodujúcu podporu pre obnovu a nádej. V roku 1991 zvolal osobitné zhromaždenie biskupov v Európe. Na prelome milénia uskutočnené druhé zhromaždenie synódy biskupov bolo potom základom pre apoštolskú exhortáciu Cirkev v Európe *Ecclesia in Europa.* Exhortácia, cez ktorú sa tiež osobitne prihovára mladým je najlepšou a najkomplexnejšou odpoveďou pre otázky o duchovnom formovaní Európy. Odcitujem iba dva z jej článkov, ale odporúčam ju celú a v celku. „ Európa bola široko a hlboko preniknutá Kresťanstvom. Niet pochybnosti o tom, že kresťanstvo bolo v komplexných dejinách Európy ústredným a vymedzujúcim prvkom, ustanovený na pevných základoch klasického dedičstva, rozmanitých príspevkoch rozličných etnických a kultúrnych prúdov, ktoré po sebe nastupovali počas stáročí. Kresťanská viera dala podobu kultúre európskeho kontinentu a je neoddeliteľne spätá s jeho dejinami do tej miery, že Európske dejiny by boli nezrozumiteľné bez odkazu k udalostiam, ktoré poznačili prvé veľké obdobie evanjelizácie. A neskôr počas dlhých storočí, keď sa kresťanstvo stalo, aj napriek bolestnému rozdeleniu medzi Východom a západom, náboženstvom európskych národov. Dokonca v modernom a súčasnom období, keď je náboženská jednota postupne rozvracaná ako dôsledok ďalších delení medzi kresťanmi a vzrastajúcim odstupom kultúr od horizontu viery je úloha, ktorú viera zohráva naďalej významná.“ Aj dnes v Európskej únii na základe nedávneho prieskumu v jeseni 2005 sa 51% občanov, obyvateľov hlási k viere v Boha a ďalších asi 25% k viere v duchovnú silu. To znamená, že viac než ¾ obyvateľov považujú duchovný rozmer vo

svojom živote- vieru za dôležitú, za súčasť, za potrebnú. Ak sa povie Európa, malo by to znamenať otvorenosť. Európa musí byť otvoreným a pohostinným svetadielom, ktorý bude pri súčasnej globalizácii presadzovať formy nie len hospodárskej, ale aj sociálnej a kultúrnej spolupráce. Podľa mňa je otvorenosť kritériom kresťanstva. Jeho prvé slová, alebo opakované, časté slová: „Nebojte sa“ sú práve o otvorenosti. A tá má zásadné dve dimenzie: rozum a srdce. Rozum, ktorý racionálne, kompetentne odpovedá na mnohé problémy a témy doby a srdce, ktoré hovorí o empatii, sympatii, solidarite a láske. Aj jedno aj druhé je veľmi potrebné a takto otvorené srdce a myseľ je vlastne príspevkom kresťana pre svoju cestu, ale aj pre spoločenstvo. Jeho neúnavné úsilie obnoviť Európu postavenú na solidarite je naozaj testamentom jeho pontifikátu. Počas jeho pontifikátu bola premostená, alebo spojená predtým rozdelená Európa a boli spojené prepojené dve miléniá, teda priestor a čas, ktorý bol tak dôležitý pre prechod. Ak si predstavíme rozsah pokojných zmien Európy za obdobie pontifikátu, je to charakteristika prebiehajúcej revolúcie ducha. Bez tohto rozmeru je to nepochopiteľné, nepredstaviteľné. Európa dnes dýcha dvomi pľúcami, aj keď nie rovnomerne a nie zhlboka. Ale zmena je evidentná a zásadná. V spoločnom európskom dome sa po nedávnom rozšírení ocitli aj ďalšie národy s dominantne pravoslávnou kultúrou a ku latinskej a gréckej abecede pribudla ako oficiálna aj Cyrilika. Som presvedčený, že na začiatku nového tisícročia tak nastáva reálna možnosť na hlbšie zbližovanie a vzájomné obohacovanie latinského západu a byzantského východu. Najlepším popisom pre rozšírenú úniu je rozmanitosť v zjednotení. Rozmanitosť si žiada poznanie, porozumenie a úctu, rešpekt. Jednota je výrazom spoločnej hodnotovej bázy. Jednota v rozmanitosti a rozmanitosť v jednote sú nie len možné, ale aj nevyhnutné. Kto môže o takom vzťahu rozmanitosti a jednoty svedčiť najlepšie? Kto má zmysel pre ľudskosť a solidaritu, pre vertikálny a horizontálny rozmer lásky? Kto čerpá z prameňov univerzálnych hodnôt? Kto je držiteľom nádeje? Môžeme odpovedať aj jednotlivo aj spoločne. Ale nemôžeme dávať to, čo nemáme. A ak to máme, tak to je ten najlepší dar pre spoločnú Európu. Jána Pavol II podporoval pri formovaní ústavnej zmluvy zahrnutie špecifických troch bodov do textu a zmienky o kresťanských koreňoch do jej preambuly. V článkoch zmluvy sa podarilo zakotviť rešpektovanie postavenia cirkví a náboženských spoločností podľa vnútroštátnej legislatívy. Uznanie individuálnych a kolektívnych náboženských práv. A potretie, článok a nie preambula, ktorá nie je právne záväzná, článok 52. uznáva osobitnú identitu a prínos Cirkví, prínos nie len existenciu a to Cirkví, nie len nejakých združení. Ecclesia je jednoznačný pojem, vytvára v tomto

článku základ pre otvorený, pravidelný a transparentný dialóg. Preambula sa odvoláva na inšpiráciu čerpanú z „kultúrneho, náboženského a humanistického dedičstva Európy, z ktorého sa vyvinuli nenarušiteľné a neodňateľné práva ľudskej osoby- sloboda, demokracia, rovnosť a vláda zákona.“ 28. októbra, teda deň pred podpisom prijal v pápežskom paláci vtedajšie predsedu európskej komisie Romana Prodiho a v príhovore k nemu ocenil podpísanie novej Európskej ústavy a súčasne potvrdil ústredný význam kresťanstva pre Európu a zdôraznil: „ Či sa to v oficiálnych dokumentoch uznáva alebo nie, zostáva to nepopierateľnou skutočnosťou.“ Teda nie skepsa, ale odhodlanie. Toto je pravda a ostáva to pravdou, ale samozrejme sa treba usilovať, aby túto pravdu poznali. Kiež by Európska únia stále lepšie vyjadrovala veľké tradície svojich členských štátov, na medzinárodnej úrovni aktívne prispievala k pokoju medzi národmi a poskytovala chudobnejším národom v iných svetadieloch veľkodušnú pomoc. Zvolenie Ríma za miesto podpisu novej ústavy pripomína vznik Európskeho spoločenstva v roku 1957 vo večnom meste. No má to aj hlboký symbolický význam. Kto hovorí Rím, myslí tým šírenie univerzálnych, právnych a duchovných hodnôt. Svätá stolica usilovala o vznik EU ešte pre jej právnym založením a pozorne sledovala všetky etapy jej konštituovania od roku 1957. Pokladala si za povinnosť otvorene hovoriť o nárokoch a očakávaniach veľkého počtu kresťanov, občanov Európy a pripomínala všetkým, ako kresťanstvo vo svojich rozličných jej prejavoch prispelo k formácii európskeho svedomia a kultúry. A dovolím si pripomenúť na záver tie centrálne odkazy Jána Pavla II pre nás vo vzťahu k spoločnej Európe. Snáď takou najsilnejšou bola jeho výzva presne pred 25. rokmi v Santiagu de Compostela. Niektorí hovoria, že Európa sa rodila na cestách, na púti do Santiaga. „Európa, znovu objav seba! Buď sama sebou! Opäť nájdi svoj pôvod. Oživ korene. Obnov svoju duchovnú jednotu v ovzduší plnej úcty pre pravú slobodu a úcty medzi náboženstvami.“ A úplne na záver sa ešte raz chcem vrátiť do Gniezna, kde povedal nasledujúce slová: „ Môže sa stať, že po páde jedného viditeľného múra objavíme ďalší, neviditeľný, ktorý naďalej rozdeľuje náš kontinent, múr, ktorý prechádza srdciami ľudí. Tento múr je postavený zo strachu a násilia, z nedostatku porozumenia pre ľudí odlišného pôvodu, s inou farbou pleti, iného náboženstva. Je to múr politického a náboženského Egoizmu, oslabovania citlivosti pre hodnotu ľudského života a dôstojnosti každej osoby. Jeho tieň ide cez celú Európu. Cieľ autentickej jednoty pre Európsky kontinent je ešte stále ďaleko. Nemôže byť jednoty v Európe, ak nebude postavená na jednote ducha. Musíme byť rozhodnými, aby sme vedeli a rozumeli posolstvu evanjelia v našej dobe, ale potrebujeme tiež silu Ducha Svätého, aby sme mohli uviesť do každodenného života tú pravdu, ktorú sme obdržali. Milí

priatelia, všetkému možno porozumieť len tak, že sa budeme vracať k naším koreňom a čerpať z nich. Poznanie reality súčasného sveta, ale aj minulosti a hlavne potrieb sveta, nech je pre nás motiváciou k vyšším cieľom v projekcii vízie našej budúcej spoločnej Európy

Pełny obraz człowieka darem dla nowej Europy

Tadeusz Zasępa

Rozumienie człowieka problemem współczesnej Europy

W nauce i kulturze trzeba ciągle wracać do spraw podstawowych. Takim podstawowym problemem nie tylko dla nauki i kultury, ale także dla życia jednostek, społeczności narodowych i międzynarodowych jest poprawny, adekwatny do rzeczywistości, czyli pełny – prawdziwy obraz człowieka. Prawidłowy, obiektywny wizerunek człowieka to fundament kultury, to podstawa pomyślności jednostek i społeczeństw, to warunek rozwoju narodów.

Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli świata kultury, wygłoszonym 8 marca 1997 roku w Krakowie, powiedział: „Innym warunkiem zdrowego rozwoju nauki, na który chciałem zwrócić uwagę, jest integralna koncepcja osoby ludzkiej. Wielki spór o człowieka u nas w Polsce wcale się nie zakończył wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej. Spór o człowieka trwa w dalszym ciągu, a pod pewnym względem nawet się nasilił”[1]. Papież wypowiedział te słowa na tle bolesnych doświadczeń XX wieku. To właśnie w tym wieku toczyła się wielka bitwa o człowieka, a dokładniej walka o obraz człowieka, o prawdę o człowieku. Ta walka toczyła się i toczy dalej – przede wszystkim – na polu nauki i kultury, w tym mass mediów, a w szczególności na polu filozofii. Powstała paradoksalna sytuacja. Wiek, który we wszystkich niemal dziedzinach kultury skoncentrował się na człowieku, zadał temu człowiekowi śmiertelne ciosy. Niszczył i ciągle niszczy go cieleśnie i duchowo[2]. W wieku tym wymordowano prawie 200 milionów ludzi, a więc w każdym roku tego stulecia zabijano około 2 milionów ludzi. Oblicza się, że dziś prawie połowa naukowców pracuje dla celów militarnych.

Nie dziwimy się przeto, że głos wielkich przywódców naszego czasu woła tak mocno o ratunek dla człowieka. Ten ratunek widzą oni przede wszystkim w odkryciu i przyjęciu obiektywnej prawdy o człowieku, prawdy o jego godności, powołaniu, prawach i obowiązkach oraz o ostatecznym przeznaczeniu.

---

[1] Jan Paweł II, Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” L (1997) nr 2, s. 242

[2] Z. Zdybicka, Kulturowa zawirowania wokół człowieka końca XX wieku, Lublin 2001, s. 47.

Potrzebny jest dziś fundamentalny i integralny obraz człowieka. Wielu szuka go i znajduje w teologii, gdzie przypomina się, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga Stwórcy, że jest odkupiony z grzechów przez Jezusa Chrystusa, i że jest wezwany do życia z Bogiem w wieczności. Powyższe tezy nie są akceptowane przez wszystkich poszukiwaczy prawdy o człowieku – być może dlatego, że nie mogą być w całej rozciągłości zweryfikowane doświadczeniem. Przyjmuje się je za prawdziwe przez wiarę, a tę nie wszyscy posiadają. Można jednak także w oparciu o przyrodzone, poznawcze uzdolnienia człowieka odczytać prawdę o człowieku pod warunkiem, że będzie się wiernym integralnemu doświadczeniu człowieka. Taką drogą kroczyło wielu znakomitych myślicieli, wielu filozofów, również w naszym skomplikowanym intelektualnie stuleciu. Warto tym próbom, się przyjrzeć, tym bardziej, że jednocząca się Europa potrzebuje dziś takiego interdyscyplinarnego wizerunku człowieka.

Jaki kierunek filozoficzny na dziś?

Współczesna myśl antropologiczna jest wysoce pluralistyczna. Proponuje się dziś wiele, niekiedy bardzo zróżnicowanych, a nawet sprzecznych ze sobą teorii człowieka. Co można ogólnie powiedzieć o tych współczesnych obrazach człowieka? O ile filozoficzny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował duchową stronę bytu ludzkiego, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne i współczesne, jest w większości pozbawiony tego wymiaru. Nastąpiło zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Wynikało to najczęściej z arbitralnych, dogmatycznych założeń danej filozofii, lub wycinkowego, fragmentarycznego patrzenia na człowieka. Do wyraźnego okrojenia i spłycenia prawdy o człowieku przyczyniły się filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym, różnorakie, antysystemowe filozofie podmiotu oraz marksizm. Zawężona wizja człowieka stworzyła ogromne zagrożenie dla racjonalnych wartości humanistycznych i prowadziła do kultury, w której człowiek stawał się przedmiotem różnorodnych manipulacji i bywał redukowany do roli narzędzia[3].

W takiej sytuacji zachodzi pilna potrzeba, by wrócić do klasycznego, realistycznego nurtu filozofii, w którym buduje się obraz człowieka na bazie szeroko rozumianego doświadczenia. To właśnie człowiek jawi się sobie samemu, czyli doświadcza siebie – i to zarówno od zewnątrz jak i

[3] J. Dec, Transcendencja człowieka w przyrodzie, Wrocław 1994, s. 12; Br. P. Fotta, Pri prameni filozofie, Bratislava 2005, s. 178 – 181.

od wewnątrz, jako byt szczególny, jako byt cielesno – duchowy, zdolny do intelektualnego poznania, bezinteresownej miłości, obdarzony wolnością, przekraczający normy zdeterminowanej i nieświadomej przyrody. Człowiek pozwalający „mówić" swemu egzystencjonalnemu doświadczeniu, jawi się sobie samemu jako dziecko ziemi odziane w materię przyrody, wychylający się jednak ku światu ponadzmysłowemu, nieskończonemu poprzez swego niematerialnego ducha.

Tego typu obraz człowieka nawiązuje do obrazu bytu ludzkiego kreowanego przez wielkich mistrzów przeszłości, którzy człowiekowi wyznaczali środkowe miejsce w ogólnej hierarchii bytów. Ponad nim był Bóg i aniołowie (duchy czyste) a poniżej – świat ożywiony (roślinny i zwierzęcy) i nieożywiony. Mówiono o człowieku jako o ogniwie spinającym świat niewidzialnego ducha ze światem widzialnej materii. W człowieku widziano dwa, spotykające się ze sobą i przecinające się nawzajem światy: duchowy i materialny.

Droga do okrycia takiego obrazu wiedzie przez doświadczenie, a więc jest to droga filozofii realistycznej i filozofii opartej na szeroko rozumianym doświadczeniu. Drogą tą kroczyli myśliciele. Przedstawiciele filozofii klasycznej, a wśród nich Etienne Gilson, Jaques Maritain, Karol Wojtyła, Albert Krąpiec, a na Słowacji podjął tę myśl ostatnio Peter Fotta. Gdy chodzi o Karola Wojtyłę, to jego wizja bytu ludzkiego została ukazana w podstawowych dziełach antropologicznych: *Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. Została ona wypracowana właśnie na bazie integralnie rozumianego doświadczenia antropologicznego. Warto tu krótko odsłonić te rysy bytu ludzkiego, ujawniające się w doświadczeniu egzystencjalnym człowieka.

Struktura bytowa człowieka

Człowiek doświadczając siebie samego uświadamia sobie, że jest w nim pierwotne zdwojenie[4]. Z jednej strony doświadcza istnienia własnego „ja". Ma świadomość, że jest kimś, że tkwi w nim struktura niezmienna, struktura, która stanowi o jego względnej tożsamości. Z drugiej jednak strony, w polu tego samego doświadczenia ezgystencjonalnego, doświadcza ten sam człowiek, co można by nazwać – za Krąpcem – „moje". Są to różnego rodzaju akty życiowe, procesy. Jedne z nich sytuują się na płaszczyźnie czysto somatycznej (np. oddychanie, trwanie, bicie serca, krążenie krwi, ból, itd.). Inne jawią się na poziomie psychicznym (np. radowanie się, gniewanie, lękanie się, smucenie się,

[4] Por. M.A. Krapiec, Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, Lublin 1974, s. 101 – 114, J. Möller, Człowiek w świecie – zarys antropologii filozoficznej, Paris 1969, s. 51 – 91; E. Gilson, Byt i istota, Warszawa 1963, s. 217 – 250.

itd.). Jeszcze inne sięgają przestrzeni duchowej (np. poznanie intelektualne, akty miłości duchowej, akty wiary, nadziei, akty refleksji, samorefleksji itd.). Karol Wojtyła ów dynamizm ludzki dzieli na dwa sektory: sektor „dziania się" i sektor „działania". Sektor dziania się to sektor somatyczny. Człowiek jest podmiotem tego dynamizmu, a po części i jego obserwatorem, wszelako nie sprawcą, gdyż nie powołuje go w zasadzie do istnienia swoją wolą. Natomiast sektor działania obejmuje wszystkie te akty człowieka, które mają swoje źródło w woli człowieka, czyli które człowiek podejmuje jako istota świadoma i wolna. Dla tego dynamizmu człowiek jest nie tylko podmiotem, obserwatorem, ale także i sprawcą[5]. Wszystkie te czynności, nazwane przez Krąpca „moimi", a przez Kard. Wojtyłę „działaniem" i „dzianiem się", są przez nas doświadczane jako zmienne, jako ciągle dynamiczne, spełniające się w człowieku z różnym natężeniem i w różnym czasie. Akty te po prostu powstają i zanikają. Jako zmienne i przemijające potrzebują podłoża, podmiotu, w którym rodzą się i giną. Tym właśnie podmiotem, w którym powstają, jest owo – także doświadczane od strony egzystencjonalnej – „ja". Na polu naszego doświadczenia można też określić, jaki jest stosunek owego „ja" do tego, co jest „moje". Otóż, najpierw należy jeszcze raz zauważyć, że struktury te są rzeczywiście odrębne od siebie. Nigdy się w człowieku nie utożsamiają. Moje oddychanie nie jest mną; moje poznanie nie jest mną, moja wiara, moja miłość też nie są mną. Gdy chcemy dalej zwerbalizować ów stosunek między „ja" i „moje", możemy także doświadczalnie, refleksyjnie stwierdzić, że owo „ja" jest wobec tego, co „moje" zarówno transcendentne, gdyż przekracza to, co jest „moje". „Ja" jest zawsze czymś więcej, niż to, co „moje" – wzięte indywidualnie, jak i globalnie. Jest wszelako owo „ja" także immanentne wobec tego, co „moje". Znaczy to, że owo „ja" jest w tym, co „moje" jakoś obecne, przez nie niejako „przeziera". Używając terminologii arystotelesowsko – tomistycznej, można owo „ja" nazwać substancją, podmiotem, zaś wszystko to, co stanowi „moje" – przypadłościami, właściwościami. Sfera substancjalna stanowi o względnej tożsamości i niezmienności bytu ludzkiego, zaś sfera przypadłościowa obejmuje wszystko to, co jest zmienne, co się nieustannie przeobraża.

Można by na tym etapie naszych refleksji, budowanych na doświadczeniu egzystencjalnym, zapytać, jak się mają powyższe, wyróżnione – dwie struktury, do tradycyjnego wyróżnienia w człowieku duszy i ciała. Otóż, przy głębszej analizie tych dwóch zestawień strukturalnych, można zauważyć, że w jakiś sposób one się przenikają. Znaczy to, że zarówno owo wyróżnione „ja', jak i akty „moje" przez nie

[5] Por. Kard. K. Wojtyła, Osoba i czyn, Kraków 1985, s. 80 – 90.

spełniane, są w swojej strukturze cielesno – duchowe. Stwierdzenie takie jest stosunkowo czytelne w odniesieniu do tego, co jest „moje". Doświadczamy bowiem w sobie aktów zarówno czysto cielesnych (oddychanie, trawienie), jak i czysto duchowych (akty wiary, miłości mistycznej). . Trudniej może przychodzi nam określić naturę naszego „ja". Skoro jednak spełniane akty są natury zarówno cielesnej, psychicznej jak i duchowej, „ja", które je spełnia i podmiotuje, musi mieć odpowiednio proporcjonalną naturę, a więc musi być w swej strukturze cielesno – duchowe. Wynika z tego, że owego „ja" branego w sensie szerokim nie można utożsamiać z duszą ludzką.

Po tym spojrzeniu na wewnętrzną strukturę człowieka, wskażmy jeszcze w zarysie, w jakich aktach, w jakich działaniach, spełnia się ludzki byt.

Spełnianie się człowieka

Wyróżnione wyżej, w drodze wewnętrznego doświadczenia, przenikające się struktury: podmiot działania „ja" i spełniane przezeń akty „moje", stanowią rzeczywistość dynamiczną. Mówiąc bowiem o spełnianych aktach „moich", należy zauważyć, że są one nie tylko wyłaniane przez podmiot „ja", ale w jakiś sposób tworzą „moralne oblicze" owego „ja". Jeśli sobie uświadomimy, że wszystkie działania człowieka są dobre lub złe, czyli otrzymują kwalifikację moralną, gdyż pozostają w jakiejś relacji do normy moralności, to trzeba także zdać sobie sprawę z tego, że tę kwalifikację moralną należy także przypisać spełniającemu te działania – podmiotowi. Stąd też słusznie mówimy, że człowiek przez swoje działanie staje się „jakiś". To stawanie się „jakimś" jest równoznaczne z budowaniem samego siebie, z samospełnianiem się[6]. Człowiek przez swoje określone działania spełnia się jako człowiek, staje się „jakiś", wzrasta, albo pomniejsza się w swoim, człowieczeństwie.

Po tym stwierdzeniu należy zastanowić się, w jakich aktach człowiek się spełnia, które akty „budują" człowieka. Upraszczając nieco sprawę, można całość tych działań sprowadzić do działań poznawczych i pożądawczych. Oczywiście chodzi tu o wyższe działania, a więc o poznanie intelektualne (bazujące naturalnie na poznaniu empirycznym, zmysłowym) i wyższe pożądanie, czyli akty miłości. Można przeto powiedzieć, iż człowiek spełnia się jako człowiek, „buduje" swoje człowieczeństwo, gdy poznaje – dodajmy – prawdziwie i gdy kocha bezinteresownie (kocha dobro poznane prawdziwie przez intelekt).

[6] Por. A. Siemianowski, Antropologia filozoficzna, Gniezno 1993, s. 162 – 180.

Niniejsze stwierdzenie pozostaje w harmonii z dyrektywami teologii moralnej, bazującymi na Bożym Objawieniu. Mówi się tam, że największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przez wypełnienie tego przykazania człowiek wzrasta w doskonałości, czyli w świętości. Owo wzrastanie w świętości odpowiada temu, co filozofia nazywa wzrastaniem w człowieczeństwie czy też samospełnianiem się. Zatem w „rękach" samego człowieka do pewnego stopnia leży to, kim człowiek będzie, czy i jak się spełni. Zdawanie sobie z tego sprawy i podejmowanie ciągle na nowo wysiłku, by przez wyższe działania poznawcze i pożądawcze (miłości) spełniać się, łączy się z wezwaniem człowieka do nieustannego nawracania się, ustawicznej odnowy.

Człowiek przeto jest ciągle na drodze spełniania się. Jest bytem dynamicznym, który poprzez swoje działania, zwłaszcza wyższe, może się bytowo rozwijać, spełniać. Dokonuje się to – raz jeszcze powtórzmy – przede wszystkim w wyższych aktach poznawczych i w wyższych aktach miłości. Są to akty, w których wyraża się ludzka twórczość. Ta twórczość jest nie tylko przedmiotowa, ale także podmiotowa. Znaczy to, że człowiek poprzez swoje działanie nie tylko wyciska piętno na tym, co względem niego jest zewnętrzne, czyli na skutek zewnętrznego swego działania, ale także zostawia „ślad" w sobie samym, stając się jakimś. Świadomym i wolnym działaniem człowiek realizuje sam siebie, jest na drodze samospełnienia, czyli na drodze wzrastania w doskonałości i świętości. Niniejsza wizja człowieka odsłaniająca się nam w pierwotnym, egzystencjalnym doświadczeniu, wizja związana z kategorią prawdy i fałszu, dobra i zła, ma dla dzisiejszej kultury szczególne znaczenie. Znajduje się ona w opozycji do obrazu człowieka lansowanego dziś przez filozofię postmodernistyczną i liberalistyczną, filozofię tak wyraźnie negującą obiektywne wartości poznawcze i moralne, wartość obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra. Naszkicowana tu wizja człowieka winna znaleźć się u podstaw budowania nowego ładu w Europie, winna leżeć u podstaw jednoczenia się Europy. Raz jeszcze trzeba powtórzyć, że wizja ta zgodna jest z wizerunkiem człowieka namalowanym na ziemi „pędzlem" Jezusa Chrystusa. Z pewnością taką wizję człowieka miał na myśli Jan Paweł II, gdy w dniu 3 czerwca 1997 roku mówił w Gnieźnie, w czasie 6 pielgrzymki do Polski: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha. Ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki umacniało chrześcijaństwo, ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem, człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów."[7]

[7] Jan Paweł II, Homilia z okazji 1000 rocznicy śmierci św. Wojciecha, w: Pielgrzym w Ojczyźnie, Bochnia – Kraków 2005, s. 40.

Rodina v učení pápeža Jána Pavla II.
(pastorálna reflexia)

Jozef Jarab

Úvod

Cieľom našej konferencie je predstaviť význam filozofického a teologického myslenia Karola Wojtylu – pápeža Jána Pavla II. v procese európskej integrácie ako sapienciálny apel na súčasného človeka.

Cieľom môjho príspevku je predstaviť pápeža Jána Pavla II. ako jedného z najvýznamnejších mužov našej doby, ktorý kladie dôraz na **„communio personarum“** ako spôsob bytia a konania ľudí žijúcich v spoločenstve, hlavne a predovšetkým v rodine, ktorí sa cez spoločné bytie i konanie vzájomne obohacujú ako osoby. Rád by som preto v nasledujúcich riadkoch predstavil ako videl rodinu pápež Ján Pavol II., v čom tento jeho pohľad je obohacujúci, inšpirujúci a motivujúci i dnes a to i napriek tomu, že je iste pre mnohých cieľovo „vysoký“ a nereálny. Chcel by som z dokumentov Magisteria pontifikatu pápeža Jána Pavla II. (Familiaris consortio, List rodinám z 2. februára 1994, KKC a iných dokumentov) vystavat piliere na moste, po ktorom kráča ľudstvo od počiatku a na ktorom moste spájajúcom brehy našej prítomnosti a eschatologickej večnosti prežívame svoj život a to je priestor a čas života v rodine.

V tejto štúdií sa pokúsim aj o odpoveď na otázku: „Čo nám tento most rodiny udrží i do budúcna?” Ako túto realitu videla sapientia pápeža Jána Pavla II.?

A keďže viem, tak ako mi všetci, že toto dielo – fenomén rodiny, spoločenstvo rodiny, tak ako život sám nie je len ľudské dielo (a pápež Ján Pavol II. nás o tom niekoľkokrát presvedčí...) ukladám prvý pilier úvah na presvedčenie pápeža Benedikta XVI., ktorý novokňazom Rímskej diecézy v Nedeľu Dobrého Pastiera - 29.4.2007 povedal: “Nech je istota, že Kristus vás neopusti a žiadna prekážka sa nemôže postaviť do cesty jeho univerzálneho plánu spásy, pre vás dôvodom nezničiteľnej nádeje a neustálej útechy aj v ťažkých časoch.“[1]

„Rodina stojí v centre záujmu“, zvykli sme vravieť pred pár rokmi a aj dnes tak vravíme, len sa mi zdá, že už len na pôde Cirkvi.

[1] www.radiovaticana.com

Rodina v priestore života našej spoločnosti dostáva sa do inej pozície a zápas o zachovanie pôvodnej definície rodiny je zdá sa pred nami. Všimnite si pokusy o definíciu rodiny o....partnerstvo, spolužitia bez papiera – teda voľné spolužitie (v minulosti sa tomu vravelo „na divoko“), do rodiny zasa niekto „objavne“ zaradil vdovy a vdovcov, ktorí vždy do rodiny patrili... teda zámerná kamufláž, znejasnenie a pridajme: zneistenie.

K vyhasnutej peci sa nikto nepriblíži s úmyslom zohriať sa.

Naším spoločným cieľom je nedať vyhasnúť rodinnému krbu, obnovovať rodinu podľa vzoru Svätej rodiny a v duchu náuky pápeža Jána Pavla II., aby sa šťastné kresťanské rodiny stali nádejou pre súčasného človeka v integrujúcej sa Európe na začiatku 3.tisícročia.

1 Nosné atribúty rodiny v dokumente Familiaris consorcio pápeža Jána Pavla II. [2]

Úvodné slova pápeža Jána Pavla II. v apoštolskej exhortácií – posynodálnom dokumente[3] Familiaris consortiou hovoria jasne o cieli:

„Rodinné spoločenstvo v súčasnosti zasiahli - azda viac ako iné inštitúcie - rozsiahle, hlboké a rýchle zmeny v spoločnosti a kultúre. Mnohé rodiny prežívajú túto situáciu vo vernosti tým hodnotám, ktoré tvoria základ rodinného zriadenia. V iných rodinách zavládla neistota a rozpaky, pokiaľ ide o vlastné úlohy, alebo dokonca pochybnosti a takmer nevedomosť o hlavnom cieli a podstate manželského a rodinného života. A napokon ďalším rodinám bránia v uplatňovaní ich vlastných základných práv najrôznejšie situácie zavinené nespravodlivosťou. Cirkev si uvedomuje, že manželstvo a rodina tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva. Preto ponúka svoju pomoc a chce, aby jej hlas počuli tí, ktorí už poznajú hodnotu manželstva a rodiny a usilujú sa verne žiť v tomto duchu, ale aj tí, čo sú neistí a túžobne hľadajú pravdu, a napokon tí, ktorým sa nespravodlivo bráni, aby slobodne uskutočňovali svoje rodinné plány. Prvých z nich chce Cirkev podporovať, druhých osvecovať, tretím pomáhať, a pritom ponúka svoje služby každému človeku, ktorý sa zamýšľa a uvažuje o údele manželstva a rodiny.

Kresťanská rodina je naozaj prvým spoločenstvom povolaným na to, aby hlásalo evanjelium človeku, ktorý sa rozvíja, a aby ho postupnou výchovou a katechézou priviedla k plnej ľudskej a kresťanskej zrelosti.“

---

[2] Familiaris consortio, apoštolská exhortácia z 22.11.1981 www.kbs.sk, dokumenty pápežov

[3] Biskupská synoda o rodine v Ríme od 26. septembra do 25. októbra 1980.

Pápež teda nezabudol pripomenúť najdôležitejší poznatok: Cirkev si uvedomuje, že manželstvo a rodina tvoria jedno z najcennejších bohatstiev ľudstva.

Familiaris consortio - má úvod, štyri časti a záver.

Pápež žiadal vypracovať „Chartu práv rodiny“[4], ktorú Apoštolská Stolica 22. X. 1983 predložila všetkým ľuďom, medzinárodným inštitúciám a úradom. Ma 12. článkov, v ktorých predkladá základne práva, ktoré patria rodine ako prirodzenému a univerzálnemu spoločenstvu.

Prvú časť exhortácie venuje pápež Jána Pavol II svetlám a tieňom dnešnej rodiny.

,,Postavenie, v akom sa dnes rodina nachádza, ma **kladné i záporné stránky...** Vskutku tu na jednej strane stojí živšie **vedomie osobnej slobody** a berie sa väčší ohl'ad na kvalitu medziosobných vzt'ahov v manželstve, na povznesenie dôstojnosti ženy, na zodpovedné plodenie detí a ich výchovu... styky medzi jednotlivými rodinami pre vzájomnú hmotnú i duchovnú pomoc... budovanie spravodlivejšej spoločnosti.

No na druhej strane nechýbajú ani príznaky vážneho **úpadku** niektorých základných hodnôt. Napríklad je chybou teoretické a praktické chápanie vzájomnej **nezávislosti** medzi manželmi, dvojakosti v autorite rodičov voči deťom, ďalej sú tu konkrétne ťažkosti, s ktorými sa rodina často stretáva pri sprostredkovaní hodnôt, rastúci počet **rozvodov,** zlo, akým je umelý **potrat,** stále častejšie používanie **sterilizácie** a prenikanie **antikoncepčnej mentality.**

Koreňom týchto záporných javov je nezriedka **skazené chápanie a uplatňovanie slobody,** ktorá sa berie nie ako schopnosť uskutočňovať pravdu Božieho planú o manželstve a rodine, ale ako nezávislá sila osobne sa uplatňovať, často aj na úkor iných, len pre vlastný sebecky blahobyt... **prílišný blahobyt a spotrebná mentalita.** spojená napodiv s určitou neistotou a úzkosťou z budúcnosti, zbavuje manželov veľkodušnosti a odvahy plodiť" ľudské životy. A tak potom život často chápe nie ako požehnanie, ale ako nebezpečenstvo, ktorému sa treba brániť"... dejiny... sú... výsledkom slobody,... bojom medzi rôznymi slobodami,... medzi láskou k Bohu, dospievajúcej až k pohŕdaniu sebou samým, a sebaláskou, siahajúcou až k pohŕdaniu Bohom.

Z toho vyplýva, že len **výchova k láske, zakorenenej vo viere,** môže viest' k nadobudnutiu schopnosti vysvetľovať znamenia čias.“

[4] FC 46

V druhej časti sa venuje teologickému základu a poukazuje na manželstvo a rodinu v Božom pláne.

Človek je obrazom milujúceho Boha, Lásky. ,,Boh miluje svoj ľud.“ Ježiš Kristus je Ženích Cirkvi. Deti sú drahocenný dar manželstva. Rodina ako spoločenstvo osôb. Manželstvo a kresťanská rodina budujú Cirkev. Panenstvo a bezženstvo pre Božie kráľovstvo nielenže neodporujú dôstojnosti manželstva, ale ju predpokladajú a potvrdzujú.

V tretej časti apoštolskej exhortácie sa pápež Ján Pavol II. venuje úloham kresťanskej rodiny a vyzýva:

„ Rodina, staň sa tým, čím si! ...spoznáva nielen svoju ,,totožnost“, čiže to, čím sama „je“, ale i svoje ,,povolanie“, čiže to, čo môže a ma ,,robiť... rodina je ,,dôverné spoločenstvo života a lásky“... dostáva poslanie strážiť, prejavovať a sprostredkovať' lásku ako živú ozvenu a skutočnú účasť na Božej láske...

Pápež prezentuje štyri hlavné úlohy rodiny:

- vytváranie osobného spoločenstva,
- služba životu,
- učast' na rozvoji spoločnosti,
- učast' na živote a poslaní Cirkvi.[5]

Štvrtá časť pápežovej exhortácie je praktická – pastoračna. Pojednáva o pastorácií rodín, hovorí o štruktúre rodinnej pastorácie, vymenúva zodpovedných za pastoráciu rodín, predstavuje aktivity Cirkvi v tejto oblasti napr. zriadenie **vysokej školy** zameranej na štúdium rodinných otázok v Ríme pri Pápežskej lateránskej univerzite, ďalej založenie **Pápežskej rady pre rodinu** a pod.

Pápež poukazuje, prečo je potrebne u mladých osvojenie si **správnej stupnice hodnôt života,** keď **chýbajú pevné normy správania.** Preto prípravu na manželstvo treba chápať a uskutočňovať ako postupný a trvalý proces. Príprava má **tri hlavné obdobia - stupne: vzdialenú, blízku a bezprostrednú prípravu.**

Osobitnou formou, dovtedy neznámou, bola prezentácia ďaľšej formácie zosobášených. Pápež určuje cieľ tejto pastoračnej aktivity: ,,Pastorácia zosobášených má pomáhať manželskej dvojici, aby chápala

[5] FC 17

a prežívala svoje nové povolanie a poslanie. Aby sa rodina čim viac stávala spoločenstvom lásky...”

“Mladí manželia nech úprimne prijímajú a vážia si rozumnú ľudskú a veľkodušnú pomoc iných manželských dvojíc... Táto pomoc medzi rodinami, oživovaná skutočným apoštolským duchom, bude jedným z najjednoduchších a najúčinnejších spôsobov, prístupných všetkým, ako odovzdávať v širšom kruhu tie význačné kresťanské hodnoty, ktoré sú počiatkom a cieľom každej pastoračnej starostlivosti... venovať zvláštnu pozornosť ich výchove k zodpovednej manželskej láske vzhľadom na požiadavky vzájomného spoločenstva a služby životu... aby deti prijímali a milovali ako dar od Pána života a aby im s radosťou, bez ohľadu na námahu, pomáhali pri ich ľudskom a kresťanskom raste.”[6]

V závere štvrtej časti sa pápež venuje problematike ťažkosti v manželstve a rodinnom živote a prezentuje tradičnú náuku a pohľad Cirkvi: “Vyzývam duchovných pastierov i celé spoločenstvo veriacich, aby rozvedeným pomáhali a starostlivou láskou sa usilovali zbaviť ich pocitu, že sú odlúčení od Cirkvi, lebo aj oni, ako pokrstení, môžu a vlastne sa majú zúčastňovať na jej živote. Treba ich povzbudzovať, aby počúvali Božie slovo, zúčastňovali sa na obete sv. omše, vytrvalo sa modlili, konali skutky lásky a napomáhali podujatiam miestneho spoločenstva v prospech spravodlivosti, vychovávali svoje deti v kresťanskej viere, pestovali ducha kajúcnosti a skutky pokánia, a tak si deň čo deň vyprosovali Božiu milosť. Cirkev sa ma za nich modliť, posiľňovať' ich, ukázať im, že je milosrdnou matkou, a tak ich udržiavať vo viere a nádeji.”

V závere pápež apeluje slovami: “„ Budúci osud ľudského rodu závisi od rodiny! Je teda nevyhnutné a naliehavé, aby sa každý človek dobrej voľe usiloval uchovávať a povznášať hodnoty a požiadavky rodiny.

Milovať rodinu znamená vedieť si vážiť jej hodnoty a možnosti a stále ich zveľaďovať... rozpoznávať nebezpečenstvá a zlá, ktoré ju ohrozujú, a vedieť ich prekonávať... pričiňovať sa o vytváranie takých podmienok a okolností, ktoré by podporovali jej rast a rozvoj... Je úlohou kresťanov, aby s radosťou a s presvedčením hlásali radostné posolstvo o rodine... “radostnú zvesť” obsahuje aj reč kríža. Ale práve skrze kríž môže rodina dosiahnuť plnosť svojho bytia a dokonalosť svojej lásky...

[6] FC 69

2 Základné postuláty z Listu rodinám pápeža Jána Pavla II.

2.1 Rodina na prahu nového tisícročia očami pápeža

List rodinám z 2. februára 1994 má podľa odborníkov zaujímavý obsah. Pápež nezaprie v sebe filozofa blízkeho filozofickej škole fenomenológie Edmunda Husserla a Edity Steinovej a s dávkou jemu vlastnej teologickej, filozofickej a antropologickej zručnosti predostiera prvú časť listu s názvom: Civilizácia lásky. Pápež hneď v úvode predostrie celé zázemie problematiky, kde zdôrazni **cestu rodiny ako cestu Cirkvi a pripomenie svoju starostlivosť o všetky rodiny.** A druhú časť Listu rodinám, kde sa dotýka konkrétnych ťažkých problémov života súčasnej rodiny, položí pápež na spirituálnu bázu s názvom: Ženích je s vami!

2.1.1 Úvodne slova pápeža

Slávenie Roka rodiny mi ponúka vítanú príležitosť, aby som mohol zaklopať na dvere vášho domu, s túžobným prejavom veľkej lásky vás pozdraviť a pobudnúť s vami. Robím to týmto listom a začínam slovami encykliky Redemptor hominis, ktorú som vydal v prvých dňoch svojho petrovského úradu. Vtedy som napísal: **človek je cestou Cirkvi.**

Uvedeným výrokom som zamýšľal poukázať na početnosť ciest, po ktorých človek kráča, a zároveň pripomenúť, aká živá a hlboká je túžba Cirkvi pripojiť sa k človeku na týchto cestách jeho pozemského života. Cirkev má účasť na radostiach a nádejach, na žalostiach i úzkostiach ľudí pri ich každodennom putovaní, lebo je hlboko presvedčená, že sám Kristus ju zaviedol na všetky tieto chodníky. On zveril Cirkvi človeka, zveril jej ho ako „cestu“ jej poslania a jej úradu.

2.1.2 Rodina - cesta Cirkvi

Medzi týmito početnými cestami, rodina je prvá a najdôležitejšia: cesta spoločná, i keď zostáva zvláštnou, jedinou a neopakovateľnou, ako je neopakovateľný každý človek; cesta, ktorej sa nemôže vyhnúť žiadna ľudská bytosť. Veď normálne prichádza na svet vo vnútri rodiny, preto možno povedať, že práve jej vďačí za samotnú skutočnosť svojej ľudskej existencie. Keď chýba rodina, vzniká v bytosti, ktorá mimo nej vstupuje do sveta, znepokojivá a bolestivá ujma a tá potom na ňu dolieha po celý život. Cirkev je svojou láskyplnou citlivosťou blízka všetkým, ktorí prežívajú takéto situácie, lebo dobre pozná základnú úlohu, ktorú je tu povolaná robiť práve rodina. Okrem toho vie, že človek normálne

vychádza z rodiny, aby po naplnení času v novom rodinnom jadre uskutočnil vlastné životné povolanie. Dokonca aj vtedy, keď sa rozhodne zostať sám, rodina ostáva, tak povediac, jeho bytostným horizontom ako základné spoločenstvo, v ktorom korení celá sieť jeho spoločenských vzťahov od najbezprostrednejších a najbližších až po najvzdialenejšie. Vari nehovoríme o „ľudskej rodine“, keď myslíme na všetkých ľudí, ktorí žijú na svete?

Rodina pochádza z tej istej lásky, ktorou Stvoriteľ objíma stvorený svet, ako je to vyjadrené už „na počiatku“ v Knihe Genezis (1,1). Ježiš dáva na to v evanjeliu to najvyššie potvrdenie: „Boh... tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna“ (Jn 3,16). Jednorodený Syn rovnakej podstaty s Otcom, „Boh z Boha a Svetlo zo Svetla“, vošiel do dejín ľudstva prostredníctvom rodiny; svojím vtelením sa Syn Boží určitým spôsobom spojil s každým človekom. Pracoval ľudskými rukami,... miloval ľudským srdcom. Narodiac sa z Panny Márie, naozaj sa stal jedným z nás, vo všetkom nám podobný, ale bez hriechu. A tak, ak Kristus „v plnej miere odhaľuje človeka človekovi“, robí to začínajúc rodinou, v ktorej sa rozhodol narodiť sa a rásť. Vieme, že Spasiteľ strávil veľkú časť svojho života v skrytosti v Nazarete, „poslušný“ (Lk 2,51) ako „Syn človeka“ Márii, svojej Matke a tesárovi Jozefovi. Či už táto jeho synovská „poslušnosť“ nie je prvým prejavom poslušnosti Otcovi „až na smrť“ (Fil 2,8), prostredníctvom ktorej vykúpil svet?

Božské tajomstvo vtelenia Slova je teda v úzkom vzťahu s ľudskou rodinou. Nielen s jednou nazaretskou rodinou, ale určitým spôsobom s každou rodinou; analogicky ako Druhý vatikánsky koncil vyhlasuje o Synovi Božom, ktorý sa vo vtelení "určitým spôsobom spojil s každým človekom". Nasledujúc Krista, ktorý "prišiel" na svet "slúžiť" (Mt 20,28), pokladá Cirkev službu rodine za jednu zo svojich podstatných úloh. V tomto zmysle ako človek, tak aj rodina tvoria "cestu Cirkvi".

2.1.3 Civilizácia lásky

Ako muža a ženu stvoril ich

Pápež predstavuje biblické zázemie Listu rodinám.

Manželský zväzok

Rodina sa vždy považovala za prvé a základné vyjadrenie spoločenskej povahy človeka. Vo svojom podstatnom jadre sa tento názor nezmenil ani dnes.

Otcovstvo a materstvo predstavujú samy osebe zvláštne potvrdenie lásky, čo im dovoľuje odhaliť jej rozsah a pôvodnú hĺbku. To sa však nedeje automaticky. Je to skôr úloha zverená obidvom: manželovi i

manželke. Otcovstvo a materstvo tvoria v ich živote „novotu“ a bohatstvo také vznešené, že priblížiť sa k nim možno iba „na kolenách“.

Skúsenosť učí, že ľudská láska, prirodzene zameraná na otcovstvo a materstvo, je občas postihnutá hlbokou krízou a je vážne ohrozená. V takýchto prípadoch treba sa obrátiť na služby, ktoré ponúkajú manželské a rodinné poradne...

Apoštol, zohýnajúc kolená pred Pánom, prosí ho, nech „vám dá..., aby skrze jeho Ducha mocne zosilnel váš vnútorný človek“ (Ef 3,16). **Táto sila „vnútorného človeka“ je potrebná v rodinnom živote, najmä v kritických chvíľach, totiž vtedy, keď manželia sú povolaní prekonávať ťažké skúšky lásky...**

Jednota dvoch osôb

Rodina, ktorá vychádza z uvedeného spojenia, dostáva svoju vnútornú pevnosť zo zväzku medzi manželmi a ten Kristus povýšil na sviatosť.

Spolupracovať s Bohom v povolaní nových ľudských bytostí k životu znamená mať účasť na odovzdávaní Božieho obrazu a Božej podoby, ktorých nositeľom je každý „narodený zo ženy“.

Rodokmeň rodiny

Prostredníctvom úzkeho spoločenstva osôb, ktoré sa uskutočňuje v manželstve, muž a žena tvoria začiatok rodiny.

Spoločné dobro manželstva a rodiny

Slová manželského súhlasu stanovujú, čo tvorí spoločné dobro páru a rodiny. Predovšetkým je to spoločné dobro manželov: láska, vernosť, česť, trvanie ich zväzku až do smrti, teda „po všetky dni života”.

Pravý dar seba samého

Dar osoby svojou prirodzenosťou vyžaduje, aby bol trvalý a neodvolateľný. Nerozlučiteľnosť manželstva pramení primárne z podstaty takého daru: darovanie osoby osobe. Toľkí muži a toľké ženy pokladajú túto pravdu za svoju a dokážu vytušiť, že iba v nej stretajú „pravdu a život” (Jn 14,6). Bez tejto pravdy život manželov a rodiny nedokáže dosiahnuť úplný ľudský zmysel.

Cirkev nepociťuje nikdy únavu pri vyučovaní a dosvedčovaní tejto pravdy. I keď prejavuje materinské pochopenie pre nemalé a spletité krízové situácie postihujúce rodiny, ako aj pre morálnu krehkosť každej ľudskej bytosti, Cirkev je presvedčená, že musí zostať úplne verná pravde o ľudskej láske: inak by zradila samu seba.

Zodpovedné otcovstvo a materstvo

Dve vzájomne spojené otázky. Jedna, všeobecnejšia, týka sa civilizácie lásky; druhá, špecifickejšia, týka sa zodpovedného otcovstva a materstva.

Zodpovedné otcovstvo a materstvo vyjadrujú konkrétny záväzok pre uskutočnenie takej povinnosti, ktorá v súčasnom svete dostáva nové charakteristiky.

Dve civilizácie

Otázka zodpovedného otcovstva a materstva je vpísaná do celej tematiky „civilizácie lásky." Civilizácia má v istom zmysle ten istý význam ako „kultúra". Mohlo by sa preto tiež povedať „kultúra lásky."

Kto môže poprieť, že naša epocha nie je dobou veľkej krízy, ktorá sa prejavuje predovšetkým hlbokou „krízou pravdy"?! Kríza pravdy znamená na prvom mieste krízu pojmov. Veď či termíny „láska", „sloboda", „úprimný dar" a dokonca aj „osoba", „práva osoby" skutočne znamenajú to, čo je ich prirodzenou náplňou? V tejto súvislosti sa potom ukazuje, aká významná a dôležitá je pre Cirkev a pre svet - predovšetkým na Západe - encyklika o „jase pravdy" (Veritatis splendor). Iba ak pravda o slobode a spoločenstve osôb v manželstve a v rodine znovu nadobudne svoj jas, ukáže sa v správnom svetle budovanie „civilizácie lásky" a potom bude možné účinne hovoriť - ako to robí Koncil - o „podporovaní dôstojnosti manželstva a rodiny". Dôležitý „jas pravdy"!

Láska je náročná

Láska, ktorej apoštol Pavol venoval hymnus v Prvom liste Korinťanom - tá láska, ktorá je „trpezlivá", „dobrotivá" a „všetko znáša" (porov. 1Kor 13,4-7), je určite náročná láska.

Štvrté prikázanie: „Cti svojho otca a svoju matku"

Výchova

V čom spočíva výchova?

Aby sme odpovedali na túto otázku, treba mať na pamäti dve základné pravdy: prvá je, že človek je povolaný žiť v pravde a v láske; druhá je, že každý človek sa realizuje úprimným darovaním seba samého.

Rodina a spoločnosť

Čo očakáva rodina ako ustanovizeň od spoločnosti? Predovšetkým, aby bola uznaná v svojej identite a prijatá v svojej spoločenskej subjektívnosti.

2.1.4 Ženích je s vami

V Káne Galilejskej

Dobrý Pastier je s nami všade. Ako v Káne Galilejskej bol Ženích medzi tými snúbencami, ktorí sa vzájomne odovzdávali na celý život, Dobrý Pastier je dnes s vami - ako dôvod nádeje, sila srdc, prameň stále nového nadšenia a znak víťazstva „civilizácie lásky". Ježiš, dobrý Pastier, nám opakuje: Nemajte strach. Ja som s vami. "A hľa, ja som s vami po všetky dni až do skončenia sveta" (Mt 28,20).

Veľké tajomstvo

Svätý Pavol zhrňuje námet rodinného života výrazom: „veľké tajomstvo" (Ef 5,32).

Cirkev vyhlasuje, že manželstvo, ako sviatosť zmluvy medzi manželmi, je „veľké tajomstvo", lebo v ňom sa prejavuje snúbenecká láska Krista k svojej Cirkvi.

Matka krásnej lásky

Dejiny „krásnej lásky" sa začínajú zvestovaním, tými nádhernými slovami, ktoré anjel adresoval Márii, povolanej stať sa Matkou Božieho Syna.

Tým, že hovoríme o „krásnej láske", hovoríme zároveň aj o kráse: krása lásky a krása ľudského bytia, ktoré silou Svätého Ducha je schopné takej lásky. Hovoríme o kráse muža a ženy: o ich kráse ako kráse bratov a sestier, snúbencov, manželov. Evanjelium osvetľuje nielen tajomstvo „krásnej lásky", ale aj nemenej hlboké tajomstvo krásy, ktorá je rovnako z Boha ako láska. Z Boha sú muž a žena, osoby povolané stať sa vzájomným darom. Z daru, pôvodom z Ducha, „ktorý dáva život", pramení vzájomný dar byť manželom a manželkou; nie je to menej než dar byť bratom a sestrou.

Naša civilizácia, ktorá síce registruje toľké pozitívne aspekty materiálneho i kultúrneho plánu, si v dôsledku skutočne kritického uvažovania musí uvedomiť, že je z rôznych hľadísk chorou civilizáciou, ktorá plodí hlboké falošné zmeny v človekovi.

Prečo sa to tak ukazuje?

Dôvod spočíva v skutočnosti, že naša spoločnosť je odlúčená od plnej pravdy o človekovi, od pravdy o tom, že muž a žena jestvujú ako osoby. Následkom toho spoločnosť nevie primeraným spôsobom pochopiť, čo je naozaj dar osôb v manželstve, zodpovedná láska v službe otcovstvu a materstvu, pôvodná vznešenosť plodenia a výchovy.

Je teda prehnané tvrdiť, že masové médiá, ak nie sú orientované podľa zdravých etických princípov, neslúžia pravde v jej podstatnom rozsahu?

A tu vzniká dráma: moderné prostriedky spoločenskej komunikácie sú podrobené pokušeniu manipulovať posolstvo, skresľovať pravdu o človekovi.

Prečo sa Kristus v reči na vrchu vyslovuje tak dôrazne a náročne? Odpoveď je celkom jasná: Kristus chce zaistiť svätosť manželstva a rodiny, chce brániť plnú pravdu o ľudskej osobe a jej dôstojnosti.

Iba vo svetle tejto pravdy môže byť rodina skutočne veľkým „zjavením", prvým objavením iného, vzájomným objavením manželov, potom každého syna alebo dcéry, ktorí sa z nich narodia. Plnenie vzájomného sľubu manželov, že si budú „verní v radosti a v bolesti a že sa budú milovať a mať v úcte po všetky dni života", je možné iba v rozmere „krásnej lásky". Človek dneška sa toto nemôže naučiť z obsahov modernej masovej kultúry. „Krásnej láske" sa možno naučiť predovšetkým modlitbou.

Budúcnosť každého rodinného jadra závisí od tejto „krásnej lásky": vzájomnej lásky manželov, rodičov a detí, lásky všetkých generácií. Láska je opravdivý prameň jednoty a sily rodiny.

Narodenie a nebezpečenstvo

V evanjeliách Ježišovho detstva je oznámenie života, ktoré sa deje podivuhodným spôsobom v udalosti narodenia Vykupiteľa, silne postavené do protikladu s vyhrážkami životu.

Ako nepripomenúť v tejto súvislosti vybočenia, ktoré takzvaný právny štát zaviedol v početných krajinách? Jednoznačný a kategorický je Boží zákon ohľadne ľudského života. Boh prikazuje: „Nezabiješ!" (Ex 20,13) Nijaký ľudský zákonodarca nemôže preto tvrdiť: je ti dovolené zabíjať, máš právo zabíjať, mal by si zabíjať.

Bohužiaľ, v dejinách nášho storočia sa to uskutočňovalo aj tam, kde sa demokratickým spôsobom dostali k moci politické sily, ktoré vydali zákony protiviace sa právu každého človeka na život, a to v mene domnelých a mylných eugenických, etnických a podobných dôvodov. Je to úkaz mimoriadne závažný, lebo ho sprevádza široké uspokojenie i súhlas verejnej mienky, je to príklad zákonodarstva, ktoré nerešpektuje právo na život od jeho počatia. Veď ako možno z morálneho hľadiska prijať zákony, ktoré dovoľujú zabiť ešte nenarodenú ľudskú bytosť, ale ktorá už žije v matkinom lone? Právo na život sa týmto spôsobom stáva výlučnou výsadou dospelých, ktorí využívajú tie isté parlamenty, aby uskutočnili vlastné projekty a sledovali vlastné záujmy.

Tu stojíme pred ohromnou hrozbou voči životu: pred ohrozením nielen jednotlivcov, ale aj celej civilizácie. Tvrdenie, že táto civilizácia sa stala z niektorých hľadísk **„civilizáciou smrti“**, nadobúda znepokojivé potvrdenie.

„...Prijali ste ma“!

Manželia a rodiny celého sveta: s vami je Ženích! Predovšetkým toto vám túži povedať pápež.

Čo vám môže zaželať pápež na konci tejto dlhej meditácie?

Želá vám, aby ste sa všetci našli v týchto slovách, ktoré sú „duch a život“ (Jn 6,63). Rodina, otcovstvo a materstvo idú spolu, rovnakým krokom. Rodina zároveň predstavuje ľudské prostredie, v ktorom sa formuje „vnútorný človek”, o ktorom hovorí apoštol. Upevnenie jeho sily je darom Otca a Syna v Duchu Svätom.

Svätá rodina je začiatok pre toľko iných svätých rodín! Koncil pripomenul, že svätosť je všeobecné povolanie pokrstených.

Prostredníctvom rodín plynú dejiny človeka, dejiny spásy ľudstva. Usiloval som sa ukázať, ako je rodina postavená do stredu veľkého zápasu medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou, medzi láskou a tým, čo sa prieči láske. Rodine je zverená úloha bojovať predovšetkým za oslobodenie síl dobra, ktorého prameň sa nachádza v Kristovi, Vykupiteľovi človeka. Treba urobiť všetko, aby si takéto sily osvojilo každé rodinné jadro, aby sa dosiahlo, že rodina bude **„silná Bohom“.**

Mocou jeho pravdy pripomíname človekovi nášho času, aby pochopil, aké veľké dobrodenia sú manželstvo, rodina a život; aké veľké nebezpečenstvo je nerešpektovanie týchto skutočností a znižovanie vážnosti najvyšších hodnôt, ktoré zakladajú rodinu a dôstojnosť ľudskej bytosti.

3 Povzbudenie pre rodiny v Katechizme Katolíckej cirkvi

Náuka Katolíckej cirkvi zhromaždená v katechizme na mnohých miestach buď priamo, alebo vzťahujúc sa na príslušnú oblasť zapodieva sa problematikou rodiny. Je zaujímavé sledovať citovanosť dokumentov Magistéria, hlavne dokumentov pontifikátu pápeža Jána Pavla II. v jednotlivých častiach katechizmu. To podstatné nájdeme v Katechizme Katolíckej cirkvi na dvoch miestach:

V druhej časti, tretej kapitole KKC s názvom: Sviatosti služby spoločenstvu, kde v 7. článku: Sviatosť manželstva (body 1601 – 1666) je zhrnuté podstatne všetko z učenia cirkvi s bohatými odkazmi na náuku pápeža Jána Pavla II. hlavne s apoštolskej exhortácie „Familiaris

consortio“ a v tretej časti, v druhej kapitole s názvom: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého, v 4. článku: Štvrté prikázanie.

4 Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku

Aj Pastoračný a evanjelizačný plán Katolíckej cirkvi na Slovensku na roky 2001 – 2006 uvádza v štvrtej časti titul Rodina a výchova: **Manželstvo a rodina**

4.1 Situácia

- V súčasnosti azda nijaká iná inštitúcia nie je terčom toľkých útokov, ako práve manželstvo a rodina.
- Zaiste nechýbajú pozitívne aspekty, medzi ktoré patrí sloboda prejavu, dôraz na rešpektovanie ľudských práv (za predpokladu vyváženosti medzi právami detí a rodičov, žien a mužov) a dôstojnosti ľudskej osoby, snaha o rešpektovanie dôstojnosti ženy v jej osobnom, rodinnom a verejnom živote, rozvoj teológie a spirituality manželstva a rodiny, chápanie manželstva a rodičovstva ako povolania k láske a k svätosti, zdôrazňovanie zodpovednosti rodičov za výchovu a evanjelizáciu svojich detí, iniciatívy a hnutia zamerané na podporu a vzájomnú pomoc rodín.
- Na zlepšení pastorácie rodín sa podieľa:
- Rada KBS pre rodinu (návrhy pastoračných programov, formy práce);
- diecézne a farské rady pre rodinu;
- manželia, rodičia, odborníci (lekári, pedagógovia a psychológovia);
- laické hnutia a iniciatívy (Hnutie kresťanských rodín, manželské stretnutia, hnutie Nových rodín, Modlitby matiek a iné);
- V každom zo 107 dekanátov SR je manželský pár, ktorý spolupracuje pri pastorácii rodín.
- Súčasne vidíme rôzne ťažkosti, do ktorých sa rodina na Slovensku často dostáva. Počet sobášov a počet narodených detí z roka na rok klesá, počet kohabitácie, rozvodov a detí narodených mimo manželstva rastie. Hoci počet potratov zdanlivo klesá, je to tým, že sa používa čoraz viac antikoncepcia, ktorá má aj abortívny účinok. Antikoncepčné myslenie sa šíri a oslabuje vernosť aj stabilitu vzťahov.
- V poslednom období sa objavuje aj úsilie o zrovnoprávnenie homosexuálnych vzťahov s manželstvom. Manželstvo a rodina je oslabovaná hodnotovo, morálne, ale aj postavením v spoločnosti a

narušujú ju aj nevhodné sociálne a ekonomické podmienky. Deti často vyrastajú bez aktívnej účasti mužov vo výchovnom procese („generácia bez otcov), čo veľmi negatívne ovplyvňuje na ich vývin; niektoré výskumy vidia v tom jednu z príčin týrania a zneužívania detí.

- Katolícka cirkev na Slovensku reaguje na tieto výzvy rozvíjaním učenia o rodine a ponukou prostriedkov a hodnôt, na ktorých možno vybudovať harmonické a stabilné manželstvo. Cirkevné dokumenty (Familiaris consortio, Humanae vitae, List rodinám, Evangelium vitae, Sexualita – pravda a význam) sú spoľahlivou orientáciou pre rodiny hľadajúce odpoveď pre svoje otázky aj pre pastoráciu rodín. Aby sa cirkevné dokumenty premietli do života rodín, jestvuje v praxi základný pastoračný program rodín, ktorý má tieto časti:
  - príprava na manželstvo (pred sobášom);
  - príprava na rodičovstvo (pred krstom);
  - výchova detí a mládeže (pred prvým sv. prijímaním a birmovkou);
  - liturgie pre rodiny (príležitostne);
  - stretnutia rodín (pravidelne, alebo príležitostne);
  - manželské rekolekcie; spoločenstvá rodín.

4.2 Ciele

- Pomáhať veriacim chápať ľudskú sexualitu ako dar, za ktorý sme zodpovední, a manželstvo ako povolanie k láske.
- Dosiahnuť to, aby sa pastorácia týkala všetkých členov rodiny.
- Pomáhať tým, ktorí sú v zvláštnych situáciách – odlúčení, rozvedení, vdovy a vdovci, bezdetné rodiny, rodiny s nízkymi príjmami.
- Zlepšiť vzdialenú a blízku prípravu na manželstvo a rodičovstvo.
- Pomáhať rodičom v prehlbovaní vzájomnej lásky a vo výchove detí.
- Hľadať cesty, ako pomáhať všetkým rodinám, nielen veriacim.
- Spolupracovať s mimovládnymi organizáciami, zameranými na otázky rodiny.

4.3 Odporúčania

Na úrovni farnosti:

- v každej farnosti vytvoriť podmienky (miestnosti, pomôcky) pre stretávanie rodín, zlepšenie prípravy na manželstvo, prípravy na rodičovstvo, poskytovanie pomoci manželom, ktorí sú v kríze;

- usilovať sa o to, aby farnosť bola domovom pre všetkých, kde nájdu všestrannú pomoc, podporu a radu aj samostatne vychovávajúci, manželia s problémovými deťmi, rodiny s nízkymi príjmami atď.;
- usporiadať akcie, zamerané na kompletné rodiny (sväté omše, adorácie, ale aj výlety a slávnosti);
- raz do roka v nedeľu sláviť Deň rodiny;
- osobitnú pozornosť venovať mladým matkám, pomáhať im v prehlbovaní viery a výchove (audiokazety pre matky, detské ihrisko , pomôcky pre výchovu detí...);
- rozvíjať pastoráciu mužov, posilňovať ich identitu muža a otca, vrátiť manželov a otcov rodine;
- pomáhať rodičom pri výchove detí a spolužití s rôznymi generáciami (konzultácie pri riešení výchovných problémov, literatúra, prednášky). Vštepovať im presvedčenie, že ovocie výchovy závisí predovšetkým od Božej pomoci a vzťahu medzi manželmi;
- pomáhať manželom žiť manželskú čistotu ako tajomstvo a ako cestu dozrievania v láske;
- rozvíjať vo farnostiach úzku spoluprácu medzi kňazom, rodičmi a pedagogickými zbormi, ako aj – so zapojením laikov - s predstaviteľmi samosprávy a miestnymi štátnymi orgánmi.

Na diecéznej a celoslovenskej úrovni:

- vybudovať diecézne centrá pre rodinu s trvalými pracovníkmi a vytvoriť podmienky pre ich riadne fungovanie;
- ďalej rozvíjať a podporovať osvedčené dialogické metódy pastorácie rodín. Sú to: manželské rekolekcie, spoločenstvá rodín, ktoré pomáhajú riešiť rodinné problémy očami viery, stretnutia rodín s diecéznym biskupom, konferencie rodín, kongresy o rodine, kurzy, semináre, prednášky.
- hľadať možnosti otvoriť rôzne formy Rodičovskej akadémie, zameranej na vzťahy medzi manželmi a výchovu detí;
- v rámci permanentnej formácie kňazov viesť kňazov pôsobiacich vo farnostiach k otvorenosti pre pastoráciu rodín, ponúkať im semináre týkajúce sa praktickej pastorácie rodiny, nové pedagogicko-psychologické poznatky, tvorivé spôsoby spolupráce s laikmi vo farnostiach ako aj praktické skúsenosti;
- spolupracovať s vládnymi a mimovládnymi organizáciami, ktoré sa angažujú v prospech rodín a členov rodín na úrovni diecézy, dekanátu a farnosti v súlade so zásadami zdravej etiky.

5 Pastiersky list biskupov Slovenska rodinám

Na Šiestu veľkonočnú nedeľu, dňa 13. mája 2007 biskupi Slovenska oslovili veriacich svojím pastoračným listom. Na podklade slov Evanjelia o tom, že „Boh chce prísť k nám a urobiť si u nás príbytok; chce nám dať svojho Ducha, ktorý nás naučí všetko a zanecháva nám svoj pokoj“ povzbudzujú predovšetkým rodičov: „Poslanie rodiča je dnes poznačené toľkými novými ťažkosťami! Koľkokrát sa Vaše materinské a otcovské srdce strachuje o to, čo bude s Vašimi deťmi, ako im odovzdáte pravé hodnoty a ako si ich uchránia pred toľkými nebezpečenstvami, ktoré im hrozia.“

Biskupi pripomínajú, že rodina a rovnako spoločnosť nemôže kráčať k šťastnej budúcnosti bez dobrých rodičov. Biskupi citujú, čo pripomenul Boží služobník pápež Ján Pavol II. vo svojom *Liste rodinám*: „Pre civilizáciu lásky je podstatné, aby muž cítil materstvo ženy, svojej manželky, ako dar: toto skutočne má ohromný vplyv na celý výchovný proces.“

Táto prvá škola – rodina – je však v súčasnosti zasiahnutá rýchlymi zmenami v spoločnosti a kultúre natoľko, že v mnohých rodinách zavládla neistota pokiaľ ide o vlastné úlohy. Preto biskupi ďakujú že za posledné desaťročia vyrástli na Slovensku mnohé spoločenstvá, hnutia, združenia a organizácie, ktorých členovia vložili svoje sily a schopnosti na pomoc rodinám prostredníctvom programov, stretnutí, vzdelávania a rôznych ďalších iniciatív podľa svojich vlastností a dosahu. Takáto spolupráca sa má stať svedectvom o Bohu, ktorý je láska. Svätý Otec Benedikt XVI. nás vo svojej prvej encyklike učí, že prejavovať lásku voči biednym každého druhu patrí k podstate Cirkvi tak isto, ako služba sviatostí a ohlasovanie evanjelia a že láska má byť zároveň usporiadanou službou spoločenstva Cirkvi.[7] Biskupi vyzývajú, aby sa rodiny stali priestorom apoštolátu: „Tam sa stávate apoštolmi jeden pre druhého a pre Vaše deti, aby cez Vaše svedectvo mohli zakúsiť, že „viera nie je iba kultúrne dedičstvo, ale je neustálou akciou Božej milosti,“ ako to krásne vyjadril Svätý Otec na Piatom svetovom stretnutí rodín vo Valencii a pripomenul, že „kresťanská rodina odovzdáva vieru vtedy, keď rodičia učia svoje deti modliť sa a modlia sa s nimi, keď ich privádzajú k sviatostiam a vovádzajú ich do života Cirkvi“.

Na záver listu prichádza apel biskupov: „Chceme Vás dnes preto pozvať na spoločné dielo obnovy rodín. Celkom iste v tomto spoločnom úsilí budeme pozornejšie počúvať hlas Božieho Ducha. On nás naučí všetko a pripomenie nám všetko, čo nám hovorí Ježiš.

[7] *Deus caritas est*, 20-22

Záver

Pomôžem si slovami pápežského dokumentu Jána Pavla II. **„Nové povolania pre novú Európu“**[8] kde je táto pápežová naliehavá výzva:

„Potrebujeme ľudí, schopných „stavať mosty“, aby stále viac zjednocovali cirkvi a národy Európy a zmierovali duše.

Potrebujeme „otcov“ a „matky“ otvorených pre život a dar života, **ženíchov a nevesty,** ktorí budú svedčiť a oslavovať krásu Bohom požehnanej ľudskej lásky, ľudí schopných dialógu a „kultúrneho milosrdenstva“, aby sprostredkovávali kresťanské posolstvo prostredníctvom reči našej spoločnosti, odborníkov i jednoduchých ľudí schopných vniesť do angažovanosti v občianskom živote a pracovných i priateľských vzťahov nefalšovanosť pravdy a silu kresťanskej lásky, ženy, ktoré opäť objavia v kresťanskej viere možnosť naplno prežívať svoju ženskosť, **kňazov s veľkým srdcom, aké má Dobrý Pastier,** trvalých diakonov, ktorí budú ohlasovať Slovo a slobodu služby pre najbiednejších, zasvätených apoštolov schopných vnoriť sa do sveta a dejín so srdcom rozjímajúceho človeka, **mystikov takých blízkych Božiemu tajomstvu, že by vedeli oslavovať zakúsenie božstva a poukazovať na Božiu prítomnosť uprostred činnosti.**

Európa potrebuje nových vyznávačov viery a jej krásy, svedkov, ktorí budú vierohodnými veriacimi, plnými odvahy až po preliatie krvi, panny, ktoré nie sú pannami len samy pre seba, ale vedia všetkým ukázať panenstvo prítomné v srdci každého človeka a bezprostredne poukazujúce na večného Boha, prameň každej lásky.

Naša zem dychtí nielen po svätých osobách, ale aj svätých spoločenstvách, takých zaľúbených do Cirkvi i sveta, **že dokážu ukazovať tomuže svetu slobodnú, otvorenú, dynamickú Cirkev prítomnú v súčasných dejinách Európy, blízku ľudským bolestiam, prijímajúcu všetkých, zástankyňu spravodlivosti, pozornú k biednym …**

Pritom je potrebné počúvanie druhého srdcom...

[8] *„Nové povolania pre novú Európu“,* SSV Trnava 1998 str.30

Princípy medzináboženských iniciatív v učení Jána Pavla II.

Mons. Stanislav Stolárik

1 Ekumenické iniciatívy od II. Vatikánskeho koncilu

Slovu „ekuména“, tvoriace základ pre termín „ekumenický“, zodpovedá v nemecko – slovenskom slovníku nemecký výraz *Ökumene* s poznámkou, že je to cirkevný termín. Výraz *ekuména* používajú u nás napríklad v oblasti Komárna príslušníci reformovanej cirkvi približne v tom zmysle, ako my katolíci používame výraz *ekumenický*, *ekumenizmus*.

V nemeckom lexikóne slovu *Ökumene* zodpovedá grécky výraz *oikumene*, a má dvojaký význam, pričom cirkevný je až na druhom mieste. Na prvom mieste označuje výraz „obývanú“ časť Zeme, na rozdiel od neobývanej, nazývanej *anekuména*. V gréckej antike a v helenizme znamená oblasť, na ktorú vplývala ich kultúra, a podobne je to aj v Rímskej ríši. Ide skôr o politicky chápaný pojem ríše (*orbis terrarum* – obývaná zem, zemský okruh často postavený na roveň *Orbis Romanus* [Rímska svetová ríša], ktorý sa používa od 1. storočia pred Kristom). V Starom a Novom zákone je geografické a kultúrne chápanie navzájom popretkávané. Na druhom mieste *oikumene* znamená ekumenické hnutie, teda súhrn všetkých kresťanských snáh o jednotu, ktoré sa objavili už v 19. storočí a rozvinuli sa v 20. storočí v reformovaných cirkvách, neskôr i vo východných, ako úsilie o znovuzjednotenie Cirkvi v organizácii aj v učení. V r. 1937 bola založená *Ekumenická rada cirkví*. Zo strany katolíckej Cirkvi je v prvej polovici 20. storočia tiež badateľný určitý ekumenický posun smerom vpred, aj keď spočiatku vedený v uvážlivom tóne.[1] Až Druhý Vatikánsky koncil (1962-1965) podnietil neobyčajný rozvoj ekumenizmu svojimi dokumentmi: *Ad gentes*, *Gaudium et spes*, ale predovšetkým dekrétom *Unitatis redintegratio*,[2] a nemožno nespomenúť konštitúciu *Lumen gentium*.

Ľudský iniciátor II. Vatikánskeho koncilu, pápež Ján XXIII., dnes už blahoslavený, pozval na Koncil nekatolíkov a založil Sekretariát pre

[1] Porov. RICCARDI, A.: *Bůh nemá strach*, 2003, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s.r.o., s. 86-91.
[2] Porov.: DUFFEROVÁ, A.: *Tri „e“ – ekuména, ekonómia, ekológia: výzvy pre Európu.* In.: *Európa – politický a duchovný fenomén.* Košice: Dobrá kniha 2004, s. 130-131.

jednotu kresťanov (5.7.1960). Svoju iniciatívu o jednotu vyjadril slovami: *Vždy, keď vidím múry medzi kresťanmi, skúšam vyraziť tehlu*.[3] Nástupca Jána XXIII. na Petrovom stolci – Pavol VI., venoval podstatnú časť svojej prvej encykliky *Ecclesiam suam* (6.8.1964) dôležitosti dialógu. Pavol VI. schválil neskôr obe časti *Ekumenického direktória* (1967, 1970; prepracované schválil v r. 1993 Ján Pavol II.). Tak nasledovala púť Pavla VI. do Svätej Zeme a stretnutie s Carihradským patriarchom Athenagorasom v Jeruzaleme, s ktorým neskôr (7.12.1965) spoločne zrušili vzájomnú exkomunikáciu z 11. storočia. Následnú aktivitu Pavla VI. na ekumenickom poli, možno považovať za značne bohatú, plodnú a užitočnú, čím sa nielen prelomili stáročné ľady vzájomného napätia a neporozumenia, ale prešiel sa i značný kus cesty k vzájomnému zblíženiu, čo sa prejavilo najmä rôznymi stretnutiami a spoločnými modlitbami.

Štafetu ekumenického dialógu prevzal v r. 1978 pápež Ján Pavol II, dnes už Boží služobník Ján Pavol II., a to v období, keď ekumenizmus prekonával fázu stagnácie. Po pokoncilovom entuziazme, pokroku „dialógu v láske“, po spoločných modlitbách sa začala konfrontácia na teologickej úrovni, menej na očiach ľudí, omnoho náročnejšia a komplikovanejšia. Ján Pavol II. sa najmä vďaka svojim cestám pričinil o zblíženie, hoci ako priznal, musel čeliť istým „útokom“.[4] Už vo svojej inauguračnej reči (22.10.1978) adresoval prítomným nekatolíckym predstaviteľom tieto slová: *Prosím, oboznámte tých, ktorých reprezentujete, že zaangažovanie Katolíckej cirkvi v ekumenickom hnutí je nespochybniteľné, tak ako to slávnostne vyhlásil II. Vatikánsky koncil*.[5] Kardinál Dziwisz uvádza krédo ekumenického dialógu Jána Pavla II., ako ho zachytil pri jednom rozhovore: *Ekumenizmus je Kristovou túžbou, ut unum sint, aby všetci boli jedno. Je túžbou Druhého vatikánskeho koncilu a je aj mojim programom bez ohľadu na ťažkosti, nedorozumenia a neraz aj útoky*.[6]

V prvej encyklike *Redemptor hominis* (1979) sa prihlásil k práci na poli ekumenického dialógu k svojim predchodcom Jánovi XXIII. a Pavlovi VI. Určitý rozdiel je badateľný: ak sa Pavol VI. pridržiava „teórie napĺňania“ toho, čo stanovil Koncil, Ján Pavol II., zdôrazňujúci aktívnu úlohu Ducha Svätého v náboženských tradíciách, zdá sa byť viac otvorený na prijatie širšej perspektívy, rešpektujúc a vychádzajúc z

[3] *Slovo medzi nami*. Bratislava: Redemptoristi, roč. 8 (2007), č. 5, s. 60.
[4] Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 221-222.
[5] JAN PAWEŁ II.: *Nauczanie papieskie*, t. I, Poznań – Warszawa, s. 18.
[6] DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 221.

Koncilom stanovených odporúčaní a náuky.[7] Ako uviedol kardinál Edward I. Cassidy, prezident Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov, v prednáške o zásadách a normách ekumenizmu, vyjadrených v *Direktóriu*, pri návšteve Slovenska v decembri 1993 pre Jána Pavla II.: *hľadanie jednoty, tvorí pastoračnú prioritu jeho pontifikátu*. Dôvod pápežovho zanietenia pre ekumenizmus, môžeme prevziať z *Listu Efezanom* a *Druhého listu Korinťanom* (5, 18-20), ktoré interpretoval kardinál Cassidy takto: *Kto bude počúvať výzvy na zmierenie, ak ju hlásajú tí, čo nie sú navzájom zmierení?*[8] Jedine cesta vzájomného zmierenia učiní Kristovo posolstvo účinnejšie vnímateľné v tomto svete. Ján Pavol II. žil v pravde vykúpenia každého človeka skrze Ježiša Krista, a táto skutočnosť môže v značnej miere objasniť jeho ekumenické iniciatívy.

2 Medzináboženské iniciatívy Jána Pavla II.

Ján Pavol II. v iniciatíve o medzináboženský dialóg pamätal na dva dôležité body problému: 1/ kresťanstvo potrebuje obnoviť vedomie vlastnej totožnosti; aby mohlo správne 2/ evidovať existujúce rozdielnosti.

Za určité nóvum ekumenických snažení Jána Pavla II., treba považovať zjednotenie vnútrokresťanského dialógu s dialógom medzináboženským, na čo zvlášť poukázal v Apoštolskom liste *Tertio Millenio Adveniente*. Avšak i teraz sa Ján Pavol II. odvoláva na deklaráciu Druhého Vatikánskeho koncilu *Nostra aetate*, ktorá hovorí o vzťahu Cirkvi k nekresťanským náboženstvám. Ján Pavol II. má na mysli predovšetkým dialóg so židmi a s moslimmi a zorganizovanie spoločných stretnutí na významných miestach monoteistických náboženstiev.[9] Pápež sa dotkol aj citlivej otázky mesta Jeruzalem, ktoré je svätým mestom pre všetky tri monoteistické náboženstvá: židov, kresťanov a moslimov, a v morálnom zmysle, patrí týmto náboženstvám. Vyslovil túžbu, aby bol Jeruzalem *centrom harmonického spolužitia vyznávačov troch monoteistických náboženstiev*.[10] Pápež vidí v náboženskej identite

[7] Porov.: DUPUIS, J.: *Chrześcijaństwo i religie*, 2001, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 115-116.
[8] Porov. DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1998, s. 40-43, 62-63.
[9] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Tertio Millenio Adveniente*, 1994, 53.
[10] *Żydzi i Judaizm w dokumentach Kościoł i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, s. 98.

Jeruzalema centrum pre dialóg a odstraňovanie prekážok na ceste pokojného spolunažívania vyznávačov judaizmu, islamu a kresťanstva.[11]

Veľmi konkrétnym uskutočnením dialógu, pripomínajúcom nové scenáre 21. storočia, bol deň modlitieb kresťanských cirkví a veľkých svetových náboženstiev za mier, ktoré usporiadal Ján Pavol II. v Assisi v októbri 1986... tento obraz dialógu medzi kresťanmi a nekresťanmi... v ovzduší modlitby (ktorá bola silno zakorenená v assiskom františkánskom dedičstve) a starosti o mier sveta, je konkrétnym uskutočnením deklarácie *Nostra aetate*, keďže všetky národy majú svoj pôvod v Bohu a v tom istom Bohu majú aj svoj spoločný konečný cieľ.[12] Pápežove slová, hodnotiace stretnutie v Assisi, boli plné nádeje a ústretovosti: *Rozdiely sú menej dôležitými prvkami, ak majú byť porovnané s jednotou, ktorá je radikálna, základná a rozhodujúca*. Pápež hovorí o aktívnej prítomnosti Ducha Svätého v náboženskom živote členov iných náboženských tradícií[13] ešte výraznejšie ako ktorýkoľvek Koncilný dokument.[14] Tieto myšlienky zdôraznil Ján Pavol II. v encyklike o Duchu Svätom *Dominum et vivificantem* a neskôr aj v encyklike *Redemptoris missio*.[15] Ján Pavol II. zvolal v r. 1999 do Assisi aj druhé stretnutie, na ktorom sa zúčastnilo 200 účastníkov 20 náboženských tradícií. Vo svojom príhovore apeloval na spoluprácu bez násilia: *Každé použitie náboženstva zväčšiť násilie, je zneužitím náboženstva. Náboženstvo nie je a nesmie sa stať zámienkou ku konfliktom, zvlášť vtedy, keď sa náboženská, kultúrna a etnická identita ľudí zhoduje. Náboženstvo a mier idú spoločne: zapríčiniť vojnu v mene náboženstva je očividný protiklad*.[16]

Ján Pavol II. v januári 2002 znova zvolal predstaviteľov kresťanských cirkví a veľkých svetových náboženstiev a osobne

[11] Porov.: KASIŁOWSKI, P.: *Dialog s judaizmem*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 86-87.
[12] Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Nostra aetate*, 1.
[13] Boží plán spásy v Kristovi zahŕňa všetkých. Porov.: *Vari je Boh len Bohom Židov? A nie aj pohanov? Veru aj pohanov* (Rim 3, 29); *Ono v iných pokoleniach nebolo ľuďom známe tak, ako sa teraz v Duchu zjavilo jeho svätým apoštolom a prorokom: že pohania sú spoludedičmi, spoluúdmi a spoluúčastníkmi prisľúbenia v Kristovi Ježišovi* (Ef 3, 6).
[14] *Journée mondiale de priére pour la paix* (27.10.1986), Cittá del Vaticano 1987, s. 147-155. In.: DUPUIS, J.: *Chrześcijaństwo i* religie, 2001, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 111-112.
[15] JÁN PAVOL II.: *Dominum et vivificantem*, 1986, 53. JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, 1990, 28.
[16] Porov.: SFEIR, N., P.: *Ekumenismus a mezináboženský dialog za pontifikátu Jana Pavla II.*, 2003. In.: *25. výročí pontifikátu papeže Jana Pavla II*. Praha: Česká biskupská konference 2004, s. 77.

pokračoval v assiskej ceste.[17] Zdá sa, že impulzom zbližovania je nevypovedané presvedčenie, že Ježiš Kristus je Mesiášom všetkých náboženstiev, a pre svoju vykupiteľskú moc ony z neho čerpajú. Preto v nich rozličným spôsobom pôsobí Duch Svätý, skrze ktorého dokonáva Ježiš svoje vykupiteľské dielo.[18] V časovej následnosti (19.5.1991) vydáva spoločne Pápežská rada pre medzináboženský dialóg a Kongregácia pre evanjelizáciu národov dokument, v ktorom sa objavuje dôležitý paragraf, potvrdzujúci vykúpenie všetkých mužov a žien v tajomstve výkupnej obety Ježiša Krista skrze Jeho Ducha.[19] Upriamenie pozornosti na pôsobenie Ducha Svätého je značný prínos Jána Pavla II. do „teológie náboženstva", načo upozornil už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis*.[20] Duch Svätý je prítomný a koná vo svete, v členoch iných náboženstiev aj samotných náboženských tradíciách. Pravdivá modlitba (hoci sa obracia na Neznámeho Boha), ľudské hodnoty a cnosti, bohatstvo múdrosti ukryté v náboženských tradíciách, ako aj pravdivý dialóg a autentické stretnutie medzi ich členmi – to je mnohoraké ovocie aktívnej prítomnosti Ducha.[21]

3 Jednota kresťanov

Známy taliansky novinár Vittorio Messori sa opýtal Jána Pavla II.: *II. Vatikánskym koncilom naplno otvorené brány poslúžili skôr na vzdialenie sa od Cirkvi tých, ktorí boli „vo vnútri", ako na priblíženie sa tých, ktorí postávali „vonku"*.[22] Messori len znova otvoril pred a počas Koncilu nastolenú otázku ústretovosti Rímskokatolíckej cirkvi voči všetkým, ktorí sú mimo nej, t.j. príslušníkov iných kresťanských denominácií, vyznávačov iných náboženstiev, ľudí neveriacich, a či zvolená cesta bola správna. To znamená: či sa Koncil nepomýlil, či z nastúpenej cesty sa

[17] RICCARDI, A.: *Bůh nemá strach*., 2003. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství , s.r.o., 2006, s. 77.
[18] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*, 1990, 5, 6, 10. Porov. MOYSA, S.: *Nadzieja ekumeniczna Jana Pavła II.* In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 66-67.
[19] Porov. PÁPEŽSKÁ RADA PRE MEDZINÁBOŽENSKÝ DIALÓG; KONGREGÁCIA PRE EVANJELIZÁCIU NÁRODOV: *Dialóg a ohlasovanie: reflexie a odporúčania na tému medzináboženského dialógu a ohlasovanie evanjelia Ježiša Krista*, 1991, 29. Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Ad gentes*, 3, 9, 11. In.: DUPUIS, J.: *Chrześcijaństwo i religie*, 2001, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 114.
[20] JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, 1979, 6.
[21] DUPUIS, J.: *Chrześcijaństwo i religie*, 2001, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 111.
[22] JAN PAWEŁ II.: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 123.

netreba vrátiť, alebo aspoň na nej pribrzdiť? Iste, mnohé veci je treba nanovo prehodnotiť, usmerniť, prehĺbiť, azda aj zadefinovať, ale už netreba sa vracať. Viac je treba zadívať sa na príklad Jána Pavla II., ktorý osobným zanietením a vkladom načrtol cestu ďalšieho smerovania, aby sa napĺňali slová Ježišovej modlitby: *aby všetci boli jedno*...[23] Ježišovi, ktorý sa neustále usiloval o jednotu s Otcom, záležalo i na jednote medzi ľuďmi navzájom.

Ak hovoríme o zbližovaní kresťanov a o procese, ktorý by mal smerovať a napokon priviesť k vytúženému cieľu jednoty, nemožno z iniciatív Jána Pavla II. vynechať jeho dvanástu encykliku *Ut unum sint* (25.5.1995), ktorá sa dá stručne charakterizovať ako *výzva k jednote kresťanov – Kristus pozýva všetkých svojich učeníkov do jednoty* (Úvod), a je dokumentom, ktorý pokračuje v iniciatíve II. Vatikánskeho koncilu a znova definuje dobové požiadavky na poli ekumenizmu. V tejto encyklike Ján Pavol II. nanovo pripomenul a vysvetlil dôležitosť ekumenizmu a stanovil určité priority vízie procesu zjednocovania kresťanov.

Encyklika má úvod, tri kapitoly a adhortáciu. V 1. kapitole je opísaná túžba Katolíckej cirkvi kráčať s nádejou cestou ekumény, nechať sa viesť vierou a láskou, čo treba považovať za kresťanský imperatív svedomia. Primát v tomto úsilí má obrátenie srdca a spoločná modlitba, po ktorých nech pokračuje praktická spolupráca na poli pastorálnom, kultúrnom, sociálnom a v dávaní svedectva evanjeliu. V 2. kapitole zdôrazňuje pápež nutnosť dialógu a spomína niektoré uskutočnené ekumenické stretnutia. Pri rozdielnosti náuky je dôležité pokračovať v štúdiu najmä v interpretácii zjavenia. Napokon chváli spoluprácu cirkví pri obrane dôstojnosti a práv človeka. V 3. kapitole si Ján Pavol II. položil otázku: *Akú cestu ešte máme prejsť?*, pokiaľ bude spoločne slávená Eucharistia, pokiaľ sa vysvetlí a prijme primát Rímskeho biskupa a nastane i ostatné doktrinálne zblíženie? V závere encykliky odprosuje za viny katolíkov a v pripojenej adhortácii vyzval znova všetkých k obnove.[24]

Cestu zbližovania načrtol Ján Pavol II. už svojou prvou iniciatívou, návštevou Turecka a stretnutím s patriarchom Demetriosom, ktoré Svätý Otec charakterizoval ako cestu *Petra k Ondrejovi*. V rámci návštevy Turecka sa Ján Pavol II. po prvý krát v dejinách pápežov zúčastnil na slávnostnej pravoslávnej bohoslužbe v pravoslávnej katedrále vo Fanare. Pri návšteve vydali s patriarchom spoločnú deklaráciu.[25]

---

[23] Jn 17, 21.

[24] Porov.: DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1998, s. 68-69.

[25] Porov.: *Ekumenická činnosť Jána Pavla II*. In.: *Vo svetle blahozvesti*. Trnava: Dobrá kniha 1985, s. 258-259. NAGY, S.: *Kosciół na drogach jedności*. Wrocław 1985, s.

Nech sa teda najskôr zídu pri Kristovom kríži rozdelení kresťania, nech sa spoločne modlia v duchu Ježišovej modlitby za jednotu, a čas ďalšieho, celkového či jednotlivého približovania a zjednocovania, treba ponechať na Kristovu vôľu. Tým najdôležitejším bodom spoločnej modlitby, ako upozorňuje Ján Pavol II, nech je spojivo lásky, nakoľko *láska tvorí komúnio osôb a spoločenstiev. Ak sa milujeme, usilujeme sa prehĺbiť naše komúnio a činiť ho stále dokonalejším... láska je najhlbším, životodárnym hnutím procesu zjednotenia*.[26] Druhým aspektom prehlbovania a prežívania ekumenických vzťahov je modlitba: *ekumenická modlitba slúži kresťanskému posolstvu a jeho vierohodnosti*.[27]

Vzájomne prehlbujúca sa láska, posilňovaná spoločnou modlitbou, pokračuje v úprimnom dialógu, v ktorom vzájomný rešpekt a úcta sa považujú za samozrejmosť. Dialóg nech sa vedie *medzi patrične pripravenými odborníkmi na schôdzkach usporiadaných v náboženskom duchu medzi kresťanmi rozličných cirkví a spoločenstiev. Pri tomto dialógu každý dôkladne vyloží svoje učenie a jasne podá jeho charakteristické črty, a tak si všetci nadobudnú pravdivejšie poznanie a nestrannejšie hodnotenie učenia a života obidvoch spoločenstiev.*[28] Bez osobného kontaktu a dialógu, ako zdôrazňuje kardinál Špidlík, sa ekumenizmus stane len akousi abstraktnou diskusiou.[29]

Ján Pavol II., pamätajúc na učenie Koncilu, chcel zdôrazniť, ako dialóg obohacuje jednotlivé osoby i každé ľudské spoločenstvo. Podľa pápeža, dialóg nemá len poznávací význam (dia-logos), ale aj existenciálny v celistvosti, lebo nie je len výmenou myšlienok, ale aj výmenou darov.[30] Novým prvkom oproti učeniu Koncilu, je pápežovo zdôraznenie, a to práve v procese dialógu, spytovanie svedomia. Je to pokorné priznanie si, že všetci sme sa prehrešili proti jednote, takže kvôli posunutiu sa dopredu, bude treba premáhať nielen osobné hriechy, ale aj spoločné, a hlavne štruktúry hriechu, ktoré ak sa neodstránia, môžu byť aj naďalej príčinou rozdelenia.[31]

Ďalšou podmienkou úprimného dialógu je láska k pravde, ktorá vyžaduje značnú pokoru, bez ktorej sa nemôžu meniť stáročné náhľady

---

380. In.: DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1998, s. 43.

[26] JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 21. Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL: *Unitatis redintegratio*, 4.

[27] JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 23. Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL: *Unitatis redintegratio*, 4.

[28] II. VATIKÁNSKY KONCIL: *Unitatis redintegratio*, 4.

[29] Porov.: GAVENDA, M.: *Humor je jediná skutočná ochrana proti heréze*. In.: Trnava: Katolícke noviny, SSV 2007, roč.122, č. 14, s. 10.

[30] Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL: *Unitatis redintegratio*, 4.

[31] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 34.

a postoje. Ak na jednej strane kladie Ján Pavol II. značný dôraz na otvorenosť a ústretovosť, nemá na mysli redukovanie existujúcich problémov, ani rýchle a hlavne povrchné riešenia a dohody. Takto by sa problémy nevyriešili a neodstránili, a niekedy v budúcnosti, by sa iste znova ukázali.[32] Tá istá dôslednosť nech sa uskutočňuje pri prípadnej obnovenej či novej doktrinálnej formulácií právd viery. Pápež má na mysli potrebu analyzovania obsahu termínov, keďže predpokladá, že problémy mohli vznikať práve pri užívaní rôznych termínov s rovnakým obsahom, čiže zainteresované stránky mohli hovoriť o tom istom probléme, ale pre ich terminologické nedovysvetlenie dochádzalo k nedorozumeniu a nebolo možné sa odraziť z kritického miesta.[33]

V dialógu s inými kresťanskými cirkvami, neobchádza Ján Pavol II. ani značne delikátnu otázku primátu biskupa Ríma. Pozýva všetkých predstaviteľov kresťanských spoločenstiev k hľadaniu takej formy služby primátu, ktorá by nezavrhla základné princípy služby a bola by otvorenou na novú situáciu, *aby* bolo *jedno stádo a jeden pastier* (Jn 10, 16). Je to hľadanie Kristovej vôle v starostlivosti o jeho Cirkev.[34]

K zadefinovaným princípom ekumenického dialógu, pridávame niektoré konkrétne udalosti, ktorými sa Ján Pavol II. zaslúžil o zbliženie kresťanských cirkví. Ako prvý pápež v dejinách sa v roku 1989 vybral do „kráľovstva" reformácie, do škandinávskych krajín. Počas návštevy sa mu podarilo preklenúť nepriateľský postoj voči pápežstvu, ktorý v týchto krajinách pretrvával. Prehodnotil Lutherovo dielo a cestu napokon skomentoval: *Milosťou je už fakt, že sme sa mohli spolu modliť.* O dva roky neskôr, pri 600 výročí kanonizácie sv. Brigity Švédskej boli v Bazilike sv. Petra v Ríme ekumenické vešpery s Jánom Pavlom II., ktoré viedli luteránski prímasi Švédska a Fínska.[35] Atmosféru prijatia zažil aj pri návšteve Estónska (1991).

Nádherná a prorocká scéna sa odohrala pri otváraní Svätej brány Jubilejného roka 2000 (18.1.2000) v Bazilike sv. Pavla za hradbami. Keď prítomní videli, ako sa nedarí pápežovi otvoriť bránu, boli v pomykove. Ján Pavol II. však čakal, kedy sa k jeho rukám pritlačeným na dvere pridajú ruky pravoslávneho metropolitu Athanasia a anglikánskeho prímasa Careya. Dvere sa otvorili až pod tlakom šiestich rúk. Všetci traja

[32] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 36.
[33] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 38.
[34] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, 1995, 95-96
[35] Na druhý deň sa pri obede jeden z luteránskych arcibiskupov pápeža opýtal, či ich prítomnosť pri oltári po jeho boku nemohla znamenať uznanie platnosti ich biskupskej vysviacky. Svätý Otec na ten žart odpovedal iným žartom: *A nemohlo to, naopak byť tak, že dvaja arcibiskupi stojaci pri mne uznali môj primát?* DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 222.

pokľakli. Napriek prítomnosti pravoslávneho patriarchu, vzťah s pravoslávim, bol naďalej značne citlivý. Ján Pavol II. navštívil krajiny s pravoslávnou majoritou: Rumunsko, Grécko, Ukrajinu, a aj tu sa mnohé predsudky otupili, alebo preklenuli. Kontakt s Moskovským patriarchátom, napriek viacerým iniciatívam, sa mu nepodarilo nadviazať.[36]

3.1 Ekumenické stretnutia Jána Pavla II. na Slovensku

Pre naše dejiny je z ekumenického hľadiska zvlášť významná návšteva Jána Pavla II. – priam prelomová, na Slovensku v r. 1995. V Prešove (2.7.1995), sa pri pamätnej tabuli 24 obetí „Karaffových jatiek" (1687) pomodlil spoločne s evanjelickým biskupom[37] východného dištriktu ECAV Jánom Midriakom a gréckokatolíckym prešovským eparchom Mons. Jánom Hirkom. Prešovskému modlitbovému stretnutiu predchádzalo ekumenické stretnutie v Bratislave na Apoštolskej nunciatúre (1.7.1995). Na stretnutí sa zúčastnili zástupcovia cirvkí: Pavel Procházka, predseda Evanjelickej cirkvi metodistickej, Ján Hradil, generálny vikár Cirkvi československej husitskej na Slovensku, Eugen Mikó, biskup Reformovanej kresťanskej cirvki na Slovensku, Karol Gábriš, dekan Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK, Július Filo, generálny biskup Evanjelickej cirkvi a.v. na Slovensku, Juraj Kohút, predseda Bratskej jednoty baptistov v SR a čestný predseda Ústredného zväzu Židovských náboženských obcí na Slovensku Pavol Traubner. Ďalším ekumenickým stretnutím bolo stretnutie v Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského v Badíne v septembri 2003.

Deň po stretnutí v Bratislave vyhlásil evanjelický biskup augsbusrkého vyznania Július Filo: *Dúfam, že sa situácia v tejto oblasti zlepší. Ján Pavol II. je jednou zo vzácnych postáv nášho storočia a vyvinul veľa pozitívneho úsilia v otázkach mieru, pokoja a spravodlivosti vo svete.* Pavol Traubner povedal: *Návšteva Jána Pavla II. je poctou pre všetkých obyvateľov Slovenskej republiky, a to nielen pre veriacich kresťanov, ale aj pre židovskú komunitu. Keby sme všetci žili takým spôsobom, ako načrtol Sv. Otec, myslím, žeby na svete nebola neznášanlivosť, xenofóbia a antisemitizmus*.[38]

Citlivosť tejto návštevy Jána Pavla II. na Slovensku spočívala v udalosti svätorečenia blahoslavených Troch košických mučeníkov:

---

[36] Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s.220-227.
[37] Po odchode pápeža biskup povedal: *Nikdy mi ani na um nezišlo, žeby sa niečo také mohlo stať*. DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 223.
[38] KOŠIAR, J; LABO, Š; VRAGAŠ, Š.: *Apoštol národov dvadsiateho storočia*. Trnava: Dobrá kniha 1995, s. 81-82.

Marka Križina, Štefana Pongráca a Melichara Grodieckého (Košice, 2.7.1995), ktorí palmu mučeníctva získali v časoch politických zápasov a náboženských nepokojov na počiatku 17. storočia (1619). V týchto časoch boli však obete na oboch stranách. Preto je tak významná, spoločná modlitba „Otče náš“ pri pamätníku Karaffových jatiek. Toto pápežovo gesto komentoval biskup Midriak slovami: *Poďakoval som Jánovi Pavlovi II. v mene evanjelickej cirkvi za to, že sa rozhodol pristaviť sa aj pri tomto pamätníku. Je to krok k zblíženiu a vyrovnaniu sa s krivdami 17. storočia a ďalších storočí. O stretnutí som sa dozvedeli až v poslednej chvíli, preto sme boli milo prekvapení.* Evanjelický biskup Filo zhodnotil pápežovu iniciatívu ako „malý zázrak“.[39] Pršalo a po tichej modlitbe a spoločnej modlitbe „Otče náš“ podal Svätý Otec ruku evanjelickému biskupovi. Biskup Midriak povedal: *Ako dážď zvlažil rozhorúčenú zem, tak pápežovo gesto osvieži ekumenické vzťahy medzi evanjelikmi a Katolíckou cirkvou*.[40]

2. mája 1995 napísal Ján Pavol II. Apoštolský list *Orientale lumen* k stému výročiu Apoštolského listu *Orientalium dignitas* pápeža Leva XIII. Ján Pavol II. v ňom hovorí o obdivuhodnej rozmanitosti chvály kresťanov jedinému Otcovi skrze Ježiša Krista v Duchu Svätom. Práve z tohoto listu vychádzal Svätý Otec v príhovore v Prešove pri Mestskej hale (2.7.1995), kde sa zišli gréckokatolícki veriaci, zdôraznil: *Stretnutie rozličných kresťanských tradícií má viesť k opravdivému dialógu, ktorý je vždy vzájomnou výmenou duchovných darov* (porov. *Lumen gentium*, 13).[41] Svätý Otec pozdravil v príhovore zvlášť veriacich Pravoslávnej cirkvi a ich pastierov a spomenul spoločné dedičstvo sv. Cyrila a Metoda, apoštolov Slovanov a spolupatrónov Európy a zdôraznil jednotu Kristovej Cirkvi, ktorú *ozdobuje prijatie zákonitých odlišností. Ony v priebehu dejín umožnili, že sa živé ohlasovanie evanjelia stalo osobitným vlastníctvom a tradíciou každého ľudu... Pri tejto mojej návšteve Slovenska, najmä v jeho východnej časti, mohol som osobne poznať zvláštnosti, ktoré charakterizujú život a tradície tohto kraja. Tu sa Západ stretá s Východom, latinský obrad s východným. Takmer hmatateľne tu možno cítiť stopy dedičstva a posolstva svätého Cyrila a Metoda, apoštolov Slovanov a spolupatrónov Európy. Svätí solúnski bratia vypracovali svojou evanjelizačnou činnosťou model cirkevného života,*

[39] KOŠIAR, J; LABO, Š; VRAGAŠ, Š.: *Apoštol národov dvadsiateho storočia*. Trnava: Dobrá kniha 1995, s. 112-115.
[40] Porov.: *Prešov-Námestník Kristov je váš, je s vami...*In.: Trnava: SSV 1995. Katolícke noviny, roč. 110, č. 29, s. 4.
[41] Porov.: *Príhovor Svätého Otca v Mestskej hale v Prešove pri stretnutí s gréckokatolíkmi 2.7.1995*. In. Trnava,: SSV 1995, Katolícke noviny, roč. 110, č. 29, s. 4.

ktorý v sebe spája bohatstvo východnej tradície v oblasti práva, liturgie, teológie a spirituality s princípom jednej, svätej, katolíckej a apoštolskej Cirkvi v spoločenstve s rímskym biskupom.[42]

V rozlúčkovej reči na letisku v Poprade (3.7.1995) Svätý Otec povedal: *Nikdy nechýbali protivenstvá a odpor proti autentickému životu viery, ale evanjelium má v sebe moc premeniť prekážky na prozreteľnostnú príležitosť ohlasovania spásy*. Potom znova spomenul spoločnú Cyrilometodskú tradíciu a mučeníkov rôznych vyznaní počas komunistickej diktatúry: *Oni všetci nám ukazujú, že prijatie evanjelia je cesta k vybudovaniu spoločnosti, ktorá sa vyznačuje opravdivou slobodou, rešpektovaním druhého a solidaritou bez predsudkov.*[43]

Ďalšie významné, ekumenické stretnutie sa uskutočnilo v deň spomienky mena Panny Márie 12. septembra 2003 v Badíne. Na stretnutí sa zúčastnili predstavitelia kresťanských cirkví na Slovensku spolu s predstaviteľom Židovských náboženských obcí:[44] ECAV (generálny biskup a predseda ERC v SR Július Filo, biskupi oboch dištriktov Ivan Osuský a Igor Mišina); Reformovaná kresťanská cirkev (biskup Géza Erdélyi); Bratská jednota baptistov v SR (tajomník Jozef Kulačík); Cirkev bratská v SR (Miroslav Oravec); Cirkev československá husitská na Slovensku (biskup Ján Hradil); Cirkev adventistov siedmeho dňa (predseda Karol Badinský); Pravoslávna cirkev (arcibiskup Nikolaj a biskup Ján); Apoštolská cirkev na Slovensku (biskup Ján Lacho).[45]

Telesne oslabený pápež v krátkom príhovore pozdravil prítomných a povedal, že ich *prítomnosť je výrečným prejavom srdečnej spolupráce a pochopenia, ktoré charakterizujú život Kristových učeníkov na Slovensku... Toto rodinné stretnutie... je príležitosťou, aby sa v hĺbke nášho srdca rozozvučala modlitba božského Učiteľa, aby všetci boli jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal. Spolu s vami obraciam sa s prosbou na všemohúceho Pána, aby nám pomáhal v spoločnom poslaní ohlasovať evanjelium mužom a ženám dnešnej doby a byť jeho svedkami. Nech sa priblíži deň, keď budeme môcť spoločne chváliť jeho meno v plnej jednote viery a lásky... Za to sa modlím a toto prajem vám*

---

[42] Porov.: *Príhovor Svätého Otca v Mestskej hale v Prešove pri stretnutí s gréckokatolíkmi 2.7.1995*. In. Trnava,: SSV 1995, Katolícke noviny, roč. 110, č. 29, s. 4.

[43] *Príhovor Svätého Otca pri rozlúčkovom ceremoniáli na letisku v Poprade 3. júla 1995*. In. Trnava,: SSV 1995, Katolícke noviny, roč. 110, č. 29, s. 6. Porov.: DRÁB, P.: *Ekumenizmus na Slovensku*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 1998, s.151-158.

[44] Porov.: *Jan Paweł II, Dzień po dniu, Tom 2*. Kraków: Biały Kruk Sp.. z o.o. 2005, s. 1242.

[45] Zoznam uvádzame podľa Archívu KBS. Na stretnutie bol pozvaný aj predseda Evanjelickej cirkvi metodisktickej Pavel Procházka, ktorý sa ospravedlnil.

i všetkým, čo sú zverení vašej pastierskej starostlivosti.[46] Krátke stretnutie sa zavŕšilo spoločnou modlitbou *Otče náš*.

Zaujímavé zhodnotenie pontifikátu Jána Pavla II. zaznelo zo strany Židovských náboženských obcí: *Ústredný zväz židovských náboženských obcí v Slovenskej republike vyjadruje svoju hlbokú úctu dielu pápeža Jána Pavla II., ktorý svojim vysoko humánnym prístupom prispel v novovekých dejinách pápežstva k odbúravaniu neoprávnených predsudkov a k šíreniu ušľachtilých myšlienok tolerancie, vzájomného pochopenia a spolupráce rôzneho náboženského presvedčenia. Želáme plný úspech tomuto jeho úsiliu a prosíme Všemohúceho o pomoc a požehnanie jeho šľachetného diela. Obzvlášť sú nám milé myšlienky najvýstižnejšie sústredené do výrokov: ‚Židia sú našimi staršími bratmi vo viere´ a , Antisemitizmus je hriech´. Dúfame, že sa dostanú do vieroučných učebníc a cestou vzdelávania a výchovy k vzájomnej tolerancii už od najútlejšieho detstva si nájdu cestu do každodenného života, k srdcu každého človeka dobrej vôle*.[47]

Je len potešiteľné, ak zo strany predstaviteľov Židovských náboženských obcí na Slovensku zazneli takéto slová ocenenia na adresu medzináboženského dialógu Jána Pavla II. V podstate vystihujú a charakterizujú heroické úsilie Jána Pavla II. o medzináboženskú spoluprácu. Zároveň treba nanovo spomenúť odporúčanie Jána Pavla II. kresťanským cirkvám na Slovensku vrátiť sa k dedičstvu sv. Cyrila a Metoda a na tomto odkaze a koreňoch naďalej budovať a rozvíjať kresťanskú identitu nášho národa.

4 Dialóg s judaizmom

Otázky dialógu s judaizmom sa nanovo začali nastoľovať spolu s deklaráciou II. Vatikánskeho koncilu *Nostra aetate*. Bolo viacero príčin nového prístupu. Najskôr to bolo vedomie reálnej zmeny sveta oproti predchádzajúcim dobám, a presvedčenie, o nutnej spolupráci medzi ľuďmi, nakoľko žiaden národ nemôže existovať izolovane. Paralelne s dialógom medzi národmi sa nutne rozbiehal i medzináboženský dialóg. Zmeny vo vzťahu k judaizmu boli vyvolané veľkou tragédiou Židov počas II. svetovej vojny, na ktorú upozorňoval pred vojnou pápež Pius

[46] *Príhovory Svätého Otca Jána Pavla II. počas návštevy na Slovensku 11-14. septembra 2003*. Trnava: SSV 2003, s. 19.
[47] LABO, Š.: *Tretia návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku*. Trnava: Dobrá kniha 2003, s. 55.

XI.,[48] počas vojny pápež Pius XII.,[49] ale aj existujúcimi prejavmi antisemitizmu v súčasnom svete.

V úvode charakterizovania vzťahu Jána Pavla II. k judaizmu, treba uviesť azda najskôr zázemie z rodných Wadovíc, kde mal veľa židovských známych a spolužiakov, takže jeho pozitívny vzťah k židom možno od prvej chvíle považovať za úplne prirodzený.[50] Za historicky prelomovú treba oprávnene považovať najmä jeho historickú návštevu Veľkej synagógy v Ríme v apríli 1986, podpísanie „základnej dohody" medzi Svätou Stolicou a štátom Izrael v decembri 1993, modlitbu pri Múre nárekov v Jeruzaleme v marci Jubilejného roka 2000 a návštevu pamätníka Yad Vashem. Pri svojej návšteve Rímskej synagógy formuloval Ján Pavol II. vrchnému rabínovi Eliu Toaffovi[51] posolstvo novej éry vzájomných vzťahov v troch bodoch: 1/ Kristova cirkev objavuje svoje

[48] Pius XI. odsúdil slávnostnou formou nacistický rasizmus vo svojej encyklike *Mit brennender Sorge* (14.3.1937). In.: PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI: *Pripomíname si: reflexia nad šoa*, 2006, Trnava: SSV 2006, s. 13.

[49] Pri mnohých príležitostiach židovské organizácie a osobnosti verejne ocenili múdru diplomaciu pápeža Pia XII. Napríklad 7.9.1945 Dr. Joseph Nathan ako komisár talianských židovských obcí povedal: *Predovšetkým vzdávame hold najvyššiemu veľkňazovi a mužom a ženám v Cirkvi, ktorí podľa nariadení Svätého Otca uznali prenasledovaných za svojich bratov a rázne a nezištne sa nám ponáhľali na pomoc, nehľadiac na hrozné nebezpečenstvá, ktorým boli vystavení* (L´Osservatore Romano, 8.9.1945, s. 2). Dňa 21. septembra toho istého roku prijal Pius XII. na audiencii generálneho sekretára Svetového židovského kongresu Dr. A. Lea Kubowitzkého, ktorý vtedy vyslovil *Svätému Otcovi v mene Združenia izraelských obcí úprimnú vďaku za úsilie Katolíckej cirkvi počas vojny o záchranu židov v celej Európe* ((L´Osservatore Romano, 23.9.1945, s. 1). Vo štvrtok 29. novembra 1945 sa pápež stretol približne s 80 reprezentantmi židovských utečencov z mnohých koncentračných táborov v Nemecku. Vyslovil sa, že je pre nich *veľkou cťou, že môžu osobne poďakovať Svätému Otcovi za jeho obrovskú pomoc prenasledovaným počas obdobia nacistického fašizmu* (L´Osservatore Romano, 30.11.1945, s. 1). Keď v roku 1958 zomrel pápež Pius XII., poslala izraelská premiérka Golda Meirová veľavravné posolstvo: *Pripájame sa k bolesti celého ľudstva. Keď prechádzal náš národ hroznýmutrpením, pozdvihol pápež svoj hlas za obete. Vtedy jeho slová, jasne a zreteľne vyjadrujúce veľké tradičné pravdy, obohatili náš život a prehlušili každodenný hukot boja. Smútime za veľkým služobníkom mieru.* In.: PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI: *Pripomíname si: reflexia nad šoa*, 2006, Trnava: SSV 2006, s. 16. Za mnohých, ktorí pomáhali prenasledovaným židom, spomenieme košickú rodáčku Saru Salkahazyovú, ktorá bola 17.9.2006 vyhlásená za blahoslavenú (narodená 11.5.1899; popravená 27.12. 1944 v Budapešti).

[50] Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 228-231.

[51] S hlavným rabínom Eliom Toaffom sa Ján Pavol II. stretol už vo februári 1981 v sakristii farského kostola San Carlo ai Catinari. Bolo to súkromné stretnutie, veľmi krátke, no bolo prvé vôbec. Ľady sa prelomili. Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 231.

„puto“ k židovstvu tým, že „skúma svoje tajomstvo“; 2/ Židom, ako ľudu, nemôžeme pripočítať žiadnu kolektívnu vinu zdedenú po predkoch za to, čo sa stalo v priebehu Ježišovho utrpenia. Tento bod je zvlášť zdôraznený Koncilom. 3/ Napriek vedomiu, ktoré má cirkev o svojej identite, nie je dovolené povedať, že židia sú „zavrhnutí alebo zlorečení“, ako to bolo vysvetľované alebo mohlo byť odvodzované zo Svätého písma.

Pri návšteve Múra nárekov vložil do štrbiny medzi kameňmi túto modlitbu: *Bože našich Otcov, Ty si vybral Abraháma a jeho potomstvo, aby tvoje meno bolo prinesené národom. Sme hlboko zarmútení správaním sa tých, ktorí im v priebehu dejín spôsobovali utrpenie, tým, ktorí sú tvojimi synmi. Prosíme ťa o odpustenie a zároveň sa zo všetkých svojich síl chceme snažiť skutočne žiť ako bratia s ľudom Zmluvy. Skrze Ježiša Krista, nášho Pána. Amen.*[52]

Keď sa jedná o judaizmus, treba mať na mysli zvláštne puto medzi židovstvom a Cirkvou, vyplývajúce zo spoločného starozákonného Zjavenia, ale aj kvôli faktu, že z tohto národa sa narodil Kristus podľa tela,[53] pravidelne navštevoval synagógu, v ktorej sa modlieval, Panna Mária a apoštoli boli Židmi, a Cirkev čerpá silu z koreňov tej pravej olivy, do ktorej boli naštepené ratolesti planej olivy pohanov (porov. Rim 11, 17-24), Židia sú naši milovaní bratia a v istom zmysle skutočne „naši starší bratia“.[54] Za ďalší dôvod dôležitej pozornosti judaizmu treba pokladať biblické prisľúbenie židovskému národu, ktoré je zdôraznené aj v Novom zákone, u sv. Pavla: *Božie dary a povolenie sú neodvolateľné*.[55] Tento fakt Božieho prisľúbenia zdôraznil Ján Pavol II. pri návšteve Nemecka: *Božiemu ľudu starého zákona, ktoré* [prisľúbenie] *nebolo nikdy odvolané*.[56]

Častým poukázaním na spoločné korene, začínal Ján Pavol II. svoje príhovory židovskému spoločenstvu. Spoločné dedičstvo zahŕňa vieru v jedného Boha, ktorý sa s láskou stará o ľudí; prelínajú sa princípy

[52] Porov.: SFEIR, N., P.: *Ekumenismus a mezináboženský dialog za pontifikátu Jana Pavla II.*, 2003. In.: *25. výročí pontifikátu papeže Jana Pavla II*. Praha: Česká biskupská konference 2004, s. 78-79. Kardinál Dziwisz sa zamyslel, ako mohlo zapôsobiť pápežovo gesto na Židov. O niekoľko dní čítal vyhlásenie Elieho Wiesela, Žida, nositeľa Nobelovej ceny za mier: *Ako dieťa som sa bál prechádzať okolo kostola. Teraz sa všetko zmenilo...* Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 234.

[53] Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Lumen gentium*, 16.

[54] JÁN PAVOL II.: *Príhovor pri príležitosti spomienky na šoa 7. apríla 1994*. In.: PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI: *Pripomíname si: reflexia nad šoa*, 2006, Trnava: SSV 2006, s. 18.

[55] Rim 11, 29. Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Nostra aetate*, 4.

[56] AAS 73 (1981), 80. In.: DUPUIS, J.: *Chrześcijaństwo i* religie, 2001, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 324.

liturgického chápania prejavovania bohopocty; židovská modlitba, najmä Žalmy, dodnes tvoria väčšiu časť kresťanského modlitebníka, predovšetkým Liturgie hodín; zo spoločného základu viery vychádza i chápanie človeka a sveta; rovnako sa hlásime k pokoleniu Abraháma. Otázky, týkajúce sa vzťahu k judaizmu, k *našim starším bratom vo viere*, a spoločného dialógu, sa dotýkajú samotnej identity Cirkvi. Keď sa kresťania zaujímajú o pochopenie judaizmu, lepšie spoznávajú vlastné korene, vychádzajúce zo židovského náboženstva. Na druhej strane je tu zas nádej, že vzájomný dialóg umožní Židom lepšie porozumieť kresťanstvo a katolícku Cirkev v ich dnešnej identite. Naozaj tu nejde len o vrátenie sa do minulosti. Spoločná budúcnosť Židov a kresťanov si vyžaduje, aby sme sa rozpamätali, lebo *bez pripomínania niet budúcnosti*. Aj samotné dejiny sú *memoria futuri*.[57] Ak má byť židovsko-kresťanský dialóg skutočne úprimný, musí byť teologickejší, pripomenul Ján Pavol II. pri príležitosti 20. výročia *Nostra aetate*.[58]

Iným dôvodom na vzájomný dialóg sú problémy sveta, na ktoré nemajú odpovedať len kresťania. Súčasný svet charakterizuje teoretický i praktický ateizmus. Ľudia žijú tak, akoby nebolo Boha. Preto Ján Pavol II. vo svojich príhovoroch oslovujúcich židovské komunity, apeluje i na ich svedectvo o viere v Boha, nakoľko máme spoločné povolanie byť požehnaním pre svet. Ďalšími bodmi pápežových príhovorov, v ktorých sa môže ideovo postupovať spoločne sú: cirkevné školy (židovské); ochrana života, a to od počatia až po prirodzenú smrť – keďže práve židovský národ dostal prikázanie „nezabiješ“, avšak zažil aj hrôzu Holocaustu;[59] spoločné uvádzanie noriem Desatora do života ľudskej spoločnosti.[60]

5 Dialóg s islamom

Ako sme vyššie uviedli, II. Vatikánsky koncil venoval osobitnú pozornosť židovskému náboženstvu a pripomenul veľké duchovné dedičstvo, ktoré je spoločné kresťanom a židom. Vyjadril tiež svoju úctu

[57] Porov.: JÁN PAVOL II.: *modlitba Anjel Pána*, 11.6.1995. In.: PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI: *Pripomíname si: reflexia nad šoa*, 2006, Trnava: SSV 2006, s. 8.
[58] Porov.: WEIGEL, G.: *Svedok nádeje II*. Bratislava: Slovart 2000, s. 182.
[59] V roku 1991 spojil Ján Pavol II. Holocaust židov s iným holocaustom našich čias, ktorým je abortus – k veľkým cintorínom ľudskej ukrutnosti nášho veku patrí aj „cintorín nenarodených“. JÁN PAVOL II., *Homília pri sv. omši*, Radoma (Poľsko), 4.6.1991.
[60] Porov.: KASIŁOWSKI, P.: *Dialog s judaizmem*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s.71-90.

k vyznavačom islamu, ktorých viera sa rada odvoláva na Abraháma.[61] V príprave na Jubilejný rok 2000, navrhol Ján Pavol II. študovať možnosti, ako pre zintenzívnenie dialógu so židmi a vyznavačmi islamu zariadiť historické stretnutia v Betleheme, v Jeruzaleme a na Sinaji, na miestach s veľkým symbolickým významom, ale aj stretnutia s predstaviteľmi veľkých svetových náboženstiev v iných mestách. Na rok 2000 naplánoval Ján Pavol II. jubilejnú púť po stopách Abraháma, Mojžiša, Ježiša a Pavla. Mala to byť cesta k začiatkom dejín kresťanstva, na miesta, kde živý Boh vtlačil svoje stopy. Žiaľ, nedostal súhlas, aby sa prvá etapa mohla začať v Ure Chaldejskom v Iraku. Pápež svoju púť musel začať vo Vatikáne slávnostnou spomienkou na Abraháma.

Za naznačenie rozvíjania vzťahov voči islamu možno považovať slová, ktoré Jána Pavol II. adresoval africkým biskupom zhromaždeným v Ríme: *Kresťania a moslimovia by mohli v dnešnom svete spoločne verejne svedčiť o svojej viere v Boha, Stvoriteľa a Pána dejín. Laicizácia sociálneho života neústupne tlačí na slobodu človeka, ktorý musí sám brániť svoj život prežívaný vo viere*. Aj pri rozvíjaní a prehlbovaní dialógu s islamom sa prejavil Ján Pavol II. ako „pútnik komunikácie“, keď navštívil viaceré krajiny s prevažnou väčšinou obyvateľov islamského vierovyznania: Turecko (1979), Maroko (1985), Sudán, Benin a Ugandu (1993), Egypt (2000), Sýriu (2001).[62] Rovnako vyzdvihol Východné katolícke cirkvi na Blízkom východe a v Indii ..., ktoré nadobudli vzácne skúsenosti na poli medzináboženského dialógu, zvlášť s islamom, čo môže pomôcť ďalším cirkvám, v Ázii aj inde. Je jasné, že východné katolícke cirkvi majú veľké bohatstvo tradícií a skúseností, ktoré môžu vo veľkej miere priniesť úžitok celej Cirkvi.[63] Ján Pavol II. ako prvý pápež v histórii navštívil mešitu – Omajádovskú, v Damasku (6.5.2001), v ktorej sú relikvie sv. Jána Krstiteľa,[64] a ako „svedok pokoja“ bol rozhodným odporcom vojny v Iraku, v ktorom prevláda moslimské obyvateľstvo, a inicioval značné diplomatické a modlitebné úsilie na zabránenie vojny. Celkove možno súhlasiť s vyjadrením, uverejnenom v La Civiltá Cattolica: *Žiaden iný pápež v dejinách nevenoval „toľko pozornosti“ vzťahom s moslimami*.[65] Vždy však bude treba dávať pozor,

[61] JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*, 1979, 11. Porov.: II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Nostra aetate*, 3-4.
[62] Porov.: SFEIR, N., P.: *Ekumenismus a mezináboženský dialog za pontifikátu Jana Pavla II.*, 2003. In.: *25. výročí pontifikátu papeže Jana Pavla II*. Praha: Česká biskupská konference 2004, s. 75-76.
[63] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Asia*, 1999, 27.
[64] Porov. DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 239.
[65] Porov. DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 235, 238.

aby nevznikli nebezpečné nedorozumenia, a bdieť nad nebezpečenstvom synkretizmu a ľahkomyseľného a klamlivého irenizmu.[66]

V Casablanke (jeseň 1985) sa pápež najväčšiemu počtu (80 000 mladých moslimov), pred akým vôbec hovoril, prihovoril takto: *Lojalita vyžaduje, aby sme uznávali a rešpektovali rozdiely. Hlavný je zrejme náš pohľad na Ježiša Nazaretského ... Ide o dôležité rozdiely, ktoré môžeme prijať s pokorou a úctou pri vzájomnej znášanlivosti. Je to tajomstvo, ktoré nám Boh jedného dňa objasní, tým som si istý.*[67] Zdá sa, že pápežove slová sú ozvenou 5. sury Koránu: *Keby Boh chcel, bol by vás veru učinil národom jediným, avšak neučinil tak preto, aby vás vyskúšal tým, čo vám dal... Predbiehajte sa vzájomne v konaní dobrých skutkov! K Bohu sa uskutoční návrat vás všetkých, on vás poučí o tom, v čom ste boli v rozpore* (5, 56).[68] Obdivuhodné bolo, že mladí tlieskali vo vhodných momentoch. Nepoznali text príhovoru vopred, preto sa nemohli pripraviť, oslovili ich slová o spolupráci moslimov a kresťanov pri vydávaní svedectva o svojich duchovných hodnotách. Nezvyčajným bolo aj gesto marockého kráľa Hassana II., ktorý sa osobne zaujímal o prípravy stretnutia na štadióne a dokonca o samotnú výzdobu oltára.[69]

V citlivej a toľko diskutovanej otázke budúcnosti Európy, pripomína Ján Pavol II. duchovný príspevok antického Grécka a rímskeho sveta, keltských, germánskych, slovanských, ugrofínskych národov, židovskej kultúry, ako aj islamského sveta. Avšak treba uznať, že tieto inšpirácie historicky dostali silu až v židovsko-kresťanskej tradícii, ktorá bola schopná dostať ich do vzájomného súladu, konsolidovať ich a rozvinúť. Ide o skutočnosť, ktorú nemožno ignorovať; naopak, v procese budovania spoločného európskeho domu je potrebné uznať, že aj túto budovu treba postaviť na hodnotách, ktoré sa naplno prejavili v kresťanskej tradícii. Toto uznanie bude prospešné každému,[70] predovšetkým v zápase s náboženskou ľahostajnosťou a axiologickým relativizmom. Osobitne dôležitý je korektný vzťah k islamu. Tento dialóg, ako si to v ostatných rokoch viac ráz zreteľne uvedomili európski biskupi, sa musí viesť „rozumným spôsobom, s jasnými predstavami o jeho možnostiach a hraniciach, ako aj s dôverou k Božiemu zámeru spasiť všetky svoje deti“.

---

[66] JÁN PAVOL II.: *Tertio Millenio Adveniente*, 1994, 53.
[67] JÁN PAVOL II., *Insegnamenti*, vol VIII. zv. 2, Cittá del Vaticano 1986, 19.8. 1985, s. 506. In.: RICCARDI, A.: *Bůh nemá strach*, 2003, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s.r.o., s. 95.
[68] In.: RICCARDI, A.: *Bůh nemá strach*, 2003, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s.r.o., s. 95-96.
[69] Porov. DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 236.
[70] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*, 2003, 19.

Okrem iného je potrebné uvedomiť si značný rozdiel medzi európskou kultúrou, s jej hlbokými kresťanskými koreňmi, a moslimským myslením. V tejto súvislosti treba tých kresťanov, ktorí žijú v dennom kontakte s moslimami, náležite pripravovať na objektívne poznanie islamu, aby sa mohli s ním vyrovnávať. Takúto prípravu musia dostať najmä seminaristi, kňazi a všetci pastoračníspolupracovníci. Napokon je celkom prirodzené, aby Cirkev, ktorá žiada od európskych inštitúcií podporovanie náboženskej slobody, mohla nástojiť aj na rovnakom zabezpečovaní náboženskej slobody v krajinách s inou náboženskou tradíciou, kde sú kresťania v menšine.

V tom súvise „je pochopiteľné prekvapenie a pocit frustrácie u tých kresťanov, ktorí napríklad v Európe prijímajú veriacich iných vyznaní a dávajú im všetky možnosti vykonávať ich kult, pričom praktizovanie kresťanského náboženstva je zakázané práve v tých krajinách, kde títo veriaci majú väčšinu a ich viera je vyhlásená za štátne náboženstvo“. Ľudská osoba má právo na náboženskú slobodu a všetci ľudia na celom svete „musia byť slobodní pred akýmkoľvek nátlakom, či už zo strany jednotlivcov, alebo zo strany spoločenských skupín, ako aj pred akoukoľvek inou ľudskou mocou“.[71]

Ján Pavol II. videl v dialógu s islamom, rovnako ako v dialógu s judaizmom, možnosť spoločného postupu pri obhajobe a praktizovaní hodnôt v laicizovanej spoločnosti, ako sú najmä dôstojnosť ľudskej osoby, ochrana života od okamihu počatia až po prirodzenú smrť a rodina. Viera v jedného Boha Stvoriteľa vytvára priestor na spoločnú modlitbu, ale aj na spoluprácu v charitatívnej činnosti. Ján Pavol II. je proti akémukoľvek násiliu pod rúškom náboženstva, a očakáva opätovaný prejav spravodlivej, vzájomnej ústretovosti. Vzájomná úcta a rešpektovanie, nevedie k synkretizmu, ale skôr k potrebnému a hlbšiemu poznaniu vlastnej identity a porozumeniu medzi najväčšími monoteistickými náboženstvami.

6 Prorok nádeje

Ak hľadáme čo možno najviac súvislostí, ktoré by ozrejmili celý, a dnes už uzavretý, pontifikát Jána Pavla II., je azda na mieste vrátiť sa k jeho prvému posolstvu Mestu a svetu, krátko po zvolení na Petrov stolec. Z balkóna baziliky sv. Petra v Ríme vtedy odzneli pamätné slová, ktoré história uchováva ako vzácny klenot: *Otvorte brány Kristovi – nebojte sa!* Nebol to rečnícky zvrat, ale prejav hlbokej viery – vyznanie viery, na ktorej sme sa povzbudzovali takmer 27 rokov jeho požehnanej

[71] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*, 2003, 57.

pastierskej služby. Pozýval človeka doby k odmietnutiu strachu zo sveta, zo seba samého i z Boha. Neskôr túto myšlienku sformuloval v odpovedi pre Vittoria Messoriho: *aby sme oslobodili súčasného človeka od strachu, treba tomu človekovi priať z celého srdca, aby nosil a rozvíjal vo svojom srdci tú bázeň pred Bohom*,[72] ktorá je počiatkom múdrosti. Budúcnosť sveta totiž bude závisieť od *svätých ľudí, čiže opravdivých kresťanov*. Ján Pavol II. ešte doplnil, ako sám zhodnotil, veľmi vhodné slová André Malraux, ktorý povedal, že *XXI. storočie bude vekom ducha, alebo vôbec nebude*.[73] Podobnú víziu sformuloval kedysi Karl Rahner: *Kresťan budúcnosti bude mystikom, alebo ho vôbec nebude*.[74]

Pápežove slová vyjadrovali nielen nádej, ale formulovali aj alternatívu, pred ktorou stojí svet. Slová nádeje predniesol aj na Valnom zhromaždení OSN (1995): *Presvedčíme sa, že slzy tohto storočia pripravili základ pre novú jar ľudského ducha*. Kardinál Ratzinger, dnes pápež Benedikt XVI., komentoval pápežove slová takto: *Pápež skutočne očakáva, že po tisícročí delenia nadíde tisícročie zmierenia*. Napĺňa ho *nádej, že každé tisícročie má vlastnú fyzionómiu; že všetky zlyhania nášho storočia a tiež jeho slzy, ako hovorí, sa zmenia na nový začiatok. Musíme odznova objavovať jednotu ľudského rodu, jednotu náboženstiev, jednotu kresťanov, aby sa potom začala viac pozitívna epocha*.[75]

Ján Pavol II. bol pápežom, na ktorom sa vyplnili prorocké slová kardinála Wyszińskeho, ktoré mu povedal krátko po zvolení: *Máš voviesť Cirkev do tretieho tisícročia*. Rozhodne nešlo len o časové vyjadrenie určitého momentu, obsah Wyszińskeho slov treba chápať skôr ako pripomenutie zodpovednosti za úlohu Cirkvi v treťom tisícročí. Tak sa i stalo, Ján Pavol II. nielen voviedol Cirkev do tretieho tisícročia, ale ukázal i jej jasné smerovanie. Prelomovému obdobiu striedania tisícročí predchádzal „civilizačný prelom" zbúrania železnej opony a globalizačný proces ako v pozitívnom slova zmysle, tak, ako sa to javí aj dnes, aj vo vyrovnaní sa s negatívami, ktoré presiakli celosvetovú, laicizovanú, ľudskú spoločnosť.

Ján Pavol II. sa prejavil ako „prorok nádeje", ktorý odvážne stál na čele Katolíckej cirkvi, inšpiroval víziu mocnej nádeje obnovy kresťanstva a duchovnej obnovy sveta v procese historických zmien. Hlboké slová

---

[72] JAN PAWEŁ II.: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 165-166.
[73] JAN PAWEŁ II.: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 166.
[74] RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*, t. VII. Einsiedeln 1966, s. 22. In.: BOLEWSKI, J.: *Nadzieja jedności w Duchu Świętym*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 161.
[75] RATZINGER, J.: *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kosciół na przełomie tysiąleci*. Rozhovor s P. Seewaldom, Kraków 1997, s. 203. In.: BOLEWSKI, J.: *Nadzieja jedności w Duchu Świętym*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 162.

nádeje sformuloval Ján Pavol II. v čase po zmenách vo Východnej Európe, ale ešte pred vstupom do tretieho tisícročia v apoštolskom liste *Tertio Millenio Adveniente* (1994). Po kataklizmách pôsobenia totalitných systémov v 20. storočí, v ktorých Nietzscheove vyhlásenie „smrti Boha" nebolo prázdnou teóriou, ale bolestnou skutočnosťou,[76] charakterizoval Ján Pavol II. človeka dneška, ako toho, ktorý sa správa „akoby nebolo Boha". Napriek evidovanej skúsenosti doby, „prekračuje prah nádeje" a mobilizuje duchovné sily sveta k spolupráci a obnove.

Ekumenické hnutie počas svojho pôsobenia od II. Vatikánskeho koncilu prinieslo pekné ovocie, na čo upriamil pozornosť Ján Pavol II. v encyklike *Ut unum sint* (41-76). Napriek dosiahnutým úspechom, cirkvi zostávajú naďalej medzi sebou oddelené. Čo viac, vyrástli nové problémy, ako na Východe, tak i na Západe. Zdá sa, že v určitých situáciách sa dialóg nachádza v nulovej pozícii, a z tejto pozície ho môže vyviesť iba impulz pochádzajúci z Ducha Svätého. Treba však otvorene povedať, že Ján Pavol II., prorok nádeje, ktorý toľko energie investoval do dialógu a organizácie viacerých medzináboženských stretnutí, sa na tento impulz Ducha Svätého spoliehal najviac. Tak často treba opakovať dnes už prorockú modlitbu, ktorú sa modlil Ján Pavol II. vo Varšave na Námestí Víťazstva v r. 1979: *Nech zostúpi Tvoj Duch! Nech zostúpi Tvoj Duch! A obnoví tvár zeme. Tejto zeme!*[77] Sila pápežovej modlitby sa prejavila. Avšak potrebujeme ju znova, lebo transcendentný rozmer modlitby a vzývania Ducha Svätého, tvorí princíp medzináboženského dialógu v celej iniciatíve Jána Pavla II.

I keď doposiaľ nedošlo k túženej jednote, *jednota je napokon darom Ducha Svätého*, napísal Ján Pavol II. v Tertio Millenio adveniente, predsa skrze modlitbu sme sa stali *najmenej oveľa bližší v prekonávaní rozdielov vzniknutých v druhom tisícročí*.[78] K tomuto konštatovaniu treba azda ešte doplniť ďalšie slová „proroka nádeje", ktoré ho tak výrazne charakterizovali. Boli to viackrát zopakované slová Ježiša Krista po jeho zmŕtvychvstaní: *Nebojte sa!* (Mt 28, 10). Sú to slová nádeje, ktoré nemusia uspokojiť ľudskú opýtavosť: *kedy nastane čas jednoty?*, nakoľko Ján Pavol II. hovoril o zjednocovaní v treťom tisícročí. Vzhľadom na ľudský vek, je to značne dlhý čas, ale v Božom pláne, ktorý nie je

[76] Porov.: DOBROCZYŃSKI, G.: *Znak nadzei. Prologomena misyjnej duchowości nowego wieku*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 14-25.

[77] *W pielgrzymce do ojcystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce, 2 czerwca - 10 czerwca 1979*, Paryż 1979, s. 36.

[78] JÁN PAVOL II.: *Tertio Millenio Adveniente*, 1994, 34. Porov.: MOYSA, S.: *Nadzieja ekumeniczna Jana Pavła II*. In.: *Znaki nadziei trzeciego tysiąclecia*. Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 68.

determinovaný časom a priestorom, i keď sa ešte stále takto uskutočňuje, problém stráca na aktuálnosti. Ak sa však naďalej ľudsky pýtame, *či sa čas jednoty nedá urýchliť?*, odpoveďou by podľa Jána Pavla II. bolo: *áno, dá sa! Modlitbou vzývania Ducha Svätého a zaangažovaním veriacich doposiaľ oddelených vierovyznaní*. Hlboká náuka Jána Pavla II. dáva odpoveď: *Jednota je dar Ducha Svätého, o ktorom zatiaľ vieme, že bude raz ľudstvu daný*. Bude to jednota v rozmanitosti. Každá kultúra a každá náboženská tradícia vstúpi do jedinej oslavy Boha, v jednom Duchu. Lebo *dary milosti sú rozličné, ale Duch je ten istý... Boh, ktorý pôsobí všetko vo všetkých, je ten istý... Každý však dostáva prejavy Ducha na všeobecný úžitok* (1 Kor 12; 4, 6-7).

Avšak, ako konštatuje kardinál Dziwisz, prvou odpoveďou spoločného kráčania na ceste k jednote, bolo azda gesto, *keď šesť rúk spoločnými silami otváralo starobylú bránu Baziliky sv. Pavla za hradbami. Šesť rúk stále rozdelených kresťanov, ktorí určité túžili po zmierení*. Dodáme ešte jednu charakteristiku Jána Pavla II., ktorá posilňuje nádej vo všetkých ľuďoch dobrej vôle: *Vo chvíli, keď sa zdalo, že svet pod vplyvom tragického napätia exploduje, jedine on, svedok pokoja, pripomínal, že beh histórie, evolúcia myslenia a predovšetkým náboženstvá napriek všetkému hlásajú neustále smerovanie k jednote. „Svet sa môže zmeniť!" Táto veta, ktorú Ján Pavol II. počas celého pontifikátu opakoval, je zrejme najcennejším dedičstvom, aké mohol zanechať ľuďom dvadsiateho prvého storočia*.[79]

[79] Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom*, 2007, Trnava: SSV 2007, s. 227, 243-244.

Idea wspólnej Europy w przemówieniach Jana Pawła II. kierowanych do Polaków

Józef Marecki

Pontyfikat Jana Pawła II był przełomowym pod wieloma względami. Przez ćwierć wieku zaszły liczne zmiany polityczne, społeczne, gospodarcze i religijne. W ważnych dziejowych chwilach papież, świadom swej odpowiedzialności za losy Kościoła i świata, często zabierał głos przypominając niezmiennie Ewangelię.

Jan Paweł II jako myśliciel, filozof, duszpasterz, hierarcha i papież miał swoisty ogląd człowieka. Ideę tę przekazywał podczas swych homilii, przemówień i w listach kierowanych do ich odbiorców. Grupą szczególną, do której Jan Paweł II kierował swoje przesłanie, byli Polacy. Podkreślał, że *Polacy to naród o ogromnym potencjale ducha, intelektu, woli, naród, który stać na wiele, i który w rodzinie krajów europejskich może odegrać doniosłą rolę*[1].

W okresie pontyfikatu Jana Pawła II na ziemiach polskich dokonały się znaczne przeobrażenia, których kolejnymi etapami od wyboru kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową były: papieska pielgrzymka w 1979 roku, sierpniowe strajki w 1980 roku, powstanie NSZZ „Solidarność", stan wojenny, obalenie komunizmu, lata gospodarczej oraz politycznej transformacji, wejście Polski do Unii Europejskiej.

Na przestrzeni ćwierćwiecza papież był niezastąpionym autorytetem i nauczycielem wyznaczającym i weryfikującym drogi postępowania. Przełom tysiącleci był okresem, w którym papież wielokrotnie zabierał głos w sprawie, nie tyle przystąpienia Polski do Unii Europejskiej, co raczej ukazania miejsca Polski i Polaków w Europie na przestrzeni tysiąca lat[2].

W licznych przemówieniach i pismach kierowanych do Polaków w latach 1997-2005 Jan Paweł II ukazał swą wizję „człowieka nowego tysiąclecia". Analizując najważniejsze papieskie wypowiedzi można wyróżnić siedem podstawowych płaszczyzn ukazujących zagadnienie zaprezentowane w temacie wystąpienia:

– wspólnota ducha oparta na Ewangelii,

[1] Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*, Wrocław, 31 V 1997 r., nr 2 – pełny tekst przemówienia papieskiego zob.: www.rodzinapolska.pl/program/archiwum/1999/pozdr.htm - 26k (odczyt 2 V 2007) .

[2] Wszystkie wypowiedzi Jana Pawła II na temat zjednoczonej Europy zostały zamieszczone w publikacji: *Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy*, Kraków 2003.

– godność osoby ludzkiej,
– trwanie przy korzeniach,
– być świadkiem Ewangelii,
– podejmowanie dzieła nowej ewangelizacji,
– pielgrzymka i modlitwa kształtują dojrzałą wiarę,
– wartości uniwersalne[3].

Nowy człowiek – według Jana Pawła II – zmierza do jedności z innymi ludźmi, do jedności z Jezusem Chrystusem, akceptuje Ewangelię, akceptuje siebie i swoje korzenie, na nich buduje. Każdy ma czerpać z doświadczeń przeszłości, kształtować się w szkole świadków wiary. Takimi byli m. in. patronowie Europy. Podczas pobytu w Polsce jak i w przemówieniach kierowanych do Polaków Jan Paweł II często przywoływał m. in. św. Benedykta, św. Cyryla i św. Metodego oraz św. Wojciecha[4]. Równocześnie poprzez swe nauczanie papież przestrzegał – jak to zaznaczył w adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa" – przed gaśnięciem nadziei, które dokonuje się poprzez narzucanie antropologii bez Boga i Chrystusa, co ostatecznie prowadzi do nihilizmu[5].

Wizja człowieka, którą prezentował Jan Paweł II kształtowała się w oparciu o kontekst historyczny. Szczególnie widoczne to jest w przemówieniu, które skierował papież w dniu 6 lipca 2000 roku podczas narodowej pielgrzymki Polaków do Rzymu[6]. Najczęściej Ojciec święty skupiał się na czterech ważnych wydarzeniach, które poprzedziły wejście Polski do Unii Europejskiej:
– milenium chrztu Polski (1966)[7],
– rocznica męczeńskiej śmierci św. Wojciecha (1997),

[3] Kwestie te poruszył papież w: *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa" o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy (28 VI 2003)*.
[4] Zob. Jan Paweł II, *List do J. E. Giuseppe Amari biskupa Werony z okazji tysiąclecia święceń biskupich świętego Wojciecha biskupa Pragi*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 53; Tenże, *Akt europejski w Santiago de Compostela (9 XI 1982)*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 303; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy na temat: Sekularyzacja i ewangelizacja dzisiaj w Europie"*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 315; Tenże, *Przemówienie skierowane do uczestników dialogu promowanego przez Papieską Radę Kultury z okazji 40-lecia istnienia czasopisma „ZNAK" w Krakowie*, Watykan, 19 VI 1986 r., w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 98; Tenże, *List apostolski „Egregiae virtutis" z okazji ogłoszenia świętych Cyryla i Metodego współpatronami Europy*, nr 1nn.
[5] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa"…*, nr 9.
[6] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków*, Watykan, 6 VII 2000 r., nr 2 – pełny tekst przemówienia papieskiego zob. www.vatican.va/.../speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000706_polish-pilgrims_pl.html - 13k (odczyt 27 IV 2007).
[7] Por. Tamże.

– rok jubileuszowy – 2000 lat od narodzenia Jezusa Chrystusa i wejście w trzecie tysiąclecie[8],

– rocznica synodu i zjazdu gnieźnieńskiego (2000)[9].

W słowach kierowanych do Polaków Jan Paweł II wykorzystywał wspomniane wyżej rocznice i często się do nich nawiązywał. Odwoływał się także wielokrotnie do osoby, posługi i nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego[10]. Należy też dodać, że papież w swych oficjalnych wystąpieniach bardzo często podkreślał, że jest Polakiem, synem Narodu Polskiego i osobiście przeżywa wspomniane rocznice wraz ze wszystkimi Polakami. Podczas przemówienia powitalnego na lotnisku we Wrocławiu w dniu 31 maja 1997 roku mówił: *Choć przyszło mi żyć w oddali, to jednak nie przestaję czuć się synem tej ziemi i nic, co jej dotyczy, nie jest mi obce. Raduję się razem z wami z odnoszonych sukcesów i uczestniczę w waszych troskach*[11].

Wspólnota ducha oparta na Ewangelii

Według Jana Pawła II wszyscy ludzie, zwłaszcza mieszkańcy Europy, mają tworzyć wspólnotę ducha[12]. Podstawą tej wspólnoty jest – jak zaznaczył papież – *chrześcijaństwo ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów*[13]. Aby budować jedność potrzebna jest także chrześcijańska samoświadomość[14].

W cytowanym przemówieniu Jan Paweł II podkreślał potrzebę odbudowy jedności europejskiej[15]. Odwoływał się zarówno do faktu zburzenia muru dzielącego Europę i ceny, jaką zapłaciły narody europejskie za półwieczne rozdzielenie, ale także ukazywał m. in.

[8] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do Polaków przybyłych do Rzymu z okazji X rocznicy fundacji „Wojtyła”*, w: *Co Jan Paweł II mówi*…, s. 116-117; Tenże, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków*…, nr 4.

[9] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha*, Gniezno, 3 VI 1997 r., w: *Co Jan Paweł II mówi*…, s. 181-189.

[10] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków*…, nr 2.

[11] Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku*…, nr 2.

[12] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do 169 Zgromadzenia Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski na Jasnej Górze*, Częstochowa, 5 VI 1979 roku, w: *Co Jan Paweł II mówi*…, s. 24; Tenże, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci*…

[13] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci*…, s. 186.

[14] Por. Tamże.

[15] Na temat jedności chrześcijan zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*…, nr 30-32.

tragedię narodu albańskiego i mieszkańców byłej Jugosławii[16]. Papież przestrzegał jednak, że istnieje także mur w ludzkich sercach, który może runąć tylko poprzez powrót do Ewangelii. Papież jasno stwierdził, że *bez Chrystusa nie można budować trwałej jedności*[17].

Wynika więc z papieskiego przemówienia postulat całkowitego oparcia się na Ewangelii. Tożsamość mieszkańców Europy musi być chrześcijańska i musi być budowana na tych wartościach, które ją przez wieki kształtowały[18]. Jan Paweł II Odwoływał się do św. Jadwigi Królowej nazywając ją prekursorką jedności europejskiej[19]. To papieskie wołanie o oparcie się na chrześcijańskich korzeniach Europy było wielokrotnie powtarzane, m. in. podczas dyskusji nad wejściem Polski do Unii Europejskiej jak i podczas dyskusji nad konstytucją europejską.

Dla Jana Pawła II niejako warunkiem trwania i wielostronnego rozwoju Unii było trwanie przy chrześcijańskich korzeniach, odnoszenie się do duchowego dziedzictwa i wspólnoty ducha budowanych na Ewangelii. Z takim też przesłaniem zwrócił się podczas audiencji dla premiera rządu Rzeczypospolitej Polski w dniu 30 października 2004 roku – nazajutrz po podpisaniu w Rzymie traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej[20].

Z rozumowania o jedności Europy wynika jedność pomiędzy ludźmi. Może być ona zbudowana tylko na jedności z Jezusem Chrystusem. Potrzeba także pokoju pomiędzy ludźmi i konstruktywnej współpracy na rzecz umacniania pokoju pomiędzy sobą i wokół siebie[21].

W swych przemówieniach papież ukazywał Polakom wizję nowego człowieka, zwłaszcza mieszkańca Europy. Stąd wysunął postulat jedności

---

[16] Jan Paweł II przy różnych okazjach przypominał o tragediach byłej Jugosławii – zob. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z młodzieżą Europy na Placu Montorso w Loreto (9 IX 1995)*, w: *Co Jan Paweł II mówi*…, s. 379-380.

[17] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci*…, s. 186.

[18] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do ambasador Rzeczypospolitej Polskiej*, Watykan, 3 XII 2001 r. – pełny tekst wystąpienia papieskiego zob.: http:// ekai.pl/europa/?MID=3883 - 17k (odczyt 4 V 2007).

[19] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków*… Należy dodać, że to właśnie Jan Paweł II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski potwierdził jej nieprzerwany kult nazywając ją „błogosławioną" a kilka lat później dokonał jej kanonizacji.

[20] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla premiera rządu RP*, Watykan, 30 X 2004 r. – pełny tekst wystąpienia papieskiego zob.: www.kprm.gov.pl/2157_12535.htm - 13k (odczyt 4 V 2007).

[21] Por. Kard. A. Sodano, *Kościół Matką i Nauczycielką ludów i narodów (przemówienie legata papieskiego z okazji 1000 rocznicy Synodu i Zjazdu Gnieźnieńskiego)*, Gniezno, 12 III 2000 r., nr 3. – pełny tekst wystąpienia legata papieskiego zob.: www.prezydent.pl/x.node?id=6042904&eventId=1509736 - 44k (odczyt 24 IV 2007).

kontynentu[22]. O idei jedności Europy w oparciu o chrześcijaństwo Jan Paweł II mówił wielokrotnie podczas swych pielgrzymek do krajów europejskich i podczas spotkań z przedstawicielami władz poszczególnych krajów. Z takimże przesłaniem zwrócił się także do polskich biskupów już podczas swej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku na długo przed runięciem muru berlińskiego[23].

Wynikającym z dążenia do jedności Europy znamieniem człowieka, ukazywanym przez Jana Pawła II w przemówieniach kierowanych do swoich rodaków, jest pragnienie duchowej wspólnoty. To właśnie ona jest fundamentem jedności pomiędzy narodami[24]. W homilii wygłoszonej w Gnieźnie w dniu 3 czerwca 1997 roku Jan Paweł II podkreślił, że *ten najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów ludów i narodów.* [...] *Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej właśnie chrześcijańskiej samoświadomości*[25].

Godność osoby ludzkiej

Innym elementem papieskiej wizji człowieka jest zwrócenie uwagi na ludzką godność[26]. Gwarantem tej godności jest Jezus Chrystus. Kulturze europejskiej prawdę o Bogu człowieku wszczepili – wspomniani

[22] Zagadnienie to rozwinął Jan Paweł II w: *Przemówieniu wygłoszonym podczas „Nieszporów Europy" na Heldenplatz w Wiedniu (10 IX 1983)*, w: *Co Jan Paweł II mówi*…, s. 55.

[23] *Europa, która w ciągu swych dziejów wielokrotnie bywała podzielona, Europa, którą przy końcu pierwszej połowy bieżącego stulecia tragicznie podzieliła straszliwa wojna światowa, Europa, która wśród swoich współczesnych, stale trwających podziałów ustrojowych, ideologicznych, ekonomiczno-politycznych, nie może przestać szukać swojej podstawowej jedności, musi zwrócić się do chrześcijaństwa. Bez względu na różnice tradycji, jakie zachodzą na terenie europejskim pomiędzy jego wschodnim i zachodnim odłamem, jest to przecież to samo chrześcijaństwo, wywodzące się od tego samego jednego Chrystusa, przyjmujące to samo słowo Boże, nawiązujące do tych samych dwunastu apostołów. Ono właśnie znajduje się u korzeni dziejów Europy* – Jan Paweł II, *Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski*, Częstochowa, 5 VI 1979 r. Zob. Abp H. Muszyński, *Wkład Jana Pawła II w budowanie jedności europejskiej – w świetle przesłania skierowanego z Polski i do Polaków*, nr 1 – pełny tekst wystąpienia legata papieskiego zob.: http:// ekai.pl/europa/?MID=4669 - 52k (odczyt 27 IV 2007).

[24] Por. Kard. A. Sodano, *Kościół Matką i Nauczycielką ludów*…, nr 3.

[25] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci*…, s. 186.

[26] Zagadnienie to Jan Paweł II poruszał wielokrotnie w swych wystąpieniach. Zagadnieniu godności poświęcił obszerny pasus adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Europa". Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa"*…, nr 97-99.

już wcześniej – wybitni misjonarze uznani patronami Europy: św. Benedykt, św. Cyryl i św. Metody. Do ich orszaku Jan Paweł II zaliczył św. Wojciecha. W orędziu skierowanym w Gnieźnie do prezydentów siedmiu państw europejskich papież przywołał kard. Františka Tomaška nazywając św. Wojciecha „symbolem duchowej jedności Europy". Misjonarze nieśli ludom Europy Dobrą Nowinę, a więc prawdę o miłości bliźniego i miłości nieprzyjaciół. Za prawdę tę oddali swoje życie. Misję tę kultywował Kościół przez kolejne wieki. Pięknie ujął to Jan Paweł II: *Powtarzały ją mury kościołów, opactw, szpitali i uniwersytetów. Głosiły ją foliały, rzeźby, obrazy, obwieszczały strofy poezji i dzieła kompozytorów. Na Ewangelii kładziono podwaliny duchowej jedności Europy*[27].

Trwanie przy korzeniach

W papieskich przemówieniach pojawia się także postulat trwania przy swych korzeniach[28]. Są nimi, przede wszystkim, wiara w Jezusa Chrystusa. W przemówieniu pożegnalnym wygłoszonym w dniu 10 lipca 1997 roku na krakowskich Balicach Jan Paweł II życzył by Polska i cała Europa była wierna swym korzeniom. Zalecał otworzyć się na nowe wezwania i znaki czasu, troszczyć się o rozwój rodzimej kultury i budować więzi pomiędzy życiem i Ewangelią[29].

Dziedzictwo chrześcijańskie – tak uważa Jan Paweł II – może być źródłem twórczych natchnień. W liście skierowanym do kard. Franciszka Macharskiego z okazji zaliczenia Krakowa w poczet miast kultury europejskiej papież napisał, że *o europejskości Krakowa stanowi nie tyle jego zewnętrzny rozmach czy nowoczesność, ile to, że wszystko w nim niejako daje dowód wierności tej wspólnej tradycji, która przez wieki tworzyła duchowe oblicze Europy. Modlę się, aby wkraczając w trzecie tysiąclecie Kraków nadal był tym miastem, w którym każdy Europejczyk*

[27] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci…*, s. 187.
[28] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do uczestników międzynarodowego dialogu na temat: „Wspólne chrześcijańskie korzenie narodów europejskich (6 XI 1981)*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 160-165; Tenże, *Przemówienie wygłoszone podczas audiencji dla uczestników VI Sympozjum Rady Konferencji Biskupów Europy na temat: Sekularyzacja i ewangelizacja dzisiaj w Europie"*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 312-327.
[29] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Opolskiego*, Watykan, 17 II 2004 r.; Tenże, *Przemówienie pożegnalne na lotnisku Balice*, Kraków, 10 VII 1997 r., nr 4 – pełny tekst wystąpienia papieskiego zob.: www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/balice_10071997.html - 24k (odczyt 22 IV 2007).

może czuć się niejako „u siebie", odkrywając piękno i dobro, jakie wydają pokolenia inspirowane światłem Ewangelii[30].

Być świadkiem Ewangelii

Mottem papieskiego posługiwania, od pierwszych dni pontyfikatu, było wołanie-modlitwa „otwórzcie drzwi Chrystusowi". Jan Paweł II słowa te powtarzał wielokrotnie w różnych miejscach świata kierując je do sprawujących władzę, polityków, biznesmenów, ludzi nauki i kultury, do dorosłych i młodzieży. Słowa te stały się zrozumiałe dopiero po długim pontyfikacie Jana Pawła II, kiedy można było podsumować papieskie przedsięwzięcia. Zapewne i dla samego papieża słowa te stały się wysłuchaną modlitwą. Podczas spotkania Jana Pawła II z rodakami na placu św. Piotra w dniu 16 października 1998 roku mówił: *Gdy przed dwudziestu laty rozpoczynałem posługę Piotrową w Kościele, w Rzymie, powiedziałem wówczas: «Otwórzcie drzwi Chrystusowi!» Dziś, u progu trzeciego tysiąclecia, słowa te zdają się nabierać szczególnej wymowy. Kieruję je ponownie do wszystkich, zwłaszcza do moich rodaków, jako najlepsze życzenie. Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi — drzwi kultury, ekonomii, polityki, rodziny, życia osobistego i społecznego. Nie ma na ziemi innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni, jak tylko to Imię, imię Odkupiciela człowieka (por. Dz 4, 12). Tylko Chrystus jest naszym Pośrednikiem u Ojca, jedyną nadzieją, która nie zawodzi. Bez Chrystusa człowiek nie pozna siebie w całej pełni, nie będzie wiedział do końca, kim jest i dokąd zdąża*[31].

W dalszej części wystąpienia papież wyjaśnił, że *otworzyć drzwi Chrystusowi to znaczy otworzyć się na Niego i na Jego naukę. Stać się świadkiem Jego życia, męki i zmartwychwstania. To znaczy zjednoczyć się z Nim przez modlitwę i sakramenty święte. Bez więzi z Chrystusem wszystko traci swój pełny sens, zacierają się granice między dobrem i złem. Dzisiaj w Polsce potrzeba ludzi głębokiej wiary i prawego sumienia, ludzi ukształtowanych na Ewangelii i społecznej nauce Kościoła. Ludzi, dla których sprawy Boskie są sprawami najważniejszymi, ludzi, którzy posiadają umiejętność dokonywania wyborów zgodnych z Bożymi przykazaniami i Ewangelią. Potrzeba odważnych i*

[30] Jan Paweł II, *List z okazji zaliczenia Krakowa w poczet miast kultury europejskiej*, Watykan, 5 I 2000 r. – pełny tekst listu zob.: http:// ekai.pl/europa/?MID=3865 - 14k (odczyt 2 V 2007).

[31] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z rodakami na placu św. Piotra*, Watykan, 16 X 1998 r. – pełny tekst wystąpienia zob.: www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/do_pol_16101998.html - 22k (odczyt 29 IV 2007).

odpowiedzialnych chrześcijan uczestniczących we wszystkich sektorach życia społecznego i narodowego, nie lękających się przeszkód i przeciwności. Nadszedł czas nowej ewangelizacji. Dlatego, moi drodzy, zwracam się do was z tym wołaniem: «Otwórzcie drzwi Chrystusowi!» Bądźcie Jego świadkami aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8), ale przede wszystkim na naszej ojczystej ziemi. Bądźcie Jego prawdziwymi uczniami zdolnymi «odnawiać oblicze ziemi» i rozpalać ogień miłości i sprawiedliwości w sercach ludzi i w całym narodzie[32].

W przededniu wejścia Polski w struktury unijne Jan Paweł II podkreślał, że „Kościół w Europie potrzebuje świadectwa wiary Polaków". Wielokrotnie podkreślał, że tożsamość Europy była budowana na chrześcijaństwie. W dniu 19 maja 2003 roku mówił do Polaków przybyłych do Rzymu:

Dziś, kiedy Polska i inne kraje byłego Bloku Wschodniego wkraczają w struktury Unii Europejskiej, powtarzam te słowa. Nie wypowiadam ich, ażeby zniechęcać. Przeciwnie, aby wskazać, że te kraje mają do spełnienia ważną misję na Starym Kontynencie. Wiem, że wielu jest przeciwników tej integracji. Doceniam ich troskę o zachowanie kulturalnej i religijnej tożsamości naszego narodu. Podzielam też ich niepokoje związane z gospodarczym układem sił, w którym Polska — po latach rabunkowej gospodarki minionego systemu — jawi się jako kraj o dużych możliwościach, ale też o niewielkich środkach. Muszę jednak podkreślić, raz jeszcze, że Polska zawsze stanowiła ważną część Europy i dziś nie może wyłączać się z tej wspólnoty, która wprawdzie na różnych płaszczyznach przeżywa kryzysy, ale która stanowi jedną rodzinę narodów, opartą na wspólnej chrześcijańskiej tradycji. Wejście w struktury Unii Europejskiej, na równych prawach z innymi państwami, jest dla naszego narodu i bratnich narodów słowiańskich wyrazem jakiejś dziejowej sprawiedliwości, a z drugiej strony może stanowić ubogacenie Europy. Europa potrzebuje Polski. Kościół w Europie potrzebuje świadectwa wiary Polaków. Polska potrzebuje Europy. Od Unii Lubelskiej do Unii Europejskiej. To jest wielki skrót, ale bardzo wiele się w tym skrócie mieści wielorakiej treści. Polska potrzebuje Europy[33].

Podejmowanie dzieła nowej ewangelizacji

Kolejnym wskazaniem Jana Pawła II wpisującym się w jego wizję człowieka jest ciągłe podejmowanie dzieła ewangelizacji, czyli

[32] Tamże.
[33] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków do Rzymu*, Watykan, 19 V 2003 r. – pełny tekst wystąpienia zob.: www.sjk.pl/page.php?nr=kanon/013.txt - 21k (odczyt 29 IV 2007).

przypominanie o Chrystusie i Jego nauce[34]. Papież stwierdził, że Chrystus wzywa współczesnych do przygotowania się na „wiosnę Kościoła". Papież rozumiał ją jako dawanie świadectwa i „sprawowanie się w sposób godny Ewangelii"[35].

Podczas wspomnianego wcześniej spotkania z rodakami w Rzymie w dniu 16 października 1998 roku Jan Paweł II przypomniał, że *dzisiaj w Polsce potrzeba ludzi głębokiej wiary i prawego sumienia, ludzi ukształtowanych na Ewangelii i społecznej nauce Kościoła. Ludzi, dla których sprawy Boskie są sprawami najważniejszymi, ludzi, którzy posiadają umiejętność dokonywania wyborów zgodnych z Bożymi przykazaniami i Ewangelią. Potrzeba odważnych i odpowiedzialnych chrześcijan uczestniczących we wszystkich sektorach życia społecznego i narodowego, nie lękających się przeszkód i przeciwności*[36]. W dalszej części swego przemówienia papież stwierdził, że *nadszedł czas nowej ewangelizacji*. Wymaga ona *odważnych i odpowiedzialnych chrześcijan uczestniczących we wszystkich sektorach życia społecznego i narodowego, nie lękających się przeszkód i przeciwności*. Kolejny raz papież powtarzał „otwórzcie drzwi Chrystusowi!" dodając: *bądźcie Jego świadkami aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8), ale przede wszystkim na naszej ojczystej ziemi. Bądźcie Jego prawdziwymi uczniami zdolnymi «odnawiać oblicze ziemi» i rozpalać ogień miłości i sprawiedliwości w sercach ludzi i w całym narodzie*[37].

Pielgrzymka i modlitwa kształtują dojrzałą wiarę

Praktyki religijne kształtują człowieka[38]. Rodakom przybywającym do Rzymu w 2000 roku Jan Paweł II przypominał, że pielgrzymują do grobów Apostołów, *ażeby poprzez doświadczenie wspólnej drogi, poprzez ofiarę ponoszonych trudów oraz szczerą modlitwę odnowić i wzbogacić swoją wiarę ich wiarą, wiarą apostołów*[39]. I dalej dodawał, że *«Pielgrzymka zawsze była — jak napisałem w bulli Incarnationis mysterium — ważnym wydarzeniem w życiu chrześcijan. Jest symbolem indywidualnej wędrówki człowieka wierzącego śladami Odkupiciela. Jest praktyką czynnej ascezy i pokuty za ludzkie słabości. Przygotowuje*

[34] Na ten temat zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa"*…, nr 44nn, 108
[35] Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci*…, s. 188.
[36] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z rodakami*….
[37] Tamże.
[38] Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa"*…, nr 66.
[39] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków*…, nr 3.

człowieka wewnętrznie do przemiany serca. Przez czuwanie, post i modlitwę pielgrzym postępuje naprzód drogą chrześcijańskiej doskonałości, starając się dojść z pomocą łaski Bożej 'do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa (Ef 4, 13)'»[40].

W cytowanym przemówieniu papież bardzo wyraźnie podkreślił, że zarówno Polsce jak i całemu światu potrzeba *ludzi dojrzałej wiary, którzy z odwagą wyznają Chrystusa w każdym miejscu i w każdej sytuacji*. Następnie dodał, że *potrzeba prawdziwych heroldów Ewangelii i zwiastunów prawdy. Ludzi, którzy wierzą i miłują i tę Bożą miłość zamieniają w autentyczną służbę człowiekowi. Największym bogactwem, jakie na progu trzeciego tysiąclecia możemy przekazać młodemu pokoleniu, jest nasza wiara. Błogosławiony naród, który chodzi w świetle Ewangelii, żyje prawdą Bożą i czerpie naukę z krzyża*[41].

Papież bardzo wyraźnie podkreślał także, że wiara musi być dojrzałą i bogatą, człowiek ma nią promieniować i ma dawać świadectwo. Wiara ma być żywa, ma kształtować ludzką codzienność, ma być twórczą i ma przemieniać zarówno człowieka jak i cały świat. Należy też starać się aby taką wiarę dopełniała miłość, która jest wrażliwa na znaki czasu i potrzeby bliźnich[42].

Patriotyzm

Wielokrotnie w swych wystąpieniach kierowanych do Polaków Jan Paweł II mówił o patriotyzmie zestawiając go z odkrywaniem „korzeni własnej tożsamości". W przemówieniu skierowanym do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego bardzo wyraźnie odniósł się nie tylko do troski o kulturę, ożywienie intelektualne i rozwój nauki o co zabiegał Prymas Tysiąclecia, ale także podał cenne wskazania kształtowania zdrowego patriotyzmu: *Wielokrotnie w ostatnim czasie mówiłem do przedstawicieli polskich uczelni wyższych o palącej potrzebie nie tylko formacji intelektualnej młodego pokolenia, ale również kształtowania w nim ducha zdrowego patriotyzmu, polegającego właśnie na nieustannym odkrywaniu korzeni własnej tożsamości ludzkiej, narodowej i religijnej oraz na wysiłku współtworzenia tego dziedzictwa, z którego wyrasta rzeczywistość dnia dzisiejszego. Świadomość tego, kim jestem, i umiejętność brania odpowiedzialności za to, kim jestem, pozwoli kolejnym pokoleniom młodych Polaków z pełnym otwarciem, ale bez poczucia zagubienia, czerpać z bogatego dziedzictwa kultury europejskiej*

[40] Por. Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, nr 7.
[41] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z narodową pielgrzymką Polaków…*, nr 3.
[42] Tamże.

i światowej. Pozwoli im oddzielić prawdziwe, ponadczasowe wartości ludzkiego ducha od przemijających namiastek dobra, przybierających kształt kulturowego imperatywu współczesności[43].

Wartości uniwersalne

Kolejnym wskazaniem Jana Pawła II kształtującym obraz człowieka jest zwrócenie uwagi na uniwersalne wartości chrześcijańskie. Jak zaznaczył papież w liście skierowanym w dniu 5 września 2000 roku do abpa Józefa Życińskiego z okazji kongresu kultury chrześcijańskiej te właśnie uniwersalne wartości chrześcijańskie *uświadamiają nam naszą wspólną odpowiedzialność za przyszłość kontynentu europejskiego, za całą rodzinę ludzką i za kształt kultury w nowym tysiącleciu*[44]. Warto w tym miejscu przytoczyć fragmenty przesłania papieskiego: *Od dwóch tysięcy lat religia chrześcijańska kształtuje kulturę europejską, która stała się wspólnym naszym dobrem. Ewangelia ukazuje nam świat wielkich wartości istotnych dla naszego duchowego dziedzictwa. Naszym wspólnym zadaniem jest poszukiwanie środków, dzięki którym wartości te będą niezmiennie odgrywać swą ważną rolę kulturotwórczą, służąc budowie świata wolności i prawdy, miłości, sprawiedliwości i pokoju. Jezusowe słowa: «Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu» (Mk 16, 15) stają się tu wezwaniem i przynaglają do działania.*

W świecie współczesnym podlegającym procesowi globalizacji, istnieje szczególna potrzeba budowania kultury solidarności opartej na szacunku dla osoby ludzkiej i dla wartości ludzkiego życia. Winniśmy zdawać sobie tu jasno sprawę z zagrożenia, jakie dla naszej epoki stanowi jednowymiarowa wizja kultury. Kultura bowiem winna urzeczywistniać całego człowieka w jego transcendencji nad rzeczami, nie pozwolić mu się rozpłynąć w materializmie czy konsumizmie, lub ulec negatywnym niejednokrotnie wpływom wiedzy i technologii. Nie wolno nam nigdy zapomnieć, że jeżeli mówimy i myślimy o kulturze, to przede wszystkim o jej związku z człowiekiem. Jakże ważną staje się w tym kontekście potrzeba sięgania do chrześcijańskiego dziedzictwa, z bogactwa którego czerpały całe pokolenia żyjące przed nami. Myślę tu z wdzięcznością również o twórcach polskiej kultury. Ich dorobek duchowy, a zwłaszcza

[43] Jan Paweł II, *Przemówienie do delegacji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, Watykan, 15 XII 2001 r. – pełny tekst przemówienia zob.: http:// ekai.pl/europa/?MID=3875 - 19k (odczyt 26 IV 2007).

[44] Jan Paweł II, *List z okazji Kongresu Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie*, Watykan, 5 IX 2000 r. – pełny tekst przemówienia zob.: http:// ekai.pl/europa/?MID=3866 - 14k (odczyt 29 IV 2007).

świadectwo życia przeżywanego jako wielkoduszny dar dla bliźnich, stanowią cenny wkład w kulturę naszego Narodu[45].

Wielokrotnie podkreślał Jan Paweł II, że jedność powinna być budowana na powszechnych i humanistycznych wartościach właściwych kulturze europejskiej, do których należy zaliczyć miłość, braterstwo, solidarność, poszanowanie godności ludzkiej, respektowanie fundamentalnych zasad etycznych w życiu politycznym i publicznym[46].

* * * * *

Wskazania Jana Pawła a zarazem jego wizja człowieka zawarta w homiliach, przemówieniach i listach kierowanych do rodaków mają wymiar ponadczasowy i uniwersalny. Mimo upływu czasu, wejścia Polski do Unii Europejskiej, odejścia Jana Pawła II do „domu Ojca" przesłania „największego z Polaków" są nadal aktualne i mogą być drogowskazami dla innych wspólnot narodowościowych.

[45] Tamże.

[46] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie skierowane do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy podczas wizyty w pałacu Europy w Strasburgu*, w: *Co Jan Paweł II mówi…*, s. 328-338; Abp H. Muszyński, *Wkład Jana Pawła II w budowanie jedności europejskiej…*, nr 2.

Mládež v pontifikáte Jána Pavla II.

Ľubomír Stanček

Úvod

Zaspomínajme si. Chcel by som vás preniesť na námestie Svätého Petra v Ríme. Je 16. októbra 1978 a niekoľko minút po 18. hodine. Svet stíchol. Kamerlengo začína hovoriť:

„Anuntio vobis gaudium magnum… habemus Papam… revrendissim ac Eminentissimum Dominum, Dominum… (hlas stíchol) Carolum – koľký si vtedy spomenuli na meno kardinála Karola? A kardinál pokračoval: – Sanctae Ecclesiae Catholicae Cardinalem… (hlas stíchol) Wojtyła.“[1]

Nepoznaný kardinál? Nie celkom. Otázky nielen novinárov. A potom sa otvárajú znova balkónové dvere. Vidíme pápeža. Otvorené dlane, úsmev, nadviazanie kontaktu so zástupom a prvé slová: „Sia lodato Gesú Christo!“. „Si capisce papa.“ A mnohí po prví krát povedali slová, ktoré potom odzneli nespočetne mnoho razy: Rozumieme pápeža, pápež nám rozumie!2

Pápeža a realita života

Keď sa prenesieme do reality, pravdivo môžeme vydať svedectvo, že Pápež Ján Pavol II., Karol Wojtyla, rozumel mládeži a mládež porozumela pápežovi.

Prečo? Karol Wojtyla venoval mládeži osobitnú pozornosť ako mladý kňaz, neskôr ako biskup, a aj ako námestník Kristov. Získal si mládež sveta v prvý deň svojho pontifikátu, keď 22. októbra 1978 po skončení slávnosti uvedenia do nového úradu na Svätopeterskom námestí, z okna svojej pracovne vyhlásil: „Mládež je nádejou sveta, Cirkvi a je i mojou nádejou.“[3] Pápežovi Jánovi Pavlovi II. od samého začiatku jeho pastierskej služby, ležalo na srdci, aby nadviazal kontakty s mladými ľuďmi.

---

[1] ZASĘPA.T.: *Ján Pavol II. ako komunikátor*. In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.35.

[2] Porov.: ZASĘPA.T.: *Ján Pavol II. ako komunikátor*. In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.35.

[3] *Apoštol národov dvadsiateho storočia, Druhá návšteva Jána Pavla II. na Slovensku*. Trnava 1995, s. 33.

Osobne nepoznám v novodobých dejinách ľudstva významnejšiu osobnosť, ako bol pápež Ján Pavol II.

Ján Pavol II. sa tešil z mladých, vkladajúc do nich svoju nádej. Niet presvedčivejších a jednoznačnejších vyjadrení ako tie, ktoré použil vo vzťahu k mladým veriacim, menej veriacim i hľadajúcim.

„Svätý Otec Ján Pavol II. a mládež". Mnoho sa o tejto téme povedalo. Aj po dvoch rokoch od smrti a verím, že to bude aj o desať či pätnásť rokov. Bol to naozaj mimoriadny vzťah: mládeže a Jána Pavla II. – veľkého svätca, človeka, priateľa mládeže, nádej Cirkvi i sveta.

V apríli 1990 v Bratislave, na záver sv. omše po slávnostnom požehnaní, prekvapil prítomných krátkym príhovorom. Aj v ňom myslel na mládež: „Vy ste budovateľmi budúcnosti Cirkvi a národa. Uvedomte si túto obrovskú zodpovednosť."[4]

Zodpovednosť za mládež

Tejto téme chceme dnes venovať našu pozornosť. Téme, na ktorú Svätý Otec obracal svoju pozornosť vo svojich kázňach, listoch, dokumentoch, encyklikách, ale i v osobných rozhovoroch. Dôkazom toho boli i stretnutia mladých s pápežom, posolstvá Svetových dní mládeže s názvami napríklad: „Vy ste soľ zeme, vy ste svetlo sveta" (Toronto 2002). Tak hovorieval a tomu zodpovedali aj jeho príhovory k mladým ľuďom. Často začínal rozhovory s mladými, slovami: „Veľmi som sa tešil na stretnutie s vami ...", alebo „Pápež, ktorý vás zo srdca miluje, prišiel z ďaleka, aby s vami načúval Ježišovým slovám." Keď vítaval Ján Pavol II. mladých, neboli to plytké slová, populistické, pretože hneď nato každý pocítil zodpovednosť pápeža, keď sa obracal k mládeži, že skutočné šťastie nemôžu dosiahnuť bez námahy, obetí a odriekania. „K Ježišovi vedie strmá cesta," často konštatoval... Pripomínal, že priemernosť nie je to, čo potrebuje 21. storočie. Zdôrazňoval odvahu hlásať Evanjelium mladým, to, že sa nesmieme báť konfrontovať mladých s pretvárajúcimi ideálmi, ktoré pred nich kladie Evanjelium.

Biskupom často pripomínal, že do mladej generácie treba veľmi veľa investovať, lebo je aj veľa toho, čo sa od nej na druhej strane očakáva... Mladí ľudia sú plní životného nadšenia, elánu a entuziazmu a napriek svojmu sebavedomiu, potrebujú oporu, potrebujú mať svoje životné vzory, potrebujú skalu o ktorú sa môžu oprieť. Dokázal neuveriteľne

[4] Porov.: LABO: *Tretia návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku*. Trnava 2003, s. 103.

oslovovať práve mladú generáciu, ktorá mu jeho vzťah a lásku vrúcne opätovala. Bol predovšetkým obrovská ľudská autorita, a až potom pápež. Tak to má byť, ak chce niekto oslovovať celý svet a najmä mladých ľudí a vzbudiť u nich záujem o Boha, záujem o Ježiša Krista, záujem o zmenu sveta k lepšiemu, záujem ukazovať cestu druhým.

Od začiatku pontifikátu si svet mohol všimnúť pápežove slová a jazyk, ktorým hovoril. Bol uznávaný profesor, bol známy i tým, že jazyk jeho vedeckých prác a prednášok bol veľmi ťažký. Pápež rýchlo našiel spôsob komunikácie so svetom, a to jazyk citlivý na bôľ sveta. Už po prvých sto dňoch pontifikátu sa ukázalo, že pápež „hovorí iným jazykom". V čom spočíva táto odlišnosť? Nebol to jazyk scholastický, ale nebol to ani jazyk racionalizmu, ktorý používali a stále používajú intelektuálne a najmä politické elity. Pápež hovoril vlastným jazykom. Prezrádzal inú citlivosť, inú otvorenosť, iný svet. Navrhoval akýsi druh meditácie, skláňajúcej sa nad svetom svedka nadčasových hodnôt. Bol to záujem otca o mládež, a bol vyjadrením jeho presvedčenia o tom, že nijaká krajina sveta, nijaký politický systém nemôže myslieť na svoju budúcnosť ináč, ako skrz predstavu o nových generáciách, ktoré prijmú od svojich rodičov rozmanité dedičstvo hodnôt, povinností, cieľov národa, ku ktorému patria, spolu s dedičstvom celej ľudskej rodiny, deti sú neuralgickým bodom, na ktorom stojí a padá morálka rodín a následne aj morálka celých národov a spoločností. Pripomenul to hlavám štátov v prejave na zasadnutí Valného zhromaždenia OSN, 1979.[5]

Môžeme si spomenúť na 30. jún 1995 v Nitre, kde sa prihovoril k vyše štyristotisíc mladých chlapcov i dievčat, ale aj dospelých veriacich, čo prišli do mesta pod Zoborom, do starobylej Nitry na stretnutie so Svätým Otcom so žltooranžovou šatkou na krku, na ktorej bol nápis „Vdýchni do ich srdc slovo tvojho synovstva". Nápis pripomínal duchovný závet umierajúceho svätého Cyrila, prosiaceho o dar Ducha Svätého pre kresťanov na našom území. Svätý Otec Ján Pavol II. prejavil tam svoju bezprostrednosť i umenie v kontakte s mládežou humornou formou, vo vtipnej spontánnej veršovačke: „Zobor je kopeček, plný mladých oveček."[6]

V príhovore Svätý Otca mládeži zdôraznil myšlienku: „Nezamieňajte si slobodu s individualizmom. Nejestvuje pravá sloboda bez lásky k iným… Mládež Slovenska, majte vždy otvorené oči, nenechajte sa

[5] Porov.: FIGEĽ, J.: *Ján Pavol II. a politika mládeže*, In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.27.
[6] *Apoštol národov dvadsiateho storočia, Druhá návšteva Jána Pavla II. na Slovensku*. Trnava 1995, s.39.

opantať.“[7] O mladých v Európe bol presvedčený, že nájdu novú motiváciu. „Mladí, nádej Európy!“

Upozorňoval mladých na zlyhania, ktorých ovocím sa stali novodobé vojnové drámy a ktoré zažili už aj mladí v Európe po roku 1989. Vyzýval mladých, aby odmietali tupé a násilné ideológie, aby sa držali ďaleko od prejavov prehnaného nacionalizmu a intolerancie. Poukazoval na to, že mladým je zverené poslanie otvárať nové cesty bratstva medzi národmi a budovať spoločnú ľudskú rodinu dôsledným uplatňovaním zákona reciprocity, dávania a prijímania, dávania seba a prijímania druhého.

Bez námahy nemožno tvoriť hodnoty, to boli časté jeho osobné výzvy s prosbou, že mladý musia byť na seba nároční, aj keby to od nich iní nevyžadovali.

Svätý Otec nevnucoval nikomu, ani mladým ľuďom, vieru alebo svoju predstavu o viere. Pozýval všetkých a predovšetkým mladých, aby hľadali pravdu o sebe, pravdu o svojej ľudskej prirodzenosti, o svete. Dobrou príležitosťou k tomu sú Svetové dni mládeže, ktoré sa na jeho podnet začali organizovať od roku 1984. Na Kvetnú nedeľu, Svätý Otec Ján Pavol II., stretol v Ríme pol milióna mladých ľudí z celého sveta. Nasledujúci rok bol OSN vyhlásený za Svetový rok mladých. Tieto opakované, otvorené a veľmi živé stretnutia s miliónmi mladých ľudí, boli revolučným konceptom. Bolo obdivuhodné vnímať komunikáciu veselého, načúvajúceho a kontemplatívneho pápeža s obrovským zástupom hlučnej mládeže zo všetkých kontinentov.[8]

Aktivity s mladými

Nápad usporadúvať Svetové dni mládeže, ako si spomínal pápež v rozhovore s Georgeom Weigelom, vznikol medzi kamarátmi zo środowiska, keď sa zaoberali dynamickou silou puberty a veku bezprostredne po nej v osobnom a pracovnom živote. Jeho prvé pastoračné cesty, po Taliansku a do zahraničia, ho presvedčili, že pastierska stratégia „pohybovať sa v spoločnosti“ aj mladých ľudí, je práve tak vhodná pre nového pápeža, ako bola vhodná pre neskúseného mladého kňaza Krakovskej arcidiecézy, ktorého pastoračná činnosť sa sústreďovala predovšetkým na nich. On sám vtedy pri nich objavil podstatný význam mladosti, ktorý je hlboko osobnostný. Mladosť je obdobím personalizácie ľudského života. A je to aj obdobie spoločenstva. Mladí, chlapci i dievčatá vedia, že musia žiť pre druhých a s druhými,

[7] HIŠEM, C.: :*Ján Pavol II. a mládež Slovenska*, In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.51-52.
[8] Porov.: FIGEĽ, J.: *Ján Pavol II. a politika mládeže*, In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.31.

vedia, že ich život má zmysel iba vtedy, pokiaľ sa stane nezištným darom pre blížneho. A tu majú svoj pôvod všetky povolania: kňazské alebo rehoľné, k manželstvu alebo k rodine.

Sám pápež Ján Pavol II. to opisuje slovami: „Pri príležitosti Jubilejného roku vykúpenia, a potom v Medzinárodnom roku mládeže, vyhlásenom Organizáciou Spojených národov (1985), boli mladí ľudia pozvaní do Ríma. A to bol začiatok. Nikto si nevymyslel Svetové dni mládeže. Boli to mladí, ktorí ich vytvorili.“[9] Tieto dni, tieto stretnutia sa odvtedy stali potrebou mladých na všetkých miestach sveta. Veľmi často boli veľkým prekvapením pre duchovných pastierov a dokonca biskupov. Prekonali aj ich očakávania... V mladých ľuďoch naozaj jestvuje nesmierny potenciál dobra a tvorivých možností. „Keď sa s nimi stretávam, a to na ktoromkoľvek mieste sveta, predovšetkým čakám na to, čo mi budú chcieť povedať o sebe, o svojej spoločnosti, o svojej Cirkvi. A stále im pripomínam: Vôbec nie je dôležité to, čo vám ja poviem – dôležité je to, čo mi poviete vy. Nemusíte mi to povedať slovami, ale poviete mi to svojou prítomnosťou, svojím spevom, azda aj tancom, svojimi predstaveniami, dokonca svojím nadšením...“ Nie je pravda, že by pápež viedol mladých celého sveta od jedného pólu zemegule po druhý. Sú to oni, čo vedú jeho. Aj keď mu roky pribúdajú, oni ho povzbudzujú, aby bol mladý, a nedovolia mu, aby zabudol na svoju skúsenosť, na svoj vlastný objav mladosti a na to, aký veľký význam má v živote každého človeka. Myslím si, že toto vysvetľuje mnoho.“[10]

Séria stretnutí pokračovala z Ríma cez Buenos Aires, Santiago de Compostella, Czestochowu, Denver, Manilu, Loreto, Paríž, Rím, Toronto. Jubilejného stretnutia v Kolíne nad Rýnom v r. 2005 sa už nezúčastnil.

Ján Pavol II. mal v láske mládež i prítomnosť i budúcnosť Cirkvi. Viedol s ňou ustavičný a krásny dialóg s jej cítením i myslením, až príliš vediac, že srdce, viera a rozum si vzájomne pomáhajú.

Pápež Ján Pavol II. v apoštolskom liste Parati semper na deň otvorenia Medzinárodného roku mládeže v úvode listu hovorí. „Vy ste nositeľmi nádeje, lebo patríte budúcnosti a budúcnosť patrí vám. Veď nádej je vždy spätá s budúcnosťou, je očakávaním "budúcich dobier". Nádej ako "kresťanská" čnosť, je spojená s očakávaním večných dobier, ktoré Boh prisľúbil ľuďom v Ježišovi Kristovi.“[11]

[9] GALIS, T.: *Svedkovia viery a poslovia nádeje*. In: *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s. 98.
[10] GALIS, T.: *Svedkovia viery a poslovia nádeje*. In: *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s. 99.
[11] JAN, PAVOL II.*: Parati semper* (31.3.1985),SÚCM, Rím, 1985,č.1.

Pápež intenzívne vnímal mladých ľudí a ich potreby. Svetové dni mládeže patria už k novodobej histórii Cirkvi. Sú darom Ducha Svätého. Výstižne o nich píše vo svojej knihe Prekročiť prah nádeje „Drahí mladí priatelia, vy ste nádejou Cirkvi i spoločnosti. Vy ste pápežovou nádejou! Nebojte sa byť opravdivými priateľmi Ježiša. Od neho sa naučíte správne milovať tento svet, s jeho pomocou vybudujete kultúru lásky. Všetkých ubezpečujem o svojej spomienke v modlitbe a povzbudzujem: ostávajte verní Kristovi a jeho Cirkvi! Vďaka ti Slovensko! Všemohúci Boh nech ťa žehná a zachová vo svojej láske.“[12]

Pozoruhodné vzťahy Jána Pavla II. s mladými ľuďmi začali v tej fáze jeho pontifikátu, ktorej sa hovorilo „superhviezda Ján Pavol – superstar John Paul“ a ktorej prvým príkladom bolo stretnutie s nimi v Madison Square Garden v októbri 1979.

Preto pozval mladých celého sveta na stretnutie modlitby, zdieľania, dialógu a radosti, na stretnutie pravdy a života, ktoré prinesie každému a všetkým aktívny pokoj a urobí vás budovateľmi nových foriem života, ktoré viac vyjadrujú tvár súčasného človeka, ale i človeka zajtrajška, ktorý sa už objavuje vo vašich tvárach[13] a nebolo to možné pokladať za obyčajnú variantu nekritického obdivu, ktorými sú štedro zahŕňané pop hviezdy. Pápežov vek, Agcova guľka a dôsledky choroby, to všetko viedlo k tomu, že pápeža nebolo možné považovať len za akúsi rockovú hviezdu v bielej sutane. Prečo teda tieto vzťahy s mladými ľuďmi nielen pokračovali, ale stávali sa stále intenzívnejšie? Pápež bral mladých ľudí vážne ako osobnosti a dával im najavo, že vidí, ako zápasia so zmyslom života. Keď s nimi hovoril, neuberal nič z kresťanského posolstva, ktorým zreteľne sám žil. A čo bolo azda najdôležitejšie, nevnucoval sa im, ale žiadal od nich, aby sa neuspokojovali s ničím menším ako s morálnou dokonalosťou. V období západných dejín, keď v podstate žiadna iná významná svetová osobnosť nevyzývala mladých ľudí, aby niesli nejaké bremeno a obetovali sa, uhasil Ján Pavol II. smäd mladých ľudí po hrdinstve a spojil ho s ľudským hľadaním Boha. Bol to veľmi účinný spôsob evanjelizácie.

Rozumel mladým

Pápež otvorene a jasne povedal: „Drahí mladí, tak ako prví učeníci poďte za Ježišom! Nebojte sa priblížiť k nemu, prekročiť prah jeho domu, zhovárať sa s ním z tváre do tváre ako s priateľom.“[14]

---

[12] JAN, PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava, 1995, s. 3.

13 Porov.: WEIGEL G., *Svědek náděje* Životopis papeže Jana Pavla II., Nakladatelství Práh, Praha 2000, s. 491.

[14] JÁN, PAVOL II.: *Ako v sebe objaviť povolanie?* Trnava : Dobrá kniha, 2002, s.6.

Ján Pavol II. mal veľký vplyv na povolania k zasvätenému životu. Viaceré štatistiky uvádzajú, že za jeho pontifikátu stúpol počet povolaní tak do kňazského i rehoľného života. Mnohí mladí po stretnutí s ním, a to nie iba priamo pri príležitosti svetových dní mládeže, ale aj audiencii a taktiež pri študovaní jeho príhovorov, dokumentov a homílií objavili cestu v zasvätenom živote. „Áno! Povolanie na výlučnú službu Kristovi v jeho Cirkvi je nesmiernym darom Božej dobroty, darom, o ktorý treba s pokorou a dôverou úpenlivo a vytrvalo prosiť,“[15] hovorí v posolstve k 41. svetovému dňu modlitieb za duchovné povolania.

Nie sú to ojedinelé slová Svätého Otca Jána Pavla II. k zasväteniu. Zasvätený život sa nachádza nielen v samotnom srdci Cirkvi, ale aj v srdci pápeža ako prvok rozhodujúceho významu pre jej poslanie, lebo je prejavom a znamením najvnútornejšej podstaty kresťanského povolania. Zasväteným znova a často opakuje výzvu, aby do budúcnosti hľadeli s dôverou a stavali ju na Bohu.

V príhovore k mladým pápež hovorí, že Ježiš povoláva slúžiť tak, ako on[16], Ježiš slúži. Zasvätení majú budovať nové veľké dejiny.[17] Vzťah pápeža k zasvätenému životu naznačujú aj jeho slová: „Chcú ma pochopiť zvonka. Mňa však možno pochopiť iba zvnútra.“[18] Čo je pravdy na tom, že rodičia, i sám Karol Wojtyla, sa zaoberali myšlienkou zasväteného života? Postoj k zasvätenému životu chápe ako dar zhora. „Čím by bol svet, keby nebolo rehoľníkov?“[19] Dosvedčuje, že pozná a vie oceniť zasvätený život, ktorý je osobitným a živým pripomínaním si Ježišovho synovstva, v ktorom je Otec jeho jedinou láskou. V tom spočíva Ježišovo panenstvo, ktoré jedine v Otcovi nachádza všetko jeho bohatstvo, čo je Ježišova chudoba, a v Otcovej vôli nachádza svoj pokrm, ktorým sa živí Ježišova poslušnosť. Život, ktorý prijal sám Kristus, sprítomňujú najmä zasvätené osoby a ktorý je dôležitý pre Cirkev.

Pápež vysvetľuje, čo majú mladí očakávať od zasväteného života.

Pripomeňme si, že precestoval celý svet a aj mladí radi cestujú, hovorieval za pápežom. Im vydal CD Abba Pater, aj tým sa priblížil mladým. Používal počítač, chodil po horách, aktívne športoval (svojho

---

[15] JÁN, PAVOL II.: *Posolstvo k 41, svetovému dňu modlitieb za duchovné povolania*. Trnava : Dobra kniha, 2004,s.14.

[16] Porov.:JÁN, PAVOL II.: *Posolstvo k 40. svetovému dňu za duchovné povolania*. Trnava : SSV, Edícia pápežské listy, 38 zväzok 2003, s.17.

17 Porov.: JÁN, PAVOL II.: Príhovor *pri oslave Dňa zasväteného života 2. februára 1997*. Trnava : SSV, Edícia pápežské listy, 11 zväzok, 1977, s. 44.

[18] WEIGEL, G.*: Svedok nádeje*. Životopis pápeža Jána Pavla II. Diel I. Bratislava : Slovart, 2000, s. 12.

[19] JÁN PAVOL II.: *Príhovor pri oslave Dňa zasväteného života 2. februára 1997*, s. 45. Cituje sv. Teréziu. In.: *Libro de la vida*. Kniha života. K. 32, 11.

času žartoval, že polovica poľských kardinálov lyžuje), písal knihy, ovládal veľa jazykov, neúnavne pracoval, na Vianoce a Veľkú noc sa pred požehnaním Urbi et Orbi prihováral v rôznych jazykoch celému svetu – bol ako mnohí mladí ľudia.

Ako pápež nás však obohatil aj tým, že upozorňoval nielen na korene mladého života, ale aj na iné korene: teologické, filozofické, antropologické, historické.

Mladosť Cirkvi sa rovná mladosti národa. Návrat ku koreňom mladosti je návratom ku prameňu. Je to neopakovateľný a zopakovateľný zážitok, ba v duchu Jána Pavla II. je to potreba, ktorá vždy sprítomní radosť, nadšenie, veľkú vieru a nádeje, ktoré stáli na počiatku.

Ján Pavol II. pripomenul mladým i tým, ktorí chcú ostať mladí, aby nezabudli odkiaľ vyšli. A mladej generácii to treba neustále pripomínať, aká je naša identita. Kto si to nebude pamätať, stratí svoju pamäť, ľahko stratí aj svoju identitu.

Svätý Otec Ján Pavol II. mal zvláštny vzťah ku Slovákom, Slovensku a jeho tradíciám. Badať tu istý vývoj. Začína sa pôsobením medzi zahraničnými Slovákmi (z dôvodov politických a geografických – Slovensko sa nachádzalo za železnou oponou).[20] V októbri 1980 zriadila Svätá stolica samostatnú gréckokatolícku diecézu sv. Cyrila a Metoda v Kanade. Pápež Ján Pavol II. osobne posvätil tamojšiu katedrálu. Kult sv. Cyrila a Metoda dosiahol vrchol 31. decembra 1980, keď Svätý Otec Ján Pavol II., prvý pápež – Slovan, vyhlásil sv. Cyrila a Metoda za spolupatrónov Európy. Ten istý Svätý Otec vydal 2. júna 1985, teda v roku 1100. výročia od smrti sv. Metoda, encykliku Slavorum apostoli, v ktorej hlboko ocenil misijné dielo slovanských apoštolov. V zámorí v Danville (Pensilvánia, USA), v sídle slovenských Sestier sv. Cyrila a Metoda, bola roku 1939 dokončená Kaplnka sv. Cyrila a Metoda, ktorú 30. júna 1989 pápež Ján Pavol II. povýšil na baziliku minor. Ján Pavol II. mal osobitne rád cyrilo-metodský kult, o čom svedčí množstvo homílií, kázní, listov a príhovorov určeným pre Slovákov a ďalším slovanským národom.

Poznal hodnotu mladých

Antropologický rozmer výchovy mladých Jána Pavla II. neobmedzuje len na to, aby vylúčil každé správanie, ktoré by ľudskú osobu zredukovalo iba na predmet potešenia, ale žiada viac: žiada prijatie

[20] Porov.: ZUBKO, P.: *Večne mladý Ján Pavol II*. In: *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.113.

osoby kvôli nej samej. V kresťanskej výchove kladie dôraz predovšetkým na sebaovládanie = askézu.

Preto Wojtyła opakoval mladým: „Každý z vás je jedinečný a nenahraditeľný, pretože každý z vás je Božím stvorením. Každý, kto vám hovorí niečo iné, vás ponižuje.“[21] Boh kladie každú osobu pred seba a chce ju v jej vlastnej a osobnej neopakovateľnosti a nenahraditeľnosti.

Vychádzajúc z uvedenej antropologickej reflexie, Ján Pavol II. hľadel s dôverou na mladých a pomáhal im objaviť krásu ľudského života a vysokú dôstojnosť ľudského povolania: „Poznám mladých a viem, že smerujú k základným otázkam. Pravdepodobne prvá otázka, ktorú mi chcete položiť, je táto: Kto som ja podľa teba, pápež Ján Pavol II., podľa evanjelia, ktoré hlásaš? Aký je zmysel môjho života? Aký je môj cieľ? Moja odpoveď, drahá mládež, je jednoduchá, ale má nesmierny dosah: Hľa, si Božia myšlienka, si záchvevom Božieho srdca. Toto tvrdiť znamená povedať, že máš v určitom zmysle nekonečnú hodnotu, že pre Boha si cenný vo svojej neopakovateľnej individualite.“[22]

Pre Jána Pavla II. mladosť nie je „iba obdobie života zodpovedajúce určitému počtu rokov“. Vníma ju predovšetkým ako celkom zvláštne bohatstvo človeka, nakoľko súčasne „predstavuje čas, ktorý Prozreteľnosť dala každému človeku, a to ako úlohu“[23] Veď v krásnych, ale aj nepokojných rokoch mladosti, človek odhaľuje svoje ľudské, neopakovateľné «ja» a s ním spojené vlastnosti a schopnosti. Krok za krokom formuje svoju identitu, hľadá odpovede na základné životné otázky, a plánuje, robí prvé konkrétne rozhodnutia, ktoré zásadným spôsobom poznačia celý jeho život. Práve preto možno povedať, že otázka o zmysle, smerovaní a programe ľudského života je vyjadrením vnútorného bohatstva, ktoré v sebe ukrýva mladosť.

Podľa slov Jána Pavla II. adresovaných mládeži „vaša mladosť nie je len vaším vlastníctvom ... je dobrom samotného ľudstva.“24 Ľudstvo ako celok vlastní rozličné typy dobier, ktoré sú v určitej miere nevyhnutné pre človeka: prirodzené dobrá (voda, ovzdušie, zem); ekonomické dobrá; umelecké dobrá. Pápež k nim jednoznačne priraďuje aj špeciálne dobro mladosti, nakoľko je presvedčený, že mládež je „nositeľkou nádeje“, lebo

[21] WEIGEL, G.: *Svedok nádeje*. Životopis Jána Pavla II., I. zv. s.105.
[22] JAN, PAVOL II.: *Prejav mladým* (23.9.2001),In http:WWW.vatikan.va/holy_father/john_paul_iispeeches/2001september/documents/hf_jp.
[23] JAN, PAVOL II.: Prekročiť prah nádeje. Nové mesto –SUCM, Bratislava 1995, s.119.
[24] JAN, PAVOL II.: *Parati semper* (31.3.1985),SÚCM, Rím, 1985,č.1.

patrí budúcnosti, a budúcnosť patrí mládeži. „Veď nádej je vždy spätá s budúcnosťou, je očakávaním 'budúcich dobier'." [25]Vzácnosť dobra mladosti spočíva vo fakte, že mládež je tou, ktorá má nádej: mladí ľudia sú prameňom nádeje pre celé ľudstvo. Analogicky, ako nemôže žiť ľudstvo bez vody a v znečistenom ovzduší, rovnako nemôže prežiť bez zdroja nádeje, ktorým je dobro mladosti. V tomto zmysle „budúcnosť sveta a Cirkvi patrí mladým generáciám", ktoré nepredstavujú pre spoločnosť záťaž, ale bohatstvo. Sú „mladosťou národov a spoločenstiev, mladosťou každej rodiny a celého ľudstva."[26]

Keď Ján Pavol II. tvrdil, že mladým „patrí budúcnosť", odvolával sa na etické kategórie, podľa požiadaviek morálnej zodpovednosti, ktoré pripisujú človeku ako osobe „základnú hodnotu ľudských činov, plánov, iniciatív a úmyslov."[27] Každý mladý človek je totiž hráčom v dejinnej dráme, ktorá má večné dôsledky. A každý má určitú úlohu alebo povolanie, ktoré má naplniť v tejto dráme. Preto musí zápasiť, bojovať, aby spoznal svoje povolanie, svoje presné, jedinečné miesto v Božom pláne. Podľa pápeža ide o „nádhernú prácu", „fascinujúce vnútorné úsilie", v ktorom sa „rozvíja a rastie vaša ľudskosť a vaša mladá osobnosť nadobúda vnútornú zrelosť. Zakoreňujete sa v tom, čím každý a každá z vás ste, aby ste sa stali tým, čím máte byť: pre seba, pre ľudí, pre Boha."[28]

Zmysel života, ktorý si každý mladý človek plánuje v nádeji, spočíva v úsilí urobiť zo svojej existencie milujúci život a prežívať reálnu, krásnu lásku, ktorá odráža Absolútnu Lásku, pretože „vytvoriť niečo, čo odráža Absolútne Bytie a Lásku, je snáď najmimoriadnejšia vec, ktorá existuje."[29] V určitom zmysle, pápeža Jána Pavla II. možno považovať za odkaz budúcim generáciám mladých.

Záver

Pozemský život Karola Wojtylu sa uzavrel, ale jeho dielo pokračuje. Vytvorením osobitného vzťahu k mládeži a stretnutiami, ktoré žijú a pokračujú, zapálil oheň, ktorý sa rozhorel. Generácie mladých, ktoré inšpiroval, budú navôkol ešte dlho šíriť nádej, vieru a lásku, ktorým sa naučili od milovaného Svätého Otca. Všetkým, ktorí rozvíjajú jeho bohaté

[25] JAN, PAVOL II.*: Parati semper* (31.3.1985),SÚCM, Rím, 1985,č.1.
[26] JAN, PAVOL II.*: Parati semper* (31.3.1985), SÚCM, Rím, 1985,č.1.
[27] JAN, PAVOL II.*: Parati semper* (31.3.1985), SÚCM, Rím, 1985,č.1.
[28] JAN, PAVOL II.*: Parati semper* (31.3.1985), SÚCM, Rím, 1985,č.9.
[29] WOJTYLA, K.: Tutte leopere letteraire, Bompiani, Milano, 2%%1, s.869.

dedičstvo, symbolicky patria jeho slová zo záveru života: „Hľadal som vás. A vy ste teraz prišli za mnou. Ďakujem vám za to.“[30]

Modlitba mladých za blahorečenie Božieho sluhu Jána Pavla II.
Pane, vo svojej nevýslovnej dobrote si
stále povolávaš nových apoštolov, aby
svetu sprítomňovali tvoju lásku. Chválime
ťa, že si nám dal Svätého Otca Jána Pavla II.,
ktorý nám mladým často zdôrazňoval,
že sme jeho nádejou a nádejou sveta.
Nech nás jeho príklad povzbudzuje
do napĺňania jeho výziev nebáť sa byť
svätými nového tisícročia a vytrvalo
budovať civilizáciu lásky.
Bože, prameň všetkej svätosti,
prosíme ťa, učiň, aby Cirkev mohla
Jána Pavla II. pripočítať medzi svojich svätých.
Amen.[31] (Imprimatur Mons. František Tondra, č. 3/2006 – 13. 2. 2006)

[30] FIGEĽ, J.: *Ján Pavol II. a politika mládeže*, In. *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.32.
[31] Porov.: VAŠKO, I.: Ján Pavol II. a nové tisícročie v nás. In *Ján Pavol II. a mládež*. Ružomberok 2006, s.63-64.

Špecifickosť základného rozhodnutia

(Kontext magistéria Jána Pavla II. v prihliadnutí na Fides et ratio)

Ivan Kútny

V kontexte sapiencionálneho charakteru antropológie Jána Pavla II., ktorá sa prejavila aj v oficiálnych postojoch niektorých jednotlivcov zaangažovaných v procese európskej integrácie, bolo by možno poukázať na viacero nosných tém, medzi nimi však explicitne vyniká dôstojnosť ľudskej osoby, človeka, ktorý na jednej strane túži po „civilizácii lásky“[1], na druhej strane je vyzývaný svedčiť o skutočnosti, že nadišiel „čas novej fantázie lásky.“[2] Teda nebude preexponovaným také konštatovanie, v ktorom bude človek, v jeho pozemskej dimenzii, prezentovaný ako ten, na ktorého má byť na zemi všetko usmernené „ako na svoj stredobod a svoje vyvrcholenie.“[3] I keď sa tento vo svojej podstate, „dôstojnosti a hodnote svojej ľudskosti“[4] nemení, jej plnosť môže dosiahnuť iba pomocou kultúry. Dokáže však človek v integrujúcej sa Európe, neakulturovať inkulturačný proces pretvárania konštelácie inovovaným prezoskupovaním tak, aby nielen nepoprel korene vlastnej kultúrnej impostácie[5] a nebol k nim ani ľahostajný, ale aby aj náležite rešpektoval rozdielnosť nosného zoskupenia u iných, a zároveň vnímal súčinnosť koexistencie, pre uvedomenie si ktorej, je disponovaný už v dimenzii svedomia?[6]

V našom príspevku chceme však poukázať na niektoré aspekty špecifickosti základného rozhodnutia človeka, ktorý kráčajúc jedinečnou a neopakovateľnou cestou života, je nielen v kontinuálnom procese prehlbovania osobnej skúsenosti sebaidentifikácie, rozvoja a vyzrievania, ale v dôsledku realizácie slobody a hľadania nových aspektov

[1] JÁN PAVOL II.: *Un impegno sempre attuale*. In: *Il regno*, 1 (2004), s. 4.
[2] JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*, č. 50.
[3] Druhý vatikánsky koncil: Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 12.
[4] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 10.
[5] Pojmom *impostácia* sa chce vyjadriť nielen jednoduché zoskupenie, ale niekedy aj zvláštnosť zoskupenia určitých daností, ktoré sa chcú vyzdvihnúť. Týmto termínom možno naznačiť aj východiskovú rovinu, obsahujúcu viacero komponentov.
[6] Jedinečnosť a neopakovateľnosť človeka sa prejavuje explicitne prostredníctvom svedomia, v ktorom sa plne aktivizijú jeho konštitutívne prvky. Ide o také svedomie, v dimenzii ktorého si človek kladie najradikálnejšie otázky nielen o zmysle vlastnej existencie, ale aj zdôvodnení platformy etických noriem a základného výberu či voľby.

ontologickej platformy etických noriem, vystavený aj bipolárnemu napätiu.

Človek, ktorý má k dispozícii mnohoraké aspekty rovín a ciest, zamýšľajúc sa nad problematikou „základného rozhodnutia" – občas nazývaného aj *optio fundamentalis*, teda základnou voľbou – poznáva špecifikum najvýraznejšieho osobného rozhodnutia eticko-morálneho napätia a dynamiky. Či a ako predmet takéhoto vyjadrenia ľudskej osoby, aplikujúc nescudziteľný rozmer slobody a poznania, v najhlbšom vyjadrení skúsenosti, sa môže prejaviť a vplývať na ďalšie konanie človeka, nie je explicitne úlohou tejto reflexie. V texte encykliky *Fides et ratio*, sa uvádza, že „úkon, ktorým sa človek oddáva Bohu, Cirkev vždy pokladala za moment základného rozhodnutia, ktoré sa týka celej osoby."[7] Takýto úkon, ktorý je pre konajúci subjekt vnímateľný, predchádza ho na racionálnej rovine, istý proces alebo aj nemusí? Je takéto rozhodnutie sa konkrétnym skutkom alebo možno hovoriť o súhrne skutkov či postojov zahrňujúcich aj náležitosti pred ním a následne po ňom?

Je teda možné zamýšľať sa aj nad špecifickým aspektom diferenciácie intenzity úmyslu a uvedomenia si aspektu hĺbky či jadra slobody?

Impostácia a kontext problematiky

Pokiaľ ide o nami pertraktovanú problematiku, je nutné poznamenať, že v slovenskom preklade encykliky *Fides et ratio* je použitý pojem *základné rozhodnutie*,[8] avšak v latinskom texte sa nachádza pojem *electionis fundamentalis*, ktorý zrejme skôr v danom kontexte označuje skôr výber či voľbu, než rozhodnutie.[9] Problematike základného rozhodnutia v aspekte vyjadrenia základnej voľby či výberu[10], je v magistériu Jána Pavla II., venovaný priestor a pozornosť vo viacerých súvislostiach. Medzi nimi možno explicitne poukázať tak na posynodálnu apoštolskú exhortáciu *Reconciliatio et paenitentia* (1984), ako aj na encykliku Jána Pavla II. *Veritatis splendor* (1993) a, už spomenutú, *Fides et ratio* (1998).

[7] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.
[8] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.
[9] Pojem *základné rozhodnutie*, nachádzajúci sa v slovenskom preklade, nás čiastočne motivoval i pre samotné pomenovanie tohto príspevku.
[10] V encyklike *Veritatis splendor* sa uvádza, že kresťanské učenie o mravno-morálnom konaní človeka uznáva osobitný význam základného výberu, ktorý *činí viera*. (Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 66.)

Hoci encyklika *Fides et ratio* je adresovaná explicitne biskupom katolíckej cirkvi[11] – pojednáva o vzťahoch medzi vierou a rozumom –, v jej texte, zdôrazňujúcom objektívnosť pravdy, možno postrehnúť viacero výziev adresovaných nielen filozofom kresťanom, ale i nie kresťanom. V týchto výzvach poukazujúc na dôveru v schopnosti ľudského rozumu, k ochote čosi riskovať pre všetko, čo je nielen pekné, ale aj dobré a pravdivé,[12] badať explicitné náznaky nutnosti rôznych prístupov k inovácii pohľadu na problematiku.

Ak by sme chceli, problematiku tejto reflexie, prezentovať podnadpisom vymedzenom zábere, v aspekte kresťanskej morálnej filozofie, nemohli by sme nepoukázať už na samotný pojem *optio fundamentalis*. Tento v kontexte multidisciplinárneho nazerania nie je jednoznačným pojmom. Mravno-morálna reflexia ostatných desaťročí, prehĺbiac predchádzajúce východiská, venujúc náležitú pozornosť špecifickej forme ľudského rozhodnutia s nescudziteľným aspektom jadra slobody, umožnila adekvátne rozlišovanie v jednotlivých rovinách a aspektoch danej problematiky. Preniknutím k jej jadru, ľahko zistíme, že základná voľba či výber intenzívne súvisí s mnohými vážnymi momentmi a rozhodnutiami človeka, ako osoby, a vstupuje na scénu každodenného života, týka sa základnej pravdy o človeku.

Realizácia v Transcendentne

Keďže každý človek, ako sa uvádza vo *Fides et ratio*, je už „od prirodzenosti filozof“[13], potom má aj „vlastné filozofické predstavy, ktorými usmerňuje svoj život. Jedným alebo druhým spôsobom si utvára celkový názor a odpoveď na zmysel vlastnej existencie; v takomto svetle si vysvetľuje svoj osobný osud a upravuje svoje správanie.“[14] Žijúc však vždy v určitej kultúre – *electionis fundamentalis*, uskutoční v aspekte realizácie a personálnej identifikácie sa. Kultúra otvorená pre transcendentnú dimenziu, v ktorej je priestor nielen pre filozofiu, ale aj pre teológiu[15] a náboženstvo, otvára možnosť integrálnemu vnímaniu dimenzie života.

---

[11] „Venerabiles in episcopatu fratres, salutem et apostolicam benedictionem!“
[12] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 56.
[13] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 64.
[14] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 30.
[15] „Teológia sa utvára ako veda o viere vo svetle dvojitého metodologického princípu: auditus fidei a intellectus fidei. Prvým si osvojuje obsah zjavenia tak, ako sa postupne rozvíjal v posvätnom podaní, v Písme svätom a v živom učení Cirkvi. Druhým chce teológia zodpovedať požiadavkám myslenia prostredníctvom špekulatívneho uvažovania. Čo sa týka prípravy na správne auditus fidei, filozofia poskytuje teológii

Vďaka transcendentnej orientácii človeka, ktorý sa nerealizuje iba v sociálno-kultúrno-historických podmienkach, keďže mu je vlastné smerovanie k takému cieľu, ktorý prevyšuje empiricky overiteľné a meniteľné podmienky vlastnej existencie, tento, hoci obklopený tak duchovnými, ako aj materiálnymi hodnotami, žijúc vo svete osôb a vecí, v dynamike bytia, prostredníctvom viacdimenzionálnej činnosti, hoci vstupuje do vzťahu s konkrétnymi skutočnosťami, tým sa ešte plne nerealizuje vo vlastnej predispozícii.

V kontexte magistéria Jána Pavla II., človek, „vo svojej jedinečnej a neopakovateľnej reálnej existencii“[16] je povolaný transcendovať vesmír. V transcendentnej dimenzii túžby ľudského jedinca možno vnímať teocentrický význam, budúcnosť človeka je vlastne v Transcendentne. Definovať sa prostredníctvom budúcnosti pre naplnenie dimenzie vlastnej identity, znamená nejakým spôsobom sa identifikovať s takou realitou.[17] Ak by sa však chcel stotožniť s takou realitou, ktorá sa dá vlastniť, odcudzil by sa sebe samému. Už na základe bytostnej predispozície sa nielenže môže priblížiť k absolútnemu Transcendentnu, ale nutne s ním vstupuje do vzťahu.[18]

---

svoj osobitný prínos vtedy, keď skúma štruktúru poznania a osobnej komunikácie, a zvlášť rozličné formy a funkcie jazyka. Rovnako dôležitý je prínos filozofie pre dôslednejšie chápanie cirkevnej tradície, vyjadrenia učiteľského úradu a výrokov veľkých učiteľov teológie; títo sa totiž vyjadrujú často pojmami a formami vypožičanými z určitej filozofickej tradície“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 65).

[16] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 13.

[17] Bytostné otázky človeka pramenia v najhlbšom vnútri jeho srdca. „Tieto otázky vyjadrujú naliehavosť nájsť dôvod pre bytie, pre každý jeho okamih, pre dôležité a rozhodujúce obdobia, rovnako ako pre obyčajný všedný deň. Tieto otázky svedčia o hlbokej rozumnosti ľudského bytia, lebo rozum a vôľa človeka sa nimi povzbudzujú, aby slobodne hľadali riešenie schopné poskytnúť životu plný zmysel. Tieto otázky tvoria preto vznešený prejav prirodzenosti človeka, a preto odpoveď, ktorú na ne dáva, je mierou hĺbky jeho angažovanosti prostredníctvom vlastného bytia. Zvlášť vtedy, keď sa pri hľadaní poslednej vyčerpávajúcej odpovede chce úplne poznať základ vecí, dosahuje ľudský rozum svoj vrchol a otvára sa náboženskosti. Lebo náboženskosť predstavuje najvznešenejší prejav ľudskej osoby. Vytryskuje z hlbokej túžby človeka po pravde a je základom jeho slobodného a osobného hľadania Boha“ (JÁN PAVOL II.: *Udienza generale*, 19 ottobre 1983. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), s. 814-815).

[18] Na jednej strane možno poznamenať, že prehĺbením poznania o ľudskej osobe sa objaví danosť jej prirodzenej otvorenosti k ostatným bytiam, s ktorými nadväzuje kontakty a vzťahy. Veď každé bytie, i to, ktoré nebolo obdarené duchom, je v metafyzickom zmysle komunikatívne. Na druhej strane, o to viac človek, vyznačený špecifikom duchovnej a osobnej podstaty, ktorý je už od prírody (*per naturam*) komunikatívny, teda inklinuje k iným komunikovať svoje duchovné hodnoty, je otvorený k účasti na hodnotách iných. *Per naturam* napreduje v spoločenskej a

Špecifickosť základnej voľby či výberu

V texte encykliky *Veritatis splendor*, je zdôraznený základný výber tak v perspektíve základnej výzvy lásky k Stvoriteľovi a k blížnemu,[19] ako aj v zameraní sa na nasledovanie Ježiša. Touto výzvou sa chce poukázať na vyjadrenie a maximálne vyzdvihnutie slobody človeka a súčasne svedčiť o pravde a záväzku konať skutky motivované náboženskou dimenziou viery, ako aj rozhodnutí, ktoré – ako sa explicitne uvádza – „možno nazvať základnou voľbou.“[20] V texte encykliky *Fides et ratio* je kladený dôraz na úkon oddania sa Bohu. Teda v kontexte základnej voľby či výberu ide tu o taký postoj, ktorým sa (tradične) nechce vyjadriť iba voľba v aspekte – čo *robiť*, ale – kým špecificky *byť*. Tento postoj, vyjadrujúci hodnotový stupeň pravdy, pramení z hlbších sfér človeka,[21] prináleží k autentickejšiemu spôsobu vyjadrenia náležite konajúcej osoby.

Hoci vo *Fides et ratio*, v súvislosti s *Veritatis splendor*, sa opätovne dostáva do popredia konštatovanie o kríze spôsobenej narušením vzťahu k pravde, o strate idey univerzálnej pravdy o dobre, ktoré je možné pochopiť už ľudským rozumom,[22] možno sa, viac ako len domnievať, že pre aplikačné vyjadrenie vzťahu viery,[23] pravdy a rozumu, nachádzame

---

duchovnej realizácii a z tej istej príčiny vstupuje či zaujíma postoj k sebe samému, k prírode, k iným ľuďom a k Bytiu, v ktorom nachádza zmysel všetko to, čo jestvuje. (Porov. KÚTNY, I.: *La libertà religiosa come diritto fondamentale dell´uomo nel magistero di Giovanni Paolo II* (1978-1992), Roma 1993, s. 41.) Tým sa však nechce tvrdiť, že všetci túto hierarchiu bytostnej orientácie, kráčajúc cestou života, rešpektujú a rozvíjajú náležite.

[19] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 66.

[20] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 66.

[21] Neodvolateľným predpokladom morálneho konania človeka je sloboda. Človek prostredníctvom svojho jednotlivého veľmi dôležitého rozhodnutia preto *optuje* – volí si, nielen toto osobitné dobro alebo zlo, ale súčasne *optuje* za seba alebo proti sebe, a koniec koncov, za Boha alebo proti nemu. Toto rozhodnutie zahrnuté v osobitnom čine, sa zvykne nazývať *základnou voľbou* alebo *základným rozhodnutím*, ktoré sa potom mení na základný *úmysel*, ak stvárňuje a dáva pečať nasledujúcemu konaniu. (Porov. GÜNTHÖR, A.: *Chiamata e risposta*. Una nuova teologia morale I. – morale generale. Edizioni Paoline, Roma 1982[4], s. 486-487.)

[22] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 98; Encyklika *Veritatis splendor*, č. 32.

[23] Viera má aj globalizujúce dôsledky, „týka sa celej existencie a zároveň ju prekonáva, pretože ju usmerňuje k transcendentnému naplneniu. V tomto scenári“ – ako píše Rino Fisichella – „viera myslí aj na to, v akých podmienkach osobného života sa nachádza a uvažuje, akým spôsobom môže byť zachovaná súvislosť medzi predmetom viery, ktorý sa dotýka globality existencie a špecifickým prvkom, ktorý sa dejinne

v encyklike *Fides et ratio* pozitívne podnety k slobodnému pluralitnému bádaniu. Veď „filozofické myslenie je často jediným priestorom dorozumievania a dialógu s tými, ktorí nemajú účasť na našej viere.“[24]

Hľadanie nových aspektov ontologickej platformy etických noriem, je už dlhší čas stále aktuálnou úlohou na filozofickej rovine.[25] S touto problematikou explicitne súvisí práve aj aspekt slobody v špecifickom vyjadrení dimenzie základného výberu či voľby. V horizonte posledných desaťročí minulého storočia sa objavili nielen mnohé pohľady na túto delikátnu a veľmi náročnú problematiku,[26] ale aj intervencia magistéria, impostačne ukotvená aj v biblicko-teologickej rovine nachádzajúca sa v encyklike *Veritatis splendor*,[27] adresovaná zrejme viac teológom.[28]

---

konkretizuje v podmienkach života veriaceho človeka.“ Takýto spôsob uvažovania umožňuje človeku viery, aby neupadol „do predstavovania formúl, ktoré by ju podriadili dejinnému, politickému alebo ekonomickému posudzovaniu rôznych systémov. V týchto okolnostiach sa viere nepredkladá kompetencia formulovať svoj vlastný systém života alebo poriadku, ale má mať vždy a jedinečným spôsobom pred sebou prítomnú globalitu osobnej existencie, ktorá je aj existenciou sociálnou“ (FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí*. Trnava 1999, s. 235).

[24] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 104.

[25] Porov. ŘÍHA, K.: *Víra a rozum*. Pohled na encykliku z hlediska filozofie. In: *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem.* Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1999, s. 20.

[26] Problematike základnej voľby či výberu sa v dvadsiatom storočí venovala zvýšená pozornosť tak v oblasti morálnej filozofie, ako aj morálnej teológie a teologickej etiky. V druhej polovici minulého storočia viacerí autori poukazovali na značné odlišnosti alebo i na nezlučiteľný aspekt aplikačnej interpretácie termínu *optio fundamentalis*. V súvislosti s touto problematikou vo všeobecnosti možno spomenúť dizertačnú prácu španielskeho teológa: NELLO FIGA, A.: *Teorema de la option fundamental*. Bases para su edecuada utilización en teología moral. Editrice PUG, Roma 1995. Pre sumarizačné zhrnutie významnejších autorov sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia, zahŕňajúcich i poznatky psychologických štúdií a poznania – porovnaj napríklad: HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo* I., Cinisello Balsamo 1987[3], s. 198; pre chronologické zhrnutie (1966-1996) porov.: ANGELINI, G.: *Teologia morale fondamentale*. Tradizione, Scrittura e teoria. Glossa, Milano 1999, s. 623. V tejto súvislosti možno poukázať i na manuál: GATTI, G.: *Manuale di Teologia morale*. Editrice Elledici, Leumann (Torino) 2001, s. 101-122.

[27] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 65-68.

[28] Záujem o slobodu „privádza mnohých predstaviteľov humanitných i teologických vied k dôkladnejšiemu skúmaniu jej povahy a dynamiky. Správne sa zdôrazňuje, že sloboda nespočíva iba vo voľbe toho alebo onoho čiastkového konania, ale že je – a to aj v rámci tohto výberu – *úsudkom o sebe* samom i nasmerovaním vlastného života k dobru alebo k odklonu od neho, k pravde alebo proti nej, nakoniec k Bohu alebo proti nemu. Právom sa zdôrazňuje význam osobitných rozhodnutí, ktoré vtláčajú ´podobu´ celému mravnému životu človeka, keď sa stávajú akýmsi riečiskom, kde si aj ostatné konkrétne rozhodnutia každý deň nachádzajú svoje miesto a kde sa rozvíjajú. Niektorí autori však predkladajú oveľa radikálnejšiu revíziu *vzťahu medzi osobou a jej*

My chceme poukázať aspoň na niektoré špecifiká, ktoré môžu objasniť zložitosť týkajúcej sa problematiky. Totiž na jednej strane, ako je známe, človek – skôr ako len vykonávateľ skutkov – je „osobou v činnosti, je bytím, ktoré vyjadrí seba samé v činnosti“[29] a činnosťou. Vo svojej základnej voľbe či výbere, ako súčasti plne formálnej dimenzie ľudského konania, v ktorom sa človek prejavuje vo svojej konštitutívnej kvalite, ako osoba a osobnosť plne autentická, je nezastupiteľný. Tento jeho úkon bytostnej dimenzie je nescudziteľný.

Na druhej strane, podľa vyjadrení viacerých autorov, v základnom výbere či voľbe, teda v *optio fundamentalis* – mohli by sme povedať – ide o taký postoj v dimenzii rozhodovania človeka, ktorý uvádza do činnosti najvlastnejšie jadro jeho slobody. V tomto jadre vlastne osoba disponuje sama sebou, ide o to hlboké centrum slobody, nazývané *libertas fundamentalis* (základná, fundamentálna sloboda), ktoré špecificky vyjadruje platformu, v ktorej sa odohráva *optio fundamentalis*. Toto dimenzionálne jadro slobody, tak výrazne poznačuje voľbu, jej predmet či následné rozhodnutie, že vlastne vyjadruje tú špecifickú črtu daného predmetu rozhodnutia, ktorá sa má stať bazálnou pre celý mravný a morálny život konajúceho subjektu. Fundamentálna sloboda, o ktorej hovoria filozofi – ako uvádza profesor Ján Letz – „nie je vnútornou slobodou vo vlastnom aktuálnom zmysle slova, ale nevyhnutnou transcendentálno-ontologickou podmienkou aktuálne platnej slobody. Je teda zakódovaná v bytí každého človeka ako významný aspekt ontologického princípu potencionality, t.j. základnej ontologickej dispozície pre sebarozvrhnutie bytia človeka. Základná sloboda je možná len v bytí človeka, ktoré sa chápe nie ako uzavretá danosť, ale otvorenosť, t.j. ako bytostne sa prekračujúce bytie,“[30] konvergujúce k nového aspektu

---

skutkami. Hovoria o ´základnej slobode´, ktorá je hlbšia a odlišná od slobody výberu; bez jej zohľadnenia nemožno pochopiť ani správne zhodnotiť ľudské skutky. Podľa mienky týchto autorov treba *kľúčovú úlohu v mravnom živote* pripísať ´základnej voľbe´ založenej na onej základnej slobode ... (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 65).

[29] COZZOLI, M.: *Optione fondamentale*. In: *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*. Piemme, Casale Monferrato 1993, s. 727.
Možno konštatovať, že práve transcendentálna filozofia a teológia, existencializmus a filozofický a teologický personalizmus iniciovali a voviedli tento koncept – s poznatkami a výdobytkami antropologických vedných odborov – do kontextu partikulárnej pozornosti a zameranosti na konajúci subjekt súčasného myslenia.

[30] LETZ, J.: *Rast v slobode v duchovnej ontogenéze človeka a jeho dôsledky pre etické konanie*. In: *Teologický časopis* č. 2 (2004), s. 48.

vyjadrenia vzťahovosti bytia (nateraz, už, ale ešte nie celkom) – v Transcendentne.[31]

Doplňujúce aspekty integrujúcej vízie

V encyklike *Veritatis splendor* je zaujatý negatívny postoj voči revízii *vzťahu medzi osobou a jej skutkami* radikalizujúcim spôsobom, t.j. takým, ktorý by evidentne oddeľoval základnú voľbu od konkrétnych skutkov, čím sa podľa vyjadrenia v encyklike, popiera podstatná integrita alebo jednota mravne konajúcej ľudskej osoby.[32] V tomto dokumente sa nepopiera, špecifický princíp základnej voľby, ale tento je interpretovaný a prezentovaný iným, zjavne odlišným spôsobom.[33]

V kontexte encykliky *Fides et ratio* – ako to vyplýva už z jej názvu, je snaha o vyjadrenie kompatibility či dokonca súčinnosti medzi náboženskou dimenziou viery a „láskou k múdrosti" obsiahnuteľnou rozumom – pokiaľ ide o vyjadrenie tohto vzťahu v súvislosti so základnou voľbou, v prihliadnutí na koncept pravdy, je okrem iného konštatované, že človek môže k nej prejaviť svoj súhlas tak vierou, ako aj rozumom. Vlastne možno poukázať na súčinnosť týchto dvoch *´krídiel´*, *ktorými sa ľudský duch povznáša ku kontemplácii o pravde* a o Pravde. I zjavená pravda sa včleňuje „do horizontu medziosobnej komunikácie a pobáda rozum, aby sa jej otvoril a prijal jej hlboký význam."[34] Vlastne človek úkonom, ktorým sa oddáva Bohu – urobiac základný výber či voľbu, týkajúci sa celej osoby – uplatňuje maximálne, v dimenzii rozumu a vôle, ich duchovnú povahu. V tomto úkone sa osobná sloboda prežíva

[31] V reflexii, ktorú vypracoval Karl Rahner, je rozvinutá analýza ľudskej slobody *in se*. Táto sa nevyčerpáva jednoduchou slobodou voľby a nie je ešte adekvátne opísaná ani vtedy, keď sa k nej pridá prvok už determinovanej slobody, napríklad formou čnosti alebo neresti. Reflexia o podstate slobody sa javí skôr ako vnútorne spojená s enigmou ľudskej osoby a poukazuje tak na poslednú (východiskovo-cieľovú) formu slobody, ktorá predchádza a pripravuje všetky jednotlivé činy a rozhodnutia. Táto sloboda sa prejaví v jednotlivých skutkoch, ale nikdy sa v nich nevyčerpá (teda plne neuplatní, nenaplní). Je to sloboda, v ktorej osoba rozhoduje o sebe samej, nie iba o tom, čo chce vykonať alebo ako to zrealizovať. Na rozdiel od *slobody voľby*, túto formu väčšinou označuje ako *základná sloboda*, občas aj ako *transcendentálna sloboda*. V tomto prípade to, čo je označené ako základná voľba (*optio fundamentalis*), je aktualizáciou tejto základnej slobody. (Porov. RAHNER. K.: *Corso fondamentale sulla fede*. Edizioni Paoline, Roma 1978[3], s. 131-148; WEBER, H.: *Teologia morale generale. L´appello di Dio la risposta dell´uomo*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, s. 262-264.)

[32] Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 65 a 67.

[33] Porov. PESCE, P. G.: *Opzione fondamentale e peccato morale.* In: *Veritatis splendor*. Testo con commenti. Vivere in, Roma – Monopoli 1994, s. 124.

[34] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 13.

naplno. V tejto perspektíve aj samotné veriť nie je ničím iným „´ako myslieť a dávať svoj súhlas ... Kto verí, myslí, a keď myslí, verí... Ak viera nie je premyslená, nie je ničím.´ A ďalej: ´Ak niekto zruší súhlas, vzdá sa viery, lebo bez súhlasu sa vlastne neverí´.“[35] Bez slobodného súhlasu tohoktorého jednotlivca sa de facto neverí.

V súvislosti so zjavenou pravdou, ako sa uvádza v texte, rozum „nikdy nesmie stratiť svoju schopnosť prijímať otázky a otázky aj klásť, vo vedomí, že sa nemôže vyhlásiť za absolútnu a výlučnú platnosť. Zjavená pravda, zatiaľ čo poskytuje plnosť svetla na bytie, počnúc jasom, ktorý vychádza zo samotného večného Bytia, bude osvecovať cestu filozofickému uvažovaniu.“[36]

V úzkej spätosti, doteraz prezentovaných súvislostí spojených so základnou voľbou, je vhodná náležitá reflexia nad nasledovnými tvrdeniami, na ktoré poukazuje napríklad Helmut Weber:

- *Základná voľba* je špecifickým aktom základnej slobody. Tento akt zadosťučiňuje najvnútornejšiemu aspektu ľudskej slobody: Osoba nedisponuje týmto alebo oným, ale sama sebou v jej celej integrite. Pri tomto špecifickom akte jestvujú len dve možnosti – determinovať sa pre dobro alebo pre zlo. Osoba sa rozhodne buď pre líniu a životnú formu lásky, alebo pre smer maximálneho egoizmu a sebectva.

- Takáto základná voľba nie je jednotlivý, determinovaný alebo explicitný skutok. Osoba neuskutoční takúto voľbu, rozhodnutie – jednoducho ako také. Je nemožné vidieť sa, takpovediac abstraktne, úplne odpútaným od všetkých konkrétnych provokácií, stojac iba pred otázkou: Mám byť teraz dobrý alebo zlý? Odpoveď na takúto otázku sa nachádza vždy a iba v iných skutkoch a rozhodnutiach, ktoré majú determinovaný obsah. Základné rozhodnutie je – (keď je) – aspektom prítomným v iných konkrétnych skutkoch, v žiadnom prípade sa však nenapĺňa a nevyčerpáva v nich, ani jednotlivo, ani v celkovom súhrne.

- Základné voľby, rozhodnutia, pretože neexistujú ako vlastný kategoriálny akt, je ich možné poznať len zvláštnym spôsobom a obmedzene. Nemôže o nich existovať také jasné predmetné poznanie, ako keď niekto vie, pre aké povolanie sa rozhodol, alebo vie, že klamal. O vlastnom základnom rozhodnutí človek nemá nikdy objektívnu vedomosť, môže mať len reflektívne poznanie. Nikdy to nevie s absolútnou istotou, ale vždy len s istotou približnou alebo morálnou.

- V základnej voľbe, rozhodnutí pre dobro alebo proti nemu, sa uskutočňuje rozhodnutie pre Boha alebo proti nemu. Osoba sa rozhodne, ako bude sebou disponovať pred *Ním.* Hlbšie a vlastné rozhodovanie,

[35] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 79.
[36] JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 79.

determinácia o sebe samom, ktoré sa deje v jednotlivých slobodných skutkoch, súvisí s otázkou: Aký postoj človek zaujíma k Bohu? Neabsolutizuje sa?[37]

Základný výber je určite voľbou, ktorá angažuje osobu v jej integrite pred Bohom, táto voľba však nie je situovaná v takom aspekte transcendentnej dimenzie, ktorá by nemohla byť, v istom zmysle, prítomná či *vložená* do konkrétneho slobodného rozhodnutia, týkajúceho sa morálne dôležitej matérie.[38]

Záverom možno na jednej strane konštatovať, že v encyklike Jána Pavla II., *Veritatis splendor*, obsahujúcej tradičné učenie, je kriticky poukázané na preexponované tvrdenia v konfrontácii s kresťanským uhlom nazerania na morálnu kvalitu konania ľudskej osoby. Na druhej strane, v encyklike *Fides et ratio*, badať aj výzvy a náznaky nutnosti rôznych prístupov k inovácii pohľadu na danú problematiku v kontexte viery a rozumu. V takto naznačenej vízii, je možné poukázať aj na prínos pre integrujúcu sa Európu.

[37] Porov. Porov. WEBER, H.: *Teologia morale generale. L´appello di Dio la risposta dell´uomo*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, s. 265-272.
[38] Porov. RATZINGER, J. In: EDITORIALE (Introduzione): *Lettera enciclica Veritatis splendor*. Testi e commenti. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, s. 7.

Ján Pavol II. a jeho vzťah ku gréckokatolíkom

Peter Šturák

Jednu z najvýznamnejších a najprízačnejších čŕt pontifikátu pápeža Jána Pavla II. predstavujú jeho neúnavné apoštolské cesty po celom svete. Nepochybne, ich súčasťou boli mnohé prvky vonkajšej okázalosti, ony by však nemali zatieniť to, čo bolo v týchto cestách najpodstatnejšie – náboženský a duchovný rozmer a zmysel tejto osobitnej a predtým neobvyklej pápežskej služby.

Tento rímsky biskup, námestník Ježiša Krista a nástupca apoštola Petra na jeho rímskom stolci bol akoby ustavične na cestách – v bližších, vzdialenejších i úplne odľahlých oblastiach zemegule, aby všetkým a všade prinášal radostnú zvesť evanjelia a súčasne sa bezprostredne a na vlastné oči oboznamoval s nespočetnými problémami súčasného sveta. Všade ohlasoval to isté a nemeniteľné posolstvo evanjelia o láske, spravodlivosti a pokoji. Na každom mieste, kam zavítal, prihováral sa predovšetkým utrápeným a ukrivdeným, často tak tvrdo skúšaným ľuďom a ohlasoval im veľké pravdy o dôstojnosti a poslaní človeka a rozvíjal pred nimi úchvatnú víziu života založeného na vzťahu s tým Ježišom Kristom, ktorý človeka miloval do krajnosti a zomrel na kríži pre našu spásu.[1]

Na každom mieste, ktoré bolo cieľom jeho putovania, pápež Ján Pavol II. všeobecne platné zásady a požiadavky evanjelia aplikoval na súčasnosť a na konkrétnu spoločenskú, hospodársku a politickú situáciu.

Všade, kam prišiel priniesol nádej, dôveru a morálnu podporu. Ľudský priam nepochopiteľne nachádzal nezvyčajný súzvuk so svojimi poslucháčmi, ktorí sa na stretnutiach s ním zhromažďovali v stotisícových, ba neraz až miliónových zástupoch a živo preciťovali autentický, osobitý a nenapodobiteľný kontakt so svojím hosťom. Vedel nadviazať plodný dialóg s mocnými tohto sveta a to aj s tými, ktorých politické zameranie nebolo v súlade s jeho presvedčením. Fascinoval veriacich i neveriacich, združoval v jedno príslušníkov rozličných vierovyznaní. Iste, vyvolával aj kritiku, a to z mnohých strán. Roky bol terčom agresívnych propagandistických kampaní v komunistických krajinách. Ako na predstaviteľa tohto „znamenia, ktorému budú odporovať“, bol naňho v máji 1981 spáchaný vražedný atentát, z ktorého sa iba zázrakom dostal živý. Vonkoncom to však neoslabilo jeho

[1] *Pápež Ján Pavol II. Praha, Velehrad, Bratislava :* Bratislava 1990, s. 3-4

mnohostrannú dušpastiersku aktivitu, nezmenšilo to počet apoštolských ciest, ani neobmedzilo kontakty s ľuďmi.

Ján Pavol II. systematicky ako rímsky biskup navštevoval aj jednotlivé farnosti v Ríme, ako prímas Talianska cestoval po talianskych diecézach a ako hlava Katolíckej cirkvi rok čo rok navštevoval viaceré krajiny v jednotlivých svetadieloch.

Zoznam krajín, do ktorých zavítal ako posol nádeje a pokoja, je naozaj pozoruhodný. V niektorých z nich bol aj viackrát. Počas svojich apoštolských ciest sa pápež Ján Pavol II. stretával s predstaviteľmi a veriacimi mnohých cirkvi a medzi nich patrili neodmysliteľne aj stretnutia s gréckokatolíkmi. Vzhľadom na obšírnosť matérie obmedzím predstavenie týchto stretnutí s gréckokatolíkmi na Slovensko a na Ukrajinu, v súvislosti s beatifikačnými procesmi. Konkrétnemu predstaveniu a jednotlivým prejavom Jána Pavla II. ku gréckokatolíkom v týchto krajinách, bude predchádzať vykreslenie veľmi pozitívneho vzťahu pápeža k východným katolíckym cirkvám vo všeobecnom kontexte vyjadrenom v promulgácii *Kódexu kánonov východných cirkví* a vo vydaní apoštolského listu *Orientale Lumen.*

Pápeži prejavovali gréckokatolíkom priazeň ešte v čase ich zrodu. Vtedy sv. Cyril a Metod chceli zaviesť do svätej liturgie reč ľudu. Ale povstali „trojjazyčníci“, ktorí tomu chceli zabrániť. A tak svätí bratia išli do Ríma k Svätému Otcovi, aby im on schválil staroslovienskú liturgiu. Pápež Hadrián II. ich nesklamal. V roku 869 posvätil liturgické knihy. „*Vezmúc knihy do svojich rúk pápež ich požehnal a položil ich na oltár v chráme našej Pani (teraz bazilika Santa Maria Maggiore) a spieval s nimi liturgiu*“. Takto miestna cirkev na našom území mala vďaka priazne pápeža svätú liturgiu v reči ľudu o 1100 rokov skôr, ako to bolo vo všetkých ostatných okolitých národoch. Priazeň Hadriána II. voči našim predkom sa prejavila ešte raz, keď po smrti Cyrila ustanovil Metoda za pápežského legáta pre Slovanov.

Vo vzťahu Jána Pavla II. k východným katolíckym cirkvám treba spomedzi početných mimoriadne dôležitých skutkov s ďalekosiahlym symbolickým a teologicko-ekleziologickým významom spomenúť predovšetkým promulgovanie *Kódexu kánonov východných cirkví* (CCEO), teda jednotného kódexu východného cirkevného práva, ktorá dáva východným katolíckym cirkvám pevnú vnútornú i medzicirkevnú stabilitu. V liturgickej oblasti aj vďaka tomuto pápežovi sa dostal do povedomia latinskej verejnosti byzantský mariánsky hymnus *Akatist.* Na jeho výslovnú žiadosť ho napríklad zaradili do slávnostnej liturgie slávenej 7. júna 1981 v Bazilike Santa Maria Maggiore pri príležitosti

osláv 1550. výročia Efezského koncilu. O rok neskôr – 2. februára 1982 – ním vo svätopeterskej bazilike slávil sviatok Stretnutia-Obetovania Pána a 25. marca 1988 v Mariánskom roku, sviatok Zvestovania Pána.

„Verše a kondáky *Akatistu* zneli grécky, staroslovensky, ukrajinsky, rumunsky, maďarsky a arabsky. Svätý Otec, ktorý predsedal sláveniu za účasti mnohých biskupov, sa nakoniec prihovoril zhromaždeným pútnikom: „*Hymnus Akatist je taký drahý východnej tradícii. Je to kontakt úplne zameraný na Krista, ktorého kontemplujeme vo svetle jeho Panenskej Matky .... Mária, Matka Vzkrieseného Pána je Matkou Cirkvi, predchádza a vedie nás k autentickému poznaniu Boha a k stretnutiu s Vykupiteľom...*“[2].

V dekréte *Orientalium Ecclesiarum* čítame: „*Katolícka cirkev má vo veľkej vážnosti ustanovizne, liturgické obrady, cirkevné tradície a spôsob života východných cirkví. Keďže tieto cirkví vynikajú úctyhodnou starobylosťou, prejavuje sa v nich apoštolská tradícia, ktorú máme od Otcov a ktorá tvorí časť Bohom zjaveného a nedeliteľného dedičstva Cirkvi*“(OE 1).

V apoštolskom liste *Orientale Lumen* Svätý Otec Ján Pavol II. vyzval na počúvanie východných cirkví, *„žijúcich interpretov pokladu tradície, ktorý oni strážia a v jeho kontemplácii vidím prvky veľkého významu pre plnšie a integrálne pochopenie kresťanskej skúsenosti, a teda pre celistvejšiu kresťanskú odpoveď na očakávaniu dnešných mužov a žien. Oproti akejkoľvek inej kultúre má totiž kresťanský Východ jedinečne a privilegované postavenie, lebo predstavuje pôvodný kontext rodiacej sa Cirkvi*“ (OL 5).

Východný kresťan ako človek, má vlastnú metódu ako vnímať a chápať svoj vzťah k Spasiteľovi, a preto má aj pôvodný spôsob tento vzťah žiť. Svätý Otec pomocou spomínaného dekrétu o ekumenizme Druhého vatikánskeho koncilu pokračuje v charakteristike podstatných čŕt spirituálnej a teologickej tradície:[3]

„Všeobecne je známe, s akou láskou slávia východní kresťania liturgické slávnosti, najmä slávnosť Eucharistie“ (OL 6).

Tento prameň života Cirkvi pri ktorej sú veriaci zjednotení so svojím biskupom a Nebeským Otcom skrze Syna, vtelené Slovo, ktorý trpel a bol oslávený, v zoslaní Ducha Svätého, a tak dosahujú spoločenstvo s Najsvätejšou Trojicou.[4]

---

[2] GÁBOR, S.: *Byzantská Katolícka cirkev*. In: Logos, Košice : PV – Media, roč. 2003/5-6. s. 22.

[3] Porov.: HIRKA, *Obnova Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku vo svetle dokumentu Druhého vatikánskeho koncilu Orientalium Ecclesiarum, 2002, s.487.*

[4] Porov.: Ján Pavol II.: *Apoštolský list Orientale Lumen 6.*

„V dekréte *Orientalium Ecclesiarum* je vyslovené želanie, aby východné katolícke cirkvi plnili svoje poslanie s obnovenou apoštolskou horlivosťou. To však nevylučuje vývoj. Koncil pozýva výrazne východné cirkvi k návratu k starootcovským tradíciám“ (OL 6). Svätý Otec Ján Pavol II. dokonca v jednej zo svojich homílii žiadal od východných cirkví odvahu znova objaviť autentické tradície ich vlastnej identity a obnoviť pôvodnú čistotu tam, kde je to nevyhnutné.[5]

1 Príhovory Jána Pavla II. ku gréckokatolíkom na Slovensku

1.1 Návšteva Jána Pavla II. v Prešove počas druhej apoštolskej cesty na Slovensku

Svätý Otec Ján Pavol II., ako i jeho ctihodní predchodcovia na Petrovom stolci, sa už veľakrát obrátili so svojimi slovami ku gréckokatolíkom a špeciálne ku gréckokatolíkom na Slovensku. Boli to slová adresované pri rôznych príležitostiach, najmä v Ríme, či to bolo počas audiencií, či počas sviatkov slovanských apoštolov svätých Cyrila a Metoda, či pri menovaní našich otcov biskupov.

Bola to požehnaná chvíľa pre Gréckokatolícku cirkev na Slovensku, keď 2. júla 1995 metropolu Šariša navštívil najvyšší veľkňaz Katolíckej cirkvi Svätý Otec Ján Pavol II.. Pred mestskou halou v Prešove pápeža očakávalo vyše 200 tisíc gréckokatolíkov nielen zo Slovenska, ale aj z jeho rodného Poľska, Čiech, Maďarska, Chorvátska, Ukrajiny, USA, Kanady a ďalších štátov.[6]

„Bolo veľmi milé, keď Svätý Otec vystúpil pred pápežský trón a pozdravil prítomných pozdravom. „*Sláva Isusu Christu!*“ Odpoveď bola búrlivá: „*Sláva i vo viky!*“[7]

Ján Pavol II. pozdravil zhromaždený ľud pozdravom, ktorý je typický pre veriacich byzantského obradu. Slávnosť pokračovala spevom hymnu *Akatist* na oslavu Matky Božej. Po skončení *Akatistu* nasledoval príhovor Jána Pavla II.

Všetci si tieto pápežové slová veľmi ceníme. Ale to, že Svätý Otec sa k nám gréckokatolíkom – obrátil špeciálne s dlhým príhovorom, ktorá predniesol v srdci našej eparchie v Prešove, má pre nás najväčší význam.[8]

---

[5] Porov. *Homília počas Božskej liturgie v arménskom obrade:* In Osservatore Romano 23. – 24.11.1987, s. 6.
[6] Porov.: HROMNÍK, M.: *Ježiš kráča dejinami. 2001, s. 130.*
[7] PETRÍK, Ľ.: *Desiate výročie návštevy Svätého Otca v Prešove.* Gréckokatolícky kalendár 1995. Košice: Byzant, 2004, s. 33.
[8] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom.* Slovo: časopis gréckokatolíckej cirkvi. Trnava: SSV, 1995, roč. 1995/14, s. 6.

Na začiatku príhovoru povedal chválospev Panny Márie z Lukášovho evanjelia: [9]

*„Veľké veci mi urobil ten, ktorý je mocný a sväté je jeho meno“ (*LK 1, 49).

Tieto slová aplikoval na Gréckokatolícku cirkev na Slovensku ako vďaku za to, že po rokoch tvrdého útlaku má znovu vytúženú slobodu.

Petrov nástupca citoval Máriu, aby sa spolu s gréckokatolíckymi veriacimi poďakoval Pánu Bohu za tie veľké prijaté Božie milosti, ktoré Boh znovu udelil Gréckokatolíckej cirkvi potom, čo bola odsúdená na úplný zánik.[10] Príchodom Svätého Otca uprostred gréckokatolíckych veriacich v Prešove, nás Boh uzdravil a zotrel slzy z našich očí za nezahojenú bolesť z minulosti. Bola to výzva, aby sme minulosť navždy odovzdali do Božích rúk a začali žiť novú kresťanskú jar.[11]

Svätý Otec pozdravil vtedajšieho sídelného biskupa Mons. Jána Hirku, jeho pomocného biskupa Milana Chautura (súčasného košického apoštolského exarchu), prítomných biskupov, politických predstaviteľov a všetkých gréckokatolíckych veriacich. Ďalej vo svojom príhovore pokračoval:

„Zo srdca pozdravujem aj veriacich pravoslávnej cirkvi a ich pastierov. Ešte cítim živú radosť zo stretnutia s ekumenickým patriarchom Bartolomejom I. v Ríme na sviatok svätého Petra a Pavla. Modlím sa za odstránenie všetkých napätí, ktoré vznikli z historických dôvodov, aby sme mohli kráčať vo vzájomnom porozumení k plnej jednote.[12]

Toto gesto Svätého Otca je veľavravné aj pre nás. Učí nás láske ku všetkým ľuďom a vyzýva k vydaniu opravdivého kresťanského svedectva.[13]

Bolo to vyjadrením túžob jeho srdca, ako najvyššieho pastiera univerzálnej Cirkvi, ktorú chcel do tretieho tisícročia voviesť už zjednotenú. Každý vie ako tomuto pápežovi ležala na srdci jednota všetkých kresťanov. V Prešove to Svätý Otec dokázal gestom, keď sa pomodlil pri pamätníku dvadsiatich štyroch zavraždených evanjelikov za Caraffovho krvavého súdu v roku 1687. Navštívil aj Katedrálny chrám svätého Jána Krstiteľa, kde zotrval pár minút v tichej modlitbe pri hrobe mučeníka za vernosť Rímu, dnes už blahoslaveného biskupa Pavla Petra Gojdiča, OSMB. Španielsky denník ABC napísal, že uctením si pamiatky

[9] CHOVANEC – HANAKOVIČ: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava, 1996, s. 68.
[10] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom, 1995/14, s. 6.*
[11] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom, 1995/14, s. 6.*
[12] CHOVANEC – HANAKOVIČ: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava, 1996, s. 69.
[13] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom, 1995/14, s. 6.*

tohto mučeníka chcel Svätý Otec pripomenúť všetkých mučeníkov 20. storočia, ktorí boli obeťami marxizmu a nacizmu.[14]

Svätý Otec vo svojom príhovore ďalej poukázal na to, že tu na východnom Slovensku sa Západ stretá s Východom, latinský obrad s byzantským. Stretávajú sa ľudia dvoch rozličných katolíckych obradov žijúci vedľa seba na tom istom území.

„Predovšetkým sa majú snažiť porozumieť jednému i druhému obradu a i ten druhý si osvojiť, aspoň z podstatnej časti. Žiť na území dvoch obradov, ale pri tom si zachovať svoju vlastnú identitu, svoju spiritualitu, svoju duchovnú hĺbku, čo znamená: byť doma vo svojom vlastnom a spoznať i vážiť si to druhé.“[15]

Pápež Ján Pavol II. v príhovore pokračoval:

„Takmer hmatateľne tu možno cítiť stopy dedičstva a posolstva svätého Cyrila a Metoda, apoštolov Slovanov a spolupatrónov Európy.“[16]

„Svätí solúnski obratia vypracovali svojou evanjelizačnou činnosťou model cirkevného života, ktorý v sebe spája bohatstvo východnej tradície v oblasti práva, liturgie, teológie a spirituality s princípom jednej, svätej, katolíckej a apoštolskej Cirkvi v spoločenstve s rímskym biskupom.“[17]

To, že svätí Cyril a Metod priniesli vieru naším predkom vo východnej forme, nebola náhoda, ale výsledkom poznania, že mentalita Slovanov práve vo východnej forme dobre prijíma vieru. Model života, ktorý vypracovali svätí Cyril a Metod pre našich predkov - Slovanov, sa vynikajúco osvedčil v tisícročných dejinách a je platný aj dnes.[18] „Vyhlásenie svätého Cyrila a Metoda za spolupatrónov Európy so svätým Benediktom bola výrečným skutkom pápeža Jána Pavla II., ktorý má hlboký cirkevný kultúrny význam. Bola prorockým gestom pre budúcnosť Európy a jej duchovného dedičstva. Zároveň aj významným impulzom pre ekumenické hnutie za plné zjednotenie s východnými cirkvami.“[19]

„V dejinách boli chvíle, keď sa zdalo veľmi ťažké zachovať tento model, ktorý spájal rozdielnosť tradícií s požiadavkou jednoty, akú chcel Kristus pre svoju Cirkev. Ale Vaša prítomnosť je výrečným svedectvom o tom, ako možno byť po stáročia a napriek všetkým ťažkostiam verní pôvodnému modelu, ktorý uskutočnili svätí Cyril a Metod, a pritom

[14] PETRÍK, Ľ.: Desiate výročie návštevy Svätého Otca v Prešove. In. *Gréckokatolícky kalendár 2005*, Košice: Byzant, s.r.o.,2004, s.31-32.
[15] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom, 1995/15, s. 5.*
[16] CHOVANEC – HANAKOVIČ: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava, 1996, s. 68.
[17] CHOVANEC – HANAKOVIČ: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava, 1996, s. 69.
[18] BABJAK, J.: *Nad príhovorom Svätého Otca ku gréckokatolíkom, 1995/15, s. 5.*
[19] Slovo: *Vzácny muž na Petrovom stolci.* In: Slovo: časopis gréckokatolíckej cirkvi. Trnava: SSV 1995, roč. 1995/12-13, s. 7.

zachovať jednotu so všeobecnou Cirkvou a Rímskou stolicou, ktorá je z Božej vôle jej stredom"[20] -povedal Ján Pavol II. On dobre vedel, čím všetkým musela prejsť Gréckokatolícka cirkev na Slovensku počas osemnástich rokov tvrdého prenasledovania.

Jednota a pritom odlišné obrady. Tieto pápežove slová tiež vyzývajú tých, ktorí z rozličných dôvodov a za rôznych okolností a pod rôznymi vplyvmi zanechali praktizovanie „svojho" východného obradu, aby sa k nemu znovu vrátili a lepším spoznaním si ho zamilovali. Vernosť obradu znamená aj vďačnosť Bohu za dary. Kto z gréckokatolíkov si nevie vážiť východnú liturgiu, nevie si vážiť nič. Veď ona je vrcholom východnej duchovnosti. V nej je skoncentrované najväčšie duchovné našich východných cirkevných otcov sv. Jána Zlatoústeho, sv. Bazila Veľkého, ale aj iných.

„Od južných svahov Tatier, až po zemplínsku rovinu už po stáročia žijú popri bratoch a sestrách latinského obradu spoločenstvá východného obradu. Aj ony sú ako malé jazierka – plesá, povolané predstavovať priezračnú a žiarivú Božiu dobrotu."

Aké krásne prirovnanie sa nám dostalo od Svätého Otca. Gréckokatolíci na Slovensku sú ako tatranské plesá. Mali by sme si to vážiť. Ďalej pokračoval: *„Preto kdekoľvek žijú katolíci byzantského obradu medzi veriacimi iného obradu, je povinnosťou všetkých usilovať sa o to, aby sa ani jedno z týchto „plies" neumenšovalo, alebo dokonca zmizlo."*[21]

Úmyslom Svätého Otca nebolo zliať obidva obrady – západný a východný spolu, práve naopak, pápež si výslovne prial, aby obidva obrady – latinský a byzantský zostali nedotknuté a aby sa zveľaďovali.

1.2 Ján Pavol II. a beatifikácia biskupa Vasiľa Hopku v Bratislave – Petržalke

Slávnostný deň blahorečenia biskupa Vasiľa Hopku a sestry Zdenky Schelingovej, pripadol na sviatok Povýšenia Svätého kríža, 14. septembra 2003.

Ján Pavol II. – Petrov nástupca pozdravil arcibiskupa Jána Sokola, duchovného pastiera Bratislavsko-trnavskej arcidiecézy a všetkých biskupov Slovenska a prešovského eparchu ThDr. Jána Babjaka, SJ. Osobitne pozdravil kardinála Jána Chryzostoma Korca, pri príležitosti desiateho výročia ustanovenia biskupskej konferencie, ako aj ostatných

[20] CHOVANEC – HANAKOVIČ: *Kristov pútnik na Slovensku.* Trnava, 1996, s. 69.
[21] In: Slovo: časopis gréckokatolíckej cirkvi. Prešov : Petra, 1995. Roč. 27/č. 17, s. 11.

prítomných otcov kardinálov[22]. Zároveň im povedal nádherné slová: *„Vaša bratská prítomnosť je výrečným vyjadrením jednoty, ktorá spája jednotlivé miestne cirkvi!“*

Na tejto bohoslužbe sa vytvorilo spoločenstvo rímskokatolíckych a gréckokatolíckych veriacich. Počas svätej omše zneli spevy a modlitby veriacich latinského a byzantského obradu. Zároveň všetkých veriacich spájala veľká radosť z biskupa a rehoľnej sestry pochádzajúcich zo Slovenska, ktorých Svätý Otec zapísal do zoznamu blahoslavených.

Ján Pavol II. vo svojej homílii vyjadril vďaku za obetavú spoluprácu pri zabezpečovaní všetkých aspektov jeho apoštolskej cesty. Každú vetu, ktorá vyšla z úst Svätého Otca, ľud ocenil búrlivým potleskom. Najväčšia radosť ľudu nastala po vyslovení vety:

„Napokon, s pocitmi najhlbšej lásky pozdravujem teba, milovaný slovenský národ, tu prítomný, alebo ma počúvajúci cez rozhlas či televíziu. Vzdávam vďaky Bohu za teba, že si dokázal aj v ťažkých chvíľach zachovať vernosť Kristovi a jeho Cirkvi.“[23] Ozývali sa radostné výkriky: *„Nech žije Svätý Otec!“*

Tak ako slovenský národ miloval svojho pápeža, tak aj on miloval Slovákov. Dokázal to treťou pastoračnou návštevou, na ktorú sa podujal vo svojom ťažkom zdravotnom stave. Vedel sa prihovoriť mladým i starým, veriacim i neveriacim, významným predstaviteľom i tomu najobyčajnejšiemu človekovi, ale všetkým s rovnakou láskou a detinskou dôverou.

K mladým kresťanom sa prihovoril slovami: *„Povzbudzujem ťa: nikdy sa nehanbi za evanjelium (Porov. Rim 1,16)! Chráň si ho vo svojom srdci ako najcennejší poklad, z ktorého môžeš čerpať svetlo a silu do každodenného života.“* Tieto slová si určite uvedomili aj domáci, žijúci v Bratislave - Petržalke. Petržalka je najväčšie sídlisko na Slovensku. Komunistický režim chcel vybudovať toto sídlisko ako „mesto bez Boha“. Teraz sa uprostred panelákového sídliska vypína nový kostol, ktorého základný kameň, posvätil Ján Pavol II. počas návštevy Slovenska v roku 1995.[24]

Ďalej nás Svätý Otec vo svojom príhovore vyzval upriamiť pohľad na kríž. Kríž, na ktorom sa zjavila Božia láska. Kríž, na ktorý upierali svoj pohľad naplnený nezlomnou vierou biskup Vasiľ Hopko a sestra Zdenka Schelingová. Ozajstný kríž prežil biskup Vasiľ Hopko, ktorý obetoval celého seba z vernosti ku Kristovi a Katolíckej cirkvi a prijal všetky väznenia, fyzické a psychické utrpenia so zodpovednosťou, odvahou a pevnou vierou. Sestra Zdenka prežila vo väzení dvanásť rokov,

[22] LABO, Š.: *Tretia návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku.* 2003, s. 97.
[23] LABO, Š: *Tretia návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku*. 2003, s. 98.
[24] HROMNÍK, M.: Tretia návšteva pápeža Jána Pavla II. na Slovensku. 2003, s. 45.

kde bola kruto mučená za vieru. Všetky svoje utrpenia znášala s hrdinskou trpezlivosťou.[25]

Tieto ich útrapy vyjadril pápež slovami:

„Istotne to bolo práve rozjímanie nad týmto veľkým a obdivuhodným tajomstvom, ktoré podržalo blahoslavených biskupa Vasiľa Hopku a rehoľnú sestru Zdenku Schelingovú v ich rozhodnutí sa pre zasvätený život, a najmä v ťažkých chvíľach utrpenia vo väzení.“

Svätý Otec nám dal týchto milovaných ľudí do pozornosti ako žiarivý príklad vernosti z čias náboženského prenasledovania. Utrpenie Svätého Otca pri jeho tretej návšteve na Slovensku a skutočnosť, že ju pre chorobu neodvolal, bolo akoby potvrdením vážnosti a dôležitosti všetkých jeho návštev našej vlasti, vážnosti a dôležitosti každého jeho slova, ktoré nám povedal nielen pri týchto návštevách, ale aj počas celého pontifikátu.[26]

2 Ján Pavol II. a gréckokatolíci na Ukrajine

Už od začiatku svojho pontifikátu Ján Pavol II. prejavoval veľký záujem o gréckokatolíkoch na Ukrajine. Nakoľko mu nebolo možne na začiatku pontifikátu vzhľadom na politicko-spoločenské pomery vo východnej Európe navštíviť Ukrajinu, podporoval ukrajinskú gréckokatolícku cirkev a gréckokatolíkov v zahraničí.

Ján Pavol II. dňa 19. marca 1979 napísal list ukrajinskému kardinálovi Josyfovi Slipyjovi. List, v ktorom pápež obhajoval Brestskú úniu z roku 1596 (v ktorej Ukrajinci deklarovali vernosť Rímu, hoci si zachovali liturgiu východného obradu), chválil milióny ľudí, *„ktorí znášali trápenia a bezprávie za Krista“ a „preukázali vernosť Krížu a Cirkvi“*, a dovolával sa Všeobecnej deklarácie ľudských práv v súvislosti s pokusmi sovietskej vlády zničiť Gréckokatolícku cirkev na Ukrajine.

Pápež bol odhodlaný brániť náboženskú slobodu na Ukrajine. Vedel, že Ukrajinci sa cítia zradení ostpolitikou Pavla VI., a hoci im v tomto nie celkom dával za pravdu, chcel dať jasne najavo, že nebude prehliadať náboženskú slobodu kvôli ekumenickému dialógu, ktorý mimoriadne sťažovala skutočnosť, že do moskovského patriarchátu významne zasahovala politika Kremľa. Prvým náznakom bol jeho už spomínaný list kardinálovi Slipyjovi z marca 1979. Ďalším bola Synoda gréckokatolíckych biskupov z celého sveta, ktorú zvolal do Vatikánu 24. marca 1980. Pretože Slipyj mal už takmer deväťdesiat rokov, bolo treba zabezpečiť jeho nástupcu, ktorý by udržal kontinuitu vedenia ukrajinskej

[25] LABO, Š.: *Tretia návšteva Svätého Otca Jána Pavla II. na Slovensku*. 2003, s. 96.
[26] PETRÍK, Ľ.: *Spomienka na Jána Pavla II. a na jeho apoštolské cesty na Slovensku*. In. Theologos1/2005, Prešov : PETRA, 2005, s. 53.

cirkvi – aj keď väčšina členov tohto vedenia žila v exile (najmä v Severnej Amerika a Austrálii).

Bolo treba prediskutovať aj mnohé problémy: snahu Ukrajiny mať prvého ľvovského arcibiskupa čiže patriarchu, spor o kňazské svätenie ženatých mužov v ukrajinskej diaspóre[27], podporu utláčanej podzemnej Gréckokatolíckej cirkvi v samotnej Ukrajine a naliehavú potrebu ekumenizmu.

Synoda trvala štyri dni. Ján Pavol II. v závere potvrdil zvolenie Myroslava Ivana Lubačivského, ktorého pápež vymenoval v septembri predchádzajúceho roku za ukrajinského arcibiskupa Filadelfie, za koadjútora kardinála Slipyja s tým, že sa po jeho smrti stane jeho nástupcom ako prvý ľvovský arcibiskup. Historická kontinuita Gréckokatolíckej cirkvi na Ukrajine bola teda zabezpečená, no ani jeden ďalší problém sa nevyriešil definitívne. Pápež Jána Pavol II., ktorý bol rozhodnutý brániť prenasledovaných, bol rovnako rozhodnutý urobiť všetko, čo bude v jeho silách, aby podporil ekumenizmus s ruským pravoslávím, najväčšou Pravoslávnou cirkvou na svete. Pridŕžať sa oboch týchto záväzkov – úloha, ktorú ešte sťažovala na jednej strane ukrajinská vášnivosť a nerozvážnosť a na strane druhej snaha kúrie prispôsobovať si ruské pravoslávie – bolo najchúlostivejšou a najspornejšou úlohou jeho pontifikátu. [28]

V júli sa Ján Pavol II. zúčastnil na dvoch gréckokatolíckych oslavách pri príležitosti ukončenia miléniového roka a naďalej zdôrazňoval náboženskú slobodu a cirkevné zmierenie. Na „Ukrajine“ kázal na mariánskom molebene, ktorý sa konal 9. júla v ukrajinskom chráme sv. Sofie v Ríme[29]. Na druhý deň bol Ján Pavol II. prvým koncelebrantom na bohoslužbe, ktorá sa slúžila v byzantsko-ukrajinskom obrade pri pápežskom oltári v Bazilike sv. Petra. Bohoslužbu koncelebrovalo okrem kardinála Lubačivského, dvadsať ukrajinských biskupov spolu s desiatkami gréckokatolíckych kňazov. V homílii pápež ocenil výnimočnú odvahu prenasledovanej ukrajinskej cirkvi a žiadal náboženskú slobodu pre gréckokatolíkov na Ukrajine. A znovu vyzval na liečenie starých etnických, náboženských a politických rán: „*Pokrstením*

[27] Podobne ako pravoslávie, aj cirkevné právo ukrajinskej Cirkvi povoľovalo kňazskú vysviacku ženatých mužov, nie však biskupskú vysviacku. Kúria mala záujem preniesť do diaspóry – a teda aj do Severnej Ameriky a Austrálie – prax, ktorá mala v pôvodných krajinách dlhú tradíciu, no v zahraničí mohla spôsobiť problémy. Ukrajinci žijúci v diaspóre to zas pokladali za podstatnú súčasť svojho dedičstva a odmietali snahy zbaviť ich tohto dedičstva len preto, že žijú v exile.

[28] WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II. diel II*. Bratislava: Slovart 2000, s. 48.

[29] John Paul II at „Moleben´in Honor of teh Mother ef God in the Millennnium of the Baptism of Rus´ of Kiev, OR 8. – 15. augusta 1988, s. 4.

Kyjevskej Rusi sa začal pomalý a mnohotvárny proces kultúrneho a spoločenského dozrievania, ktorý mal taký hlboký vplyv na formovanie národov Ukrajiny, Bielorusku a Ruska... Ako by ste mohli zabudnúť práve vy, príslušníci ukrajinského národa, že dedičstvo pokrstenia vašich predkov patrí aj pravoslávnym bratom vášho ľudu? A ako by ste mohli nevidieť historické putá, ktoré spájajú váš národ s národmi Bieloruska a Ruska? Týmto krstom ste sa stali členmi jednej Cirkvi...“[30]

Tieto slová boli určené Moskve i ukrajinským katolíkom v podzemí a v diaspóre po celom svete. Na to, aby došlo k úplnému zmiereniu, o aké sa usiloval pápež Ján Pavol II., však bolo príliš veľa ľudí, a najmä v Rusku, voči týmto slovám hluchými.

Božia prozreteľnosť dlho a s mnohým utrpením pripravovala historickú pastiersku návštevu Svätého Otca na Ukrajine. Tá sa udiala v dňoch 23. – 27. júna 2001, keď si Ukrajina pripomínala desať rokov nezávislostí a slobody v krajine. Ukrajina za minulé storočie – počas okupácie, totalitného režimu, hladu a černobyľskej tragédie prežila ťažké obdobie.

Po príchode na letisko Svätý Otec povedal: *„Prichádzam ako brat vo viere, aby som objal všetkých kresťanov, ktorí uprostred najťažších útrap zachovali svoju vernosť Kristovi.“*

Program Svätého Otca počas prvých troch dní sa sústredil do Kyjeva. V hlavnom meste krajiny pápež spomedzi mnohých stretnutí predsedal dvom eucharistickým slávnostiam – jednej v latinskom, druhej v byzantsko-ukrajinskom obrade.[31]

Na eucharistickej slávnosti v byzantskom obrade predniesol homíliu:

„Sláva Isusu Christu!

Ako ty, Otče, si vo mne a ja som v Tebe, aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma Ty poslal“ (Jn 17,21).

„Slová, ktoré sme práve počuli z evanjelia sv. Jána nás myšlienkou a srdcom vracajú do svetla Tajomnej Večere, kde sa Ježiš Kristus pred svojím utrpením modlil k Otcovi za Apoštolov. Práve On im zveril Presvätú Eucharistiu a ustanovil ich za ohlasovateľov Nového zákona, pokračovateľov jeho posolstva za spásu ľudstva...“[32]

Svätý Otec tu zdôrazňoval jednotu, ktorá sa konala pri Poslednej večeri, kde bol Ježiš Kristus zhromaždený so svojimi učeníkmi pri lámaní chleba. Tu na tomto stretnutí Pána Ježiša s učeníkmi sa zrodila láska.

---

[30] Holy Father at Divine Liturgy in St. Peter´s for Millennium of the Baptism of Rus´of Kiev, OR 8. – 15. augusta 1988, s. 5.

[31] GÁBOR, S.: *Pápež Ján Pavol II. na Ukrajine.* In: Slovo: časopis gréckokatolíckej cirkvi. Prešov: PETRA, 2001. Roč. 33/č. 17-18, s. 18.

[32] Porov.: http://www.vatican.va. *Príhovor Jána Pavla II. na Ukrajine 24. júna 2003. (16.10.2004)*

Láska, pre ktorú Ježiš podstúpil smrť na dreve kríža. Vyzdvihuje jednotu aj v slovách evanjelistu Jána: „Aby všetci boli jedno“. (Jn 17,21).

Ján Pavol II. vyjadril veľkú radosť z liturgie, ktorú spolu slúžia kňazi byzantského a latinského obradu. Privítal kardinála Ľubomyra Huzara, najvyššieho arcibiskupa ľvovského pre Ukrajincov byzantského obradu a Mariana Javorského, arcibiskupa ľvovského pre veriacich latinského obradu, spolu s kňazmi a veriacimi Ukrajiny. Vyzdvihol Ukrajinu, kde sa stretáva východná a západná tradícia. Ukrajina má byť vzorom jednoty a lásky dvoch obradov.

Vyzdvihol mučeníkov, trpiteľov, ktorí prijali mučeníctvo bez použitia zbraní. Pápež mučeníctvo ukrajinskej cirkvi prirovnáva k slovám apoštola Pavla: *„Preto vás prosím ja, väzeň v Pánovi, aby ste žili dôstojne podľa povolania, ktorého sa vám dostalo, so všetkou pokorou, miernosťou a zhovievavosťou. Znášajte sa navzájom v láske a usilujte sa zachovať jednotu ducha vo zväzku pokoja.“ (Ef 4, 1-3)*

Vrcholom návštevy Jána Pavla II. na Ukrajine bola Božská liturgia v byzantsko-ukrajinskom obrade, na ktorej sa zúčastnilo 1,5 milióna pútnikov. Mohutne vyspievané „Vitajemo, vitajemo...“ znelo z úst radostných veriacich. Dokonca prišiel aj prezident Kučma, sám pravoslávny, ako aj členovia oficiálnej štátnej delegácie. Pred svätou liturgiou pápeža privítal J. E. arcibiskup UGKC Ľubomyr kardinál Husar slovami: *„Milosť svätého Ducha nás dnes zhromaždila na túto spoločnú modlitbu. Dnes Ťa víta haličská zem – západné oblasti Ukrajiny, ktorým za posledné desaťročia pripadol zvláštny osud, zachovať vieru osobitným svedectvom vernosti Kristovej náuke....“*[33]

Ako povedal o. Boris Gudziak, rektor Ľvovskej bohosloveckej akadémie, táto liturgia je jedinečná v histórii, lebo nebolo ešte takej byzantskej bohoslužby, kde by sa zišlo 1,5 milióna veriacich. Archijerejskú liturgiu spojenú s beatifikaciou slúžil kardinál Husar. V liturgii boli vykonané všetky úkony, ktoré sú súčasťou archijerejskej bohoslužby. Kardinál Husar, biskup Ivan Semedi z Užhorodu, biskup Sofron Mudryk z Ivano-Frankivska a biskup Koltul zo Sokaľska prečítali krátke životopisy Sluhov Božích, a požiadali oficiálne Svätého Otca, aby vyhlásil za blahoslavených: biskupa Mykolu Čarneckého a ďalších 24 mučeníkov (medzi nimi 7 biskupov, 7 eparchiálnych kňazov, 7 jeromonachov, 3 rehoľníkov a 1 laika), biskupa Teodora Romžu a kňaza Emiliána Kovča (jeho syn bol kňazom v Ihľanoch na Slovensku) a sestru Jozafatu Hordaševskú, zakladateľku sestier Služobníc Nepoškvrnenej Panny Márie. Bolo to prvýkrát v histórii, že obrad vyhlásenia za

[33] GABOR, S.: *Pápež Ján Pavol II. na Ukrajine*. 2001/17-18, s. 18.

blahoslavených podľa latinského rítu sa slávil v rámci východnej byzantskej liturgie.[34]

Pápežovi Jánovi Pavlovi II. veľmi záležalo na tom, aby cirkev vo všetkých kultúrach sveta dobre svedčila o Kristovi. Vo svete rozdelenom hospodársky, politicky, národnostne a nábožensky je povinná svedčiť o jednote v Kristovi. To je hlavná úloha všeobecnej cirkvi našej doby vo všetkých častiach sveta. Tieto úlohy stoja aj pred gréckokatolíkmi na celom svete.

[34] Porov.: GÁBOR, S.: *Pápež Ján Pavol II. na Ukrajine.* 2001/17-18, s. 18.

Teologicko-morálna reflexia bioetických problémov v náuke Jána Pavla II.

Marek Petro

Boží sluha pápež Ján Pavol II. je i dnes neodškriepiteľnou morálnou autoritou, obdarenou neobyčajnou príťažlivou silou. Jeho slová, ktoré zanechal vo svojich encyklikách ale aj iných dokumentoch vždy smerujú k celému ľudstvu, jeho reč je univerzálna, obracia sa rovnako na katolíkov, moslimov, židov i neveriacich.[1]

Katolícka etika o ochrane života

Ľudský jedinec presahuje svojím životom rozmery svojej existencie, pretože spočíva v účasti na samom živote Stvoriteľa a Pána. Človek a jeho život v dobe, je prvotnou podmienkou a časťou univerzálneho procesu, ktorý môžeme nazvať ľudskou existenciou. Ľudská bytosť musí byť úprimne otvorená pravde a dobru, môže pomocou svetla rozumu a pod vplyvom tajomného pôsobenia milosti dospieť k tomu, že z prirodzeného zákona, ktorý je vpísaný do každej rozumnej prirodzenosti (Rim 2, 14-15), spozná posvätnosť ľudského života od počatia až do jeho konca a získa presvedčenie, že každý človek má právo na absolútne rešpektovanie svojho života, ako nás to učí Cirkev v katolíckej etike.

Človek sa v živote často musí rozhodovať v rôznych situáciách, ktoré sa týkajú jeho vlastnej existencie. Vtedy sa zvykne pýtať: Čo mám konať? Ako sa mám správať? Ktoré riešenie je najlepšie? Podľa niektorých totiž morálne normy vznikajú na základe ľudskej dohody. Potom sa zdá, ako keby morálne normy boli meniteľné, ľudia by rozhodovali, čo je dobré a čo zlé (potrat, eutanázia, homosexualita a pod.).[2]

Hľadaním odpovedí na otázku: Kedy je ľudské konanie ohľadom ľudského života dobré a správne; kedy nás privádza k správnemu cieľu, pre ktorý sme stvorení? Týmito otázkami sa zaoberá katolícka etika (morálka). Jej hlavným prameňom poznávania je Sväté písmo, čím sa zásadne odlišuje od filozofickej etiky. Pri

[1] Porov. SOČUFKA, F.: Posol novej doby. In: *KATOLÍCKE NOVINY*. Trnava : SSV, 2003, roč. 118, č. 42, s. 14.
[2] Porov. SLODIČKA, A. – PRIBULA. M.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov : PU v Prešove, GBF, 2003, s. 19.

skúmaní správnosti ľudského konania sa katolícka etika okrem Svätého písma a humanitných vedných disciplín opiera aj o učenie Cirkvi, zachytené v jej dokumentoch. Jedná sa hlavne o dokumenty koncilov, učenie pápežov a biskupov s ním zjednotených a učenie Cirkevných Otcov z prvých kresťanských storočí. Pri svojom skúmaní o ľudskom živote sa však katolícka etika zameriava aj na poznatky iných vedných disciplín ako je filozofia, psychológia, pedagogika a ďalšie humanitné vedy.

Cieľom katolíckej etiky je dôsledne vedecky preskúmať odkaz Božieho Zjavenia týkajúci sa správnosti ľudského konania, predkladať tieto výskumy tak, aby napomáhali rozvoj duchovného a mravného života veriacich ľudí v ich snahe stávať sa mravne dobrými a dosiahnuť nadprirodzený večný život, t. j. večné šťastie v spoločenstve s Bohom a s ostatnými ľuďmi.[3] A to všetko súvisí s ľudským bytím a jeho životom, ktorý bol obdarovaný Stvoriteľom.

Ľudské spolužitie predpokladá korektné humánne správanie, ktoré je ovplyvňované morálkou. Katolícka etika stavia aj na prirodzenosti človeka a jeho života. Človek je bytosť zameraná na dobro počas jeho celého života. Prirodzene hľadá dobro v ľudskom živote a túži po ňom. Často ho však nedokáže rozlíšiť od zla, pričom konanie zla ho robí nešťastným. Boh stvoril človeka na svoj obraz (Gn 1, 27) preto, aby bol šťastný. To šťastie pramení v samom ľudskom živote, lebo ľudský život je posvätný dar už od počatia až do jeho konca a získava presvedčenie, že každá ľudská bytosť má právo na to, aby sa absolútne rešpektovalo toto jeho základné právo.[4]

Život človeka je už od svojho počiatku bytostne dobrý, lebo je „Bohom stvorený z lásky a pre lásku“ (FC 11). „Cirkev vždy ohlasuje podstatnú zásadu, že aj spoločnosť je povinná byť v službe človeka a nie naopak.“[5]

Úlohou človeka je aby sa stal mravne dobrým, t.j. aby sa naučil slobodne milovať darujúci život láskou podľa vzoru Božej Trojičnej lásky a nekládol žiadne prekážky voči ľudskému životu, ktoré by ho mohli ohroziť a zničiť. Práve naopak, má mu dať svoju úctu a lásku. Milovať a byť milovaný robí človeka šťastným.

Život človeka je na prvom mieste medzi všetkými telesnými hmotnými dobrami. Je to podmienka a základ ostatných dobier. Boh nám ho zveril do opatery a musíme si ho chrániť, kým si ho Boh sám

[3] Porov. SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, s. 8-9.
[4] Porov. MINAROVIČ, J.: *Morálna teológia I.* Bratislava, 1996-1997, s. 162.
[5] KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, s. 11.

nevezme.[6] Preto je našou povinnosťou z prirodzeného ale aj z pozitívneho zákona ľudský život rozvíjať a chrániť, ako nám to predkladá katolícka etika. Božie zjavenie nám veľmi jasne a dôrazne pripomína, akou hodnotou je nielen celý život, ale aj každá jedná chvíľka života.

Katolícka etika pripomína niekoľko dôvodov, prečo si má každý človek vážiť nielen svoj život a život svojich blízkych, ale aj svoje zdravie a telo. Na prvom mieste poukazuje na to, že telo je majstrovským Božím dielom, je chrámom Svätého Ducha, telo je určené ku vzkrieseniu a k večnej sláve a je prípravou na večný život. Preto sa treba starať nielen o duchovnú stránku ľudského života, ale aj o telesnú. Toto pestovanie vyviera z úcty k Božiemu dielu, ktoré Boh utvoril z lásky a preto sa kresťan má k nemu správať tak, ako je povinný z Pánovej vôle, keďže štedrosťou Svätého Ducha je schopný vo viere chápať veľké tajomstvo Božskej vôle. *„A neviete, že vaše telo je chrámom Ducha Svätého, ktorý je vo vás [...]. Oslavuje teda Boha vo svojom tele“* (1 Kor 6, 19). Život je Boží dar a je pre človeka požehnaním (Porov. Ef 6, 2). Závisí teda na ľudskom jedincovi, čo rozhodne na konci života – či jeho dĺžka alebo dobré využitie pre večnosť. Kristus dôrazne požaduje nezdržiavať sa pri starostiach o pozemský život, akoby to bola najväčšia hodnota.[7]

Konať v prospech života znamená pričiňovať sa o obnovu spoločného dobra, čiže lásky. Nemožno budovať spoločné dobro bez toho, aby sa prestal chrániť ľudský život a bránilo právo na život. Nemôžeme pripustiť a tolerovať najrôznejšie formy ponižovania a narušovania ľudského života. Otázka života sa týka všetkých ľudí, lebo žijú vedľa seba v ľudskej spoločnosti a majú pochopiť vo svetle rozumu veľkú hodnotu, ktorou je život a ktorá sa skrýva v ľudskej bytosti. Ľudský život je v podstate veľmi krátky. V priebehu určitej doby spoznávame svet okolo seba a asi najbolestivejšie zistenie, ku ktorému dospievame je to, že spoločenský systém, v ktorom žijeme, nie je dokonalý a ohľaduplný k ľudskému životu. Zabúda sa na morálku a všetko, čo s ňou súvisí. Z tohto vyplýva veľa problémov, ktoré sa nám môžu zdať nespravodlivé a prinášajú so sebou nejedno sklamanie ohľadom ľudského života. Ohľaduplnosť sa pomaly vytráca a ľudský život sa berie a stáva sa ako niečo samozrejmé a morálka akoby tu nemala miesto. Práve naopak, ľudský život by mal byť ako evanjelium života, prameň nezlomnej nádeje, lásky a skutočnej radosti pre každé obdobie, preto je život človeka základnou jednotkou

[6] Porov. TONDRA, F.: *Morálna Teológia II.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, s. 89.
[7] Porov. MINAROVIČ, J.: *Morálna teológia I.* Bratislava, 1996-1997, s. 166-167.

existencie sveta. Veľkou drámou tejto doby je rozdelenie a tenzia medzi evanjeliom a súčasnou kultúrou.[8]

Treba poukazovať na život, lebo Boh stvoril človeka, aby odovzdával život ďalej. Poradil mu, ako prežívať ľudskú lásku zodpovedne. Z celej náuky a pontifikátu pápeža Jána Pavla II. sa nesie neustála výzva ku všetkým ľuďom tohto sveta za to, že sme povinní starať sa o život od prvej chvíle počatia, lebo každý ľudský život je posvätený dar. Nie je možné, aby sme bojovali viac za záchranu flóry a fauny ako za úctu k ľudskému životu, veď Boh považuje človeka za vrchol stvorenia. Nasledovať Krista znamená podporovať a chrániť život podľa učenia katolíckej etiky.

Bioetika

Termín *bioetika* vznikol len pred niekoľkými desaťročiami (v šesťdesiatych rokoch 20-teho storočia) v Spojených štátoch amerických. Rýchlo sa rozšíril a prenikol do ďalších jazykov. K jeho popularite prispelo niekoľko faktorov: súvislosť bioetiky s najnovšími úspechmi biologických a lekárskych vied, rýchlo sa rozširujúca literatúra, ba aj vznik odborných časopisov z tohto odboru, a napokon zakladanie vedeckovýskumných ústavov v USA združujúcich nielen etikov a teológov, ale aj právnikov, biológov a lekárov zaoberajúcich sa všestranným štúdiom bioetickej problematiky.[9]

Na Slovensku sa bioetika rozvíjala ako teoretická a súčasne aj na medicínsku prax orientovaná vedecká disciplína až po takzvanej "Nežnej revolúcii " v roku 1989.[10]

Problémy, ktoré skúma bioetika sa vyznačujú dvomi vlastnosťami: sú *kritické* a *hraničné*. Život človeka je v nich postavený na hrane bytia (smrť, zmrzačenie), ide teda o dramatické, ba niekedy až tragické situácie. Tieto zvyčajne predchádza drastický zásah človeka, a to siahnutím na svoj život, alebo na život niekoho iného. Bioetické situácie nesúvisia s určitým ohraničeným obdobím života. Človeka sprevádzajú po celý život, od jeho začiatku až po smrť.[11]

Jedna z definícií bioetiky znie: „*Bioetika predstavuje tú časť špeciálnej filozofickej etiky, ktorá má určovať morálne dôležité*

[8] Porov. SLODIČKA, A.: *Ekumenizmus Slovanov*. Prešov : PETRA, 2004, s. 29.
[9] Porov. ŚLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 11.
[10] Porov. MEDICÍNSKA ETIKA & BIOETIKA. Bratislava : Autuum – Winter, 1999, roč. 6, č. 1-2, s. 8.
[11] Porov. ŚLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 15–16.

hodnotenia a normy v oblasti ľudských činov (aktov), súvisiacich so vstupom človeka do hraničných situácií, týkajúcich sa počiatku života, jeho trvania a smrti.“[12] Otázky bioetiky teda sprevádzajú človeka celý jeho život.

Ján Pavol II. a bioetika

Vo Vatikáne na plenárnom zhromaždení Pápežskej rady pre apoštolát zdravotníkov v roku 2002 pápež Ján Pavol II. povedal: „*Pri dnešnom stave poznatkov o živote dostáva človek nesmiernu moc a zodpovednosť. Keď sa tu presadzuje «kultúra smrti», keď vládne egoizmus a prometeovská ctižiadostivosť, to všetko nebezpečne ohrozuje ľudskú dôstojnosť a život. Keď sa však orientujeme «kultúrou života», vedení pravým svedomím, nájdeme platné odpovede na najvnútornejšie túžby.*“[13]

„Kultúre života“ sa protivia všetky praktiky „moderného“ človeka, ktorými ohrozuje ľudský život od samého začiatku až po smrť. Človek si sám uzurpuje právo na to, aby rozhodoval o tom, kto sa narodí či nenarodí, kto bude či nebude žiť, kto zomrie prirodzenou smrťou, alebo mu zo „súcitu“ pomôžeme.

Medzi spomínané problémy hraničných situácií človeka, o ktorých pojednáva bioetika, patria predovšetkým: *génové technológie – génová terapia; ovplyvňovanie ľudského genómu; používanie kmeňových buniek; prenatálna a preimplantačná diagnostika; klonovanie; umelé oplodnenie; potrat; antikoncepcia (predovšetkým abortívna); sterilizácia; homosexualita; problematika choroby AIDS; samovražda; trest smrti; eutanázia; transplantácia; geriatrická starostlivosť a paliatívna medicína.*

O všetkých týchto problémoch a ešte o mnohých ďalších hovoril pápež veľmi otvorene celý svoj pontifikát. Napríklad v Rakúsku v roku 1983 príhovore k vedcom a umelcom na Viedenskom hrade zdôvodnil postoj Cirkvi ku *genetickým manipuláciám.*[14]

Na pastoračnej návšteve v Poľsku v roku 1997 v jednej homílii zdôraznil: „*Právo na život nie je otázkou ideológie, nie je len náboženským právom, ale právom človeka. Je jeho najzákladnejším právom ... je zároveň základným princípom a mravným pravidlom vpísaným do svedomia každého človeka.*“ Ďalej pápež pokračoval: „*Civilizácia, ktorá by odvrhla bezbranných, by si zaslúžila názov –*

[12] ŠLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, s. 16.
[13] Pápež proti egoizmu a bohorovnosti v biomedicíne. In: *ŽIVOT CIRKVI*. [s.l.] : [s.n.],2002, roč. 9, č. 19-20, s. 2.
[14] Porov. KALINAY, P.: *Ján Pavol II. v krajinách sveta*. Zvolen : Jas, 2003, s. 59.

barbarská, aj keď by dosiahla veľké úspechy na hospodárskom, technickom a vedeckom poli.“ V závere vyslovil myšlienku: *„Národ, ktorý zabíja svoje deti, nemá budúcnosť. Dnešný svet sa stal bojiskom o život. Pokračuje zápas medzi civilizáciou života a civilizáciou smrti.“*[15]

Na pastoračnej návšteve v USA v roku 1999 v jednom z príhovorov povedal: *„Dnešnými obeťami už nie sú čierni, ale nenarodení, chorí v poslednom štádiu choroby, handicapovaní.“*[16]

A u nás na Slovensku v roku 2003, keď hneď po prílete na bratislavské letisko sa v úvode svojho príhovoru poďakoval slovami: *„Ďakujem Pánovi, že mi doprial už po tretí raz vstúpiť na milovanú slovenskú zem“*, pokračoval: *„Už onedlho vaša krajina vstúpi ako plnohodnotný člen do spoločenstva európskych národov. Milovaní, prispejte svojou bohatou kresťanskou tradíciou k budovaniu identity novej Európy. Neuspokojte sa iba s hľadaním ekonomických výhod. Veľké bohatstvo môže vskutku vyvolať aj veľkú chudobu. Iba budovaním spoločnosti, ktorá napriek obetiam a ťažkostiam rešpektuje ľudský život vo všetkých jeho formách, propaguje rodinu ako miesto vzájomnej lásky a rastu osoby, hľadá spoločné dobro a je pozorná k potrebám najslabších, možno zabezpečiť budúcnosť na pevných základoch, blahodarnú pre všetkých.“*[17] Mohli by sme pokračovať a ponúkať ďalšie pápežove vyjadrenia na bioetickú tému, no na to by bol potrebná samotná štúdia.[18]

Ján Pavol II. o ochrane života

Všade tam, kde platia ideály ľudskej dôstojnosti a cti, kde ide o niečo, čo je sväté, sa nemožno dívať bez záujmu. A to sa týka aj ľudského života, lebo život je niečo nádherné a neopísateľné. Konať dobré a spravodlivé veci znamená podporovať ľudský život a jeho práva, ktoré mu právom prináležia, ochraňovať ho a venovať mu úctu a dôstojnosť.

Už mnoho ľudí, Cirkevných otcov a pápežov sa snažilo o ochranu ľudského života, no nenájde sa snáď väčší zástanca a ochranca

[15] Porov. KALINAY, P.: *Ján Pavol II. v krajinách sveta*. Zvolen : Jas, 2003, s. 230.
[16] Porov. KALINAY, P.: *Ján Pavol II. v krajinách sveta*. Zvolen : Jas, 2003, s. 248.
[17] JÁN PAVOL II.: Príhovor Svätého Otca Jána Pavla II. po prílete na Slovensko. In: *DUCHOVNÝ PASTIER*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8, s. 411.
[18] Touto problematikou sa autor zaoberá v príspevku: PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales 2003*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2003, s. 21-28. ISBN 80-8068-253-4.

ľudského života, než akým bol práve pápež Ján Pavol II., ktorý hovoril o ľudskom živote s veľkou úctou a láskou. Počas celého svojho pontifikátu stále zdôrazňoval a pripomínal hodnotu a dôstojnosť ľudského života, ktorá patrí každému ľudskému jedincovi na zemi. Či už čítame jeho encykliky, apoštolské exhortácie, apoštolské konštitúcie, apoštolské listy, alebo sme počúvali jeho katechézy pri generálnych audienciách, či jeho príhovory a homílie pri zahraničných cestách, všade sme mohli nájsť jeho veľkú výzvu po „kultúre života".

Už vo svojej sociálnej encyklike *Sollicitudo rei socialis* (1987) hovoril, že „vo vnútornej oblasti každého národa má veľký význam rešpektovanie všetkých ľudských práv a najmä právo na život v každom štádiu jeho jestvovania" (SRS 33).

O rok neskôr vydal apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy pod názvom *Mulieris dignitatem* (1988), kde sa nepriamo dotýka problematiky ľudského života a poukazuje na podstatu materstva. Zdôrazňuje, že „materstvo v sebe obsahuje zvláštne spolužitie s tajomstvom života, ktorý dozrieva v lone matky" (MD 18).

V encyklike *Centesimus annus* (1991) sa Ján Pavol II. venoval danej tematike, kde hovoril o rodine ako o svätyni života, lebo ona je skutočne svätá. „Proti tzv. «kultúre smrti» rodina predstavuje sídlo «kultúry života». Zmýšľanie človeka o tejto záležitosti namiesto ochrany a otvárania cesty človeku, zdá sa až inklinuje k obmedzeniu, potláčaniu a záhube prameňov života" (CA 39). Encyklika taktiež poukazuje na najzákladnejšie právo, ktorým je „právo na život a ktorého integrálnou časťou je právo na rozvíjanie života po počatí v materskom lone" (CA 47).

Pápež Ján Pavol II. apeloval na ochranu života aj v apoštolskej exhortácii *Familiaris consortio* (1981): „...cirkev je však pevne presvedčená, že ľudský život, aj keď je slabý a bolestný, predsa zostáva veľkolepým darom Božej dobroty. Proti pesimizmu a slepej sebaláske, ktoré zatemňujú svet, Cirkev sa stavia na stranu života a v každom živote odhaľuje jas toho „Amen", ktorým je sám Kristus" (FC 30). Cirkev takto stavia proti onomu „Nie", ktoré je vo svete a zmieta ním, toto životné „Áno" a tak bráni človeka i svet pred všetkými, čo ohrozujú život a ničia ho. V exhortácii pápež ďalej poukázal na skutočnosť, že Cirkev stojí na strane života. Vedecko-technický pokrok tvorí nádej i lásku na vybudovanie nového a lepšieho ľudstva, ale plodí aj strach z budúcnosti, ktorá k nám prichádza.

V encyklike *Redemptor hominis* (1979) pápež vysvetlil, že „človek prichádza na tento svet počatý v lone matky, narodí sa z nej a práve v dôsledku tajomstva vykúpenia je zverený starostlivosti

Cirkvi“ (RH 13). A pokračuje: „Cirkev nemôže opustiť človeka, ktorého osud - to znamená vyvolenie a povolanie, narodenie a smrť, spasenie alebo zatratenie - je tak úzko a nerozlučne spojený s Kristom. Vzťahuje sa to na každého človeka žijúceho na tejto planéte, [...] v jeho úplnej a neopakovateľnej skutočnosti bytia a konania, rozumu a vôle, svedomia a srdca“ (RH 14).

Encyklika *Evangelium vitae* (1995) je celá venovaná hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Pápež Ján Pavol II. v danom dokumente poukazuje na neporovnateľnú hodnotu ľudskej osoby, keď hneď v úvode hovorí o človeku, ktorý je povolaný k plnosti života a presahuje rozmery jeho pozemskej existencie. „Život je síce základnou podmienkou v čase, ak je zároveň počiatočnou etapou celkového jednotného procesu ľudskej existencie“ (EV 2). Človek si musí uvedomovať, že ľudský život nie je poslednou stanicou.

Encyklika sa zaoberá aj aktuálnymi ohrozeniami ľudského života, ktorými sú jednotlivé zásahy, ako napr. *„plánované vraždenie nenarodených ľudských bytostí, teda na uplatňovanie potratu, antikoncepcie a sterilizácie, techniky umelého oplodňovania, vyšetrenia pred narodením (prenatálne diagnostické techniky), problematiky nevyliečiteľne chorých a umierajúcich, eutanázie, ohrozenia života kvôli demografickým premenám, sprisahania proti životu, trestu smrti, zákrokov a pokusov na ľudských embryách, odberu biologického materiálu zo živých ľudských plodov a embryí na ďalšie použitie napríklad ako zdroj orgánov a tkanív na transplantáciu.“*[19] Tieto ohrozenia sú často systematicky a niekedy aj vedecky naplánované.

Vytvára sa a upevňuje nová kultúrna situácia, kde zločiny proti ľudskému životu naberajú nevídanú, ba priam omnoho horšiu podobu, kde „niektoré ohrozenia pochádzajú so samotnej prirodzenosti, ale narastajú vinou človeka“ (EV 10). Iné ohrozenia sa dejú v dôsledku násilia, z nenávisti, z rozdielnych záujmov, ktoré vedú človeka k agresii voči druhým, dôsledkom čoho sú vojny, masakry a genocídy.

Ján Pavol II. uviedol, že existuje ešte iný druh násilia, ktorý v poslednom čase nadobúda na intenzite a je o to zákernejší, že útočí na ľudský život, ktorý zvlášť potrebuje ochranu. „V rámci ochrany a podpory života kladie dôraz hlavne na dve krajné štádia života: narodenie a smrť človeka. Tieto dva úseky života sú dnes najviac

[19] PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales 2003*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2003, s. 22.

ohrozené interrupciou a eutanáziou.“[20] Uvedené činy v spoločenskom vedomí pomaly strácajú charakter previnenia a viny. Mravná závažnosť takéhoto konania je o to vážnejšia, že sa uskutočňuje v situáciách, keď samotný ľudský život je najkrehkejší a nemá možnosť sa brániť.

Pápež pripomínal a zdôrazňoval, že všade tam, kde sa stráca citlivosť voči nadprirodzenému, voči Bohu, stráca sa aj zmysel a citlivosť voči človeku. „Toto sa prejavuje praktickým materializmom, ktorý uprednostňuje «mať» pred «byť», čo výrazne znižuje kvalitu ľudského života, degraduje medziľudské vzťahy a vedie k postupnému vytváraniu civilizácie smrti.“[21] Odpoveďou veriacich kresťanov má byť áno ľudskému životu a novému ľudskému stvoreniu.

Pápež sa v encyklike zaoberal aj kresťanským ponímaním života, kde ohlasovanie Ježiša Krista znamená ohlasovať Evanjelium života. „Postoje evanjelia života sú založené na prirodzenom zákone, ktorý poukazuje na dobro a zlo ako na objektívne a nie subjektívne hodnoty. Je to tak preto, že majú vzťah k božskému zákonu. Tento večný zákon je ľudstvu vlastný z titulu rozumnej prirodzenosti a zo Zjavenia, ktoré nám dáva Boh.“[22] Život, ktorý Boh ponúka človeku, je dar a ním samotný Boh je prítomný vo svojom stvorení, v ktorom „keď sa neuznáva Boh ako Boh, zrádza sa hlboký zmysel človeka a poškodzuje sa spoločenstvo medzi ľuďmi“ (EV 36). V Ježišovi Kristovi má každý človek večný život, určený pre všetky Božie deti, z čoho vyplýva láska a úcta k životu, ktorého jediným Pánom a Stvoriteľom je Boh.

Pápežský dokument sa zmieňuje o všetkých príčinách proti životu, akých sa človek môže dopustiť, ale Boh nám dal prikázania, ktoré hovoria o nenarušiteľnosti ľudského života, zaznievajú uprostred sinajskej zmluvy (Porov. Ex 34, 28). Zakazuje predovšetkým vraždu: *„Nezabiješ!“* (Ex 20, 13); *„Nevinného a toho, kto je v práve, nepripravíš o život“* (Ex 23, 7); ale zakazuje – ako upresňuje neskoršie zákonodarstvo Izraela – aj akékoľvek zranenia na tele blížneho (Porov. Ex 21, 12-27). Treba zdôrazniť, že v Starom zákone táto citlivosť na hodnotu života, hoci už tak výrazná, nemá ešte subtílnosť, ako je vyjadrená v horskej reči, čoho dôkazom sú niektoré

[20] MIČO, M.: Evangelium vitae a „kultúra smrti“. In: *SCRIPTA BIOETHICA*. Brno : HIPPOKRATES, 2005, roč. 5., č. 1-2, s. 42.

[21] MRÁZ, M.: Evangelium vitae – Stručná charakteristika encykliky Jána Pavla II. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1995, roč. 76., č. 8, s. 345.

[22] ŠTEFKO, A.: Kultúra života. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, roč. 10., č. 1, s. 28.

aspekty vtedy zaväzujúceho zákonodarstva. Celkové posolstvo, ktoré sa má v Novom zákone zdokonaliť, je rozhodnou výzvou rešpektovať zásady nenarušiteľnosti fyzického života a osobnej integrity a jeho vrcholným bodom je pozitívne prikázanie, ktoré káže mať pocit zodpovednosti za blížneho ako za seba samého: *„Miluj svojho blížneho ako seba samého!“* (Lv 19, 18).

Ako vidíme, Cirkev nám ohlasuje celé Evanjelium, teda i „kultúru života“, pretože „Evanjelium lásky Boha k človeku, Evanjelium dôstojnosti osoby a Evanjelium života sú jediným a nerozdielnym evanjeliom“ (EV 2).

Za centrálny článok encykliky sa považuje čl. 57, kde sa uvádza a nanovo potvrdzuje definitívny postoj Cirkvi k životu a k jeho absolútnej nenarušiteľnosti každého nevinného ľudského života. „Priame a úmyselné zabitie nevinnej ľudskej bytosti je vždy hlboko nemorálnym činom. [...] Čo sa týka práva na život, každá nevinná ľudská bytosť je absolútne rovnocenná so všetkými ostatnými“ (EV 57). Táto skutočnosť je základom každého spoločenského vzťahu.

Stávame sa častokrát svedkami toho, ako sa porušuje základné právo na život. „Hlavne ešte nenarodený, ale už živý človek pod srdcom matky, či slabí a chorí ľudia sú bezbranní.“[23] „Potrat a eutanázia sú zločiny, ktorých zdôvodnenie si nemôže nárokovať nijaký ľudský zákon. Zákony tohto typu nielenže nijako nezaväzujú vo svedomí, ale predovšetkým povzbudzujú k závažnej povinnosti vzoprieť sa im“ (EV 73). Z poslušnosti voči Bohu pramení sila a odvaha odporovať nespravodlivým ľudským zákonom. Práve táto encyklika je rozhodným a jednoznačným potvrdením hodnoty ľudského života a jeho nenarušiteľnosti.

Pápež v tejto encyklike verejne a jednoznačným potvrdením poukázal na hodnotu a dar ľudského života. Môžeme povedať, že ide o doposiaľ najdôraznejšie pápežské vyhlásenie a vyjadrenie s najvyšším možným stupňom autority vo veci ľudského stvorenia, ktoré nazývame ľudský život.

Táto výzva „kultúry života“ a jeho ochrany sa nekončí pontifikátom Jána Pavla II., ale zostáva trvalým odkazom a úlohou pre nás i všetky nasledujúce generácie kresťanov.

„Hľa, dnes som predložil pred teba život a šťastie, smrť a nešťastie [...]. Predložil som vám život i smrť, požehnanie i kliatbu. Vyvoľ si život, aby si zostal na žive ty aj tvoje potomstvo“ (Dt 30, 15-19).

[23] MRÁZ, M.: Evangelium vitae – Stručná charakteristika encykliky Jána Pavla II. In: *Duchovný pastier.* Trnava : SSV, 1995, roč. 76., č. 8, s. 345.

Záver

Bioetické problémy a tiež génové technológie budú v najbližších desaťročiach určite najdôležitejšími otáznikmi. Pre mnohých kresťanov sú veľkou výzvou otázky, ktoré so sebou prináša technický pokrok. V stále viac sekularizovanom svete strácajú kresťanské hodnoty význam, preto Cirkev má dnes veľmi vážnu úlohu, priniesť do povedomia spoločnosti etické zásady, ktoré budú založené na správnom chápaní obrazu človeka a ponúknu akýsi „duchovný kompas“ pre riešenie problémov, ktoré génové technológie so sebou prinášajú.[24]

Pápež Ján Pavol II. sa tejto problematiky nevyhýbal a pri rôznych príležitostiach nám ponúkal veľkú pravdu, že ľudský život je úžasný Boží dar. Človek je živá bytosť – žije. To však neznamená, že sa môže voči životu správať ako absolútny pán. Tým pánom je iba Boh. Preto je našou úlohou brániť každý ľudský život. Ján Pavol II. to potvrdzuje v encyklike *Evangelium vitae* slovami: *„Sme povolaní milovať a rešpektovať život každého človeka a vytrvalo a s odvahou sa usilovať o to, aby v našej dobe, v ktorej sa množí príliš mnoho znakov smrti, zavládla konečne nová kultúra života, ovocie kultúry pravdy a lásky“* (EV 77).

V encyklike tiež hovorí, že Cirkev prijala *evanjelium* ako posolstvo a zdroj radosti a spásy, že *Evanjelium života* je súčasťou evanjelia, ktorým je Ježiš Kristus (Porov. EV 78).

A v Bratislave, dňa 14. septembra 2003, kde blahorečil gréckokatolíckeho biskupa ThDr. Vasiľa Hopku a rehoľnú sestru Zdenku Shelingovú, nám dal najlepší návod a ukázal správny smer na riešenie všetkých problémov človeka, nevynímajúc tie, ktoré so sebou prináša technický pokrok i ľudský faktor na poli bioetiky: *„... Pozdravujem teba, milovaný slovenský národ. ... Povzbudzujem ťa: nikdy sa nehanbi za evanjelium (porov. Rim 1, 16)! Chráň si ho vo svojom srdci ako najcennejší poklad, z ktorého môžeš čerpať svetlo a silu do každodenného života.“*[25]

Zoznam bibliografických odkazov

SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Rím : SSCaM, 1995, 2623 s.

JÁN PAVOL II.: Encyklika REDEMPTOR HOMINIS (1979). Encyklika, ktorou sa na začiatku svojho pontifikátu obracia na ctihodných bratov

[24] Porov. SPENGLER, F.: Bioetika: nová výzva pro církev a společnost. In: *SCRIPTA BIOETHICA*. Brno : Hippokrates, 2003, roč. 3, č. 2-3, s. 6.

[25] JÁN PAVOL II.: Príhovor Svätého Otca k členom Konferencie biskupov Slovenska. In: *DUCHOVNÝ PASTIER*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8, s. 418.

v biskupskej službe, na kňazov a na rehoľné rodiny, na synov a dcéry Cirkvi a na všetkých ľudí dobrej vôle. http://www.kbs.sk/?cid=1117272898 (12.10.2005).
JÁN PAVOL II.: Encyklika SOLLICITUDO REI SOCIALIS (1987). Pri príležitosti dvadsiateho výročia encykliky *Populorum progressio*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, 677 s. ISBN 80-7162-203-6.
JÁN PAVOL II.: Encyklika CENTESIMUS ANNUS (1991). K stému výročiu encykliky *Rerum novarum*. In: *Sociálne encykliky*. Trnava : SSV, 1997, 677 s. ISBN 80-7162-203-6.
JÁN PAVOL II.: Encyklika EVANGELIUM VITAE (1995). O hodnote a nenarušiteľnosti ľudského života. Trnava : SSV, 1995, 199 s. ISBN 80-969416-5-8.
JÁN PAVOL II.: Exhortácia FAMILIARIS CONSORTIO (1981). O úlohách kresťanskej rodiny v dnešnom svete. Trnava : SSV, 1993, 198 s. ISBN 80-7162-052-1.
JÁN PAVOL II.: Apoštolský list o dôstojnosti a povolaní ženy MULIERIS DIGNITATEM (1988). Pri príležitosti Mariánskeho roku. Rím : SÚSCM, 1991, 96 s.
JÁN PAVOL II.: Príhovor Svätého Otca Jána Pavla II. po prílete na Slovensko. In: *DUCHOVNÝ PASTIER*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8, s. 411. ISSN 0139-861X.
JÁN PAVOL II.: Príhovor Svätého Otca k členom Konferencie biskupov Slovenska. In: *DUCHOVNÝ PASTIER*. Trnava : SSV, 2003, roč. 84, č. 8, s. 418. ISSN 0139-861X.
KALINAY, P.: *Ján Pavol II. v krajinách sveta*. Zvolen : Jas, 2003, 305 s. ISBN 80-88795-92-3.
KOWALSKI, J.: *Współczesne wyzwania stawiane teologii moralnej*. Częstochowa : Regina Poloniae, 1996, 228 s. ISBN 83-905-298-0-7.
MEDICÍNSKA ETIKA & BIOETIKA. Bratislava : Autuum – Winter, 1999, roč. 6, č. 1-2, s. 8. ISSN 1335-0560.
MIČO, M.: Evangelium vitae a „kultúra smrti“. In: *SCRIPTA BIOETHICA*. Brno : HIPPOKRATES, 2005, roč. 5., č. 1-2, s. 41-43. ISSN 1213-2977.
MINAROVIČ, J.: *Morálna teológia I*. Bratislava, 1996-1997, 250 s.
MRÁZ, M.: Evangelium vitae – Stručná charakteristika encykliky Jána Pavla II. In: *Duchovný pastier*. Trnava : SSV, 1995, roč. 76., č. 8, s. 343-350. ISBN 0139-861X.
Pápež proti egoizmu a bohorovnosti v biomedicíne. In: *ŽIVOT CIRKVI*. [s.l.] : [s.n.], 2002, roč. 9, č. 19-20, s. 2.
PETRO, M.: Bioetické problémy vo vybraných dokumentoch a príhovoroch Jána Pavla II. In: *Disputationes quodlibetales 2003*.

Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2003, s. 21-28. ISBN 80-8068-253-4.
SEMIVAN, J.: *Stručný úvod do morálnej teológie*. Košice : Timotej, 1998, 107 s. ISBN 80-8884-920-9.
SLODIČKA, A.: *Ekumenizmus Slovanov*. Prešov : PETRA, 2004, 95 s. ISBN 80-89007-45-7.
SLODIČKA, A. – PRIBULA. M.: *Apologia catholica de religione in genere*. Prešov : PU v Prešove, GBF, 2003, 54 s. ISBN 80-8068-241-0.
SOČUFKA, F.: Posol novej doby. In: *KATOLÍCKE NOVINY*. Trnava : SSV, 2003, roč. 118, č. 42, s. 14. ISSN 0139-8512.
SPENGLER, F.: Bioetika: nová výzva pro církev a společnost. In: *SCRIPTA BIOETHICA*. Brno : Hippokrates, 2003, roč. 3, č. 2-3, s. 6. ISSN 1213-2977.
ŠTEFKO, A.: Kultúra života. In: *Viera a život*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, roč. 10., č. 1, s. 24-28. ISSN 1335-6771.
ŚLIPKO, T.: *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava : [s.n.], 1998, 400 s. ISBN 80-7141-185-X.
TONDRA, F.: *Morálna Teológia II*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1996, 276 s. ISBN 80-7142-035-2.

Význam ekumenického úsilia Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie

Andrej Slodička

Európska integrácia priniesla polstoročie stability, mieru a ekonomickej prosperity. Pomohla zvýšiť životnú úroveň, vytvoriť vnútorný trh, zaviesť euro a posilnila hlas únie vo svete. Myšlienka zjednotenej Európy je veľmi stará. Práve na základe tejto otvorenosti a rozmanitosti kontinentu bude si Európa vytvárať svoju budúcu podobu.[1]

Pri pohľade z vesmíru predstavuje Európa len výbežok obrovského euroázijského kontinentu. Geografická poloha jej jednotiacim prvkom nie je. Hranice Európy – moria, rieky a pohoria, o ktorých sa učia dnes deti v škole, kedysi neboli hranicami ničoho. Tým zaujímavejšia môže byť diskusia na tému, čo teda jednotiacim prvkom Európy je.

Kľúčovým okamihom bol rok 498, keď franský kráľ Chlodvik prijal katolícky krst. Spočiatku bol katolícky franský panovník osamotený medzi ariánskymi kráľovskými kolegami. V roku 587 došlo k udalosti, aká sa bežne nevidí. Vizigótsky kráľ Rekkared prestúpil spolu s biskupmi a šľachtou ku katolíckej viere. Ekumenické zjednotenie malo vplyv na jednotu Európy. Od roku 590 sa cestou dearianizácie vydali Langobardi v Itálii. Prechodom ku katolicizmu došlo v týchto kráľovstvách k zjednoteniu germánskej a románskej zložky a k vytváraniu jednotných národov. Zároveň sa tým vytvorilo jednotné duchovné a kultúrne prostredie vtedajšej Európy. Uskutočnila sa prvá európska integrácia. Predpokladom prvej európskej integrácie bola cirkevné zjednotenie.

Občas však i dnešného Európana dostihne história a obnaží urputnosť duchovného zápasu. Roku 1998 navštívil Ján Pavol II. Francúzsko práve v čase tisícpäťstého výročia pokrstenia Chlodvíka. Aktuálna diskusia o autentických duchovných koreňoch Európy vydráždila francúzskych liberálov do takých útokov proti pápežovi, aké nemali obdobu počas desiatok jeho zahraničných ciest. Mimochodom, pápež je jedinou inštitúciou, ktorá sa usiluje o duchovné zjednotenie Európy tak dnes, ako aj pred 1500 rokmi. Ján Pavol II. pristupoval k dnešným Langobardom s podobnou húževnatosťou ako Gregor Veľký k tým zo šiesteho storočia.[2]

Pápež Ján Pavol II. navštívil Komunitu z Taizé 5. októbra 1986. Po spoločnej modlitbe v Chráme zmierenia sa stretol s bratmi komunity.

[1] http://www.studentske.sk/noska/eu.doc (24.4.2007).
[2] PALKO, V.: *Európska integrácia znamená aj zápas o hodnoty*. In. http://www.konzervativizmus.sk/article.php?98 (24.4.2007).

Boží služobník pozval bratov, aby počúvali kritiky či návrhy kresťanov z rôznych cirkví a komunít, aby si z nich vzali to, čo je dobré. Ďalej pápež povedal: „Viete, ako veľmi považujem ekumenizmus za svoju povinnosť, za pastoračnú prioritu svojho úradu, v ktorom počítam s vašimi modlitbami“.[3]

Ľudstvo je povolané byť jednou rodinou Božích synov a dcér. Z tohto hľadiska Cirkev podporuje a víta každý prejav úprimnej spolupráce a zjednocovania ľudí, ekumenické zbližovanie prispieva aj k ľudskému zbližovaniu. Proces zjednocovania európskych štátov bol inšpirovaný snahou veľkých kresťanských osobností obdobia po druhej svetovej vojne o vytvorenie podmienok na zabezpečenie mieru v Európe.

„Najhlbší základ jednoty prinieslo do Európy kresťanstvo. Po stáročia tento základ upevňovalo jeho evanjelium, jeho predstava ľudskosti a jeho príspevok k rozvoju dejín a štátov.“ Kresťanská viera je jeden zo stĺpov, na ktorých spočíva starý kontinent. Ján Pavol II. sa vyjadril: „Moja najväčšia starosť vzhľadom na Európu je, aby si zachovala svoje kresťanské dedičstvo a aby ho urobila plodným. Veď nemožno zabúdať, že Európa korení v grécko-rímskom, ale aj v židovsko-kresťanskom dedičstve, ktoré po stáročia bolo jej najhlbšou dušou. Veľká väčšina toho, čo Európa vytvorila v oblasti právnej, umeleckej, literárnej a filozofickej, je poznamenané kresťanstvom a môže byť chápané a hodnotené iba z kresťanského hľadiska. Aj spôsob myslenia a cítenia, vyjadrovania sa a správania európskych národov bol pod ďalekosiahlym kresťanským vplyvom.“

Pápež Ján Pavol II. ocenil prínos sv. Cyrila a Metoda, evanjelizátorov Veľkej Moravy, pre celú Európu, lebo priniesli Európe dar evanjelia, a roku 1980 im priznal úlohu spolupatrónov Európy. Zároveň im zveril túžbu nad opätovným zjednotením Východu a Západu, keďže ich úspešné pôsobenie sa uskutočňovalo ešte pred rozkolom v jednote Cirkvi. Tu vidíme, ako Ján Pavol II. poukazoval na to, že ekumenické zjednotenie prinesie zjednotenie kontinentu. K týmto svätcom roku 1999 pripojil tri sväté spolupatrónky Európy z druhého tisícročia: Katarínu Sienskú, Brigitu Švédsku a Editu Steinovú.

História nás učí, že dôsledne žité kresťanstvo je nielen cestou k svätosti, ale aj k pozdvihnutiu a zblíženiu národov. To je veľká výzva pre kresťanov a ekumenické hnutie. Trh a ekonomické slobody nedokážu samy udržať svornosť. Európa potrebuje dušu, z ktorej by sa zrodila duchovná jednota a tá bude zárukou politickej a ekonomickej jednoty. Ale keď nebude duchovná jednota kresťanov, nastane politická jednota?

[3] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Príhovor*. In. http://www.taize.fr/sk_article235.html (24.4.2007).

Európa potrebuje čerpať silu zo svojich duchovných koreňov. Len strom, ktorý má pevné a hlboké korene, prinesie plody, neskláti ho vietor a nespáli slnko. V tomto citlivom období Ján Pavol II. vyzýval kresťanov a ľudí dobrej vôle, aby ponúkli Európe ducha viery, nádeje a lásky; ducha pravdy, slobody, spravodlivosti a pokoja. Obnova ducha Európy je predovšetkým úlohou kresťanstva a pre nás kresťanov je výzvou, aby sme prekonávali hranice v samých sebe, medzi ľuďmi a medzi národmi.[4] Tu je zdôraznená ekumenická výzva.

Každý človek má osobitné poslanie, ktoré mu dáva Boh. Je dôležité, aby sme ho nachádzali a napĺňali. Na adresu Slovenska Svätý Otec povedal: „Slovensko má osobitnú úlohu pri budovaní Európy tretieho tisícročia. Dobre si to uvedomte! Je povolané ponúknuť svoj veľmi významný príspevok k pravému pokroku európskeho kontinentu svojimi tradíciami (ekumenická tradícia Cyrila a Metoda) a kultúrou, svojimi mučeníkmi a vyznávačmi, ako aj živými silami svojich nových generácií. Slovensko je povolané ponúknuť Európe predovšetkým dar svojej viery v Krista a svojej oddanosti Panne Márii."

Boží služobník Ján Pavol II. opakovane pripomínal, že aj tvoriaca sa zjednotená Európa potrebuje dušu. Vo svojej homílii na Námestí sv. Vojtecha v Gniezne 3. júna 1997 na túto tému povedal: „Nebude jednoty Európy, kým sa táto nezaloží na jednote ducha. Tento najhlbší základ jednoty dostala Európa v dávnych storočiach kresťanstvom a bol položený s jeho evanjeliom, s jeho chápaním človeka a s jeho prínosom k rozvoju histórie národov... Základy európskej identity sú konštruované na kresťanstve.

Nesúlad, vyskytujúci sa u mnohých, medzi vierou, ktorú vyznávajú, a ich každodenným životom, treba zarátať medzi najvážnejšie bludy našej doby „... Nech sa teda nestavajú pomýlene proti sebe profesionálna a sociálna činnosť z jednej strany a náboženský život z druhej. Kresťan, zanedbávajúc svoje časné povinnosti, zanedbáva aj svoje povinnosti voči blížnemu, ba proti samému Bohu a vystavuje nebezpečenstvu svoju večnú spásu. Podľa príkladu Krista, ktorý bol remeselníkom, nech sa kresťania skôr tešia, že môžu vykonávať všetku pozemskú činnosť, spojac svoje ľudské, rodinné, profesionálne, vedecké a technické úsilie do jedinej životnej syntézy s náboženskými hodnotami, pod ktorých najvyšším vedením všetko sa uvádza do súladu na Božiu slávu."

Súčasne s procesom politického a hospodárskeho zjednocovania nemôžeme nevidieť, že v Európe sa prejavuje aj iný proces, a to proces čoraz väčšej nejednoty vzhľadom na základné hodnoty ľudského života a

[4] DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie*. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.

ľudskej morálky. Prejavuje sa to na úrovni Európskeho parlamentu, ktorý v poslednom čase prijal rezolúcie presadzujúce homosexuálne partnerstvá, umelé potraty a iné postoje ponižujúce a ohrozujúce človeka. Táto nejednota sa týka aj kresťanov. Aj kresťania z niektorých protestantských cirkví majú morálne postoje, ktoré sú protikladné s postojmi Katolíckej cirkvi. Ján Pavol II. to komentoval takto: „V strede minulého tisícročia a celkom konkrétne od 15. storočia sa začal vývoj procesu sekularizácie, ktorý chcel vytlačiť Boha a kresťanstvo zo všetkých oblastí ľudského života. Cieľom tohto procesu bola laicistická spoločnosť a agnostický i ateistický sekularizmus, to znamená dokonalé a totálne vyčlenenie Boha a mravného prirodzeného práva zo všetkých oblastí života človeka. Tak sa kresťanské náboženstvo ohraničilo na súkromnú oblasť života jednotlivcov. Nie je z tohto hľadiska príznačné, že Charta základných práv Európskej únie sa vyhla každému výslovnému náznaku na náboženstvo a tým aj na kresťanstvo?"[5]

Misie a ekumenizmus sú dve dôležité činnosti Cirkvi. Slovanskí apoštoli Cyril a Metod, ktorí ohlasovali Kristovu blahozvesť, ukázali svojou činnosťou, čo je to inkulturácia a jednota v mnohorakosti; tým sa stali aj predchodcami ekumenického hnutia, ako vzor ekumenizmu. Zároveň sa poukázalo na veľkú úlohu slovanských národov v procese ekumenizmu.

Dnes pozorujeme vo svete, ako sa stáva svet každým dňom *jednou veľkou dedinou*. Zbližujú sa národy a ľudia. No na druhej strane kresťania, ktorí ohlasujú Krista, ktorý zničil múr rozdelenia, vytvoril mocou Božieho Ducha jednotu z rozličných kmeňov a národov, sú rozdelení, dokonca niekde aj nepriateľsky postavení. Je to svetu na pohoršenie a prekáža to pri ovocnom hlásaní evanjelia. V túžbe ľudstva po jednote a solidarite môžeme vidieť tiež Boží znak, znak času, času Božieho Ducha pre nás kresťanov. Tento znak pochopila Cirkev a uvedomila si na Druhom vatikánskom koncile, čoho výsledkom boli dokumenty o ekumenizme *Unitatis redintegratio* a o východných katolíckych cirkvách *Orientalium ecclesiarum.*

Aj Boží služobník Ján Pavol II. si uvedomoval znak času, akým je jednota kresťanov. Prejavom jeho myslenia je encyklika *Ut unum sint*, apoštolský list *Orientale lumen* a mnohé prejavy a stretnutia.

Cirkev nie je skutočnosťou uzavretou do seba, ale je zo svojej podstaty misionárska a ekumenická. Má za úlohu zjednotiť všetkých a všetko v Kristovi. Je tajomstvom jednoty ľudstva. Ján Pavol II. už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis* sa zaoberal otázkou

[5] *Pastiersky list biskupov Slovenska o európskej integrácii 15.9.2002.* In. http://www.kbs.sk/?cid=1117564368 (24.4.2007).

ekumenizmu. Spomínal na Jána XXIII., Druhý vatikánsky koncil, Pavla VI., ktorí veľa urobili pre vec jednoty. Vo veci jednoty sa urobil skutočný a dôležitý pokrok nielen z katolíckej, ale aj zo strany iných kresťanských cirkví. No stále treba vytrvale, úprimne, pokorne, neohrozene hľadať cesty k zblíženiu a zjednoteniu podľa osobného príkladu Pavla VI. Nesmieme sa dať znechutiť neúspechmi. Skutočná ekumenická činnosť znamená otvorenosť, zblíženie, ochotu k dialógu a spoločné hľadanie pravdy[6], čo sa aj v nekresťanskom svete veľmi cení.

Prečo sme rozdelení? Prečo Svätý Duch dopustil, že vyznávači Krista nežijú v jednote? Prvá odpoveď je, že nejednota je následkom hriechov kresťanov. Druhá odpoveď vychádza aj z toho, že Boh vie zo zla vyvodiť dobro. Nemôže byť rozdelenie aj cestou, na ktorej Cirkev objaví nesmierne bohatstvá obsiahnuté v Kristovom evanjeliu a v Kristovom vykúpení? Či neviedol Svätý Duch Cirkev počas svojej histórie k jednote v mnohorakosti, aby sa ľudský rod zhromaždil v jedinej Cirkvi, aj keď v mnohorakosti foriem myslenia a konania, kultúr a civilizácií? Ale to nemôže byť ospravedlnenie pre rozdelenie. Nastal už čas, keď sa má prejaviť láska, ktorá zjednocuje všetkých.[7]

V úvode encykliky *Ut unum sint* pápež Ján Pavol II. zdôraznil výzvu Ježiša Krista, aby všetci boli jedno. Svedectvo mučeníkov aj z iných cirkví dáva koncilovej výzve novú silu. Kristus volá všetkých svojich učeníkov k jednote. Treba s Božou pomocou strhnúť múry rozdelenia a nedôvery, aby sa prekonali prekážky a predsudky. Tie múry rozdelenia a nedôvery zaťažujú aj súčasnú Európu. Táto cesta je síce ťažká, ale radostná. Medzikonfesijné dialógy na teologickej úrovni priniesli pozitívne a hmatateľné výsledky: to povzbudzuje k ďalšiemu úsiliu. Ostáva ďalej ťarcha prastarých z minulosti zdedených interpretácií, vzájomnej nedôvery a predsudkov. Táto situácia je často sťažená nezáujmom, ľahostajnosťou a nedostatočným vzájomným poznaním. Je potrebné sa oprieť o obrátenie srdc a modlitbu. Potrebujem si vzájomne odpustiť a zmieriť sa, silou evanjelia navzájom úprimne a celkom objektívne priznať spáchané omyly. Katolícka cirkev sa nezvratne zaviazala nastúpiť cestu ekumény. Vidí slabosti svojich synov a dcér, ktoré tiež predstavujú prekážky pri uskutočňovaní plánu Spasiteľa. Táto encyklika mala za cieľ jednotu medzi všetkými kresťanmi až po dosiahnutie plného spoločenstva. Svojim predovšetkým pastoračným charakterom chcela prispieť k tomu, aby podporila námahu všetkých, ktorí sú činní vo veci jednoty. Cirkev je tajomstvom jednoty. Zjednotenie všetkého rozptýleného ľudstva je Božia vôľa. V Kristovom tele, čiže

[6] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Redemptor hominis*. Vatikán : 1997, čl. 6.
[7] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Bratislava : 1995, s. 141-142.

v Cirkvi, sa má plniť uskutočniť zmierenie a spoločenstvo. Ako môžeme zostať rozdelení, keď sme boli krstom „ponorení“ do smrti Pána, to znamená do samotného aktu, ktorým Boh prostredníctvom svojho Syna rozboril steny rozdelenia? Hnutie za jednotu sa volá ekumenickým hnutím. Základ ekumenizmu je vzývanie trojjediného Boha a uznávanie Ježiša za Pána a Spasiteľa. *Unitatis redintegratio* poukazuje na katolícke princípy ekumenizmu, predovšetkým v nadväznosti na učenie o Cirkvi, obsiahnuté v konštitúcii *Lumen gentium* v kapitole o Božom ľude. Súčasne má na pamäti vyjadrenie koncilovej deklarácie *Dignitatis humanae* o náboženskej slobode. Jednota bol samotným stredobodom Pánovej činnosti. Boh chce Cirkev, pretože chce jednotu nielen Cirkvi, ale aj celého ľudstva a v jednote sa plne prejavuje hĺbka jeho agapé[8].

Ekumenická cesta bola veľmi drahá Božiemu služobníkovi Jánovi Pavlovi II.; pochádzal z národa, ktorý je predovšetkým katolícky, ale obsahuje zakorenené ekumenické tradície. Pápež Ján Pavol II. v knihe *Prekročiť prah nádeje* spomína aj na zjednocovacie iniciatívy v dejinách Poľska. Bola to Bretská únia v roku 1596. Je to začiatok Katolíckej cirkvi byzantsko-ukrajinského obradu. Viditeľná hlava Katolíckej cirkvi povzbudzuje, že silnejšie ako sklamania je fakt, že Cirkev sa vydala s novou silou na ceste k jednote. Kresťania si uvedomujú, že rozdelenie je v protiklade s Kristovou modlitbou, aby všetci jedno boli. Kresťania to mohli konštatovať hlavne počas misionárskej aktivity. Ako nezjednotení kresťania mohli ohlasovať jednotu ľudstva? Kristus založil len jedinú Cirkev, ktorá má právo hovoriť v jeho mene. Misionárske skúsenosti podnietili v istom zmysle ekumenické hnutie[9]. Cirkev v svojej histórii zažila aj temné stránky, cudzie myšlienke zakladateľa. Medzi ne patria doktrinálne rozkoly, vojny a nenávisť medzi vyznavačmi viery v Ježiša Krista, Bohočloveka a Spasiteľa a nejednota kresťanov. Táto nejednota kresťanov mala vplyv aj na nejednotu Európy. Zo svetlých stránok Cirkvi treba vyzdvihnúť ekumenizmus, túžbu po jednote vo viere tak tiež v uskutočňovaní lásky, ktorá svedčí o životaschopnosti Cirkvi. Niektorí hovoria o poekumenickej dobo, o úpadku ekumenického hnutia. No napriek kritike mnohých je potrebné vidieť úspechy: doktrinálne zblíženie, vysvetlenie stanoviska[10]. Napr. k zástancom „po-ekumenizmu“ patrí Congar, ktorý tvrdí, že dvadsiate storočie je obdobím ekumenizmu a Cirkvi. Budúcnosť ekumenickej dimenzii kresťanstva vidí v aj tom, že

[8] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*. Vatikán : 1995, čl. 1-9.
[9] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, s. 135-136.
[10] Porov.: GRANATY, W.: *K člověku a Bohu v Kristu*. Řím : Velehrad-Křesťanská akademie, 1995, s. 169-170.

kresťania budú spolu odpovedať na naliehavé otázky sveta ako napr. sekularizácia[11].

Na výzvu k jednote katolíci majú odpovedať následovne: „Ustavičná obnova Cirkvi má byť verná svojmu povolaniu. Táto obnova je hybnou silou smerovania k jednote; je dôležité obrátenie srdca, aby sa veriaci v Krista „snažili čím bezúhonnejšie žiť podľa evanjelia“, lebo nevernosť údov Kristovmu daru je príčinou rozdelení; potrebná je spoločná modlitba, lebo „obrátenie srdca a svätosť života spolu so súkromnými a verejnými modlitbami za jednotu kresťanov treba pokladať za dušu celého ekumenického hnutia a právom ich možno nazvať duchovným ekumenizmom“; vzájomné bratské poznávanie; ekumenická formácia veriacich a najmä kňazov; dialóg medzi teológmi a stretnutia kresťanov rôznych cirkví a spoločenstiev; spolupráca medzi kresťanmi v rozličných oblastiach služby ľuďom“[12]. Pápež Ján Pavol II v svojej encyklike pokračoval v tom, čo začal Druhý vatikánsky koncil a čo chcel pápež Ján XXIII. Hlboko vryl do povedomia Cirkvi, myšlienku na jednotu kresťanov, ktorá bola analyzovaná hneď na začiatku koncilu. Už účasť predstaviteľov iných cirkví ukázala na zmenenú situáciu. Ukázalo sa, že pokrstení kresťania patria spolu. Zasvätenie nekatolíckych pozorovateľov do všetkých koncilových tajomstiev sa ukázalo ako veľký prejav dôvery zo strany Katolíckej cirkvi a jej vedenia. Koncil si vytýčil za cieľ to, aby sa obnovila Katolícka cirkev a cez obnovu prišla k zjednoteniu oddelených kresťanov[13]. Veľkým medzníkom v katolíckom ekumenizme bolo zriadenie Sekretariáru na podporu jednoty kresťanov Jánom XXIII. *Secretariatus christianorum unitatem fovendam*, ktorý aj v dnešných časoch túto jednotu podporuje[14].

Ako ďaleko a ako hlboko siahajú rozdelenia? Čo je ešte spoločné medzi rozličnými skupinami? Akého druhu sú rozdiely medzi Katolíckou cirkvou a inými cirkvami alebo cirkevnými spoločenstvami? Je to jednota utváraná putami vierovyznania, tajomstiev, hierarchického vedenia a spoločenstva. Veriť v Krista znamená chcieť jednotu; chcieť jednotu znamená chcieť Cirkev; chcieť Cirkev znamená chcieť spoločenstvo milosti, ktoré od večnosti zodpovedá Otcovmu plánu. To je teda význam Kristovej modlitby: *Ut unum sint*. K ekumenickej problematike treba pristupovať v duchu viery. Prvky posvätenia a pravdy, ktoré sú v ostatných kresťanských spoločenstvách v rôznej miere prítomné, vytvárajú v skutočnosti ten objektívny základ jestvujúceho, i keď

[11] Porov.: CONGAR, Y.: *Po-ekumenizmus a sekulárny ekumenizmus*. In: *Svedectvo viery*, I. Cirkev dnes, Trnava : Dobrá kniha, 1991, s. 381-386.
[12] Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, čl. 821.
[13] Porov.: KUNG, H., *Kirche im Konzil:* Freiburg im Breisgau : 1963, s. 213-214.
[14] Porov.: GRANATY, W.: *K člověku a Bohu v Kristu*, s. 187-188.

nedokonalého spoločenstva medzi týmito cirkevnými spoločenstvami a Katolíckou cirkvou. V iných nekatolíckych cirkvách v nich prítomná jediná Kristova cirkev. Druhý vatikánsky koncil hovorí o nedokonalom spoločenstve. Konštitúcia *Lumen gentium* zdôrazňuje, že Katolícka cirkev „ vie, že je z mnohých dôvodov spojená „ s týmito spoločenstvami určitým pravým putom vo Svätom Duchu. K prvkom posvätenia a pravdy v nekatolíckych cirkvách patria: úcta k Svätému písmu ako smernica viery a života, úprimná náboženská horlivosť, viera s láskou v Boha, Otca všemohúceho, i v Krista, Božieho Syna a Spasiteľa, iní nekatolíci prijímajú znamenie krstu, ktorý ich spája s Kristom; dokonca uznávajú a prijímajú aj iné tajomstvá vo svojich vlastných cirkvách a cirkevných spoločenstvách. Niektoré z nich majú zriadený aj episkopát, slávia svätú Eucharistiu a uctievajú panenskú Bohorodičku. K tomu pristupuje spoločenstvo v modlitbe a iných duchovných dobrodeniach; dokonca existuje i pravé spojenie vo Svätom Duchu, ten Duch niektorých posilnil až na preliatie krvi. Vo vzťahu k ortodoxným cirkvám koncilový dekrét o ekumenizme konštatuje: Slávením Pánovej Eucharistie v týchto jednotlivých cirkvách buduje sa a vzrastá Božia cirkev. V krste sú ospravedlnení skrz vieru a tým privtelení ku Kristovi, a preto právom majú česť nazývať sa kresťanmi a synovia katolíckej ich oprávnene uznávajú za bratov v Pánu. Za hranicami katolíckeho spoločenstva teda nie je cirkevná prázdnota. Aj iné cirkvi majú významné prvky (*eximia*), ktoré Cirkev robia Cirkvou. Prvky Cirkvi už existujú v plnosti v Katolíckej cirkvi a ešte nie celkom v plnosti v iných spoločenstvách, v ktorých sa niektoré aspekty kresťanského tajomstva prejavujú niekedy ešte účinnejšie[15].

Konštitutívna jednota nikdy nebola zrušená; je trvalá, je v plnosti v Katolíckej cirkvi. Ale jednota Cirkvi sa neteší takej sile a šírke, akej by sa mala a mohla a akú vyžaduje evanjelium. Kresťania sú pozvaní k tomu, aby prosili Svätého Ducha o nové podnety k jednote. K plodnému a autentickému ekumenizmu sa vyžaduje: 1. láska, 2. vernosť Katolíckej cirkvi, ale neprehliadať pritom vlastné nedostatky, 3. duch rozlišovania, 4. úprimná túžba po očisťovaní a obnove[16]. Svätý Duch je nadprirodzený a božský princíp jednoty Cirkvi. Svätý Duch prebýva v Cirkvi a vo veriacich, spája každého veriaceho s Kristom a udeľuje Cirkvi svoje dary. Činnosť Krista a Svätého Ducha nevylučujú ľudskú spoluprácu. Dôležitá pri budovaní jednoty je práca rímskeho biskupa a ostatných biskupov. Najvyšší vzor jednoty pre kresťanov je Svätá Trojica[17].

[15] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 10-15.
[16] Porov.: JAN PAVEL II: *Nebojme se pravdy*. Praha : Zvon, 1997, s. 111.
[17] Porov.: BEA, A.: *Der Weg zur Einheit*. Freiburg im Breisgau : 1966, s. 70-71.

Aj v apoštolskom liste *Tertio millenio adveniente* Boží sluha Ján Pavol II. vyjadroval túžbu po jednote kresťanov. Zvlášť v tomto poslednom úseku druhého tisícročia mala Cirkev prosiť Svätého Ducha o milosť jednoty kresťanov. To je kľúčový problém evanjeliového svedectva v dnešnom svete. Ján Pavol II. spomínal na Druhý vatikánsky koncil, ktorý bol významným medzníkom v ekumenizme. Konštatoval, že celá činnosť miestnych cirkví a Apoštolského stolca má ekumenický nádych. Všetci sú pozvaní k spytovaniu svedomia a k vhodným ekumenickým iniciatívam, aby sme mohli pristúpiť k veľkému jubileu keď nie už zjednotení, tak aspoň bližší pri prekonaní rozdelenia. Na to je potrebné mimoriadne úsilie[18]. Ján Pavol II. v svojich modlitbách o jednotu spomínal Svätého Ducha ako princíp jednoty. Iba on môže odstrániť a prekonávať rozdiely medzi kresťanmi. Len v jednote Ducha sa dá vyznávať kresťanská viera, žiť vo svornosti a svätom pokoji a vydávať svedectvo o evanjeliu spásy. Modlitba ukazuje cestu k jednote. Mária, Bohorodička nás predchádza v modlitbe za jednotu[19]. To Svätý Duch vyvoláva u kresťanov ekumenické hnutie. Ľudský rozum nevie predvídať udalosť jednoty, kresťania v ňu dúfajú ako v dar Kristovho Ducha. Ekumenizmus sa nemôže zrodiť ani pretrvať bez trvalej obnovy a bez bratskej lásky[20]. Každodenné úsilie a túžba po jednote kresťanov buduje aj jednotu Európy.

Pravý ekumenizmus nejestvuje bez vnútorného obrátenia. Každý sa teda musí zásadnejšie obrátiť k evanjeliu a pozmeniť svoj pohľad bez toho, aby kedykoľvek stratil zo zreteľa Boží plán. Je potrebná kontemplácia *mirabilia Dei* v iných spoločenstvách: vnímanie pôsobenia Ducha, odhalenie príkladov svätosti, skúsenosť neobmedzeného bohatstva spoločenstva svätých, kontakt s nepredvídateľnými stránkami kresťanského úsilia. Tu sa vyžaduje spojenie obnovy, obrátenia a reformy. Kresťania majú skúmať, či skutočne a zodpovedajúcim spôsobom cirkvi vyjadrujú to, čo Svätý Duch odovzdal prostredníctvom apoštolov. Pre katolíkov sa ponúka pomoc v *Direktóriu na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme*. Ostatné kresťanské spoločenstvá sa orientujú v základných dokumentoch komisie *Viera a ústava*. Za Pavla VI. sa uviedli do zabudnutia exkomunikácie z minulosti. K reforme tiež patrí spôsob, ktorým sa má predkladať učenie. V otázke viery je kompromis protikladom Boha, ktorý je pravda. V encyklike *Slavorum apostoli* ukázal Ján Pavol II. snahu Cyrila a Metoda prekladať biblické

[18] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Tertio millenio adveniente*. Vatikán : 1994, čl. 34.
[19] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Moje modlitby*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996, s. 268-280.
[20] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Príhovor účastníkom medzinárodného pneumatologického kongresu,* Vatikán 26. marec 1982. In. JÁN PAVOL II.: *Duch Svätý*, s. 102.

výrazy a pojmy gréckej teológie do veľmi odlišných dejinných skúseností. Vyjadrenie pravdy môže mať veľa podôb. Preto je potrebné obnoviť spôsob vyjadrenia viery a samotného života viery. Omnoho silnejšie je to, čo nás spája, ako to, čo nás rozdeľuje. Kresťania budú napomáhať, ba aj uskutočňovať jednotu kresťanov, čím bezúhojnejšie sa usilujú žiť podľa evanjelia[21]. A takýmto spôsobom prispejú, aby Európa bol jednotnejšia a mala dušu.

Koncil iba otvoril cestu k jednote. Zainteresoval do nej Katolícku cirkev. Cesta je proces. Treba prekonať vieroučné, kultúrne a sociálne prekážky, treba sa zbaviť návykov, treba znovu medzi kresťanmi objaviť jednotu, ktorá v skutočnosti už jestvuje[22]. V perspektíve roku 2000 sa zdala úloha ekumenizmu najdôležitejšia. Namiesto rozdelenia musí nastúpiť zblíženie a súlad, Cirkev potrebuje obrátenie, potrebuje rozlíšiť historické nedostatky a nedbalosti. Sľubným impulzom môže byť len odvážne priznanie vín a omylov[23]. Aj tu môžeme konštatovať, že cesta k jednote Európy nie je jednoduchým procesom. Keď kresťania majú Krista, Božiu milosť, sviatosti, Sväté písmo, a proces zjednocovania je náročný, čo bude s Európou, keď bude bez Boha a jeho milosti?

Z lásky sa rodí túžba po jednote. Táto láska nachádza svoj najplnší prejav v spoločnej modlitbe. Modlitba bratov, napriek tomu, že nie sú v dokonalom spoločenstve vyhlasuje Druhý vatikánsky koncil za dušu celého ekumenického hnutia. Aj keď sa nemodlí formálne za jednotu kresťanov, ale na iný úmysel, ako napríklad za mier, stáva sa modlitba ako taká výrazom a potvrdením jednoty. Ježiš Kristus je prameň jednoty. V modlitbe sa zhromažďujeme v mene jediného Krista[24]. K príprave na veľké jubileum zdôrazňoval Ján Pavol II. vieroučný dialóg, ale ešte viac ekumenickú modlitbu. Musí sa ešte rozšíriť a stále zahrňovať viac kresťanov v súlade s Kristovou modlitbou[25].

Veľmi dôležitý týždeň je týždeň modlitieb za jednotu kresťanov v mesiaci január alebo vo svätodušnom týždni. Boží sluha Ján Pavol II. spomínal rozličné ekumenické stretnutia a modlitby, ktorých sa zúčastnil. Pápež spomínal spoločnú modlitbu Nicejsko-konstantinopoského vyznania viery podľa pôvodného gréckeho textu. *Ekumenická* modlitba odhaľuje základnú dimenziu bratstva v Kristovi. Máme príklad Márie Gabriely od Jednoty, ktorá svoj život modlitby a meditácie obetovala za

[21] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 15-20.
[22] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, s. 138.
[23] Porov.:JÁN PAVEL II: *Nebojme se pravdy*, s. 110.
[24] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 21.
[25] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Tertio millenio adveniente*, čl. 34.

jednotu kresťanov[26]. Cesta k jednote nie je ľahká cesta, preto sa treba veľa modliť. Hlboké obrátenie sa má realizovať spoločnou modlitbou. Modliť sa máme mnoho, lebo jednota kresťanov nebude len plodom ľudského úsilia, ozajstný protagonista je sám Svätý Duch[27]. Kristus je darca jednoty, ale Cirkev je pozvaná k tomu, aby sa modlila a pracovala na jednote kresťanov. Kristus prosil a prosí za jednotu kresťanov. Obnovenie jednoty je dar Krista a výzva Svätého Ducha[28].

Modlitba predpokladá a podporuje všetko, čo koncil definuje ako „dialóg". Dialóg nie je len výmena názorov, určitým spôsobom je vždy akousi „výmenou darov". Kresťania majú odstrániť slová, náhľady, skutky, ktoré podľa spravodlivosti a pravdy nezodpovedajú položeniu oddelených bratov. Od začiatku dialógu musí každá strana u svojho partnera predpokladať vôľu na zmierenie, odpustenie a na zjednotenie v pravde[29]. Samotný základ ekumenického myslenia je tvrdenie pápeža Jána XXIII., že čo rozdeľuje vyznávačov Krista, je oveľa menej než toho, čo ich spája. Všetci veríme v toho istého Ježiša Krista. Táto viera je dedičstvom učenia prvých siedmych ekumenických koncilov. Máme základ pre dialóg, pre rozšírenie priestoru jednoty. Cirkev, ktorú Kristus založil na Petrovi a apoštoloch, musí byť jedna. To isté evanjeliové posolstvo sa dá ohlasovať v rôznych kultúrnych a politických situáciách, hoci sa zdôrazňujú odlišné aspekty. Rozličné spôsoby chápania a praktizovania viery môžu byť aj komplementárne. Môžu sa vzájomne obsahovať a dopĺňať. Ekumenický dialóg je v plnom rozbehu a priniesol mnoho konkrétnych plodov. Kresťan v tomto dialógu môže badať jasný závan Svätého Ducha. Mnohé teologické komisie vyrvalo pracujú[30]. V teológii existuje hierarchia právd; najdôležitejšie sú tie, ktoré stoja pri centre našej viery, ktorej vyjadrením je trinitárna a kristologická dogma[31]. Nielen kresťanstvo, ale aj budúca Európa bude jednotou v mnohorakosti.

---

[26] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 22-27. Do modlitebných ekumenických stretnutí je aktívne zapojená aj mládež. Porov.: *Vo Viedni sa koná ekumenické stretnutie európskej mládeže*. In. Život Cirkvi 5 (1998) č. 1-2, str. V.

[27] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, s. 139.

[28] Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Trnava : 1998, čl. 820.

[29] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 28-29. Problematický je dialóg v bývalých komunistických krajinách medzi gréckokatolími a pravoslávnymi. No napriek tomu pokračujú. Porov.: *Komuniké z katolícko-pravoslávneho stretnutia*. In. Život Cirkvi 5 (1998) č. 4, s. 7.

[30] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, s. 135-136, 138-139. Príkladom ekumenickej spolupráce môže byť vznik Ekumenickej rady cirkví v Chorvátsku, ktorej členom je aj Katolícka cirkev. Porov.: Chorvátsko: Prvé zasadnutie Ekumenickej rady cirkví. In. Život Cirkvi 5 (1998) č. 10.

[31] Porov.: HRYNIEWICZ, W.: *Hierarchia veritatum - wspólne dobro podzielonego chrześcijaństva*. In. HRYNIEWICZ, W. – JASKÓLA, P.: *Święta tajemnica jedności*. Lublin : Redakjca wydawnictw KUL, 1998, s. 38. Túto myšlienku rozvíja Dokument

Boží služobník Ján Pavol II. na plenárnom zasadaní Sekretariátu pre jednotu v roku 1988 konštatoval, že dialóg medzi kresťanmi rastie, že treba zapojiť do dialógu celý Boží ľud a na orientáciu v ekumenickom dialógu má slúžiť direktórium, ktoré pápež schválil, potvrdil a dal príkaz na jeho vydanie v tlači[32]. Teologický dialóg zaznamenal za posledných tridsať tokov obrovské úspechy. Dnes sa napríklad nediskutuje o skutočnosti ako je tradícia. S pravoslávnymi sa už nediskutuje na tému ako je eucharistia, úloha cirkevných Otcov, miestne cirkvi, pochádzanie Svätého Ducha. Vyriešili sa mnohé exegetické problémy. Zanechať teologický dialóg by znamenalo prerušiť dialóg s pravoslávnymi, prijať postoj nekultúry, *diminutio capitis.* Je potrebné spoločne sa zamýšľať, ako hlásať evanjelium v stále sa meniacej kultúre[33]. Kardinál Ratzinger, súčasný pápež Benedikt XVI., spomínal, že ekumenický dialóg je podstatnou súčasťou rozvoja viery a ekumenizmus môže prehĺbiť a očistiť katolícke učenie. Existuje spojitosť medzi ekumenizmom a misijným poslaním Cirkvi[34]. Dialóg medzi kresťanmi v Európe má byť vzorom pre nekresťanov.

Ako bude vyzerať ekumenická teológia budúcnosti? Je potrebné, aby oddelené cirkvi premysleli nanovo a nanovo ohlasovali kresťanskú podstatu viery. Občianska spoločnosť v Európe je sekularizovaná, väčšina európskeho obyvateľstva je vzdialená od Cirkvi. Teológia je reflexia nad posolstvom evanjelia v jednej celkom určitej dejinnej situácie. Dnešná doba je pokresťanská, t.j. v ktorej kresťanstvo už nie je určitá sila pre celú spoločnosť, preto aj teológia musí byť v určitom zmysle pokresťanská, táto teológia musí urobiť za svojho partnera sekularizovaný svet. Nie je taká teológia cieľom a hlavnou úlohou pre kresťanské cirkvi[35]? Congar spomína Rahnera, ktorý tvrdí že ekumenický dialóg nespočíva v neplodnej debate. Kresťania sa musia zamýšľať, ako dnešnému

---

pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov o ekumenickom rozmere formovania pastoračných pracovníkov, ktorý sa odvoláva na cirkevné dokumty ako *Unitatis redintegratio11, Mysterium Ecclesiae, Direktórium § 75, UuS 37, Úvahy a námety týkajúce sa ekumenického dialógu.*

[32] Porov.: PÁPEŽSKÁ RADA PRE NAPOMÁHANIE JEDNOTY KRESŤANOV: *Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme*. Vatikán : 1993, čl. 3, 218 (DoE).

[33] Porov.: CONGAR, Y.: *Po-ekumenizmus a sekulárny ekumenizmus.* In. *Svedectvo viery*, I. Cirkev dnes, s. 385.

[34] Porov.: RATZINGER, J.: *Křesťanství na přelomu tisíciletí*. Portál : 1997, s. 116.

[35] Porov. : RAHNER. K.: *Schriften zur Theologie*. Band X, Benziner Verlag 1972, s. 504-505.

pohanovi zvestovať posolstvo o Bohu, o Kristovi, o milosti. Ako predstaviť evanjelium ako reálne a skutočné posolstvo[36].

Povinnosť ekumenického dialógu sa vzťahuje aj na miestne a partikulárne cirkvi. Je potrebné ustanoviť osobitné komisie na podporu ekumenického ducha. Dialógom všetci nadobudnú pravdivejšie poznanie a nestrannejšie hodnotenie učenia a života obidvoch spoločenstiev[37]. Prejavom tejto spolupráce môžu byť preklady Svätého písma. Preklady Svätého písma sa môžu za určitých podmienok pripraviť a vydať aj v spolupráci s oddelenými bratmi[38]. Ekumenickým dialógom máme spoločne hľadať pravdu, menovite pravdu o Cirkvi. Spomína sa tu radikálna výzva, aby sme si priznali svoju hriešnosť. Je možná jednota, pokiaľ si budeme pokorne vedomí, že sme zhrešili proti jednote, a budeme presvedčení o potrebe svojho obrátenia. Sme muži a ženy, ktorí zhrešili. Tu sa vytvára ten vnútorný priestor, v ktorom môže Kristus, prameň jednoty Cirkvi, účinne pôsobiť. Aj tento miestny ekumenický dialóg poukazuje na to, že je potrebné budovať Európu na konkrétnom mieste.

Dialóg je tiež prirodzeným nástrojom porovnávania rozdielnych názorov a predovšetkým skúmania nezhôd, ktoré sú na prekážku plnému spoločenstvu kresťanov. Láska k pravde je najhlbším rozmerom dôveryhodného hľadania. Vyžaduje sa tu láska voči partnerovi rozhovoru a pokora voči odhaľovanej pravde. Jasne predložíme celé učenie správnym, verným, zrozumiteľným spôsobom a súčasne zohľadníme duševné kategórie a konkrétnu dejinnú skúsenosť toho druhého. Treba vylúčiť akúkoľvek formu redukcionizmu alebo ľahkomyselných polovičatých dohôd (konkordizmu). *Unitatis redintegratio* hovorí katolíkom, že pri porovnávaní a predkladaní svojho učenia jestvuje poriadok čiže hierarchia (odstupňovanie) právd katolíckeho učenia. V súvislosti s doktrinálnymi formuláciami, v prvom rade je vhodné zistiť, či sa za ich slovami neskrýva rovnaký obsah. Napríklad pápež spomína spoločné vyhlásenia s cirkvami, s ktorými sa viedli kristologické spory. Vyhlásenie *Mysterium ecclesiae* hovorí o jednotlivých pojmoch, ktoré vyjadrujú dogmatické formulácie, ktoré sú v jednotlivých epochách premenlivé. Niekedy nezlučiteľné tvrdenia boli len výsledkom dvoch rôznych hľadísk, ktoré skúmali tú istú skutočnosť, avšak z odlišných zorných uhlov. Dnes je potrebné nájsť formuláciu, ktorá by zachycovala celú skutočnosť. Porovnávanie sa opiera o dve základné piliere: o Sväté písmo a o slávnu Tradíciu Cirkvi. Katolíkom napomáha Učiteľský úrad

[36] Porov.: CONGAR, Y.: *Po-ekumenizmus a sekulárny ekumenizmus*. In. *Svedectvo viery*, I. Cirkev dnes, s. 383.
[37] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 31-32.
[38] Porov.: *Codex iuris canonici*, kán. 825 § 2.

Cirkvi[39]. Tu by sa dali spomenúť myšlienky pápeža Jána Pavla II., že „jednota v rozdielnosti“ existuje stále. Táto rozdielnosť smeruje k jednote. Rozdielnosť má slúžiť rozvoju. Sám Svätý Duch je prameňom nielen jednoty, ale aj rozdielnosti. To Boží Duch obdarúva Cirkev pestrosťou darov, povolaní a služieb[40]. Nie je len naplnená spoločenstvom bratov, ale je epifániou samotného Krista. Jednota v konaní vedie k plnej jednota viery[41].

V apoštolskom liste *Tertio millenio adveniente* nás Ján Pavol II. pozýval, aby sme sa vyhýbali nedorozumeniu a neporozumeniu, veľké jubileum majú katolíci naplánovať a pripraviť v duchu bratskej spolupráce s kresťanmi ostatných tradícii[42]. Kresťania jednej konfesie považujú druhých kresťanov za bratov a sestry. Lepší výraz ako oddelení bratia je „druhí kresťania“, „iní pokrstení“, „ kresťania z iných spoločenstiev“. Direktórium spomína cirkevné spoločenstvá, ktoré nie sú v plnom spojení s Katolíckou cirkvou. Konštatuje sa tu, že sa prehlbuje povedomie spolupatričnosti ku Kristovi. „Univerzálne bratstvo“ kresťanov sa stalo pevným ekumenickým presvedčením. Keď sa niekde v dôsledku násilných politických prevratov vyskytne v konkrétnych situáciách agresivita a duch pomsty, autority postihnutých strán sa snažia spoločne, aby znovu zavládlo „nové prikázanie“ ducha lásky. Láska korení v uznaní jedného krstu a z toho plynúcej požiadavky, aby Boh bol oslávený vo svojom stvorení. Direktórium si želá vzájomné uznanie krstov. Dnes sa kresťania, ktorí predtým konali nezávisle od seba, angažujú spoločne v službe solidarite pre iných, čo pomáha celej Európe.[43] Ale stačia také priateľské vzťahy medzi rozdelenými cirkvami,

[39] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 33-39.
[40] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Homília na Dodger Stadium*, Los Angeles, USA. In. JÁN PAVOL II.: *Ježiš Nazaretský*, s. 98.
[41] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 40. Príkladom praktickej spolupráce môže byť snaha po hľadaní spoločného remínu Paschy, keď sa v roku 1997 dohodli jordánski kresťania a časť palestínskych kresťanov na spoločnom slávení Paschy. Porov.: *Hľadá sa spoločný termín Veľkej noci*. In. *Život Cirkvi* 6 (1999) č. 14-15, s. 9-10. Alebo je to vznik Európskej kresťanskej siete pre životné prostredie, kde sa angažujú katolíci, pravoslávni a protestanti. Porov.: *Vznikla európska kresťanská sieť pre životné prostredie*. In. *Život Cirkvi* 5 (1998) č. 45, s. 6.
[42] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Tertio millenio adveniente*, čl. 55.
[43] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*, čl. 41-43. Pápež charakterizoval povedomie bratstva ako obnovu základného kresťanského správania. Porov.: *Rada pre napomáhanie jednoty kresťanov končí zasadnutie*. In. Život Cirkvi 5 (1998) č. 9, s. 5. Bratskosť medzi cirkvami sa rozvíja. Tu treba spomenúť na iniciatívu katolíckych biskupov EÚ, ktorí pripravujú výmenu korešpondencie so Svätou synodou v Belehrade, aby mohli Srbi spolupracovať na procese európskej integrácie. Konštatuje, že aj pravoslávie chce spolupracovať na budúcnosti. Porov. Život Cirkvi 6 (1999) č. 17, s. 5. Kresťania solidárne slúžia svetu napr. aj v tragickom vojenskom

alebo stačí spolupráca v úlohách, keď cirkvi spolu bojujú za spravodlivosť, slobodu, dôstojnosť človeka? Nestačí, ale je to veľkým pokrokom, že kresťania dokážu spolupracovať a táto spoluprácu obohacuje aj nekresťanov. [44]

Cirkev dnes veľmi túži po jednote. Budúca jednota bude mať pluralistický charakter. Mnohí katolíci si ekumenizmus predstavujú tak, že nastane len kvantitatívne zväčšenie Katolíckej cirkvi, keď sa iné cirkvi do nej zaradia, pričom zabúdajú na jednotu v mnohorakosti. Karl Rahner spomína, že to bude Cirkev pluralistická[45]. Záležitosť jednoty je záležitosťou každého kresťana katolíka. No táto vec presahuje ľudské sily. Preto našu nádej treba vložiť do Kristovej modlitby za jednotu, do Otcovej lásky a do sily Svätého Ducha[46]. Veríme, že zjednotení kresťania prispejú k jednote Európy konkrétnym vplyvom, ale aj inšpiráciou pre iných.

konflikte. Porov.: JÁN PAVOL II.: *List moskovskému patriarchovi Alexejovi II.* In. Život Cirkvi 6 (1999) 17, s. 7.

[44] Porov.: RAHNER, K.: *Schriften zur Theologie*, 124. Pápež konštatuje, že nemôžene sa v ekumenizme uspokojiť s medzivýsledkami. Porov. Pápež: *V ekumenizme nebuďme polovičatí*. In. Život Cirkvi 5 (1998) č. 9.

[45] Porov.: RAHNER, K.: *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*. Freiburg im Breisgau : 1989, s. 122-123.

[46] Porov.: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, čl. 822.

Ekumenizmus Benedikta XVI. ako pokračovanie úsilia Jána Pavla II. o zjednotenie kresťanov

Andrej Slodička

Súčasný pápež Benedikt XVI. si uvedomuje, že Cirkev sa nemôže vrátiť z ekumenickej cesty.[1] Na to poukázal Benedikt XVI. hneď po zvolení za rímskeho biskupa. Katolíci sú podľa Svätého otca povolaní hľadať jednotu, ktorú si Kristus prial pri poslednej večeri. Benedikt XVI. ako Petrov nástupca si chce privlastniť toto prianie Ježiša Krista, lebo jemu bola odovzdaná úloha, aby posilňoval svojich bratov. Ekumenizmus je pápežova prioritná úloha. Pre Svätého otca je dôležitý teologický dialóg medzi kresťanmi. Petrov nástupca chce podporovať kontakty s rozličnými cirkvami a cirkevnými spoločenstvami.[2] Benedikt XVI. nezabúda od začiatku svojho pontifikátu na oddelených bratov. Pravoslávnym posiela pozdrav z príležitosti Paschy a francúzskym protestantom posolstvo. Bolo to prvýkrát, čo protestantská synoda dostala takéto posolstvo.[3] 29. 5. 2005 Svätý otec na Talianskom eucharistickom kongrese v Bari vyjadril prianie budovať ekumenické vzťahy s Ruskou pravoslávnou cirkvou. Súviselo to aj s faktom, že v meste Bari sa uctievajú ostatky sv. Mikuláša, ktorý je v Ruskej cirkvi veľmi uctievaný.[4] Alexij II. odpovedal pozitívne na pápežovu víziu. Podľa moskovského patriarchu Alexija II. bude Benedikt XVI. pápežom ekumenického obratu.[5] Svätá ruská synoda toho roku (2006) pozitívne ocenila stretnutie ruského metropolitu Cyrila, ktorý je zodpovedný za zahraničné vzťahy Ruskej pravoslávnej cirkvi, s pápežom Benediktom XVI.[6]

Na začiatku svojho pontifikátu rímsky pápež vyzval kresťanov ku svedectvu duchovného ekumenizmu. Prítomnosť kresťanov na jeho inaugurácii bola pre Svätého otca znamením účasti a podpory rímskeho

[1] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3731 (25.10.2006).
[2] Porov.: FISCHER, J. – H.: *Benedikt XVI*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2005, s. 138-139.
[3] Porov.: BENEDIKT XVI.: *Posolstvo*. In. Katolícke noviny – Roč. 120, č. 20 (2005), s. 21.
[4] Porov.: KOMOROVSKÝ, J.: *Bari a historické korene dialógu s Ruskou pravoslávnou cirkvou*. In. Katolícke noviny – Roč. 120, č. 25 (2005), s. 21.
[5] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6435 (25.10.2006).
[6] Porov.: *Heiliger Synod für Fortsetzung des Dialogs mit dem Vatikan.* In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006), s. 302. Za pontifikátu Benedikta XVI. sa zlepšili vzťahy medzi Rímom a Moskvou. Moskva tiež súhlasila s obnovením teologického dialógu medzi katolíkmi a ortodoxnými. Porov.: *Ökumenische Hoffnungen*. In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 3 (2006), s. 229-230.

biskupa, ktorý chce kráčať spolu so všetkými kresťanmi k tomu, ktorý je hlavou, ku Kristovi.[7] Svätý otec robí aj konkrétne kroky, aby sa zblížil s bratmi pravoslávnymi. 27. 2. 2006 sa stretol rímsky pápež so seminaristami Gréckej pravoslávnej cirkvi a vyjadril poľutovanie nad tým, že ešte trvá rozdelenie medzi Východnou a Západnou cirkvou. Benedikt XVI. pripomenul významné kroky k novej jednote, akým bolo stretnutie Jána Pavla II. a arcibiskupa Christodula v Aténach.[8] Grécko má podľa Benedikta XVI. prozreteľnostnú úlohu vo vzťahu s pravoslávím. Veľká je túžba všetkých, aby katolíci a pravoslávni mohli spoločne lámať Chlieb a piť z jednej Čase.[9] Svätý otec na svojej pastoračnej ceste v Nemecku tohto roku spomenul, že to bol veľký dar Prozreteľnosti, že ako profesor poznal a zamiloval si Pravoslávnu cirkev. Pápež dúfa a modlí sa, aby spoločenstvo medzi cirkvami dozrelo k plnej jednote.[10] Aj odpoveď od gréckej pravoslávnej strany je pozitívna. Arcibiskup Atén Christodulos, hlava Pravoslávnej cirkvi Grécka, oznámil svoju návštevu v Ríme a stretnutie s pápežom Benediktom XVI., keď dostal toho roku (2006) schválenie Svätej gréckej synody. Podľa protokolu sa vyžaduje, aby sa rímsky pápež najprv stretol s ekumenickým patriarchom Bartolomejom. Aj pre Christodula rozdelenie Cirkvi je pohoršením.[11]

Mnohí hovoria o budúcnosti ekumenizmu hlavne s pravoslávnymi. V roku 2005 kardinál Kasper prišiel s myšlienkou katolícko-pravoslávneho koncilu. Niektorí pravoslávni hovoria o katolícko-pravoslávnej aliancii. Iní sa vyjadrujú o úspechoch ekumenizmu v súvislosti s pápežom Benediktom XVI. Niektorí pravoslávni sa dokonca modlili pri bohoslužbách za rímskeho pápeža v Mníchove.[12]

Benedikt XVI. pri príležitosti zrušenia vzájomných exkomunikácií poslal posolstvo patriarchovi Bartolomejovi. Podľa súčasného pápeža táto udalosť otvorila éru dialógu, vzájomnej úcty a zmierenia. Stále hlbšie spoločenstvo má prekonať prekážky, ktoré stále nedovoľujú sláviť spoločne jedinú Kristovi obetu. Svätý otec vyjadril radosť, že sa obnovil

[7] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=3693 (25.10.2006).
[8] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5387 (25.10.2006).
[9] Porov.: BENEDIKT XVI.: *Príhovor*. In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061030026 (31.10.2006).
[10] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=5831 (25.10.2006).
[11] Porov.: *Orthodoxer Erzbischof von Athen will mit Papst zusammentrefen.* In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 4-5 (2006), s. 299. Pre patriarchu Bartolomeja je rozdelenie príčinou veľkej bolesti pre srdcia kresťanov. Porov.: *Papst und Ökumenischer Patriarch betonen Willen zur Einheit*. In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1 (2006), s. 18.
[12] Porov.: *Rückendeckung für katolische Kirche durch Orthodoxe*. In. Der Christliche Osten – Roč. 61, č. 1 (2006), s. 25.

teologický dialóg medzi Katolíckou a Pravoslávnou cirkvou.[13] Keď konštatujeme o pozitívach dialógu s pravoslávnymi cirkvami, je potrebné spomenúť aj obavy protestantov z ekumenického dialógu. Pri prvej pápežovej návšteve v Nemecku v roku 2005 zástupcovia krajinskej cirkvi (*der Rheinischen Landeskirche*) a predseda Evanjelickej cirkvi v Nemecku (EKD) vyjadrili nespokojnosť, že boli málo angažovaní na prípravách stretnutia s Benediktom XVI. Do poslednej chvíle nebolo jasné, či sa vôbec uskutoční stretnutie Benedikta XVI. s evanjelikmi. Niektorí evanjelici sa obávali a obávajú, že Svätý otec bude spolupracovať len s pravoslávnymi a protestantov bude zanedbávať. Dialóg, podľa pápeža, sa musí uskutočňovať v pravde a realizme, s trpezlivosťou a vytrvalosťou.[14] Predseda Evanjelickej cirkvi v Nemecku, biskup Wolfang Huber, kritizoval v novembri toho roku (2006) niektoré vyjadrenia predstaviteľov Katolíckej cirkvi, ktorí zaraďujú Evanjelickú cirkev medzi cirkevné spoločenstvá a neprijímajú evanjelickú predstavu jednoty. Wolfang Huber ocenil na druhej strane iniciatívu Rímskokatolíckej cirkvi v Nemecku, ktorá sa snaží o uznanie krstu kresťanských cirkví v Nemecku. Dokument by mal byť podpísaný v roku 2007.[15]

Niektorí hovoria o stagnácii ekumenizmu s evanjelikmi. Dôkazom toho má byť odstránenie ekumenického prekladu Svätého písma (nemeckí evanjelici). Úloha Nemecka v ekumenickom dialógu je podľa Benedikta XVI. dôležitá pre smutné dejiny rozdelenia, ako aj pre významnú cestu zmierenia, uskutočnenú v tomto smere.[16]

Návšteva anglikánskej delegácie v Ríme, ktorá sa uskutočnila pri príležitosti 40. výročia stretnutia pápeža Pavla VI. a anglikanského prímasa arcibiskupa Michaela Ramseyho v roku 1966[17], vyvrcholila stretnutím canterburského arcibiskupa Rowana Williamsa s pápežom Benediktom XVI. „Touto bratskou návštevou slávime dobrá, ktoré vzišli zo štyroch desaťročí nášho dialógu," napísali obaja cirkevní predstavitelia v spoločnom vyhlásení. Benedikt XVI. vo svojom príhovore k arcibiskupovi Williamsovi konštatoval, že práve historickým stretnutím anglikánskeho prímasa Michaela Ramseyho a pápeža Pavla VI. presne pred 40 rokmi sa začal „dialóg o otázkach, ktoré treba riešiť pri hľadaní

[13] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=4896 (25.10.2006).
[14] Porov.: EIFEL, R. – L.: *Der Papst in Deutschland*. Freiburg in Breisgau : Herder, 2005, s. 40.
[15] Porov.: *Hubert verteidigt „Ökumene der Profile"*. In. http://www.katholische-kirche.de/2315_18489.htm (6.11.2006)
[16] Porov.: BENEDIKT XVI.: *Príhovor na generálnej audiencii 24. 8. 2005*. In. Katolícke noviny – Roč. 120, č. 36 (2005), s. 7.
[17] Porov.: *Anglikánsky prímas arcibiskup Williams sa stretne s pápežom.* In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061121014 (22.11.2006).

plnej viditeľnej jednoty“. Za tých 40 rokov sa udialo podľa Svätého otca v katolícko-anglikánskych vzťahoch mnoho vecí, za ktoré treba ďakovať.

Benedikt XVI. vyjadril slovami sv. Pavla „apoštolskú nádej“, že „ten, ktorý vo vás začal dobré dielo, ho aj sám dokončí“ (porov. Flp 1, 6). „Veríme, že ak dokážeme byť spoločne Božími nástrojmi na povolávanie všetkých kresťanov k hlbšej poslušnosti nášmu Pánovi, zblížime sa aj navzájom, nachádzajúc v jeho vôli plnosť jednoty a spoločného života, do ktorého nás pozýva,“ napísal pápež a zdôraznil, že Západ potrebuje jednotné svedectvo katolíckych aj anglikánskych kresťanov. „Svet potrebuje naše svedectvo a silu, ktorá pochádza z jednotného hlásania evanjelia. Nesmierne utrpenie ľudskej rodiny a rôzne formy nespravodlivosti, ktorá nepriaznivo zasahuje životy toľkých ľudí, predstavujú súrnu výzvu na naše spoločné svedectvo a službu. Práve z týchto dôvodov, a to aj napriek súčasným ťažkostiam, je dôležité, aby sme pokračovali v teologickom dialógu.“

Spomenuté ťažkosti, ktoré ohrozujú Anglikánsku cirkev a spochybňujú jej budúcnosť ako takú, zahŕňajú podľa slov Svätého otca najmä otázku sviatostného kňazstva a niektoré morálne princípy a vážne ovplyvňujú nielen vnútorné vzťahy v anglikánskej komunite, ale aj vzťah s Katolíckou cirkvou. Pápež preto apeloval na arcibiskupa Williamsa, aby teologické dielo, ktoré už zaznamenalo nemalý pokrok, naďalej brala Anglikánska cirkev vážne a v tomto zvažovaní ďalších krokov mu sľúbil „vrelú modlitbu“: „Je našou vrúcnou nádejou, že anglikánske spoločenstvo ostane zakotvené v evanjeliu a v apoštolskej tradícii, ktorá tvorí naše spoločné dedičstvo a je základom našej spoločnej túžby pracovať na plnej, viditeľnej jednote.“

V slávnostnom vyhlásení pripomenuli Benedikt XVI. a arcibiskup Williams dôležité kroky v doterajšom vzájomnom dialógu: 35-ročnú prácu Anglikánsko-katolíckej medzinárodnej komisie, ktorá publikovala okrem významnej Spoločnej deklarácie dokumenty o dare autority a o Panne Márii. Okrem nej funguje Medzinárodná anglikánsko-katolícka komisia pre jednotu a misiu.

Obaja predstavitelia zároveň uznali, že popri vďake za plodný 40-ročný dialóg je potrebné „verejne uznať aj nový vývoj vo vzťahoch, ktorý predstavuje vážnu prekážku pre ich ďalší rozvoj“. Obaja cirkevní predstavitelia sa preto zhodli na „naliehavej potrebe“ hovoriť o dôležitých otázkach spojených s vynárajúcimi sa cirkevnými a etickými faktormi, pre ktoré sa spoločná cesta stáva veľmi namáhavou.

Zároveň však pozitívne konštatovali množstvo oblastí, kde môžu Katolícka aj Anglikánska cirkev bok po boku vydávať kresťanské svedectvo: mierové úsilie vo Svätej zemi a ďalších častiach sveta ničených vojnami a terorizmom; ochrana života od počatia až po

prirodzenú smrť; ochrana posvätnosti manželstva a blaha detí uprostred zdravého rodinného života; ochrana chudobných, utláčaných a slabých, zvlášť tých, ktorí sú prenasledovaní pre vieru; objasňovanie negatívnych vplyvov materializmu; starostlivosť o stvorený svet a životné prostredie. Okrem toho sa obe cirkvi chcú angažovať v medzináboženskom dialógu, prostredníctvom ktorého môžu spoločne oslovovať nekresťanských bratov a sestry.[18]

Významnou ekumenickou udalosťou tohto roku malo byť stretnutie Benedikta XVI. a carihradského arcibiskupa Bartolomeja I. v Istanbule. Svätý Otec sa mal stretnúť s arménskym patriarchom Mesrobom II. V januári budúceho roka má byť vydané ekumenické *Vademecum*, ktoré má už schválenie Benedikta XVI.[19] Mnohé pravoslávne cirkvi sa kladne vyjadrovali k ceste Benedikta XVI. do Konštantinopolu (Grécka pravoslávna cirkev).[20]

Apoštolská cesta Benedikta XVI. do Turecka priniesla mnohé ekumenické impulzy. Ešte pred stretnutím s patriarchom Bartolomejom I. rímsky pápež Benedikt XVI. vyjadril vzťah uznania voči ekumenickému patriarchovi Bartolomejovi I., s ktorým sa mal stretnúť v Istanbule. Doslova povedal: „Bartolomej I. je dedičom dôležitej tradície. Táto cesta umožní stretnutie medzi dvomi sesterskými cirkvami – Rímskou a Konštantinopolskou. Je to veľmi dôležitý okamih pri hľadaní jednoty kresťanov. Nejdem vykonať obyčajnú zdvorilostnú návštevu, ale idem s patriarchom Bartolomejom I. diskutovať o dôležitých problémoch ľudstva ako sú hlad a chudoba“.[21]

29. novembra 2006 sa rímsky pápež Benedikt XVI. takto prihovoril ekumenickému patriarchovi Bartolomejovi I.: “Aké je dobré a milé, keď bratia žijú pospolu!” (Ž 133,1)

Svätosť, som veľmi vďačný za vaše bratské osobné prijatie, podobne ako aj Svätej synode Ekumenického patriarchátu. Túto spomienku si budem uchovávať vo svojom srdci s veľkým uznaním. Pánovi ďakujem za dar tohto stretnutia, ktoré je charakteristické autentickou dobrou vôľou a značným cirkevným významom.

Som veľmi rád, že môžem byť medzi vami, bratmi v Kristovi, v tejto katedrále, pričom sa modlíme a spomíname na dôležité udalosti, ktoré

---

[18] Porov.: *Spoločné vyhlásenie pápeža Benedikta XVI. a canterburského arcibiskupa Williamsa*.
In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061123022 (6.12.2006)
[19] Porov.: http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6403 (25.10.2006).
[20] Porov.: *The Pope on his visit to the Phanar*. In.
http://www.eccelesia.gr/englishnews/default.asp?id=2792 (22.11.2006)
[21] Porov.: BENEDIKT XVI.: *„Bude to stretnutie dvoch sesterských Cirkví“*.
In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061128028 (5.12.2006).

podporili úsilie o plnú jednotu medzi Katolíckou a Pravoslávnou cirkvou. Rád by som predovšetkým pripomenul odvážne rozhodnutie vymazať z pamäti exkomunikačný akt z roku 1054. Spoločné vyhlásenie pápeža Pavla VI. a patriarchu Atenagora, napísané v duchu znovuobjavenej lásky, bolo slávnostne prečítané na slávnosti, ktorá sa konala paralelne v Bazilike svätého Petra v Ríme a zároveň v tejto patriarchálnej katedrále. Dôraz, ktorý tomuto vyhláseniu dal patriarcha, vychádzal z jánovského vyznania viery: *„Ho Theós agapé estín“* (1 Jn 4,9*), Deus caritas est*! V dokonalom súzvuku, pápež Pavol VI. pre začiatok svojho listu zvolil pavlovské zvolanie: *„Ambulate in dilectione“* (Ef, 5,2), „Žite v láske“. V budúcnosti sa potom nové vzťahy medzi Rímskou a Konštantinopolskou cirkvou rozvíjali práve na tomto základe vzájomnej lásky.

Znaky tejto lásky sa stali evidentnými v mnohých vyhláseniach spoločne zdieľaného úsilia a v gestách veľkého významu. Či už Pavol VI. alebo Ján Pavol II. boli v tomto chráme svätého Juraja ako návštevníci prijatí vždy veľmi vrúcne a s rešpektom sa správali voči patriarchom Atenagorovi I. a Demetriovi I., čo posilňovalo vzájomné pochopenie a úsilie o spoločnú jednotu. Kiež sa ich menám vzdá česť a nech sú požehnané!

Okrem toho sa radujem preto, že môžem byť na mieste, ktoré je tak úzko spojené s kresťanskou vierou a kde rozkvitli mnohé cirkvi v antických časoch. Myslím na listy svätého Petra adresované prvotným kresťanských komunitám „v Ponte, Galácii, Kappadócii, Ázii a Bitýnii“ (1 Pt 1,1) a na bohatú žatvu mučeníkov, teológov, pastierov, mníchov a svätých mužov a žien, ktorých zrodili tieto cirkvi počas storočí.

Podobným spôsobom myslím aj na významných svätých a pastierov, ktorí bdeli nad sídlom v Konštantinopole, ako napríklad svätý Gregor Naziánsky a svätý Ján Chryzostom, ktorí sú uctievaní aj na Západe ako Učitelia Cirkvi. Ich pozostatky odpočívajú v Bazilike svätého Petra vo Vatikáne a časť z nich bola darovaná Vašej svätosti zomrelým pápežom Jánom Pavlom II. ako znak vzájomného spoločenstva, aby mohli byť uctievané v tejto katedrále. Práve oni sú našimi významnými orodovníkmi u Pána.

V tejto časti východného sveta sa uskutočnilo sedem ekumenických koncilov, ktorým tak Pravoslávna ako aj Katolícka cirkev priznáva autoritu v otázkach viery a cirkevnej disciplíny. Vytvárajú tak základné kamene a sú vodcami na našej púti k plnej jednote.

Prv než skončím, rád by som ešte raz vyjadril svoju radosť, že môžem byť medzi vami. Kiež toto stretnutie posilní našu vzájomnú lásku

a obnoví naše spoločné úsilie, ktoré by viedlo k zmiereniu a pokoju oboch cirkví. Pozdravujem vás v Kristovej láske. Kiež je Pán vždy s vami.“[22]

30. novembra 2006, na sviatok sv. Andreja, patróna Carihradskej cirkvi, sa rímsky pápež Benedikt XVI. takto prihovoril ekumenickému patriarchovi Bartolomejovi I.: „Dnes môžeme znova zakúsiť spoločenstvo a povolanie dvoch bratov, Šimona Petra a Andreja, na stretnutí nástupcov Petra a jeho brata v biskupskej službe.“ Týmito slovami vyzdvihol počas pravoslávnej liturgie v Chráme sv. Juraja v Istanbule Benedikt XVI. „osobitný vzťah“ medzi „sesterskými cirkvami“, medzi Rímskou a Carihradskou, ktorú podľa tradície založil práve apoštol Andrej.

Svätý otec vo svojom príhovore pripomenul povolanie prvých dvoch apoštolov Petra a Andreja a rozdielne úlohy, ktoré im boli zverené. Práve im dvom Ježiš povedal: „Poďte za mnou a urobím z vás rybárov ľudí“ (Mt 4, 19; Mk 1, 17). A práve Andrej bol podľa evanjelií prvý povolaný – *ho protoklitos* – a až on neskôr priviedol svojho brata k Ježišovi.

Benedikt XVI. ďalej pripomenul zrušenie tragických vzájomných exkomunikácií, ktoré viac ako 900 rokov ťažili svedomie oboch cirkví. Pápež Pavol VI. a patriarcha Athenagoras I. roku 1965 tak vyjadrili rozhodnutie oboch cirkví vykročiť na novú cestu k opätovnému vzájomnému zbliženiu.

„V tom istom duchu, svojou prítomnosťou dnes na tomto mieste, chcem obnoviť spoločnú snahu pokračovať s Božou pomocou na ceste obnovenia plného spoločenstva medzi rímskou a konštantínopolskou cirkvou. Môžem vás uistiť, že Katolícka cirkev je pripravená urobiť všetko, čo je možné, aby sme prekonali prekážky a objavili, spolu s našimi pravoslávnymi bratmi a sestrami, čoraz účinnejšie prostriedky pastoračnej spolupráce, ktoré sú na to potrebné.“ Môžeme tu zaradiť aj dogmatické problémy.

Dvoch bratov – Petra a Andreja – Ježiš povolal za svojich učeníkov, aby sa stali „rybármi ľudí“. Zmŕtvychvstalý Pán ich pred svojím nanebovstúpením poslal do celého sveta, aby ohlasovali evanjelium všetkým národom, aby krstili a učili (porov. Mt 28, 19; Lk 24, 47; Sk 1, 8).

„Táto úloha ešte zďaleka nie je naplnená. Naopak dnes je ešte naliehavejšia a potrebnejšia. Nezahŕňa iba kultúry, ktorých sa dodnes evanjelium dotklo iba okrajovo, ale aj európske kultúry, ktoré sú dlhodobo a hlboko zakorenené v kresťanskej tradícii. Proces sekularizácie oslabil pevnosť tejto tradície, ba dokonca je spochybňovaná a odmietaná. Zoči-voči tejto skutočnosti sme povolaní, spolu so všetkými

[22] Porov.: BENEDIKT XVI.: *Príhovor k ekumenickému patriarchovi Bartolomejovi* I. In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061130030 (5.12.2006).

kresťanskými spoločenstvami, obnoviť vedomie Európy o svojich vlastných koreňoch, tradíciách a kresťanských hodnotách, a tak im dať opäť nový život.“

Pápež Benedikt XVI. ďalej upozornil, že rozdelenia medzi kresťanmi sú pred svetom škandálom, a tak prekážajú pri ohlasovaní Evanjelia. Večer pred svojim umučením a smrťou sa Ježiš modlil za to, aby „všetci boli jedno... aby svet uveril“ (Jn 17, 21). Jedine skrze bratské spoločenstvo všetkých kresťanov a vďaka ich vzájomnej láske sa zvesť o Božej láske stane vierohodnou.

Benedikt XVI. ešte pripomenul, že to bola práve petrovská služba, ktorá stála na počiatku rozdielnych názorov medzi oboma cirkvami. Zdôraznil však – podobne ako jeho predchodca Ján Pavol II. –, že úlohu nástupcu svätého Petra charakterizuje milosrdenstvo. Práve na tomto základe by sa mohli navrhnúť nové spôsoby vykonávania petrovskej služby tak, aby bola rešpektovaná jej podstata.

Nakoniec pápež zdôraznil, že základom dialógu medzi oboma cirkvami je naša spoločná viera vo vykupiteľskú smrť Ježiša Krista na kríži a nádej vo vzkriesenie, ktorú náš Pán ponúka celej ľudskej rodine. Svätý otec vyjadril túžbu nielen byť prítomný na pravoslávnej Božej liturgii, ale môcť ju spoločne slúžiť a tak mať účasť na jedinom oltári a na tom istom chlebe a kalichu.[23] Do pravoslávnej liturgie sa Benedikt XVI. zapojil modlitbou Otče náš a pozdravením pokoja.[24]

Dôležitým bodom pápežovej návštevy bolo podpísanie Spoločného vyhlásenia s ekumenickým patriarchom. Cesta k plnej a viditeľnej jednote medzi Katolíckou a Pravoslávnou cirkvou dosiahla dnes ďalší míľnik v podobe Spoločného vyhlásenia, ktoré v priestoroch Ekumenického patriarchátu v Istanbule podpísali po svätej liturgii v Chráme sv. Juraja pápež Benedikt XVI. a ekumenický patriarcha Bartolomej I.

„Svätý Duch nám pomôže pripraviť veľký deň obnovenia plnej jednoty vtedy a tak, ako bude chcieť Boh,“ píše sa v úvode 14-bodového dokumentu. Predstavitelia dvoch najväčších a vzájomne si najbližších kresťanských denominácií mu dali motto zo 117. žalmu: „Toto je deň, ktorý nám dal Pán, plesajme a radujme sa z neho.“ Svoje „bratské stretnutie“ nazvali „Božím dielom, ba darom od neho“.

Ako informoval Vatikánsky rozhlas, pápež a patriarcha pripomenuli stretnutia svojich predchodcov – najprv Pavla VI. a Athenagora I. a potom Jána Pavla II. a Dimotriosa I., ktorí vytvorili tzv. Zmiešanú

[23] Porov: *Benedikt XVI. ekumenickému patriarchovi: Služba Petrovho nástupcu je milosrdná.*
In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061130028 (5.12.2006)
[24] Porov.: *V Efeze „Milosť vám a pokoj…“*. In. Katolícke noviny – Roč. 121, č. 49 (2006), s. 7.

komisiu pre teologický dialóg. Osobitne vyzdvihli vzájomné odvolanie starých exkomunikácií, ktoré na seba obe cirkvi uvalili v období schizmy v 11. storočí. Slávnostne ich odvolali Pavol VI. a Athenagora I., avšak, ako pripomenuli ich súčasní nástupcovia, „ešte sme z tohto činu nevyťažili všetky pozitívne dôsledky, ktoré z nich môžu vyplývať pre našu púť k plnej jednote“. O to väčší význam má preto podľa oboch cirkevných predstaviteľov zmiešaná teologická komisia, ktorá „môže po niekoľkoročnom prerušení práce a rozličných ťažkostiach znova pracovať v duchu priateľstva a spolupráce“.

Napriek súčasnému rozdeleniu chcú však obe cirkvi neodkladne prevziať svoju misijnú úlohu a posilniť spoločné svedectvo, také potrebné už aj v tradične kresťanských krajinách, ohrozených sekularizáciou, relativizmom a nihilizmom. V tomto kontexte obe cirkvi pozitívne hodnotia spoločné úsilie národov o vytvorenie Európskej únie – ak sa bude v tomto spoločenstve brať ohľad na všetky aspekty ľudskej osoby a jej neodňateľných práv, predovšetkým náboženskej slobody, ktorá je „svedectvom a zárukou úcty ku všetkým ostatným slobodám“.

Benedikt XVI. aj Bartolomej I. vyzdvihli možnosť pripomenúť tieto hodnoty práve na pôde krajiny, kde pod vedením apoštola Pavla vyrastali prvé kresťanské spoločenstvá. Vo vedomí spoločného kresťanského dedičstva obrátili pozornosť na utrpenia súčasného sveta v chudobe, vojnách a terorizme a potvrdili spoločné povolanie podporovať rešpektovanie práv každého človeka, stvoreného na Boží obraz a podobu. Podobne chcú spoločne chrániť každý ľudský život, lebo „zabíjanie nevinných v Božom mene je urážkou Boha aj ľudskej dôstojnosti“. S osobitným dôrazom zaznel v Spoločnom vyhlásení katolíkov a pravoslávnych apel na pokoj na Strednom východe, ku ktorému chcú obe cirkvi prispieť aj „užšími vzťahmi medzi kresťanmi“.

Na záver obracia dokument pozornosť na všetko Božie stvorenstvo, lebo prírodné prostredie je dnes ohrozené „negatívnymi dôsledkami ekonomického a technologického pokroku, ktorý nepozná vlastné hranice“. So záverečným pozdravom sa pápež a ekumenický patriarcha obrátili na „všetkých pokrstených“ a ubezpečili ich o svojej modlitbe a otvorenosti na dialóg a spoluprácu. Napokon všetkým adresovali slová Apoštola národov: „Milosť vám a pokoj od Boha nášho Otca i od Pána Ježiša Krista“ (2 Kor 1, 2).[25] V Turecku Benedikt XVI. navštívil katedrálu Arménskej apoštolskej cirkvi, pričom pozdravil arménskeho patriarchu

[25] *Porov.: Spoločné vyhlásenie Benedikta XVI. a Bartolomeja I.: Jednotu dosiahneme vtedy a tak, ako bude chcieť Boh.* In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061130025 (5.12.2006).

Mesroba II. Rímsky pápež sa tiež stretol so sýrskopravoslávnym patriarchom so sídlom v Damasku.[26]

Aj posledný deň pastoračnej návštevy Benedikta XVI. mal ekumenický obsah (1. december 2006). Do Katedrály Svätého Ducha v Istanbule vstúpil Svätý otec v objatí skupinky detí, ktoré dlho skandovali jeho meno a spievali pieseň Evenu Shalom. Privítal ho nadšený potlesk veriacich, medzi ktorými boli aj ekumenický patriarcha Bartolomej I. a arménsky apoštolský patriarcha Mesrob II. Jednota v mnohorakosti sa ukázala, keď zneli vďaky pri obradoch vzývania Svätého Ducha. Táto slávnosť je totiž spoločná viacerým katolíckym rítom. A tak sa počas nej vystriedali prvky arménskeho, chaldejského, sýrskeho aj latinského katolíckeho obradu vo všetkých príslušných jazykoch. Veľmi srdečná atmosféra sa prelievala aj do spevov štyroch prítomných zborov, do ktorých sa zapojili pravoslávni, ba aj moslimskí umelci. Ich hlas sa niesol v katedrále zaplnenej do posledného miesta aj nad členmi protestantských cirkví. Veľmi srdečný moment nastal, keď si počas liturgie Petrov nástupca a patriarcha vymenili bozk pokoja.[27]

Počas homílie spomenul Benedikt XVI. aj ekumenické výzvy. Benedikt XVI. si v homílii spomenul aj na svojho predchodcu – Božieho sluhu Jána Pavla II. a na to, ako v tej istej katedrále pred 26 rokmi vyjadril nádej, že príchod nového milénia "pozdvihne Cirkev, ktorá opäť našla svoju plnú jednotu, aby uprostred napätí tohto sveta lepšie svedčila o nadprirodzenej Božej láske, zjavenej v jeho synovi Ježišovi Kristovi." "Táto nádej zatiaľ nebola naplnená, ale pápež stale túži po tom, aby sa tak stalo. A to nás – ako Kristových učeníkov, kráčajúcich s našimi pochybnosťami a hranicami po ceste k jednote – núti ustavične konať "pre dobro všetkých", dávajúc ekumenizmus na prvé miesto našich cirkevných záujmov. Aby sme v našich cirkvách a komunitách nepristupovali k rozhodnutiam, ktoré mu môžu protirečiť alebo ublížiť. Takto budeme pravdivo žiť z Ježišovho Ducha, v službe všeobecnému dobru."[28]

Benedikt XVI. po príchode z Turecka sa vyjadril, že dúfa, že vzíde z apoštolskej cesty v Turecku (28.11.-1.12.2006) veľa dobrého ovocia, ktoré pomôže rozvinúť čoraz úprimnejšiu spoluprácu medzi všetkými

[26] Porov.: *V Efeze „Milosť vám a pokoj…"*. In. Katolícke noviny – Roč. 121, č. 49 (2006), s. 7.
[27] Porov.: *Záverečný deň apoštolskej cesty Benedikta XVI. v Turecku – súhrn.* In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061201043 (5.12.2006)
[28] Porov.: *Benedikt XVI. v Katedrále Ducha Svätého v Istanbule: Kristus je prameňom živej vody a darom, ktorý obnovuje život.* In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061201034 (5.12.2006).

Kristovými učeníkmi a začať užitočný dialóg s veriacimi moslimami.[29] Radosť z pastoračnej cesty Benedikta XVI. v Turecku vyjadril aj Ekumenický patriachát v Carihrade[30], ktorý je čestným a duchovným centrom Pravoslávnej cirkvi.

Významný ruský pravoslávny biskup Hilarion Alfejev v súvislosti s pápežovou návštevou Turecka upozornil, že stretnutie Benedikta XVI. s ekumenickým patriarchom Bartolomejom I. nemožno chápať ako stretnutie dvoch hlavných predstaviteľov pravoslávnej a rímskokatolíckej cirkvi. „V rodine pravoslávnych cirkví je konštantinopolský patriarcha *primus inter pares* – prvý medzi rovnými. Jeho primát je však len čestný a nemá jurisdikčnú hodnotu, ktorá by mu dávala právo autority nad inými cirkvami“, povedal biskup Hilarion, ktorý zastupuje ruskú pravoslávnu cirkev pri inštitúciách Európskej únie.[31]

V rozhovore, ktorý počas pápežovej návštevy Turecka poskytli vysokí predstavitelia ruskej pravoslávnej cirkvi pre agentúru Moscow News zazneli veľmi pozitívne hodnotenia Benedikta XVI. Rozhovor zverejnili v čase, keď sa pápež stretol s konštantinopolským pravoslávnym patriarchom Bartolomejom I. Ruskí pravoslávni predstavitelia si cenia najmä pápežovu umiernenosť a vysokú vzdelanosť. „Veľmi si vážim jeho teológiu a disciplinovanosť jeho myslenia a reči,“ povedal metropolita Kaliningradu a Smolenksa Kyrill, ktorý je zároveň predsedom oddelenia moskovského patriarchátu pre zahraničné vzťahy.[32]

Pápež Benedikt XVI. a ekumenický patriarcha Bartolomej I. zvažujú možnosť spoločného otvorenia budúceho zasadnutia Teologickej komisie, aby tak naznačili vôľu pokračovať na ceste k úplnej jednote. Stretnutie by sa malo uskutočniť v talianskej Ravenne v prvých mesiacoch nového roka. Svätému Otcovi to navrhol ortodoxný patriarcha pri príležitosti jeho návštevy v Turecku. Myšlienka sa zapáčila aj kardinálovi Walterovi Kasperovi, ktorý je predsedom dikastéria zodpovedného za jednotu kresťanov. Bartolomej I. vyjadril „spoločnú vôľu bez váhania pokračovať na ceste k obnoveniu plného spoločenstva našich cirkví, v duchu lásky a vernosti, napredujúc v spoločnej tradícií cirkevných otcov k pravde evanjelia“. Pápež Benedikt XVI. zdôraznil pripravenosť nájsť prijateľný spôsob vykonávania pápežského primátu.[33]

---

[29] Porov.: BENEDIKT XVI: *Príhovor na Anjel Pána 3. 12. 2006*.
In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061203003 (5.12.2006).
[30] Porov.: http://www.patrirachate.org/press/articles.php?id=8 (22.11.2006).
[31] *Konštantinopolský patriarcha nezastupuje celú pravoslávnu cirkev*. In.
http://www.ecav.sk/info/spravodajstvo/2006/tlac-2006-12-01-a.htm (12.12.2006).
[32] *Ruskí pravoslávni predstavitelia si vážia pápeža*. In.
http://www.ecav.sk/info/spravodajstvo/2006/tlac-2006-12-09-a.htm (12.12.2006).
[33] Porov.: *Benedikt XVI. a Bartolomej I. sa možno stretnú v Ravenne*.
In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061205017 (6.12.2006).

V decembri prišiel do Ríma na svoju prvú oficiálnu návštevu pápeža a Rímskej cirkvi hlava Gréckej pravoslávnej cirkvi arcibiskup Christodoulos. Svätý Otec ho prijal 14. decembra a v Bazilike sv. Pavla za hradbami mu pri tejto príležitosti darovali časť väzenských okov apoštola Pavla. Arcibiskup Atén a celého Grécka, ako znie Christodoulov úradný titul, potom navštívil ďalšie posvätné miesta v Ríme.

Svätá synoda Gréckej pravoslávnej cirkvi označila túto návštevu za radostnú udalosť a očakávala od nej dobré ovocie. Ide o pokračovanie dobrých ekumenických vzťahov, ktoré nadviazal roku 2001 Ján Pavol II., keď na návšteve v Aténach podpísal s arcibiskupom Christodoulom Spoločné vyhlásenie. Odvtedy sa už uskutočnili partnerské návštevy gréckej pravoslávnej delegácie v Ríme a delegácie Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov v Aténach.[34] Ekumenický patriarcha Bartolomej vyjadril podporu arcibiskupovi Atén Christodulovi jeho návštevy v Ríme a dúfal, že rozhovory medzi týmito cirkevnými predstaviteľmi budú produktívne.[35] Podobné očakávania mala aj synoda Gréckej pravoslávnej cirkvi, ktorá dúfala vo väčšiu spoluprácu Gréckej a Rímskej cirkvi.[36]

Vetou „Čas súri“ vyjadril aténsky arcibiskup Christodoulos naliehavosť dialógu medzi Pravoslávnou a Katolíckou cirkvou. V decembri minulého roku sa začala jeho prvá oficiálna návšteva Ríma, ktorá vyvrcholila rozhovorom s pápežom Benediktom XVI. a podpísaním Spoločného vyhlásenia. Vo Vatikáne hlavu Gréckej pravoslávnej cirkvi privítal predseda Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov kardinál Walter Kasper. Na večeri s ním arcibiskup Christodoulos zdôraznil, že hoci vzťahy dvoch najväčších kresťanských cirkví v minulosti neboli najlepšie, dnes obe stoja pred úlohou odporovať sekulaizácii kresťanského posolstva a usilovať sa o zavedenie Božej spravodlivosti v spoločnom európskom dome, na kontinente, ktorý má smäd po Kristovi. „Nemôžeme zlyhať,“ vyhlásil arcibiskup. „Prišli sme, aby sme svedčili o svojej nádeji v lepšiu spoločnú budúcnosť v trýznenej Európe.“

„Naše vzťahy sa obnovujú pomaly, ale do hĺbky a v starostlivosti o hodnovernosť. Je to pre nás príležitosť odhaľovať škálu nových bohatých duchovných výrazov so spoločným významom a v spoločnom úsilí,“ povedal gréckemu pravoslávnemu arcibiskupovi na stretnutí pápež

[34] Porov.: *Rím prvýkrát oficiálne navštívi hlava Gréckej pravoslávnej cirkvi*. In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061205016 (6.12.2006).
[35] Porov.: *Patriarch message to Archbishop on Vatican visit.* In. http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=2886 (12.12.2006).
[36] Porov.: *Archbishop of Greece to visit Vatican on Dec. 14.* In. http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp?id=2849 (12.12.2006).

Benedikt XVI. S odvolaním sa na Prvý list sv. apoštola Pavla Korinťanom pripomenul nebezpečený sklon ľudí identifikovať sa s nejakou náboženskou skupinou. „Ja som Pavlov, ja Apolov...“ zaznievalo už v ranokresťanských časoch. Kresťanov však podľa Svätého otca čaká rozľahlé pole spoločných úloh, osobitne v Európe. „Rozličné európske krajiny pracujú na vytváraní novej Európy, ktorá nemôže byť iba ekonomickou skutočnosťou,“ vyhlásil Benedikt XVI. „Katolíci a pravoslávni sú povolaní ponúknuť svoj kultúrny a duchovný príspevok. Majú povinnosť brániť kresťanské korene Európy, a tak umožniť kresťanskej tradícii celou svojou silou pôsobiť v prospech dôstojnosti ľudskej osoby, úcty k menšinám a ochrany ľudských práv vrátane osobnej slobody, osobitne slobody náboženskej.“

Arcibiskup Christodoulos označil svoju dnešnú návštevu v centre Katolíckej cirkvi za „nový krok na spoločnej ceste našich cirkví k riešeniu problémov súčasného sveta“. Pripomenul kontakty oboch cirkví v poslednom čase, zvlášť od roku 2002, a konštatoval, že naznačujú „nádej na prekonanie dogmatických prekážok, ktoré bránia jednote vo viere“. V dnešnej situácii odkresťančovania Európy stoja pred kresťanskými cirkvami spoločné výzvy: vylučovanie Cirkvi z verejného života, prisťahovalectvo, priepasť medzi bohatými a chudobnými, nebezpečenstvo stretu medzi spoločnosťou a náboženstvami, ako aj zneužívanie ľudských bytostí na výskum. Cirkev musí v tejto situácii hovoriť ľudskou rečou bez prispôsobovania svojho posolstva komunikačnej technike. „Cirkev je povolaná odporovať štátu a každej moci, keď ich rozhodnutia poškvrňujú živý Boží obraz na zemi, musí však dbať o to, aby pritom ona sama nepodľahla pokušeniu považovať sa za moc tohto sveta,“ konštatovala hlava Gréckej pravoslávnej cirkvi.

V Spoločnom vyhlásení, ktoré Benedikt XVI. a Christodoulos podpísali na záver stretnutia, vyjadrili „túžbu vydať apoštolské svedectvo“ svetu a „spoločnú zodpovednosť pri prekonávaní mnohých ťažkostí a bolestných skúseností z minulosti“. „Našou úlohou je,“ píše sa v dokumente, „v pravde kráčať po strmej ceste dialógu k obnoveniu plného spoločenstva. Dúfame, že bilaterálny teologický dialóg dospeje k formuláciám prijatým oboma stranami v duchu zmierenia.“ V druhej časti vyhlásenia sa obaja náboženskí predstavitelia obrátili na vedcov a pripomenuli neprijateľnosť experimentov na ľudských tvoroch, ktoré nerešpektujú dôstojnosť a integritu osoby v každej fáze jej existencie. Osobitnú pozornosť venuje dokument spoločnej európskej budúcnosti, ktorá potrebuje účinnejšie rešpektovanie základných ľudských práv. Vo svetovom kontexte sa pápež a arcibiskup obrátili na bohaté krajiny so žiadosťou o väčšiu pozornosť voči tým chudobným. Spoločné vystúpenie

hlavy Katolíckej a Gréckej pravoslávnej cirkvi rámcuje snaha obnoviť túžbu po ohlasovaní Krista svetu a predovšetkým novým generáciám.

Program pravoslávnej delegácie pokračovať v Bazilike sv. Pavla za hradbami, kde si arcibiskup Christodoulos slávnostne prevzal vzácnu relikviu: časť z okov sv. Pavla. Prítomnosť reťaze s 30 článkami v bazilike je doložená od druhej polovice 4. storočia. Spomína ju napríklad sv. Ján Zlatoústy roku 407 alebo Lev Veľký roku 461. Dnes je článkov v reťazi už iba deväť, každý s približne 6,5-centimetrovým priemerom. Relikvia sa na verejnú úctu veriacich vystavuje 25. januára na Sviatok obrátenia sv. Pavla a 30. júna, deň po Slávnosti sv. Pavla, keď sa pred bazilikou koná masová procesia. Tento symbol Pavlovho väzenia pripomína hodnotu utrpenia prijatého s radosťou v jednote s Kristom, lásku, ktorá spája Apoštola národov s jeho Majstrom, a putá lásky, ktoré môžu zjednocovať všetkých, čo uznávajú mŕtveho a vzkrieseného Krista za Pána.[37]

Ekumenické myslenie súčasného pápeža Benedikta XVI. vyjadruje príhovor na za zakončenie týždňa modlitby za jednotu kresťanov v roku 2007: „Neschopnosť počúvať a rozprávať symbolizuje chýbajúce spoločenstvo, čo je symptómom rozdelenia“. „Rozdelenie a nekomunikatívnosť sú dôsledkom hriechu a stoja proti Božiemu plánu,“ povedal pápež Benedikt XVI.

„Často nepočúvame Božie slovo ani slovo druhých ľudí, a často nie sme schopní rozprávať sa. Chýba nám plná komunikácia i plná jednota,“ konštatoval v úvodnom príhovore predseda Pápežskej rady pre napomáhanie jednoty kresťanov kardinál Walter Kasper. Prirovnal tak kresťanov k hluchonemému, ktorého uzdravil Ježiš v evanjeliovom príbehu slovami Effeta! – Otvor sa!.

Toto spojenie medzi neschopnosťou komunikovať a neschopnosťou tvoriť jednotu zdôraznil aj Svätý otec a poďakoval sa Cirkvi v Juhoafrickej republike, že vybrala na uvažovanie počas tohtoročného ekumenického týždňa „tému s takou náboženskou i politickou dôležitosťou, lebo hovoriť a počúvať sú základné podmienky na budovanie civilizácie lásky“. Prvým poučením pre kresťanov, zvlášť v ekumenickom úsilí, je preto podľa Svätého otca počúvať.

„Nie sme to my, kto má dosahovať a riadiť jednotu Cirkvi. Cirkev sa netvorí sama a nežije sama zo seba, ale zo slova, ktoré vychádza z Božích úst. Počúvať spoločne Božie slovo; praktizovať biblické *lectio divina*, čiže čítanie spojené s modlitobu; nechať sa udivovať novosťou Božieho slova, ktorá nikdy nezostarne a nikdy sa nevyčerpá; prekonávať svoju

[37] *Benedikt XVI. a aténsky arcibiskup Christodoulos podpísali Spoločné vyhlásenie*. In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20061214028 (27.1.2006).

hluchotu voči tým slovám, ktoré sa nezhodujú s našimi predsudkami a našimi názormi; počúvať a študovať aj tých, ktorí počúvali Božie slovo pred nami, aby sme sa od nich naučili čítať Bibliu v dlhej a bohatej tradícii počúvania; toto všetko tvorí cestu, ktorú treba prekonať, aby sme dosiahli jednotu vo viere – ako odpoveď na počúvanie Slova."

Kresťania schopní takto počúvať môžu podľa Benedikta XVI. pristúpiť k druhému kroku a odvážne hlásať slovo. „Musíme sa pýtať: nestali sme sa my kresťania príliš nemými? Nechýba nám odvaha hovoriť a svedčiť, ako to robili tí, ktorí boli svedkami uzdravenia hluchonemého v Dekapole? Náš svet potrebuje takéto svedectvo; očakáva predovšetkým spoločné svedectvo kresťanov. Jednotu nemožno nastoliť; jednota sa stáva zdieľanou na základe spoločnej účasti na jednej viere."

V tejto prednáška je potrebné spomenúť pocit niektorých protestantských cirkví, že Katolícka cirkev rezignovala na dialóg, čo je úplne mylné. Konštatoval to kardinál Walter Kasper, predseda Pápežskej rady pre podporu jednoty kresťanov, na tlačovej besede pri príležitosti končiaceho sa Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov. Svoje tvrdenie doplnil výpočtom stretnutí za posledný rok, na medzinárodnej úrovni zvlášť so svetovými organizáciami luteránskych, reformovaných a metodistických cirkví. Ako však dodal, ekumenickú prácu dnes komplikuje fragmentácia protestantského sveta, keď mnohé tzv. slobodné cirkvi zaujímajú ku Katolíckej cirkvi vlastné postoje. „V tejto atmosfére nemožno veľmi plánovať, robíme každý deň, čo je možné," povedal kardinál Kasper. V súčasnosti prebieha paralelne 12 dialogických procesov od pravoslávnych cirkví až po málo známe nové náboženské spoločenstvá. Pápežská rada im nezabezpečuje masívnu publicitu, ale práve do ich plodnej práce vkladá nádej.

Problémy s pravoslávnymi cirkvami sú podľa predsedu Pápežskej rady pre jednotu kresťanov lokálne. Treba ich riešiť od prípadu k prípadu, lebo globálne riešenia sú bezpredmetné. Na základe posledných skúseností z pápežovej cesty do Turecka či z historicky prvej návštevy gréckeho arcibiskupa v Ríme však možno s uspokojením konštatovať, že v dialógu s pravoslávím nastala „zmena atmosféry". Katolícka cirkev pritom venuje osobitnú pozornosť Ukrajine a Grécku, kde sa podnikajú konkrétne kroky na slobodnejší život jednotlivých vyznaní.

Ako zhrnul kardinál Kasper, dva hlavné problémy v súčasnom ekumenickom dialógu vyplývajú z pocitu vylúčenia a z emocionálnych predispozícií. Preto je potrebné prekonávať predsudky založené na citovom vnímaní vecí a rozšírené najmä vo východných cirkvách a zároveň vytvárať srdečnú atmosféru spoločenstva, v ktorom sa nikto necíti odsunutý a mimo záujmu hlavných cirkví. Kardinál Kasper preto sformuloval dve základné úlohy ekumenizmu: venovať pozornosť

podstate a duchu. „Dobre vieme, čo majú kresťania spoločné. Ale majú to?“ spýtal sa a zdôraznil potrebu posilniť základy, lebo práve tie od kresťanov svet potrebuje.

Duchovný ekumenizmus kardinál Kasper podrobne rozobral vo svojej najnovšej knihe s rovnomenným názvom, ktorú pri tejto príležitosti prezentoval. „Chce byť podnetom na praktický ekumenizmus v nasledujúcich rokoch,“ vyhlásil autor o útlej knižke z dielne vydavateľstva Città Nuova. Ide o zbierku praktických tipov, návrhov a usmernení, použiteľných v každodennom živote. „Keby sme ich všetky využívali, urobili by sme okamžite skok vpred,“ konštatoval kardinál s pripomenutím, že „každý je pozvaný zapojiť sa“.[38]

Ekumenickú činnosť v roku 2006 zhodnotil Bendikt XVI. na generálnej audiencii 24. 1. 2007. Predznamenal tak záver Týždňa modlitieb za jednotu kresťanov vo štvrtok 25. januára s mottom „Dobre robí všetko: aj hluchým dáva sluch, aj nemým reč“ (Mk 7, 37). Toto uznanlivé zvolanie ľudu, ktorý sa stal svedkom Ježišovho zázraku, môže podľa Svätého otca zaznievať aj dnes, keď obdivujeme „nezvyčajný rozkvet úsilia o znovunastolenie jednoty kresťanov“.

„Keď si pripomenieme púť posledných 40 rokov,“ povedal Benedikt XVI., „s prekvapením zisťujeme, ako nás Pán prebudil z otupenej sebestačnosti a ľahostajnosti, ako v nás prebúdzal čoraz väčšiu schopnosť nielen ‚počuť sa‘, ale aj ‚počúvať sa‘, ako rozväzoval náš jazyk, aby modlitba, ktorú pozdvihujeme k nemu, nadobúdala väčšiu silu a presvedčivosť pre svet. Vskutku, Pán nám udelil mnohé milosti a svetlo jeho ducha ožiarilo mnohé svedectvá. Ony dokázali, že všetko sa môže dosiahnuť modlitbou, keď dokážeme s vierou a pokorou poslúchať Boží príkaz lásky a stotožňovať sa s Kristovou túžbou po jednote všetkých svojich učeníkov.“

Starostlivosť o jednotu Cirkvi leží podľa Benedikta XVI. na pleciach laikov aj ich pastierov a ich prvou spoločnou úlohou je modlitba. Pri modlitbe si totiž kresťania lepšie uvedomujú svoje bratstvo a učia sa pozornejšie počúvať Pána, lebo iba nasledovaním jeho hlasu môžu nájsť cestu k jednote.

„Ekumenizmus je, prirodzene, proces pomalý, niekedy - keď upadne do pokušenia počúvať, a nepočuť, hovoriť na pol úst namiesto odvážneho hlásania - možno až odradzujúci,“ podotkol Svätý otec a dodal: „Nie je jednoduché vzdať sa ‚pohodlnej hluchoty´, akoby evanjelium - stále to isté - nemohlo znovu dokázať svoju schopnosť rásť ako božský kvas obrátenia a duchovnej obnovy v každom z nás.“

[38] ***K**ardinál Kasper: Katolícka cirkev nerezignovala na dialóg, naopa*k. In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20070123023 (27.1.2007).

Podľa Benedikta XVI. však pomalá cesta ekumenizmu vedie „napriek počiatočným ťažkostiam, ba práve cez ne, na široké priestranstvá radosti, na občerstvujúce zastávky a dovoľuje zavše nadýchnuť sa z plných pľúc čistého vzduchu plného spoločenstva“. Svätý Otec potom účastníkom audiencie jednu po druhej krátko priblížil požehnaný počet takých príležitostí, ktoré priniesol uplynulý rok. Spomenul pritom najprv oficiálnu návštevu Svetovej aliancie reformovaných cirkví na začiatku roku 2006 a skutočnosť, že Medzinárodná lutheránsko-katolícka komisia pri tej príležitosti predložila príslušným úradom na posúdenie dokument s názvom Cirkev ako spoločenstvo spoločného svedectva o Božom kráľovstve. Ako povedal, ide o ovocie 36-ročného dialógu, ktorý sa začal už v roku 1970.

Potom Benedikt XVI. spomenul stretnutie delegátov ekumenického procesu v Európe, ktoré sa uskutočnilo presne pred rokom v Bazilike sv. Pavla za hradbami a malo za cieľ podniknúť prvé kroky k príprave tretieho Európskeho ekumenického zhromaždenia v septembri tohto roku v rumunskom Sibiu. Stretnutie zvolala Rada európskych biskupských konferencií a Konferencia európskych cirkví.

Ďalej pápež Benedikt XVI. spomenul, že v rámci stredajších audiencií prijal zástupcov Svetovej baptistickej aliancie a Evanjelickej luteránskej cirkvi v Amerike, ktorá si udržiava zvyk pravidelných návštev Ríma. Svätý otec sa stretol aj s predstaviteľmi Gruzínskej pravoslávnej cirkvi, čím nadviazal na priateľské vzťahy medzi jej hlavou Iľjom II. a svojím predchodcom Jánom Pavlom II.

V júli 2006 sa v Moskve uskutočnilo vrcholné stretnutie náboženských predstaviteľov a moskovský patriarcha Alexej II. pri tejto príležitosti osobitným posolstvom podnietil aj podporu Svätej stolice. Ako užitočnú ohodnotil Benedikt XVI. návštevu metropolitu Moskovského patriarchátu Kirilla vo Vatikáne, ktorá potom nasledovala a bola prejavom túžby po „jasnejšej normalizácii bilaterálnych vzťahov“.

Podobne Svätý Otec uvítal stretnutie s kňazmi a študentmi kolégia Apoštolskej diakonie Svätej synody Gréckej pravoslávnej cirkvi.

Benedikt XVI. s radosťou pripomenul aj generálne zhromaždenie Ekumenickej rady cirkví v Porto Alegre, kde mala Katolícka cirkev bohaté zastúpenie; pri tejto príležitosti vydal osobitné posolstvo. Pápežské posolstvo adresoval i generálnemu zhromaždeniu Svetovej konferencie metodistov v Soule.

Benedikt XVI. pripomenul, že v uplynulom roku vo Vatikáne uvítal aj návštevu sekretárov Svetových kresťanských spoločenstiev, čo je združenie na výmenu informácií a kontaktov medzi rozličnými vierovyznaniami.

V novembri 2006 sa v Ríme uskutočnila významná návšteva canterburského arcibiskupa a prímasa Anglikánskej cirkvi. Spoločnú modlitbu v pápežskej Kaplnke Redemptoris Mater označil Svätý Otec za „významnú chvíľu".

Svoju cestu do Turecka nazval „nezabudnuteľnou", osobitne pritom spomenul stretnutie s ekumenickým patriarchom Bartolomejom I., pričom ocenil viaceré gestá „výrečnejšie než slová". Bartolomejovi I. sa pápež poďakoval za list, ktorý mu poslal po návrate z cesty, a uistil ho o svojom úsilí „konať tak, aby objatie pokoja, ktoré sme si dali počas posvätnej liturgie v Chráme sv. Juraja, prinieslo ovocie".

Ekumenické aktivity uplynulého roka ukončila oficiálna návšteva gréckeho pravoslávneho arcibiskupa. Christodoulos a Benedikt XVI. si pri tejto príležitosti navzájom darovali vzácne ikony.

Obsiahlu rekapituláciu aktivít minulého roka Svätý Otec ukončil rečníckymi otázkami: „Nemajú tieto gestá vysokú duchovnú hodnotu? Nie sú to chvíle radosti a nádychu na tomto pomalom výstupe k jednote, o ktorom som hovoril?" Vzápätí si na ňu sám odpovedal: „Tieto chvíle vrhajú svetlo na úsilie – často tiché, avšak mocné –, ktoré nás združuje pri hľadaní jednoty. Ony nás povzbudzujú podujať sa na každú námahu, aby sme na tomto pomalom, ale dôležitom výstupe pokročili."

Svoj príhovor ako obyčajne uzavrel prosbou o ochranu Panny Márie: „Zverujeme sa do ustavičnej ochrany Božej Matky a našich svätých orodovníkov, aby nás posilňovali a pomáhali nám nezriekať sa dobrých úmyslov, aby nás povzbudzovali zvyšovať úsilie, modliť sa a pracovať s vierou, v istote, že Svätý Duch urobí všetko ostatné. Dá nám plnú jednotu vtedy a tak, ako chce on. Posilnení touto dôverou kráčajme ďalej cestou viery, nádeje a lásky. Pán nás vedie."[39]

[39] *Generálna audiencia: Ekumenizmus nás učí nielen počuť sa, ale aj počúvať sa.* In. http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20070124030 (27.1.2007).

Výchovný rozmer personalizmu Jána Pavla II.

Pavol Dancák

Výchova ako kultivácia prirodzených ľudských daností umožňuje človeku zúčastniť sa na formovaní vlastného „ja“, ale k tomu je potrebná schopnosť mravného konania, ktorá je hodnotovo orientovaná, preto výchova nie je len prípravou na určité životné výkony, ale je vyvádzaním z každej parciálnosti, z každej uzavretosti vo sfére osobných obmedzených záujmov do priestoru otvárajúcemu sa jediným skutočným ľudským smerom, totiž smerom od čiastočného k celkovému, k priestoru, v ktorom je človek ako jedinec i ako rod umiestnený a povolaný žiť. Výchova v pravom zmysle je uvedením do svetového celku.[1] Otvorenosť celkovému je zároveň pravou otvorenosťou všetkým ostatným bytostiam spoluobývajúcim svet, je otvorenosťou k ľuďom i veciam v ich pravej perspektíve.

Cieľom prednášky je poukázať na výchovný charakter personalizmu Jána Pavla II., ako na príspevok k autentickej výchove v našej dobe, v ktorej ľudia na jednej strane už vytriezveli z gnosticko – osvieteneckého názoru „stále vpred a čoraz lepšie“, ale na druhej strane si veľmi navykli na situáciu v platónskej jaskyni a nevedia, alebo aj nechcú sa uvoľniť z moci tieňov a zaujať miesto, ktoré je im bytostne určené. Personalizmus Jána Pavla II. sa radí k najvýznamnejším prejavom európskej duchovnosti, vrátane výchovy a vzdelávania, ktorá je výslednicou vplyvu niekoľkých veľkých duchovných tradícií. Je tu vplyv gréckej filozofie, rímskeho právneho myslenia, hebrejskej a kresťanskej duchovnosti. Túžba po nadobudnutí poznania, porozumenia seba samého a sveta, túžba po odhalení princípov, ktoré by viedli k správnemu konaniu a k životu v harmónii, zaujímali ľudstvo dávno pred objavením sa kresťanstva. Hľadanie múdrosti, ktorá spočiatku bola chápaná ako intelektuálne poznanie pravdy o jestvujúcej skutočnosti a neskôr ako nadobudnutie umenia cnostného života, vytvorilo podstatu gréckej filozofie a *paideie*, ktorá bola predovšetkým na Východe považovaná za prípravu k prijatiu Evanjelia.[2]

Myslenie Karola Wojtylu pred nástupom na pápežský stolec, ale aj jeho pôsobenie na pápežskom stolci, je naskrz preniknuté výchovným

[1] Porov. PATOČKA J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1964, s. 370.
[2] Porov. ARMSTRONG, A. H., MARKUS, R. A.: *Wiara chrześciańska a filozofia grecka*, prel. H. Benarek, Warszawa 1964, s. 176 – 177.

úsilím v tom najpôvodnejšom zmysle. Teda nie je to len úsilie, ktoré by pripravovalo človeka na nejaký čiastočný, konkrétny výkon, ale je to výchova, ktorá vyvádza k otvorenosti voči celku. V tomto výchovnom úsilí Jána Pavla II. je evidentný dôraz na orientáciu k pravde, čo popri úcte k vnútornej skúsenosti, z ktorej vo svojej filozofickej koncepcii vychádza, poukazuje na myšlienkovú príbuznosť so Sokratom, ktorý sa staral o duše svojich poslucháčov a upriamoval ich k Logu. Sokrates svoje poslanie odvodzuje od hlasu božského pôvodu a Ján Pavol II. ukotvuje svoje myšlienky v Zjavení. Sokrates hľadá v rozhovoroch vyslovene praktickú odpoveď, ktorá má budovať život človeka a *polis*. Ján Pavol II. o svojom záujme o človeka ako osobu hovorí: „Stále ma však nadchýnal človek. Keď som študoval na filozofickej fakulte, zaujímal som sa o neho ako o tvorcu jazyka a objekt literatúry. Potom, keď som objavil v sebe kňazské povolanie, začal som sa človekom zaoberať ako s ústrednou témou pastoračnej aktivity“.[3] Záujem o človeka je pastoračný - praktický, ktorý chce odpovedať na otázku ako žiť, a teda čo robiť. „Prežívali sme povojnové obdobie a polemika s marxizmom bola v plnom prúde. V týchto rokoch sa pre mňa stali najdôležitejšími mladí, ktorí mi kládli otázky ani nie tak o Božej existencii, ale o tom, ako žiť, čiže o spôsobe riešenia problémov lásky a manželstva, ako aj problémov spojených so svetom práce... Z našich kontaktov, z účasti na problémoch ich života sa zrodila štúdia, ktorej obsah som zhrnul pod názvom Láska a zodpovednosť. Esej o osobe a čine prišla potom, ale aj ona sa zrodila z toho istého prameňa. Od chvíle, keď som prešiel do oblasti otázok o ľudskej existencii, bolo akosi nevyhnutné, aby som došiel k tejto téme, a to nielen vzhľadom na človeka našej doby, ale na človeka v každej dobe. Otázka dobra a zla človeka nikdy neopúšťa, ako o tom svedčí mladík, ktorý sa v evanjeliu pýta Ježiša: „...čo mám robiť, aby som obsiahol večný život?“ (Mk 10,17).[4] Výchovné úsilie Karola Wojtylu je podmienené koncepciou človeka, ktorú tvorí vo svetle vzťahu človeka k Bohu s presvedčením, že človek je obraz Boha. „…ide o hodnotu ľudskej osoby stvorenej na obraz Boží, zdôvodňuje sa jej dôstojnosť a jej nadradenosť nad ostatné stvorenie a ukazuje sa transcendentná schopnosť jej rozumu“.[5] Na tomto predpoklade vystupujú do popredia ďalšie dôležité súčasti jeho filozofie - vedomie človeka a podstata, vedomie v štruktúre človeka, vzťah vedomia a činu, otázka slobody ako fundamentálnej ontologickej vlastnosti osoby, otázka intersubjektivity a

[3] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, prel. M. Hučko. Nové mesto SÚSCM, Bratislava 1995, s. 177.
[4] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, prel. M. Hučko. Nové mesto SÚSCM, Bratislava 1995,, s. 178.
[5] FER, 60.

účasti ako vlastnosti osoby a základu vzťahu ja a ty, otázka spoločného alebo všeobecného dobra, ktoré majú dôležitý etický dosah.[6]

Karol Wojtyla pokladá skúsenosť človeka za východiskový bod svojho filozofického záujmu o človeka. „Ide o to, aby sme sa dotkli ľudskej reality v tom najvlastnejšom bode - v bode, na ktorý poukazuje skúsenosť človeka a z ktorého nemôže človek nejakým spôsobom ustúpiť bez toho, žeby zničil seba samého.“[7] Holistickú výchovu môžeme rozvíjať len vtedy, ak je pozornosť sústredená na kladenie otázky, na túžbu po pravde a hlas svedomia, na povinnosť, na slobodu a zodpovednosť, hraničné situácie, utrpenie, smrť, vinu, nádej, starosti, stretnutia, prácu, atď., čo predstavuje základnú skúsenosť pomocou ktorej môžeme odhaliť podstatu človeka.[8] K. Wojtyla za takúto základnú skúsenosť človeka pokladá skúsenosť skutku, ktorá je podľa neho kľúčom k poznaniu pravdy o človeku. Apoštol Peter vykonal skutok zapretia svojho priateľa a poznal pravdu o sebe.[9] „Skutky sú zvláštnym momentom zjavenia sa a skúsenosti osoby. Istým spôsobom predstavujú najvlastnejší východiskový bod na pochopenie jej dynamickej podstaty. Morálnosť ako vnútorná vlastnosť týchto skutkov ešte výraznejším spôsobom vedie k tomu istému“.[10]

V liberálnych demokraciách našej doby zjavne nemá ani Boh, ani štát, ani spoločnosť, ani národ miesto, ale platnosť najvyššieho dobra má autonómny jedinec vo svojej dôstojnosti, ktorá nie je závislá od žiadneho jeho výkonu. [11] Medzinárodná konvencia o ľudských právach a ústavy moderných štátov mu pripisujú základné práva, zvlášť „právo na slobodný rozvoj osobnosti“. Tým sa však nepropaguje egocentrické sebaporozumenie, ktoré sa dnes častokrát pokúša ospravedlniť odvolávajúc sa na toto základné právo. Je zjavné že „iba pomocou spoločenskej výchovy sa človek môže stať osobou, čiže sebou samým.“[12]

Egocentrická mentalita často chápe výchovu veľmi naivne, individualisticky, pragmaticky, proti zmyslu a bez spojenia so sociálnymi povinnosťami. Preto je potrebné uviesť, že autentická výchova má vždy

[6] Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, Trnava 1996, s. 57.
[7] WOJTŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* Lublin 1994, s.70.
[8] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, prel. B. Vik, Praha 1994, s. 71.
[9] Porov. STYCZEŃ, T.: *Być sobą to przekraczać siebie - O Antropologii Karola Wojtyły.* In: WOJTŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 493.
[10] WOJTŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* Lublin 1994, s. 60.
[11] Porov. BREZINKA, W.: *Filozofické základy výchovy.* Praha : ZVON, 1994, s. 25.
[12] HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 91.

filozofický rozmer, ba vlastne „je to isté, čo filozofovanie“.[13] Filozofia to je láska a múdrosť, múdrosť, ktorá je výsledkom lásky, pričom je dôležité láskyplné bytie pospolu – bytie so všetkými bytosťami, s univerzom, s celkom.[14] V duchu Fichteho slov, človek sa stáva človekom len medzi ľuďmi – ak majú vôbec byť ľuďmi, musí ich byť viac,[15] personalizmus Jána Pavla II. reflektuje, že osoba „ja“ len cez to druhé „nie – ja“, čiže cez druhú osobu, sa zmocní seba.[16] Odmieta individualizmus, ktorého pyšnú absurdnosť môžeme si priblížiť na osude Friedricha Nietzscheho, ktorý sa cítil vo svojej engadinskej samote,“5000 stôp nad svetom“ taký nezávislý od sveta, štátu, spoločnosti, že si ako Zarathustra stačil sám na svete. Doopatrovala ho však pomäteného, láskavá matka; a doopatroval ho, penzijným zabezpečením aj štát.“[17]

Prvou úlohou kultúry je formovať slobodného človeka a cez neho slobodný svet. Ján Pavol II. v roku 1980 v Paríži v UNESCO, explicitne prehlasuje, že prvotným cieľom kultúry je „obrábanie“ človeka. Kultúra je takým výchovným úsilím, prostredníctvom ktorého sa človek stáva viac človekom: viac „je“ vo všetkých smeroch bytia. „Budúcnosť človeka tak závisí od kultúry!“[18]

Výchova si vyžaduje sebaohraničovanie, ktorého podstata spočíva v orientácii na dobro. Morálny relativizmus prináša to, čo nie je dobro a čo je proti životu – terorizmus, vraždy, genocídy, neľudské podmienky, otroctvo, kupčenie so ženami, vykorisťovania detí ap. Ján Pavol II. v encyklike Centesimus annus pripomína, že komunizmus sľuboval slobodu celému ľudstvu, ale v skutočnosti zotročil celé národy. Takto ľudstvo prišlo k ďalšej historickej skúsenosti, v ktorej sa znovu potvrdilo, že sloboda bez pravdy stráca svoj obsah. Ak má byť sloboda človeku na úžitok, musí to byť sloboda zodpovedná, ktorá reflektuje celok, ako nás o tom poučuje samotný Spasiteľ: “Ja som cesta, pravda a život.“ (Jn 14, 6).

Odmietanie Boha a uzatváranie sa do sveta tieňov nie je nóvum postnietscheanskej doby, lebo s tým prišli už sofisti. Myslenie Platóna, Sokrata a Aristotela cestou rozumu, teda cestou *loga* sa priblížilo k *Theos*. Bol to Platón, ktorý uprostred krízy gréckej kultúry povedal, že mierou všetkých vecí je Boh. Platónska filozofia sa objavuje v čase, keď zaniká

[13] KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha 1995, s. 176.
[14] Porov. PALOUŠ, R.: *K filozofii výchovy*, Praha 1991, s. 10.
[15] FICHTE, J. G.: *Grundlage des Naturrechts*, WW III, 39 In: CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : ZVON, 1994, s. 160.
[16] Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 93.
[17] Porov. HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : LÚČ, 1997, s. 92.
[18] JAN PAWEŁ II.: *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 czerwca 1980. In: *Wiara a kultura*, s. 81.

svet polis a na miesto tohto pasívneho univerza nastupuje náš ľudský svet slobody a zodpovednosti. Ale táto sloboda nie je pochopená ako absolútna voľnosť a bezbrehá nezávislosť, lebo sloboda nie je božstvo, ale je cestou za niečím božským.[19] Otázka týkajúca sa vzťahu človeka k Bohu má na pôde filozofie, a teda výchovy, svoje domovské právo.[20] Výchova, ktorá by chcela poprieť možnosť globálneho a posledného zmyslu, bola by nielen neprimeraná, ale aj pomýlená. Ján Pavol II. nevníma slobodu ako rozhodnutie proti Bohu, ale ako príležitosť k „pozitívnej slobodnej akcii", kde akékoľvek horizontálne smerovanie je interpretované v perspektíve vertikálneho zamerania. Reflexia pozitívneho významu hranice a celku mu umožnila reflektovať skutočný humanizmus. Poukazuje na špecifickú hodnotu negatívnych morálnych príkazov pre ľudskú slobodu. Božie prikázania nám ukazujú cestu života. Negatívne morálne príkazy, to znamená tie, ktoré prehlasujú voľbu určitého skutku za morálne neprípustnú, majú pre ľudskú slobodu absolútnu hodnotu a zaväzujú vždy a za všetkých okolností, bez akýchkoľvek výnimiek. Už v tomto zmysle negatívne morálne príkazy splňajú nezvyklo dôležitú pozitívnu výchovnú funkciu, lebo v nich obsiahnuté bezpodmienečné „nie" určuje neprekročiteľnú hranicu, za ktorú slobodný človek nemôže ísť a zároveň ukazuje určité minimum, ktoré musí zachovať a od ktorého musí začínať vypovedanie možných „áno" schopných zahrnúť postupne celý horizont dobra (Mt 5,48). [21]

Ján Pavol II. nástojí na metafyzickom prístupe, lebo je presvedčený, že je to záväzná cesta ako prekonať krízovú situáciu a odstrániť úchylky v správaní, ktoré sa rozšírili v našej spoločnosti. Rozdiel medzi vychovaným a nevychovaným človekom Platón prirovnáva k rozdielu medzi malým dieťaťom a dospelým človekom. Tak ako malé dieťa nevie o svojom nedostatku, o svojej nedospelosti, tak nevychovaný človek nevie o svojej povolanosti k zodpovednému životu. Je to rozdiel medzi zodpovedným a nezodpovedným vzťahom človeka k vlastnému bytiu, k vlastnému životu. Zodpovednosť sa však nemôže vzťahovať len k účelu ľudského bytia, ale je určená tým, čo človeka presahuje – sub specie aeternitatis.

Ján Pavol predstavil pravdivú koncepciu slobody a zodpovedného postoja k životu. V encyklike Redemptor hominis píše, že „plná pravda o ľudskej slobode je hlboko vpísaná do tajomstva Vykúpenia".[22] Na toto

[19] Porov. PATOČKA, J.: *Platón*, Praha 1992, s. 24.
[20] Porov. TAT, A.: *Múdrosť u Jána Pavla II.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 73.
[21] Porov. EV, 75.
[22] RH, 21.

tajomstvo vykúpenia pápež neustále naväzuje, keď ukazuje pravdivú víziu ľudskej slobody. Pravdivá koncepcia slobody, ako je predstavená na stránkach encykliky Evangelium vitae, je mnohorako podmienená a ohraničená rôznymi okolnosťami a závislosťami. Predovšetkým je to sloboda podmienená závislosťou od Boha, závislosťou stvorenia od Stvoriteľa. Sv. Otec píše: „Je to nutné, aby človek uznal svoju prvotnú a nepopierateľnú kondíciu stvorenia, ktoré prijíma jestvovanie a život od Boha ako dar a úlohu: len akceptujúc tú prirodzenú závislosť svojho bytia, človek môže realizovať v plnosti svoj život a slobodu, a tak aj chrániť dôkladne život a slobodu každej inej osoby“.[23] Uznanie závislosti od Stvoriteľa nie je len prvou podmienkou pravdivého skutočného využívania svojej slobody, ale zároveň ochranou života iných osôb. Nejestvuje tak skutočný postoj „pro life“ bez takéhoto postoja závislosti od Boha. Človek má nielen uznať Boha za svojho Stvoriteľa, ale tiež uznať jeho právo nad sebou. „Keď Boha odmieta a žije tak, akoby nejestvoval, alebo nerešpektuje jeho prikázania, ľahko bude odmietať alebo podrývať dôstojnosť ľudskej osoby a nenarušiteľnosť jej života“.[24]

Ohraničenie ľudskej slobody pochádza zo strany Zákona – Božích prikázaní. Táto špecifická väzba medzi slobodou človeka a Božím Zákonom má svoje živé sídlo v „srdci“ osoby, teda vo svedomí.[25] O tom špecifickom zväzku medzi slobodou a Božím zákonom pápež píše v encyklike Veritatis splendor. „Vzťah medzi ľudskou slobodu a zákonom Boha má svoje živé sídlo v „srdci“ osoby, to znamená v jeho mravnom svedomí: „V hĺbkach svedomia - hovorí Druhý vatikánsky koncil - človek odhaľuje zákon, ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobro a chrániť sa zla; a ak treba, ozýva sa v srdci: Toto rob, tamtomu sa vyhýbaj! Lebo človek má v srdci od Boha vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť. Podľa neho bude aj súdený (porov. Rim 2, 14 – 16).“[26]

Človek sa prejavuje skutkom, svojím vlastným ľudským konaním, v ktorom sa odhaľuje vzťah medzi ľudskou slobodou a Božím zákonom. Realizujúci sa človek je povolaný, „aby dobrovoľne hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne sa ho pridŕžajúc, dosiahol plnú a blaženú dokonalosť.“[27] Človek plní svoje povolanie k slobode v poslušnosti Božiemu zákonu, ktorý je obsiahnutý v prikázaní lásky k Bohu a k

[23] EV, 96.
[24] EV, 96.
[25] Porov. VS, 54.
[26] VS, 54.
[27] VS, 71.

blížnemu.[28] Zachovávanie prikázania považuje sv. Augustín za prvú nedokonalú slobodu[29] a za jej nutný začiatok.[30] Prvá sloboda, píše sv. Augustín, spočíva na oslobodení sa od takýchto skutkov ako je vražda, cudzoložstvo, necudnosť, krádež, klamstvo, svätokrádež a pod. Keď človek začína byť slobodným od týchto skutkov (nemôže ich robiť nijaký kresťan), začína sa približovať k slobode, ale to je ešte len začiatok slobody, ale nie dokonalá sloboda.[31]

Rámec antropologicko - filozofického myslenia Jána Pavla II. tvorí kríza postmodernizmu, ale centrálnu pozíciu zaujíma človek v stave permanentného pretvárania vlastnej telesno – duchovnej prirodzenosti, pričom človek nie je reflektovaný vo voľajakom abstraktnom zmysle, ale ako v čine sebaafirmujúca a zároveň sebatranscendujúca osoba, čo poukazuje na význam výchovy. Človek sám na základe svojho poznania si môže slobodne vyberať, a tak môže žiť lepšie alebo horšie. Svojim faktickým správaním rozhoduje o výbere medzi partikularistickým a holistickým prístupom, medzi odmietaním zodpovednosti, keď sa upriamuje len na pragmaticky prízemné ciele a prijatím zodpovednosti za svoj život. Ľudský život je dynamickým procesom a pokiaľ človek žije, všetko je otvorené.

[28] Porov. VS, 83.
[29] Porov. VS, 17.
[30] Porov. VS, 13.
[31] Porov. EV, 75.

Dôstojnosť ľudskej osoby ako prirodzený základ pre práva človeka podľa Karola Wojtyłu a Jana Pavla II.

Marko Rozkoš

Úvod

Práva človeka - dnes obľúbená téma

Téma práv človeka je dnes veľmi moderná a preferovaná na temer všetkých úrovniach hodnotenia ľudského života. Veľká časť týchto rozpráv o právach človeka sa však týka viac konkrétneho obsahu, výpočtu noriem či tvorenia nových, precíznejších zákonov, ktoré by zhodnotili ľudské bytie. Medzi obľúbené témy patria práva človeka na spoločný život v homosexuálnych zväzkoch, práva ženy na slobodu výberu možnosti abortu pre počaté dieťa, práva chorých na použitie eutanázie, práva človeka na slobodu vlastného neobmedzeného rozvoja a pod. Môžeme teda vidieť, že rozpravy na tému práv človeka sa v prevažnej miere týkajú obsahu noriem.

Časy krízy koncepcií práv človeka

I to je jasným svedectvom, že časy, v ktorých žijeme sú časmi krízy koncepcií práv človeka, a to krízy na úrovni teoretickej. V čom kríza spočíva?

Odpoveď naznačuje vyjadrenie Jozefa Ratzingera, terajšieho pápeža Benedikta XVI., ktorý sa ešte ako kardinál zúčastnil v januári r. 2004 na vedeckej dišpute so súčasným nemeckým filozofom Jürgenom Habermasom. Témou dišputy bol problém dialektiky sekularizácie. Na začiatku svojho vystúpenia o základoch liberálneho štátu kardinál Ratzinger povedal: „V procese spájania a prenikania sa kultúr sú v značnej miere ničené etické axiómy, ktoré boli doteraz smerovníkmi. Otázka čo je vlastne dobré a prečo; čo je potrebné robiť aj za cenu obety zo strany človeka - táto zásadná otázka je v značnej miere bez odpovede.“[1]

Zmena základnej vedeckej otázky

Je všeobecne známe, že nástupom pozitivizmu v myslení a vede sa zmenila základná vedecká otázka. To, čo bolo základom dovtedajšej realistickej vedy sa dalo vyjadriť odpoveďou na otázku: „dia tí“ - prečo, ktorá dávala dôraz na genézu, kauzalitu v poznaní a kde ideálom vedy bolo: „scire propter ipsum scire“ (poznávať, aby bolo poznané,

[1] J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik powszechny“, 01.05.2005; prel. autor

pochopené, porozumené). To, čo nastúpilo po roku 1830 s nástupom pozitivizmu je základom terajšej senzualistickej vedy, ktorá odpovedá na otázku: „quo modo“ - „know how“ - ako na to, a tým dáva dôraz na spoznanie toho „ako sa vlastne veci majú“ a kde ideál vedy je vyjadrený v hesle: „per leges scire est vere scire“ (poznanie zákonitostí je poznanie pravdivé, i to len vtedy ak ho možno využiť v praxi podľa vety: savoir pour prevoir - poznať, aby sa dalo predvídať). Teda poznanie zákonitostí a predvídanie ďalšieho rozvoja má byť podľa tejto koncepcie vedy základom pre lepší a hodnotnejší svet.

Dôsledky zmeny - degradácia človeka

Preto v línii tradície klasickej filozofie, tvorenej Platónom, Aristotelom či sv. Tomášom Akvinským je potrebné poukázať na to, že problém koncipovania práv človeka v súčasnej právnej vede je veľmi úzko spojený s tým, že z človeka „homo sapiens“ (mysliaci) sa stáva človek „homo utens“ (užívateľ), pričom je pravdou, že užívať zákony sveta je jednou z vlastností človečenstva ale nie je samotným človečenstvom. Otázkou „know how“ môžeme spoznať ako liečiť človeka, ako ho využiť v politike či spoločenskom živote, ale nikdy nedáme odpoveď na otázku kým je človek, aký je zmysel jeho života. A odpoveď ani nemôžme dať, lebo súčasná veda sa na to ani nepýta. Navyše je tu veľké nebezpečenstvo, že z človeka si veda urobí „iba vec“ a použije ho na svoje ciele, čo znamená, že ho zotročí a zdegraduje.

Riešenie v návrate k tradičnej koncepcii - nie je to prežitok; dôkaz: J.P.II.

Do tejto krízy ľudského poznania nám môže vliať svetlo tradičná koncepcia prirodzeného práva, ktorá si kladie otázku čo je to, čo v podstatnom zmysle určuje konanie človeka, čo je základom morálky a čo sa povinne musí brať do úvahy pri koncipovaní pozitívnych právnych noriem. Táto otázka je otázkou o právach človeka ako o prirodzených právach, ktoré sú základom všetkých spravodlivých právnych systémov.

Úmysel prednášky

Úmyslom tejto prednášky je poukázať na to, že teoretické poznanie na tému práv človeka je pre pravdivý a osožný rozvoj človeka nevyhnutné. Poukázať na to, nie je zanechané ako prekonaný prežitok, práve naopak, že je veľmi aktuálne a akceptované tými autoritami, ktoré vďaka tomuto poznaniu ukazujú cestu z myšlienkového bludiska dnešnej doby na svetlo pravdivého a správneho života. Jednou z takých autorít dnešnej doby je pápež blahej pamäti Ján Pavol II., ktorého myšlienkový odkaz na tému prirodzenosti práv človeka chceme v tejto prednáške viac priblížiť.

Aby však jeho myšlienky boli viac zreteľnejšie, je potrebné urobiť zopár úvah o celom probléme prirodzenosti práv človeka.

Problém prirodzenosti práv človeka

V histórii ľudského myslenia poznáme viacero pokusov nájsť odpoveď na otázku: v akej skutočnosti majú práva človeka svoj základ. Tieto tendencie sa objavili všade tam, kde sa v teoretickej reflexii nad právami človeka z rôznych príčin sa začalo hľadať, či extrahovať všeobecnejšiu, ontologickú zásadu, ktorá by mohla zabezpečiť všeobecný a definitívny základ práv človeka.

Rôzne pokusy hľadania prirodzeného základu pre práva človeka

Typológia rôznych zdôvodnení je veľmi široká a poukazuje na veľké ťažkosti ich prijatia za paradigmatické koncepcie práv človeka, ktoré by sa mali ďalej rozvíjať v smere pozitívneho práva. Rozlišujú sa vzhľadom na skutočnosť, ktorá je chápaná ako základ pre práva človeka. Spomedzi nich možno spomenúť niektoré z nich.

Základ v pozitívnom práve...

1. Pokus hľadať základ pre práva človeka v pozitívnom práve a to v súvislosti s rozvojom medzinárodného práva, kedy sa čoraz viac objavujú pokusy hľadať zdôvodnenie pre práva človeka v tomto medzinárodnom práve. S obľubou sa spomína tzv. inštitucionálna teória práv, ktorá ak je normatívne definovaná, chápe sa ako skutočnosť, v ktorej majú práva človeka svoj pôvod a základ. Ide tu o také koncepcie, v ktorých pozitívne právo (alebo širšie chápané konanie štátu) je považované za podmienku reálnosti práv človeka. Argumentuje sa tým, že ochrana práv človeka vyžaduje presné vymedzenie podmetu, ktorý je právom viazaný (človek) a predmetu záväzkov práva (konkrétne právne normy). Stúpenci tohto typu zdôvodňovania sú náchylní argumentovať, že ak právo pozitívne determinuje oba tieto elementy, potom pozitívne právo (súbor konkrétnych noriem) zaisťuje realitu práva. Tu je však treba vziať do úvahy aj tzv. revindikatívny charakter ochrany práv človeka (vyžadujúci zachovanie povinnosti), ktorý sa vyvíja ako reakcia na nebezpečenstvá, kde treba pripomenúť, že v mnohých situáciách sa tento rozvoj ochrany práv uskutočňuje nie na základe pozitívneho práva, ale na základe jednoduchého rozhodnutia sa ľudí. Tak je vidieť, že práva človeka ako predmet - „práva na niečo“ obsahujú všetko, čo je povinné (aj keď to nie je konkrétne definované), teda nie je to čosi, čo je naplno reálne, ako jestvujúce a hotové samo v sebe.

Základ v spoločenských procesoch...

2. O pokuse zdôvodniť právo funkcionálne možno hovoriť v koncepciách, v ktorých práva človeka sú chápané ako podstatný

element spoločenských procesov, zaisťujúcich dobro spoločnosti ako celku. Dôvodom jestvovania práv človeka sú spoločenské procesy. Právo je len funkcia, ktorá usmerňuje tieto procesy. Východiskovým bodom je spoločnosť, ktorá pre svoj rozvoj vyžaduje, aby interakcie medzi jednotlivcami sa uskutočňovali v optimálnych podmienkach, a to z aspektu dobrého fungovania spoločenského systému.[2] Tu je však zrejmé, že v takomto chápaní sú základom jestvovania ako aj obsahom základných práv človeka nie vnútorné relácie ľudského bytia a jeho vlastný rozvoj (ako je tomu v paradigmatickej koncepcii práv človeka) ale vonkajšie vzťahy, ktoré tvoria štruktúru spoločnosti. Môžeme povedať, že základné hranice chápania jednotlivca nie sú určované vzhľadom na to, čo je prirodzené človeku a čo determinuje jeho dobro, ale vzhľadom na stabilnosť spoločenstva ako celku. Proti tomuto zdôvodneniu základu práv človeka hovorí aj zásada, že spoločenské vzťahy sú rozvíjané vzhľadom na jednotlivca a nie naopak, aby jednotlivec získaval práva pre dobro spoločenských vzťahov.

Základ v maximálnej ľudskej slobode...

3. Pokus vyjadriť podstatu práva ľudskou slobodou na rozdiel od vyššie spomínanej koncepcie hľadá základ pre jestvovanie práv človeka v jeho slobode, chápanej ako možnosť výberu cieľov konania.[3] Cieľom práv človeka dôvodom ich jestvovania je maximalizácia možnosti výberu

[2] Príkladom takéhoto systému základu práv človeka je koncepcia Niklasa Luhmanna, ktorá je postavená na tzv. základných právach, ktoré zabezpečujú konštitutívnu ochranu spoločnosti. Všetky takéto zákony sú chápané ako zákony na ochranu práv človeka. Základné práva jednotlivca sa objavia vždy na určitej úrovni spoločenského rozvoja daného štátu. Táto úroveň je nutnou podmienkou pre ich vznik. Tieto základné práva majú byť zárukou, aby sa spoločnosť nevrátila na nižšiu úroveň svojho rozvoja a zároveň majú zabezpečiť rôznorodosť a individualizáciu jednotlivých elementov spoločenského systému. Základné práva jednotlivcov majú takto svoj základ v spoločenstve ako v celku a slúžia jeho rozvoju. Pozri: N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, s. 23 n.
Tu by sme mohli spomenúť aj Johna Rawlsa a jeho koncepciu politického liberalizmu. Podľa neho jednou z troch hlavných vlastností liberálnej politickej koncepcie spravodlivosti je „špecifikácia základných práv, slobôd a možností“ ako aj „priznanie prvenstva pre nich.“ Vzájomné interakcie členov spoločnosti treba chápať ako elementy hry, ktorej cieľom je pretrvanie a rozvoj spoločnosti a práva človeka ako pravidlá, ktorých zachovávanie je podmienkou najreálnejšieho získania cieľa. Pozri: J. Rawls, *Liberalizm politiczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 35; prel. autor.

[3] O tom písal už Kant: Prirodzené právo je len jedno. Sloboda (nezávislosť od imperatívnej vôle - Willkür - kohosi iného), nakoľko ona môže zhodne so všeobecným právom spolujestvovať so slobodou každého iného. Preto je tým jediným, prvotným právom, ktoré patrí človekovi mocou ľudskosti. Pozri: I.Kant, *Metaphysik der Sitten*, v: Werkausgabe, t. VIII, hrsg. von W. Weischdel, Frankfurt am Main 1993, s. 45; preklad polski (fragmenty): Cz. Tarnogórski, v: M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii człowieka*, Warszawa, 1972, s. 189; prel. autor

a realizácie vlastných cieľov, pričom neexistujú objektívne kritériá spravodlivosti či povinnosti je sloboda sama v sebe „neohraničená“ a chápaná čisto negatívne: je „slobodou od“ toho, čo prekáža. Dôležité je všimnúť si, že jednotlivé práva človeka nie sú rozlíšené vzhľadom na to, aký je človek, ale vzhľadom na prijímané rozhodnutia, ktoré sa objavujú u človeka v súvislosti s konfliktami v interakciách s inými jednotlivcami. V prípade konfliktu pri realizácii cieľov, ktoré si jednotlivci vyberajú, jeden výber je lepší od druhého nie preto, že je primeraný, ale preto, že vybraný cieľ môže byť zrealizovaný a druhý nie. Ak teda to, čo je pre výber primerané je druhotné voči výberu človeka, vtedy primeranosť nemôže určiť, ktorý výber je lepší a ktorý horší - všetky výbery (rozhodnutia) sú na rovnakej úrovni. Takto prijatie slobody ako základu pre práva človeka vedie k spochybneniu dobier, ktorým by ochrana práv človeka mala slúžiť.

Základ v hodnotách...

4. Nádejným východiskovým bodom pre skúmanie zdôvodnenia práv človeka v čomsi prirodzenom, nezávislom od vymedzenia, určenia je problematika tzv. axiologického zdôvodnenia právnych noriem. V odpovedi na otázku: prečo má človek právo na vymedzené konanie iných podmetov (osôb), alebo právo na určený stav vecí, odpovedajú zástancovia tohto typu dôvodenia takto: preto, lebo činy podmetov alebo stavy vecí realizujú určité hodnoty. Krátko: ontologický základ práv človeka i noriem, ktoré ho chránia sú hodnoty. Tento pohľad nám však nepovie veľa, kým sa nevyjadrí bližšie, čím sú tie hodnoty. Žiaľ, ako sa zdá, nie je možné vyjadriť takú definíciu, ktorá by obsiahla celú rozmanitosť koncepcií hodnôt a zároveň aby nebola, vzhľadom na svoju všeobecnosť, zbavená teoretického i praktického prínosu.[4] Okrem toho je treba vziať do úvahy aj to, že jednou z príčin oddelenia sa filozofie hodnôt z klasického rámca filozofie bolo presvedčenie o celkovej odlišnosti a neredukovateľnosti oblastí hodnoty a oblasti bytia, čo v oblasti práv človeka znovu oddelilo to čo je (reálne existuje) od toho, čo zaväzuje, pričom hodnota je tu chápaná viac ako to, čo zaväzuje v zmysle

[4] Kategória hodnôt vstúpila do filozofie až neskôr; celé veky sa filozofia zaobišla bez tejto kategórie. Pojem hodnoty sa prvotne používal v ekonómii: hodnota je cena niečoho; „to, čo je hodnotné v materiálnom aspekte“. Aj starovekí Gréci používali slovo ἀξία v hospodárskom aspekte. Pozri: Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1131 a. Kategóriu hodnôt voviedol do filozofie Rudolf Hermann Lotze (1817 - 1881). Prvá štúdia z oblasti axiológie pochádza od Christiana von Ehrenfelsa, mala názov System der Werttheorie, vyšla v roku 1893. Porzi: W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości, czyli co historik filozofii ma do zakomunikovania historykowi sztuki*, v: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław, 1992, s.75¸prel. autor.

vzorca: [obsah - bytie] + [záväznosť], čo je však už mimo bytia.[5] Hodnoty, podľa stúpencov tohto dôvodenia, zaväzujú nezávisle od jestvovania podmetu. Spoznávané sú priamo, a to intuíciou. Skúsenosťou zovnako spoznávame aj hierarchiu hodnôt. Z tohto aspektu ich môžeme vyjadriť ako ideálne - mimo času a priestoru, teda mimo samotné bytie. No aj s týmto riešením prirodzenosti práva človeka sú spojené zásadné problémy. Keďže hodnoty sú spoznávané priamo - intuíciou, ako potom môžeme vysvetliť značné divergencie v chápaní hodnôt a tiež hierarchií hodnôt u rôznych podmetov (osôb). Navyše ťažko je tu diskutovať o hodnotách a ich hierarchii, nakoľko nemajú racionálny základ. Diskusia sa tu vedie len na tému výmeny pohľadov na to, čo je chápané ako správne a primerané, čo je hodnotené tým, či iným spôsobom a nie na tému základov samotnej primeranosti a správnosti. Podľa toho aj samotné práva človeka by mali svoj základ v konvencii alebo v kompromise medzi rôznymi morálnymi názormi, čo vedie k svojskému „pozitivizmu obyčajného hodnotenia“ a nemôže tu byť reč o nejakej všeobecnej ontologickej zásade práv človeka.[6]

Resumé základov - nejde o podstatu v človeku ale o konštrukty mimo neho

Týchto zopár krátko podaných príkladov je ilustráciou rôznych spôsobov hľadania prirodzenosti práva ako základu, z ktorého má vychádzať celá koncepcia pozitívneho práva, deklarovaná v konkrétnych normách. Môžeme jasne vidieť, že všetky tieto spôsoby hľadania ponúkajú také základy pre práva človeka, ktoré nie sú založené v podstate bytia človeka, ale viac či menej sa nachádzajú mimo jeho prirodzenosti, alebo v jeho jednotlivých vlastnostiach. Musíme si tiež uvedomiť, že ak by sme vzali do úvahy vyššie argumentácie, musíme uznať, že tu nemáme na zreteli konkrétne jestvujúceho človeka ale určité intelektuálne konštrukty ako koncepcia práva, koncepcia dôstojného života alebo človeka ako slobodného podmetu konania.

Ak má byť základ v človeku - otázka znie: kde?

Ak je teda potrebné prijať to, že práva musia mať svoj základ vo vlastnostiach samého bytia, vo vlastnostiach, ktoré sa nemusia hneď prejaviť v aktuálnom konaní (napr. v prirodzenej rozumnosti, či slobode),

[5] Takýto prístup ku chápaniu kategórie hodnôt spôsobil úpadok klasickej metafyziky a odklon od klasického chápania prirodzenosti. Prirodzenosť sa tak začala redukovať na iba fenomén - jav veci, ktorý môže byť fakticky vnímateľný a merateľný. Ide o filozofiu podmetového typu, ktorá hľadá isté poznanie, založené na nepochybných a daných východiskách, ktoré nie sú priamo vo veci ale v jej prejave - fenoméne. Pozri: Stróżewski, *Istnienie i wartość*, s. 25, prel. autor.

[6] Pozri: E. W. Böckenförde, Prawo i wartości. O krytyce aksjologicznego ugruntowania prawa, Znak, 1992, nr. 11, s. 57-67; prel. autor.

v tej chvíli vzniká problém kde v človeku umiestniť prirodzenosť práv tak, aby bolo podriadené celkovému dobru ľudskej osoby?

Riešenie: hľadať základ nie vo vlastnostiach, ale v akte jestvovania

Riešenie si vyžaduje nájsť taký element, ktorý nie je prítomný len v priebehu celého života človeka, ale ktorý určitým spôsobom spája všetky jednotlivé vlastnosti osoby. Tým elementom, ktorý zahŕňa celé bytie sú nie jeho vlastnosti ale akt jestvovania (uznávaný mnohými za základ individuality a totožnosti človeka - genetický kód tiež podlieha zmene).

Ako možno vidieť, zdá sa, že žriedlo problémov a ťažkostí s teoretickým poňatím prirodzenosti a všeobecnosti práv človeka, možno vidieť v koncentrovaní sa iba na obsah bytia. Ak sa totiž nezoberie do úvahy moment jestvovania, vtedy v hľadaní ontologických základov práv môžeme hovoriť jedine o istých vlastnostiach ľudského bytia a nie o samom ľudskom bytí, čím v dôsledku priznanie práv človeku bude zrelativizované a zredukované na tak či inak vyjadrené vlastnosti.

Renesancia prirodzenosti práv človeka

Ponúka ju teória práva sv. Tomáša Akvinského

Dôsledné a komplexné riešenie problému hľadania všeobecného, prirodzeného základu pre práva človeka ponúka teória práva sv. Tomáša Akvinského. Je nepochybné, že v diele tohto filozofa sa nachádza jedno z najplnších spracovaní filozofickej koncepcie prirodzeného práva. Na túto koncepciu nadväzuje celá dnešná tradícia koncepcií prirodzeného práva vo filozofii práva. Je to koncepcia, ktorú používa katolícka Cirkev ako obhajobu pred súčasnými liberálnymi a pozitivistickými koncepciami práv človeka. Je to koncepcia, na ktorú sa odvolával pri svojich prednáškach o etike profesor Karol Wojtyła počas svojho viac ako 20 ročného pôsobenia na Katolíckej univerzite v Lubline. Je to koncepcia, ktorá je základom dôvodenia pápeža blahej pamäti Jána Pavla II. vo veciach prirodzenosti práva človeka.

V dnešnom myšlienkovom svete je to viac menej zriedkavé odvolávať sa na túto aristotelovsko-tomistickú tradíciu vo filozofickom dôvodení práv človeka.

Príčiny jej slabej akceptácie: 1. nejde sa pred časy osvietenia

Príčiny tohto stavu sú rôzne. Vo svetovej literatúre dnes silno dominuje tvorba anglosaských autorov, ktorá sa koncentruje na probléme osobnej či politickej slobody, ktorú treba konštitučne chrániť. Hľadajú sa zdôvodnenia práv v odvolaní sa na iné typy práv človeka, pričom ich historické analýzy zriedka siahajú pred časy osvietenia.

Príčiny jej slabej akceptácie: 2. príliš teologický charakter

Z druhej strany sú tu isté námietky vyjadrené v istých mienkach napr. že v jeho koncepcii chýba podmetová koncepcia práva; že nedostatočne zohľadňuje slobodu človeka alebo že jeho koncepcia práva má teologický charakter, čo túto koncepciu diskvalifikuje ako základ pre upevnenie univerzálnych práv človeka, nezávislých od konfesie. Avšak v bližšej analýze tejto koncepcie možno vidieť, že tieto obavy sú neodôvodnené.

Silný argument pre akceptáciu podal prof. M. A. Krąpiec: systém neapriórny a nezotročujúci

Predstavenie faktu práva v jeho definitívnych podstatných rysoch, je dnes veľmi dôležité a potrebné pre správne pochopenie samotnej skutočnosti. Dlhoročný kolega Karola Wojtyłu na katedre filozofie v Lubline, prof. Mieczysław Abert Krąpiec, v jednej zo svojich kníh trefne skonštatoval: „Ťažkosť spočíva vo výbere systému, ktorý by zdôvodňoval a vysvetľoval v neustálom kontakte so skutočnosťou, čo je jediným kritériom pravdy (ako vzťahu zhodnosti s ňou), a ktorý by súčasne nezotročil človeka v jeho myslení a poznaní. Môže to byť len taký systém myslenia, ktorý je neapriórny, reálny, umožňujúci nepretržitú (stálu) samokorektúru (v kontakte s vecou) a schopný sa vstrebať do každej realisticky formulovanej myšlienky.“[7]

Koncepcia prirodzenosti práva podľa sv. Tomáša Akvinského

Používa transcendentné poznanie...

Filozofické zdôvodnenie jestvovania prirodzeného práva je teda nutne spojené s filozofickým systémom, ktorý používa transcendentné poznanie, čo v prípade sv. Tomáša má korene v myšlienkach Aristotela, Avicenu a sv. Augustína.

Miesto pre otázky o podstate práva v Summe...(19 questií v 1. dieli druhej časti Summy)

Právnym otázkam zasvätil sv. Tomáš vo svojej Summe celkom deväťnásť questií, ktoré sa nachádzajú v 1. dieli II. časti jeho práce.

Sv. Tomáš začína svoje zdôvodnenie jestvovania práva dvoma článkami II. časti svojej Summy, v questii 91:

Začiatok argumentácie: či je večné právo? - kľúč k poznaniu: participácia

Prvý článok questie má názov: „Či jestvuje nejaké (určité) večné právo?“ a článok nasledujúci odpovedá na otázku „Či v nás jestvuje nejaké prirodzené právo?“[8].

[7] M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 8; prel. autor

[8] Tento východiskový bod v myslení sv. Tomáša, zdôvodňujúci večné právo, môže sa zdať výlučne teologický, závislý od viery a teda nefilozofický. Avšak, je treba mať na pamäti, že to všetko bolo zdôvodnené pomocou ľudského rozumu a to v prvej časti

Kľúčom k pochopeniu a rozpoznaniu práva prirodzeného v kontingentných bytiach, je pojem participácie[9].

Vysvetlenie participácie - afirmovanie racionálneho poriadku sveta

Participácia je to, čím je možné najvšeobecnejšie charakterizovať jestvovanie prirodzeného práva v stvorenom svete podľa učenia sv. Tomáša. Ak teda kontingentné bytia, odvodené v jestvovaní a závislé v konaní, sú takto podriadené Božej prozreteľnosti, možno sa potom vyjadriť, že všetky kontingentné bytia sú riadené večným Božím právom. Neznamená to nič iné, ako afirmovanie racionálneho zmyslu, poriadku sveta bytí kontingentných.

Prejav participácie v naturálnych inklináciách

Tieto bytia participujú podľa miery svojej bytnosti na večnom Božom práve, nakoľko z rozumu a vôle Božej majú takú a nie inú štruktúru, ktorá sa objavuje v presne určených inklináciách ku konaniu presne ohraničenému prirodzenosťou, prostredníctvom ktorého získavajú sebe vlastné dobrá.

Avšak tieto inklinácie, vyjadrené v konaní, sami nie sú právom, ak sa tak nazývajú, tak len „per participationem“[10]. Sv. Tomáš píše: „A tak

---

Summy, kde filozoficky zdôvodňuje jestvovanie Boha: „Deum esse demonstrabile est per effectus nobis notos. „Jestvovanie Boha môže byť odôvodnené uvažovaním, postupujúcim od skutku k príčine. Jestvovanie Boha môže byť odôvodnené aj uvažovaním, vychádzajúcim zo skutkov, ktoré sú nám známe.“ (STh, I–II, q. 2, a. 3, prel. autor).

Tomistická doktrína prirodzeného práva nie je zviazaná s náboženskou vierou nutným spôsobom, ale môže byť od viery oddelená. O teórii práva môžeme povedať to, čo o celej filozofii sv. Tomáša, že sama v sebe je nezávislá od náboženskej viery a vo svojich zásadách a štruktúre sa opiera len o skúsenosti a rozum. Pozri J. Maritain, *Le docteur angélique*, s.15, v: Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 76.

Inak na túto tému píše Duguit: „Jestvovanie Boha a duše sú pojmy a priori, ktorých prijatie uspokojuje isté omyly, ale ktoré pre iných sú čistými hypotézami.“ (L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris 1928[3], s. 15, v: Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 77.

Pre nás to však nie sú ani čisté pojmy ani hypotézy. Poznanie rozumové môže prekračovať poznanie zmyslové, tým sa však nestane menej vedeckým.

[9] Na tému participácie existuje bohatá literatúra. Najvážnejšie o tom píše L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas ď Aquin*, Paris 1942, ďalej C. Fabro, *Participation et causalité*, Louvain 1961. Z poľských autorov J. Kalinowski, *Le probléme de la vérite en morale et en droit*, a tiež Z. J. Zdybicka, *Participacja bytu*, kde autorka poukazuje tak historicky ako aj epistemologicky a ontologicky na základy teórie participácie. Pozri M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 200 a tiež Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, Warszawa 1968, s. 21.

[10] Sv. Tomáš hovorí o práve *per participationem* a o práve *per similitudinem*, a to na základe toho, že právo, nazývané ako svojské pravidlo a mieru konania možno vidieť dvojako:

zákon je vo všetkých, ktorí sú vedení k niečomu nejakým zákonom; takže každé vedenie, pochádzajúce z nejakého zákona môže byť zákonom, nie však bytostne, ale podielovo (účasťou).“[11]

Prejav participácie u človeka: účasť na Božej prozreteľnosti - prirodzené právo

Spôsob tejto participácie je u rozumných stvorení špeciálny, vyšší, a to tým, že má účasť na Božej večnej prozreteľnosti, ktorá mu dáva inklináciu k skutkom a cieľu, ktorý vyznačilo Absolútne bytie – Boh. Takáto účasť večného práva v rozumnej prirodzenosti sa podľa sv. Tomáša nazýva právom prirodzeným. V questii 91 píše: „Právo prirodzené (naturálne) je účasťou práva večného v rozumnom stvorení.“[12]

Právo večné je teda Božie myslenie ako najvyšší zákon; prirodzené (naturálne) právo je to isté pravidlo, vtlačené rozumným stvoreniam.

Rozumná inklinácia - afirmácia poriadku

V chápaní sv. Tomáša môžeme teda za prirodzené právo považovať takú inkliináciu k Bohu, ktorá je rozumná spôsobom ubi ratio, ibi lex – „Kde je rozum, tam je právo.“ Z toho vyplýva, že prirodzené právo je spoznaným večným právom. Je to potvrdenie (afirmácia) istého poriadku, ktorý sa ponúka a je od nás celkovo nezávislý. Vyzýva nás k dobrovoľnému podriadeniu sa jemu a zaväzuje nás morálnou nutnosťou, tým viac, že je rozumný. Teda, význam krátkej Tomášovej formuly aliquid rationis[13] je ohromný[14].

Cieľom inklinácií je Absolútne bytie (nie naša sloboda)

Ak teda tvrdíme, že prirodzené právo je participáciou na práva večnom, znamená to, že naturálne nasmerované inklinácie človeka pochádzajú od Absolútneho bytia, v zmysle trojitej súčinnosti vonkajších príčin[15]. Boh je teda konečným cieľom naturálnych inklinácií rozumnej ľudskej prirodzenosti, t.j. je príčinou vzorovou, čo znamená, že zásadné nasmerovanie ľudskej prirodzenosti v smere dobra nepochádza z nášho

---

sicut in mensurante et regulante (ako právo, ktoré reguluje a meria);
sicut in mensurato et regulato (ako to, ktoré je regulované a merané);
Teda ide o vyjadrenie práva v aspekte činnom a tfpnom.

[11] „Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative“ (STh, I–II, q. 90, a. 1, prel. autor).

[12] „lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura“ (STh, I–II, q. 91, a. 2, prel. autor).

[13] STh, I–II, q. 91, a. 2 c.

[14] Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 44.

[15] Každé reálne konanie je realizované súčinnosťou troch príčin – činiteľov. To, že konanie skôr je, ako nie je je funkciou cieľa; to, že je tak a nie inak nasmerované je funkciou vzoru; a to, že sa objavil určitý fyzický pohyb pri konaní je funkciou účinku. Pozri M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 201.

slobodného rozhodnutia, ale bolo dané spolu s prirodzenosťou. Život je daný tak, ako je daný aj celý kontext života – všetky naše determinujúce činitele, teda všetko to, čo robí naše rozhodnutia konkrétnymi osobnými faktami, uspôsobenými večným, právom.

Participácia sa týka aj pozitívneho - ľudského práva

Participácia ako definitívne zdôvodnenie existencie práva sa netýka len práva prirodzeného, ale aj tretieho práva v tomistickom delení, práva, ktoré sv. Tomáš nazval lex humana – právo ľudské. Tomášov postup jeho zdôvodnenia je nasledovný: Boh je najvyšším Pánom, všetci ostatní sú mu poddaní. Všade, kde stretneme niekoľko činiteľov, uvádzajúcich do pohybu (moventes), sila druhého pochádza od prvého. U nadriadených tiež vidíme, že plán práce sa od vyššieho dostáva k nižšiemu, podobne ako aj v riadení štátu prechádza plán od kráľa k ministrom cestou príslušných predpisov. Keďže plán večný je plánom riadenia najvyššieho nadriadeného, je preto nutné, aby všetky iné predpisy pre príslušné autority pochádzali z večného plánu. Skutočne teda všetky dispozície nižších nadriadených mali účasť v samotnom rozume – teda vo večnom práve.[16]

Ľudské právo nie je definitívnou konklúziou lex naturae

V súvislosti vzťahu medzi lex naturae a lex humana sv. Tomáš zdôrazňuje ešte jedno. Právo ľudské nie je definitívnym záverom, vyplývajúcim z práva prirodzeného, ale je nejakým spôsobom použitím týchto zásad (všeobecných v práve prirodzenom) v istých jednotlivých prípadoch a to použitím meniteľným a nie definitívnym[17].

Konkrétne vyjadrenie prirodzeného práva cez „spôsob jestvovania“ - „moment“ jestvovania

Aj keď systémová definícia prirodzeného práva, ako participácie večného práva v rozumnej prirodzenosti človeka je výstižná a tomu, kto pozná systém v jeho historických podmienkach veľa napovie, je potrebné predsa len urobiť krok ďalej a položiť otázku: Ako sa konkrétne javí toto prirodzené právo v ľudskej prirodzenosti? Je pravdou, že podstata

[16] „Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna“ „Všetky práva, nakoľko majú účasť na samotnom rozume, natoľko pochádzajú od práva večného.“ (STh, I–II, q. 93, a. 3 c, prel. autor. Pozri Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 45.

[17] „Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum“ „Činný rozum tvorí skutky, ktoré sú jednotlivé a kontingentné a nie definitívne, aké tvorí rozum teoretický. Preto ľudské zákony nemôžu mať tú neomylnosť. Činný rozum tvorí skutky, ktoré sú jednotlivé a kontingentné a nie definitívne, aké tvorí rozum teoretický. Preto ľudské zákony nemôžu mať tú neomylnosť, ktorú majú dokázané závery vied.“ (STh, I–II, q. 91, a. 3 c, prel. autor).

a jestvovanie sú dve strany toho istého bytia, avšak jestvovanie nie bezprostredne poznateľnej veci je potrebné observovať v kontexte tzv. spôsobu jestvovania, nakoľko len zodpovedne predstavený kontext (podmienky, príčiny, determinácie) jestvovania môžu odhaliť samotný „moment“ jestvovania, bez tohto kontextu je náležite nevystihnuteľný.

Tomášova konkretizácia - praktický súd: „bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“

Sv. Tomáš v úvodnej časti 94. questie vysvetľuje, že je potrebné objavený prirodzený zákon v nás konkrétne pomenovať a uviesť do života, preto hľadal nejaký všeobecne platný zákon, ktorý by bol akousi základnou realizáciou naturálneho práva, vyplývajúcou zo systémovej definície o jestvovaní zákona. Tento zákon by mal byť zhodný s rozumnou prirodzenosťou vo forme plnej, uvedomelej a zrozumiteľnej každému človekovi, teda vo forme akéhosi základného a súčasne konkrétneho praktického súdu, v ktorom by sa vyjadrila celá definícia participácie ľudského bytia na večnom práve Božom, (kontingencia, exemplarizmus Boží a príčinná orientácia na cieľ). Tento konkrétny praktický súd by mal analogicky vyjadriť podstatu (esenciu) každej právnej normy.

Rezultát sv. Tomáša je vyjadrený prostredníctvom metafyzickej zásady totožnosti bytia, ktorá patrí k základom metafyziky.

Znie takto:

„Avšak v tom, čo spadá do vnímania ľudí, nachádza sa určitý poriadok. Lebo čo najskôr vnímame je bytie, ktorého chápanie je obsiahnuté vo všetkom čokoľvek vnímame. A preto prvá a nedokázateľná zásada je, že nemožno zároveň tvrdiť a popierať čo spočíva v pojme bytia a nebytia; a na tejto zásade spočívajú všetky iné, ako vraví Filozof v IV. Metaphisicae. Ako však bytie je prvé, čo spadá do jednoduchého vnímania, tak dobro je prvé, čo spadá do vnímania činného (praktického) rozumu, ktorý je nasmerovaný k cieľu. Každý činiteľ totiž koná pre cieľ, ktorý má ráz dobra. A preto prvá zásada činného rozumu je tá, ktorá sa zakladá na pojme dobra, teda: dobro je to, po čom všetko túži. Prvý príkaz zákona je teda to, že dobro sa má konať a nasledovať a zlu sa má vyhýbať (bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum); a na tomto sa zakladajú všetky iné príkazy prirodzeného zákona tak, že od príkazu tohto závisia všetky tie skutky alebo príkazy, ktoré činný rozum vníma, že sú ľudskými dobrami. Pretože dobro má ráz cieľa, zlo však je k nemu protiklad, odtiaľ pochádza, že všetko to, k čomu má človek prirodzený sklon, rozum prirodzene vníma ako dobro a v dôsledku ako to,

čo je jeho povinnosťou uskutočniť, a čo je proti prirodzenosti vníma ako zlo, ktorému sa vyhýba.“[18]

Tento súd praktického rozumu je prvým konkrétnym príkazom práva, vyjadreným analogicky a všeobecne. To, čo je dobrom pre človeka, javí sa vždy ako dobro konkrétne a zdeterminované, ak to má byť dobro reálne. Abstraktné dobrá neexistujú, nakoľko do prirodzenosti dobra patrí jeho moc vzbudzovania reálnej túžby získať ho[19]. Človek, ktorý sa riadi rozumom dokonale pozná, čo v danom prípade je jeho dobrom a čo nie[20].

Tento súd je analogicky všeobecný ako je analogicky všeobecný pojem bytia i dobra

Spolu so sv. Tomášom môžeme teda povedať, že praktický súd „dobro náleží konať a nasledovať a zlu sa treba vyhýbať“ je skutočne podstatným prejavom prirodzeného práva, je príkazom – normou konkrétnou, vyjadrujúcou obsah, nakoľko samo dobro je vždy niečim konkrétnym a nie abstraktným. Tento súd je analogicky všeobecný (nakoľko sa habituálne nachádza vo všetkých normách), podobne ako analogicky (nie abstraktne) je všeobecný pojem bytia a dobra[21].

---

[18] „In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV metaphys... sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod **bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.** Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana“ (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

[19] „Bonum est quod omnia appetunt...“ (Aristoteles, *Etika Nikomachova*, C 1). Toto tvrdenie prijal G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Belechtung,* Freiburg i. d. Schweiz 1944, s. 28, ako východiskový bod v analýze práva prirodzeného. Pozri M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego,* s. 24. Podobne píše aj sv. Tomáš vo svojej *Summe*: „Cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis: manifestum est quod bonum rationem finis importat.“ „Dobro je to, po čom všetko túži a čo vlastní prirodzenosť cieľa; vzhľadom k tomu je samozrejmé, že dobro vlastní prirodzenosť cieľa.“ (STh, I, q. 5, a. 4, prel. autor).

[20] Toto je povedané ako odpoveď na výčitky niektorých mysliteľov, ktorí sa snažia v diskusiách dôvodiť tým, že vyjadrenie sv. Tomáša je tak všeobecné, že nevypovedá temer nič a chceli by ho ponímať ako metajazykové pravidlo a nie ako konkrétnu normu zákona. Dnes sú tendencie zakladať právo prirodzené na vyjadreniach experimentálnych vied ako sú: psychológia či sociológia, avšak nemajú žiadnu metafyzickú hodnotu, prinajmenej ak metodologickú.

[21] Toto je vyjadrenie M. A. Krąpca, v: M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, s. 24. V tomto duchu je prevedená široká analýza s rovnakým rezultátom

Tento praktický súd je realizovaný prostredníctvom naturálnych inklinácií osoby - čo vedie k partikularizácii

Keďže však táto všeobecná náklonnosť ľudskej prirodzenosti je prostredníctvom štruktúry ľudskej osoby prakticky realizovaná cez jednotlivé naturálne inklinácie, všeobecný zákon prirodzeného práva môže byť ich prostredníctvom partikularizovaný. Sv. Tomáš to výstižne vyjadril: „Podľa poriadku prirodzených inklinácií existuje poriadok príkazov prirodzeného práva.“[22]

Sv. Tomáš rozlíšil tri základné inklinácie ľudskej prirodzenosti[23], vyjadrené v questii 94 ako

1. zachovanie vlastného života,
2. odovzdávanie vlastného života a
3. rozvíjanie vlastného osobného života v spoločenstve[24].

Prvá inklinácia: zachovanie vlastného života - sebazáchova + kultúra

Prvá a základná inklinácia a z nej vyplývajúca prvá partikularizácia prirodzeného práva, je vyjadrená sv. Tomášom takto: „Každá substancia žiada si zachovať vlastné bytie podľa svojej prirodzenosti.“[25] Slovo „substancia“ suponuje určitý kozmický či ontologický rozmer prirodzeného práva, ktorý sa opiera o základné tvrdenie, že „bytie skôr je ako nie je“ čím súčasne smeruje k tomu, aby podľa svojej prirodzenosti „radšej existovalo ako by neexistovalo“. To je dôvod, ktorý suponuje zachovanie a ochranu seba ako podstaty konajúcej a aktualizujúcej svoju potencialitu. Všetko konanie, najmä v živej prírode, vyjadruje túto základnú inkliináciu prostredníctvom realizácie práva na zachovanie života (jestvovania), ako dobra svojej prirodzenosti.

Pokiaľ ide o človeka ako prirodzenosť rozumnú, tento ontologický princíp môžeme analogicky aplikovať i v jeho prípade, ako píše sv. Tomáš: „homo et qualibet substantia“[26] a z toho vyvodiť aj praktické konzekvencie.

Aj keď túto inkliináciu zvykneme nazývať „inštinktom“ sebazáchovy, nemožno konkretizáciu tejto inklinácie zredukovať len na inštinkt, nakoľko človek je rozumnou bytosťou. Teda táto inklinácia musí byť

---

v knihe Cz. Martyniaka, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, s. 94–99.

[22] „secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae“ (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

[23] Opieral sa pritom o platónsko-aristotelovskú filozofickú tradíciu, ktorá svoje tvrdenia odvodila od starej rímskej právnickej tradície, vyjadrenej Ulpianom. Pozri M. A Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*,s. 29.

[24] Pozri STh, I–II, q. 94, a. 2.

[25] „quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam“ (STh, I-II, q. 94, a. 2, prel. autor).

[26] „Človek a ktorákoľvek substancia.“ (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

analogicky vyjadrená aj so zreteľom na ľudskú rozumnosť. Konkrétnou aktualizáciou ľudskej rozumnosti je kultúra, ktorá je meritórnym znakom, je túžba človeka po zvečnení seba (non omnis moriar[27]) a to nezávisle od toho, či a ako človek verí vo vlastnú nepominuteľnosť[28].

Právne konzekvencie 1. inklinácie: jej popretie je popretím ľudského života

Z tejto naturálnej inklinácie vyplývajú aj ďalšie konzekvencie, založené na tomášovskej argumentácii. Ako sme povedali, táto inklinácia je ontologickou bázou ostatných práv človeka, jej popretie je popretím samého ľudského bytia. Každé konanie proti ľudskému bytiu je teda proti prirodzenému právu. Každé násilie proti ľudskému životu, nemôže ospravedlniť žiadny rozumový argument. Žiaden človek nemá právo zabíjať, nakoľko žiaden človek nemá moc zmeniť ľudskú prirodzenosť a jej zásadný prejav – prirodzené právo[29].

Druhá inklinácia: odovzdávanie vlastného života - spojenie osôb, nie tiel + výchova k osobnému rozvoju

Druhá naturálna inklinácia sa nachádza vyjadrená už v Kódexe Justiniána[30]. Na prvý pohľad spája svet biologický (prírody) a svet človeka, nakoľko je vyjadrená právom na telesné spojenie muža a ženy a výchovu detí. V Tomášovej formulácii znie takto: „K prirodzenému zákonu patrí aj to, čo prirodzenosť naučila všetky živočíchy, ako je spojenie muža a ženy, výchova detí a pod.“ [31]

Je pravdou, že tak zvieratá (nerozumné žijúce tvory) ako aj človek, (tvor rozumný) sú nasmerované k odovzdaniu biologického života cez telesné spojenie, zrodenie a výchovu potomstva a mohlo by sa toto telesné spojenie chápať ako určité „zatmenie (ujma) ľudskej rozumnosti“ (iactura rationis) a to vtedy, ak by sme chápali túto inklináciu len čisto biologicky, neosobne, antiracionálne. Sv. Tomáš sa v tomto predsa len odvoláva na sentenciu Ulpiana, že k prirodzenému zákonu patrí to, čo prirodzenosť naučila všetky živočíchy, pričom zaiste nemá na mysli len telesné spojenie muža a ženy, pretože aj v základoch tejto túžby (druhej inklinácie) stojí človek celý tak s biologickou, ako aj s rozumnou zložkou a do tohto spojenia vstupuje s celou svojou osobou. Tu si treba skôr

[27] „Nezomriem celkom, budem žiť vo svojich dielach“ – výrok, ktorého autorom je rímsky básnik Quintus Flaccus Horatius (65–8 pr. Kr.).
[28] M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, s. 30.
[29] Vo svetle týchto formulácii Tomášovej koncepcie, všetky zdôvodňovania trestu smrti a tiež rôzne teórie o tzv. *bellum iustum* nie sú v zhode s prirodzeným zákonom.
[30] M. A. Krąpiec, *O Bogu i człowieku*, Warszawa 1968, s. 123; v: Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, s. 32.
[31] „ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.“ (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

všimnúť spájanie v zmysle intelektuálnej komunikácie, psychicko-duševnej, z ktorej sa skladá vnútorný svet človeka ako osobného bytia.

Telesné spojenie muža a ženy je výrazom nie spojenia dvoch tiel, ale dvoch osôb, ktoré pre dobro svojej osoby potrebujú žiť „pre druhého", dávať mu zo seba to, čo potrebuje a k čomu má právo, a to je vlastne rodina. Spoločným dobrom rodiny je dobro každej osoby v zmysle osobného rozvoja, delenia sa s inými o svoj život a odovzdávania svojich skúseností druhým. Život ľudskej osoby vzniká a rozvíja sa v rodine a tu sa uskutočňuje to mnohoraké „odovzdávanie života", ktoré je uskutočnením jedného z podstatných prejavov prirodzeného práva[32].

Aj tento druhý prejav naturálnej inklinácie v prípade rozumnej bytosti, má teda osobný charakter, t.j. realizuje sa vzhľadom na dobro osoby, preto ju nemožno používať len na dobrá predmetové (odvodené).

Ľudská osoba sa nikdy nesmie stať prostriedkom, ale vždy musí byť cieľom ľudského konania. Preto cieľom, ako spoločným dobrom manželstva, nemôže byť len rodenie detí, ale plné utváranie človeka, tak detí, ako aj rodičov. Ani cieľom štátu nemôže byť len teritoriálna, vojenská či materiálna sila, ale rozvoj osobných schopností jeho obyvateľov a výmena kultúrnych dobier, ktoré slúžia osobnému rozvoju ľudí. Tiež aj cieľom náboženských spoločenstiev nemá byť nič iné, ako definitívny osobný rozvoj jej členov.

Tretia inklinácia: rozvíjanie vlastného osobného života v spoločenstve

Vyjadrením tretej naturálnej inklinácie je právo na osobný rozvoj ľudskej osoby v spoločenstve. Sv. Tomáš ho vyjadril krátko: „K prirodzenému zákonu patrí všetko čo sa týka tohto sklonu, napr. aby sa varoval nevedomosti, aby neurážal tých, s ktorými musí žiť a podobné veci, ktoré k tomu patria."[33] V nasledujúcej vete sa sv. Tomáš vyjadruje pozitívne: „aby poznal pravdu o Bohu a aby žil v spoločnosti." („et ad hoc quod in societate vivat")[34]

Zmysel života v spoločnosti - výmena dobier

Tým chcel sv. Tomáš vyjadriť, že ak chce človek rozvíjať svoju osobnosť, musí uznať aj potrebu rozvoja osobnosti aj druhých. Je to

[32] Láska manželská a rodičovská je vlastne naturálnym vzorcom pre spolužitie ľudí v rôznych spoločenstvách, vzorcom pre analogické rodičovstvo a odovzdávanie života mimo pokrvenstva no pri zachovaní tých podstatných vlastností osoby, ktoré sú vlastnosťami spolužitia v dobrej rodine. Tu je znova možnosť všimnúť si, že tomášovské konzekvencie sú výrazom reálneho poznania prirodzenosti. Pozri M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, s. 34.

[33] „ut homo ignorantiam videt, ut alios non offendat cum quibus debet conversari" (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

[34] „ad hoc quod veritatem cognoscat de deo, et ad hoc quod in societate vivat" (STh, I–II, q. 94, a. 2, prel. autor).

logická konzekvencia. Aby mohol človek uspokojiť svoje potreby (teda zrealizovať potencialitu svojej prirodzenosti v relácii k iným osobám, ktorých konanie mu je užitočné), pre realizáciu má on sám povinnosť konať, to musí žiť v spoločenstve organizovanom tak, aby vzájomná spolupráca a výmena dobier mohli sa rozvíjať bez potlačenia spoločného dobra.

Dva asprekty dobra: je primeraným cieľom + je cieľom s originálnym spôsobom realizácie

Táto tretia inklinácia ľudskej prirodzenosti obracia pozornosť na dva aspekty toho istého predmetu, ktorým je dobro ako cieľ každého konania ľudskej osoby. Spôsob realizácie osobného dobra je originálny a neopakovateľný, preto nemôže byť vyjadrený nikdy jedným pozitívnym, jednoznačným príkazom. Možné je jedine negatívnym spôsobom formulovať, ktoré normy pozitívneho práva sú svojou povahou proti inklináciám ľudskej prirodzenosti, teda pseudoprávom, ktoré nemôže zaväzovať vo svedomí. Je tomu tak preto, lebo naturálne inklinácie a ich právne formulácie sú iba prvotným vyjadrením ľudskej prirodzenosti a možno ich porovnať k určitým „dopravným značkám", ktoré človeku pomáhajú nájsť a spoznať cieľ ľudskej osoby a tak čo najvšeobecnejšie určiť jeho dobro. Jedným slovom povedané, prostredníctvom naturálnych inklinácií si človek uvedomuje praktický súd rozumu „bonum est faciendum". Spôsob realizácie tohto dobra, teda konkrétna aktualizácia prirodzeného práva, je dielom individuálnym a proporcionálnym k prirodzenosti konkrétneho jednotlivca[35].

Naturálne inklinácie sú definitívnym zdôvodnením konkrétnych zásad ľudského života

Čoraz hlbšie uvedomenie si toho, čo je pravdivým dobrom pre človeka, je podľa koncepcie sv. Tomáša, základom a žriedlom záväznosti všetkých noriem a príkazov pozitívneho práva, ktoré má napomôcť pravdivým zásadám spolužitia ľudí s rozumnou prirodzenosťou. Tieto tri základné naturálne inklinácie sú, podľa sv. Tomáša, definitívnym ontologickým zdôvodnením kvality všetkých konkrétnych zásad ľudského života.

A to je zasa základom pre proces rehabilitácie koncepcií prirodzeného práva ako žriedla záväznosti všetkých noriem, príkazov, vydávaných človekom.

[35] V encyklike Jána XXIII. *Pacem in terris* (1963), v jej prvej časti, máme po prvýkrát zaznačené a všeobecne sformulované základné práva človeka, ktoré môžme chápať aj ako základné prejavy samého prirodzeného práva. Pozri M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, s. 36.

Proces rehabilitácie koncepcií prirodzeného práva

Priebeh ľudských dejín však zaznamenal dlhý proces rehabilitácie koncepcií prirodzeného práva, ktorý sa rozvíjal najmä v učení katolíckej Cirkvi.

Nástup novoveku - podmetová filozofia (pozitivizmus)

Nástup novoveku so sebou priniesol nový pohľad na svet a človeka. Renesancia bola predovšetkým „renovatio antiquitatis[36], teda bohatým prisvojením si nových textov i prekladov starovekej krásnej literatúry i filozofie. Tieto texty často niesli naturalistickú víziu človeka. Preto renesancia bola nielen literárnym pohybom, ale aj pohybom morálnym - „renovatio hominis“. Človek sa najmä v neskoršom období osvietenstva čoraz viac stával prvoradým cieľom poznania. Na druhej strane zase rástlo vedomie rozvoja vedy schopnej nielen ovládnuť prírodu, ale taktiež formovať medziľudské vzťahy v zhode s príkazmi rozumu odkrývajúceho prirodzenosť. Táto podmetová racionalistická filozofia však namiesto harmónie a šťastia priniesla človeku veľa škody.

Ovocie pozitivizmu - Všeobecná deklarácia práv človeka a obyvateľa

Jedným z ovocí Veľkej francúzskej revolúcie bolo vyhlásenie Všeobecnej deklarácie práv človeka a obyvateľa 26. augusta 1789, ktoré síce hlásalo slobodu a rovnosť, no v skutočnosti išlo o dobro pre celok - spoločnosť, štátnu moc a nie o dobro jednotlivca.[37]

Pius VI. - deklarácia slobody proti spoločnosti

Preto pápež Pius VI. v encyklike Adeo nota dňa 23. apríla 1791 zhodnotil túto deklaráciu ako „namierenú proti náboženstvu a spoločnosti“.[38] Deklarácia totiž nechránila práva človeka, ale zaisťovala mu slobodu, ktorú jej tvorcovia považovali za najvyššie dobro a cieľ a nie ako prostriedok spoločenského konania.

Táto falošná koncepcia slobody spôsobila, že liberalizmus sa na dlhé roky hlboko zakorenil v mysliach ľudí, na čo poukazujú pápeži 19. storočia.

---

[36] Slovo „renesancia“, z lat. rinascimento – znovuzrodenie má vo fil. dva významy: 1. „renovatio antiquitatis“ – znovuzrodenie staroveku (ideálov, myslenia i filozofie) ako renesancia a „renovatio hominis“ – znovuzrodenie človeka ako humanizmus.

[37] Základy tohto myslenia možno nájsť v téze J.J. Rosseaua: „cieľom každého právneho systému je najväčšie dobro, ktoré je odvodené od dvoch hlavných vecí: slobody a rovnosti; slobody, nakoľko všetka závislosť na súkromnom (majetku) odníma sily štátnemu organizmu; rovnosti, nakoľko bez nej nemôže jestvovať sloboda.“ Pozri: J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Przeł. A. Peretiatkowicz, Poznań 1920, r.9; prel. autor.

[38] Les Enseignements Pontificaux, La Paix Interieure des Nations, Solesmes 1956, n. 12, v: J. Majka, *Rozwój zagadnienia praw osoby w nauce społecznej kościoła*, Śląskie Studia Historyczno - teologiczne III (1970), s. 29.

Pius IX. - sloboda ako paraván zla

Pápež Pius IX. v encyklike Nostis et Nobiscum 8. decembra 1849 pripomína, že heslo slobody nemôže slúžiť ako paraván zla, ale má viesť k lepšej službe voči Bohu, ktorý stvoril veľkých i malých a o všetkých sa rovnako stará.[39]

Lev XIII. - existuje zväzok medzi právom a rozumnosťou človeka

Pápežom, ktorý sa podstatným spôsobom pričinil o zostavenie celej problematiky práv človeka bol Lev XIII., ktorý na tému prirodzeného práva poukazuje na to, aký zväzok je medzi právom a rozumnosťou človeka. Vo svojej encyklike Libertas (20.6.1888) vysvetľuje, v čom spočíva podstata pravej slobody: „Pravdivá spoločenská sloboda nespočíva v tom, žeby si každý robil, čo sa mu páči, to by viedlo k chaosu ale v tom, aby sme vďaka civilnému právu mohli ľahšie žiť v zhode s právom večným.“[40] Pápež Lev XIII. vo svojich encyklikách a listoch[41] analyzoval všetky heslá liberalizmu a podal praktické pokyny konania pre katolíkov. Nezaoberá sa však výkladom práv „ex professo“, ale zaoberá sa viac nápravou mylných názorov.

Pius XI. - „práva osoby nesmie spoločnosť rušiť“

Problémom práv človeka „ex professo“ sa zaoberá až pápež Pius XI. a to nielen v encyklike Quadragesimo anno (15.5.1931), o obnovení spoločenského poriadku podľa evanjelia, kde zoširoka je vysvetlený problém práv človeka v oblasti hospodárskej (vlastníctvo, odmena za prácu), rodinnej i spoločenskej, ale problém práv človeka je vysvetlený najmä v jeho encyklike Mit brennender Sorge (S úzkostlivou starosťou) (14.3.1937). Tu pápež učí, že ľudské práva, ktoré sú v protiklade s právom prirodzeným tak, že tento protiklad nie je možné odstrániť, sú od samého počiatku zaťažené chybou, ktorú nevyrieši žiadny právny príkaz ani vonkajší rozvoj moci.[42] Pius XI. bráni osobné práva jednotliva takto: „človek ako osoba má Bohom dané práva, ktoré spoločnosť nesmie

[39] Les Enseignements Pontificaux, La Paix Interieure des Nations, Solesmes 1956, n. 21, v: J. Majka, *Rozwój zagadnienia praw osoby w nauce społecznej kościoła*, Śląskie Studia Historyczno - teologiczne III (1970), s. 30.

[40] Enc. Libertas, Pozri: Allocutiones, epistolae, constitutiones, aliaque acta ptraecipua, Brugis 1887 - 1906, t. III., s. 100 nn., v: J. Majka, *Rozwój zagadnienia praw osoby w nauce społecznej kościoła*, Śląskie Studia Historyczno - teologiczne III (1970), s. 31.

[41] V tejto súvislosti môžeme spomenúť napr.: encykliku *Quod apostolici muneris* (28. 12. 1878), kde píše o rovnosti ľudí, ktorá spočíva v tom, že majú rovnakú prirodzenosť a hodnosť Božích synov; encykliku *Rerum novarum* (15. mája 1891), kde hovorí o práve na vlastníctvo, ktoré má svoj základ v práve prirodzenom a Božskom; encykliku *Immortale Dei* (1.11.1885) o slobode vierovyznania.

[42] AAS 29 (1937) 5, tlum. polskie: *Encyklika J.Św. Piusa XI., o położeniu Kościoła Katolickiego w Rzeszy Niemieckiej*, tlum. Ks.A. Słomkowski, Lublin 1937, n. 41; prel. autor.

popierať, rušiť, skracovať ani akokoľvek inak na ne siahať. Prehliadať túto pravdu znamená nevidieť, že definitívne poznávame spoločné dobro iba vtedy, ak za jeho základ berieme prirodzenosť človeka ktorá harmonicky spája práva jednotlivca a všeobecné záväzky, a tiež i cieľ spoločnosti, ktorý je vymedzený ľudskou prirodzenosťou. Stvoriteľ chce aby spoločnosť jestvovala ako prostriedok rozvoja individuálnych a spoločenských schopností človeka..."[43] Zásada podmetových práv osoby a ich postavenie proti nesprávnym požiadavkám zo strany spoločnosti je celkom jasne vyjadrená.

Pius XII. - civilné zákonodarstvo má byť podriadené prirodzenému poriadku

Ďalším posunom vo vyjadrení prirodzeného základu pre práva človeka nájdeme v učení pápeža Pia XII., ktorý najmä v encyklike Summi pontificatus, o ľudskej solidarite v totalitnom štáte (20.10.1939), kde zdôrazňuje, naturálnu i nadprirodzenú hodnotu ľudskej osoby, jej podmetový charakter v spoločenskom živote a nevyhnutnosť tvorenia takého právneho systému, ktorý by zaručoval ochranu osobných práv a ich rozvoj smerom k cieľu, ktorý človeku vyznačil Boh. Poriadok života spoločnosti má byť nasmerovaný na dobro osoby a jej rozvoj. Pápež sa dožaduje, aby civilné zákonodarstvo bolo podriadené prirodzenému poriadku a chránilo ho.

Ján XXIII. - enc. Pacem in terris- dôstojnosť osoby je základom vzťahov medzi ľuďmi

Metafyzická koncepcia osoby v učení pápeža Jána XXIII. je základom, na ktorom je postavená celá štruktúra spoločenského života. Tvrdenie Jána XXIII., že človek je osobou je rovnoznačná s tézou, že človek je podmetom práv a povinností. Neznamená to však jeho subjektivistický postoj, práve naopak, táto téza má vzťah k všeobecnému poriadku sveta ustanoveného Bohom, od ktorého poriadok práv človeka získava svoj objektívny i normatívny charakter. Problémom práv človeka sa zaoberá vo svojej encyklike Pacem in terris, o pokoji medzi všetkými národmi, ktorý má základ v pravde, spravodlivosti, láske a slobode (11. apríla 1963). Práva človeka tu vysvetľuje z aspektu dôstojnosti osoby, ktorá je vyjadrená v právach človeka z jednej strany tým, že človek je podmetom práva, a z druhej strany tým, že jeho dôstojnosť je prameňom záväzkov, z nej vyplývajúcich. Normatívny systém, ktorý má svoj definitívny zdroj a pôvod vo večnom práve Božom, by však nemohol byť podmetovo uskutočnený, ak by nebol nejakým spôsobom vyjadrený a rozšifrovaný vo vedomí človeka a pretransformovaný na vymedzený súbor práv a povinností. Potrebné je spomenúť aj to, že podľa tejto

[43] ako vyššie n. 41

encykliky dôstojnosť osoby človeka určuje aj základ vzťahov medzi ľuďmi. Ten zasa spočíva v tom, že každý v dôstojnosti toho druhého objavuje svoju vlastnú dôstojnosť - hodnotu, čo ho vedie k tomu, aby ju chránil. To vysvetľuje, aký vážny dôsledok má v tomto právnom poriadku nadprirodzený element. Je mocným činiteľom nielen chápania základov dôstojnosti ale určuje aj silu vzťahu. Ak totiž základom dôstojnosti človeka je jeho prirodzená podobnosť s Bohom, tento fakt účasti osoby človeka na Božej prirodzenosti stavia celý problém práv človeka do nového svetla.[44]

Konciloé dokumenty: konš. Gaudium et spes + dekl. Dignitatis humanae

Toto teoretické vyjadrenie práv človeka postavených na koncepcii osoby našlo praktické konzekvencie v dokumentoch II. Vatikánskeho koncilu v konštitúcii Gaudium et spes[45] i deklarácii Dignitatis humanae.

Pavol VI. - enc. Ecclesiam suam- hodnota dôstojnosti a slobody človeka def. predpoklad apoštolskej práce

Tieto koncilové zásady práv človeka, vyplývajúce z naturálnej i nadprirodzenej dôstojnosti človeka uviedla Cirkev do praxe prostredníctvom pápeža Pavla VI., ktorý v encyklike Ecclesiam suam, o cestách, ktorými je Cirkev povinná kráčať pri plnení svojej misie, (6.8.1964), kde pápež píše, že hodnota dôstojnosti a slobody človeka je tým, čo je definitívne nutné použiť v apoštolskej práci.[46] Program rozvoja celej ľudskosti, založený na práve rozvoja ľudskej osoby je vyznačený jeho encyklikou Populorum progressio, o rozvoji národov (26. marca 1967). Je to nepochybne ďalší vážny krok v rozvoji poznania o právach osoby.

Z tohto historického prierezu môžeme vidieť, zreteľný súvis medzi dôstojnosťou osoby človeka a kvalitou jeho osobného života. Na tento zväzok poukázala kresťanská filozofia, ako filozofia personalistická, ktorá bola východiskom pre napĺňanie ľudského života evanjeliom.

Dôvod modifikácií učenia: aktuálna ohrozenosť konkrétnych práv

Práva človeka sú v konkrétnych historicko-spoločenských podmienkach ohrozované v určitých odtieňoch a tak musia byť vždy chránené. To tiež vysvetľuje, že formulácie práv človeka, ako sa

[44] „...keď sa dívame na dôstojnosť ľudskej osoby v Božom svetle, vtedy si ju musíme oveľa viac vážiť, pretože Ježiš Kristus vykúpil ľudí svojou krvou a Božia milosť ich robí Božími dietkami a priateľmi, ako aj dedičmi večnej slávy.“ Ján XXIII., Encyklika *Pacem in terris*, KBS, vyd. SSV 1997, čl.3

[45] Konštitúcia obsahuje enumeráciu práv osoby (čl.26) a dopĺňa čo nebolo jasne vyjadrené v encyklike Pacem in terris, že súbor práv ľudskej osoby musí nájsť svoj výraz v aktuálnom spoločenskom poriadku, ktorý je vo svojej podstate nastavený na dobro osoby, a na týchto právach má byť závislý poriadok vecí a nie opačne.

[46] Pavol VI., Encyklika *Ecclesiam suam*, KBS, vyd. SSV 1997, čl.79

nachádzajú v pápežských dokumentoch, či učení koncilovom, podliehajú istým modifikáciám avšak nie v základnom prístupe ku konštrukcii práv človeka ale iba v zdôraznení tých práv, ktoré sú v danej dobe najviac ohrozené.

Prirodzený základ práv človeka podľa Karola Wojtyłu

Wojtyła: problém chápania človeka má dnes kapitálny význam

Vážnosť a dôležitosť vymedzenia podstaty prirodzenosti práv človeka si Karol Wojtyła všimol už ako profesor filozofie. V roku 1976 už ako kardinál doplnil svoje úvahy na tému človeka vo svojom diele Osoba i czyn článkom, ktorý uviedol týmito slovami: „Problém chápania človeka ako podmetu (podstaty) má dnes vo filozofii kapitálny význam. Na jeho základe naberajú silu mnohoraké tendencie, ktoré osobe človeka dávajú často protikladný význam a zmysel. Filozofia vedomia (podmetová filozofia) sa snaží sugerovať (pretláčať, nanucovať), že ona je tá, ktorá objavila ľudský podmet (podstatu človeka). Filozofia bytia (predmetová filozofia) naproti tomu tvrdí, že analýza človeka len zo strany vedomia nutne vedie k jeho zničeniu. Tu sa ukazuje potreba nájdenia správnej hranice, podľa ktorej fenomenologické analýzy, postavené na základe filozofie vedomia podporia a obohatia realistický obraz osoby.

Ďalší dnešný problém: vzťah osoby a ľudská spoločnosť

Okrem toho problém podstaty osoby ako podmetu - a špeciálne problém osoby vo vzťahu k ľudskému spoločenstvu - natíska sa dnes ako jeden z centrálnych svetonázorových problémov, ktorý je základom ľudskej práxis, teda základom morálky, etiky, kultúry, civilizácie i politiky. Tu sa má filozofia zrealizovať vo svojej plnej funkcii ako výraz základného chápania a definitívneho zdôvodňovania. Potreba takéhoto chápania a zdôvodňovania stále sprevádza existenciu človeka na zemi, ba v niektorých momentoch sa v dejinách priam natíska. Sú to momenty veľkých dejinných prelomov a konfrontácií. K takým patrí aj prelomový moment súčasnosti.

Dnes - veľký spor o človeka

Dnes je obdobie veľkého sporu o človeka, sporu o samotný zmysel jeho jestvovania a tým o prirodzenosť a význam jeho bytia. Nie je to prvý raz, čo sa kresťanská filozofia postavila zoči-voči materialistickej interpretácii, ale po prvý raz táto interpretácia disponuje toľkými prostriedkami a vyjadruje sa toľkými smermi. Tak je i v Poľsku vzhľadom k celej politickej skutočnosti, ktorá vyrástla z marxizmu a dialektického materializmu... Vieme, že také situácie v dejinách už

veľakrát viedli k lepšiemu prepracovaniu kresťanskej pravdy. Tak je tomu i teraz.“[47]

Wojtyłov zámer: vysvetliť podstatu osoby vzťahom medzi osobou a prirodzeným právom

Z vyššie povedaného je zrejmé, že profesor Wojtyła sa snažil vo svojich prednáškach objasniť a zdôvodniť podstatu človeka zo strany tzv. predmetovej filozofie. V učení na tému osoby a prirodzené právo sa podujal na úlohu vysvetliť, aký je vzťah medzi týmito skutočnosťami. Viedlo ho k tomu to, že videl ako človek dnešných čias odsúva prirodzené právo, mysliac si, že tým chráni špecifickosť ľudského konania.

Vysvetlenie podmetovej filozofie: „prirodzené sa stáva“

Podľa neho podmetový typ filozofie chápe prirodzenosť ako podmet samovoľnej aktualizácie. To znamená, ak sa tu hovorí o tom, že niečo sa deje z prirodzenosti, zdôrazňuje sa, že „sa stáva“, alebo „sa aktualizuje“ a nie, že „niekto uskutočňuje čin“, že „ktosi koná“. Prirodzenosť v tomto zmysle vylučuje osobu ako konajúci podmet, teda ako tvorcu skutku. V tomto význame prirodzenosť poukazuje na aktualizovanie sa niečoho; na aktualizovanie sa v oblasti už vopred pripravenej bez tvorivej práce kohosi - podmetu, ktorý je osobou.

Vysvetlenie predmetovej filozofie: „prirodzené sa v osobe aktualizuje celkovo, bez obmedzenia“

Predmetový typ filozofie, tradičný, metafyzický chápe prirodzenosť ako podstatu danej veci, ktorá je základom všetkej aktualizácie, bez ohraničenia. V tomto metafyzickom význame je prirodzenosť integrovaná (spojená) v osobe. Tu možno hľadať rozpor medzi chápaním prirodzenosti a osoby, kde prirodzenosť vylučuje osobu a osoba zasa, ako žriedlo vlastnej, svojej aktualizácie ostáva kdesi „ponad“ prirodzenosťou.

„Prirodzené sa stáva“ treba rozumieť „ako actus hominis“

Wojtyła ďalej poznamenáva, že tento konflikt sa preniesol na konflikt medzi osobou a prirodzeným právom. Avšak tu je nedorozumenie v chápaní. V chápaní predmetovej filozofie sa zákonitosti aktualizácie prirodzenosti aké poznávame so svete prírody, rastlín, zvierat či ľudí, ktoré „sa dejú“ bez tvorivého činiteľa osoby nazýva actus hominis[48] - skutok človeka, ktorý sa deje v osobe ale nie je skutkom osoby. Ak sa však prijme, že prirodzené právo je vlastne táto biologická zákonitosť (actus hominis), niet divu, že po prečítaní encykliky Humanae vitae

[47] Kard. Karol Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki filozoficzne, t. XXIV, zeszyt 2 - 1976; prel. autor.

[48] na rozdiel od actus humanus, ľudského činu, ktorého tvorcom je osoba

pápeža Pavla VI. sa pápežovi i celému Magistériu vytýka, také chápanie prirodzeného práva, ktoré Cirkev v sebe nemá.[49]

Elementárne - metafyzické vysvetlenie osoby a práva

Zdanlivosť tohto konfliktu je ešte evidentnejšia, ak sa vyjadrí elementárnym spôsobom chápanie osoby a prirodzeného práva, čím sa jasne ukáže, že medzi nimi je jednota.

Definícia osoby v realistickej, podmetovej filozofii je vyjadrená ako „rationalis naturae individua substantia"[50], definícia prirodzeného práva znie: „participatio legis aeternae in rationali creatura"[51] Ako dôvodí Wojtyła, podľa filozofie sv. Tomáša, ktorá je základom pre kresťanský svetonázor je potrebné uznať, že prirodzené právo je čímsi, čo najviac zodpovedá človekovi ako osobe, je čímsi vlastným osobe. Ak je osoba „rationalis naturae", potom je ťažko poprieť, že je pre ňu vlastné „ordinatio rationis", teda čosi, čo je vlastné človekovi ako rozumnej substancii, teda osobe. Niet teda pochýb, že rozumnej podstate zodpovedá rozumné usporiadanie.

Wojtyła učí: „nie arbitrárna ingerencia, ale „participatio legis aeternae" - nastavenie na predmetový poriadok"

To dôležité, čo Wojtyła učil je, že v práve nie je zahrnutá akási arbitrárna ingerencia (rozhodujúci vplyv) podmetového rozumu na predmetový svet, ale právo v sebe obsahuje zásadné nastavenie na predmetový poriadok. Ním je poriadok hodnôt. Toto nasmerovanie sa na predmetový poriadok sa vyjadruje v jeho objavovaní a opisovaní a teda nie je to subjektívna ingerencia rozumu na predmetovú skutočnosť, ktorá by vtláčala, nanucovala tejto skutočnosti nejaké svoje kategórie.[52]

Podkladom rozumu, ktorý číta, preniká, opisuje, potvrdzuje je predmetový poriadok vecí, ktorý je vo veciach ešte pred samým ľudským rozumom.[53] V tomto momente nastáva jedinečné stretnutie s Božským žriedlom práva, ako to zdôrazňuje sv. Tomáš: „participatio legis aeternae".

Na tejto výpovedi profesora Wojtyłu môžeme vidieť, že spojitosť medzi osobou a prirodzeným právom je možná len vtedy, ak sa prijme realistická metafyzika ľudskej osoby a tiež priradenie sa vo vzťahu k Bohu.

---

[49] Kard. Karol Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, Roczniki filozoficzne, t. XVIII, zeszyt 2 -1970; s.55; prel. autor.

[50] Boethia citoval sv. Tomáš vo svojej Summe I, q. 29, a.1, ad 1 ako „Individuálna substancia rozumnej prirodzenosti."; prel. autor

[51] „Právo prirodzené (naturálne) je účasťou práva večného v rozumnom stvorení." STh, I–II, q. 91, a. 2,; prel. autor.

[52] Takto bolo vlastne v prípade Kanta.

[53] Karol Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, Roczniki filozoficzne, t. XVIII, zeszyt 2 -1970; s.56; prel. autor.

Osoba má jedinečné miesto - dôstojnosť vyplývajúca z účasti („uczestnictwo“)

V súvislosti so vzťahom medzi osobou a prirodzeným právom Wojtyła učí i to, že prirodzené právo osobe nielen zodpovedá, ale ju aj špeciálnym spôsobom stavia na jedinečné miesto v celom objektívnom poriadku sveta. Stavia ju do jedinečného vzťahu k Bohu. Človek sa cez prirodzené právo stáva tým, kto má účasť v Bohu, v jeho rozume, v jeho vzťahu k celej stvorenej skutočnosti, čím v porovnaní s Tomášom Akvinským dáva plnšie vyjadrenie obrazu osoby.

sv. Tomáš: vlastnosť dobra = diffusivum et communicativum

Sv. Tomáš pri vysvetľovaní tretej naturálnej inklinácie ľudskej prirodzenosti (osoby) obracia pozornosť na dobro ako cieľ každého konania ľudskej osoby. Metafyzickou vlastnosťou dobra je podľa neho jeho rozširovanie. Vo svojej Summe píše: „bonum est diffusivum et communicativum sui“[54]. Ide o zásadné dávanie sa bytia v dvoch aspektoch. Jedným je diffusio - chápané ako dávanie vlastnej dokonalosti niekomu alebo niečomu, čo tú dokonalosť nemá. Druhým aspektom je communicatio - chápané ako nielen dávanie ale aj prijímanie dokonalostí. V prípade osoby, ktorá rozumom a slobodou disponuje celým svojím bytím, aktualizácia tejto inklinácie vedie k vzniku spoločenstva osôb.

Aspekt „communicativum“ plnšie vyjadrený Wojtyłom cez „účasť na spôsob dávania sa k dispozícii“

Špecifické vysvetlenie tejto vlastnosti podal Karol Wojtyła, ktorý si pomohol termínom „uczestnictwo“, účasť na niečom, čomu v latinčine zodpovedá termín participatio. Avšak vo Wojtyłovom význame nejde len o vonkajšiu afirmáciu faktu - podielu konkrétneho človeka na akomsi konaní „spolu s inými“, ale ide o siahnutie na základy tohto podielu.[55]

Podľa neho elementom dávania vlastnej dokonalosti osoby môže byť „dávanie k dispozícii“ celého svojho bytia a tým ustanovenia „jestvovania pre“ druhého. S tým súvisí pripustenie niekoho k podielu na vlastných dokonalostiach, ktoré vďaka tomuto otvoreniu môžu byť udelené na spôsob cieľa. Toto otvorenie zasa dáva možnosť nielen k udeleniu dokonalostí a dobra ale tiež dáva možnosť, aby ten druhý konal pre dobro

[54] Pozri: STh, I, q. 73, a. 3,2. Tým sv. Tomáš naväzuje na dve historické koncepcie dobra. Prvá je platónska, extatická koncepcia, vyjadrená slovami „bonum est diffusivum sui“, kde celá skutočnosť je emanátom dobra. Druhá, aristotelovská koncepcia, ktorá je vyjadrená na začiatku Etiky Nikomachovej v tom zmysle, že každé umenie a každé bádanie, podobne tak aj každé konanie, majú schopnosť smerovať k určitému dobru a preto je toto dobro výstižne označované ako cieľ každého konania. V latinskom jazyku je táto axióma vyjadrená takto: „bonum est quod omnia appetunt.“ Pozri M. A. Krąpiec, O ludzką politykę, Lublin 1998, s. 79.

[55] Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s.309; prel. autor.

toho, kto sa otvára. Spoločenstvo sa objavuje tam, kde vzniká obojstranné „otvorenie sa“ osôb.

Možnosť plnej aktualizácie osoby teda predpokladá vznik obojstranného „jestvovania pre“ a je možná len vtedy, ak tým druhým je tiež osoba, nakoľko len osoba je schopná prijať osobné dobrá. Osoba môže byť tým viac osobou, čím viac dobra udeľuje.[56]

Ak udeľovanie dobra je prejavom jestvovania potom právo robí osobu viac osobou

Ak prijmeme tieto metafyzické úvahy, nie je ťažké odpovedať na otázku prečo spravodlivé konanie robí osobu viac osobou - stane sa viac bytím, jestvujúcim dokonalejším spôsobom. Ak teda uznáme udeľovanie dobra za transcendentálnu vlastnosť, za prejav jestvovania bytia a súčasne za aktualizáciu bytia v aspekte jestvovania, získame širšiu perspektívu chápania morálneho zdokonaľovania človeka v aktualizácii osoby. Morálny rozvoj je určený konaním, ktoré je náležité, primerané iným bytiam, čo je dobrom pre iných.

Konanie, realizujúce to, čo je spravodlivé (teda právo), nie je len prejavom jedného z dynamizmov človeka, ale je prejavom a aktualizáciou jestvovania - čo je podstatnou dokonalosťou bytia, ktorá zahŕňa celé bytie.

Čím dokonalejšie udeľovanie dobra - tým silnejšie jestvovanie

V prípade osoby dokonalejšiemu spôsobu jestvovania - dôstojnosti, zodpovedá dokonalejší spôsob realizácie tretej Tomášovej inklinácie pre udeľovanie dobra iným.[57] Možno tak sformulovať zásadu, že čím dokonalejšie udeľovanie dobra, tým „mocnejšie“ jestvovanie. Ontologickým základom takéhoto konania je teda dôstojnosť človeka, chápaná ako spôsob jestvovania osobného bytia.

Inými slovami môžeme povedať, že uznanie udeľovania dobra za transcendentáliu umožňuje odstrániť námietky proti tvrdeniu, že morálny rozvoj je rozvojom človeka ako človeka a osoby ako osoby, a že skutky osobnej lásky sú najdokonalejším typom aktivity človeka, ktoré ho najplnšie realizujú.

---

[56] V druhom vydaní Osoby i czynu (1975) bolo toto vysvetlenie doplnené komentárom, ktorý zdôrazňuje zväzok účasti a jestvovania bytia. Na základe toho, že človek „utvára sa istým spôsobom účasťou na svojom vlastnom esse“, Wojtyła usudzuje, že účasť je svojskou vlastnosťou osoby. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s.310 prel. autor.
Pozri tiež: J. Gałkowski, Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły - Jana Pawła II., „Roczniki Filozoficzne”, 39-40 (1991-1992), z.2, s. 97 nn.; prel. autor.

[57] Neskôr ako pápež Ján Pavol II. píše: „Vedená svetlom rozumu a podopieraná cnosťou (osoba) objavuje na vlastnom tele znaky, ktoré sú ohlásením, prejavom a sľubom daru zo seba.“ Pozri: J.P.II., *Veritatis splendor*, 48; prel. autor.

Tieto myšlienky sa nachádzajú často v etickej reflexii Karola Wojtyłu i Jána Pavla II., pričom siaha aj do učenia II. Vatikánskeho koncilu: „Tým, že človek je jediným stvorením, ktoré Boh chcel pre seba samé, nemôže nájsť v sebe viac plnosti ak nie cez nezištný dar zo seba samého.“[58]

Význam učenia Karola Wojtyłu - osoba je výnimočné bytie

Vďaka tomuto učeniu Karola Wojtyłu je nanovo objavené tajomstvo ľudského bytia a uznaná jeho výnimočnosť uprostred iných bytí materiálneho sveta. Tým sú človeku znovu zaistené nikdy nevyhasnuté, vrodené uspôsobenia, ktoré nepochádzajú od žiadnej vlády, ale sú primerané človekovi z toho dôvodu, že je osobou - človekom.

Je to učenie, ktoré potvrdzuje, že nemožno rozprávať o právach človeka, odhaľovať ich zmysel a zásady záväznosti bez toho, aby sme akceptovali pravdu o človeku. Človek je bytie materiálno-duchovné. Každý pokus redukcie chápania ľudského bytia alebo do rozmeru telesného, ako robili materialisti, alebo len do rozmeru duchovného, ako robili idealisti zastiera autentický obraz toho, kým je človek. Aby človek získal plnosť svojho rozvoja, musí sa napĺňať ako osoba, ktorá je podmetom všetkých svojich činností, a ktorá má vrodenú dôstojnosť a v súvislosti s tým aj vymedzené záväzky.

Práva človeka v učení pápeža Jána Pavla II.

Učenie pápeža Jána Pavla II. o osobnom spôsobe jestvovania človeka spôsobuje, že človek transcenduje tak svet prírody ako aj spoločnosť, ktorá jestvuje vlastne vzhľadom na dobro človeka a rozširuje horizonty jeho rozvoja. Tento vplyv na rozvoj človeka využil Karol Wojtyła naplno v úrade najvyššieho učiteľa Cirkvi.

O práve hneď po nástupe na Petrov stolec: Pokrok nielen vo vede ale i v duchu a morálke

Rok po nástupe na Petrov stolec, pri príležitosti vystúpenia na všeobecnom zhromaždení OSN v roku 1979 povedal: „Pokrok ľudskosti má byť meraný nielen rozvojom vedy a techniky, ale tiež vrátením primátu duchovným hodnotám a morálnemu rozvoju. Len vtedy sa naplno ukáže plná vláda rozumu a to cez odkrytú pravdu o základoch osoby a spoločnosti.“[59]

[58] Pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete Gaudium et spes, 24; prel. autor.
[59] Jan Paweł II., *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r.*, w: *Przemówenia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków, 1997; prel. autor

Spomedzi mnohých pápežských dokumentov[60] počas pontifikátu Jána Pavla II., ktoré sa týkajú práv človeka majú osobitý význam dve encykliky Evangelium vitae a Veritatis splendor.

Enc. Evangelium vitae - právo na život nemá žiadne limity

Encyklika Evangelium vitae je celkovo zasvätená otázke ľudského života, jeho krehkosti a tiež nutnosti jeho ochrany. Pápež akcentuje svätosť života a jeho nenarušiteľnosť. Život je základným dobrom pre človeka. Daroval ho Boh a nik nemôže ani mocou, ani výrokom „neľudského" práva tento dar osobe zobrať. Právu na život možno naplno porozumieť len vtedy, ak sa ľudské jestvovanie postaví do perspektívy večnosti. Človek bol stvorený na obraz Boha a vo svojom živote k Bohu neustále smeruje. Dôstojnosť, ktorou Boh človeka obdaril, robí ľudský život najväčším pokladom. Právo na život nemá žiadne limity. Život ľudskej osoby je nutné chrániť od počatia až po smrť. Každý človek má právo i povinnosť absolútne chrániť toto právo, nakoľko život je fundamentom ľudského bytia - osoby.

Enc. Veritatis splendor - sloboda, nie ľubovoľnosť je šanca rozvoja človeka

Všeobecné porušovanie tohto práva je najčastejšie spojené so zle chápanou slobodou. O slobode a jej chápaní v horizonte pravdy o človeku písal Ján Pavol II. v encyklike Veritatis splendor. Život v podmienkach slobody je jedinou šancou duchovného rozvoja človeka. Preto nemôže byť sloboda chápaná ako ľubovoľnosť. Človek ako racionálne bytie, vyznačený racionálnosťou Božou, je povinný rozvíjať svoju slobodu tak, aby nenegovala pravdu o ňom samom. Právo na život a právo na slobodu sú dvomi piliermi, na ktorých je postavená konštrukcia práv človeka. Ak sa oni narušia, naruší sa človek vo svojej podstate.

Náboženstvo - maximálna afirmácia dôstojnosti človeka

Pravda o stvorení a vykúpení človeka, obsiahnutá v obidvoch týchto dokumentoch odhaľuje všetky definitívne kontexty pre pochopenie zmyslu jestvovania človeka. Nemožno preto postaviť kresťanské náboženstvo na margo ľudského života, lebo ono naznačuje spôsob života vlastný iba ľudskej osobe. Avšak samo nastavenie na Boha, nasmerovanie na plnosť Dobra a Pravdy ešte nie je náboženstvom. O fakte náboženstva môžeme hovoriť až vtedy, keď človek v osobnom akte rozhodnutia afirmuje svoje jestvovanie v perspektíve Boha - Stvoriteľa.

Hlboko v ľudskom srdci tkvie nevyhasínajúca túžba po videní boha. Človek - ako napísal Ján Pavol II. - stvorený Bohom nosí jeho nezmazateľnú stopu a prirodzeným spôsobom smeruje k Bohu.

[60] V bibliografickom zozname pápeža Jána Pavla II. na tému práva človeka počas jeho pontifikátu sa nachádza celkom 229 knižných titulov a článkov. Pozri: http://www.kul.lublin.pl/ijp2/papiez/nauczanie/6.html

Náboženský fakt je predovšetkým faktom ľudským, je poznamenaný racionálnosťou a slobodou. Otázka náboženskej slobody má zvláštny význam pre porozumenie človeka. Boh aj keď je všemocný, obdaril človeka takou prirodzenosťou, že človek sám má dokonať výber, či chce realizovať vlastnú potencialitu v perspektíve Boha, alebo odmietne ponúknutú ruku a poddá sa osudu náhodného bytia zbaveného podpory a definitívneho zmyslu života. Náboženský akt je postavený na slobode rozhodnutia, a tá určuje fundament každej inej slobody. Človek, ktorý pozná pravdu o sebe ako o bytí nie nutnom (kontingentnom), stále ohrozenom vo svojom jestvovaní môže, aj keď nemusí, ale je morálne povinný uznať (ako bytie vedomé a slobodné) svoju závislosť od Boha a nasmerovať sa vo svojom konaní na Boha.

Práve na báze náboženskej slobody najvýraznejšie môžeme vidieť, že Boh definitívne zdôvodňuje naše prirodzené nastavenia a náboženstvo nemôže v tomto obmedzovať človeka. Každé ohrozenie práv človeka je výsledkom ľudského konania, nedostatku rešpektu a ochrany dôstojnosti druhého človeka. Náboženstvo naproti iným oblastiam života - politiky, vedy, techniky - siaha hlbšie, vďaka nej človek odkrýva pravdu o jestvujúcej skutočnosti a nachádza zmysel vlastnej, niekedy i ťažkej existencie.

Na záver si pripomeňme vetu, ktorú Ján Pavol II. povedal vo svojom príhovore v sídle UNESCO: „... človek je osobou cez pravdu a stane sa viac osobou cez čoraz plnšie poznanie pravdy.“[61]

[61] Jan Paweł II., W imię przyszłości kultury. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II. w UNESCO, „L´Osservatore Romano“ 1 (1980) nr 6, s.5; prel. autor.

Význam novej evanjelizácie pre zjednocujúcu sa Európu počas pontifikátu Jána Pavla II.

Ľubomír Petrík

Úvod

„Nik nevlieva nové víno do starých mechov, lebo nové víno mechy roztrhne a aj ono vytečie, aj mechy sa zničia. Ale nové víno treba naliať do nových mechov“ (Lk 5,37-38). „Ježiš priniesol nové učenie, ktoré si žiada nového človeka.“[1]

Istým spôsobom môžeme parafrázovať tieto slová a preniesť ich do vzťahu k novej Európe. Aj zjednotená Európa si žiada nového človeka. Cirkev chce byť nápomocná v procese obnovy človeka. Preto prichádza s novou evanjelizáciou, alebo reevanjelizáciou. Radostná zvesť evanjelia má totiž moc urobiť z človeka nové stvorenie v Kristovi – nového človeka. Preto nás Cirkev neustále pozýva k obráteniu.

Aká to môže byť pomoc pre novú Európu? Skutočný Kristov učeník nebude neustále nadávať na tento svet, ale ponúkne tomuto svetu niečo krásne a hodnotné, nebude len kritizovať, ale bude hľadať riešenia, nebude moralizovať, ale bude milovať. To sú veľmi dôležité postoje, ktoré môžu pomôcť zjednocujúcej sa Európe.[2] To je Kristov duch, ktorého intenzita sa nanovo ukázala na Druhom vatikánskom koncile. „Nikdy predtým sa nestalo, aby Cirkev tak dôrazne a výrazne manifestovala svoju angažovanosť v problémoch i osude ľudstva a a priori svet nepovažovala za nepriateľa, protivníka, proti ktorému treba bojovať.“[3] „Týkalo sa to okrem iného pastoračnej konštitúcie Gaudium et spes, jednej z najväčších koncilových noviniek.“[4] Vieme, že Karol Wojtyła sa aktívne podieľal práve na vzniku tohto koncilového dokumentu. „Jeho neskorší pontifikát sa stal syntézou skúseností, ktoré si

[1] *Sväté písmo starého a nového zákona.* Trnava: SSV, 1998, s. 2231. Vysvetlivka k Lk 5, 38-39.
[2] DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.
[3] DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007, s. 26.
[4] DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007, s. 26.

priniesol z Poľska a tých, ktoré v ňom dozreli počas Druhého vatikánskeho koncilu.“[5]

Téma tohto príspevku je veľmi obsiahla a nedá sa vtesnať do jednej prednášky. Čokoľvek si totiž v pontifikáte Jána Pavla II. všimneme, bez preháňania všetko bolo v podstate novou evanjelizáciou. Či je to jeho štrnásť encyklík, alebo exhortácie, či iné dokumenty, nielen priamo pápežské, ale aj iných vatikánskych dikastérií, či sú to jeho nespočetné homílie a iné príhovory, atmosféra apoštolských a pastoračných ciest do krajín celého sveta, alebo po Taliansku, či rímskych farnostiach.

Nová evanjelizácia

Nová evanjelizácia bola jednou z charakteristických čŕt pontifikátu Jána Pavla II. „Vyplývala z presvedčenia, ktoré sa stavalo viditeľné počas apoštolských ciest, že cirkvám v krajinách «starého» kresťanstva treba bezodkladne dať novú krv, nový život. Týkalo sa to najmä Európy, kontinentu, ktorý sa čoraz väčšmi vzďaľoval od svojich koreňov, od svojej histórie a kultúry. Bolo sa treba vrátiť k prameňom viery, aby sa evanjelizačné poslanie nanovo stalo dynamické a výrazné.“[6] U Jána Pavla II. môžeme hovoriť o veľmi zaujímavom a preňho typickom postoji, ktorý je možné nazvať „evanjeliová sviežosť“.[7] Svojím pontifikátom vniesol túto sviežosť evanjelia do rôznych častí sveta, aj do krajín Európy. Obzvlášť si tu môžeme pripomenúť napríklad jeho stretnutia s mládežou, nielen Svetové dni mládeže, ale aj tie stretnutia s mladými, ktoré nemohli chýbať na jeho apoštolských cestách.

Najväčším nebezpečenstvom pre kresťana, ale aj pre jeho okolie je skostnatenosť jeho viery, mŕtva viera, pre ktorú Božie slovo nič, alebo takmer nič neznamená. Ale ak kresťan objaví sviežosť evanjelia, stáva sa blaženým a stáva sa požehnaním pre svoje okolie.

Svätý Otec Ján Pavol II. v encyklike Redemptoris missio rozlišuje z hľadiska evanjelizácie tri rozličné situácie evanjelizačnej činnosti na základe rôznych okolností.

Najprv sú to tie národy a skupiny, kde Kristus a jeho evanjelium ešte nie sú známe alebo kde chýbajú kresťanské spoločenstvá dostatočne zrelé na to, aby umožnili viere zakoreniť sa v ich vlastnom okolí a mohli ju ohlasovať aj ďalším skupinám. Ide tu o misie k národom – ad gentes.

---

[5] DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007, s. 27.
[6] DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007, s. 159.
[7] Porov.: DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007, s. 159.

Potom sú to kresťanské spoločenstvá, ktoré už majú vybudované primerané a celkom solídne kresťanské štruktúry, sú horlivé vo viere a v kresťanskom živote, vydávajú živé svedectvo evanjelia vo svojom prostredí a angažujú sa vo svetových misiách. V tomto prípade je to evanjelizácia, ktorej prislúcha riadna pastoračná činnosť Cirkvi.

Napokon jestvuje situácia akoby uprostred týchto dvoch. Nachádza sa v krajinách so starou kresťanskou tradíciou, ale niekedy aj v mladších cirkvách, kde celé skupiny pokrstených stratili živý zmysel viery alebo sa už vôbec necítia ako členovia Cirkvi, pretože sa vo svojom živote vzdialili od Krista a od jeho evanjelia. Svätý Otec hovorí, že v týchto prípadoch je potrebná „nová evanjelizácia", teda „reevanjelizácia".[8]

Európa potrebuje novú evanjelizáciu

„V rámci novej evanjelizácie Ján Pavol II. najprv zameral pozornosť na «starý kontinent», Európu."[9] Európa bola od počiatku pontifikátu prvého slovanského pápeža veľmi dôležitým priestorom, na ktorý zameriaval svoju pozornosť.

O to viac, že Európa je skôr kultúrny a historický pojem, ako kontinent, ktorý možno zemepisne jasne vyhraniť.[10] V týchto súvislostiach zohrali dôležitú úlohu dve európske synody biskupov. Prvá sa uskutočnila v jeseni 1991 po páde železnej opony a druhá v jeseni 1999.

Táto druhá Biskupská synoda pre Európu „ako posledná z radu synod kontinentálneho charakteru konajúcich sa pri príprave Veľkého jubilea roku 2000 mala za cieľ analyzovať situáciu Cirkvi v Európe a ponúknuť usmernenia na podporu nového ohlasovania evanjelia"[11], napísal Ján Pavol II. v posynodálnej apoštolskej exhortácii Cirkev v Európe.

„Synodálne zhromaždenie nemohlo urobiť viac, ako znova nastoliť, prehodnotiť a ďalej rozvíjať to, čím sa už zaoberala predchádzajúca synoda o Európe [...] na tému Buďme svedkami Krista, ktorý nás oslobodil. Na tomto Prvom mimoriadnom zhromaždení sa jasne vynorila naliehavá potreba novej evanjelizácie s vedomím, že «dnešná Európa sa nemôže spoliehať iba na svoje predchádzajúce kresťanské dedičstvo, ale

[8] Porov.: JÁN PAVOL II.: Redemptoris missio 33.
[9] WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II. III. diel.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovart, s. r. o., 2001, s. 66.
[10] Porov.: RATZINGER, J.: *Európa. Jej základy v súčasnosti a v budúcnosti.* Trnava: SSV, 2005, s. 10.
[11] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe.* http://www.kbs.sk/?cid=1117289696 (31.05.2007), 2.

predovšetkým musí byť schopná znova rozhodovať o svojej budúcnosti v stretnutí s Ježišom Kristom a jeho posolstvom». Po uplynutí deviatich rokov sa ukázalo, že presvedčenie o «naliehavej úlohe kresťanov novým spôsobom ohlasovať ľuďom v Európe oslobodzujúce posolstvo evanjelia» je podnetné a znova veľmi aktuálne. Téma vybratá na najnovšie synodálne zhromaždenie nastolila tú istú požiadavku zo zorného uhla nádeje. Išlo teda o to, aby sa posolstvo nádeje ohlasovalo Európe, ktorá ju, ako sa zdá, začala strácať.“[12]

„Pojem nová evanjelizácia nie je veľmi starý. Nie je ani v teológii predkoncilovej, ani v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, ani v magna charte evanjelizácie Evangelii nuntiandi Pavla VI. (1975).“[13] Má však svoje zdôvodnenie v ekleziológii koncilu. „9. marca 1983 počas pastoračnej návštevy Haiti Ján Pavol II. po prvý raz použil termín nová evanjelizácia: «Hľaďte do budúcnosti s rozhodnutím pre novú evanjelizáciu.» Od toho času sa neúnavne vracia k tejto téme. Pri spomínanej pastoračnej návšteve Ján Pavol II. poukázal na tri aspekty, v ktorých evanjelizácia má byť nová - «nová v zápale, nová v metódach a nová vo výraze.»“.[14]

Myšlienka zjednotenej Európy je pôvodne kresťanská. Európsky parlament udelil titul „otec Európy“ Robertovi Schumanovi počas jeho predsedníctva v rokoch 1958 – 60.[15]

„Rôzne súčasné prúdy však zjednocujúcu sa Európu oberajú a chcú obrať o kresťanské hodnoty. Vynára sa tak nebezpečenstvo, že Európa bude umelým zoskupením krajín, ktorých jednota nebude mať ten prirodzený základ, na ktorom sú postavené národy jednotlivých európskych krajín. Tým prirodzeným základom európskych národov je ich nadprirodzený, duchovný rozmer, v ktorom už dávno, ešte keď boli pokresťančené, vstúpili do Európy. Nazývam tento duchovný rozmer prirodzeným základom preto, lebo on sa už naozaj stal počas stáročí prirodzenou skutočnosťou a súčasťou týchto národov. Je obsiahnutý v ich prirodzenosti.“[16]

---

[12] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe.* http://www.kbs.sk/?cid=1117289696 (31.05.2007), 2.
[13] STANČEK, Ľ.: *Homiletika v novej evanjelizácii.* Spišská Kapitula - Spišské Podhradie: kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1997, s. 9.
[14] HALLON, J.: *Jedno srdce a jedna duša.* Bratislava: Oto Németh, 1996, s. 16.
[15] Porov.: MELIŠ, S.: *Otec Európy.* In: Gréckokatolícky kalendár 2003, Košice: Byzant, 2002, s. 105.
[16] PETRÍK, Ľ.: *Nová evanjelizácia a budúcnosť Európy.* In: Orbis communicationis socialis 2004. International theological revue of social communication. Lublin: Norbertinum, 2004, s. 63.

Svätý Otec Ján Pavol II. bol veľký realista. Videl a vnímal únik Európy, temný obraz jej duchovného stavu. „Vo svojom posolstve členom pápežských akadémií píše, že európsky kontinent prežíva v súčasnosti «fázu dezorientácie». Európa sa nachádza v epochálnej prechodnej fáze, preto musíme opäť objavovať hlbšie spojivá histórie, ktoré spájajú včerajšok s dneškom. Tieto slová predstavujú prepojenie medzi odvážnym svedectvom evanjelia, ktoré vydávali ľudia v prvých kresťanských storočiach a svedectvom života, ktoré mnohí veriaci vydávajú vo svete dnes, aby podopreli základy primátu, ktorý majú Kristovo evanjelium a láska. Aj keď už v Európe neexistuje náboženské prenasledovanie, kresťania sa stretávajú stále znova s nepriateľstvom, ktoré sa prejavuje viac či menej otvorene. Vidia v tom podnet, aby vydávali jasné a odvážne svedectvo. V spoločenstve so všetkými ľuďmi dobrej vôle sú kresťania povolaní k vytvoreniu spoločného domu, ktorý nebude iba hospodárskym alebo finančným domom, ale ktorý si naozaj zaslúži aj meno domov. Je to dom, ktorý v kríži spoznáva výrečný symbol v ňom zahrnutých duchovných hodnôt, ktoré vyjadruje aj navonok. Európsky svetadiel v súčasnosti prechádza fázou dezorientácie, v ktorej sú cirkvi Európy vystavené pokušeniu pomaly dávať blednúť nádeji. Starosti vyvoláva najmä stále rastúca strata kresťanského dedičstva, čím európska kultúra skĺza do istého druhu tichej apostázie, ktorá necháva človeka žiť, akoby toto dedičstvo nikdy neexistovalo. Dnešní kresťania nesmú nechať upadnúť do zabudnutia korene svojej viery a svojej občianskej angažovanosti“, píše Ján Pavol II. na záver posolstva.[17]

Svätý Otec Ján Pavol II. chcel, aby sme vstúpili do zjednotenej Európy, pretože nám veľmi dôveroval. Očakával od kresťanov, ktorí žijú svoju vieru, že budú svetlom sveta, soľou a kvasom, aby bola Cirkev viditeľná ako univerzálna sviatosť spásy.[18]

V Európe vidíme veľký sekularizmus, desakralizáciu, dechristianizáciu a krízu viery. Cirkev chce novou evanjelizáciou konkrétne odpovedať na tieto javy.

„Bez kresťanských hodnôt Európa nebude mať na čom pevne stáť. Preto je potrebná nová evanjelizácia so všetkými formami, aké jej súčasnosť ponúka, aby Ježiš Kristus nebol cudzí modernému občanovi Európy. Naopak, aby sa evanjelium Ježiša Krista, nefalšovane pretlmočené do konkrétnych situácií života, nanovo stalo základom pre novú Európu. Ponúka sa nám Svetlo, ale aj tma. Skala, ale aj piesok.

[17] JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého Otca k 8. slávnostnému zasadnutiu členov pápežských akadémií vo Vatikáne.* In: Servis TK KBS 11.11.2003 Zahraničný servis
[18] Porov.: PETRÍK, Ľ.: *Nová evanjelizácia a budúcnosť Európy.* In: Orbis communicationis socialis 2004. International theological revue of social communication. Lublin: Norbertinum, 2004, s. 64.

Nová evanjelizácia je tá správna cesta, po ktorej sme pozvaní kráčať, aby Európa už raz zjednotená evanjeliom, nestrácala túto jednotu. Kristus je cesta, pravda a život. Čím viac bude v Európe viditeľný Kristus, tým viac bude viditeľný konkrétny človek. Bez Krista Európe hrozí, že nebude autentická a že sa bude stavať sterilným prostredím, v ktorom nie je život. Evanjelium, podávané rôznymi evanjelizačnými metódami, vytvára priestor pre skutočný, plnohodnotný a dôstojný život mužov a žien nášho kontinentu.“[19]

Karol Wojtyła nenastúpil do pápežskej služby s nejakým dômyselným plánom napríklad na rozbitie Sovietskeho zväzu alebo jeho satelitov. Nikdy mu ani len nezišlo na um, že by toto malo byť hlavnou náplňou jeho činnosti. Bol však odhodlaný vydať verejné svedectvo o ľudskom údele, ako o ňom hovorí evanjelium Ježiša Krista. Takáto jeho evanjelizačná činnosť nevyhnutne viedla ku konfrontácii s komunistickým chápaním človeka a spoločnosti.[20]

Do úvahy je potrebné vziať aj okolnosti jeho života: hlavne nacizmus a komunizmus, ktorých zotročovanie človeka zakúsil na vlastnej koži. Aj toto nesmierne silne formovalo osobnosť Jána Pavla II., jeho životnú filozofiu mocne zakorenenú v Kristovi, ktorý vykúpil človeka.

Nové stvorenie v Kristovi

V roku 2005 vyšla v slovenčine kniha, ktorej autorom je poľský spisovateľ a novinár Jacek Moskwa. V poľštine vyšla ešte v roku 2003 s názvom Prorok a politik. V slovenčine dostala, myslím, priliehavejší názov: Pápež, ktorý zmenil svet. Môžeme povedať, že každý kresťan je povolaný, aby menil svet. *„Vy ste svetlo sveta“* (Mt 5, 14).

Všimnime si, že keď Ježiš Kristus hovorí o novom víne, zakončuje to slovami: *„A nik, kto pije staré, nechce nové, lebo si povie: «Staré je lepšie.»“* (Lk 5, 39). Toto nebezpečenstvo sa netýkalo len farizejov v časoch Ježiša Krista, ale je aktuálne aj pre nás. Nová Európa potrebuje nového človeka. Cirkev v nových podmienkach života potrebuje nového kresťana, teda takého učeníka Kristovho, ktorý bude žiť autentický kresťanský život. Pod autentickým kresťanským životom je treba vidieť kresťanský životný štýl. Z jednej strany vidíme kresťanov, ktorí nechcú zanechať skostnatenosť svojej viery alebo lepšie povedané ani si ju neuvedomujú. Na druhej strane, aspoň mi to tak často pripadá, ľuďom

[19] PETRÍK, Ľ.: *Nová evanjelizácia a budúcnosť Európy.* In: Orbis communicationis socialis 2004. International theological revue of social communication. Lublin: Norbertinum, 2004, s. 70.
[20] Porov.: WEIGEL, G.: *Svedok nádeje I. Životopis pápeža Jána Pavla II.* Bratislava: Slovart, s. r. o., 2000, s. 264.

tohto sveta akoby vyhovovalo, že majú do činenia s mŕtvou vierou kresťanov. Je to viera, ktorá aktuálne nevplýva na život, viera, ktorá je ochotná robiť kompromisy v morálke, etike, spoločenskom živote. Hoci nemožno pochybovať o tom, že ak má byť stretnutie dnešného človeka s kresťanstvom pozitívne a prinášajúce novú kvalitu, musí ísť o stretnutie so živou vierou.

Ak chceme, aby v Európe nanovo zaznel hlas kresťanov, hlas pre dobro tohto kontinentu, naozaj aj my sami nutne potrebujeme novú evanjelizáciu. Nová evanjelizácia – to je živý Ježiš Kristus, *„ten istý včera i dnes a naveky!“* (Hebr 13, 8). Ten, ktorý je *„cesta, pravda a život“* (Jn 14, 6). Ježiš Kristus pre moderného človeka – Európana. Toto nám chcel svojím pontifikátom povedať pápež Ján Pavol II.

Mnohí z nás sme veľkú časť nášho doterajšieho života prežili práve počas jeho pontifikátu. Bol to vo veľkej miere práve on, kto nám ukázal novú kvalitu života prežiareného evanjeliom. Čím menil svet? Ľudskosťou. Ktosi zrátal, že najčastejším slovným spojením v jeho slovníku bola ľudská dôstojnosť.

Záver

Previedol nás do tretieho tisícročia. Na jeho začiatku nám ako prvé ponúkol slová Ježiša Krista: *„Zatiahni na hlbinu!* (Lk 5, 4) (porov.: Novo millennio ineunte 1). Áno, v tomto čase určitej plytkosti, je odpoveďou hĺbka. V týchto Ježišových slovách, ktoré Ján Pavol II. aktuálne vybral ako motto pre nové tisícročie, sa skrýva aj celá náplň novej evanjelizácie. Ide o prehĺbenie života Kristových učeníkov, aby sme mohli byť živými svedkami Ježišovej lásky pre tento svet.

Božieho sluhu Jána Pavla II. možno bezpochyby nazvať pápežom novej evanjelizácie a zároveň pápežom zjednocujúcej sa Európy.

Táto prednáška je len krátkym úvodom do témy, ktorá je obsiahnutá v jej názve. Zároveň je však pre mňa samotného pozvaním ešte hlbšie premeditovať jednotlivé encykliky, ale aj iné diela a príhovory Jána Pavla II. práve v súvislostiach novej evanjelizácie *starého* kontinentu, aby sa aj prispením nás kresťanov stával *novým.* Novým v evanjeliovej sviežosti nášho života. Budem rád, keď sa aj vy rozhodnete nanovo hľadať tieto súvislosti.

Použitá literatúra

DZIWISZ, S.: *Život s Karolom. Rozhovor s Gianom Francom Svidercoschim.* Trnava: SSV, 2007.

DANCÁK, P.: Communio personarum a proces európskej integrácie. In: Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie. Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.
HALLON, J.: *Jedno srdce a jedna duša*. Bratislava: Oto Németh, 1996.
JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe.* http://www.kbs.sk/?cid=1117289696 (31.05.2007).
JÁN PAVOL II.: *Posolstvo Svätého Otca k 8. slávnostnému zasadnutiu členov pápežských akadémií vo Vatikáne*. In: Servis TK KBS 11.11.2003 Zahraničný servis.
JÁN PAVOL II.: Redemptoris missio.
MELIŠ, S.: *Otec Európy*. In: Gréckokatolícky kalendár 2003, Košice: Byzant, 2002.
PETRÍK, Ľ.: *Nová evanjelizácia a budúcnosť Európy.* In: Orbis communicationis socialis 2004. International theological revue of social communication. Lublin: Norbertinum, 2004, s. 63-70.
RATZINGER, J.: *Európa. Jej základy v súčasnosti a v budúcnosti.* Trnava: SSV, 2005.
STANČEK, Ľ.: *Homiletika v novej evanjelizácii.* Spišská Kapitula - Spišské Podhradie: kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1997.
Sväté písmo starého a nového zákona. Trnava: SSV, 1998.
WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II. III. diel.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovart, s. r. o., 2001.

Ježíš Kristus jako Vykupitel lidského rozumu podle encykliky Fides et ratio

Štěpán Martin Filip OP

«Nebojte se! Otevřete, ba rozevřete brány Kristu!»[1] Toto jsou slavná slova, kterými papež Jan Pavel II. zahájil svůj pontifikát. Jedná se o emblematická slova, která jakoby v jádře vyjadřují celou jeho službu církvi a všemu lidstvu a mohou nám také posloužit jako klíč k četbě jeho bohatého magisteria od jeho první encykliky *Redemptor hominis* (1979) až po poslední encykliky *Fides et ratio* (1998) a *Ecclesia de Eucharistia* (2003).[2] Nemálo komentátorů encykliky *Fides et ratio*[3], které chceme věnovat zvláštní pozornost v tomto článku, vidělo proto úzké pouto mezi encyklikou *Redemptor hominis* a touto encyklikou, jako například samotný kardinál Ratzinger během její prezentace.[4] Kráčíme-li v jejich stopách, můžeme říci, že předposlední encyklika Jana Pavla II. aplikuje na zvláštní oblast, tj. na oblast lidského rozumu a poznání, Kristovu vykupitelskou sílu, vylíčenou obecně v encyklice *Redemptor hominis*. *Fides et ratio* by se tak mohla také nazývat *Redemptor humanae rationis – Vykupitel lidského rozumu*.

1 Kristus je Vykupitelem lidského rozumu

Redemptor humanae rationis, toto jméno se může opírat o samotný text encykliky, kde se přímo říká: «Příchod Krista byl spasitelnou

[1] «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!» JAN PAVEL II.: Promluva během slavnostního obřadu na zahájení pontifikátu (22. 10. 1978), *Acta Apostolicae Sedis* [= *AAS*], 1978, vol. 70, s. 947.

[2] A. AMATO: «"La Verità che è Cristo" (*FR*, n. 92). Riflessioni cristologiche sull'Enciclica *"Fides et ratio"*». In M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (a cura di): *Fede e ragione: Opposizione, composizione?* Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1999, s. 195-196, hovoří o «radikálním kristologickém a kristocentrickém horizontu, který spojuje […] encykliky Jana Pavla II.» («un radicale orizzonte cristologigo e cristocentrico che collega le […] Encicliche di Givanni Paolo II»).

[3] JAN PAVEL II.: Encyklika *Fides et ratio* (14. 9.1998), *AAS*, 1999, vol. 91, s. 5-88 [= *FR*].

[4] Srov. J RATZINGER: «La presentatione del documento pontificio» (15. 10. 1998). In: *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*. Città del Vaticano: L'Osservatore Romano, 1999 (Quaderni de «L'Osservatore Romano», n. 45), s. 12: «[…] *Fides et ratio* si ricollega alla prima Enciclica, quella programmatica, di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* […]» («[…] *Fides et ratio* navazuje na první, a to programovou encykliku Jana Pavla II. *Redemptor hominis* […]»).

událostí, která osvobodila rozum od jeho slabosti a vyprostila z pout, do nichž se sám uvrhl.»[5] Jedná se o závěr 22. článku encykliky, v němž papež, v návaznosti na učení listu Římanům,[6] popisuje situaci člověka, jehož rozum, i když má metafyzickou schopnost, tj. schopnost dospět na základě stvořených věcí k poznání Boha, byl zraněn hříchem neposlušnosti našich prarodičů, a tak potřeboval být uzdraven: «Lidská schopnost poznávat pravdu byla nyní zatemněna odmítnutím toho, který je pramenem a zdrojem pravdy.»[7]

Nauka o Kristu jako Vykupiteli lidského rozumu se pak rozvíjí a upřesňuje v následujícím článku encykliky, v němž papež v souvislosti s učením I. listu Korinťanům[8] hlubokým způsobem vysvětluje moudrost kříže. Pánův kříž je výzvou pro lidský rozum, jemuž může dát poslední odpověď, kterou hledá. Jako otevření se Kristu přináší spásu a uzavření se vůči němu naopak záhubu, tak také hlásání ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista je pro lidský rozum jako «skála, na níž může ztroskotat, ale za níž se může otevřít nekonečný oceán pravdy.»[9]

Encyklika *Fides et ratio* není pouze pokračováním a rozvojem předchozího učení Jana Pavla II., jak to bylo zmíněno na počátku, nýbrž je také úzce spjata s celým magisteriem církve. Máloco je totiž dokumentům učitelského úřadu církve tak cizí jako jakési revoluční skoky, nýbrž je jim naopak drahý princip živé, rozvíjející se Tradice; princip, který samotný Jan Pavel II. ve svém apoštolském listě *Tertio millenio adveniente* vyjádřil slovy: «V dějinách Církve se "staré" a "nové" vzájemně propojuje. "Nové" vzniká ze "starého", "staré" se

[5] «Christi dein adventus salutis eventus fuit quo sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat.» *FR*, n. 22: s. 23 (čes. vyd.: Přel. J. Koláček a M Kyralová. Odborná recenze K. Šprunk. 1. vyd. Praha: Zvon, 1999, s. 28).

[6] Srov. *Řím* 1, 18-23.

[7] «Facultas humana veritatis cognoscendae iam obscurata erat repudiatione Eius qui fons est veritatis atque origo.» *FR*, n. 22: s. 23 (čes. vyd.: s. 28).

[8] Srov. *I Kor* 1, 18-31.

[9] «[…] scopulum […] ad quem naufragium facere potest, sed ultra quem patescere potest infinitum veritatis spatium." *FR*, n. 23: s. 24 (čes. vyd.: s. 29). Srov. také II. VATIKÁNSKÝ KONCIL: Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (7. 12. 1965), *AAS*, 1966, vol. 58, s. 1025-1115 [= *GS*], zvláště n. 37: s. 1055 (čes. vyd. in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Přel. pracovní skupina pod vedením O. Mádra. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995, s. 210-211): «[…] christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur, Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse.» («Křesťané prohlašují, že se veškerá lidská činnost, která je vlivem pýchy a nezřízené sebelásky dennodenně ohrožena, musí Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním očistit a zdokonalit.»)

jasněji naplňuje v "novém".»[10] *Fides et ratio* je tak zvláště ve vztahu s významnou encyklikou papeže Lva XIII. *Aeterni Patris*[11], jíž věnuje slova chvály[12]: navazuje na její nauku, rozvíjí ji a aplikuje na současné podmínky myšlení a kultury vůbec.[13] Ještě uvidíme duchovní příbuznost obou encyklik; nyní můžeme alespoň konstatovat, že také *Aeterni Patris* připisuje Kristu titul Vykupitele lidského rozumu, když ho nazývá *restitutor humanae scientiae – obnovitel lidské vědy.*[14]

2 Harmonie mezi vírou a rozumem

Encyklika *Fides et ratio* tedy v návaznosti na encykliku *Aeterni Patris* učí, že Pán Ježíš je tím, kdo svým křížem vykupuje lidský rozum z jeho zranění. Co však to znamená konkrétněji a detailněji? Jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu? Také pro odpověď na tyto otázky můžeme v naší encyklice najít přesné a cenné ukazatele. Nejprve se zde podtrhává základní údaj o tom, že pravda Božího zjevení, která vrcholí v tajemství Ježíše Krista[15], «není zralým plodem nebo vyvrcholením myšlení rozvíjeného rozumem. Má naopak charakter nezaslouženého daru […] a žádá, aby byla přijata jako projev lásky.»[16] A je tak přijata vírou, protože jí «člověk dává svůj souhlas tomuto božskému svědectví.»[17]

Boží zjevení, přijaté vírou, i když je božským darem shůry, není odděleno od rozumu a čistě lidského poznání. Encyklika zde připomíná princip tak drahý sv. Tomáši Akvinskému, totiž princip, že milost neničí,

[10] »In Ecclesiae annalibus "vetus" et "novum" penitus inter se implicantur. "Novum" enim ex "vetere" surgit, "vetus" in "novo" planius impletur.» JAN PAVEL II.: Apoštolský list *Tertio millenio adveniente* (10. 11. 1994), n. 18: *AAS*, 1995, vol. 87, s. 16 (čes. vyd.: Přel. I. Zachová. 1. vyd. Praha: Zvon, 1995, s. 23).

[11] LEV XIII.: Encyklika *Aeterni Patris* (4. 8.1879): *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997, nn. 49-110 (= *AeP*; čes. vyd. in: V. HLAVATÝ: *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského.* Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1885, s. V-XLV).

[12] Srov. zvláště *FR*, n. 57: s. 50-51.

[13] Srov. E. FORMENT: «*Aeterni Patris* y *Fides et ratio*», *Doctor communis*: Nova series, 2001, fasc. 1, s. 62-102.

[14] Srov. *AeP*: n. 69.

[15] Srov. zvláště *FR*, n. 11: s. 13-14.

[16] «[…] non fructus est maturus neque summus alicuius cogitationis apex ratione humana enucleatae. Illa contra cum proprietatibus se exhibet gratuiti muneris [...] poscitque ut amoris tamquam declaratio suscipiatur.» *FR*, n. 15: s. 18 (čes. vyd.: s. 21). Srov. n. 7: s. 11-12.

[17] «[…] adsensum suum huiusmodi testificationi divinae tribuit homo.» *FR*, n. 13: s. 15 (čes. vyd.: s. 18).

ale zdokonaluje přirozenost,[18] a na jeho základě učí, že «víra předpokládá a zdokonaluje rozum.»[19] Lidský rozum je z druhé strany otevřený nadpřirozenému[20] a křesťanská víra vychází vstříc lidskému hledání pravdy a osoby, které se můžeme svěřit, jak to papež mistrně ukazuje v třetí kapitole své encykliky, nadepsané augustinovským mottem *Intellego ut credam*.[21]

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že víra a rozum nejsou ani odděleni, ani smíchány, nýbrž jsou v harmonii, tj. v jednotě odlišných skutečností, a to podle nejvyššího příkladu vtělení Božího Syna.[22] Na tuto harmonii mezi vírou a rozumem encyklika opakovaně poukazuje: Vyzdvihuje ji v myšlení sv. Tomáše Akvinského[23] a uvádí v tomto směru nauku konstituce I. vatikánského koncilu *Dei Filius*[24], tj. nauku o současné neoddělitelnosti a samostatnosti víry a rozumu.[25] Ukazuje také biblické základy učení o této harmonii, když píše, že «vlastnost, která charakterizuje biblický text, spočívá v přesvědčení, že existuje hluboká a neoddělitelná jednota mezi rozumovým poznáním a poznáním víry.»[26] *Fides et ratio* pak opět vychází z konstituce *Dei Filius*[27] a ukazuje Boha jako nejvyšší pramen této harmonie, když učí, že «Bůh, který tvoří a

[18] Srov. *FR*, n. 43: s. 39 (s výslovným odkazem na sv. Tomáše Akvinského); n. 75: s. 63.
[19] «[…] fides supponit et perficit rationem.» *FR*, n. 43: s. 39 (čes. vyd.: s. 47).
[20] Srov. *FR*, n. 75: s. 63 (čes. vyd.: s. 75), kde se hovoří o filozofii: «Philosophicum namque studium […] saltem implicite rei supernaturali patens est.» («Filozofická činnost […] zůstává aspoň implicitně otevřená nadpřirozenu.»)
[21] Srov. *FR*, nn. 24-35: s. 24-32.
[22] *FR* píše o srdci tajemství vtělení zvláště v n. 80: s. 67-68.
[23] Srov. *FR*, n. 43: s. 38-40; n. 78: s. 66.
[24] I. VATIKÁNSKÝ KONCIL: Dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius* (24. 4. 1870). In: H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. 34. ed. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1967 [= *DS*], nn. 3000-3045 [= *DF*].
[25] Srov. *FR*, nn. 8-9: s. 12-13; n. 53: s. 46-47; *DF*, kap. IV: nn. 3015-3020. Srov. také M. MANTOVANI: «Là dove osa la ragione. Dalla *"Dei Filius"* alla *"Fides et ratio"*.» In: ID.: *Fede e ragione*, s. 59-84.
[26] «Proprietas ea, qua textus biblicus signatur, in eo consistit quod persuadetur altam et continuam exsistere coniunctionem inter rationis cognitionem atque fidei.» *FR*, n. 16: s. 19 (čes. vyd.: s. 24). Srov. n. 17: s. 20.
[27] Srov. *DF*: n. 3017, citovaný *FR*, n. 53: s. 47. Můžeme ještě připojit velmi podobné tvrzení papeže blah. PIA IX.: Encyklika *Qui pluribus* (9. 11. 1846): *DS*, n. 2776: «Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur […]" («I když víra je nad rozumem, nemůže se mezi nimi nikdy vyskytovat žádný skutečný rozpor a žádná roztržka, neboť obojí pochází od jednoho a téhož nezměnitelného a věčného pramene, nejvýš dobrého Boha […]»)

ochraňuje schopnost poznávat a uvažováním pronikat přirozený řád věcí, na kterou se vědci s důvěrou spoléhají, je tentýž Bůh, který se zjevuje jako Otec našeho Pána Ježíše Krista.»[28] A naše encyklika nakonec připojuje důležitou kristologickou perspektivu této skutečnosti, když píše, že «tato jednota přirozené i zjevené pravdy nachází svou živou a osobní identitu v Kristu […]. On je *věčné Slovo*, v němž bylo vše stvořeno, a zároveň *vtělené Slovo*, které celou svou osobou zjevuje Otce.»[29]

3 Boží zjevení nabízí poslední pravdu o smyslu života

Mají-li se věci tak, jak jsme to nastínili, plyne z toho, že Kristovým zjevením «se člověku nabízí poslední pravda o jeho vlastním životě a o osudu dějin»[30], jež «završuje každé jiné pravé poznání o smyslu vlastní existence člověka, kterého může lidský rozum dosáhnout.»[31] Jan Pavel II. se v této souvislosti dovolává známého výroku konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, o němž on sám v encyklice

[28] «[…] Deus, qui condit et vindicat facultatem intellegendi et ratiocinandi naturalem rerum ordinem, quo docti fidenter nituntur, idem est qui revelatur Pater Domini nostri Iesu Christi.» *FR*, n. 34: s. 32 (čes. vyd.: s. 38).

[29] «Haec unitas veritatis, naturalis et revelatae, viventem et personalem identitatem suam invenit in Christo […]. Ille est *Verbum aeternum*, in quo omnia creata sunt, simulque est *Verbum incarnatum*, qui in sua integra persona revelat Patrem.” *Ibid*. Srov. *FR*, n. 92: s. 77-78 (čes. vyd.: s. 91): «Veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universali se imponit quae gubernat, incitat et prosperat tum theologiam tum etiam philosophiam.» («Pravda, kterou je Kristus, se uplatňuje jako všeobecná autorita, která řídí, podněcuje a přináší prospěch jak teologii, tak filozofii.»)

[30] «[…] ultima exhibetur homini de propria vita veritas deque historiae sorte […].» *FR*, n. 12: s. 14 (čes. vyd.: s. 17). Srov. n. 14: s. 16 (čes. vyd.: s. 20): «In hominum historiam inducit Revelatio necessitudinis punctum quoddam quo carere non potest homo, si ad suae vitae comprehendendum mysterium pervenire voluerit […].» («Zjevení uvádí do dějin skutečnost, kterou nemůže člověk opomenout, chce-li dospět k pochopení tajemství své existence […].»); n. 15: s. 17 (čes. vyd.: s. 21): «Revelationis christianae veritas, quae cum Iesu Nazareno congreditur, quemlibet hominem percipere sinit propriae vitae “mysterium”.» («Pravda křesťanského zjevení, s kterou se setkáváme v Ježíši z Nazareta, umožňuje každému poznat “tajemství” vlastního života.»); n. 16: s. 19 (čes. vyd.: s. 24): «Acuit interiorem intuitum fides dum mentem ipsam recludit ad operantem detegendam Providentiae praesentiam in progredientibus eventis.» («Víra tříbí vnitřní pohled a otevírá mysl, aby objevovala v proudu událostí činnou přítomnost Prozřetelnosti.»); n. 80: s. 67-68.

[31] «[…] omnem perficit aliam notitiam quam mens eius assequi potest de propriae exsistentiae sensu.» *FR*, n. 7: s. 12 (čes. vyd.: s. 14). Srov. n. 20: s. 21 (čes. vyd.: s. 26): «[…] veritatem ratione consequitur homo, quoniam fide collustratus altum rerum omnium detegit sensum ac nominatim suae exsistentiae.» («[…] člověk svým rozumem dospívá k pravdě, protože osvícen vírou odhaluje hluboký smysl každé věci a zvláště své existence.»)

říká, že «tvoří jistotu, k níž se ve svém učení neustále vrací»[32], totiž výroku: «Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova.»[33]

Papež vyjadřuje právě popsané poslání Božího zjevení v obraze *astrum conductorium – vůdčí hvězdy* (která evokuje hvězdu Epifanie, vedoucí svaté mágy k narozenému Ježíši), a činí tak v jedné pasáži, která je zvláště významná a také poetická:

Křesťanské zjevení se stává skutečnou vůdčí hvězdou pro orientaci člověka na cestě mezi podmíněnostmi imanentistické mentality a úzkými soutěskami technokratické logiky; v křesťanském zjevení Bůh nabízí svrchovanou možnost, aby člověk znovu objevil plnost původního plánu lásky, jenž začal stvořením. Člověku toužícímu poznat pravdu, je-li ještě s to hledět nad sebe a pozvednout svůj pohled dál, než jsou jeho plány, je dána možnost znovu nabýt ryzí vztah k svému životu tím, že půjde cestou pravdy.[34]

Návaznost na předchozí učení církve, o níž byla řeč výše, se v tomto případě projevuje v samotném obraze hvězdy: setkáváme se s ním i v encyklice *Aeterni Patris*, kde víra je nazývána *sidus amicum – přátelskou hvězdou*[35] pro rozum a ještě předtím v listu *Tuas libenter* blah. Pia IX., v němž je Boží zjevení předkládáno vědcům jako *rectrix stella – řídící hvězda*.[36]

4 Podstata vykoupení lidského rozumu

Doposud jsme se zabývali předpoklady pro řešení našeho problému, jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu: jejich poznání je jistě dobré

[32] «[…] veluti firmum quoddam constituunt ad quod Nostra doctrina costanter convertitur […].» *FR*, n. 60: s. 52 (čes. vyd.: s. 63).
[33] «Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit.» *GS*, n. 22: s. 1042. *FR* uvádí tato slova *GS* a také slova, která po nich hned následují, v n. 12: s. 14, n. 13: s. 16, a n. 60: s. 52.
[34] «Verum veluti astrum conductorium christiana Revelatio fit homini qui inter condiciones progreditur mentis cuiusdam immanentisticae nec non logicae technocraticae angustias; extrema est facultas quae a Deo praebetur ut pristinum amoris consilium, creatione ipsa inchoatum, denuo plene reperiatur. Hominibus verum cognoscere cupientibus, si ultra se adhuc prospicere valent et intuitum suum extra propria proposita attollere, potestas tribuitur veram necessitudinem cum sua vita recuperandi, viam persequendo veritatis.» *FR*, n. 15: s. 17-18 (čes. vyd.: s. 21).
[35] *AeP*: n. 67.
[36] BLAH. PIUS IX.: List *Tuas libenter* arcibiskupovi z München-Freising (21. 12. 1863). In: *DS*, n. 2877.

a vhodné, nicméně zůstávají pouze předpoklady. Opřeni o ně musíme nyní vstoupit do samého srdce naší otázky. Základní text pro odpověď na ni představuje 76. článek encykliky, který je zasvěcen křesťanské filozofii, neboli «filozofické spekulaci pojaté v živém spojení s vírou"[37]. I když se zde mluví o filozofii, můžeme to plným právem rozšířit na celý lidský rozum, protože samotná *Fides et ratio* představuje filozofii jako nejvyššího představitele lidského poznání.[38]

***a)* Subjektivní vykoupení lidského rozumu**

V 76. článku se poukazuje na dva aspekty křesťanské filozofie: na *subjektivní*, týkající se samotného rozumu, a na *objektivní*, týkající se obsahu jeho poznání. Můžeme následně hovořit o *subjektivním* a *objektivním vykoupení* lidského rozumu.

Co se týká subjektivního vykoupení, encyklika píše o «očištění rozumu vírou»[39] a pak ho vysvětluje následujícími slovy:

> Víra jako teologální ctnost zbavuje rozum přílišné sebedůvěry, k níž filozofové bývají pokoušeni […]. Filozof pokorně sbírá odvahu, aby zkoumal otázky, které by obtížně dokázal vyřešit, kdyby nebral v úvahu poznatky přijaté ze zjevení.[40]

K těmto slovům můžeme ještě připojit to, co se na jiných místech *Fides et ratio* říká o «lidském významu Božího slova, které činí člověka

---

[37] *«[…] meditatio […] philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur.»* FR, *n. 76: s. 63-64 (čes. vyd.: s. 75). Srov. J. GARCÍA LÓPEZ: «La "Filosofía cristiana" en la* Fides et ratio*»,* Scripta fulgentina, *1999, a. 9, n. 1 (17), s. 141-150, nyní in: ID.:* Fe y razón*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999 (Cuadernos de Anuario Filosófico. Series universitaria, n. 88), s. 80-94; M. CODINA: «¿Qué es pensar en unión vital con la fe?» In: J. ARANGUREN – J. J. BOROBIA – M. LLUCH (eds.):* Fe y razón: I Simposio Internacional «Fe cristiana y Cultura contemporánea». *Pamplona: EUNSA, 1999, s. 421-427.*

[38] Srov. *FR*, n. 3: s. 7 (čes. vyd.: s. 8): «Multiplices sunt facultates quibus uti potest homo ut veritatum cognoscendarum foveat progressionem […]. Inter has *philosophia* eminet […].» («Člověk má mnoho možností podporovat pokrok v poznání pravdy […]. Mezi nimi vyniká *filozofie* […].»)

[39] «[…] fides purificat rationem.» *FR*, n. 76: s. 64 (čes. vyd.: s. 76).

[40] «Ut theologalis virtus, ipsa rationem a nimia confidentia exsolvit, ad quam illecebram facile philosophi inclinant […]. Humiliter animum colligit philosophus ut quasdam quaestiones tractet, quas difficulter explicare valet haud consideratis Revelationis elementis.» *Ibid.*

lidštějším»[41], a o skutečnosti, že rozum «se pomocí, kterou poskytuje víra, stává jistějším a bystřejším.»[42]

Vidíme tedy, že subjektivní vykoupení lidského rozumu spočívá v tom, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry očišťuje od přílišné sebedůvěry (negativní smysl) a činí ho pokornějším, odvážnějším[43], jistějším a bystřejším, zkrátka více skutečně lidským (pozitivní smysl).

Také tato nauka *Fides et ratio* navazuje na učení encykliky *Aeterni Patris*, která píše, že «jas božských pravd» lidskému rozumu «nic neubírá na důstojnosti, nýbrž naopak přidává na ušlechtilosti, bystrosti a pevnosti.»[44] Tatáž encyklika ještě obecnějším způsobem říká: «[…] je daleko od pravdy myslet si, že přidané světlo víry ruší či umenšuje sílu rozumu, nýbrž ho spíše zdokonaluje a rozmnožením jeho schopností činí způsobilým pro vyšší věci.»[45]

b) *Objektivní vykoupení lidského rozumu*

Co se týká objektivního vykoupení lidského rozumu, 76. článek encykliky uvádí následující:

[…] zjevení předkládá některé pravdy, které jsou sice rozumově poznatelné, ale rozum by je nikdy nepoznal, kdyby byl odkázán jen na vlastní síly. Patří k nim otázky jako pojem osobního Boha, svobodného a stvořitele, která měl takový význam pro rozvoj filozofického myšlení, a zvláště pro filozofii bytí. Do této oblasti patří také skutečnost hříchu, jak se ukazuje ve světle víry, která pomáhá, aby byl filozoficky správně položen problém zla. Také pojem osoby, která se pokládá za cosi duchovního, je zvláštností víry: křesťanská zvěst o důstojnosti, rovnosti a svobodě člověka měla nepochybně vliv na filozofické myšlení moderních filozofů, V novější době jev třeba připomenout, že byl poznán význam, který má i pro filozofii dějinná událost; ta je středem křesťanského

[41] «[…] humana […] significatio Dei verbi, quod humaniores reddit homines.» *FR*, n. 102: s. 84 (čes. vyd.: s. 99).
[42] «[…] securior acriorque fit propter adiumentum quod fides ministrat.» *FR*, n. 106: s. 86 (čes. vyd.: s. 102).
[43] Srov. hlubokou úvahu o současné pokoře a odvaze rozumu od J. L. ILLANESE: «Fe y razón, filosofía y teología: Consideraciones al hilo de la *Fides et ratio*», *Scripta Theologica*, 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 787-790.
[44] «[…] divinarum veritatum splendor […] nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.» *AeP*: n. 66.
[45] «[…] tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat.» *AeP*: n. 52.

zjevení. Není náhodou, že dějinná událost se stala základem filozofie dějin, která je jakoby novou kapitolou lidského hledání pravdy.[46]

To, co jsme právě citovali, můžeme ještě doplnit tím, jak *Fides et ratio* vidí zdroj inspirace pro filozofii v první kapitole konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*[47]: ta je «jakýmsi souhrnem biblické antropologie"[48], v němž «se pojednává o hodnotě lidské osoby stvořené k Božímu obrazu, je zdůvodňována její důstojnost a nadřazenost celému stvoření a je ukazována schopnost transcendence, kterou má rozum člověka.»[49]

Vidíme tedy, že lidský rozum je Božím zjevením povzbuzován, «aby prozkoumal cesty, o nichž neměl ani tušení, že by se po nich mohl vydat»[50], a tak «objevuje nové a neznámé oblasti»[51]. Tento pozitivní smysl objektivního vykoupení lidského rozumu můžeme ještě doplnit - obdobně jako v případě subjektivního vykoupení - o jeho negativní smysl, který spočívá v ochraně před omyly. Encyklika učí: «[…] když se rozum pohybuje mezi […] dvěma póly - Božím slovem a jeho hlubším pochopením -, je téměř držen a jakoby veden, aby se vyhýbal cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec»[52].

---

[46] «[…] lucide quasdam exhibet veritates Revelatio, quas tametsi attingere potest ratio, nunquam tamen easdem repperisset si suis unis viribus innixa esset. Hoc in rerum prospectu quaestiones ponuntur, veluti notio Dei personalis, liberi et creatoris, quae ad philosophicae cogitationis progressum tantum pondus habuit, potissimum quod spectat ad philosophiam respicientem «esse». Ad hanc provinciam ipsa peccati realitas quoque pertinet, quemadmodum ipsa fidei lumine manifestatur, quae quidem operam dat ut quaestio de malo congruenti ratione philosophice ponatur. Persona quoque, quae veluti spiritale quiddam consideratur, est peculiaris fidei proprietas: dignitatis christianus nuntius, aequalitatis ac libertatis hominum procul dubio vim habuit in philosophica cogitata, quae recentiores philosophi pepererunt. Ad propiora tempora accedentes, id memorare debemus quod agnitum est momentum quod induit etiam pro philosophia historicus eventus, christianae Revelationis culmen. Non casu ille cuiusdam historiae philosophiae factus est cardo, qui veluti novum veritatis humanae inquisitionis caput exhibetur.» *FR*, n. 76: s. 64 (čes. vyd.: s. 76).

[47] *GS*, nn. 12-22: s. 1034-1044.

[48] «[…] anthropologiae biblicae […] quasi compendium […].» *FR*, n. 60: s. 52 (čes. vyd.: s. 62).

[49] «[…] de humanae personae valore agitur, quae ad imaginem Dei creata est, eius dignitatis et praestantiae prae ceteris creaturis ratio affertur atque eius rationis transcendens facultas ostenditur.» *Ibid.* Srov. *GS*, nn. 14-15: s. 1035-1036.

[50] «[…] ad explorandas semitas, quas sola ne suspicatur quidem se illas decurrere posse.» *FR*, n. 73: s. 62 (čes. vyd.: s. 74).

[51] «[…] novos et inexspectatos attingit fines.» *Ibid.* Cfr. *FR*, n. 21: p. 22.

[52] «[…] agendo […] intra duas res - Dei verbum scilicet altioremque eius cognitionem - rationem paene percipi et quodammodo gubernari, ut semitas illas vitet quae extra

Na závěr této části můžeme tudíž říci, že objektivní vykoupení lidského rozumu spočívá ve skutečnosti, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry chrání před omyly, poskytuje mu mnohé podněty a otevírá nové horizonty.

Také v tomto případě nechybějí odkazy na dřívější učení magisteria. Máme zde především krátké, ale hutné vyjádření konstituce *Dei Filius*: «víra osvobozuje a chrání rozum před omyly a obohacuje ho mnohostranným poznáním.»[53] Tato nauka I. vatikánského koncilu byla připravena učením blah. Pia IX., který v encyklice *Qui pluribus* učí, že «víra osvobozuje rozum od každého omylu a obdivuhodně ho osvěcuje poznáním božských skutečností"[54], a pak širším způsobem vyložena v encyklice *Aeterni Patris*.[55] Papež Lev XIII. v ní píše, že «křesťanská víra, která se opírá o Boží autoritu, je nejjistější učitelkou pravdy; ten, kdo ji následuje, není ani polapen osidly bludů, ani zmítán vlnami nejistých domněnek.»[56] A pak připojuje slavnou větu, která je i jedním z hesel významného tomistického časopisu *Revue thomiste*: *«Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur.»* – «Proto ti, kdo spojují studium filozofie s poslušností křesťanské víře, jsou nejlepšími filozofy.»[57]

Viděli jsme, že v obou aspektech vykoupení lidského rozumu působí Kristus prostřednictvím daru víry. Můžeme ještě rozlišit a upřesnit, že v případě subjektivního vykoupení se jedná o víru, kterou sv. Tomáš Akvinský[58] a teologická tradice nazývá *fides qua creditur* (víra, kterou věříme), neboli o vlitou ctnost naklánějící k souhlasu se zjevenou pravdou, a v případě objektivního vykoupení o vírou označovanou jako *fides quae creditur* (víra, v kterou věříme), tj. o obsah Božího zjevení.

Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem […].» *FR*, n. 73: s. 62 (čes. vyd.: s. 74).

[53] «[…] fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.» *DF*, kap. IV: n. 3019.

[54] «[…] fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret […].» BLAH. PIUS IX.: Encyklika *Qui pluribus* (9. 11. 1846). In: *DS*, n. 2776.

[55] *AeP*: n. 67, cituje doslova výše uvedené tvrzení *DF*.

[56] «[…] fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur.» *AeP*: n. 66.

[57] *Ibid*.

[58] Srov. např. *Super De Trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 4.

5 Otevřenost rozumu víře a jeho současná autonomie

Fides et ratio vyzdvihuje tedy mnohostranné uzdravení a obohacení, které lidskému rozumu přichází od víry. Na základě toho pak zvláštním způsobem vybízí filozofy, aby byli otevřeni této spásonosné síle, totiž «požadavkům, které teologie – a předtím ještě Boží slovo – klade na filozofické myšlení»[59]: tak «zjevená pravda, protože při osvětlování toho, co je, vychází ze záře, jejímž původcem je samo subsistentní Bytí, bude osvěcovat cestu filozofické reflexe.»[60]

Když encyklika uvažuje tímto způsobem a odsuzuje «neoprávněné rozdělení»[61] mezi vírou a rozumem, neupadá však v nějakou obdobu monofyzitismu, který by obojí nerozlišeně směšoval: něco takového naopak výslovně odmítá[62] a vícekrát klade důraz na legitimní autoritu lidského rozumu[63] a následně filozofie, která «musí postupovat podle svých vlastních metod a principů»[64]. V této souvislosti také zdůrazňuje, že «církev nepředkládá nějakou vlastní filozofii ani nedává přednost nějaké zvláštní filozofii na úkor druhých.»[65]

Závislost filozofie na víře a teologie není tak v žádném případě přímá a esenciální, ale jen nepřímá a akcidentální, srovnatelná se závislostí jedné samostatné vědecké disciplíny na jiné. Tak to již mnoho let před publikováním encykliky *Fides et ratio*, avšak zcela v jejím duchu

---

[59] «[…] postulata […], quae theologia - immo, antehac Dei verbum - philosophicae cogitationi […] hodie exhibet.» *FR*, n. 79: s. 66 (čes. vyd.: s. 78). Srov. n. 49: p. 44 (čes. vyd.: s. 53): «Philosophia […] facere non potest quin servet necessitates quoque et perspicuitates veritatis revelatae proprias.» (Filozofie[…] nemůže nerespektovat i požadavky a zřejmosti vlastní zjevené pravdě.»); n. 101: s. 83-84; n. 106: s. 86-87. Srov. také nn. 81-85: s. 68-73, kde jsou tyto požadavky Božího slova na filozofii konkrétně určeny.

[60] «Veritas revelata, clare id quod est collustrando sumens initium ex splendore quem efficit id quod per se Est, philosophicae cogitationis iter illuminabit.» *FR*, n. 79: s. 66 (čes. vyd.: s. 78).

[61] «[…] nefastum discidium […].» *FR*, n. 45: s. 41 (čes. vyd.: s. 49).

[62] Srov. zvláště *FR*, n. 77: s. 65-66.

[63] Srov. *FR*, n. 13: s. 16 (čes. vyd.: s. 19): «[…] signa haec […] tribuunt rationi humanae vim quia sinunt eam propriis viribus, quarum ipsa est invidiosa custos, intra mysterium investigare […].» («Tato znamení […] dodávají rozumu větší sílu, protože mu umožňují pronikat do nitra tajemství vlastní silou, kterou si právem žárlivě střeží […].»); n. 16: s. 19 (čes. vyd.: s. 24): «Ipsa [fides] non ideo intercedit ut autonomiam rationis deiciat aut eius actionis regionem deminuat […].» («Ta [víra] nezasahuje, aby svrhla autonomii rozumu nebo aby zužovala prostor jeho činnosti […].»).

[64] «[…] secundum suam rationem suasque regulas agere debet […].» *FR*, n. 49: s. 44 (čes. vyd.: s. 53). Srov. n. 45: s. 41; n. 75: s. 63; n. 77: s. 65-66; n. 79: s. 66-67.

[65] «Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno.» *FR*, n. 49: s. 44 (čes. vyd.: s. 53).

přesně formuloval velký španělský tomista Santiago Ramírez OP (1891-1967).[66] Tím můžeme také odpovědět na známou námitku filozofa Martina Heideggera proti křesťanské filozofii: «"Křesťanská filozofie" je dřevěné železo a nedorozumění.»[67] Tato námitka by totiž platila, kdyby vztah filozofie k víře a teologii byl esenciální, avšak neplatí, je-li pouze akcidentální.[68]

6 Historické potvrzení vykoupení lidského rozumu

Pravdivost toho, že Pán Ježíš prostřednictvím svého daru víry působí jako Vykupitel lidského rozumu, potvrzují také dějiny lidského myšlení. Jan Pavel II. zde zdůrazňuje světlý příklad církevních Otců:

> Snažili se o to, aby se ukázalo v plném světle všechno to, co dosud zůstávalo v nauce antických filozofů nerozvinuté a v počátcích […]. Očištěný a zdravý rozum tedy byl s to povznést se na nejvyšší rovinu reflexe, a vytvořil tak pevný základ pro poznání tvorů, transcendentního a absolutního bytí.[69]

V 74. článku encykliky pak papež jmenuje, spolu s církevními Otci, další «významnější příklady takové cesty filozofického bádání, pro kterou konfrontace s učením víry znamenala obzvláštní přínos»[70]: sv. Řehoře Naziánského a sv. Augustina z církevních Otců, sv. Anselma, sv.

---

[66] Srov. jeho spis *De ipsa philosophia in universum*. Ed. præparata sub directione V. Rodríguez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas - Instituto de filosofía "Luis Vives", 1970, Pars III, sectio II, cap. II: «De proprietatibus Philosophiae relate ad disciplinas superioris ordinis scilicet fidei divinae et Theologiae sacrae», s. 767-854. O samotném Ramírezovi srov. především V. MARRERO: *Santiago Ramírez, O. P.: Su vida y su obra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas - Instituto de filosofía "Luis Vives", 1971.

[67] «Eine "christliche Philosophie" ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis.» M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1953, s. 6.

[68] Srov. také kritiku Heideggerovy kritiky křesťanské filozofie od R. VERNEAUXE: «Note sur la philosohie chrétienne en marge de Heidegger». In: P. RODRÍGUEZ (dir.): *Fe, razón y teología: En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris»*. Pamplona: EUNSA, 1979, s. 303-314.

[69] «Curarunt ut in plenam lucem orirerunt omnia quae adhuc manebant implicita et propedeutica in priscorum philosophorum doctrina […]. Mens igitur purgata et iusta se extollere poterat ad altiores gradus meditationis, validum tribuens fundamentum ad intelligentiam creaturarum, entis transcendentis et absoluti.» *FR*, n. 41: s. 37 (čes. vyd.: s. 45).

[70] «[…] exempla quaedam praestantiora illius efferre itineris investigationum philosophicarum ad quod beneficia singularia comparatio attulit cum fidei doctrinis.» *FR*, n. 74: s. 62 (čes. vyd.: s. 74).

Bonaventuru a sv. Tomáše Akvinského ze středověkých mistrů, Johna Henryho Newmana, Antonia Rosminiho, Jacquesa Maritaina, Étienna Gilsona a Editu Steinovou z novějších myslitelů ze západní oblasti a Vladimíra S. Solovjeva, Pavla A. Florenského, Petra J. Čaadajeva a Vladimíra N. Losského z novějších myslitelů z východní oblasti[71].

K těmto kladným příkladům můžeme ještě přidat negativní historické potvrzení «oddělené» filozofie, která vědomě odmítá spásonosnou pomoc Božího zjevení[72]: «rozum, který nemá před sebou zralou víru, není vyzýván, aby zaměřil pohled na novost a radikálnost samotného bytí»[73] a upadá do racionalismu, idealismu, eklekticismu, historicismu, scientismu, pragmatismu a nakonec, nejhlouběji, do nihilismu.[74]

Závěr: živá tradice církve, dosvědčená sv. Tomášem Akvinským

Církev vždy věřila ve skutečnost, že Ježíš Kristus, její Pán a Mistr, je Vykupitelem lidského rozumu, a žila ji. Když ji zvláště v XIX. století racionalismus napadl, pozvedla svůj hlas a výslovně vyhlásila - ústy blah. Pia IX., I. vatikánského koncilu v jeho konstituci *Dei Filius* a Lva XIII. v jeho encyklice *Aeterni Patris* –, že lidský rozum dostává ve víře velikou pomoc. Radikalizace kritické situace v minulém století, kdy se rozum «vrhl do prázdna jak spekulativního, tak i existenciálního»[75] našla odpověď v nauce II. vatikánského koncilu, v tomto případě zvláště v konstituci *Gaudium et spes*, a nyní v encyklice *Fides et ratio*. Ta předkládá Krista a jeho zjevení jako *vůdčí hvězdu* a jeho dar víry jako «spolehlivého a přesvědčivého obhájce rozumu.»[76]

Privilegovaným svědkem staletého přesvědčení a zkušenosti církve, tj. její živé tradice, je sv. Tomáš Akvinský, jehož příkladu jsme se již

[71] Těmto novějším myslitelům z obou oblastí je věnována kniha R. DI CEGLIE (a cura di): *Verità della Rivelazione: I filosofi moderni della «Fides et ratio»*. Milano: Ares, 2003 (Ragione & fede, n. 22).

[72] Srov. *FR*, n. 45: s. 41; n. 75: s. 63.

[73] «[…] ratio, quae fidei firmatae non obversatur, ad novitatem et radicalitatem ipsius "esse" contuendas non lacessitur.» *FR*, n. 48: s. 43 (čes. vyd.: s. 52).

[74] Srov. *FR*, nn. 46-47: s. 41-43; nn. 86-91: s. 73-77.

[75] «[…] se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial.» ILLANES: «Fe…» , s. 786.

[76] «[…] rationis […] certus atque suadens advocatus.» *FR*, n. 56: s. 50 (čes. vyd.: s. 60). S. SOUSEDÍK: «*Fides et ratio*: Nová encyklika Jana Pavla II.», *Katolický týdeník*, 28. 2. 1999, roč. 10, č. 9, příloha *Perspektivy*, č. 2, s. 1, charakterizoval proto encykliku jako «obranu lidského rozumu z pozic víry» . A. LLANO: «Audacia de la razón y obediencia de la fe». In: ARANGUREN: *Fe y razón*, s. 226, mluví pak o «teologii filozofie» («teología de la filosofía»).

dotkli. *Fides et ratio* v návaznosti na hojná doporučování předchozích církevních dokumentů[77] zdůrazňuje slunce jeho příkladu a nauky[78], a činí tak plným právem: vždyť on je tím, kdo nechal Kristu, aby darem víry uzdravil a umocnil jeho rozum, a dosáhl tak «vrcholů, na jaké by lidská mysl nikdy nedokázala pomyslit»[79]; vždyť on byl vždy plně otevřen jasu Božího zjevení a «jeho filozofie je opravdu filozofií bytí a nejen pouhého zdání.»[80]

Sv. Tomáš Akvinský nejenom vynikajícím způsobem žil Kristovo vykoupení lidského rozumu, ale také ho vyjádřil teoreticky ve svém učení.[81] Samotná *Fides et ratio* píše v tomto smyslu o Tomášově nauce:

> Jako milost předpokládá přirozenost a přivádí ji k naplnění, tak víra předpokládá a zdokonaluje rozum. Ten pak, osvícený vírou, je osvobozen od křehkosti a omezení pocházejících z neposlušnosti hříchu a nachází nezbytnou sílu povznést se k poznání tajemství trojjediného Boha.[82]

Ukončeme proto naši úvahu slovy samotné «zlaté moudrosti sv. Tomáše»[83]:

> […] homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est

---

[77] Srov. např. A. LOBATO: «Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la *"Aeterni Patris"* a Juan Pablo II». In: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris: Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981 (Studi Tomistici, n.22), s. 7-28.

[78] Srov. zvláště *FR*, nn. 43-44: s. 38-40; n. 78: s. 66. Srov. také G. COTTIER: «Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella *"Fides et ratio"*». In: MANTOVANI: *Fede e ragione*, s. 187-194.

[79] «[…] culmina quibus attingendis impar humana intelligentia est.» *FR*, n. 44: s. 40 (čes. vyd.: s. 49). Srov. *AeP*: n. 86.

[80] «Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat.» *FR*, n. 44: s. 40 (čes. vyd.: s. 49).

[81] Srov. zvláště J. I. JENKINS: *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1997. Srov. také mistrnou studii G. BARZAGHIHO: «La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione», *Angelicum*, 2003, vol. 80, fasc. 2, s. 271-307.

[82] «Quemadmodum gratia supponit naturam eamque perficit, ita fides supponit et perficit rationem. Quae, fidei lumine illustrata, eximitur a fragilitate et a limitatione quae ex peccati commissione proveniunt, et necessariam invenit fortitudinem, qua in cognitionem mysterii Dei Unius et Trini se sublevet.» *FR*, n. 43: s. 39 (čes. vyd.: s. 47).

[83] «[…] auream Sancti Thomae sapientiam […].» *AeP*: n. 106.

vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest […]. - […] když člověk věří, nepopírá rozum, jakoby jednal proti němu, nýbrž ho překračuje a opírá se o vyššího vůdce, totiž o první pravdu, neboť to, co náleží k víře, i když je to nad rozumem, není proti rozumu. Hledat to, co je nad člověkem, nelze kárat, nýbrž spíše chválit, neboť člověk se má pozvedat k božským skutečnostem, jak jen může […].[84]

Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. - Musí se říci, že dary milostí jsou přirozenosti přidávány takovým způsobem, že ji nepotlačují, nýbrž více zdokonalují; proto také světlo víry, které je nám vléváno zdarma, neničí světlo přirozeného rozumu, který do nás vložil Bůh.[85]

[84] *Super Sent*. III, d. 24, q. 1, a. 3, q.la 2, ad 2. Srov. *ibid*. III, d. 23, q. 2, a. 4, q.la 1, ad 3.
[85] *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, c. Srov. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 9; *S. Theol.* I, q. 1, a. 8, ad 2.

Tomistický charakter múdrosti vo Fides et ratio
(v kontexte európskej integrácie)

Andrea Blaščíková – Peter Kondrla

Nie je prekvapivé, že encyklike *Fides et ratio* vyjadrujúcej sa k vzťahu viery a rozumu nie je cudzia tomistická perspektíva.[1] Rovnako sa domnievame, že pápežova inšpirácia Tomášovým dielom v tejto encyklike ďaleko presahuje horizont explicitnej vyjadriteľnosti počtom citácií. Nechceme však skúmať zhodnosť encykliky s Tomášovým myslením, len sa pokúsime prehĺbiť Tomášov koncept múdrosti, ktorý encyklika považuje za jednu z veľkých intuícií tohto mysliteľa.[2]

1 Múdrosť ako cnosť

Tomáš preberá definíciu múdrosti od Aristotela[3], pričom špecifikuje jej formálne prvky ich zasadením do kresťanského kontextu. Múdry človek podľa Aristotela nepozná len techniky konania a neuspokojí sa s deskripciou poznania, zaujíma ho aj ono „prečo“, čiže príčina.[4] U Tomáša táto príčina dostáva jednak podobu príčiny jednoduchej (Boha) alebo najvyššej príčiny v nejakom rode.[5] Poznanie najvyššej príčiny ako takej, teda Boha, uschopňuje múdreho súdiť a riadiť svoj život vychádzajúc z božských pravidiel. Z tohto dôvodu Anzenbacher uvádza, že múdrosť je akási základná svetonázorová orientácia človeka, čiže postoj, ktorý sa týka základných presvedčení človeka a jeho základných hodnotových opcií.[6] Sekundárne však Tomáš chápe múdrosť aj ako schopnosť, vďaka ktorej je človek v nejakom odvetví ľudského poznania spôsobilý súdiť o veciach a usporadúvať ich podľa tohto súdu, podobne

[1] Porov. napr. Kenny, Anthony: „Tomismus papeže Jana Pavla II. Encyklika Fides et ratio“. In: *Studia Neoaristotelica*. Roč. 1/2004, č. 1-2, s. 148-154. ISSN 1214-8407.
[2] Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 44.
[3] „[...] múdrosť je veda, ktorej predmetom je istý druh príčin a počiatkov“ (Aristoteles: *Metafyzika* I, s. 245). Ak sa Tomáš v definícii múdrosti v *Secunda Secundae* odvoláva na Aristotelovu *Metafyziku* a nie na *Etiku Nikomachovu*, azda tým chce naznačiť, že jeho koncept múdrosti je predovšetkým konceptom metafyzickým, čiže múdry človek je viac metafyzikom ako remeselníkom či vedcom.
[4] „Skúsení ľudia totiž vedia len to «že niečo je», ale nevedia «prečo». Odborní znalci však vedia «prečo» a poznajú príčinu. Preto si vo všetkých odboroch vyššie ceníme vedúcich a usudzujeme, že vedia viac a sú múdrejší ako obyčajní robotníci, lebo poznajú príčiny toho, čo sa robí“ (tamtiež, s. 244).
[5] Tomáš Akvinský: *Theologická summa* (ďalej *STh.*) II-II, q. 45, a. 1.
[6] Anzenbacher, Arno*: Úvod do etiky*, s. 80.

ako múdry architekt dokáže súdiť o veciach svojho povolania.[7] Koncepcia múdrosti je teda bipolárna, znamená aj isté vedenie o príčinách v zmysle vedy, aj pochopenie vecí, ktoré sú svojou prirodzenosťou najvznešenejšie.[8] Napriek tomu u Aristotela i u Tomáša získava prevahu práve pochopenie múdrosti v zmysle filozofickej múdrosti, ktoré je „akoby hlavou všetkých vied“[9].

Štúdiom a dlhodobou skúsenosťou nadobudnutá múdrosť je habitusom zdokonaľujúcim špekulatívny rozum pre poznanie pravdy v danom odvetví.[10] Múdrosť získaná štúdiom sa vo svojom hľadaní pravdy opiera o nedokázateľné zásady rozumenia, čiže o habitus prvých princípov špekulatívneho poznania[11], aby na ich základe robila závery v istej oblasti ľudského bádania.[12] Všetky jednotlivé poznania, ktoré môže človek takto nadobudnúť, vníma pod prizmou poznania božských vecí a vynáša o nich správne úsudky. Preto Tomáš definuje získanú cnosť múdrosti ako habitus, ktorý napomáha človeku k poznaniu poslednej pravdy ľudského poznania, najvyšších príčin, teda božských a večných vecí, vďaka ktorému človek vhodne súdi.

Múdrosť je svojou povahou získaného habitusu cnosťou teoretického rozumu a preto súdi o najvyššej príčine vecí. Vzhľadom na vznešenosť predmetu, ktorým sa zaoberá, usudzuje aj o ostatných rozumových cnostiach. Preto čo do vznešenosti predmetu má prednosť aj pred cnosťou rozumnosti (*prudentia*), ktorej úlohou je pripravovať cestu k múdrosti ako „komorník ku kráľovi“[13].

---

[7] „Je potrebné poznamenať, že hlavný robotník v oblasti stavebníctva sa nazýva architekt a že on má uchopiť stavbu v jej celku, ktorého časti majú vystavať pomocní robotníci. Preto ho nazývame múdrym vzhľadom na stavbu, pretože ten, kto je múdry v absolútnom význame, je ten, kto pozná najvyššiu príčinu, Boha, a druhých k nemu riadi. Architekt je teda nazývaný múdrym v stavebníctve, lebo pozná najvyššiu príčinu stavby, teda jej cieľ, a nádenných robotníkov usmerňuje v tom, čo majú robiť, aby bol tento cieľ dosiahnutý. Je evidentné, že celá štruktúra stavby závisí od jej základov, preto ich múdry architekt musí vhodne zostaviť. Aj sv. Pavol položil Korinťanom základy ich duchovnej stavby [...]. Lebo základ je pre stavbu to, čo pre rastlinu jej vysadenie“ (Tomáš Akvinský: *Commentaire de la première epître aux Corinthiens.* I Kor 3,10).

[8] Porov. Aristoteles: *Etika Nikomachova* VI, 7, 1141b.

[9] Aristoteles: *Etika Nikomachova* VI, 7, 1141a.

[10] Porov. *STh* I-II, q. 57, a. 2.

[11] Môžeme sa domnievať, že aj tieto princípy patria k tzv. implicitnej filozofii, ktorá je podľa encykliky znalosťou určitého jadra princípov u každého človeka. Porov. Ján Pavol II.: *Fides et ratio,* 5.

[12] Porov. *STh* I-II, q. 66, a. 5 ad 4.

[13] *STh* I-II, q. 66, a. 5.

2 Múdrosť ako dar

V duši obnovenej milosťou sa však podľa Tomáša dá v rôznych stupňoch pozorovať iný typ múdrosti, ktorý predovšetkým vyzdvihuje encyklika. *Fides et ratio* ju odlišuje od filozofickej múdrosti, „ktorá sa zakladá v schopnosti rozumu v rámci vrodených hraníc skúmať skutočnosť“, ako aj od teologickej múdrosti, „ktorá sa zakladá na zjavení a skúma obsah viery, čím sa dostáva k samému tajomstvu Boha.“[14] Múdrosť, ktorá je darom Ducha, pripodobňuje dušu múdreho k božským veciam až do tej miery, že dochádza k ich poznaniu skrze tzv. *connaturalitas*, teda skrze súrodosť s tým, o čom sa súdi.[15]

Myšlienku konaturálnosti Tomáš prevzal od Pseudo-Dionýza Areopagitu, ktorý v spise *O Božích menách* naznačuje rozdiel medzi poznaním božského vo svetle rozumu a jeho prežitím:

„[Hierotheus] *to buď prevzal od posvätných teológov, alebo získal ako výsledok hĺbavého rozboru Výrokov po ich dlhodobom a starostlivom štúdiu. Alebo mu to bolo zjavené nejakým najbožskejším vnuknutím, kedy božské nielen poznával, ale tiež prežíval. Vtedy na základe prežívanej a vo vzťahu k nemu opätovanej sympatie, ak sa to tak dá vyjadriť, dosiahol dokonalosť v jej nenaučiteľnej a tajuplnej jednote a viere*.“[16]

Ján Pavol II. uvažujúc nad konaturálnosťou pripomína, že takáto múdrosť predpokladá vieru[17], čo zdôrazňuje aj Tomáš tvrdiac, že ak má človek skrze dar múdrosti vynášať súdy podľa božskej pravdy, musí mať vieru, ktorá tejto pravde prisvedčí.[18]

Špecifickosť daru múdrosti spočíva i v tom, že človek obdarený múdrosťou nielenže rozjíma o božských veciach, ale aj správne súdi o ľudských v perspektíve božských a má tak dopad aj na ľudské konanie. Keďže sa tým rozširuje pole pôsobenia múdrosti, Tomáš tvrdí, že múdrosť ako dar stojí vyššie ako múdrosť v zmysle rozumovej cnosti. Siaha totiž k Bohu skrze zjednotenie duše s ním, teda nielen silou špekulatívneho rozumu a riadi človeka nielen vo veciach intelektuálneho bádania, ale aj vo veciach konania.[19]

Hoci horizont múdrosti ako daru podľa Tomáša aj podľa encykliky prevyšuje horizont ľudskými silami dosiahnutej múdrosti ako vrcholu

---

[14] Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 44.
[15] *STh* II-II, q. 45, a. 2.
[16] Pseudo-Dionýsios Areopagita: *O božských jménech*. 2, 9.
[17] Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 44.
[18] *STh* II-II, q. 45, a. 1 ad 2. Zároveň Tomáš poukazuje na prepojenosť s inými cnosťami, pretože človek vyznávajúci vieru uctievaním Boha, má nábožnosť (*pietas*), a teda aj nábožnosť prejavuje múdrosť. Rovnako sa signálom múdrosti stáva bázeň (*timor*), lebo človek žijúci v bázni pred Bohom, má správny súd o Božích veciach.
[19] *STh* II-II, q. 45, a. 3 ad 1.

intelektuálneho života, jednako tým nie je zničená hodnota múdrosti ako získanej cnosti. Tomáš totiž netvrdí, že by dar múdrosti pridával väčšiu dôslednosť či zvyšoval výkonnosť teoretického rozumu, ani že by prostredníctvom daru bol človek na základe správneho rozumu (*recta ratio*) schopnejší lepšie poznať božské veci. Dar múdrosti v duši človeka pôsobí tak, že ju pripodobňuje Bohu, že s Bohom vytvára jedno. Ak teda encyklika opakuje, že viera „nevystupuje, aby uponížila autonómiu rozumu, alebo aby obmedzila priestor pre jeho pôsobenie, ale len preto, aby umožnila človeku pochopiť, že v týchto [životných] udalostiach sa stáva viditeľným Boh“[20], môžeme povedať, že rovnako ani dar múdrosti nechce vytesnať cnosť múdrosti, ale len otvoriť iný rozmer poznávania Boha, než je poznávanie rozumom vychádzajúce z prvých princípov poznania, a to poznanie skrze súrodosť.

Predpokladom súrodosti nie je len encyklikou zdôrazňovaná viera, ale aj láska. Láska vytvára spoločenstvo poznávajúcej prirodzenosti s božskou pravdou[21] a prostredníctvom múdrosti dosahuje, preniká a riadi všetky naše skutky orientujúc ich k Najvyššiemu dobru. Tomáš teda skutočne poukazuje na to, že dar múdrosti otvára úplne nový horizont v poznávaní Boha i v ľudskom chápaní božského, a to horizont osobného vzťahu s Bohom, horizont preniknutia a impregnovania sa božským a horizont vnímania i cítenia vecí v úplne novom svetle. Gilson poukazuje na to, že konaturálnosť vyplývajúca z priateľskej lásky Boha a človeka je niečo ako anticipácia večnej blaženosti. Toto priateľstvo znamená „mať účasť na Božom živote, mať preňho hodnotu, znamenať niečo v jeho živote a vedieť to“[22].

V konaturálnosti sa teda z milosti dosahuje intímna jednota poznania a prenikania, ktorá vyúsťuje do akéhosi vnútorného citu či inštinktu, do Tomášovej koncepcie múdrosti ako duchovného citu.

3 Múdrosť ako duchovný cit

O povahe tohto nového horizontu múdrosti vypovedá Tomáš zaujímavé skutočnosti v súvislosti s nerozumnosťou (*stultitia*) ako protikladom múdrosti. Podľa neho je nerozumnosť „zaostalosť citu súdnosti“[23] (*sensus iudicandi*), ktorý na inom mieste[24] nazýva aj

[20] *Fides et ratio* II, 17.
[21] Tomáš poukazuje na duchovnú jednotu, ktorú vytvára duša človeka s Bohom citujúc Pavla: „[...] kto sa spája s Pánom, je s ním jeden Duch“ (1 Kor 6,17).
[22] Gilson, Étienne: *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d´Aquin*, s. 426.
[23] *STh* II-II, q. 46, a. 2.
[24] *STh* II-II, q. 46, a. 3.

duchovným citom (*sensus spiritualis*). Vysvetľuje, že takéto otupenie sa v nerozumnom prejavuje najmä ohľadom najvyššej príčiny, ktorý je posledným cieľom a najvyšším dobrom. Myseľ nerozumného človeka je ponorená do pozemských vecí a neschopná vnímať božské skutočnosti.[25] Naproti tomu má múdry tento duchovný cit jemný a prenikavý.[26]

Čo má Tomáš na mysli duchovným citom? Gilson sa snaží vyjadriť tento tajomný zmysel človeka prostredníctvom konceptu akéhosi vnútorného inštinktu na ceste objavovania božského, vďaka ktorému rozum vníma pravdivé dobro ešte pred tým, ako ho dosiahne racionálny postup dôkazu, a ktorý človeka, ak po tom túži, privádza k Bohu.[27] Dovolili by sme si však uvažovať aj ďalej a položiť si otázku, nakoľko je duchovný cit aj citom morálnym. Ak totiž zvážime, že múdrosť ako cnosť sa od múdrosti daru líši predovšetkým príčinou, čiže prirodzená múdrosť má príčinu v rozume, kým nadprirodzená múdrosť v láske, a teda jej účinkom nie je iba správne postavenie rozumu voči prvej príčine, ale aj správne zameranie vôle na túto príčinu ako cieľ, musíme predpokladať, že duchovný cit sa týka posúdenia nielen vecí božských, ale aj vecí ľudských vo svetle nemenných božských. V tomto zmysle by snáď bolo možné nazvať múdrosť aj ako morálny cit, ale s dôvetkom, že nejde o morálny cit rozumného, ale o morálny cit múdreho.

4 Múdrosť v kontexte európskej integrácie

Záverečné slová encykliky sa okrem iného obracajú na vedcov s povzbudením, „aby pokračovali vo svojom úsilí a ostali vždy v tom horizonte múdrosti, v ktorom sa k vedeckým a technologickým výdobytkom družia filozofické a etické hodnoty, ktoré sú charakteristickým a neodmysliteľným výrazom ľudskej osoby“[28]. Proces európskej integrácie má široký rámec a je viacero relevantných motívov, ktoré stoja v jeho pozadí. Objavuje sa však na tomto pozadí aj práve citovaná veta? Nezabúdajme, že ekonomický motív nie je jediný a ani dostačujúci. Múdrosť, ktorú sme viackrát zdôraznili v našom príspevku v rôznych spôsoboch chápania, smeruje človeka k vyjadreniu vlastnej dôstojnosti. Integračný proces by nemal vo svojich snahách zabúdať práve na tento moment, teda moment dôstojnosti ľudskej osoby, o ktorej sa Ján Pavol II. viackrát zmieňuje. Integračný proces má umožniť človeku rozvinúť svoju vlastnú osobnosť, nielen v rovine „svetskej múdrosti či

[25] *STh* II-II, q. 46, a. 2.
[26] *STh* II-II, q. 46, a. 1.
[27] Gilson, Étienne: *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d´Aquin*, s. 425.
[28] Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 106.

chytráckosti“[29], ktorá pri krátkozrakej vidine rýchleho zisku zabúda na onú múdrosť nazerajúcu na svet očami božskej múdrosti, ktorá pozerá na horizont večnosti. Ani pýcha, ani telesnosť ani pozemské veci, tak ako sme uvideli vyššie, nepredstavujú náležitý cieľ ľudského snaženia ani jeho večné zavŕšenie. A práve tento moment je potrebné zohľadňovať pri každom ľudskom snažení, i pri snažení integračnom.

Použitá literatúra

Anzenbacher, Arno: *Úvod do etiky*. Praha: Academia, 2001[2]. ISBN 80-200-0917-5.

Ján Pavol II.: *Fides et ratio*. Bratislava: Vyd. Don Bosco, 1998. ISBN 80-88933-06-4.

Kenny, Anthony: „Tomismus papeže Jana Pavla II. Encyklika *Fides et ratio*“. In: *Studia Neoaristotelica*. Roč. 1/2004, č. 1-2, s. 148-154. ISSN 1214-8407.

Tomáš Akvinský: *Theologická summa*. 6 zv. Olomouc: Krystal, 1937-40. Bez ISBN.

Pseudo-Dionýsios Areopagita: *O mystické teologii. O božských jménech. S komentáři sv. Maxima Vyznavače.* Praha: dybbuk, 2003. ISBN 80-903001-5-4.

Aristoteles: *Metafyzika*. In: *Antológia z diel filozofov*. II. zv. *Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Pravda, 1973. Bez ISBN.

Tomáš Akvinský: *Commentaire de la première epître aux Corinthiens*. Paríž 1872. [online]. Dostupné na: <http://docteurangelique.free.fr/>

Gilson, Étienne: *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d´Aquin.* Paris: Vrin, 1997. ISBN 2-7116-0297-4.

[29] Narážame tu na Tomášovo rozlíšenie viacerých typov múdrosti. Jakubov list (Jak 3,15) sa pre Tomáša stal podnetom pre rozlíšenie múdrosti, a to z hľadiska cieľa, ktorý sleduje. Len múdrosť sledujúca náležitý cieľ je hodná svojho mena. Pokiaľ si však človek stanoví cieľ vo vonkajších dobrách, podľa Tomáša dosiahol pozemskú múdrosť (*sapientia terrena*). Múdrosti živočíšnej (*sapientia animalis*) holduje ten, kto má záľubu v telesných dobrách. A nakoniec sledovať len svoje vynikanie a zadosťučiňovať svojej pýche svedčí o múdrosti diabolskej (*sapientia diabolica)* (*STh* II-II, q. 45, a. 1 ad 1). Rovnako aj encyklika upozorňuje na potrebu zásadného rozlišovania vo vzťahu kresťana k filozofickej múdrosti. Na jednej strane poukazuje na Pavlovo potvrdenie schopnosti rozumu človeka prevýšiť svoje prirodzené hranice a za zmyslovými javmi postrehnúť ich príčinu, ktorá je ich základom (Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 22). Na druhej strane vyzdvihuje protiklad medzi múdrosťou tohto sveta a múdrosťou Božou, zjavenou v Kristovi (Ján Pavol II.: *Fides et ratio*, 23). Múdrosť schopná poznávať posledné príčiny má teda svoje hranice dané vstupom zjavenej múdrosti, ktorá predstavuje radikálnu novotu, ktorú prijať znamená pre rozum „bláznovstvo“ a „pohoršenie“ (Tamtiež).

Zasvätený život v dnešnom svete

Ferdinand Kubík

Rehoľný život tvorí v Cirkvi zorganizovanú a trvalú formu života v spoločenstve pokrstených ľudí, ktorí chcú ísť cestou k svätosti, ktorí sa pre to rozhodli aj osobitnými sľubmi čistoty, chudoby a poslušnosti. Rehoľníci a rehoľníčky sú povinní žiť v bratskej komunite a žiť spoločným životom.[1] Každá rehoľná komunita žije podľa svojich vlastných pravidiel a ustáleného poriadku.

Druhý vatikánsky koncil venoval rehoľnému životu osobitný dokument: Dekrét o obnove rehoľného života Perfectae caritatis a šiestu hlavu konštitúcie o Cirkvi Lumen gentium. Z týchto dokumentov vyplýva že ak chceme pochopiť význam rehoľného života, nutne ho musíme chápať v úzkom vzťahu k Cirkvi. Ak starým teologickým rámcom úvah o rehoľnom živote bola čnosť nábožnosti (dokazuje to aj samotný názov „religio" – rehoľník), po koncile rehoľný život patrí do ekleziológie.[2]

Rehoľný stav je skutočným stavom Cirkvi, ako to hovorí aj Druhý vatikánsky koncil: „evanjeliové rady ... sú darom Božím, ktorý Cirkev prijala od svojho Pána a jeho milosťou ho neprestajne uchováva."[3] Do rehoľného stavu sa nevstupuje osobitnou sviatosťou, ako je to v prípade kňazstva, či manželstva. Rehoľník nenadobúda nijaké nové postavenie či funkciu v Cirkvi. Má len plnšie a intenzívnejšie prežívať svoje všeobecné kresťanské postavenie a úlohy. Rehoľný stav sa takto viaže na základné sviatosti, krst a birmovku, ktorými sa kresťan stáva údom Cirkvi. Byť rehoľníkom znamená naozaj plno zodpovedať požiadavkám svojho krstu a birmovky, teda svojho kresťanského povolania.[4]

Dvadsiate storočie prinieslo do rehoľného života mnoho zmien. V roku 1950 u nás niekdajší totalitný režim zlikvidoval všetky kláštory a rehoľníkov rozpustil do civilného života. Po rozpustení kláštorov rehoľníci prežívali svoje zasvätenie v skrytosti. Popri svojom civilnom zamestnaní napĺňali svoje poslanie i dopĺňali svoje rady novými členmi. Pôsobili všade tam, kde sa mohli dostať a kde boli potrební. Pôsobili medzi mládežou a v rôznych tajných náboženských hnutiach. Ich práca bola zameraná na individuálne stretnutia, alebo prácu v malých

[1] Porov. *Kódex kánonického práva*, Kán. 602,608,665, Bratislava : Konferencia biskupov Slovenska 1996, s. 229,231,253.
[2] Porov. AUBRY, J.: *Poď za mnou*, Rím : SUSCM 1969, s. 45.
[3] Lumen Gentium, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I. konštitúcie*, Rím : SÚSCM 1968, s. 124.
[4] Porov. AUBRY, *Poď za mnou*, 1969, s. 46-47.

skupinách.[5] To viedlo aj k určitému druhu samostatnosti, individualizmu. Ďalšou hrozbou bol a stále je konzumizmus.

Ján Pavol II. vo svojich príhovoroch k rehoľníkom a rehoľníčkam poukazoval na nebezpečenstvá, ktoré dnes hrozia zasvätenému životu. Postupne upadá modlitbový život na úkor činnosti. V zachovávaní sľubov sa zabúda na náboženské motivácie.[6]

V mnohých krajinách sa zmenil spôsob, akým sa dnes bratský život v spoločenstve prejavuje navonok. Tieto zmeny, ako aj nádeje a sklamania, si vyžadujú reflexiu vo svetle koncilu. Zmeny viedli nielen k pozitívnym, ale i niektorým diskutabilným dôsledkom. Vyniesli na svetlo mnohé evanjeliové hodnoty a dali rehoľnému spoločenstvu nový elán, no zároveň vyvolali i otázky, lebo sa zahmlili niektoré typické prvky bratského života. Niekde akoby rehoľné spoločenstvo v očiach rehoľníkov stratilo svoju váhu a už prestalo byť nasledovaniahodným ideálom.

Dokument „Bratský život v spoločenstve“, ktorý vydala Kongregácia pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života v roku 1994, poukazuje na nevyhnutnosť zmmien, ktoré sú podmienené viacerými skutočnosťami:

„Neustály návrat k prameňom kresťanského života a k prvotnej inšpirácii inštitútov“ (PC 2). Teda návrat k evanjeliu a k spôsobu, ako ho prežíval zakladateľ. Tam sa skrýva základná charizma. Tam, kde bolo stretnutie s týmito prameňmi a s prvotnou inšpiráciou len čiastočné alebo nedostatočné, bol bratský život ohrozený a akoby stratil svoj lesk.

Tento proces prebieha aj v rámci iných, všeobecnejších procesov, ktoré preň tvorili akýsi existenčný rámec. Rehoľný život je živou časťou Cirkvi a uskutočňuje sa vo svete. Hodnoty a protihodnoty, ktoré uznáva, či zavrhuje určitá epocha alebo kultúrne prostredie, ako aj sociálne štruktúry, ktoré sa tam objavujú, doliehajú na život všetkých, vrátane Cirkvi a jej rehoľných spoločenstiev. Rehoľné spoločenstvá sú v spoločnosti buď evanjeliovým kvasom, ohlasovaním dobrej zvesti uprostred sveta v čase, alebo podliehajú agónii preto, že sa príliš prispôsobili svetu.

Aj vývoj v Cirkvi hlboko zasiahol rehoľné spoločenstvá. Koncil a jeho náuka Cirkvi mal na rehoľný život rozhodujúci vplyv.[7]

Vývin v spoločnosti tiež ukázal rehoľnému životu určitý smer.

---

[5] Porov. JANÁČ, P.: *Kristus žije v dejinách Cirkvi II*, Trnava : SSV 1991, s. 120.
[6] Porov. BORUTKA, T., ORZESZYNA, J.: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Bielsko-Biała 1995, s. 150-151.
[7] Porov. Kongregácia pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života: *Bratský život v spoločenstve*, 1, in: http://www.kbs.sk/?cid=1136958794 (20.04.2007)

Politické a sociálne emancipačné hnutia v treťom svete a vzrastajúci proces industrializácie viedli k veľkým zmenám, pričom sa pozornosť sústredila na rozvoj národov a na situáciu chudobných a biednych. Miestne cirkvi reagovali na tieto výzvy. Najmä v Latinskej Amerike biskupi dali na prvé miesto „prednostné zasadzovanie sa v prospech chudobných v súlade s evanjeliom“, v dôsledku čoho sa dôraz preniesol na sociálnu angažovanosť. Rehoľné spoločenstvá boli prinútené premyslieť si nové spôsoby svojej prítomnosti v spoločnosti, spočívajúce i v začlenení sa medzi chudobných. Nárastom biedy na perifériách veľkých miest a schudobňovanie vidieka sa zrýchlil proces presídľovania viacerých rehoľných spoločenstiev do týchto chudobných oblastí. Kultúra, tradícia či mentalita určitej krajiny vplýva aj na spôsob uskutočňovania bratského života. Rozsiahle migračné hnutia priniesli problém spolužitia rozličných kultúr a rasistických reakcií. Všetko toto sa odráža aj na rehoľných multikultúrnych a multirasových spoločenstvách, ktorých je čoraz viac.

Široký demokratizačný proces, ktorý podporil ekonomický rozvoj a nárast občianskej spoločnosti, naštartoval požiadavku na osobnú slobodu a ľudské práva. Tento proces bol zvlášť silný najmä na Západe a charakterizovali ho združovacie a autoritu odmietajúce tendencie.

Spochybňovanie autority zasiahlo aj rehoľný život, čo malo následky aj na komunitný život. Jednostranné a vyhrotené zdôrazňovanie slobody prispelo k šíreniu individualizmu a k oslabeniu ideálu spoločného života i úsilia o komunitné projekty. Objavili sa aj ďalšie jednostranné reakcie: úniky do bezpečných autoritárskych schém, založených na slepej dôvere v upokojujúce vedenie.

Posilnila sa úloha ženy. Prakticky všade sa ženské rehoľné spoločenstvá usilujú nájsť formy spoločného života, ktoré by lepšie vyhovovali obnovenému vedomiu vlastnej identity, dôstojnosti a úlohy ženy v spoločnosti, v Cirkvi a v rehoľnom živote.

Prudký rozvoj komunikačných prostriedkov výrazne ovplyvnil informovanosť, zmysel pre sociálnu a apoštolskú zodpovednosť, apoštolskú mobilitu, kvalitu vzťahov. To má vplyv aj na štýl života a atmosféru rozjímavého sústredenia, ktorá by mala charakterizovať rehoľné spoločenstvo.

Konzumizmus, hedonizmus a oslabenie viery, charakteristické pre sekularizmus v mnohých oblastiach zasiahli aj rehoľné komunity, pričom aj podnietili vznik nových životných štýlov jednotlivcov i spoločenstva, ktoré sú jasným evanjeliovým svedectvom pre náš svet. To všetko pre rehoľníkov predstavuje výzvu i povolanie žiť dôslednejšie podľa

evanjeliových rád, aby sa tým podporilo svedectvo celého kresťanského spoločenstva.[8]

Dokument Bratský život v spoločenstve poukazuje aj na zmeny, ktoré hlboko poznačili rehoľné spoločenstvá:

Objavili sa nové formy života v rehoľných spoločenstvách. V mnohých krajinách štát prevzal mnohé oblasti, kde dovtedy pôsobili rehoľníci (charita, siroty, osamelí ľudia,...). Takto klesá podiel veľkých rehoľných spoločenstiev na viditeľných apoštolských dielach, ktoré dlhý čas boli charakteristické pre rôzne inštitúty.

Súčasne sa v niektorých regiónoch uprednostňujú menšie spoločenstvá rehoľníkov, zapájajúcich sa do diel, ktoré nie sú inštitútu vlastné, hoci sú v súlade s jeho charizmou. To významne ovplyvňuje formu spoločného života a vyžaduje si zmenu tradičných životných rytmov. Úprimná túžba slúžiť Cirkvi, priľnutie k dielam inštitútu, ako aj naliehavé požiadavky miestnej cirkvi môžu ľahko priviesť rehoľníkov k pracovnému preťaženiu s následným úbytkom voľného času, ktorý by bolo možné venovať životu v spoločenstve.

Nové formy núdze (chudobní, drogovo závislí, utečenci, marginalizované skupiny, osoby s postihnutím či s najrôznejšími chorobami) vyvolali zo strany rehoľného života odpoveď v podobe rôznych služieb. Zároveň z toho vzišla potreba urobiť zmeny v tradičnom charaktere rehoľných spoločenstiev, keďže ich niektorí považovali za málo pružné, aby mohli reagovať na nové situácie.

Spôsob chápania a prežívania samotnej práce, ktorá je chápaná predovšetkým ako jednoduché vykonávanie remesla alebo určitého zamestnania a nie ako uskutočňovanie evanjelizačnej misie neraz zatienil skutočnosť zasvätenia sa Bohu a duchovný rozmer rehoľného života až do tej miery, že sa rehoľný život v spoločenstve začal považovať za prekážku samotného apoštolátu alebo za čisto funkčný nástroj.

Nové chápanie osoby so silným dôrazom na hodnotu jednotlivca a jeho iniciatívy oživilo cit pre spoločenstvo, chápané ako bratský život, ktorý sa buduje skôr na kvalite osobných vzťahov, než na formálnom dodržiavaní stanov. Oba prístupy sa nie raz radikalizovali (individualizmus a komunitarizmus), pričom sa doteraz nepodarilo nájsť ich uspokojivú syntézu.

Nové štruktúry riadenia, ktoré sa rozšírili prostredníctvom obnovených stanov, si vyžadujú oveľa vyššiu spoluúčasť rehoľníkov. Z toho pramení aj odlišný spôsob riešenia problémov: komunitným dialógom, spoluzodpovednosťou a subsidiaritou. Všetci členovia sú

[8] Porov. *Bratský život v spoločenstve*, 4.

zainteresovaní do problémov spoločenstva, čo významne ovplyvňuje osobné vzťahy, no má to aj následky v chápaní autority.

Súhrn týchto zmien a tendencií hlboko, i keď rozdielnym spôsobom poznačil charakter rehoľných spoločenstiev. Niekedy dosť značné rozdiely závisia od odlišnosti kultúr, od toho, či ide o ženské alebo mužské spoločenstvá, od vlastného spôsobu rehoľného života a inštitútu, od jeho rozličných aktivít a tomu zodpovedajúcej úlohy znovu sa vracať k charizme zakladateľa a aktualizovať ju, od rozdielneho spôsobu prístupu k spoločnosti a k Cirkvi, od rôzneho prijatia koncilom formulovaných hodnôt, od odlišných tradícií a foriem komunitného života, ako aj od rôznych spôsobov vykonávania autority a podporovania permanentnej formácie.[9] V kontexte týchto nových situácií sa Ján Pavol II. výrazne snažil o to, aby tí, ktorí sa odklonili od spoločného ideálu, si jasne uvedomili, že bratský život v komunite je nevyhnutný pre osobu, ktorá sa zasvätila Kristovi v rehoľnom živote.[10]

Ján Pavol II. podčiarkuje, že rehoľné spoločenstvo nie je iba ľudské dielo, ale predovšetkým je to darom Ducha Svätého. Pekne to vyjadrujú aj saleziánske stanovy v 1. článku: „S pocitom pokornej vďačnosti veríme, že Spoločnosť svätého Františka Saleského sa zrodila nielen z ľudského projektu, ale z božej iniciatívy. Na záchranu mládeže, tejto najchúlostivejšej a najdrahocennejšej časti ľudskej spoločnosti Svätý Duch s materským pričinením Panny Márie vzbudil svätého Jána Bosca.[11]

Keď Boh stvoril človeka na svoj obraz a podobu, stvoril ho pre spoločenstvo. Boh povolal človeka, aby vstúpil do dôverného vzťahu s ním a vytváral spoločenstvo osôb a univerzálne bratstvo. Toto je najvyššie povolanie človeka: vstúpiť do spoločenstva s Bohom a s ostatnými ľuďmi, svojimi bratmi. Tento Boží plán bol narušený hriechom, ktorý rozbil všetky vzťahy: medzi ľuďmi a Bohom, medzi mužom a ženou, medzi ľuďmi navzájom, medzi národmi, medzi ľudstvom a stvorenstvom. Vo svojej veľkej láske poslal Otec svojho Syna, aby ako nový Adam, obnovil všetko stvorenie a priviedol ho k plnej jednote. Po svojom príchode medzi nás Ježiš zhromaždil okolo seba apoštolov a učeníkov, mužov i ženy, a položil tak základ nového Božieho ľudu ako živého obrazu v ňom zjednotenej ľudskej rodiny. Učil o rovnosti v bratstve a o zmierení v odpustení. Vládcom dal príklad ako slúžiť. Pri Poslednej večeri im zveril nové prikázanie lásky: „Nové prikázanie vám dávam, aby ste sa milovali navzájom. Aby ste sa aj vy vzájomne milovali,

[9] Porov. *Bratský život v spoločenstve*, 5.
[10] Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 156.
[11] *Stanovy a Všeobecné pravidlá Spoločnosti svätého Františka Saleského*, Bratislava : SDB 1990, s. 17.

ako som ja miloval vás“ (Jn 13, 34); ustanovil Eucharistiu, vo veľkňazskej modlitbe prosbou o jednotu, ktorá je súhrnom všetkých jeho želaní: „...aby boli jedno, ako sme my jedno“ (Jn 17, 21).

Príchod Ducha Svätého bol uskutočnením tej jednoty, ktorú si želal Kristus. Jeho vyliatie na učeníkov zídených s Máriou vo večeradle zviditeľnilo Cirkev, charakterizovanú od prvého okamihu ako bratské spoločenstvo v jednote, ktoré má jedno srdce a jednu dušu. Duch zjednocuje Cirkev v spoločenstve a v službe, usporadúva a riadi ju pomocou rôznych hierarchických a charizmatických darov, ktoré sa navzájom dopĺňajú, a zdobí ju svojimi plodmi. Pri svojom putovaní týmto svetom ide Cirkev, ktorá je neustále charakterizovaná zápasom o skutočnú jednotu. Na svojej ceste dejinami si uvedomuje, že je Božím ľudom a Božou rodinou, Kristovým telom, chrámom Ducha Svätého, sviatosťou vnútornej jednoty ľudského rodu, spoločenstvom, obrazom Najsvätejšej Trojice.[12]

Rehoľné spoločenstvá, ktoré sa postupne rozrastali počas celej existencie Cirkvi, vydávajú svedectvo, že spoločenstvo dobier, bratská láska, spoločný spôsob života a činnosti je možný. Podľa Jána Pavla II. sa toto svedectvo javí tým zreteľnejšie, čim viac rehoľníci nielen žijú s Cirkvou a v Cirkvi, ale tiež žijú Cirkvou, teda stotožňujú sa s ňou a žijú v plnom súlade s jej učením, s jej životom, s jej pastiermi a veriacimi, ako aj s jej poslaním vo svete. Osobitný význam má svedectvo kontemplatívnych rádov. Pre nich bratský život má ešte väčšie a hlbšie rozmery, ktoré vyplývajú zo základného cieľa tohto osobitného povolania, ktorým je hľadanie Boha v tichosti a modlitbe. Bratský život v rehoľnej komunite má byť živým znakom tajomstva Cirkvi: čím väčšie tajomstvo milosti, tým bohatšie ovocie spásy.[13]

V programe na nové tisícročie Ján Pavol II. pripomína, že „k modlitbe sú pozvaní najmä tí veriaci, ktorí dostali dar povolania k životu osobitného zasvätenia: toto povolanie ich zo svojej podstaty robí pripravenejšími na kontemplatívny zážitok, a je dôležité, aby ju veľkodušne pestovali.“[14] Rehoľná komunita, ktorá sa modlí, je osobitným naplnením Ježišovho prisľúbenia: „Ak budú dvaja z vás na zemi jednomyseľne prosiť o čokoľvek, dostanú to od môjho Otca, ktorý je na nebesiach. Lebo kde sú dvaja alebo traja zhromaždení v mojom mene, tam som ja medzi nimi.“ (Mt 18,19-20). Spoločná modlitba, ktorá bola

[12] Porov. *Bratský život v spoločenstve*, 9.
[13] Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 160-161.
[14] Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*, č. 34, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_pl.html (20.04.2007).

vždy pokladaná za základ každého spoločného života, rodí sa z kontemplácie vznešeného Božieho tajomstva. Pripomínajúc si Ježišovu výzvu: „bdejte... a modlite sa“ (Lk 21,36) rehoľná komunita musí bdieť a nachádzať čas na to, aby náležite naplnila túto Ježišovu výzvu. Stáva sa, že sa tak nechajú zatiahnuť každodennými starosťami, že sa vyprázdnia. Preto rehoľný život musí mať svoje pravidlá, kde je osobitne rezervovaný čas na modlitbu, aby sa takto všetci učili posväcovať čas Bohu. Modlitbu možno chápať ako čas strávený s Pánom, aby On mohol v nás konať, aby mohol vstúpiť do nášho života, aby nás posilnil a sprevádzal, aby celá naša bytosť mohla patriť Jemu. Podľa Jána Pavla II. jedna chvíľa naozajstnej adorácie má väčšiu cenu a prináša viac úžitku, ako najintenzívnejšia činnosť, i keby to bola apoštolská. Svätý Otec podčiarkuje, že predsavzatia a aktivity, ktoré robia rehoľníci, nemajú hodnotu, ak nie sú orientované aj na vnútorný život, ak nevedú k obohateniu najhlbších základov človeka, kde má svoje sídlo Kristus. Pretože u rehoľníkov má hodnotu to, čím tieto osoby sú – ako zasvätené Pánovi, a ne to, čo robia. Preto aj rehoľné domy majú byť miestami pre modlitbu, stíšenie, pre súkromný a spoločný dialóg s Tým, ktorý má byť prvým a hlavným hovorcom ich života, tak veľmi naplneným prácou.[15]

Jedným z najväčších objavov posledných rokov bolo aj znovuobjavenie liturgickej modlitby v rehoľných rodinách. Všetci musia byť presvedčení, že spoločenstvo sa buduje na základe liturgie, a predovšetkým na slávení Eucharistie a iných sviatostí. Tak ako v prvotnom kresťanskom spoločenstve počúvanie Slova, Eucharistia a spoločná modlitba, vernosť učeniu apoštolov a ich nástupcov sa stáva prameňom radosti a jednoty sŕdc, podporou v ťažkostiach každodenného spolunažívania a prameňom vzájomného posiľňovania vo viere. Preto je nevyhnutné, aby v každom rehoľnom dome centrom jednoty bola kaplnka, v ktorej môžu rehoľníci prehlbovať svoju eucharistickú duchovnosť modlitbou a adoráciou.[16]

Spoločná a osobná modlitba sú medzi sebou prepojené a navzájom sa dopĺňajú. Keď Ján Pavol II. hovorí o osobnej modlitbe, pripomína, že kontemplatívny život rehoľníkov by bol neúplný, keby nebol nasmerovaný a preniknutý láskou aj k tej, ktorá je Matkou Cirkvi

[15] Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 164-165.
[16] Porov. Ján Pavol II.: *Ste svedkami lásky*, in: Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 165-166.

a Matkou Bohu zasvätených osôb. Zvlášť povzbudzuje k modlitbe ruženca.[17]

Modlitba v spoločenstve tiež podporuje a živí apoštolskú horlivosť. Na jednej strane modlitba ženie do služby, do apoštolátu, na druhej strane aj apoštolská služba s jej radosťami a každodennými ťažkosťami povzbudzuje k modlitbe. Väčšmi apoštolskými a hlbšie žijúcimi z evanjelia sú tie rehoľné spoločenstvá – či už kontemplatívne alebo činné – , ktoré majú bohatú skúsenosť s modlitbou. V dobe ako je tá naša, v ktorej sa prejavuje určité prebudenie túžby po transcendentne, sa môžu rehoľné spoločenstvá stať privilegovanými miestami, kde možno nájsť cesty vedúce k Bohu.[18]

Pravé rehoľné komunity nevznikajú naraz, ale musia postupne rásť. Tento rast musí prebiehať vo vnútri každého člena spoločenstva. Aby sme mohli žiť ako bratia a sestry, je potrebné nastúpiť cestu skutočného vnútorného oslobodenia. Kristova láska, rozliata v našich srdciach, nás vedie k tomu, aby sme milovali našich bratov a sestry až do tej miery, že vezmeme na seba ich slabosti, problémy a ťažkosti, čiže sa im darujeme. Zrod duchovného spoločenstva Pán Pavol II. opisuje v programe na nové tisícročie:

„Spiritualita spoločenstva, to je predovšetkým zameranie pohľadu srdca na tajomstvo Trojjediného Boha, ktorý v nás prebýva a ktorého svetlo treba vnímať aj na tvári bratov a sestier, ktorí žijú vedľa nás. Spiritualita spoločenstva znamená okrem toho schopnosť cítiť spojenie s bratom a sestrou vo viere, vďaka hlbokej jednoty tajomného tela – Cirkvi, čiže ako „niekoho blízkeho“, aby som vedel spolu s ním prežívať jeho radosti a jeho bolesti, vybadať jeho želania, postarať sa o jeho potreby a ponúknuť mu pravé a hlboké priateľstvo. Spiritualita spoločenstva je aj schopnosť vidieť v druhom predovšetkým pozitívne prvky, aby sme ho prijímali a hodnotili ako Boží dar, a to nielen ako dar pre toho, ktorý ho priamo dostal, ale aj ako „dar pre mňa“. Spiritualita spoločenstva napokon znamená vedieť bratovi „urobiť miesto“, *niesť si vzájomne bremená* (*Gal* 6,2) a premáhať egoistické pokušenia, ktoré nás neustále napádajú a budia rivalitu, bezohľadnú túžbu po kariére, nedôveru a žiarlivosť.[19]

Ján Pavol II. pripomína, že mladí, ktorí klopú na bránu kláštora, chcú tam nájsť cirkevné spoločenstvo, ktoré je charakterizované horlivosťou pre modlitbu, rodinným duchom a apoštolskou angažovanosťou. Títo

[17] Porov. Ján Pavol II.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Vita conscrata*, Trnava : SSV 1996, s. 165, Ján Pavol II.: *Rosarium Virginis Mariae*, Trnava : SSV 2003, s 57; *Bratský život v spoločenstve*, 18.
[18] Porov. *Bratský život v spoločenstve*, 19,20.
[19] Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*, č. 43.

mladí ľudia sú citliví na spoločné hodnoty a domnievajú sa, že ich nájdu v rehoľnom živote. Musíme si byť vedomí, že bratský život v spoločenstve prirodzeným spôsobom fascinuje mladých, ale vytrvanie v konkrétnych životných situáciách môže byť veľmi ťažké. Počiatočná formácia má viesť aj k tomu, aby si uvedomovali ťažkosti a obety, ktoré ich čakajú v živote v spoločenstve. Spoločenstvo i keď sa snaží ísť k ideálu, je budované aj na ľudskej slabosti. „Ideálne spoločenstvo", ktoré je dokonalé, ešte neexistuje, to bude až vo večnosti. Náš čas je časom budovania, kde sa dajú mnohé veci vylepšiť, kde sa treba učiť odpúšťať a milovať.[20]

Budovať spoločenstvo ducha a srdca tých, ktorí sú povolaní k spoločnému životu znamená aj rozvíjanie ďalších pozitívnych vlastností vo všetkých ľudských oblastiach: dobrá výchova, srdečnosť, štedrosť, ovládanie sa, ohľaduplnosť, zmysel pre humor, schopnosť podeliť sa s inými. To si vyžaduje nájsť priestor pre oslavu sviatkov, schopnosť nájsť čas na odpočinok individuálny, aj spoločný, dokázať sa pozrieť s odstupom na vlastnú prácu, radovať sa z úspechu brata, záujem o potreby iných, horlivosť v apoštolskej práci, prejavovanie milosrdenstva v rôznych príležitostiach, pozeranie do budúcnosti s nádejou, že vždy, v každej situácii a v každých okolnostiach spoločný život vedie k Pánovi. Takýto vnútorný postoj dáva pohodu ducha radosť a pokoj. Radosť zo života je krásnym svedectvom rehoľnej komunity. Ak rehoľnému spoločenstvu chýba radosť, znamená, že vymiera. Členovia takéhoto spoločenstva budú hneď hľadať inde to, čo nenašli vo vlastnom dome. Spoločenstvo bohaté na radosť je opravdivým darom zhora pre bratov, ktorí dokážu o ňu prosiť; dokážu sa navzájom prijímať, púšťajú sa do bratského života dúfajúc v pôsobenie Ducha Svätého. Podľa Jána Pavla II. takéto svedectvo radosti robí rehoľný život atraktívny, stáva sa prameňom nových povolaní a pomáha prekonávať ťažkostí. Podľa pápeža krízu povolaní netreba pripisovať nedostatku veľkodušnosti u mladých, ale skôr tomu, že v rehoľnom živote nevidno dostatočne prorocký znak Božej prítomnosti, čo má byť hlavné v tomto živote.[21] Pekne to vyjadril aj don Bosco: „Práca a sebaovládanie privedú Kongregáciu k rozkvetu, kým vyhľadávanie pohodlia a blahobytu budú pre ňu znamenať smrť:"[22]

Bratský život v spoločenstve si vyžaduje od všetkých stabilnú duševnú rovnováhu, v ktorej môže citový život jednotlivca dozrieť.

[20] Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 169.
[21] Porov. BORUTKA, ORZESZYNA: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, 1995, s. 171.
[22] *Stanovy a Všeobecné pravidlá Spoločnosti svätého Františka Saleského*, Bratislava : SDB 1990, s. 26.

Základným prvkom takéhoto dozrievania je sloboda v citovej oblasti, vďaka ktorej zasvätený miluje svoje povolanie a miluje v súlade so svojím povolaním. Práve táto sloboda a zrelosť mu umožňuje dobre zvládať city, tak v rámci komunity, ako i mimo nej. Milovať vlastné povolanie, pociťovať ho ako rozhodujúci základ života a chápať svoje zasvätenie ako opravdivú, krásnu a dobrú skutočnosť, vďaka ktorej sa aj vlastná existencia stáva opravdivou, krásnou a dobrou. To všetko robí zasvätenú osobu silnou, nezávislou a sebaistou, schopnou zaobísť sa bez rôznych opôr či kompenzácií a zároveň to posilňuje puto spájajúce zasvätenú osobu s osobami majúcimi účasť na rovnakom povolaní. Milovať povolanie znamená aj milovať Cirkev, milovať vlastný inštitút a vnímať spoločenstvo ako opravdivú vlastnú rodinu. Milovať v súlade so svojím povolaním značí milovať ako ten, ktorý chce byť v každom ľudskom vzťahu žiarivým znamením Božej lásky, kto sa nevnucuje, ani nechce druhého vlastniť, ale má ho rád a chce pre neho to najlepšie s rovnakou žičlivosťou ako Boh. Preto je v citovej oblasti potrebná osobitná formácia, zahŕňajúca ľudský i duchovný aspekt. Tak ako je pre život v spoločenstve potrebná určitá zrelosť, rovnako je pre dozrievanie rehoľníka potrebný úprimný bratský život. Ak sa u brata zistí nižšia citová nezávislosť, odpoveďou spoločenstva má byť bohatá ľudská láska. Takáto starostlivá a taktná láska, ktorá je nezištná, umožňuje druhému pocítiť blízkosť Pánovej lásky, vďaka ktorej nám Pán Ježiš svojim krížom ukázal, že nemožno pochybovať o tom, že sme milovaní Láskou.[23]

Na záver uvediem citát z posynodálnej apoštolskej exhortácie Vita consecrata:

„Čo by sa stalo so svetom, keby v ňom nebolo rehoľníkov? ... Bez tohto konkrétneho znaku by v sekularizovanom svete ochladla láska, ktorá oživuje Cirkev, spásonosný paradox evanjelia by stratil svoju ostrosť, »soľ« viery by zvetrala. V živote Cirkvi a samotnej spoločnosti potrební sú ľudia, schopní úplne sa zasvätiť Bohu a blížnym pre Božiu lásku.“[24]

Literatúra

AUBRY, J.: *Poď za mnou*, Rím : SUSCM 1969.

BORUTKA, T., ORZESZYNA, J.: *Jan Paweł II o kapłństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Bielsko-Biała 1995.

[23] Porov. *Bratský život v spoločenstve*, 36.

[24] Ján Pavol II.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Vita conscrata*, 1996, s. 181.

Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*, in: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte_pl.html (20.04.2007).
Ján Pavol II.: *Posynodálna apoštolská exhortácia Vita conscrata*, Trnava : SSV 1996.
Ján Pavol II.: *Rosarium Virginis Mariae*, Trnava : SSV 2003.
JANÁČ, P.: *Kristus žije v dejinách Cirkvi II*, Trnava : SSV 1991.
Kódex kánonického práva, Bratislava : Konferencia biskupov Slovenska 1996.
Kongregácia pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života: *Bratský život v spoločenstve*, in: http://www.kbs.sk/?cid=1136958794 (20.04.2007)
Lumen Gentium, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I. konštitúcie*, Rím : SÚSCM 1968.
Perfectae charitastis, in: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II. dekréty a deklarácie*, Rím : SÚSCM 1970.
Stanovy a Všeobecné pravidlá Spoločnosti svätého Františka Saleského, Bratislava : SDB 1990.

Sapienciálne chápanie ľudskej sexuality v diele Jána Pavla II. ako výzva pre kultúru zjednocujúcej sa Európy

Slávka Michančová

1 Dielo „Láska a zodpovednosť“ ako bohatý zdroj múdrosti

V roku 1960 vydala Vedecká spoločnosť Katolíckej univerzity v Lubline dielo s názvom „Láska a zodpovednosť“, ktorého autorom bol poľský teológ a filozof Karol Wojtyla. Všetky úvahy nad témou ľudskej lásky majú v tomto diele hlboko personalistický charakter. Podľa autora v sexuálnej etike nemožno nič pochopiť bez pochopenia osoby – jej bytia, konania a práv. (Pochopenie fyziológie sexuality je tiež dôležité, ale samo o sebe netvorí základ sexuálnej etiky.)[1]

V prvej kapitole s názvom „Osoba a pud“ autor analyzuje ponajprv **protiklad medzi láskou a užívaním**. Svoju analýzu začína zdôraznením faktu, že človek je osobou – to jest jedincom, ku ktorého prirodzenosti patrí rozum a slobodná vôľa. Ako taký má jedinec (na rozdiel od živočíchov) svoj vlastný vnútorný (duchovný) život; je schopný uvažovať a samostatne sa rozhodovať. Tým je daná taká významná vlastnosť osoby, akou je nezameniteľnosť (nikto iný nemôže chcieť za mňa; nikto nemôže vydávať svoj vôľový skutok za môj). Ľudskej osobe prináleží taká dôstojnosť, že s ňou nik nesmie zaobchádzať ako s predmetom či nástrojom na dosiahnutie svojho cieľa (pretože osoba je mysliacim podmetom, schopným samostatne sa rozhodovať a určovať si vlastné ciele). Láska je možná iba medzi osobami, z ktorých si žiadna nepodriadzuje druhú, ale ktoré si slobodne zvolia za cieľ rovnaké dobro (čím medzi nimi vzniká puto spoločného dobra a spoločného cieľa, v dosahovaní ktorého sa stávajú partnermi). Najčastejšou podobou deformovanej lásky je užívanie osoby primárne ako prostriedku na dosiahnutie sexuálnej príjemnosti či rozkoše (čo je vlastne postojom utilitarizmu).[2] Autor v prvej kapitole taktiež vymedzuje **chápanie sexuálneho pudu** tým, že ho jasne **odlišuje od inštinktu** (t.j. spontánneho konania, ktoré nepodlieha reflexii). Sexuálny pud v človeku nie je zdrojom hotových konaní, ale ponecháva priestor pre slobodné rozhodovanie. Preto človek nie je zodpovedný za to, čo sa v ňom v sexuálnej oblasti spontánne deje, je však zodpovedný za to, čo koná. Cieľom pudu je zachovanie ľudského druhu (prokreácia) a láska osôb.

[1] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť...*, 2003, s. 13.
[2] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť...*, 2003, s. 20-38.

Sexuálny pud súvisí s psychofyziologickými vlastnosťami pohlaví (mužského a ženského), a vytvára možnosť pre vzájomné dopĺňanie sa. Keďže však tieto vlastnosti jestvujú vždy v konkrétnej osobe, človek nesmie užívať sexuálny pud v odtrhnutí od lásky voči osobe, alebo dokonca proti nej.[3]

V druhej kapitole s názvom „Osoba a láska" autor zdôrazňuje, že **láska** je vzájomným vzťahom ľudských bytostí a má osobný charakter, čím je daný aj jej hlboký etický rozmer. Lásku nemožno stotožňovať so zaľúbením, ktorého podstatu tvoria spontánne a premenlivé city. Láska súvisí so žiadostivosťou (v ktorej osoba jedného pohlavia túži po doplnení svojej bytosti osobou druhého pohlavia), nestotožňuje sa však so zmyslovou žiadostivosťou, ktorá vnuká vzťah úžitkového charakteru (kde je osoba použitá ako prostriedok k ukojeniu). Pravej láske je vlastná žičlivosť, ktorá presahuje egoizmus. V láske nestačí želať si osobu ako dobro pre seba, ale treba si predovšetkým želať to, čo je dobré pre ňu a konať také skutky, ktoré čo najplnšie rozvíjajú jej existenciu či potenciál.[4] Láska **je v plnom slova zmysle cnosťou**, nielen citom, a tým menej len podnietením zmyslov. Prežívanie lásky musí byť podriadené cnosti lásky, ktorá vzťah k osobe opiera o vyzretú afirmáciu hodnoty osoby (každá osoba má hodnotu predovšetkým ako osoba, až potom má sexuálnu hodnotu). Preto netreba zabúdať, že s láskou je spätá **zodpovednosť** za osobu. Láska bez zodpovednosti za osobu je spravidla vždy egoizmom a zradou.[5]

Tretej kapitole dal autor názov „Osoba a čistota". **Čistota** je tu chápaná **ako cnosť**, ktorá sa usiluje oslobodiť lásku od všetkého, čo ju špiní, predovšetkým od postoja užívania. Úzko súvisí s cnosťou miernosti, ktorou človek ovláda svoju telesnú žiadostivosť (tým, že ju podriadzuje rozumu). Čistota sa však snaží zachytiť aj ten vnútorný zdroj v človeku, z ktorého postoj užívania pramení – a síce egoizmus. Niet čistoty bez prekonania egoizmu. Autor tiež podotýka, že čistota nevedie k pohŕdaniu telom a pohlavím, nevedie k zníženiu ich hodnoty, ale naopak k ich dohodnoteniu, ku ktorému dochádza vtedy, ak sa podradia hodnote osoby. Čistota má v sebe teda pokoru pred takou obrovskou hodnotou, akou je osoba.[6] Na analýzu čistoty autor nadväzuje interpretáciou javu sexuálneho studu. Stud sa objavuje vtedy, keď to, čo je svojou podstatou alebo pre svoje predurčenie vnútorné, vychádza mimo vnútra a stáva sa akoby vonkajším. Pre **sexuálny stud** je príznačná snaha ukrývať sexuálne hodnoty, aby sa nestali predmetom užívania (a tak

[3] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. 39-57.
[4] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. 61-69.
[5] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. 94-96, 101.
[6] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. s. 113, 131, 133-134.

nedegradovali osobu na úroveň predmetu užívania). Sexuálny stud nie je únikom pred láskou, ale naopak výrazom túžby po láske. Ukrytie sexuálnych hodnôt je totižto prirodzenou cestou na odhalenie hodnoty samej osoby.[7]

Štvrtá kapitola s názvom „Spravodlivosť voči Stvoriteľovi" rozoberá náboženské predpoklady a dôsledky personalizmu v oblasti sexuálnej etiky. Zameriava sa na špecifickú **problematiku manželstva a rodičovstva**, ale neobchádza ani problém **povolania** a tematiku **panenstva**.

Záverečnú kapitolu autor pomenoval „Sexuológia a etika" a koncipoval ju ako stručnú **konfrontáciu sexuálnej etiky s tézami a smermi biologickej a medicínskej sexuológie**.

To, čo sme tu uviedli, sú len základné tézy z diela „Láska a zodpovednosť", ktoré je nepochybne bohatým zdrojom múdrosti v oblasti nazerania na ľudskú sexualitu a návodom k zrelému počínaniu v oblasti sexuálnej etiky. Od prvého vydania tohto diela uplynulo už takmer polstoročie a napriek tomu nestratilo nič na svojej aktuálnosti. Bolo preložené do niekoľkých svetových jazykov a stalo sa súčasťou európskej ba i globálnej kultúry, ktorú neustále konfrontuje s jej prehreškami proti láske. Tých prehreškov je príliš mnoho, než aby ich bolo možné podrobne obsiahnuť v jednom príspevku; preto sa zameriame iba na jeden konkrétny – a síce na pornografiu.

2 Pornografia ako jedno zo závažných previnení proti čnosti čistoty v súčasnej kultúre

Podľa Karola Wojtylu je podstatou pornografie také stvárňovanie ľudského tela alebo lásky, ktoré „smeruje u konzumenta tohto diela, čitateľa či diváka, k vyvolaniu presvedčenia, že sexuálna hodnota je jedinou podstatnou hodnotou osoby a že láska nie je ničím iným ako len prežívaním alebo spoluprežívaním týchto hodnôt. Takáto tendencia je škodlivá, lebo ničí celkový obraz (...) lásky muža a ženy."[8]

Odborná literatúra definuje pornografiu ako „akýkoľvek predmet, zobrazenie alebo prezentáciu pohlavných orgánov, pohlavného alebo iného styku, ktoré verejne, spôsobom ponižujúcim ľudskú dôstojnosť a hrubo zasahujúcim do dobrých mravov obvykle vyvoláva pocit studu a ošklivosti, zvýrazňuje agresiu a zvlášť intenzívnym a vtieravým spôsobom patologicky podnecuje sexuálny pud".[9]

[7] Porov. WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. 136-142.
[8] WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť*..., 2003, s. 149.
[9] CHMELÍK, J. Pornografie a prostituce..., 2003, s. 47. Autor odlišuje pornografiu od erotiky, ktorú chápe ako „produkt umeleckej povahy s intímnymi námetmi

Odborníci konštatujú, že v súčasnej západnej spoločnosti sa pornografia stáva súčasťou módy, umenia, reklamy, hudobných videí a mládežníckej kultúry.[10] Sexuálny liberalizmus západnej spoločnosti v priebehu posledných desaťročí vyústil do dramatických zmien v rozšírenosti pornografie. Prispel k tomu samozrejme aj technický pokrok, ktorý uľahčil výrobu a distribúciu pornografie. Zatiaľ čo knihy a časopisy boli najbežnejším pornografickým médiom do sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia, osem milimetrový film bol médiom sedemdesiatych rokov. Pornografické filmy sa stali dostupnejšie v osemdesiatych rokoch, keď sa videoprehrávač stal bežnejším vybavením domácností. Takisto káblová a satelitná televízia priniesla pornografiu do obývačiek. Od deväťdesiatych rokov sa médiom k šíreniu pornografie stal internet, a tento trend trvá dodnes.[11] Viacerí výskumníci upozorňujú na to, že webové stránky s pornografickým obsahom sú najfrekventovanejšie navštevovanými stránkami. (Dokonca aj tí užívatelia internetu, ktorí pornografiu aktívne nevyhľadávajú, sú jej často vystavení.)[12]

Švédski vedci skúmali dotazníkovou formou užívanie pornografie a postoje k pornografii na vzorke 1000 respondentov vo veku 15 až 25 rokov, z ktorých na dotazník odpovedalo 876. Zistili, že obrovské množstvo mladých ľudí sleduje pornografické filmy, pričom s vekom sa sledovanosť zvyšuje (zo 14,7% u 15 ročných dievčat na 32,5% u 25 ročných; a zo 61,2% u 15 ročných chlapcov na 85,7% u 25 ročných). Mládež sleduje pornografiu prostredníctvom internetu a káblovej televízie, pornočasopisy nepatria medzi hlavný zdroj pornografie u tejto

---

podnecujúcimi estetické zážitky, ale bez vyzývavých až šokujúcich podnetov“. Podľa Chmelíka „medzi erotickú produkciu možno zaradiť akty nahých tiel mužov a žien vrátane zobrazenia genitálií. Dokonca i vyobrazenie pohlavného styku možno zaradiť medzi erotiku pri splnení nasledujúcich podmienok: (1) zo zobrazenia je zrejmý kladný emocionálny výraz; (2) vyobrazenie nepoburuje estetické cítenie; (3) pohlavné spojenie je výsledkom prirodzeného podnetu; (4) vyobrazenie rešpektuje mužskú a ženskú krásu tela, pôvab a jedinečnosť vzťahu; (5) vyobrazenie nepredpokladá žiadne násilie, perverzitu a anomáliu pohlavného aktu.“ Autor konštatuje, že „pornografia o uvedené atribúty nestojí a naopak zdôrazňuje emócie, násilie, agresiu, ponížení osobnosti, deformuje vzťah muža a ženy. So ženou sa v pornografických materiáloch zaobchádza celkom neľudsky a je braná ako bezcenná vec, slúžiaca mužovi k uspokojeniu jeho pohlavných zvrátenosti. Napríklad na väčšine videokaziet s pornografickým obsahom vo finále muž násilným gestom nutí ženu k otvoreniu úst a zakončeniu „eiaculation in os“.“ (s. 47-48)

[10] Porov. TRÆEN, B. – NILSEN, T.S. – STIGUM, H. Use of Pornography..., 2006, s. 245-254.

[11] Porov. LEWIN, B. Pornography - Attitudes and use..., 1997, s. 252-263.

[12] Porov. COOPER, A. Sexuality and the Internet.., 1998, s. 181-187; KANUGA, M. – ROSENFELD, W. D. Adolescent sexuality and the Internet..., 2004, s. 117-124.

vekovej skupiny. Väčšina dievčat (61%) popisovala svoje postoje k pornografii v negatívnych termínoch, v porovnaní s chlapcami (29,3%). 46,3% dievčat a 23.3% chlapcov popisovalo pornografiu ako „degradujúcu“. Väčšina chlapcov (62,7%) hodnotilo pornografiu pozitívne, popisujúc ju ako „podnetnú“, "cool," a nado všetko „vzrušujúcu“.[13]

Nórski vedci realizovali rozsiahlejší výskum o užívaní pornografie na dospelej populácii. Spomedzi 10 000 respondentov vo veku 18 až 49 rokov, ktorým bol doručený dotazník, odpovedalo len 3 387 respondentov. Z týchto respondentov celkovo až 82% uviedlo, že čítali pornočasopisy, 84% sledovalo pornofilmy, a 34% vyhľadalo pornografiu cez internet. Štatisticky významne viac mužov (až o 20%) než žien užívalo pornografiu.[14]

Nedávne štúdie ukázali, že až 75% filmov sledovaných na kanáloch káblovej televízie je pornografických, a že scény v nich sa stávajú stále agresívnejšie a násilnejšie. To svedčí o tom, že žijeme v kultúre, ktorá neustále ponúka jedincom sexuálne vzrušenie a deformuje vnímanie sexuality.[15]

3 Poznámky k pornografii z katechéz Jána Pavla II. o ľudskej láske

Vo svojich katechézach o ľudskej láske pápež Ján Pavol II. často pripomínal nutnosť **vytvárať atmosféru, ktorá je priaznivá pre čistotu**. Pritom múdro podotýkal, že táto atmosféra môže byť „ohrozovaná nielen spôsobom, ktorým prebiehajú vzťahy a spolužitie medzi živými ľuďmi, ale tiež v oblasti sociálnej komunikácie, ak sa jedná o živé alebo písané slovo; v oblasti obrazu to je reprezentácia a vízia (...). Takto sa dostaneme do rôznych oblastí a produktov umeleckej, sochárskej, divadelnej kultúry, ale tiež kultúry, ktorá má základ v audiovizuálnych technikách súčasnosti.[16]

„Ľudské telo – nahé ľudské telo v celej pravde jeho mužskosti a ženskosti – ma význam daru jednej osoby osobe druhej. Étos tela, t.j. etické zákonitostí, ktoré sa týkajú jeho nahoty kvôli dôstojnosti osobného subjektu, je úzko spojený s týmto referenčným systémom chápaným ako snubný systém, v ktorom sa dávanie jednej strany stretáva s primeranou

[13] Porov. WALLMYR, G. – WELIN, C. Young People, Pornography..., 2006, s. 290-296.
[14] Porov. TRÆEN, B. – NILSEN, T.S. – STIGUM, H. Use of Pornography..., 2006, s. 245-254.
[15] Porov. ANATRELLA, T. The world of youth today..., 2003.
[16] JÁN PAVOL II. Teologie těla..., 2005, s. 278.

a adekvátnou odpoveďou druhej strany ako odpovedi na dar. Táto odpoveď rozhoduje o vzájomnosti daru. Umelecká objektivizácia ľudského tela v mužskej a ženskej nahote (...), je vždy istým vykročením mimo tuto pôvodnú a pre neho špecifickú konfiguráciu medziosobného darovania. (...) Ľudské telo stráca hlboký subjektívny význam daru a stáva sa predmetom určeným k mnohostrannému poznaniu, skrze ktorý tí, ktorí sa pozerajú asimilujú to, alebo sa priamo v určitom zmysle zmocňujú toho, čo zjavne existuje, ba musí podstatne existovať na úrovni daru dávaného jednou osobou druhej, už nie v obraze, ale v živom človeku. (...) Z hľadiska hlboko chápaného etosu tela tu vzniká problém. Z faktu, že tento problém vyvstáva vôbec nevyplýva, žeby sa ľudské telo vo svojej nahote nemohlo stať námetom umeleckého diela – ale iba to, že tento problém nie je čisto estetický, mravne indiferentný.“[17]

O pornografii možno hovoriť, ak sa „prekročia hranice studu, alebo osobnej citlivosti vzhľadom k tomu, čo sa spája s ľudským telom, s jeho nahotou, keď sa v umeleckom diele lebo prostredníctvom techník audiovizuálnej produkcie poruší právo na intimitu tela v jeho mužskosti a ženskosti a – v poslednej inštancii – keď je porušovaný onen hlboký poriadok daru a vzájomného darovania sa, ktorý je vpísaný do tejto mužskosti a ženskosti prostredníctvom celej štruktúry ľudskej bytosti. Toto hlboké vpísanie – ba vrytie – rozhoduje o snubnom význame ľudského tela, teda o základnom povolaní, ktoré dostáva, aby vytváralo „spoločenstvo osôb“ a aby sa na ňom podieľalo.“[18]

„Učiniť z tela, z jeho nahoty, ktorá práve vyjadruje prvok daru predmet – námet umenia alebo audiovizuálnej reprodukcie, nie je iba problém povahy estetickej, ale zároveň aj povahy etickej práve kvôli veľkej hodnote tela v takom systéme medziosobného „spoločenstva“. Veď onen „prvok daru“ býva doslova zrušený v dimenzii neznámeho prijatia a nepredvídateľnej odpovedi a tým býva nejakým spôsobom „úmyselne“ ohrozovaný v tom zmysle, že sa môže stať anonymným predmetom „privlastnenia“, predmetom zneužitia.“[19]

4 Z príhovorov a posolstiev Jána Pavla II. k problematike pornografie

Pápež Ján Pavol II. sa počas svojho pontifikátu viac krát zmienil o problematike pornografie. V tejto kapitole ich uvedieme základné myšlienky z jeho príhovorov a posolstiev, ktoré zazneli pri rôznych príležitostiach.

[17] JÁN PAVOL II. Teologie těla..., 2005, s.281-282.
[18] JÁN PAVOL II. Teologie těla..., 2005, s. 283-284.
[19] JÁN PAVOL II. Teologie těla..., 2005, s. 286-287.

V roku 1987, keď podnikol apoštolskú cestu do USA a Kanady, sa prihovoril ľuďom činným v komunikačnom priemysle. Zdôraznil, že média majú na jednej strane obrovskú príležitosť hlásať to, čo je dobré, spravodlivé a pravdivé a takto prispievať k budovaniu života – na druhej strane však skrývajú značné nebezpečenstvo pre ničenie života, najmä ak rôznymi formami (vrátane pornografie) dehumanizujú sex, ak propagujú konzumerizmus, nezodpovedný individualizmus, a i. Pracovníkom médií pripomenul, že majú možnosť voľby – či budú šíriť kultúru života alebo kultúru smrti. Vyslovil uistenie, že Cirkev uznáva právo na slobodu prejavu a slobodu tlače, zároveň však dodal, že práva implikujú aj náležité povinnosti. Preto to, čo je komunikované má byť pravdivé a úplné (vo svojom obsahu). S tým je spätá aj povinnosť vyhýbať sa akejkoľvek manipulácii pravdy. Pápež v príhovore zvlášť zdôraznil, že média musia podporovať ľudskú dôstojnosť.[20]

V roku 1992 sa pápež Ján Pavol II. prihovoril členom náboženskej aliancie proti pornografii. Vo svojom príhovore označil pornografiu za závažný spoločenský problém, k potlačeniu ktorého je naliehavo potrebná spolupráca všetkých ľudí dobrej vôle. Podotkol, že pornografia je výrazom širšej krízy morálnych hodnôt v súčasnej spoločnosti. Zdôraznil, že je nemorálna a v konečnom dôsledku anti-sociálna pretože protirečí pravde o ľudskej osobe, stvorenej na Boží obraz a podobu. Svojou povahou pornografia popiera pravý význam ľudskej sexuality ako Božieho daru určeného k tomu, aby otváral jedinca láske a podieľaniu sa na Božej kreatívnej moci (prostredníctvom zodpovednej prokreácie). Tým, že redukuje telo na nástroj zmyslového uspokojenia, pornografia brzdí morálny rast a podkopáva vývoj zrelých a zdravých vzťahov. Neúprosne vedie k vykorisťovaniu jedincov, zvlášť tých, ktorí sú najviac zraniteľní (ako je to tragicky zrejmé v prípade detskej pornografie). Pornografia vážne ohrozuje spoločnosť ako celok. Sila spoločnosti sa totižto meria jej schopnosťou rešpektovať morálne imperatívy, ktoré vychádzajú z objektívnej pravdy o transcendentnom povolaní ľudskej osoby. Ak spoločnosť zvelebuje slobodu odtrhnutú od požiadaviek pravdy, mýli si ju s neviazanosťou, a tak v konečnom dôsledku obmedzuje skutočnú slobodu človeka. To sa stáva zrejmým aj v prípade pornografie, kde sú na jednej strane tí, ktorí jej produkciu považujú za slobodu prejavu, na druhej strane sú však tí, ktorých sloboda je pornografiou znehodnotená, ktorí sú pornografiou ponížení. Podľa Jána Pavla II. rodina musí ako prvá bojovať proti zlu pornografie a to tak, že bude deťom vštepovať hlbokú úctu voči sexualite a pestovať v nich

[20] Porov. *Address Of His Holiness John Paul II To The People Of The Communications Industry*. Apostolic Journey To The United States Of America And Canada, 1987.

zmysel pre cnosť zdržanlivosti a čistoty. Pápež neopomenul ani potrebu primeranej legislatívy, ktorá by chránila ľudstvo pred zlom pornografie. Napokon ocenil a požehnal úsilie všetkých, ktorí sa kedykoľvek pričiňujú o šírenie „civilizácie lásky", ktorá je založená na princípoch autentického humanizmu.[21]

V roku 1994, v posolstve prednesenom pri príležitosti 28. svetového dňa komunikácie, sa pápež Ján Pavol II. zameral na tému televízie a rodiny. Vo svojom posolstve vyzdvihol pozitívny prínos televízie, zároveň však upozornil, že televízia môže škodiť rodinnému životu ak propaguje degradujúce hodnoty a modely správania, pričom ako príklad tu uviedol (okrem iného aj) pornografiu. Zdôraznil, že pracovníci televízie by mali podporovať zdravé morálne a duchovné hodnoty a vyhýbať sa všetkému, čo by mohlo ublížiť rodine v jej existencii, stabilite, rovnováhe a šťastí.[22]

V roku 1997 pápež Ján Pavol II. na stretnutí s členmi Českej biskupskej konferencie (pri príležitosti pastoračnej návštevy v Českej republike) vo svojom príhovore uviedol, že jednou z výziev k hlásaniu Evanjelia je hedonizmus, ktorý vtrhol do tejto krajiny zo susedných krajín a prispel k rastúcej kríze hodnôt, prejavujúcej sa v každodennom živote, v rodinnej štruktúre a dokonca aj v názoroch na zmysel života. Pritom poznamenal, že šírenie pornografie patrí medzi znaky usvedčujúce spoločnosť zo závažnej krízy hodnôt.[23]

V roku 1999 v homílii, ktorú predniesol počas pastoračnej návštevy Poľska, pápež vyzval veriacich, aby chránili svoje rodiny pred pornografiou, ktorá dnes rôznymi formami ovplyvňuje mysle ľudí, zvlášť detí a mládeže. Zdôraznil, že výchova k čistote je jednou z veľkých výziev pre novú evanjelizáciu, pretože čím čistejšie budú rodiny, tým zdravší a požehnanejší bude národ.[24]

Napokon spomenieme príhovor Jána Pavla II., ktorý zaznel na modlitbovej vigílií rodín v roku 2001. V ňom pápež povedal, že zvláštnu pozornosť treba venovať oprávneným obavám mnohých rodín, uvedomujúcich si rastúcu skazenosť v médiách, ktoré propagujúc vulgárnosť a pornografiu dokazujú svoju nevšímavosť voči deťom a ich právam. V tejto súvislosti pápež zdôraznil, že inštitúcie a spoločenské sily nemôžu nechať rodiny bez pomoci v ich úsilí zabezpečiť svojim deťom

[21] Porov. *Address Of His Holiness John Paul II To The Members Of The Religious Alliance Against Pornography...*, 1992.
[22] Porov. JOHN PAUL II. *Message Of The Holy Father For The 28th World Communications Day...*, 1994.
[23] Porov. JOHN PAUL II. *Pastoral visit to the Czech republic...*, 1997.
[24] Porov. JOHN PAUL II. *Homily at Mass...*, 1999.

zdravé, pozitívne prostredie, ktoré je bohaté na ľudské a náboženské hodnoty.[25]

5 Vyjadrenia pápežskej rady pre spoločenskú komunikáciu k problematike pornografie

Najrozsiahlejšie vyjadrenie k predmetnej problematike poskytla Pápežská rada pre spoločenskú komunikáciu vo svojom dokumente „Pornografia a násilie v komunikačných médiách“ z roku 1989. V úvode menovaného dokumentu sa uvádza, že média majú svoj podiel zodpovednosti za útoky voči ľudskej dôstojnosti a právam, voči kresťanským hodnotám a ideálom. Svedčí o tom aj fakt, že rôzne média často ponúkajú modely sexuálne permisívneho správania až po otvorenú pornografiu. Hoci pornografia jestvovala už dávno, média prispeli k tomu, že dnes nadobudla nové rozmery a stala sa vážnym sociálnym problémom. Média totižto urobili pornografiu dostupnou pre široké masy obyvateľstva, vrátane mladých ľudí a dokonca aj detí. V časti, v ktorej sa dokument zaoberá následkami pornografie sa konštatuje, že pornografia v médiách napáda právo na privátnosť ľudského tela a redukuje ľudskú osobu na anonymný objekt zneužitia na účely zmyslového ukojenia. Týmto pornografia znehodnocuje sexualitu, rozleptáva ľudské vzťahy, vykorisťuje jedincov, podkopáva hodnotu manželstva a rodiny, podporuje anti-sociálne správanie a oslabuje morálny charakter spoločnosti. Jedným z jasných následkov pornografie je hriech. Dobrovoľné podieľanie sa na výrobe alebo šírení pornografických produktov je nepochybne vážnym morálnym zlom. No vzhľadom k tomu, že pornografia by neexistovala, keby po nej nebol dopyt, hriech majú aj tí, ktorí pornografiu užívajú. Podľa dokumentu je základnou príčinou šírenia pornografie v médiách morálna permisivita, koreniaca v hľadaní osobného uspokojenia za každú cenu. S tým súvisí zúfalá morálna vyprázdnenosť, ktorá považuje zmyslovú rozkoš za jediné šťastie, ktoré môže človek získať. K ďalším príčinám pornografie dokument zaradzuje finančnú lukratívnosť pornografie, zle pochopenú slobodu, nedostatočnú právnu úpravu problému[26], a napokon aj zmätok a apatiu na strane mnohých osôb, vrátane veriacich ľudí, ktorí sa mylne domnievajú, že pornografia v médiách ich neovplyvňuje alebo že sú bezmocní na to, aby prispeli

[25] Porov. *Address Of John Paul Ii At The Prayer Vigil Of Families...*, 2001.

[26] Trestný zákon (Zákon č. 300/2005 Z.z) Slovenskej republiky postihuje problematiku pornografie v niekoľkých paragrafoch: § 132 Prostitúcia a pornografia; § 179 Obchodovanie s ľuďmi; § 368 Výroba detskej pornografie; § 369 Rozširovanie detskej pornografie; § 370 Prechovávanie detskej pornografie; a napokon § 371-372 Ohrozovanie mravnosti.

k riešeniu problému. V záverečnej časti dokumentu sa konštatuje, že potieranie pornografie je povinnosťou každého. V prvom rade tu majú úlohu samotní pracovníci médií, ktorí by mali dohliadať na dodržiavanie svojho etického kódexu. Rodičia majú vštepovať deťom zdravé postoje voči sexualite, založené na rešpektovaní dôstojnosti každej osoby, na cnosti čistoty a praktizovaní sebaovládania. Popritom rodičia samozrejme nemajú zabúdať, že najlepšou školou pre deti je živý príklad, ktorý im môžu poskytnúť ak ich vzťah bude založený na zdravej a zodpovednej láske. Taktiež majú viesť svoje deti k tomu, aby sa stali rozlišujúcimi, informovanými konzumentmi médií. Škola má byť prvým spojencom rodičov v tomto úsilí. Úlohou mladých ľudí je pozitívne odpovedať na úsilie rodičov a školy. Úlohou verejnosti je zas komunikovať výrobcom pornografie a verejným autoritám svoje postoje odsudzujúce pornografiu. Verejné autority sa majú postarať predovšetkým o primeraná legislatívnu úpravu pornografie. Napokon aj Cirkev môže bojovať proti zlu pornografie a to predovšetkým tým, že bude veriacim podávať jasné učenia v oblasti sexuálnej morálky.[27]

Ďalší dokument pápežskej rady pre sociálnu komunikáciu, v ktorom sa nachádza zmienka o pornografii, pochádza z roku 1997 a má názov „Etika v reklame“. V dokumente sa konštatuje, že reklama sa neraz odmieta prispôsobiť morálnym štandardom a je často vulgárna a morálne degradujúca. Niektorí výrobcovia reklám sa snažia šokovať a provokovať obsahom, ktorý má morbídnu, perverznú a pornografickú povahu. Takto vlastne prispievajú k šíreniu pornografie.[28]

O pornografii sa zmieňuje aj dokument s názvom „Etika v internete“, ktorý pápežská rada pre sociálnu komunikáciu vydala v roku 2002. V ňom sa uvádza, že šírenie internetu vyvoláva mnoho etických problémov, medzi ktoré patrí aj šírenie pornografie. Internet sa stal ideálnym priestorom pre individualisticky ponímanú slobodu, v ktorej je dovolené vyjadriť jedincovi čokoľvek sa mu zachce. Argumentmi radikálneho liberalizmu sa obhajujú samozrejme aj propagátori pornografie. Dokument dôrazne vyzýva, aby sa zabezpečilo uplatňovanie morálnych a právnych noriem aj v kyberpriestore.[29]

V tom istom roku vydala pápežská rada pre sociálnu komunikáciu ešte aj iný dokument, v ktorom sa dotýka problému pornografie. Dokument má názov „Cirkev a Internet“. Konštatuje sa v ňom, že internet

[27] Porov. PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Pornography And Violence...*, 1989.
[28] Porov. PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Ethics In Advertising...*, 1997.
[29] Porov. PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Ethics In Internet...*, 2002.

otvára pred deťmi a mladými ľuďmi neobyčajné možnosti, ktoré môžu smerovať buď ku konaniu dobra alebo k poškodzovaniu. Internet im môže poslúžiť k tomu, aby načerpali a obohatili život iných tak, ako predošlé generácie ani len nesnívali. Môže ich však zároveň vtiahnuť do konzumerizmu, pornografie, násilnej fantázie a patologickej izolácie. Preto by rodičia mali viesť svoje deti k rozlišovaniu a k zodpovednému používaniu internetu. Zároveň sa im odporúča, aby dohliadali na používanie internetu u svojich detí pokiaľ je to finančne a technicky možné aj inštalovaním filtrujúcich programov, ktoré zamedzujú prístup k webovým stránkam s pornografickým obsahom.[30] [31]

Záver

V závere možno konštatovať, že pápež Ján Pavol II. sa vo svojom učení o ľudskej sexualite stále pridŕžal téz, ktoré formuloval ešte ako Karol Wojtyla vo svojom diele „Láska a zodpovednosť". Aplikáciou týchto téz na problematiku pornografie sa iba zvýraznila miera v akej pornografia protirečí pravej ľudskej láske. Potvrdili to aj dokumenty Pápežskej rady pre spoločenskú komunikáciu, ktoré sa svojich vyjadreniach o pornografii nepopierateľne inšpirovali múdrosťou, koncentrovanou v diele „Láska a zodpovednosť".

Vzhľadom na škodlivé následky pornografie stojí pred nami výzva, aby sme podnikli kroky k ozdraveniu našej kultúry. Dôležitým krokom sú rozličné medzinárodné dohovory a protokoly, ktoré sa zaoberajú ochranou ľudských práv a snažia sa zamedziť rôznym formám obchodovania s ľuďmi, vrátane ich zneužívania na výrobu pornografie (napr. Rámcové rozhodnutie Rady Európy č. 68/2004 z 22. decembra 2003 o boji proti sexuálnemu vykorisťovaniu detí a detskej pornografii). Formulácia dohovorov a ich ratifikácia jednotlivými štátmi však ešte problém pornografie neodstráni. K tomu je potrebné uvádzať do každodenného praktického života tie odporúčania, ktoré formuloval vo svojich príhovoroch pápež Ján Pavol II. i pápežská rada pre spoločenskú komunikáciu vo svojich dokumentoch.

[30] Porov. PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *The Church And Internet...*, 2002.

[31] V Spojených štátoch amerických sú verejné knižnice a školy, ktoré dostávajú podporu z federálnych telekomunikačných fondov, zo zákona povinné inštalovať filtrujúci softvér, ktorý zabráni užívateľom internetu v prístupe k pornografickému materiálu. (Porov. PAĽA, G. *Etické dimenzie ...*, 2003, s. 31-33.)

Použitá literatúra

Address Of His Holiness John Paul Ii To The Members Of The Religious Alliance Against Pornography Thursday, 30 January 1992. Libreria Editrice Vaticana, 1992. *http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/january/documents/hf_jp-ii_spe_19920130_pornography_en.html*

Address Of John Paul Ii At The Prayer Vigil Of Families In St. Peter's Square. Saturday 20 October 2001 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/october/documents/hf_jp-ii_spe_20011020_family_en.html

ANATRELLA, T. The world of youth today: who are they and what do they seek? Paper presented at: *World Youth Day : From Toronto to Cologne.* Rome 10-13 April 2003. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/Colonia2005/rc_pc_laity_doc_20030805_p-anatrella-gmg_en.html

Apostolic Journey To The United States Of America And Canada Address Of His Holiness John Paul II To The People Of The Communications Industry Registry Hotel (Los Angeles) Tuesday, 15 September 1987. Libreria Editrice Vaticana, 1987. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870915_operatori-mass-media_en.html

COOPER, A. Sexuality and the Internet: Surfing into the New Millennium. In: *CyberPsychology & Behavior*, 1, 181-187, 1998.

CHMELÍK, J. Pornografie a prostituce jako základní kategorie mravnostní kriminality. s. 41-68. In: CHMELÍK, J. et al. *Mravnost, pornografie a mravností kriminalita*. Praha : Portál, 2003.

JÁN PAVOL II. Teologie těla : Katecheze Jana Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu. Praha : Nakladatelství Paulínky, 2005. ISBN 80-86025-99-3.

JOHN PAUL II *Homily at Mass - Saturday, Sandomierz : 12 June 1999.* http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_hom_12061999_sandomierz_en.html

JOHN PAUL II. *Message Of The Holy Father For The 28th World Communications Day - Theme: Television And Family: Guidelines For Good Viewing.* From The Vatican, 24 January 1994. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011994_world-communications-day_en.html

JOHN PAUL II. *Pastoral visit to the Czech republic : Address of John Paul II at the meeting with the members of the Czech episcopal conference.* Friday, 25 April 1997. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_25041997_bishops_en.html

KANUGA, M., & ROSENFELD, W. D. Adolescent sexuality and the Internet: The good, the bad, and the URL. In: *Journal of Pediatric and Adolescent Gynecology,* 17, 117-124, 2004.

LEWIN, B. Part 2: Pornography - Attitudes and use. In LEWIN, B. (Ed.). *Sex in Sweden. On the Swedish sexual life.* (pp. 252-263). Stockholm: The National Institute of Public Health, 1997.

PAĽA, G. *Etické dimenzie komunikácie v internete.* Prešov : PU, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2003, ISBN 80-8068-213-5.

PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Ethics In Advertising.* Vatican City, February 22, 1997. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021997_ethics-in-ad_en.html

PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Ethics In Internet.* Vatican City, February 22, 2002. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_en.html

PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *Pornography And Violence In The Communications Media : A Pastoral Response. Vatican City, May 7, 1989.* http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_07051989_pornography_en.html#Nota%201

PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS. *The Church And Internet.* Vatican City, February 22, 2002. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html#OPPORTUNITIES%20AND%20CHALLENGES

TRÆEN, B. – NILSEN, T.S. – STIGUM, H. Use of Pornography in Traditional Media and on the Internet in Norway. In: *The Journal of Sex Research*. New York: Aug 2006. Vol.43, Iss. 3; pg. 245-254, ISSN 00224499.

WALLMYR, G. – WELIN, C. Young People, Pornography, and Sexuality: Sources and Attitudes. In: *The Journal of School Nursing*. Scarborough: Oct 2006. Vol.22, Iss. 5; pg. 290, 6 pgs, ISSN 10598405.

WOJTYŁA, K. *Láska a zodpovednosť.* Bratislava : Metodicko – pedagogické centrum, 2003. 224 s. ISBN 80-8052-170-0.

Zákon č. 300/2005 Z.z z 20. mája 2005 – *Trestný zákon* (účinný od 1.1.2006). http://www.minv.sk/legislativa/300TZ.htm

Naliehavosť vzájomnej ľudskej solidarity vo vznikajúcej globálnej civilizácii a úsilie Jána Pavla II. postaviť „mosty“ k islamu

Mária Poliaková

Dramatický život Karola Wojtylu sa vymyká predstavivosti i toho najvynaliezavejšieho scenáristu.

Tento slovanský pápež oživuje najstaršiu inštitúciu na svete, pápežstvo: podniká cesty do všetkých kútov planéty, vehementne využíva všetky moderné prostriedky komunikácie a neúnavne vydáva encykliky, ktoré sa venujú prakticky všetkým aspektom katolíckeho života i najnaliehavejším otázkam sveta. Prežije pokus o atentát, nanovo definuje vzťah katolíckej cirkvi k judaizmu, nabáda ortodoxných i protestantských kresťanov, aby pomohli pretvárať pápežstvo tak, aby slúžilo potrebám všetkých kresťanov, káže moslimskej mládeži a hovorí o manželskej intimite ako o obraze vnútorného života trojjediného Boha, nalieha na cirkev, aby sa na prahu nového milénia očistila. Bráni univerzálnosť ľudských práv a sám sa nazýva „svedkom nádeje“ na konci storočia, ktoré bolo poznamenané nevídanými hrôzami a konfliktami.

Jedným z jeho presvedčení je, že ľudský jedinec je morálna bytosť ako taká: mravnosť nie je kultúrny konštrukt ani historicky vyvinutejší prívesok niečoho, čo vo svojej podstate neexistuje. Byť ľudským znamená, podľa Jána Pavla II. byť morálnym činiteľom. To potom znamená, že žijeme v ľudskom svete, ktorého samotná štruktúra je však dramatická. Tou drámou života je totiž vnútorný boj každého. Vzdať sa teda „toho kým som“ a stať sa „tým, kým by som mal byť.“ Tento boj neznamená vyhýbať sa, ale postaviť sa realite zla. Zlo sa už mnohokrát neklamne prejavilo: a to globálne - v takých nesporne novovekých činoch ako bol holokaust, alebo „súostrovie Gulag“.-, ale prejavuje sa i v každodennom živote človeka. Zlo však dosiaľ nepovedalo svoje posledné slovo, totiž v strede ľudskej drámy je Kristus, ktorý vstupuje do údelu človeka a tým, že pokoril smrť znamená, že nádej, tak ako hovorí pápež, nie je márnou ilúziou ani obrannou fantáziou postavenou proti strachu.

Karol Wojtyla vždy veril, že nádej smerujúca ku Kristovi je pravdou sveta.[1]

[1] Kenneth L. Schmitz, At the Center of the Human Drama: The Philosophical Antropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II., Washington, CUA Press 1993, str. 86, 146

Ak bude budúca cirkev poznať Jána Pavla II ako „Jána Pavla Veľkého“ stane sa tak z nasledujúceho dôvodu: v nebezpečenstvách , keď civilizáciu ohrozovali barbarstvá rôzneho druhu, vyslala cirkev heroickú osobnosť, aby sa stretla s hrozbou a navrhla nejakú alternatívu. V prípade pápeža Leva Veľkého (440-461) boli barbarmi Húni pod Attilou. V prípade Gregora Veľkého (590-604) sa jednalo o Lombarďanov. V prípade Jána Pavla II. barbarstvom, ktoré ohrozovalo civilizáciu, bol súbor ideí, ktorých dôsledkom je barbarská politika- defektný humanizmus, ktorý v mene ľudstva a jeho osudu vytvára nové tyranie a zvyšuje ľudské utrpenie.[2]

K utrpeniu vo svete dochádza, keď sa jediným meradlom stane funkčnosť. Proti novým barbarbarstvám, ktoré uvoľňuje svet absolutizovaním fragmentov pravdy, kázal Karol Wojtyla viac než päťdesiat rokov svojej kňazskej služby posolstvá kresťanského humanizmu: ste väčší, než si viete predstaviť a väčší, než si vás predstavuje súčasný svet. Tým, že to nie len tvrdil, ale i ukazoval, že viera dokáže meniť svet, pomáhal tento pápež nájsť kresťanom cestu k iným vierovyznaniam, bez obáv a predsudkov hľadieť na moslimov i Židov a dodať duchovný rozmer dejinám, ktoré sa stali plytkými.

Historické kvality Jána Pavla II. neboli svojou podstatou humanistické, ale špecificky náboženské. Boli to stručne povedané, kresťanské kvality.

Juhoslovanský disident Milovan Ďžilas kedysi povedal, že najväčší dojem na neho urobil pápež, tým, že je to človek, ktorý postráda sebemenší strach. Táto nebojácnosť nie je stoická, ani nie je dôsledkom „autonómie“ Karola Wojtylu, alebo jeho nezávislosti na druhých. Jedná sa nepochybne o kresťanskú nebojácnosť. V kresťanskej viere nie je strach eliminivaný, ale transformovaný hlbokým osobným stretnutím s Kristom a jeho krížom, teda miestom na ktorom bol všetok ľudský strach ponúknutý Synom Otcovi, a tým sme boli všetci od strachu oslobodení.[3]

Všetci pápeži sú v určitom zmysle mužmi tajomstva. Nie je to spôsobené tajomstvom úradu a jeho histórie, ale Tajomstvom, ktorému pápežstvo slúži. Stretnutie s týmto Tajomstvom – pravdou o svete zjavenou životom, smrťou a zmŕtvychvstaním Ježiša Krista – je u Karola Wojtylu zdrojom jeho nádeje. Je to totiž práve nádej, ktorá môže cirkvi dvadsiateho prvého storočia , ktoré sa podľa neho môže stať jarou ľudského ducha uľahčiť praktikovanie evanjelia vzájomného porozumenia, evanjelia Božej lásky k ľudstvu.

---

[2] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 853

[3] Balthasar Hans Urs von, In the Fullness of Faith, On the Centrality of the Distinctively Catholic, San Francisco, Ignatius Press 1988, str 20-21

Modlil sa ako muž plný radosti a svedok nádeje, ktorý veril „*v hodnotu existencie, hodnotu stvorenia a nádej v budúci život*“ a chcel to pred svetom potvrdiť.[4] Bol celkom presvedčený, že neporozumenie a „zlo.. nie je nevyhnutné a definitívne, ale uznal tiež, že radosť kresťanskej skúsenosti pochádzajúcej z istoty Kristovho konečného víťazstva nad zlom vedie k silnejšiemu uvedomovaniu si pretrvávajúcej moci zla vo svete.[5] Život a pápežská povinnosť prinášať v modlitbe pred Pána utrpenie sveta, prehĺbili jeho karmelitánsku intuíciu, že po všetkých cestách k pravde sa nakoniec dôjde na kalváriu, ku krížu. A Kalvária bola a zostáva opusteným miestom.[6]

Pápež svojimi darmi a charizmou je znamením pre našu dobu, prorockým hlasom. Jeho svedectvo a slová sa však obracali nie len k cirkvi, ale i navonok k ostatným kresťanským cirkvám, aj k islamu, judaizmu a k celému svetu. Všade bol uznávaným obhajcom ľudských práv.

Významným medzníkom katolícko-islamských vzťahov sa stala návšteva Jána Pavla II. v marockej Casablance 19. augusta 1985. Jeho iniciátorom bol marocký kráľ Hasan II. Ten navštívil už skôr Svätého Otca vo Vatikáne ako prezident Islamského výboru pre Jeruzalem a pozval ho, aby na záver plánovanej apoštolskej cesty po Afrike navštívil aj Maroko a oslovil jeho moslimskú mládež ako „veriaci a vychovávateľ“.[7] Pápež poďakoval kráľovi za pozvanie a opýtal sa ho, čo by mohol pre oficiálne moslimské kráľovstvo urobiť. Hasan odpovedal: Vaša Svätosť, nemáte len náboženskú zodpovednosť, ale i výchovnú a morálnu. Som si istý, že desaťtisíce Maročanov zvlášť mladých budú viac než šťastní, keď k nim prehovoríte o morálnych hodnotách a vzťahoch medzi jednotlivcami, spoločenstvami , národmi a náboženstvami. Pápež na to rád pristúpil a nastávajúca návšteva sa stala príležitosťou až do roku 1999 k vôbec prvému oficiálnemu modu vivendi, ktorý bol zavedený medzi Svätým Stolcom a islamským štátom. No ešte dva roky pred týmto stretnutím kráľ Hasan vydal právne nariadenie, aby cirkev v Maroku mohla slúžiť verejné bohoslužby a učiť náboženskú výchovu a aby kostoly a katolícke školy boli oslobodené od daní. Katolícka cirkev v Maroku dostala úplnú kontrolu nad svojimi záležitosťami, smela dostávať finančné príspevky a bola povolená činnosť katolíckych charitatívnych organizácií.

---

[4] Jan Pavol II, Crossing the Threshold of Hope, New York, Alfred, A. Knopf 1994, str. 22

[5] Jan Pavol II, Crossing the Threshold of Hope, New York, Alfred, A. Knopf 1994, str.20, 22.

[6] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 853

[7] Kropáček Luboš, Duchovní cesty islamu, Praha 2006, str.248

Keď teda pápež navštívil Casablancu bolo to po prvý krát v histórii, čo oslovil moslimských poslucháčov na pozvanie moslimského vodcu. K tejto neslýchanej udalosti teda došlo v posledný deň tretej africkej cesty Jána Pavla II. a na dvadsiatej siedmej pastierskej a pútnickej ceste mimo Talianska.

Prejav Jána Pavla k mladým Maročanom, prednesený vo francúzštine bol štýlovo jednoduchý – bol to krátky súhrn jeho kresťanského humanizmu, prispôsobený tomuto špecifickému publiku. Začal slovami: Prišiel som „ ako veriaci..., aby som podal svedectvo o tom v čo verím, čo si prajem pre dobro svojich bratov, ľudstva a o čom si vďaka svojím skúsenostiam myslím, že je užitočné pre všetkých," Pápežove prvé myšlienky patrili Bohu v ktorého spoločne veria moslimovia i katolíci. Povedal: Boh je zdrojom všetkej radosti" a preto o tom musia podať svedectvo všetci, modliaci sa moslimovia i kresťania, pretože „ človek nemôže žiť bez modlitby o nič viac než bez dýchania."

Zaoberajúc sa jedným z najťažších problémov v katolícko – moslimských vzťahoch – problémom náboženskej slobody-, pápež prehlásil, že najbezpečnejším základom náboženskej slobody nie je svetská ľahostajnosť, alebo neutrálny postoj k náboženstvu, ale náboženská viera: „ K rešpektovaniu ľudských práv by mala viesť poslušnosť k Bohu a láska k človeku." Tento rešpekt si vyžaduje ľudskú „reciprocitu vo všetkých oblastiach predovšetkým v tej, ktorá sa týka základných slobôd a to zvlášť náboženskej slobody..."

Je aj úlohou moslimov, ako povedal „vybudovať bratskejší svet", „odstrániť prekážky, ktoré niekedy stavia do cesty pýcha a ešte častejšie slabosť a strach z ľudí." Ich generácia stojí pred výzvou žiť „v solidarite" s ostatnými, aby „každý človek mal prostriedky k obžive, mohol sa sám o seba postarať a žiť v mieri." Ale „nech sú ekonomické problémy akokoľvek dôležité, človek nežije iba chlebom". A toto je najdôležitejšie svedectvo o vzťahu k druhým aj k moslimom, ktoré mohol podať svetu, ktorý zdedili, a síce : vieru, že nežijeme v uzavretom svete.

Je potrebné si priznať to, čo máme s islamom spoločné, ale i to, čo nás rozdeľuje. Spoločne, kresťania a moslimovia veria v jedného, jediného, nanajvýš spravodlivého a milosrdného Boha, ktorý si praje, aby jeho ľudské stvorenia boli spasené a žili s ním naveky. Ako povedal, kresťania a moslimovia taktiež spoločne veria v „dôležitosť modlitby, pôstov, dávanie almužien, pokánia a odpustenia." A čo sa týka „dôležitých rozdielov" medzi oboma vierami, ktoré spočívajú hlavne v kresťanskej viere v Krista ako Božieho Syna a spasiteľa sveta, pápež povedal: „mali by sme ich (tieto rozdiely) prijímať s pokorou a úctou, so vzájomnou toleranciou. Je to tajomstvo, ktoré nám Boh jedného dňa odhalí a tým som si istý." Pokiaľ sa v tejto chvíli dajú kresťania

a moslimovia „ (Bohu) k dispozícii a budú poslušní jeho vôli“, mohol by sa zrodiť svet v ktorom (by) mužovia a ženy so živou a účinnou vierou mohli ospevovať Božiu slávu a snažiť sa vybudovať ľudskú spoločnosť podľa Božej vôle. [8]

Podľa svedectva kardinála Jozefa Tomka, ktorý sa osobne zúčastnil tohto stretnutia v Casablance mladí moslimovia hľadeli na rímskeho biskupa s úctou a načúvali mu s ďaleko väčším záujmom a rešpektom ,než trebárs holandskí katolíci stredného veku.[9]

Počas tejto návštevy Maroka pápež taktiež odporučil všetkým kresťanom, aby ocenili početné prejavy zbožnosti svojich moslimských priateľov. Svoju reč zakončil slovami: Veríme v toho istého Boha, jediného Boha, živého Boha, Boha, ktorý stvoril svet a vedie svoje stvorenia k dokonalosti“[10]

Neskôr Ján Pavol II navštívil i ďalšie moslimské krajiny: Indonéziu v roku 1989 a niekoľko afrických štátov (1990, 1991, 1992). Na návšteve v Mali taktiež zdôraznil potrebu medzináboženského dialógu a prejavil moslimom úctu, keď povedal: „Vychádzajúc z Abrahámovho monoteizmu na ktorý sa všetci moslimovia odvolávajú, sú (moslimovia) nositeľmi rýdzich náboženských hodnôt, ktoré musíme uznať a rešpektovať“, zdôraznil vo svojom príhovore.

Na jar v roku 1991 pri príležitosti konca ramadánu, krátko po skončení vojny v Perzskom zálive, Ján Pavol II. po prvý krát v histórii predniesol posolstvo ku všetkým moslimom. V tomto posolstve prednesenom arabsky, vyzval Svätý Otec k solidárnej spolupráci medzi kresťanmi a moslimami na pomoc obetiam vojny a pre posilnenie mieru. Snáď najdramatickejší bol vtedy jeho prejav *Urbi et orbi* na Vianoce roku 1990. Bol napísaný vo voľných veršoch a jedna časť posolstiev znela takmer apokalypticky:

Svetlo Kristovo
Je s mučenými národmi Stredného východu.
V oblasti Zálivu čakáme s rozochvením,
kým zmizne hrozba konfliktu,
kiež by mohli byť vodcovia presvedčení,
že vojna je dobrodružstvom, z ktorého niet návratu.[11],
povedal vo svojom príhovore.

[8] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 496
[9] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 496
[10] Moskwa Jacek, Pápež, ktorý zmenil svet, Bratislava 2005, str.162
[11] John Paul II. for Peace in the Middle East, Mesto Vatkán, Liberia Editrice Vaticana 1991, str. 40-41

Takisto vatikánsky rozhlas zvyčajne pri príležitosti ramadánu vysiela posolstvá vyjadrujúce presvedčenie, že spolupráca oboch náboženstiev by mohla pomôcť odstrániť biedu a krviprelievanie vo svete.

Katolícke vedecké úsilie o poznanie islamu a prospešný obojstranný dialóg dnes najvýraznejšie predstavujú každoročné zborníky Islamochristiana, vydávané od roku 1975 rímskym Pápežským inštitútom arabistiky a islamistiky. V jeho redakčnej rade pôsobia spoločne poprední katolícki islamisti i predstavitelia súčasného islamského myslenia (napr. marocký filozof M. Aziz Láhbábí, alžírsky minister kultúry, profesori tuniské univerzity a ďalší). Zborník obsahuje články, dokumenty a recenzie vzťahujúce sa ku kresťansko-islamskému dialógu a rôznym kolokviám uskutočneným na tomto poli. Takýmto bolo napríklad v roku 1985 kolokvium na tému „Svätosť v kresťanstve a islame“ usporiadané v Ríme Sekretariátom pre nekresťanov za účasti moslimských bádateľov z Indie , Pakistanu, Bangladéša, a Libanonu.

Vatikán začal venovať zvýšenú pozornosť nekatolíckym cirkvám a mimokresťanským vyznaniam, predovšetkým na Blízkom východe, zvlášť od pontifikátu Jána XXIII. V diskusiách na II. vatikánskom koncile bola vyslovená myšlienka zahrnúť do pojmu „ľud Boží“ i vyznávačov iných náboženstiev. V roku 1964 bol vo Vatikáne zriadený Sekretariát pre nekresťanov, so zvláštnou sekciou pre moslimov, za účelom rozvíjať vzájomnú informovanosť, odstraňovať predsudky, podporovať vzájomnú znášanlivosť a koordinovať činnosť „ v spoločnom záujme obrany náboženstiev vôbec.“

Oficiálne vzťahy Vatikánu k predstaviteľom islamu sa v celku udržujú na veľmi dobrej úrovni. II. vatikánsky koncil prijal zásadu, že všetko, čo je v nekresťanských náboženstvách dobré, pochádza od Boha. Boh si praje spasiť všetkých ľudí a Jeho účinná vôľa dáva iste všetkým šancu. Ku kresťanskej nádeji patrí i úvaha, že ktorí žijú podľa svojho svedomia a Božej vôle, nie sú vylúčení zo spásy. Ich prikázania a náuky obsahujú lúče tej Pravdy, ktorá osvetľuje všetkých ľudí (a to dokonca i mimo monoteistické náboženstvá – porovnaj Rim 2:14-15). Koncil prejednal a schválil texty, ktoré sa v dvoch dokumentoch vyslovujú s úctou aj o nebiblických vierovyznaniach a na prvom mieste o abrahámovskom monoteizme moslimov.

K islamu samotnému sa koncilová deklarácia Nostra aetate z r. 1965 vyslovuje takto: „ Cirkev pozerá tiež s úctou na moslimov, ktorí vyznávajú Boha jediného, živého a večného, milosrdného a všemohúceho, stvoriteľa neba i zeme, ktorý hovoril k ľuďom. Snažia sa podriadiť celou svojou dušou Božím príkazom i vtedy, ak sú skryté, tak ako sa bohu podriadil Abrahám, na ktorého sa islamská viera rada odvoláva. Napriek tomu, že neuznávajú Ježiša ako Boha, uctievajú ho ako

proroka. Preukazujú tiež úctu jeho panenskej matke Márii a zbožne ju vzývajú. Taktiež očakávajú súdny deň, keď Boh odmení všetkých vzkriesených ľudí. Majú teda vo vážnosti morálny život a vzdávajú úctu Bohu, zvlášť modlitbou, almužnou a pôstom."

Teda z odkazu Jána Pavla II i odkazu II. vatikánskeho koncilu je zrejmé, že dialóg s moslimami musí pokračovať a to preto, aby sme stále lepšie rozumeli svojím súčasníkom s ktorými žijeme v stále tesnejšom dotyku. Ale tiež, aby sme lepšie rozumeli sami sebe, čo sa môže diať iba cestou porovnávania a konfrontácie. Medzináboženský dialóg nie je súkromnou, miestnou, či regionálnou záležitosťou. Jeho globálne dimenzie sú zjavné, a teda i jeho dôsledky pre život i spolužitie národov. Hádam nikto dnes nebude vážne popierať, že mier vo svete vo veľkej miere závisí na mieri medzi náboženstvami. A v čase, keď je technicky možné, aby došlo k atómovému holokaustu, je táto stránka dialógu medzi náboženstvami dôležitejšia, než teologické subtility a intelektuálna dôvtipnosť.

Existuje teda významná súvislosť medzi ekumenizmom a mierom vo svete. Kto sa cíti byť zaviazaný ekumene, kto vníma krehkosť ľudských vzťahov a všetky prípadné dôsledky ľudského a technického zlyhania, ten vie, o čo tu ide: vie, že ohrozenie mieru a zaistenie mieru dávno prekročili dimenzie jednotlivých lokálnych konfliktov a stalo sa problémom globálnej svetovej politiky, na ktorej závisí prežitie všetkých .Súčasné alternatívy teda sú: Ekumenický mier, alebo zánik ekumeny.[12]

Najvlastnejším poľom reflexie a praxe ekumeny je étos, morálka a náboženstvo. Tu môže ekumenická teológia pomôcť odhaľovať a zvládať konflikty, ktorých príčinou sú náboženstvá a konfesie sami.

Od náboženstiev a od cirkví sa nežiada nič, čo by bolo človeku nemožné, žiada sa iba, aby žili podľa svojich vlastných programov a podľa svojich základných intencií, aby svoje mierové výzvy nesmerovali iba navonok, ale zároveň dovnútra, k ohniskám konfliktov,aby pôsobili zmierlivo a dávali znamenie pokoja.

Mier medzi národmi nie je možný bez mieru medzi svetovými náboženstvami!

Mier je nedeliteľný: začína vo vnútri človeka.

Nemožno tiež pochybovať o tom, že Ján Pavol II. bol obdarený charizmou osobnosti, ktorá dokázala pritiahnuť k sebe iných tak ako málokto v dejinách. Počas jeho prítomnosti na pápežskom stolci – jednej z najdlhších v dejinách- sa radikálne zmenil politický obraz Európy a sveta a pápež zohral v týchto udalostiach impozantnú úlohu. Z tohto hľadiska sa jeho pontifikát často označuje prívlastkami ako „ epochálny",

[12] Kung H. Van Ess J., Křesťanství a islám, Vyšehrad 1998, str. 183

či „prelomový“ . Úlohu Jána Pavla II. možno len ťažko vzťahovať iba na tento politický rozmer. Historické rozbory si, prirodzene vyžadujú odstup. Udalosti odhaľujú svoj zmysel pomaly a to, čo sa dnes zdá dôležité, môže vyblednúť a zo zdanlivo malého detailu môže vyrásť niečo nové.

Karol Wojtyla mal za sebou bohatú filozofickú, teologickú a literárnu činnosť už pred zvolením za pápeža. Ako rímsky biskup je autorom dôležitých encyklík, pápežských listov, tisícok homílií a prejavov.

Za jeho pontifikátu úloha cirkvi na medzinárodnej a medzináboženskej scéne dosiahla úroveň akú nemala nikdy predtým v celej histórii.[13]

Charakter súčasnej civilizácie umožňuje, že pomocou masovokomunikačných prostriedkov sa jeho slová a gestá dostávali takmer okamžite k stovkám miliónov ľudí po celom svete. Ak je jeho pontifikát skutočne prelomový, v čom teda spočíva tento prelom? Zmenil beh histórie a dokonca aj rozvoja civilizácie, alebo zostal len „symbolom odporu“ proti tomu, čo sa dialo okolo nás? Tieto otázky sa však netýkajú len samotnej osoby pápeža a jeho úlohy, ale tiež perspektív katolíckej cirkvi a celého kresťanstva.

Svedectvo o vlastnej viere ako zo strany moslimov tak aj kresťanov má viesť k vzájomnej informovanosti, k vzájomným výzvam a tak konečne k vzájomnej transformácii. Podľa slov veriaceho moslimského učenca Mahmuda Ayubu: „Táto posledná fáza v dlhých dejinách moslimsko-kresťanských vzťahov je ešte úplne v začiatkoch. Ak sa uskutoční úplne, bude, ako dúfame viesť k pravému ekumenizmu: k ekumenizmu, ktorý sa na islam nepozerá ako na nejakú herézu pravého kresťanstva, ale ako autentický výraz Božej nezmeniteľnej pravdy. V tomto duchu vzájomného uznania a hodnotenia môže islam naučiť kresťanov niečomu, čo posilní ich vlastnú vieru v pravdu, ktorá je väčšia, než určitý výraz akejkoľvek náboženskej tradície, akéhokoľvek subjektu, alebo spoločenstva. Aby moslimovia uskutočnili tento ideál, mali by nanovo premýšľať o svojom vlastnom pochopení pravého významu islamu: učiniť zadosť pôvodnej zmluve medzi Bohom a všetkými ľuďmi, rovnako ako Božiemu potvrdeniu tejto zmluvy v rôznych výrazových formách s ohľadom na náboženský pluralistický svet “[14], dodal Mahmud Ayuba.

Pokúsiť sa porozumieť Karolovi Wojtylovi „zvnútra“ znamená uvažovať o ňom v iných než len v „pravo-ľavých“ politických kategóriách v rámci ktorých sa utvárala mienka svetových médií o jeho pontifikáte. Pre pochopenie „vnútra“ Jána Pavla II.- človeka a pápeža- je

[13] Moskwa Jacek, Pápež, ktorý zmenil svet, Bratislava 2005, str.11
[14] Kung H. Van Ess J., Křesťanství a islám, Vyšehrad 1998, str. 180

táto pravo-ľavá taxonómia zúfalo nevhodná. V skutočnosti sa zdá akoby sa Ján Pavol tejto kategorizácii vymykal, pretože na onej tradičnej osi zaujíma niekoľko polôh. Preto sme mohli o Jánovi Pavlovi II. počuť ako o „doktrinálnom konzervatívcovi“ i o sociálno-politickom liberálovi“.

Žiadny dvaja Wojtylovia, jeden, v otázkach doktrín „fundamentalistický“ a druhý v otázkach politiky a ekonómie „spoločensky progresívny“, pochopiteľne neexistujú. Bol len jeden Karol Wojtyla, kresťan tak celkom presvedčený o pravde, ktorú so sebou nesie kresťanstvo, že jeho presvedčenie doslova dávalo život všetkému, čo robil. Veril, že jeho kresťanský radikalizmus ho zaväzuje k intenzívnym rozpravám s neveriacimi a s veriacimi iných teologických a filozofických vyznaní. Zástupcom svetových veľmocí v OSN v roku 1995 svoje myšlienky formuloval takto: „ Pretože som kresťan, moja nádej a viera je sústredená v Ježišovi Kristovi..., ktorý je pre nás Bohom v ľudskej podobe a súčasťou dejín ľudstva. Práve z tohto dôvodu sa kresťanská viera vo svet a v jeho budúcnosť dotýka každého človeka. Vďaka oslnivej ľudskosti Krista nie je srdcu kresťana nič rýdzo ľudského cudzie. Viera v Krista nás neženie k netolerancii. Naopak zaväzuje nás k tomu, aby sme s ostatnými viedli zdvorilý dialóg. Láska ku Kristovi nás neruší zo záujmu o ostatných, ale vyzýva nás k zodpovednosti za druhých, nikoho nevynímajúc.[15]

Všeobecnosť záujmov a starostlivosť Karola Wojtylu je teda funkciou jeho osobitej, špecifickej a radikálnej kresťanskej oddanosti.

Tu je potrebné, aby sme si objasnili význam termínu „radikálny“ . V súvislosti s týmto pápežom tento termín totiž neznamená viac naľavo (podľa tradičnej pravo-ľavej stupnice), ale viac do hĺbky. Ak sa teda dívame na Karola Wojtylu ako na kresťanského „radikála“, snažíme sa chápať jeho radikalizmus ako príklad toho, čo kedysi angloamerický filozof Alfred North popísal ako jednoduchosť, ktorá leží na druhom konci zložitosti. Aj keď sa pápež nikdy nesnažil popierať mnohokrát kľukatú zložitosť ľudského údelu v novodobom svete, wojtylovská odlišnosť, ak to tak môžeme povedať spočíva v tom, že sa nestal obeťou onej zložitosti. Pritom ako sa intelektuálne týmito zložitosťami zaoberal, došiel k presvedčeniu, že niektoré veci sú –jednoducho- pravdivé.[16]

Povedané slovami Biblie , Karol Wojtyla bol už od mladosti unesený onou „vzácnejšou cestou“ o ktorej hovoril sv. Pavol (1Kor. 12,31), cestou kresťanskej lásky, ktorú apoštol popísal ako najvyšší dar. Wojtyla bol touto cestou unesený a zostal jej verný po celý svoj život. Byť unesený „vzácnejšou cestou“- byť nakoniec unesený samotným Kristom- bola

[15] Ján Pavol II., Prejav k päťdesiatemuvýročiu valného zhromaždenia OSN, 05.10.1995, str 17

[16] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 17

život meniaca pravda za pozdvihnutie ktorej sa zaviazal svojim životom. Život Karola Wojtylu je nekončiaca konfrontácia s tými, ktorí tej „vzácnejšej ceste“ rozumejú, s tými, ktorí jej nerozumejú, s tými, ktorých oddanosť vzácnejšej ceste by rád prehĺbil a s tými, ktorých by rád k nej priviedol. Jeho viera nie je jedným so zreteľov jeho osobnosti, či jedným z rozmerov jeho intelektu. Jeho viera, to je Karol Wojtyla v najhlbšej vrstve jeho osobnosti. V našom svete, kde skladanie osobnosti z črepín zásad a presvedčení – viera sem, politika tam, morálka sem estetika tam – je jednou zo známok modernosti, by táto pápežova silno zakorenená viera mohla niekoho znepokojiť, možno i vydesiť. Ale práve vďaka tejto hlbokej zakorenenosti mohol pápež Ján Pavol II. bez najmenšieho strachu a pretvárky zvolať: „Nebojte sa ničoho.“ Základňou, na ktorej toto univerzálne zvolanie prednáša, je presvedčenie, že odpoveďou na otázku ľudského života, je Ježiš Kristus. Jedným slovom, pochopiť Karola Wojtylu „zvnútra“ znamená pochopiť ho ako Kristovho nasledovníka.

Musíme pripustiť, že na príchode pápeža Jána Pavla II., zvlášť na konci 20. storočia, je niečo udivujúce. Bolo to koniec koncov storočie, ktoré malo byť svedkom úpadku náboženstva. Avšak teraz, na začiatku nového milénia, sa naopak ukazuje, že najpodmanivejšou verejnou osobnosťou na celom svete, človekom s najpremyslenejšou a najkomplexnejšou víziou ľudských možností v budúcom svete bol muž, ktorého možno najlepšie charakterizovať ako „dokonalého kresťana“.[17]

Podľa jednej z téz novoveku je závislosť na Bohu známkou ľudskej nezrelosti a prekážkou ľudskej slobody. Život Karola Wojtylu a jeho skutky v roli pápeža Jána Pavla II. nasvedčujú tomu, že existuje alternatívna cesta: že človek, ktorý bol v mladosti vnútorne premenený „vzácnejšou cestou“, môže zvrátiť chod dejín tak, že sa svetu vlastne slobodne priblíži. To, že novým najvyšším kňazom sa stáva niekto, koho svet nazýva kresťanským radikálom bolo prekvapením aj pre mnohých z radov katolíckej cirkvi. Raz pápež povedal, že pokiaľ Duch svätý uznal za vhodné povolať krakovského biskupa do úradu biskupa rímskeho a do role pastiera univerzálnej cirkvi, muselo byť v jeho živote niečo, čo bolo pre ostatných užitočné.[18] Pápežov náčrt morálnych základov slobodnej spoločnosti založený na jeho osobitom chápaní prírody a dôstojnosti ľudského jedinca rozhodne nie je určený iba katolíkom. Oslovuje nie len kresťanov, moslimov a Židov, či stúpencov ďalších svetových náboženstiev, ale vlastne „ všetkých mužov a ženy dobrej vôle“ ako uvádza vo svojich encyklikách. Podľa tradície má pápežské slovo

[17] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str. 17
[18] Tamtiež str. 18

univerzálny dosah. Pontifikát Jána Pavla II. je historicky prvý, ktorý toto tradičné tvrdenie empiricky dokázal.

Ján Pavol II bol človekom s výraznou vnímavosťou k iným vierovyznaniam, k Židom i moslimom. Predviedol niekoľko krát svoju schopnosť roznietiť vášne najväčších zhromaždení ľudí v dejinách vôbec, no nikdy sa nepostavil do pozície demagóga. Tieto pozoruhodné vlastnosti dali jeho životnej púti neobyčajne bohatý charakter. Pochopiť a súdiť ho môže iba ten , kto k nemu pristupuje ako k mužovi viery, ktorého viera je on sám. Táto viera v ňom, dala vzniknúť nesmiernej nádeji v ľudstvo. Na prahu dvadsiateho prvého storočia sa tento pápež postavil pred predstaviteľov svetových národov a náboženstiev. Vďaka tomu, že behom svojho takmer osemdesiat päť ročného života nahliadol do vnútra prakticky všetkých najväčších pohrôm svojej doby, mohol ponúknuť liek proti strachu. Pre neho bola viera pravdou sveta, pravdou o ktorej sa zaviazal vypovedať. Pápež Ján Pavol II. bol v prvom rade vždy človek s hlboko vštepeným zmyslom pre súkromie. Niektoré aspekty svojho ranného života začal vo svojich autobiografických zamysleniach odhaľovať až v posledných rokoch svojho života. [19] Mysticizmus Karola Wojtylu je jedným z ďalších dôvodov jeho rezervovanosti. Podobne ako pre iných mystikov, i pre neho je prakticky nemožné popísať svoje najvnútornejšie náboženské zážitky, ktoré z neho činili to, čo bol.

V prejave k päťdesiatemu výročiu valného zhromaždenia OSN pápež povedal: „Aby sme zaručili, že v novom tisícročí ku ktorému mierime bude znova prostredníctvom rýdzej kultúry slobody prekvitať ľudský duch, musia sa všetci ľudia naučiť bojovať so strachom. Musíme sa odnaučiť báť, musíme znovuobjaviť ducha nádeje a ducha dôvery. Nádej nie je len prázdny optimizmus prameniaci z naivnej istoty, že budúcnosť musí byť nutne lepšia než minulosť. Nádej a dôvera sú základnými východiskami zodpovedného konania, živenými v onej vnútornej svätyni svedomia, kde je „človek sám s Bohom“ a uvedomuje si teda, že nie je sám uprostred záhad existencie, pretože je obklopený láskou Stvoriteľa!“[20]

Protilátkou na zúfalstvo uprostred náboženských a národnostných konfliktov novej doby, ktorú pápež dlho ponúkal je zážitok spoločenstva sebadávajúcej lásky, v ktorom poznáme osud, ktorý na nás čaká na vzdialenom konci opustenosti - a síce - spoločenstvo Boha - Otca, Syna a Ducha svätého. [21]

---

[19] viď John Paul II, Crossing the Threshold of Hope, (Prekročiť prah nádeje) New York, Alfred A. Knopf 1994

[20] Ján Pavol II., Prejav k päťdesiatemu výročiu valného zhromaždenia Organizácie spojených národov, str. 16

[21] Weigel George, Svědek naděje, Praha 2000, str.853

Ján Pavol II. a morálne základy európy

Kamil Kardis

Ján Pavol II. 30. marca 2001 adresoval účastníkom Zhromaždenia Komisie biskupov Európskej Únie tieto slová: „...spojenie štátov EÚ nemôže ostať výlučne kontinentálnou geografickou a hospodárskou štruktúrou, ale má sa stať predovšetkým kultúrnym a duchovným porozumením, vytvoreným na ceste plodného spojenia rozmanitých a dôležitých hodnôt a tradícií.[1]

Tento citát poukazuje na dôležitú otázku týkajúcu sa budúceho smerovania Európy a od odpovedi na túto otázku závisí jej existencia. Zároveň pripomína veľmi dôležitú pravdu, že Európa je založená na kresťanských koreňoch a odchod od nich predstavuje veľkú hrozbu nie len vo vzťahu k jednotlivcovi, ktorý je čoraz viac osamotený a stráca zmysel svojho života alebo vo vzťahu k celej spoločnosti, ktorá stráca svoj duchovný rozmer. O týchto hrozbách hovoril Ján Pavol II. vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Cirkev v Európe,* v ktorej predovšetkým poukazuje na stratu kresťanskej pamäti a zabúdanie na dedičstvo. Tento proces je sprevádzaný istým druhom praktického agnosticizmu a náboženskej ľahostajnosti. Dnes sú čoraz viac viditeľné pokusy vytvárať obraz Európy, odtrhnutej od svojho koreňa, od kresťanskej duše, obraz založený výlučne na vedecko-technickom svetonázore, vyzdvihujúci jedine ekonomicko-hospodársky a materiálny rast spoločenstiev a národov. V takto formujúcej sa Európe je dnes veľmi ťažké žiť podľa viery v Ježiša Krista a ešte ťažšie je vyznávať Ho v mnohých oblastiach verejného života.[2]

Spomínané javy a hrozby neostávajú bez následkov. Namiesto nádeje prinášajú strach pred budúcnosťou, vnútorná prázdnota, ktorá trápi mnohých ľudí, strata zmyslu života. Pápež ďalej poukazuje na to, že k prejavom tohto existenciálneho strachu patrí najmä dramatický pokles pôrodnosti a úbytok kňazských a rehoľných povolaní, atď. „Dnešná Európa prežíva vážny problém krízy rodiny a úpadok v samotnom ponímaní rodiny, pokračovanie alebo nové výbuchy etnických konfliktov,

[1] Porov. JÁN PAVOL II.: *Europa wymaga na nowo pracy misyjnej*. (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Komisji Episkopatów Uii Europejskiej, Watykan, 30. 03. 2001). In: Ľosservatore Romano. poľ. vyd. , 22/2001, č. 5. s. 29.

[2] Porov. JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe.* In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (07.05.070). KAPELLARI, E.: *Europa 2001. Nadzieje, doświadczenia, wyzwania*. In: Moralny fundament Europy czyli o cywilizację życia. Ed. T. Styczeń. Lublin 2002. s. 157-158.

oživovanie určitých rasistických postojov, napätia medzi náboženstvami, egocentrizmus, ktorý opantáva jednotlivcov i skupiny, pribúdanie všeobecnej mravnej ľahostajnosti a kŕčovitého sledovania vlastných záujmov a privilégií.“[3] K tomu dochádza kontext globalizujúcého sa sveta, ktorý predstavuje hrozbu, že namiesto väčšej jednoty ľudstva nastane potláčanie najslabších a rozmnoženie počtu chudobných na zemi.

Je na mieste položiť si otázku, na akú stranu sa v konečnom dôsledku prikloní Európa, na stranu vznikajúcej súčasne novej kultúry, bez prínosu kresťanstva, ovplyvnenej masovokomunikačnými prostriedkami, ignorujúcej zásady Evanjelia a univerzálne zásady a hodnoty, či tiež sa vráti k svojim koreňom a bude nie len hlásať, ale skutočne chrániť a rešpektovať tie mravné a etické princípy, ktorých základom je dôstojnosť človeka stvoreného na obraz Boží a Jeho podobenstvo. K tej prvej, označovanej kultúrou smrti, podľa pápeža patrí čoraz viac rozširovaný náboženský agnosticizmus, spojený s hlbokým mravným a právnym relativizmom, ktorý má svoje korene v strate pravdy o človeku ako základe nedotknuteľných práv každého jednotlivca.[4]

1 Hodnoty a ich funkcie

Ako odpoveď na šíriacu sa v Európe kultúru smrti dnes sa poukazuje medzi inými na nevyhnutnosť návratu k Evanjeliu a morálnym hodnotám, ktoré sú univerzálne, sú spoločné pre všetkých. Sú základom vzájomného porozumenia a jednoty všetkých účastníkov sociálneho, politického, ekonomického alebo tiež medzinárodného života. Na nich založený konsenzus je podmienkou formovania a budovania skutočného sociálneho, morálneho, politického a národného poriadku.

Prvú sociologickú definíciu hodnôt nachádzame u W. I. Thomasa a F. Znanieckiego. Pod pojmom hodnota chápu oni každý fakt, ktorý má empirický obsah dostupný členom sociálnej skupiny a tiež význam, z ohľadu na ktorý je on alebo sa môže stať predmetom činnosti. Takto chápané hodnoty majú charakter objektívny, vonkajší vo vzťahu k jednotlivcovi, ktorý ich pociťuje ako predmety orientácie. V tomto prípade môžeme povedať, že sú to činitele, ktoré veľmi často rozhodujú o správaní človeka, o tom čo si vyberie ako predmet svojej orientácie a správania. Týmito predmetmi orientácie môžu byť tak elementy

[3] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (07.05.070).
[4] JÁN PAVOL II.: Cirkev v Európe. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (07.05.070).

prirodzeného prostredia ako aj umelecké diela, náboženské presvedčenia, technické výrobky a tiež vedecké teórie.[5]

Jednou z najviac rozšírených a populárnych v sociológii je definícia C. Kluckhohna. Podľa neho hodnota je precíznou koncepciou toho, čo je požadované, charakteristickou pre skupiny a jednotlivcov a zohráva dôležitú úlohu pri voľbe prostriedkov a cieľov správania. Z tejto definícii môžeme vykoncipovať trojitý aspekt hodnôt: emotívny – to, čo je žiadúce, kognitívny (koncepcia) a volitívny (voľba, rozhodnutie). Hodnoty sú objektami záujmov človeka a pre jeho vedomie majú úlohu každodenných orientačných bodov v sociálnej skutočnosti.[6]

Dôležitou skupinou definícií hodnôt tvoria autori, ktorí poukazujú na hodnoty ako vzor alebo kritérium voľby, výberu určitej orientácie. Jednou z najpoužívanejších v tomto kontexte je definícia M. Rokeacha, ktorý definuje hodnoty ako štandardy, ktoré riadia správanie a prisvojené v procese socializácie sa stavajú kritériom alebo štandardom v riadení správania, pre vývoj a udržiavanie postojov voči podstatným objektom a situáciám, pre ospravedlňovanie správania atď.[7] Hodnoty tiež rozhodujú o správaní jednotlivca a skupiny, o ich postojoch voči dôležitým objektom a iným osobám. Podobne uvažuje R. Lautmann, podľa ktorého hodnoty sú kritériami voľby, čiže tým, na základe čoho sa človek rozhoduje pre to a nie iné správanie atď. Sú kritériami voľby určitých predmetov a faktov, ktoré sa stavajú cieľom správania a snáh.[8] Známy poľský sociológ náboženstva Wl. Piwowarski definuje hodnoty ako štandardy. Podľa neho sú hodnoty zinternalizované (prisvojené) štandardy správania, zdedené osobami a prisvojené v procese socializácie a v kultúrnom kontexte určitej spoločnosti.[9]

Tieto štandardy (modely, vzory) sú prijímané v procesoch primárnej a sekundárnej socializácie. Narastajú spontánne v priebehu historicko–kultúrneho vývoja v určitej spoločnosti. Vždy sú podmienené časom a priestorom. Môžu sa stať hodnotami sociálnymi v prípade, keď naberú význam a akceptáciu v sociálnej a spoločenskej úrovni. Preto nie sú to len hodnoty jednotlivcov, ale i širších sociálnych skupín alebo tiež celej

[5] THOMAS, W. I., ZNANIECKI, F.: *Chłop polski w Europie i Ameryce.* Warszawa, 1976, s. 54-63. Porov. *Valore sociale.* In. Dizionario di sociologia. Ed. L. Gallino. Torino, 1978, s. 739.
[6] KLUCKHOHN, C.: *Values and Value Orientation in the Theory of Action.* In: Toward a general theory of action. Ed. E. E- Shills. Cambridge , 1959, s. 395.
[7] ROKEACH, M.: *Beliefs, Atitudes and Values,* San Francisko, 1976, s. 156-157. Porov. ROKEACH M.: *The Nature of Human Values,* New York 1973, s. 3-25.
[8] LAUTMANN, R.: *Wert und Norm Begrieffsanalysen fur die Sociologie.* Koln, 1969, s. 105, 98-112.
[9] PIWOWARSKI, W.: *Socjologia Religii.* Lublin 1996, s. 242; Porov. HEPP, G.: *Zerfall der politischen Kultur. Wertvorstellungen im Wandel.* Koln 1984, s. 4.

spoločnosti, alebo ešte širšie viacerých spoločností (napr. ľudské práva sú akceptované ako základné hodnoty v celej EU). Veľmi dôležitú úlohu v tomto prípade zohráva sociálno–historický kontext, pretože on vplýva na charakter a sociálny význam hodnôt.[10]

Sumarizujúc spomínané definície, môžeme poukázať na to, že hodnota zo sociologického hľadiska je vedomou alebo nevedomou predstavou o tom, čo je žiadúce. Vystupuje v niekoľkých významoch: 1. ako objekt, nejaké cenené dobro, statok; 2. postoj k objektu (tento objekt je považovaný za dobrý, správny); 3. merítko pre rozhodovanie a správanie. V tomto význame je v sociológii dôležitým prameňom záujmu, pretože v mnohých situáciách vytvára kritéria pre posudzovanie správnosti konania, správania a miera záväznosti hodnôt umožňuje posúdiť mieru integrácie spoločnosti. Sú aj iné významy hodnôt, ktoré pre nás v tejto chvíli nie sú však dostatočne zaujímavé.[11]

2 Európa ako spoločenstvo hodnôt a kultúry

Proces rozširovania Európskej Únie otvára s celou svojou intenzitou problém a otázku budúcich duchovných základov a hodnôt, ktoré majú zaručiť jednotu v rôznorodosti a mnohosti rozšírenej Európy. Európa potrebuje dušu. Nevyhnutným predpokladom je návrat k základným hodnotám, ktoré sú pilierom vzájomného porozumenia a konsenzu medzi rôznymi národmi, menšinami a skupinami. Vzniká otázka, ktoré sú to základné hodnoty.

V súčasných definíciách sa zdôrazňuje, že základné hodnoty sú hodnoty centrálne, okolo ktorých vládne všeobecný konsenzus a súlad v určitej sociálnej skupine.[12] Pod pojmom základné hodnoty chápeme menší alebo väčší súhrn hodnôt akceptovaných všetkými alebo prinajmenšom väčšinou členov spoločnosti, na základe ktorých dochádzajú oni ku konsenzu, dialógu a začínajú pozitívnu spoluprácu a kooperáciu pre spoločné dobro. Sú to hodnoty ako: dôstojnosť človeka, ľudské práva, život, sloboda, pravda, rovnosť, spravodlivosť, pluralizmus, národ, demokracia, solidarita, mier, láska. V tejto definícii sa dôraz kladie na integračnú funkciu základných hodnôt. V tomto prípade sú základom budovania konsenzu u väčšej časti spoločnosti. Tento konsenzus je budovaný prostredníctvom dialógu. Jeho cieľom je spoločné dobro, blaho všetkých členov spoločnosti. Spoločnosť sa integruje okolo týchto hodnôt

[10] PIWOWARSKI, W.: *Młodzież a wartości podstawowe.* In.: Religia w dobie przełomu w Polsce. Ed. L. Adamczuk. Warszawa, 1991 s. 106-134.
[11] Veľký sociologický slovník. Ed. M. Petrusek. Praha, 1996, s. 375-377.
[12] STYK, J.: *Chłopskie wartości podstawowe.* In.: Wartości a struktura społeczna. Ed. S. Marczuk, Rzeszów 1990, s. 138.

a pôsobí pre spoločné dobro. Tieto hodnoty sú mostom, ktorý spája vládne a administratívne inštitúcie štátu s obyvateľmi určitej spoločnosti.[13] Preto základné hodnoty sa stávajú fundamentom vzájomného porozumenia medzi všetkými silami spoločnosti. Takto chápané základné hodnoty môžu byť prítomné jedine v štátoch úplne demokratických a pluralistických. Počas panovania totalitného systému v komunistických štátoch boli prítomné dva systémy základných hodnôt: jeden bol nanútený štátnou mocou (ateistická koncepcia človeka, úzko chápaný pokrok, sociálna spravodlivosť, rovnosť, vládnuca strana atď.). Na druhej strane fakticky existujúci systém základných hodnôt, vyplývajúci z národných tradícií a kultúry. Boli to hodnoty hlboko zakotvené v tradícii a kultúre určitého národa alebo spoločnosti, často spojené s kresťanstvom (sloboda, demokracia, náboženstvo, patriotizmus, tolerancia, samostatnosť, nezávislosť, dôstojnosť človeka, ľudské práva atď.). Ony formovali celé storočia kultúru a identitu národa a spoločnosti. Zohrávali veľmi dôležitú úlohu pri ochrane národnej a kultúrnej identity.[14]

Cirkev pripomína, že zabúdajúc na fundamentálne hodnoty európskej kultúry dôraz sa kladie na záujmy etnického spoločenstva, rasy, triedy alebo určitého štátu, a to vedie v konečnom dôsledku k tragédii. Preto hlavnou úlohou a zadaním súčasných spoločností, na úrovni lokálnej a medzinárodnej a aj zadaním Cirkvi je opätovné odkrytie fundamentálnych hodnôt. Toto odkrytie je podmienkou budovania lepšej budúcnosti v Európe a vyžaduje si zapojenie sa a spoluprácu medzi všetkými vrstvami pluralistickej spoločnosti.[15] Týka sa to aj Európskej Únie, ktorá si musí byť vedomá toho, že sa nemôže zaobísť bez základných hodnôt a ich realizácii, uskutočňovania.

L. Roos tvrdí, že tieto hodnoty vyplývajú z kresťanského obrazu človeka (základom tohto obrazu je biblická antropológia) a boli zinštitucionalizované politicky v historickom procese. Poukazuje na také základné hodnoty demokracie ako sloboda, mier, spravodlivosť, láska, národ. Bez realizácie týchto hodnôt celou spoločnosťou a štátom nie je možný konsenzus, sociálny poriadok, vzájomné spolunažívanie všetkých obyvateľov. Najdôležitejšou spomedzi všetkých hodnôt je človek. Ide

[13] PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii,* Lublin, s. 243. Porov. LUHMANN N.: *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Warszawa 1994, s. 148.
[14] PIWOWARSKI, W.: *Socjologia religii.* Lublin, s. 241. Porov. PIWOWARSKI W.: *Podstawowoe wartości społeczeństwa polskiego.* In. Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych. Ed. I. Borowik, A. Szyjewski, Kraków 1993, s. 26.
[15] DROŻDŻ, B.: *Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym.* Legnica 1997, s. 25.

hlavne o úctu voči celému človeku, jeho autonómie ako hodnoty, a nie len ako nejakej pracovnej sily, predmetu alebo abstrakcie. Ide o úctu voči všetkým ľudom a o spravodlivosť, bez ktorých sú ľudia zredukovaní do úlohy prostriedkov a predmetov.[16]

Ďalší autor J. Stimpfle, poukazuje na to, že tieto hodnoty sú hlboko zakorenené, zakotvené v ľudskej prirodzenosti a tam je ich pôvod. Spomínaný autor nerozlišuje základné hodnoty katolícke alebo liberálne, socialistické. Cirkev z dôvodu svojho poslania chráni tieto hodnoty a zdôrazňuje potrebu ich uskutočňovania a realizovania. V kontexte kresťanstva tieto hodnoty naberajú hlbší význam a zdôvodnenie.[17] Ony sú objektívne a nezávisia od preferencií alebo záujmov jednotlivých skupín alebo inštitúcií, jednotlivcov. Vymedzuje nasledovné hodnoty: dôstojnosť ľudskej osoby, život, pravda, láska, spravodlivosť, solidarita, vernosť, mier.

Podľa spomínaných autorov základné hodnoty dávajú orientáciu a cieľ tak v individuálnom ako aj sociálnom živote jednotlivca. Každý človek vo svojej podstate je otvorený na život, pravdu, lásku, spravodlivosť, solidaritu. Problémy a konflikty sa objavujú vtedy, keď ide o ich konkrétne uskutočňovanie v praxi, v politickom alebo sociálnom živote.[18] V súčasnosti sa veľa hovorí o ľudských právach, živote, spravodlivosti, solidarite atď. Ak ide o teoretickú rovinu, tam problém nie je. Ako bolo spomenuté, všetci sa zhodujú na týchto hodnotách. Zároveň samé tieto štáty a spoločnosti hodnoty ničia a odmietajú. Môžeme poukázať na príklad s hodnotou života. Na jednej strane celá medzinárodná spoločnosť vrátane Európskej únie zdôrazňuje život a potrebu jeho ochrany, ale na druhej strane v demokratických krajinách sú legalizované potraty a eutanázia. Podobne je to aj s manželstvom a rodinou. Všetci sa zhodujú, že rodina je základom spoločnosti, národa a štátu, ale na druhej strane súčasne sa legalizujú homosexuálne zväzky a manželstvá, atď. V pluralistických spoločnostiach, v ktorých spolunažívajú katolíci a protestanti, kresťania a nekresťania, základné hodnoty stanovia spoločnú bázu vzájomného sociálneho porozumenia, bez ktorého nie je možné vzájomné poznávanie sa, dialóg a konsenzus.[19]

---

[16] ROOS, L.: *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*. Warszawa 1993, s. 8-54. Porov. HERR, E.: Szkic o wartościach w europejskim kontekscie politycznym. In. Życie katolickie 9: 1990 č. 11-12, s. 7-19.

[17] STIMPFLE, J.: *Die Grunwerte in der Sicht der katolischen Kirche*. Stuttgart 1979, s. 23, 11-12.

[18] Tamtiež, s. 31.

[19] Porov. RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, s. 5-7. NOJIRI, T.: *Wartości jako warunek istnienia demokracji*. In: Społeczeństwo 10: 2000, č. 2, s. 239. KIMMINICH, O.: *Was sind Grundwerte*. Düsseldorf 1977, s. 10. Porov. LEHMANN, K.: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. In: Herder Korrespondenz 31: 1977, z. 10, s. 13-18.

3 Ján Pavol II. a základné hodnoty

Cirkev, vedomá si svojho poslania, misie a funkcií v súčasnom svete čoraz častejšie poukazuje, napriek prehlbujúcej sa pluralite názorov, náboženstiev a skupín, čo má spájať rôzne sociálne skupiny, spoločností a národy pre všeobecné dobro. Tým niečím sú vlastne základné hodnoty, ktoré majú svoj prameň v prirodzenom zákone a sú spoločné pre každého človeka a spoločností. Cirkev prostredníctvom svojho učenia pozýva k tomu, aby v dobe konzumu, nihilizmu a narastajúcej sekularizácie a laicizácie ľudia a národy došli ku konsenzu na báze základných hodnôt a ich realizácie v praxi.

Už pápež Pavol VI. si všimol problém základných hodnôt a poukazoval na ne v kontexte otázky pluralizmu, ktorého však podmienkou musí byť konsenzus okolo základných hodnôt a ich uskutočňovania a realizácie v každodennom živote. Samozrejme pluralizmus znamená viac ako prirodzenú skutočnosť, že spoločnosť sa skladá z mnohých jednotlivcov a skupín. Znamená skôr, že jednotlivci a skupiny principiálne konajú samostatne a rovnoprávne a navzájom si konkurujú. Preto sa pluralizmus stále viac rozvíja vo všetkých oblastiach a aktivitách spoločnosti: ako ekonomicky a sociálny pluralizmus v konkurencii podnikov, zamestnaneckých skupín a ich zväzov, ako kultúrny a vedecký pluralizmus, náboženský a svetonázorový pluralizmus, politický pluralizmus strán atď.[20] V svojej encyklike *Populorum progresio* tvrdí, že kresťan odmieta doktrínu založenú na materialistickej a ateistickej filozofii, ktorá nerešpektuje ani náboženstvo, ani slobodu, ani ľudskú dôstojnosť; avšak tam, kde sú tieto najcennejšie hodnoty zabezpečené, tam je možná spolupráca rôznych organizácií, sociálnych a hospodárskych skupín a Cirkví na rôznych úrovniach pre spoločné dobro všetkých (PP 39).[21]

Ján Pavol II. spája pojem základných hodnôt s kultúrou. Najprv poukazuje na mnohosť, zložitosť a rôznorodosť ľudských kultúr. Každá z nich sa odlišuje svojou vlastnou, špecifickou históriou a sformovanými v priebehu dejín charakteristickými črtami a vlastnosťami, ktoré určujú ich jedinečnosť. Vo všetkých kultúrach je možné vymedziť spoločné

[20] SUTOR, B.: *Politická etika*, Trnava, 1999, s. 182.

[21] Pápež hovorí: „Každá sociálna činnosť sa viaže na určité učenie. Kresťan nemôže súhlasiť s učením, ktoré sa zakladá na materialistickej a ateistickej filozofii, ktoré nerešpektujú ani náboženské zameranie života na svoj konečný cieľ vo večnosti, ani ľudskú slobodu a dôstojnosť. Avšak pod podmienkou, že sú tieto hodnoty zabezpečené, určitý pluralizmus profesijných a odborových organizácií je prípustný a v istom zmysle užitočný, ak chráni slobodu a vyvoláva zápolenie“ (PP 39).

a nemenné elementy. A to sú základné hodnoty spoločné pre všetky kultúry a zakotvené v prirodzenosti človeka. V týchto hodnotách ľudstvo vyjadruje svoje najdôležitejšie črty a vlastnosti.[22] Ďalej Ján Pavol II. poukazuje na základné hodnoty ako podmienku existencie demokratického štátu. Vymedzuje on nasledovné hodnoty: dôstojnosť človeka, rodina, spoločné dobro, sloboda, spravodlivosť, láska, mier, demokracia. Základom všetkých je však ľudská osoba ako hodnota najviac fundamentálna.[23] Vo svojom učení však zdôrazňuje aj iné hodnoty: solidaritu, život, výchovu atď.

Ján Pavol II. poukazuje, v kontexte hospodárskej a politickej integrácie Európy na hlbokú krízu hodnôt. „Hoci má k dispozícii množstvo prostriedkov, pôsobí dojmom, akoby jej chýbal rozmach, ktorý by živil jej spoločné projekty a dával jej obyvateľom nové dôvody na nádej.“[24] V kontexte súčasnej doby, kde čoraz viac možno spozorovať negatívny jav, akým je prehlbovanie sa sociálnej a ekonomickej nerovnosti vo svete (kontrast medzi bohatými a chudobnými štátmi, sociálne rozdiely v jednotlivých krajinách), Ján Pavol II. tvrdí, že prvou a základnou hodnotou, ktorú treba rozširovať je solidarita, ktorá však musí byť spojená s ďalšou hodnotou a tou je spravodlivosť, ktorá vyžaduje nie len dávanie chudobným z toho, čo je zvyšné, ale predovšetkým pomoc v oblasti zapájania sa do procesu hospodárskeho a civilizačného vývoja.[25] Ďalšou aktuálnou hodnotou zdôrazňovanou v tom kontexte pápežom je mier, ktorý je cieľom každej spoločnosti a spoluexistencie ľudí v spoločnostiach národných a medzinárodných. Demokratický štát existuje alebo zaniká spolu s pravdami a hodnotami, ktoré vyjadruje a rozširuje. Nie sú oni určené a ustanovené hladmi väčšiny, ale vyplývajú zo zásad zákona vpísaného Bohom v srdci človeka.[26] Majú oni korene a zdroj v samej prirodzenosti človeka, a preto musia stanoviť základ každého spolunažívania medzi ľuďmi. Ľudská prirodzenosť je prvým a bezprostredným ich zdrojom.

Ján Pavol II. varuje pred redukovaním vízie zjednotenej Európy výlučne do jej ekonomických a politických aspektov. Zároveň povzbudzuje k budovaniu novej trvácnej jednoty Európy na fundamente základných hodnôt, ktoré boli jej formujúcim činiteľom, s povšimnutím

[22] JAN PAVOL II.: *Dialog między kulturami drogą do cywilizacii miłości pokoju*. In: Społeczeństwo 11: 2000, č. 1, s. 132-138.
[23] Ľ Osservatore Romano, 10: 1989, č. 9, s. 26.
[24] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (30.04.2007).
[25] JAN PAVOL II.*: Dialog między kulturami*, s. 137.138; Porov. STRZESZEWSKI, CZ.: *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994, s. 327-328.
[26] Ľ Osservatore Romano, 17: 1996, č. 1, s. 11.

bohactva a rôznorodosti kultúr a jednotlivých národov. Okrem ekonomických a politických cieľov zjednotenej Európy najdôležitejším cieľom je potvrdenie, obhajoba a preukazovanie duchovných hodnôt, ktoré sa nachádzali pri začiatku jej existencie a stanovili jej základ.[27]

Základné hodnoty sú podľa sociálneho učenia Cirkvi v svojej podstate kresťanské, ale majú tiež univerzálny význam. Cirkev, v súlade so svojou misiou a povolaním, obhajuje a chráni tieto hodnoty, ktoré sú vyjadrením uznania dôstojnosti človeka a stanovia podstatu a základ sociálneho a politického života. Cirkev je samozrejme otvorená na spoluprácu s rôznymi skupinami a politickými subjektami a inštitúciami, ktorých cieľom je realizácia a zachovávanie základných hodnôt.[28] V perspektíve kresťanstva univerzálne ľudské hodnoty, také ako dôstojnosť človeka, ľudské práva, spoločné dobro, láska, spravodlivosť, mier, národ získavajú novú dimenziu, vďaka ich chápaniu vo svetle a v perspektíve Evanjelia a evanjeliového zákona lásky. Encyklika *Evangelium vitae* poukazuje na to, že je potrebné nanovo odkryť existenciu ľudských a morálnych hodnôt, ktoré prináležia k samej podstate a prirodzenosti človeka, ktoré vyplývajú z pravdy o človekovi a vyjadrujú a chránia ľudskú dôstojnosť. Pápež tu zdôrazňuje, že sú to hodnoty, ktoré žiaden jednotlivec, väčšina ani žiaden štát nemôže tvoriť, meniť alebo ničiť, ale musia ich uznať a pomáhať v ich uskutočňovaní a šírení, čo je podmienkou vývoja zdravej demokracie a budúcnosti spoločenstiev (EV 71).[29]

Dôstojnosť ľudskej osoby je najvyššou hodnotou v individuálnom ako aj v sociálnom živote. Je hodnotou, o ktorej nikto nemôže rozhodovať, dokonca ani sám človek ju nemôže porušovať. Dôstojnosť ľudskej osoby tvorí fundament sociálneho poriadku a ľudských práv. „Povinnosť rešpektovať dôstojnosť každej ľudskej bytosti, v ktorej prirodzenosti sa odzrkadľuje obraz Stvoriteľa, zahŕňa aj dôsledok, že s osobou sa nemôže zaobchádzať podľa ľubovôle. Ten, kto má väčšiu politickú, technologickú, či ekonomickú moc, nesmie ju zneužiť na to, aby porušoval práva tých menej úspešných.“[30] Najhlbšia a najpresvedčivejšia motivácia týkajúca sa dôstojnosti človeka sa

---

[27] IRMLER, K., STRÓŻYŃSKI, J.: *Integracja europejska jako wyzwanie*. In: Społeczeństwo. Warszawa 1999, s. 16-19. Porov. LAUBIER de P.: *Myśl społeczna Kościoła katolickiego*. Kraków, 1988, s. 79. Porov. JAN PAVOL II: *O Państwie*. Kraków 2001, s. 71.

[28] STIMPFLE, J.: *Die Grunwerte in der Sicht der katolischen Kirche*. Stuttgart, 1979. s. 11-12.

[29] *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*. In: Społeczeństwo 1995, č. 3, s. 613-631. EV, 71.

[30] *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dňu pokoja.* 1. január 2007. In: http://www.kbs.sk/?cid=1167216412 (09.05.07).

nachádza v Biblii: Človek ako stvorenie nosí v sebe obraz a podobenstvo Boha (Gn 1, 27). Prvou úlohou spoločnosti podľa Jána Pavla II. je chrániť ľudskú dôstojnosť ako nedotknuteľnú.[31] Tyká sa to tiež spoločnosti a politickej moci. Táto hodnota je základom všetkých hodnôt. Kresťanská tradícia ju uznáva ako fundament a jadro sociálneho, politického a národného života. Potvrdzuje to konštitúcia *Gaudium et spes*: „Lenže čo je vlastne človek? On sám vyslovil a vyslovuje o sebe mnoho rozmanitých, ba i protichodných názorov, podľa ktorých sa často vynáša ako ničím nepodmienená norma, alebo upadá až do zúfalstva (...). Cirkev hlboko pociťuje tieto ťažkostí a poučená Božím zjavením je schopná na ne odpovedať a opísať pravé položenie človeka, vysvetliť jeho slabosti a zároveň umožniť správne poznanie jeho dôstojnosti a povolania" (GS 12). Sväté Písmo poukazuje na človeka ako na pána a vládcu celého stvorenstva". „A spravil si ho málo menším od anjelov, slávou a počestnosťou korunoval si ho. Dal si mu vládu nad dielami svojich rúk a všetko si mu vložil pod nohy."(Ž 8,5-7). Táto pravda o dôstojnosti ľudskej osoby bola neustále hlásaná tiež Ježišom Kristom a nachádza svoje potvrdenie v učení Cirkvi. Základom kresťanského chápania dôstojnosti človeka ako základnej hodnoty sú dve pravdy: pravda o stvorení človeka na obraz a podobenstvo Boha a pravda o Božom synovstve ľudí. Človek je pozvaný k životu Bohom a k Bohu smeruje ako k definitívnemu cieľu. Človek je preto absolútnou a nedotknuteľnou hodnotou, sám v sebe, pretože má svoj počiatok nie v národe alebo štáte, ale v Bohu, ktorý ho spasil a vykúpil. Dejiny sveta a ľudstva sú často svedkom viacerých negatívnych a zlých skúseností, kedy bol človek a jeho dôstojnosť potláčané a opovrhované.[32] V tom kontexte Ján Pavol II. poukazuje na to, že v súčasnosti je rozšírená snaha presadiť antropológiu bez Boha a bez Krista. Človek sa pokladá za „absolútny stred celého bytia, pričom sa mu mylne dáva miesto Boha a zabúda sa, že nie človek stvoril Boha, ale Boh človeka. Zabudnutie na Boha priviedlo k úpadku človeka. V tejto súvislosti vznikol veľký priestor na vznik nihilizmu vo filozofickej oblasti, relativizmu v poznávacej, teoretickej a morálnej oblasti, pragmatizmu, či dokonca cynického hedonizmu pri utváraní každodenného života". Európska kultúra vyvoláva dojem „tichej apostázy" zo strany sýteho človeka, ktorý si žije akoby Boh neexistoval.[33]

[31] MUSZYŃSKI, H.: *Jedność Europy ze szczególnym uwzględnieniem historycznej roli Gniezna. In: Moralny fundament Europy*. Lublin, 2002, s.176.
[32] STIMPFLE, J.: *Die Grunwerte in der Sicht*, s. 26-27. Porov. SCHOOYANS, M.: *Prawa człowieka i demokracja*. In: Społeczeństwo 10: 2000, č. 2, s. 279-308.
[33] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (30.04.2007).

Ďalšou hodnotou zdôrazňovanou Cirkvou je rovnosť všetkých ľudí. Konštitúcia *Gaudium et spes* poukazuje na to, že „všetci ľudia sú obdarení rozumnou dušou a stvorení na obraz Boží, všetci majú tú istú prirodzenosť a ten istý pôvod; ako Kristom vykúpení, majú aj to isté povolanie a Božie určenie. Pravé preto čím ďalej, tým viac musíme uznávať základnú rovnosť ich všetkých“ (GS 29). Benedikt XVI. poukazuje na príčinu mnohých napätí ohrozujúcich mier. Je to predovšetkým nerovnosť a najmä zákerné nerovnosti v prístupe k základným dobrám ako sú jedlo, voda, bývanie, zdravie; na druhej strane sú to pretrvávajúce nerovnosti medzi mužom a ženou pri uplatňovaní základných ľudských práv. Pre budovanie mieru má prvoradý význam uznanie základnej rovnosti medzi ľudskými osobami, vyplývajúcej z ich spoločnej transcendentnej dôstojnosti. Rovnosť na tejto úrovni je tiež dobrom patriacim všetkým, je to dobro, ktoré nemôže byť nerešpektované alebo hanobené bez toho, aby to nevyvolalo vážne následky ohrozujúce mier. Skutočne hlboká núdza, ktorou trpia národy predovšetkým afrického kontinentu, je príčinou násilného domáhania sa svojich práv, a preto predstavuje hroznú ranu uštedrenú mieru.[34]

Spomedzi základných hodnôt demokratických spoločností prvoradé miesto zaujíma sloboda, ktorá je základným atribútom ľudskej osoby. Podľa biblického popisu stvorenia človek má právo a slobodu rozhodovania a voľby medzi dobrom a zlom. A to znamená, že je zodpovedný za svoje skutky, správanie. Táto sloboda je právom človeka. Sociálne a spoločenské usporiadane je jedine vtedy humánne a demokratické, kde sú zabezpečované práva všetkých, keď vymedzuje pre svojich občanov optimálny priestor pre osobný hospodársky rast a vývoj a ak vymedzuje dostatočný priestor pre spoločné rozhodovanie a politickú spoluzodpovednosť.[35] Sloboda je preto prirodzeným atribútom, charakteristikou človeka, avšak nie je niečím absolútnym pretože podlieha morálnemu, prirodzenému a nadprirodzenému zákonu. Je atribútom človeka zakladajúcom sa na možnosti sebaurčenia.[36]

V tomto kontexte sa vyskytuje ďalšia hodnota, ktorou je spoločné dobro. Je základom a cieľom štátu a politickej moci. Preto v realizácii spoločného dobra majú slúžiť všetky sociálne inštitúcie a najmä inštitúcie štátu. Cieľom štátu ako politickej spoločnosti je zaručenie realizácie spoločného dobra. Ján Pavol II. v tejto súvislosti poukazuje na ne ako na cieľ a kritérium riadiace politickým životom (EV 70). Spoločné dobro,

[34] *Posolstvo Svätého Otca Benedikta XVI. k Svetovému dňu pokoja.* 1. január 2007. In: http://www.kbs.sk/?cid=1167216412 (09.05.07).
[35] HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki spolecznej*. s. 67-68.
[36] RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, s. 9. Porov. KOWALCZYK, S.: *Człowiek i społeczność*, s. 162-176.

podľa sociálneho učenia Cirkvi, je to súhrn podmienok spoločenského života, ktoré umožňujú tak spoločenstvám ako i jednotlivým členom dosiahnuť plnším spôsobom svoju dokonalosť. Spoločné dobro určuje cieľ a úlohy každej spoločnosti a najmä štátu (GS 26, MM 65, PT 58).[37] Je ono hodnotou pre všetkých účastníkov sociálneho života a Cirkev pozýva k tomu, aby sa táto hodnota stala duchovným a morálnym postojom.[38]

Ďalšou hodnotou, ktorá zohráva dôležitú úlohu a je zdôrazňovaná v sociálnom učení Cirkvi je solidarita. Je nevyhnutná pre správne fungovanie sociálneho života a pre spolužitie rôznych osôb a skupín. Spoločnosť bez minimálneho súhlasu a snahy o vzájomnú solidaritu nie je životaschopná. Solidarita však nemôže byť z praktických dôvodov chápaná len a len ako povinnou láskou a súcitom voči iným ľuďom a nemôže byť ohraničená len na niektoré skupiny a vrstvy. Cirkev zdôrazňuje, že je fundamentom a základom človeka, bez ktorého sa nemôže zrealizovať.[39] Ján Pavol II. ju definuje ako cnosť a morálny postoj. Preto nie je len neurčeným súcitom alebo niečím povrchným voči zlu, ktoré sa týka mnohých ľudí. Ale opačne, je to silná a stála vôľa, snaha angažovania sa pre spoločné dobro, čiže dobro všetkých a zodpovednosť jeden za druhého (SRS 38). V tom kontexte pápež poukazuje na úlohu Európy pri podpore a rozvíjaní globalizácie v oblasti solidarity. Táto tzv. „globalizácia solidarity" a s ňou súvisiace hodnoty rovnosti, spravodlivosti a slobody je nevyhnutná, ak sa má zaručiť uspokojovanie základných potrieb celej spoločnosti. Európa, podľa pápeža, zažila najmä v poslednom storočí, v ktorom sa presadili totalitné ideológie a prehnané nacionalizmu, porušovali základné práva ľudí a národov kontinentu, roznecovali sa národné a medzinárodné konflikty. Ján Pavol II. ďalej pripomína, že na jednej strane sa musia dodržiavať a pestovať národné odlišnosti ako základ európskej solidarity, na druhej strane sa však sama národná identita môže dosahovať iba cez otvorenosť voči iným národom a cez solidaritu s nimi.[40]

Cirkev zdôrazňuje, že každá spoločnosť, napriek prehlbujúcej sa pluralite názorov, presvedčení a skupín potrebuje spoločný základ

---

[37] MAJKA, J.: *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 242-247.
[38] TUROWSKI, J.: Socjologia. *Wielkie struktury społeczne.* Lublin 1994. KOWALCZYK, S.: *Człowiek a społeczność,* s. 232-239. Porov. MARTINI, C. M.: *Rozeznanie dobra wspólnego w polityce i gospodarce.* In: Społeczeństwo 1995, 4. 3, s. 499-507. KONDZIELA, J.: *Moralne podstawy demokratycznego ładu społecznego*. In: Ethos 5: 1992, č. 2/3, s. 149-150.
[39] HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej*, s. 83-84. Porov. RAABE, F.: *Der Streit um die Grundwerte*, s. 5.
[40] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (30.04.07).

sociálneho života, čiže spoločné presvedčenia tykajúce sa základných hodnôt. Musí existovať niečo, čo vzájomne spája, integruje. V opačnom prípade sa spoločenský život stáva utópiou a nemožnosťou. Do čias novoveku tento problém nezohrával dôležitú úlohu z dôvodu, že sa žilo samozrejmým spôsobom na fundamente kresťanskej viery a spoločných presvedčení tykajúcich sa hodnôt. Keď však hodnoty vyplývajúce z kresťanskej viery začali ustupovať do pozadia (osvetienstvo, modernizmus, vývoj technológie, materializmus), ukázalo sa, že fundament, na ktorom všetci spoločne stavali a o ktorý sa opierali, stáva sa príliš váhavý. Ide o to, že ľudia nie sú schopní dohodnúť sa, keď ide o najdôležitejšie životné rozhodnutia, ako aj v každodenných veciach a tie vnútorné spory a nezhody naberajú čoraz ostrejší charakter. Z tohto dôvodu si rôzne spoločností čoraz viac uvedomujú, že pluralizmus ako taký nemá žiadnu integrujúcu silu, moc. A preto dochádzajú k záveru, že každé spoločenstvo a spoločnosť potrebuje určitý základ spoločných presvedčení, aby mohli určovať spoločnú cestu života, ciele zjednocujúce spoločenstvo a prostriedky potrebné k ich realizácii. Súčasný demokratický štát svetonázorovo neutrálny, nie je schopný a ani nemôže vytvárať a určovať nové hodnoty. Môže však a je povinný robiť všetko, čo je v jeho silách, aby tieto hodnoty chránil a podporoval.[41]

Riešenie problémov a vzniknutej krízy Ján Pavol II. vidí v návrate k základným hodnotám, ktoré prijímala s rozhodujúcim prispením kresťanstva, a ktoré sa dajú vyjadriť ako potvrdenie transcendentnej dôstojnosti ľudskej osoby, hodnoty rozumu, slobody, demokracie, právneho štátu a odlíšenia politiky od náboženstva.[42] Je to nevyhnutný predpoklad budovania nového modelu jednoty v mnohosti, vytvárania spoločenstva zmierených národov a zapojenia sa do súčasného globalizačného procesu. Len takýmto spôsobom Európa bude schopná nadobudnúť svoju pravú totožnosť.[43]

Záver

Základné hodnoty stanovia základ univerzálneho etosu vytvoreného ľudským rozumom v sociálno–historickom kontexte. Tento etos mal svoj prameň v kresťanstve a až neskôr, v novoveku, vznikali nové elementy rastúceho vedomia a autonómie. V centre tohto etosu sa nachádza človek,

[41] HERR, T.: *Wprowadzenie do katolickiej nauki spolecznej*, s. 353-355.
[42] DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie*. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.
[43] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (30.04.07).

jeho dôstojnosť, ktorá je skonkretizovaná v základných hodnotách a je s nimi spojená. Kresťanstvo dáva týmto hodnotám hlbší význam a zmysel. Otázka základných hodnôt a orientácia na ne samozrejme ešte nevyrieši všetky problémy sveta a Európy, ani záujmových a hodnotových konfliktov. Avšak spoločnosť, ktorá napriek všetkým rozdielom záujmov a presvedčení usiluje sa zachovať poriadok pochádzajúci z uvedených základných hodnôt, je schopná zvládnuť svoj pluralizmus. Kresťanstvo a Cirkev môžu k tomu významne prispieť.[44] „Nemožno pochybovať, že kresťanské náboženstvo patrí k najhlbším a určujúcim základom európskej civilizácie. V skutočnosti kresťanstvo dalo tvár Európe tým, že jej vtlačilo pečať niektorých základných hodnôt. Ešte aj moderné európske dejiny, ktoré dali svetu ideál demokracie a ľudských práv, čerpajú vlastné hodnoty zo svojho kresťanského dedičstva.“[45]

[44] SUTOR, B.: *Politická etika*, s. 189.
[45] JÁN PAVOL II.: *Cirkev v Európe*. In.: http://www.kbs.sk/print.php?cid=1117289696 (30.04.07).

Kresťanské východiská sociálnych služieb

Beáta Balogová

Inšpiráciou k spracovaniu tejto problematiky boli názory podceňujúce výkon sociálnych služieb v cirkevných a charitatívnych inštitúciách, napriek tomu, že častokrát sú to jediné inštitúcie v mestách a obciach, ktoré sa venujú rizikovým klientom sociálnej práce, z pohľadu celospoločenského neprispôsobivým občanom. Prirodzene tu vzniká niekoľko otázok. Prečo napriek svojej neoceniteľnej službe sú zatracované? Odkiaľ pramení ich ochota k službe blížnemu? Prečo sa spája sociálna práca s náboženstvom?

V praxi sa často stretávame so zamieňaním pojmu sociálna práca a sociálna starostlivosť. Sociálna starostlivosť existuje od vzniku civilizácie, ako takej, avšak pod pojmom sociálna práca máme na mysli vedu, so všetkými jej úrovňami (praktickou, akademickou a vedeckou). Jej vznik môžeme datovať asi od roku 1900, teda od začiatku 20. storočia. Analyzujúc môžeme povedať, že jej vývoj ako samostatnej vednej disciplíny prebieha viac ako 100 rokov. Ale jej korene siahajú ďaleko do minulosti, kedy išlo o opateru žobrákov, chudobných, ktorá neskôr prechádza do rôznych foriem sociálnej pomoci[1]. Dôkazom je veľké množstvo náhľadov, postupov a interpretácií sociálnej práce počas poslednej storočnej existencie. Na Slovensku vo vývoji sociálnej práce išlo o rozporný a prerušený proces, ktorý na začiatku bol ovplyvnený

[1] Najvýznamnejším predstaviteľom tohto obdobia bol Tomáš Akvinský a jeho „***tomistická almužnícka náuka*“**. Kresťanské učenie T. Akvinského rozhodujúco ovplyvnili postoj k biede a chudobným ľuďom. Na chudobných sa pozeralo prostredníctvom nasledujúcich biblických výrokov: „*Blahoslavení chudobní duchom, lebo ich je nebeské kráľovstvo*“ (Mt 5, 3). „*No beda vám bohatým, lebo tam máte svoje potešenie! Beda vám, ktorí ste teraz nasýtení, lebo budete lačniet*“ (Lk 6, 24-25). „*Vám amen hovorím, že bohatý ťažko vojde do kráľovstva nebeského. A zase vám hovorím, že ľahšie prejde ťava uchom ihly, než bohatý do kráľovstva nebeského“ (*Mt 19, 23-24). V stredoveku existovali dve formy poskytovania pomoci: **spontánna a osobná pomoc** - dávanie almužny; **organizovaná pomoc**, pre tých, ktorí sa nedokázali sami o seba postarať: chorí, starí, duševne chorí, bezmocné deti, siroty. Pre nich existovala organizovaná pomoc: špitál, nad ktorým mala dohľad mestská vrchnosť. **Špitál „***je prvým špeciálnym zariadením sociálnej starostlivosti, určeným ľuďom, ktorí sa pre svoje telesné alebo duševné postihnutie nemohli živiť žobraním*“ (Schilling, 1999). Poskytovateľmi sociálnej starostlivosti boli 4 skupiny: **kostoly -** pod portálmi boli rozdávané almužny, **kláštory -** (benediktíni – chudobných pohostili ako samého Krista), **rády -** johaniti (1099), templári (1119), Rád nemeckých rytierov (1191), **zámožní jednotlivci** - osobne sa angažovali v starostlivosti o chudobných.

„uhorským“ sociálnym zákonodarstvom, rozvinutou sociálnou politikou a prácou v čase prvej republiky a Slovenského štátu. Zásadná zmena ponímania sociálnej práce nastáva až v 90-tých rokoch, kedy dochádza k obnoveniu sociálnej práce ako vednej disciplíny, ktorá rešpektuje a nadväzuje na európsky a svetový kontext.

Dnes v systéme spoločenskej starostlivosti o človeka majú sociálna politika, sociálna starostlivosť a sociálna práca svoje nezastupiteľné miesto. Človek v priebehu životného cyklu prechádza procesom socializácie. Učí sa žiť v spoločnosti a získava schopnosti adaptovať sa na meniace sa životné podmienky. Sociálnym učením získava skúsenosti a vedomosti prekonávať ťažkosti brániace mu v uspokojovaní základných životných potrieb.

Pokiaľ niekto tento zodpovedný postoj k životu nemôže uplatniť pre vek, postihnutie, chorobu, alebo z nevedomosti, odporu či zámerne spôsobuje ujmu sebe alebo spoločnosti, robí spoločnosť opatrenia, ako mu pomôcť alebo sa chrániť. Spoločnosť má záujem na zmiernení alebo odstránení porúch socializácie alebo adaptácie. A to je úloha sociálnej práce.

Vymedzenie **predmetu** skúmania každej vedy je základným atribútom jej upevňovania. Predmet sociálnej práce je obsiahnutý v množstvách definícií sociálnej práce, o ktoré sa pokúsili viacerí odborníci, medzinárodné inštitúcie sociálnej práce, ale aj právne normy.

Medzinárodná federácia sociálnych pracovníkov **IFSW** na kongrese v Brightone v roku 1982 definovala sociálnu prácu ako ***„činnosť, ktorá predchádza problémom, alebo upravuje problémy jednotlivcov, skupín a komunít vznikajúce z konfliktu potrieb jednotlivcov a spoločenských inštitúcií. Jej zámerom je zlepšiť kvalitu života všetkých ľudí.“*** Táto federácia na svojom valnom zhromaždení v kanadskom Montreale v júli 2000 rozvinula túto definíciu z roka 1982. Znie takto: ***„profesia sociálnej práce podporuje sociálne zmeny, riešenie problémov v medziľudských vzťahoch, ich delegovanie na ľudí, aby sa oslobodili a tak rástol ich blahobyt. Využívaním teórií o ľudskom správaní a sociálnych systémoch sociálna práca zasahuje tam, kde sa ľudia dostávajú do interakcie so svojím prostredím. Základom sociálnej práce sú princípy ľudských práv a sociálnej spravodlivosti.“***

Aj na Slovensku vznikajú snahy o definovanie sociálnej práce a *Slovenská expertná skupina projektu PHARE* v Bratislave v roku 1998 prijala nasledujúcu definíciu sociálnej práce „sociálna práca je špecifická odborná činnosť, ktorá smeruje ku zlepšovaniu vzájomného prispôsobovania jednotlivcov, rodín, skupín a sociálneho prostredia, v ktorom žijú, a k rozvíjaniu sebaúcty a vlastnej zodpovednosti jednotlivcov s využitím zdrojov a schopností osôb a s využitím

medziľudských vzťahov a zdrojov poskytovaných spoločnosťou. Je to činnosť v prospech klientov (jednotlivcov, rodín, skupín, komunít), ktorú je možné charakterizovať pojmami:

„**POMOC, PODPORA** a **SPREVÁDZANIE**."

Zákon o sociálnej pomoci č. 195/1998 Z. z. definuje sociálnu prácu **„***ako získavanie a spracúvanie informácií o príčinách vzniku hmotnej núdze alebo sociálnej núdze a o potrebe poskytovania sociálnej pomoci, voľbu a poskytovanie foriem sociálnej pomoci a sledovanie účinnosti ich pôsobenia"*.

Asociácia pracovníkov na Slovensku **ASPS,** ktorá je profesijnou organizáciou sociálnych pracovníkov na Slovensku v roku 1995 definuje sociálnu prácu ako **„***odbornú činnosť, ktorá svojimi všeobecnými a špecifickými metódami poskytuje pomoc ľuďom pri predchádzaní a riešení ich nepriaznivých životných situácií, ktoré sú dôsledkom najmä: zdravotného postihnutia, veku, zlyhania výchovnej funkcie v rodine, absencie sociálnych návykov, životných okolností spôsobených životnými pohromami, migráciou, vojnami a pod., dlhodobou nezamestnanosťou"*.

Sociálna práca vykonáva svoju činnosť v rôznych formách, ale najčastejšie je to vo forme: poradenstva, prevencie, psychosociálnej liečby, vzdelávania a riadenia sociálnych procesov.

Na základe menovaného môžeme vyjadriť konštatovanie, že sociálna práca je teoreticko-aplikačná vedecká disciplína s výrazným zameraním na prax sociálnej sféry. V ponímaní Š. Strieženca (1999) so zameraním na „*každodenný život"* v ktorom sociálna práca sprostredkúva styk medzi jednotlivcom a spoločnosťou v reálnych sociálnych podmienkach. Toto sprostredkovanie je nenahraditeľné pre ďalšiu stabilizáciu spoločnosti, relatívne bezkonfliktnú socializáciu človeka v celoživotnom procese od narodenia až po jeho odchod.

Sociálna práca sa realizuje prostredníctvom sociálnej politiky, dokonca niektorí odborníci hovoria, že sociálna práca je taká dobrá, aká dobrá je sociálna politika. Rozsah a spôsoby realizácie sociálnych služieb závisia od sociálnej politiky štátu. V európskom kontexte sa uplatňuje päť modelov sociálnej politiky (H. Litske, in: Repková, 2007) a sú to: liberálny (Beveridgeovský), korporatívny (Bismarkovský), sociálno-demokratický (škandinávsky), model rodinnej starostlivosti a východoeurópsky model. B. Munday (2003, in: Repková, 2007) hovorí, že je otázne, či v prípade krajín strednej a východnej Európy možno hovoriť o samostatnom, osobitne vyprofilovanom modeli. Poukazuje na fakt, že transformačné obdobie trvá príliš krátko. A tak si Slovensko vytvára vlastný model založený v rámci poskytovania sociálnych služieb na postupnom zakladaní partnerstiev medzi štátom a občianskou

spoločnosťou, na deinštitucionalizácii a raste komunitných služieb, na decentaralizácii na regionálnej a lokálnej úrovni, profesionalizácii výkonu sociálnej práce a budovaní systému na základe medzinárodnej pomoci. Iba aplikáciou princípov sociálnej politiky je možné dosiahnuť jej efektívnosť a účinnosť. Zvlášť dôležité sú **princípy spravodlivosti, solidarity, subsidiarity a participácie.**

Sociálna práca rozvíja a aj naďalej by mala rozvíjať jednak svoju **horizontálnu,** ale aj **vertikálnu** úroveň (Bugajska, 2005). Horizontálnu úroveň je možné vidieť v rozvoji mikro, mezo a makro úrovne, t. j. v rozvoji individuálnej, skupinovej sociálnej práce, hlavne práce s rodinou a komunitnej sociálnej práce. Vertikálnu líniu rozvoja je možné badať v rozvoji **praktickej**, **akademickej** a dnes aj **vedeckej** úrovne sociálnej práce. Nemali by sme opomenúť, že táto horizontálna a vertikálna úroveň by sa mala rozvíjať rámci všetkých **troch sektorov**, ktoré by mohli prispieť ku komplexnosti, kontinuálnosti a koordinovanosti realizácie sociálnej práce v spoločenskej praxi prostredníctvom kvalitnej sociálnej politiky. Sociálna práca je uskutočňovaná prostredníctvom sociálnych inštitúcií a je podložená právnymi normami. Inštitúcie sociálnej práce patria do: **štátneho sektoru, súkromného sektoru** a **nevládneho sektoru.**

1. Štátny sektor

Východiskom v každej modernej spoločnosti je štátne sociálne regulovanie vyjadrené: komplexnou sociálnou starostlivosťou, sociálnym zabezpečením a poskytovaním sociálnej pomoci. Organizácie (inštitúcie) **štátneho** sektoru tvorí: Ministerstvo práce a sociálnych vecí a rodiny; Úrad práce sociálnych vecí a rodiny; Krajské a obvodné úrady; Sociálna poisťovňa; Zdravotné poisťovne, rôzne štátne inštitúcie a organizácie sociálnej starostlivosti; zamestnávatelia (tripartita). Princíp paternalizmu a monopolizmu v poskytovaní sociálnej starostlivosti bol odstránený prijatím *Zákona č. 543/1990 Zb. o štátnej správe sociálneho zabezpečenia*. Priniesol prenesenie výkonu a kompetencii aj na iné subjekty. *Zákon č. 369/1990 Zb. o obecnom zriadení* dáva obciam právo riešenia rôznych sociálnych udalostí v rámci tzv. **originálnych kompetencií**[2]. Cieľom prenosu kompetencií na obce má systém sociálnej pomoci čo najviac smerovať k jednotlivcovi. Výsledkom tohto snaženia bolo prijatie *Zákona č. 416/2001 Z. z. o prechode niektorých pôsobností orgánov štátnej správy* na: obce a vyššie územné celky (VUC).

[2] Originálne kompetencie – obec môže robiť všetko čo zákon nezakazuje a prenesené kompetencie – obec môže robiť iba to, čo zákon dovoľuje.

2. Súkromný sektor

V roku 1992 bol prijatý *Zákon č. 135/1992 Zb. o poskytovaní sociálnych služieb fyzickými a právnickými osobami.* Týmto aktom bolo úplne zrušené monopolné postavenie štátu. A tak na pôdu sociálnych služieb môžu vstupovať aj iné súkromné subjekty, čím sa vytvára priestor pre konkurenciu poskytovania sociálnych služieb.

3. Neštátny sektor

tvoria mimovládne organizácie MVO, alebo sa nazývajú aj oblasťou „***tretieho sektoru***[3]“. Tieto neštátne subjekty začali vznikať po obnovení práva občanov na slobodné vytváranie občianskych združení na základe *Zákona č. 83/1990 Zb. o združovaní občanov.* Súčasná legislatíva rozoznáva tieto právne formy: občianske združenia (*Zákon č. 83/1990 Zb. o združovaní občanov*); nadácie (*Zákon č. 34/2002 Z. z. o nadáciách*); neinvestičné fondy (*Zákon č. 147/1997 Z. z. o neinvestičných fondoch);* neziskové organizácie (*Zákon č. 213/1997 Z. z. o neziskových organizáciách poskytujúcich všeobecne prospešné služby*).

A práve v rámci inštitucionalizácie sociálnych služieb, je potrebné zdôrazniť, že sú to práve **cirkevné inštitúcie a organizácie**, ktoré poskytujú sociálne služby a starostlivosť o závislých členov spoločnosti. Prečo práve cirkevné inštitúcie častokrát suplujú výkon sociálnych služieb uskutočňovaných v štátnych inštitúciách, prečo ich poskytujú pre zvlášť rizikových (marginalizovaných) klientov, či už sú to ľudia závislí od drog, alkoholu, bezdomovci, terminálne chorí...

Odpoveď môžeme hľadať jednak v samotnej podstate kresťanstva, ako potvrdzujú aktivity prvotných kresťanov v prvotnej Cirkvi, ale aj stredoveká história a jednak aj preambula *Ústavy SR č. 460/1992 Zb*.,

---

[3] Ich činnosť a založenie nie sú viazané na rozhodovanie štátneho orgánu. Používajú sa aj ďalšie označenia:

- neziskový sektor - ak sa aj dosiahne zisk, jeho povinnosťou je vrátiť ho investovať do ďalších verejno-prospešných programov,
- dobrovoľnícky sektor - vyjadruje podiel dobrovoľníkov na práci,
- nezávislý sektor - vyjadruje relatívnu nezávislosť od štátu, hoci niekedy môže byť dotovaný zo štátu,
- charitatívne organizácie - vyjadrujú verejno-prospešný charakter dobročinnosti, milosrdenstva, kresťanskej lásky k blížnemu,
- svojpomocné inštitúcie - formou klubov, záujmových skupín sú zamerané na vlastné sily, schopnosti,
- sektor oslobodený od daní - alebo poplatkov, napríklad poštových a podobne,
- súkromný neziskový sektor, ktorý slúži verejným účelom a cieľom a patria tu súkromné nemocnice, ústavy sociálnej starostlivosti, univerzity, výskumné centrá, umelecké galérie, školiace pracoviská, profesijné združenia.

ktorá poukazuje na cyrilo-metodskú tradíciu: „*My, národ slovenský, pamätajúc na politické a kultúrne dedičstvo svojich predkov a na stáročné skúsenosti zo zápasov o národné bytie a vlastnú štátnosť, v zmysle cyrilo-metodského duchovného dedičstva a historického odkazu Veľkej Moravy*“...

Realizácia sociálnych služieb v cirkevných organizáciách by mala vychádzať aj z aplikácie etických hodnôt profesie sociálnej práce. Významnou etickou teóriou, z ktorej tieto organizácie vychádzajú je ***Teória prirodzeného zákona***. Teória vznikla na základe kombinácie náboženskej tradície judaizmu (Tóra, Talmud), gréckej filozofie (s predstaviteľmi ako sú Sokrates, Platón, Aristoteles, Hippokrates) a kresťanstva. Cieľom je kultivácia ľudskej prirodzenosti smerom k dokonalosti skrze prirodzený mravný zákon, ktorý je daný Bohom, ale aj aplikácia princípu spoločného dobra.

Spoločné dobro definované *Druhým vatikánskym koncilom* je „súhrn spoločných (sociálnych) podmienok, ktoré umožňujú a napomáhajú dokonalý rozvoj a dosiahnutie vlastnej dokonalosti ľudských spoločenstiev ako konkrétnych ľudských osôb“. Spoločné dobro v zmysle *Katechizmu katolíckej cirkvi* (1905) je v súlade s prirodzenosťou človeka, ktorý je tvor sociálny, každé dobro jednotlivca nevyhnutne súvisí so spoločným dobrom. K spoločnému dobru nakoniec patrí aj samotná spoločnosť a v prenesenom význame štát a všetko, to čo obnáša – organizácie jej moci, politiky, jej úrady a jej spoločenský poriadok“ (Uháľ, 2006). V tomto prípade poskytovateľom sociálnej služby je cirkevná, či charitatívna organizácia, ktorej ide prioritne o spoločné dobro.

Ďalšou podmienkou kvalifikovanej sociálnej služby blížnemu je **kvalifikovaná realizácia profesie sociálneho pracovníka** (respektíve sociálnej pracovníčky) v povolaní sociálna práca. Pretože, ako bolo povedané v úvode, práve cirkevným organizáciám sa vyčíta, že ich výkon nie je dostatočne kvalifikovaný. Naopak, dnes už môžeme konštatovať, že práve v týchto inštitúciách a organizáciách sa stretáva odborný rozmer s teóriou prirodzeného zákona s humanistickým princípom, čo dáva sociálnemu výkonu veľmi kvalitný výsledok. Tak ako to potvrdzuje existencia celoslovensky známych zariadení ako je *Gréckokatolícka diecézna charita* v Prešove so svojím resocializačným programom zameraným na bezdomovcov, ľudí závislých od drog, alkoholu a pod. (Domov na pol cesty, hnutie Kahan, nocľaháreň Archa, časopis Cesta ...). Ďalej je to Inštitút Krista veľkňaza v Žakovciach a kňaz Marián Kuffa starajúci sa o početnú rizikovú skupinu, ale aj Pravoslávna filantropia, betánia a ďalšie zariadenia Slovenskej katolíckej charity. A mohli by sme

tu menovať všetky zariadenia v ktoré poskytujú sociálne služby pre odkázaných klientov – blížnych.

Ak by sa mal klient správne rozhodnúť pri voľbe zariadenia poskytujúceho služby odporúčaním je vybrať si práve cirkevné zariadenie práve preto, že sa tam rešpektuje bio-psycho-socio-duchovný model rozvoja osobnosti klienta, že pri uplatňovaní intervenčných opatrení sa uskutočňuje aj **pastorácia**, ktorá vytvára priestor pre nájdenie **zmyslu života** klienta (Dancák, 2005) v duchu **slobody** a **životu v tejto slobode**...

Zoznam bibliografických údajov

BALOGOVÁ, B. (Ed). 2006. *Úvod do sociálnej práce pre sociálnu a charitatívnu službu*. Prešov : PBF.

BUGAJSKA, B. 2005. *Tozsamość czlowiwka w starości*. Szczecin : US.

DANCÁK, P. 2005. *Koncept slobody vo vybraných encyklikách Jána Pavla II*. In *Theologos*, roč. VI., č. 2, s. 5-23.

DANCÁK, P. 2006. *Communio personarum a proces európskej integrácie.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, s. 112 – 127.

MATOUŠEK, O. et al. 2003. *Metody a řízení sociální práce*. Praha : Portál.

REPKOVÁ, K. 2007. *Rodinná starostlivosť na Slovensku ako verejný záujem.* Bratislava : Inštitút pre výskum práce a rodiny.

SCHILLING, J. 1999. *Sociálna práca*. Trnava : TU.

STRIEŽENEC, Š. 1999. *Úvod do sociálnej práce*. Bratislava : Cover Design.

UHÁĽ, M. 2006. *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*. Košice : Typo Press.

Ústavy SR č. 460/1992 Zb.

Zákon o sociálnej pomoci č. 195/1998 Zb. Z. v znení neskorších predpisov.

Náboženská výchova vo vybraných krajinách Európskej únie

Gabriel Paľa

Pane, Bože môj, vypočuj moje modlitby a zachovaj verné ti stádo. Zachráň ho pred pohanskou a bezbožnou zlobou tých, čo sa ti rúhajú. Zveľaď svoju Cirkev množstvom a všetkých spoj v jednote Ducha a urob ich znamenitým ľudom rovnako zmýšľajúcim v pravej viere (Život Konštantína). Kardinál Korec: Túto modlitbu, duchovný závet sv. Cyrila a Metoda, by sme mali vedieť všetci naspamäť. Mala by ju poznať predovšetkým naša inteligencia, už deti by ju mali mať v prvých knižkách, ktoré dostanú v škole.

Cirkev mala popri veriacich vždy aj kritikov. Jedni ju kritizovali, že vraj odvádza ľudí od života a hovorí len o nebi, druhí za to, že sa vraj priveľmi mieša do života. Ale Cirkev robila vyvážene jedno aj druhé - hovorila, že naše životy sa nekončia na cintorínoch, že sme povolaní na večný život, ale starala sa aj o pozemský život ľudí a vyslovovala sa k nemu.

Aby sme vedeli správne kresťansky žiť, aby sme boli pripravení aj po stránke argumentačnej je potrebné byť dokonale vyzbrojený. Základom pre túto mobilizáciu je istotne Božie slovo, avšak k tomu zaiste patrí aj výchova a to výchova náboženská. Ta sa môže diať v školských podmienkach avšak aj mimoškolsky, t. j. farská katechéza, rodinná katechéza a pod.

„Človek chce zabudnúť na svoje vnútro, preto sa obklopuje ustavičným hlukom, preto hrajú rádiá ešte aj v lese, preto ustavične blikajú televízory.“ Mnohým stačia hry, filmy, surové seriály, a to už pre deti. Útek pred sebou - strach zo samoty sa chytá mnohých našich ľudí. Len nepremýšľať, radšej duchovné prázdno!

Čo robiť? Postaviť sa na stranu pravdy, pravých mravných hodnôt, na stranu národa a na obranu jeho kresťanských hodnôt. Po každom úpadku a prenasledovaní v dejinách vždy víťazil duch - aj u nás na Slovensku. Máme čo ponúknuť Európe? Ján Pavol II. už dávno povedal: *Slovensko má čo ponúknuť Európe*, a významne dodal: *dobre si to uvedomte!*

Náboženská výchova v súčasnom slovenskom edukačnom priestore

Musíme otvorene priznať pravdu o reálnom postoji spoločnosti, najmä vedenia škôl, učiteľov, rodičov i žiakov k náboženskej výchove na školách. Zarážajúca je predovšetkým tá skutočnosť, že náboženská

výchova je v porovnaní s ostatnými školskými predmetmi všeobecne na najnižších priečkach hierarchie obľúbenosti a náročnosti. Je potrebné skúmať čo je príčinou tohto stavu, či ide len o predsudok, alebo naozaj treba zmeniť postavenie náboženskej výchovy a urobiť niečo pre jej zrovnoprávnenie s ostatnými predmetmi.[1]

Vyučovanie náboženskej výchovy prebieha v dvoch základných moduloch. Prvý modul je vyučovanie náboženskej výchovy na štátnych základných a stredných školách ako povinne voliteľného predmetu a druhý modul je vyučovanie náboženstva na školách zriadených katolíckou cirkvou ako povinného predmetu.

Na základe Zmluvy medzi Slovenskou republikou a Svätou stolicou o katolíckej výchove a vzdelávaní (Z. z. č. 394/2004), čl. 2 a 3 sa katolícke náboženstvo vyučuje ako jeden z povinne voliteľných predmetov v základných školách a v stredných školách v súlade s podmienkami ustanovenými právnym poriadkom Slovenskej republiky. Katolícke náboženstvo sa vyučuje podľa učebných plánov a učebných osnov, ktoré schvaľuje Konferencia biskupov Slovenska po vyjadrení Ministerstva školstva SR. Pre tvorbu, financovanie výroby a distribúciu učebníc, metodických príručiek na vyučovanie katolíckeho náboženstva, ktoré dostali schválenie príslušnej vrchnosti Katolíckej cirkvi, platia rovnaké pravidlá ako pre tvorbu, financovanie výroby a distribúciu učebníc, metodických príručiek ostatných všeobecnovzdelávacích predmetov. Ďalšie odborné, metodické vzdelávanie učiteľov katolíckeho náboženstva a poskytovanie metodicko-didaktickej služby zabezpečuje Katolícke pedagogické a katechetické centrum a Diecézne katechetické úrady ako samostatné právne subjekty Katolíckej cirkvi.

Pre prvý modul sa v súčasnosti vyučuje podľa učebných osnov náboženskej výchovy rímskokatolíckeho a gréckokatolíckeho náboženstva pre prvý a druhý stupeň základných škôl. Učebné osnovy schválila Konferencia biskupov Slovenska na plenárnom zasadnutí 3. 6. 1992 v Nitre a Ministerstvo školstva SR ich schválilo dňa 19. 7. 2002 pod číslom 880/2002-41. Učebné osnovy pre 1.- 2. ročník gymnázií, SOŠ, SOU Ministerstvo školstva SR schválilo dňa 19. 7. 2002 pod číslom 771/2002-42. Na prvom stupni sa žiakom odovzdávajú základné vedomosti a poznatky o Bohu a pravdách viery. Uskutočňujú sa tu prvé kroky praktizovania kresťanskej viery a sviatostného života. Na druhom stupni sa buduje na poznatkoch, ktoré žiaci nadobudli na prvom stupni, a v oblasti výchovného pôsobenia sa nadväzuje na vzťah k Bohu, ktorý si vypestovali prípravou na sviatosti. V povinne voliteľnom predmete

[1] Porov. HANESOVÁ, D.: *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica : PF UMB, 2001, s. 9.

náboženská výchova pre 1.- 2. ročník gymnázií, SOŠ, SOU sú zostavené tematické celky tak, aby v nich boli zahrnuté základné úlohy náboženskej výchovy: vyznanie viery, slávenie kresťanského tajomstva, život v Kristovi, kresťanská modlitba, výchova k životu v spoločenstve a uvedenie do poslania. V rámci vyučovania sa značný priestor venuje práci so Svätým písmom. Základom obsahu je poznanie viery, sprevádzané modlitbou, morálna formácia a uvedené do života cez liturgiu.

Druhý modul sa ešte v súčasnosti riadi učebnými osnovami rímskokatolíckeho a gréckokatolíckeho náboženstva pre cirkevné základné školy, gymnáziá, SZŠ, SOŠ, SOU zriadené Katolíckou cirkvou. Učebné osnovy schválila KBS na plenárnom zasadnutí 3. 6. 1992 v Nitre a Ministerstvo školstva SR ich schválilo dňa 17. 7. 2002 pod číslom 530/2002-45. Predmet náboženstvo na prvom stupni ZŠ zohráva dôležitú úlohu, lebo rozvíja v deťoch prvé náboženské skúsenosti. Hlavným cieľom výučby a výchovy na prvom stupni je v 1. - 3. ročníku pripraviť žiaka na prijatie sviatosti zmierenia a Eucharistie. Znamená to vybaviť ho potrebnými vedomosťami a návykmi. V 4. ročníku sa pozornosť sústreďuje na priblíženie ďalších sviatostí a liturgiky. To, čo si žiaci osvojili na prvom stupni, druhý stupeň rozširuje, rozvíja a doplňuje na úrovni, ktorá zodpovedá psychickému rozvoju dieťaťa. Prehlbujú sa základné pravdy o Bohu, Najsvätejšej Trojici, Božom zjavení, prikázaniach, modlitbe a sviatostnom živote, o dejinách Cirkvi, kresťanskej morálke. Všetko sa vhodne dopĺňa liturgickými udalosťami z katolíckeho kalendára. Zoradenie učiva v ročníkoch základnej školy je nasledovné: 1. ročník – vierouka (úvod do kréda), 2. ročník – vierouka (prehĺbenie kréda), 3. ročník – desatoro, sviatostný a liturgický život, 4. ročník – liturgika, 5. ročník – Starý zákon, 6. ročník – Nový zákon, 7. ročník – cirkevné dejiny, 8. ročník – morálka (desatoro), 9. ročník – kresťanská antropológia „životný oblúk človeka, ktorý je súčasťou dejín sveta“. Obsahom predmetu náboženstvo na strednej škole je Kristovo učenie hlásané Cirkvou. Aby učivo náboženstva bolo zachytené všestranne, opiera sa učebná látka o Katechizmus Katolíckej cirkvi. Štruktúra tohto katechizmu sa pridržiava veľkej tradície katechizmov, podľa ktorej je katechéza zostavená okolo štyroch „základných pilierov“: vyznanie viery, sviatosti viery, život z viery, modlitba v živote viery. Obsah učiva stredných škôl je zostavený okolo štyroch základných pilierov: vierouka, liturgika, morálka, spiritualita. Obsah učiva je spracovaný monotematicky: 1. ročník – kresťanský životný štýl, 2. ročník

– krédo, 3. ročník – dejiny spásy vo Svätom písme a ich odovzdávanie v dejinách cirkvi, 4. ročník – prikázania a sviatosti.[2]

Reforma osnov náboženstva/náboženskej výchovy

Spoločenské zmeny, ktoré sa v uplynulých desaťročiach odohrali, vyžadujú nový prístup ku katechizácii. Božie slovo, učenie Cirkvi a jej poslanie sa nezmenili, ale radikálne sa zmenila spoločnosť, v ktorej žijeme. Katechetické metódy, ktoré pred rokmi za úplne iných podmienok vyhovovali, dnes už neprinášajú žiadúce výsledky; je nevyhnutné v oblasti katechézy vyvodiť z toho dôsledky. Samozrejme, nová koncepcia a nové osnovy si vyžiadajú aj nové metódy katechizácie, nové učebnice a pomôcky. Metodický materiál chýba vo všetkých ročníkoch a témach, ktoré sa už vyučujú. V súčasnosti je schválená nová koncepcia osnov predmetov Náboženská výchova a Náboženstvo (rímskokatolícke a gréckokatolícke). Predkladaná koncepcia vychádza z Koncepcie katechézy na Slovensku, ktorá bola odsúhlasená na 49. plenárnom zasadnutí Konferencie biskupov Slovenska v dňoch 27. až 28. októbra 2004.

V súčasnosti je štruktúra učebných osnov náboženstva/náboženskej výchovy lineárna. Z hľadiska požiadaviek, ktoré vzišli z reformy vzdelávania a kurikulárnej reformy je tento typ štruktúry nevyhovujúci. Zároveň je nevyhovujúci aj spôsob spracovania obsahov jednotlivých ročníkov. Doposiaľ boli spracované monotematicky a nemali na seba nadväznosť a systematicky sa neprehlbovali v nasledujúcich ročníkoch.

Obsah učiva je založený na faktografii. Kľúčové pojmy sú bez vzájomného vzťahu. V jednotlivých ročníkoch nie je viditeľná hlavná línia, podľa ktorej by témy logicky na seba nadväzovali. Absentuje aj postupnosť náročnosti z úrovne aplikácie do úrovne analýzy, následne do úrovne hodnotenia až do úrovne tvorivosti. Formulovanie cieľov je v kognitívnej oblasti na úrovni zapamätania si teologických faktov. Dôraz sa kladie na vovádzanie do tajomstiev učenia Cirkvi, absentuje stanovenie cieľov v procese postupného nadobúdania presvedčenia vo viere cez výchovu k postojom. Na základe uvedeného, výchovno-vzdelávací proces súčasnou štruktúrou osnov nedosahuje stanovené ciele na osvojovanie kľúčových kompetencií žiakov.

Z vyššie uvedených dôvodov predkladá Katolícke pedagogické a katechetické centrum projekt návrhu nových učebných osnov predmetu náboženstvo/náboženská výchova. Prehodnotením cieľov v súčasných

[2] *Učebné osnovy náboženskej výchovy.* http://www.infovek.sk/predmety/nabozenstvo/index.html (2006-09-15).

osnovách tím tvorcov navrhuje v projekte zmenu štruktúry obsahu učiva v jednotlivých ročníkoch stanovením špecifických cieľov (kognitívnych, afektívnych a psychomotorických) so zreteľom na celistvú výchovu. Na tvorbe osnov pracujú štyri pracovné skupiny: pracovná skupina materských škôl, základných škôl, špeciálnych základných škôl a stredných škôl.

Nové osnovy kladú dôraz na žiaka a rozvinutie jeho kompetencií, ktoré sú potrebné pre jeho osobný život a život v spoločnosti (podľa reformy vzdelávania – kľúčové kompetencie). Vo výchovno-vzdelávacom procese vznikla potreba nového systému vzdelávania, čo si vyžaduje aj zmenu štruktúry učebných osnov. Autori považujú za najvhodnejšiu špirálovú štruktúru učebných osnov, ktorá je kombináciou cyklickej štruktúry s lineárnou. Špirálovým usporiadaním obsahu sa má docieliť postupné prehlbovanie učiva v nasledujúcich ročníkoch vždy na náročnejšej úrovni.

Preto predkladaný projekt rozdeľuje obsah učiva do troch lineárnych oblastí: trojičná (Boh Otec, Syn a Duch Svätý), kristocentrická (Ježiš Kristus), spoločenstvo Božieho ľudu (biblické dejiny, dejiny cirkvi, poslanie človeka v spoločnosti). V projekte sa autori snažia zohľadniť rozbehnutú reformu školstva, ktorej ťažiskom je dôsledná transformácia obsahu vzdelávania tak, aby zodpovedal reálnym potrebám žiakov a rešpektoval nekonvenčné vzdelávacie trendy na rôznych typoch škôl.

Reforma školstva ponúka dvojúrovňový participatívny model obsahu vzdelávania, ktorý sa snažia dodržať aj autori projektu nových učebných osnov náboženstva/náboženskej výchovy. Obsah učiva je rozdelený na základné učivo (štátne kurikulum – povinné učivo), ktorého časová dotácia je zredukovaná na 70% a doplnkové učivo (školské kurikulum) na 30%. Ciele navrhovaných učebných osnov kladú dôraz na osvojenie kompetencií u žiakov: kompetencie k učeniu sa, k riešeniu problémov, komunikačné kompetencie, sociálne a interpersonálne kompetencie. Aby dochádzalo k efektívnemu osvojovaniu si týchto kľúčových kompetencií, je potrebná najmä zásadná zmena štruktúry obsahu a spôsobu vyučovania, výchovno-vzdelávacích metód a stratégií od predškolákov po maturantov. Táto zmena sa má uberať smerom k aktívnemu zapojeniu žiaka do procesu učenia, ktoré je založené na skúsenosti a zároveň je prepojené so životom. Vyučovanie má byť zaujímavé a stimulujúce. Má žiakov učiť riešiť praktické otázky osobného a spoločenského života na základe morálnych princípov, ktoré sú nemenné. Výučba má žiakov aktivizovať a

pripraviť na život v spoločnosti, ktorá môže kultúrne rásť len aktivitou uvedomelých a zodpovedných občanov s vysokým morálnym kreditom.[3]

Vyučovania náboženskej výchovy v niektorých európskych krajinách

Vyučovanie náboženstva na základných a stredných školách sa realizuje v rôznych formách takmer vo všetkých krajinách Európy. Výnimkou je iba Francúzsko (vyučuje sa iba v Alsasku a Lotrinsku), kde sa tento predmet nevyučuje. Spôsob vyučovania náboženstva je v jednotlivých krajinách veľmi rozdielny. Môže sa vyučovať v konfesionálnej alebo nekonfesionálnej podobe, v prvom prípade môže byť vecou len jednej náboženskej obce alebo viacerých. Aj status náboženstva ako vyučovacieho predmetu je v jednotlivých krajinách rôzny: v niektorých krajinách je to povinný predmet (Švédsko, Fínsko, Cyprus, Holandsko, Malta, Nemecko, Rakúsko, Veľká Británia, Dánsko, Grécko a Írsko), v iných krajinách je to povinne voliteľný predmet s možnosťou voľby alternatívnych predmetov (Nemecko, Holandsko, Litva, Lotyšsko, Luxembursko, Slovensko, Španielsko a Belgicko) alebo je to výberový predmet (Taliansko, Česko, Estónsko, Holandsko, Maďarsko, Poľsko, Portugalsko, Slovensko a Slovinsko). V niektorých krajinách existujú alternatívne predmety ako etika alebo filozofia, v iných sú k dispozícii čiastočne alebo vôbec nie. Rozdielne je zabezpečená aj zodpovednosť za vypracovanie učebných plánov, za vzdelávanie a menovanie učiteľov a za dozor nad vyučovaním. Spôsob vyučovania náboženstva v tej ktorej krajine je historicky podmienený a závisí od mnohých ďalších faktorov: od konfesionálneho zloženia obyvateľstva, od miesta a úlohy náboženstva a cirkví v spoločnosti, od systému vzdelávania, od vzťahu štátu k náboženským spoločenstvám a pod.

Česká republika

Český školský systém je pluralitný. Zaručuje slobodu svedomia a vyznania. Cirkev plní úlohu partnera štátu v oblasti garancie náboženskej výchovy. Štát umožňuje vyučovanie náboženskej výchovy na základných a stredných školách ako výberový predmet v rozsahu jednej hodiny týždenne. Učitelia potrebujú mať k vyučovaniu súhlas príslušnej cirkevnej autority a sú platení štátom. Do roku 2005 zriaďovala Katolícka cirkev v Česku 96 cirkevných škôl a školských zariadení.

[3] Porov. KATOLÍCKE PEDAGOGICKÉ A KATECHETICKÉ CENTRUM: *Projekt nových účebných osnov predmetu náboženstvo/náboženská výchova pre základné a stredné školy*. Spišská Nová Ves : KPKC, 2006, s. 5.

Z toho 21 základných škôl, 32 stredných škôl (18 gymnázií), 5 vyšších odborných škôl, 14 predškolských cirkevných zariadení a 24 ostatných školských zariadení.

Poľská republika

Štát umožňuje vyučovanie náboženskej výchovy v „prípravke“, alebo tzv. nultom ročníku, na základných a stredných školách ako povinne voliteľný alebo výberový predmet v rozsahu jednej až dvoch hodín týždenne. Učitelia NV potrebujú mať k vyučovaniu súhlas príslušnej cirkevnej autority a sú platení štátom.

Maďarská republika

Štát umožňuje vyučovanie náboženskej výchovy na základných a stredných školách ako výberový predmet v rozsahu jednej hodiny týždenne. V štátnych školách si študenti môžu vybrať etiku alebo náboženstvo, resp. kresťanské vzdelávanie. Učitelia NV potrebujú mať k vyučovaniu súhlas príslušnej cirkevnej autority a sú platení štátom.[4]

Nemecko

Vo všeobecnosti je náboženské vyučovanie zaradené do školského vyučovania ako povinný vyučovací predmet s výnimkou škôl „oslobodených od vierovyznania“. V niektorých oblastiach Nemecka je NV vyučovaná v alternácii s etickou výchovou. O účasti detí na NV do 14 rokov rozhodujú rodičia. Po dovŕšení 14. roku života (v Bavorsku a Sársku 18. roku) rozhodujú sami žiaci o účasti na výuke náboženstva. K dispozícii majú alternatívny predmet, ktorý je v rôznych spolkových krajinách rôzny, napr. praktická filozofia, filozofovanie s deťmi, etika, hodnoty a normy. Učitelia NV potrebujú mať patričné vzdelanie a obsah NV je stanovený v spolupráci s patričnou cirkevnou autoritou. V školskom roku 2002/2003 bolo v Nemecku 1164 katolíckych škôl s 368 193 žiakmi.

Rakúsko

V Rakúsku je náboženská výchova povinným predmetom pre verejné a súkromné školy. Voliteľným predmetom je pre žiakov verejných učňovských škôl, žiakov bez vyznania a žiakov štátom neuznanej cirkvi.

[4] Interné informácie http://www.katolikus.hu (2006-12-19).

Do 14 rokov sú za prihlásenie dieťaťa zodpovední rodičia po 14 rokoch sa študent rozhoduje sám. K vyučovaniu je potrebné patričné vzdelanie a súhlas prislúchajúcej cirkevnej autority. Hodinová dotácia je v rozsahu 2 hodín týždenne pre viac ako 10 žiakov, pod 10 žiakov je to jedna hodina týždenne. Žiaci navštevujú náboženstvo podľa svojej konfesionálnej príslušnosti - rímsko-katolícke, protestantské alebo islamské. Podmienkou sú minimálne traja prihlásení žiaci. Jednotlivé náboženské spoločenstvá riadia a kontrolujú vyučovanie náboženstva. Ako alternatívny predmet sa v poslednom čase stále viac presadzuje etika.

Taliansko

Vyučovanie náboženstva nie je povinné, je to výberový predmet. Náboženstvo sa vyučuje na všetkých verejných školách. Katolícke náboženské vyučovanie sa v Taliansku realizuje v materských a základných školách v rozsahu dvoch hodín týždenne a na stredných školách v rozsahu jednej hodiny týždenne. Toto vyučovanie je financované štátom. O prihlásení na NV rozhodujú na začiatku každého školského roka rodičia. Žiaci, ktorí nechcú navštevovať kurzy katolíckej výchovy majú tri možnosti: 1. môžu si vybrať alternatívny predmet Občianske a ľudské práva (hoci pre tento predmet nebol nikdy vyvinutý zvláštny program), 2. môžu sa v škole samostatne učiť (pripravovať na ďalšie vyučovanie) alebo 3. môžu opustiť školu. 90 % detí sa zúčastňuje vyučovanie náboženstva. Deti protestantských rodičov sú vyučované v rodine alebo v kostole. Žiaci iného vierovyznania alebo bez vyznania môžu venovať vyhradený čas iným predmetom alebo opustiť školu. Učitelia potrebujú mať patričné vzdelanie a sú menovaní príslušnou školskou autoritou so súhlasom miestnej cirkevnej autority. Cirkev vypracúva učebné plány a povoľuje použitie učebníc a učebných materiálov. Učitelia sú menovaní cirkevnými úradmi a platení štátom.

Francúzsko

Náboženské vyučovanie je v štátnych školách zakázané. Od roku 2002 sa zavádzajú nové disciplíny ako morálna a občianska výchova a cirkevná história, ktoré vyučujú učitelia dejepisu a filozofie, nie učitelia náboženskej výchovy. Vyučovanie náboženstva je úlohou cirkví a náboženských obcí, ktoré vyučujú náboženstvo mimo školy. Vo Francúzsku existuje malý počet konfesionálnych súkromných škôl (väčšinou katolíckych, v malej miere protestantských a židovských), kde sa vyučuje náboženstvo ako voliteľný predmet. Výnimkou vo francúzskom systéme je Alsasko, ktoré v r. 1905, keď odluka cirkvi od

štátu bola právne upravená, patrilo k Nemecku. V tomto regióne je náboženstvo povinný predmet. Z ideologických dôvodov sa môžu žiaci odhlásiť a potom navštevujú etiku alebo občiansku náuku.[5]

V závere je potrebné pripomenúť, že rozmerom školy nie je len vzdelávanie, ale určite je škola aj inštitúciou, ktorá má vychovávať. Nie je možné povedať, že výchova patrí len do rodinného prostredia. Zaiste rodina plní fundamentálnu výchovnú funkciu, ale sekundárnymi sú určite inštitúcie, ktoré sa spolu podieľajú na výchove, a to sú: škola, mimoškolské a záujmové inštitúcie. V neposlednom rade aj farnosť, spoločenstvo, kde prostredníctvom farskej katechézy má prebiehať aj duchovná formácia, či náboženská výchova. Preto si dovolím tento príspevok ukončiť otázkou: Aké miesto má NV v rodine a vo farnosti?

Zoznam použitej literatúry

HANESOVÁ, D.: *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica : PF UMB, 2005.

http://www.bischofskonferenz.at (2006-12-19).

http://www.dbk.de (2007-01-15).

http://www.katolikus.hu (2006-12-19).

http://www.katolikus.hu (2006-12-19).

KATOLÍCKE PEDAGOGICKÉ A KATECHETICKÉ CENTRUM: *Projekt nových účebných osnov predmetu náboženstvo/náboženská výchova pre základné a stredné školy*. Spišská Nová Ves : KPKC, 2006.

LUPTÁKOVA, M.: *Vyučovanie náboženstva v krajinách Európskej únie.* Bratislava : Odbor analýz a vzdelávania Kancelárie NR SR, 2004.

Učebné osnovy náboženskej výchovy. http://www.infovek.sk/predmety/nabozenstvo/index.html (2006.09.15).

[5] Porov. HANESOVÁ, D.: *Náboženská výchova v školách.* Banská Bystrica : PF UMB, 2005, s. 36 – 61; LUPTÁKOVA, M.: *Vyučovanie náboženstva v krajinách Európskej únie.* Bratislava : Odbor analýz a vzdelávania Kancelárie NR SR, 2004; http://www.bischofskonferenz.at; http://www.katolikus.hu; http://www.dbk.de (2007-01-15).

Poznámky k nihilizmu v kontexte encykliky Fides et ratio

Dušan Hruška

V nihilistickom chápaní je existencia len príležitosťou k pocitom a zážitkom, v ktorých má prvenstvo chvíľkovosť. Nihilizmus je počiatkom rozšírenej mentality, podľa ktorej sa nemá preberať nijaký definitívny záväzok, lebo všetko je pominuteľné a dočasné.

JÁN PAVOL II.

Katolícki filozofi nesmú sústavy, viac alebo menej odchýlené od pravej cesty, ignorovať alebo zanedbávať. Naopak, musia dobre poznať tieto domnienky preto, že aj omyly pobádajú našu myseľ presnejšie preskúmať pravdy či filozofické, alebo teologické.

PIUS XII.

Na úvod

Predkladaná štúdia sa pokúsi interpretovať niekoľko málo viet o nihilizme, ktoré pápež Ján Pavol II. spomína vo štvrtej kapitole encykliky *Fides et ratio* nazvanej Vzťah medzi vierou a rozumom.[1] Nihilizmus bude pápež chápať ako dôsledok krízy racionalizmu. Rozumové bádanie sa stane samo osebe cieľom. Výsledkom bude rezignácia na možnosť dosiahnuť pravdu. Nihilizmus ako (principiálna) nemožnosť pravdy tak ukáže skutočnosť v procese diania, tj. všetko sa stane pominuteľným a dočasným a akýkoľvek definitívny záväzok sa stane (principiálne) nemožným.[2]

Našou úlohou bude vysvetliť samotný termín nihilizmus. Teoretické vypracovanie nihilizmu ako filozofického problému[3] sa bude spájať s menom Friedricha Nietzscheho[4], ktorý nihilizmus identifikuje s kresťanstvom a považuje nihilizmus za nevedomý, ale nutný dôsledok

[1] (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 53 a n.).
[2] (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 67).
[3] Samotný termín nihilizmus (z lat. nihil, nič) sa prvýkrát objavil koncom 18. storočia v diskusiách medzi idealizmom a realizmom pre označenie filozofických postojov, ktoré cieľavedome popierajú predmety a javy každodennej skúsenosti (všeobecne svet ako ho vnímame) na základe domnelej alebo skutočnej reflexie ich podstaty. Jeho počiatky sa dajú nájsť už v antickom myslení v rôznych variantách (ontologickom, logickom, gnozeologickom, náboženskom, etickom a politickom).
[4] (Porov. kol., 2002, s. 289 – 290).

kresťanstva. Pápežovej kritike dôsledkov nihilizmu sa preto pokúsime porozumieť prostredníctvom vysvetlenia Nietzscheho chápania nihilizmu.

Dominantným znakom európskej duchovnej tradície je presvedčenie o jednoznačnom rozlíšení medzi pravdivým a nepravdivým. Táto (platónska) diferencia[5] je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta, ktorý má takto možnosť ukázať sa (byť uchopený a pochopený) vo svojej celkovosti. Diferencia medzi pravdivým a nepravdivým má aj svoj (praktický) dôsledok – morálku[6], ktorá vychádza a čerpá z variability praktických postojov, ale cez premyslenie platónskou diferenciou postuluje protikladnosť hodnôt – a týmto pohybom sa stane metafyzikou. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície je podľa Nietzscheho schopnosť metafyziky teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je podľa neho vybudovaná celá naša duchovná tradícia.[7] Práve túto metafyzickú tradíciu sa Nietzsche pokúsi deštruovať.

Aby sme porozumeli Nietzscheho kritike metafyziky, pokúsime sa najskôr o nárys pozadia, z ktorého Nietzsche uchopuje problém metafyziky, aby ju následne personifikoval s Platónom. V takto koncipovanom poli sa pokúsime odhaliť zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako deštrukcie morálneho (seba)porozumenia človeku. Výsledkom takto koncipovanej deštrukcie bude nihilizmus ako nevyhnutnosť (re)formulovania[8] odpovedí na otázky zmyslu života človeka.

Dvojznačnosť zjavovania skutočnosti

Umenie sa pre Nietzscheho stane kľúčom k podstate sveta a najhlbším prístupom ku skutočnosti. Základným ľudským pudom potom nebude vytváranie pojmov, ale vytváranie metafor, teda v podstate činnosť umelecká. Oproti človeku rozumovému sa v kultúrnych útvaroch postaví človek intuitívny. Ak intuitívny človek zvíťazí, bude možná nadvláda umenia nad životom.

[5] Nietzsche v tejto súvislosti pracuje s termínom *dialektika*. Ako sa neskôr ukáže, platónsky pochopená *dialektika* bude mať svoj začiatok v sokratovskom dialógu.
[6] U Nietzscheho bude mať morálka špecifický status – pôjde o diferenciu medzi morálkou panskou a morálkou otrockou (Nietzsche, 2002, s. 16 – 40).
[7] Ide o filozofickú tradíciu, ktorá je pre kresťanské myslenie kľúčová. Vo *Fides et ratio* Ján Pavol II. hovorí o filozofii *autenticky metafyzického dosahu*, ktorá bude schopná prekročiť empirické danosti, aby pri svojom hľadaní pravdy dospela k absolútnemu, poslednému, základnému. (Porov. Ján Pavol II., 1998, s.113 a n.).
[8] Práve táto reformulácia bude neuralgickým bodom Nietzscheho rezignácie na možnosť (absolútnej) pravdy a jedným z najzásadnejších dôvodov pre kritiku takýchto dôsledkov Jánom Pavlom II.

Vo svojej prvotine Zrod tragédie z ducha hudby Nietzsche postuluje esteticko-ontologický obraz sveta ako tragična.[9] Eugen Fink upozorňuje na to, že už toto počiatočné chápanie jadra sveta bude svojou podstatou pre Nietzscheho v protiklade k metafyzickému (neskôr kresťanskému) poňatiu sveta: „V tragickom svete nie je vykúpenie – ako záchrana konečného jestvujúceho v jeho konečnosti, tu vládne iba neúprosný zákon zániku všetkého, čo vystúpilo zo základu bytia do izolovanej existencie, čo sa odtrhlo od plynúcej skutočnosti, v tragickom pohľade na svet sú život a smrť, vznik a zánik všetkého konečného navzájom prepletené a pohlcujú sa.“[10] Žijeme vo svete predstáv, ktoré vo svojej usporiadanej a prehľadnej súvislosti poskytujú pocit bezpečia (*apolónske*). Vo svete javov vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ oddeľovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými. Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie prejavujúci sa ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými súcnami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí.* Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlíšeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (sveta) ako celku stáva nevyhnutným a cez toto nevyhnutné spojenie sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti. Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktoré je jej cudzie, stáva zjavným. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný.

Tvorivo-umelecké vyjadrenie je tak pre tragické rozumenie svetu nutné, pretože ide o spôsob ako sa vzťahovať k tragickému svetu ako celku. *Umenie* nie je doplnkom, resp. ozdobou života, ale jeho stredom – iba ako estetický fenomén môže byť svet ospravedlnený, pretože umelec recipujúci svet esteticky (tragicky) nemôže a nechce rozpor, ktorý nahliadol v samom srdci sveta prekonať. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou celku sveta.

[9] (Porov. Hrbek, 1997, s. 21).
[10] FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer 1960, str. 17. Citované podľa: (Hrbek, 1997, s. 21).

Sokrates alebo o rozume ako metafyzike reči

Ak Nietzsche naznačil fundamentálnu nutnosť tvorivo-umeleckého prístupu ku skutočnosti pomocou zrodenia gréckej tragédie[11], vo svojej prvotine (Zrod tragédie z ducha hudby) opisuje aj jej smrť. Viní z nej Euripida, pre našu tému je ale významnejšie, že za jeho podnecovateľa označuje Sokrata. *Sokrates* sa tak pre Nietzscheho stáva zosobnením radikálne iného, nového myšlienkového princípu: netragického, neumeleckého videnia sveta. Pokiaľ tragické videnie konfrontovalo človeka s dvojznačnosťou (cez vedomie neodeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského) a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou sveta, *Sokrates* vystúpi s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania. *Sokrates* preto uvádza na scénu *rozumnosť*. Rozum sa podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliatie (znehybnenie) skutočnosti, ktorá je dianím, do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je..." (Nietzsche, 1995, s. 31)[12]. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkúvajú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu[13]. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú [sa – D.H.] na začiatok ako začiatok (Nietzsche, 1995, s. 35). Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči (Nietzsche, 1995, s. 36). Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkúvajú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu. Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva *teoretický* človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: *rozum = cnosť = šťastie*. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej

[11] Vo svojom ranom období sa Nietzsche snaží pomocou umenia nájsť cestu k tragickému, predmetafyzickému rozumeniu starým Grékom.

[12] Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje.

[13] Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou.

povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú *Sokratom* bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii. V tradícii založenej *Sokratom* potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stal šťastnými?, sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky[14] poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.[15]

Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede. Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platónsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platón.

Platón alebo metafyzika ako zrozumiteľnosť sveta

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky, bude platónska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi.[16] Nietzsche to explikuje cez naivitu Platónovho *objavu čistého ducha*. Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platón dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú). Takto Platón zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Platón túto

[14] Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platónskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platónsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platón „skrytú“ ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

[15] Odmietnutím metafyzického myslenia ako možnosti dospieť k pravde sa rodí myslenie, ktoré podľa Jána Pavla II. odmieta akýkoľvek základ a popiera každú objektívnu pravdu.

[16] Pozri (Suvák, 2003, s. 199 – 202); tiež (Suvák, 2002, s. 9 – 21).

skrytú ambíciu sokratovskej otázky predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí,* ako *sveta pravého* a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť. K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platóna dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platón a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z *radikálnej opozície* sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným.[17] Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituujú dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciu je v platónskom poňatí metafyzickým výkonom *objavená,* nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika cez platonizmus vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy. Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a prevádzkovaní odhaľuje Nietzsche sklon vládnuť a rozhodovať; tendenciu nachádzať zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohoto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta a miesta človeka v ňom. Platón ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadané.

[17] Táto schéma myslenia bude neskôr kľúčová pre rodiace sa kresťanské myslenie, ktoré už ale bude vychádzať zo zjavenia.

Nietzscheho deštrukcia metafyziky a jej dôsledky – smrť Boha

Medzi poznaním, ktoré je založené na hypostazovaní identického súcna, resp. bytia a skutočnosťou ako dianím existuje protiklad. Tento protiklad metafyzika uchopuje ako *diferenciu* a táto *diferencia* jej slúži na jednostranné rozhodnutie sveta uchopeného prostredníctvom teórie. V základe metafyzického rozumenia a výkladu sveta nachádzame príznačnú tendenciu človeka rozčleňovať celok svojho bytia na jednotlivé zložky a komponenty a stavať niektoré z nich proti všetkým ostatným. Ako problém sa pred nami zjavuje úsilie o jednoznačný výklad sveta. Metafyzické premýšľanie dochádza k záveru, že môžeme pochopiť a povedať pravdu o človeku. Úlohou, ktorá stojí pred myslením, je k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Nietzsche naopak tvrdí, že naše poznanie a v jeho svetle celá naša metafyzická existencia sú vybudované na ilúzii (sú totiž vybudované na jednostrannosti). Tento spôsob myslenia je slabosťou, útekom pred tragikou, úľavou v téze, ktorá rozhoduje, že svet (a vrámci sveta aj človek) majú posledný zmysel. Práve v tomto bode sa Nietzscheho myslenie stáva radikálnym spochybnením základov, ktoré sú spoločné pre metafyziku a biblické náboženstvo – transcendencia viditeľnej skutočnosti. Pre platónske a rovnako židovské (neskôr kresťanské) myslenie bude predpokladom a východiskom práve možnosť vnútornej kontinuity plynutia, teda možnosť posledného zmyslu.[18]

V Nietzscheho chápaní princíp Dionýzov (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu), odporuje princípu náboženskému – kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). V tejto súvislosti teda Nietzschemu pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha. Píše o zámene posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy, t. j. najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú na začiatok ako začiatok“ (Nietzsche, 1995, s. 35).

„Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a bez prestania vykrikoval: Hľadám Boha! Hľadám Boha!? ... Kam sa podel Boh? Vykríkol, ja vám to poviem! My sme ho zabili – vy a ja! My všetci sme jeho vrahovia! ... Boh je mŕtvy! Boh zostane mŕtvy! A my sme ho zabili! ... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká? Nemusíme sa sami stať bohmi, len aby sme jej boli hodní? ... Tu sa pomätenec odmlčal a vzhliadol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zhasol. Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas. Táto nesmierna udalosť je

[18] (Porov. Dancák, 2001, s. 163).

ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videné a počuté. Tento skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie - a predsa je to ich skutok!“ (Nietzsche, 1992, s. 123 – 124).

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín smrť. Kresťanský Boh podľa Nietzscheho nezomrel. Bol zabitý. Koniec dvojtisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva. Stáva sa okamihom, kedy sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, kedy sa človek o sebe rozhodne sám.[19] Pomätený človek[20] hlása smrť Boha – tým chce vyburcovať k voľbe, k rozhodnutiu. Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca – a tým samozrejme aj konca (starých, pôvodných) hodnôt, je teda vrah.

No najzaujímavejšie je, že o smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Nietzsche teda primárne nechce postulovať zmenu od viery k neviere. Myšlienku smrti Boha je nutné hlásať práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria.[21] Pomätenec ju nakoniec hlása hlavne neveriacim – „stálo tam veľa z tých, ktorí v Boha neverili“ (Nietzsche, 1992, s. 123). Nietzsche bude túto skutočnosť analyzovať ďalej – „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým pevnejšie sa musia držať kresťanskej morálky...“

(Praktické) dôsledky nihilizmu alebo o nepochopení ateistov[22]

Smrťou Boha padá najvyššia autorita a s ňou padajú aj všetky doterajšie hodnoty, ktoré sa o ňu opierali. Po smrti Boha človek nie je doma ani v tomto zmyslovom svete. Po strate skutočného života po smrti,

[19] Práve v tejto situácii varuje Ján Pavol II., že sa tak utvára priestor pre možnosť zotretia z tváre človeka črty, ktoré prezrádzajú jeho podobnosť s Bohom a privádzajú ho postupne k túžbe po ničivej moci (inak neskoršiemu ďalšiemu dôležitému motívu Nietzscheho myslenia) alebo k zúfalstvu samoty. (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 120).

[20] Je pomätený, pretože je prvý a prichádza predčasne – väčšina „trhoviska“ mu vôbec nerozumie... Okrem toho, Boh nie je tovarom dostupným na trhu, Boh nie je produkt trhu (Porov. Neubauer, 1994, s. 12). Ku kontextu trhu ako miesta pozri tiež (Suvák, 1994, s. 95).

[21] G. Vattimo v tejto súvislosti upozorňuje, že pokiaľ si filozofia uvedomila, že Boh je mŕtvy a teda nemôžeme s istotou uchopiť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za potrebné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti... (Porov. Vattimo, 2007, s. 29). Výsledkom ale bude rovnako rezignácia voči globálnym a absolútnym výrokom, ako upozorňuje Ján Pavol II. (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 80).

[22] V kontexte tohto textu nepoužívam celkom presný termín – Nietzsche používa označenie *poslední ľudia*, ale ide prakticky o ateistickú pozíciu.

v živote človeka absentuje aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez ťažiska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukáže ako nihilistický v tom zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti.[23] Nietzscheho nihilizmus je nihilizmom hodnôt. „Čo znamená nihilizmus? - Že sa najvyššie hodnoty odhodnocujú. Chýba cieľ, chýba odpoveď na Prečo!“ Začiatkom procesu, v ktorom zo života vyprchali všetky doterajšie hodnoty, všetok cieľ a zmysel, je smrť Boha.

Po smrti Boha začína (a ostáva) otázka nihilizmu, ktorá je odozvou na stav, ktorý po tejto udalosti bezprostredne nastal. „My sami sme si vybásnili príčiny, následnosť, vzájomnosť, relativitu, nutnosť, číslo, zákony, slobodu, dôvody, účel“. To bude presne situácia, ktorú nepochopili[24] tí, ktorým je posoltvo pomätenca určené primárne (ateistom) – a teda sa na nej dobre bavia – „Snáď sa nestratil?... Čo sa zabehol ako dieťa?... Alebo sa schoval? Bojí sa nás? Odišiel na loď? Vysťahoval sa?“[25] (Nietzsche, 1992, s. 123 – 124). Smrť Boha pre nich znamená zmiznutie tyranského otca, ktorého mravné nároky im len sťažovali život. Jeho odchod ich zbavuje záväzkov a povinností. Morálne apely a imperatívy stratili transcendentný základ. Všetko je relatívne a všetko je dovolené. Zvíťazí túžba po slasti. Pôjde už len o kvantitu – o maximalizáciu dĺžky života a akumulovanie čo najväčšieho objemu slastí. Spoločnosť sa tak stane masou atomizovaných a konformných individualistov, ktorých jedinou starosťou bude predlžovanie života a hromadenie statkov.

Záver

Zbavením sa transcendencie a odmietnutím metafyziky dospel nihilizmus do situácie, v ktorej, ako píše Ján Pavol II., stratil výhľad na konečný cieľ.[26] Okrem toho, odmietnutím akéhokoľvek základu sa

[23] G. Marcel v tejto súvislosti konštatuje, že človek sa prestáva porovnávať s Bohom, ktorý je (bol) jeho pôvodcom a v tomto zmysle sa človek stáva sám sebe otázkou bez odpovedí (Porov. Marcel, 2003, s. 92 a n.).

[24] Práve preto Nietzsche nepíše, že Boha zabili tí, ktorí v neho neveria, ale, zdanlivo paradoxne, tí, ktorí v neho veria. Vattimo to interpretuje tak, že veriaci, ktorí sa z Božieho príkazu naučili neklamať, nakoniec pochopili, že aj sám Boh (ako metafyzický konštrukt) je zbytočným klamstvom. Ak Nietzsche vyhlasuje, že Boh je mŕtvy, neznamená to, že Boh neexistuje, pretože tvrdiť, že Boh neexistuje implikuje opäť metafyzickú tézu o štruktúre spoločnosti (tak, ako to robia ateisti a nevedia o tom...) (Porov. Vattimo, 2007, s. 29 a s. 67).

[25] Každá z položených otázok má svoj (skrytý) zmysel a (možný) interpretačný kontext, pre obmedzený priestor sa nemôžem venovať ich podrobnejšej analýze. V tejto súvislosti pozri (Novák, 2004, s. 21).

[26] (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 69).

objektívna pravda ukazuje ako fikcia. Keď sa raz človeku vezme pravda, upozorňuje Ján Pavol II., je čírou ilúziou chcieť ho urobiť slobodným. Pravda a sloboda sa totiž alebo navzájom spoja, alebo spolu biedne zahynú.[27] Ján Pavol II. povzbudzuje k túžbe (a rovnako odvahe) hľadať poslednú pravdu a objavovať nové cesty.

Na druhej strane netreba zabúdať, že aj keď pravda môže byť len jedna, jej prejavy nesú pečať dejín a sú tvorené ľudským rozumom, zraneným a oslabeným hriechom. Žiadna historická forma filozofie nemôže oprávnene tvrdiť, že obsahuje celú pravdu, ani, že je dokonalým vysvetlením človeka, sveta a vzťahu človeka k Bohu.[28] To dáva filozofii nielen zmysel ďalšej existencie, ale učí ju to tiež pokore.

Literatúra

BARŠA, P. (2005): „Nietzschovské osvícenství.“ In: Barša, P., Fulka, J.: *Michel Foucault.* Praha, Dokořán, s. 9 – 102.

DANCÁK, P. (2001): *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov, Petra.

DELEUZE, G. (2004): *Nietzsche a filosofie.* Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové.

FRENZEL, I. (1995): *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta.

GÁL, E., MARCELLI, M. (eds.) (1991): *Za zrkadlom moderny.* Bratislava, Archa.

HRBEK, M. (1997): *„Smrt Boha“ v Nietzschově filosofii.* Praha, Academia.

JÁN PAVOL II: (1998): *Fides et ratio.* Prel.: J. Kaiser, SDB. Bratislava, DON BOSCO.

KOUBA, P. (2001): „Heidegger a problém nihilismu.“ In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha, OIKOYMENH, str. 113 – 120.

KOUBA, P. (1995): *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel.

KRIST, J.: „Nihilismus. (Nietzschovství I.)“ In: *E – LOGOS. ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY*. http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/nihil1.htm

LUTZ – BACHMANN, M. (1998): „Critique of religion.“ In: Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. CD-ROM, London, Routledge.

[27] (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 120).
[28] (Porov. Ján Pavol II., 1998, s. 75).

MARCEL, G. (2003): „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha, Academia, s. 79 – 132.
NEUBAUER, Z. (1994): „Pomatenec.“ In: *Revue Prostor*, roč. 12, (1994/29).
NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora.
NIETZSCHE, F. (1998): *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora.
NIETZSCHE, F. (1993): „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.“ Prel. V. Koubová. In: *Filosofický časopis*, roč. 41 (1993/4), s. 679 – 688.
NIETZSCHE, F. (1992): *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel.
NIETZSCHE, F. (1995): *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia.
NIETZSCHE, F. (1998): *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi.* Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum.
NOVÁK, D. (2004): *Rozhovory s Nietzschem.* Praha, Návrat domů.
PIUS XII. (1950): *Humani generis.* http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html
RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.) (2007): *Budoucnost náboženství.* Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum.
SUVÁK, V. (2003): „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 199 – 208.
SUVÁK, V. (2002): „Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického.“ In: Suvák V. (ed.): *K diferencii teoretického a praktického I.* Filozofický zborník 17. Prešov, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity 2002, s. 7 – 22.

Ján Pavol II. a význam čítania Písma

Daniel Slivka

Zvolanie Druhého vatikánskeho koncilu malo nepochybne veľký vplyv na pápeža Jána Pavla II. i na samotné čítanie Svätého písma. To sa odzrkadľuje vo všetkých pápežových dokumentoch, pretože každý z nich obsahuje články, ktoré sa dotýkajú čítania Písma. Vo svojich dielach poukazuje na dve zložky. Prvú predstavuje ako štúdium teológie, t. z. čítanie Písma, ktoré sa uberá vedecko-exegetickou cestou. Druhú zložku, ktorú pápež často spomína, je rozjímavé čítanie Svätého písma, ktoré ma nesmierny vplyv na formáciu a duchovný rozvoj kresťana.

II. Vatikánsky koncil - Dei Verbum a lectio divina

V minulom storočí vznikli rôzne snahy a požiadavky po hlbšej a pevnej viere. Tieto snahy podnietili aj vznik biblického hnutia. Tendencie po hlbšom prežívaní viery vyústili do zvolania II. Vatikánskeho koncilu a následne k vzniku jeho dokumentov. Na biblickom poli veľkú úlohu zohráva dogmatická konštitúcia o Božom zjavení Dei Verbum /lat./ - Božie slovo. Je to návrat Božieho slova do čítania, liturgie, praxe a duchovných potrieb každého jednotlivca. Čítaním sa získava poznanie Ježiša z Nazaretu.[1] Písmo a Tradícia tak tvoria poklad, ktorý je zverený Cirkvi a jeho úcta je ako úcta k Eucharistii,[2] pretože „*...nielen z chleba žije človek , ale z každého slova, ktoré vychádza z Božích úst* ...“ (Dt 8,3 a Mt 4,4) .

Aj keď II. vatikánsky koncil neuzákonil lectio divina a ani sa priamo k tomu nevyjadril,[3] predsa spektrum, ktoré obsahuje metóda lectio divina je mu veľmi blízke. O tom svedčia nasledujúce články v Dei Verbum a vzťah čítania, modlitby a kontemplácie. Článok 7 hovorí, že aj cez Sväté písmo Cirkev kontempluje Boha. Článok 8 spomína, že Sväté písmo sa nielen číta, ale aj neprestajne uvádza do praxe. Článok 12 sa venuje Svätému písmu, v ktorom sa má pozorne skúmať, chápať a hľadať zmysel.

Praktický význam má VI. kapitola dogmatickej konštitúcie o Božom zjavení. Už jej názov - Sväté písmo v živote Cirkvi - nás oboznamuje s

[1] Porov. Flp 3,8.
[2] DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum*, 1965. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 7.
[3] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio Divina“*, s. 27.

nezastupiteľnou úlohou Biblie v Cirkvi. Článok 21 predkladá kresťanom, aby sa živili zo stola Božieho slova a boli ním aj vedení. Svätým písmom sa Boh prihovára ľuďom. Je v ňom sila a účinnosť, opora i posila vo viere, pokrm pre dušu a prameň duchovného života. Článok 23 hovorí, že spolu s Duchom Svätým sa treba usilovať dôkladnejšie chápať Sväté písmo, aby sme boli sýtení týmto slovom. Uvádza, že Božie slovo osvecuje myseľ, posilňuje vôľu, zapaľuje srdce k Bohu. Článok 25 povzbudzuje k vytrvalému čítaniu a dôkladnejšiemu štúdiu Svätého písma, ktoré má nachádzať spätnú väzbu vo vnútri kresťana. Jeho časté čítanie vedie k poznaniu Ježiša Krista a jeho tajomstva spásy. Je potrebné s radosťou sa oboznamovať so Svätým písmom jeho nábožným čítaním pomocou vhodných prostriedkov. Každé čítanie musí sprevádzať modlitba, aby sa nadviazal dialóg medzi človekom a Bohom. Dôležitá je úloha biskupov, ktorí majú naučiť svojich veriacich správne používať Sväté písmo a osožne sa s ním oboznamovať. Článok 26 usmerňuje čítanie a štúdium Svätého písma, ktoré má slúžiť na jeho rýchle šírenie, oslavu a prenikanie do ľudských sŕdc. Tým sa zveľadí duchovný život kresťanov, úcta k Božiemu slovu, ktoré trvá naveky.

„Význam konštitúcie Dei verbum - ako znamenia časov, obnovená láska k Svätému Písmu a jeho rozjímavé čítanie je pre mňa 6. kapitola Dei Verbum“[4] hovorí milánsky arcibiskup K. M. Martini. Poukazuje na návrat Písma do života kresťana. Jeho čítanie s modlitbou, uvádzanie do praxe a stretnutie so živým Slovom je výzvou biskupom. Oni majú naučiť veriacich správne používať Sväté písmo. To sa môže uskutočniť cez praktizovanie lectio divina. Výsledok tejto činnosti vnáša kresťan do svojich skutkov a službe blížnym. Pozvaním dokumentu Dei Verbum k čítaniu Písma a rozvoj záujmu o Písmo, budú charakterizovať prvé desaťročie nového tisícročia.[5] Vzniká tak nutnosť rozvoja čítania a meditatívnej modlitby, hlavne v konfrontácii kresťanstva s inými náboženstvami.

Katechizmus Katolíckej Cirkvi - lectio divina a zmysly Písma

Termín lectio divina sa v Katechizme Katolíckej Cirkvi nachádza na dvoch miestach. V jeho druhej časti „Slávenie kresťanského tajomstva“ v texte 1177 a vo štvrtej časti „Kresťanská modlitba“ v texte 2708. Dôležité pre lectio divina sú aj nasledujúce čísla textov v Katechizme: 2653, 2654, 2705, 2706 a 2707. Modlitba a lectio divina je v úzkom súvise, pretože

[4] Porov. RINDOŠ, J.: *Rozjímavé čítanie svätého Písma*, s. 28.
[5] Porov. BIANCHI, E.: Lectio divina heute-Herausforderungen an die Bibel pastoral. In: *Bulletin Dei Verbum*. Stuttgart : Katholische Bibelfoderation, Deutsche Ausgabe, N 52 3/1999, s. 9.

praktizovaním lectio divina kresťan prechádza do modlitby s Bohom. Modlitba je tu prezentovaná ako dialóg človeka s Bohom. Text 1177 hovorí o liturgii a čítaní Božieho slova v liturgii hodín. V liturgii hodín sa prostredníctvom lectio divina, odhaľuje zmysel kresťanského tajomstva. Metóda je prezentovaná ako modlitba, pri ktorej sa číta Božie slovo, medituje sa a stáva sa modlitbou. Preto má metóda svoje korene v liturgickom slávení. V textoch 2653 a 2654 sa prezentuje modlitba a čítanie Písma. Písmo ako kniha pre meditáciu. Písmo - zdroj modlitby. V text 2653 je citovaná dogmatická konštitúcia Dei Verbum, v článku 25. Text 2654 informuje, že otcovia duchovného života predstavujú čitateľa Písma ako hľadajúceho. „Hľadajte čítaním a nájdete rozjímaním, klopte modlitbou a otvorí sa vám kontempláciou.“[6] O rozjímaní-meditácii sa píše vo IV. časti, III. kapitole, článku 1 „O forme modlitby“. V texte 2705 rozjímanie-meditácia je hľadanie dôvodu a spôsobu života kresťana, jeho odpoveď Bohu. Pri tomto hľadaní si kresťan na prvom mieste pomáha Bibliou. Text 2706 - čítanie Písma vedie k porovnaniu so sebou samým. Je to prechod od myšlienok k realite. Text 2707 - učitelia duchovného života používajú rozličné metódy rozjímania – meditácie. Všetkých spája pravidelnosť. Metóda, ktorá sa pri tom používa je len sprievodcom. Duch Svätý je ten, ktorý dovedie meditujúceho k pravej ceste a pravde. Text 2708 - do rozjímania sa zapája myslenie, túžba, predstavy a city. Tým sa prehĺbi viera a obráti srdce. Takto posilnená vôľa naberá schopnosť nasledovať Ježiša z Nazareta. V tomto paragrafe je spomenutá metóda lectio divina, jej veľká hodnota ako forma rozjímania o jeho tajomstve.

Katechizmus katolíckej Cirkvi biblickým zmyslom venuje články 115 až 119.[7] V článku 115 poukazuje, že tradícia rozlišovala biblický zmysel na slovný a duchovný. Duchovný zmysel delila na alegorický, morálny a anagogický zmysel. Bohatstvo sa skrýva v zhode všetkých štyroch zmyslov. Článok 116 hovorí o slovnom zmysle, ktorý sa analyzuje cez zásady správneho výkladu, a ktorý tvorí základný zmysel na ktorom stoja ostatné zmysly. Odvoláva sa tak na dielo T. Akvinského – Summa theologiae (1, q. 1, a. 10, ad 1: Ed. Leon. 4,25.) a na predchádzajúce články 110 – 114. Článok 117 – Duchovný zmysel, podáva rozdelenie duchovného zmyslu na tri roviny alegorický zmysel, morálny zmysel a anagogický zmysel. Alegorický zmysel je hlbšie pochopenie udalosti z pohľadu významu Krista. Morálny zmysel poukazuje že biblické udalosti majú viesť čitateľa Písma k správnemu konaniu a texty boli napísane „*ako napomenutie pre nás*“ (1 Kor 10,11).

[6] KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998, s. 640.
[7] Porov.: KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, 1997. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. čl. 115 – 119.

Anagogický zmysel vidí udalosti a skutočnosti Písma vo vzťahu k večnosti, t.j. smerovanie do nebeskej vlasti. Poukazuje na príklad z Písma Zj 21,1 – 22,5 kde je Cirkev na zemi znakom nebeského Jeruzalema. V článku 118 cituje stredovekú formulu o štyroch zmysloch Písma od Augustína z Dácie: „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas angogia.*“ („*Slovo [slovný zmysel] učí, čo sa stalo, alegória čo sa má veriť, morálny[zmysel], čo máš robiť, anagógia, kam máš smerovať.*“)[8] Článok 119 je citácia dogmatickej konštitúcie Dei verbum článok 8, kde sa hovorí o úlohe exegétov, ktorí majú hlbšie chápať a vykladať zmysel Písma podľa smerníc konštitúcie, kde závery vykladania biblických textov patria Cirkvi, ktorá má poverenie vysvetľovať Písmo sväté.[9] Poukazuje na článok 113, ktorý je o význame Tradícii a o jej vzťahu k Písmu a cituje A. Augustína v diele Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti.[10]

Ján Pavol II. a lectio divina

V tejto časti sú vybrané dokumenty pápeža Jána Pavla II, v ktorých sa spomína čítanie Písma formou lectio divina. Tie tvoria najdôležitejšiu časť kresťanského života v praktickej časti realizácie sa Božieho slova v živote kresťana.

V apoštolskej exhortácii Pastores dabo vobis sa píše: „Podstatným prvkom duchovnej formácie je čítanie Božieho slova (lectio divina) spojené s rozjímaním a modlitbou, je pokorné počúvanie naplnené láskou k tomu, ktorý hovorí.“[11]

V príhovore mladým pápež hovorí, že: „Ježiš je Otcovo Slovo,[12] ktoré dal Otec ľuďom, aby odhalil Božiu tvár a dal zmysel a cieľ ich neistým krokom. „*Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril kedysi Boh otcom skrze prorokov. V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi, ktorého ustanovil za dediča všetkého, a skrze ktorého stvoril aj svet*“ (Hebr 1,1-2). Jeho slovo nie je rozkazom, ktorý násilne otvára dvere svedomia. Je presvedčujúcim hlasom, zadarmo daným darom, ktorý chce priniesť spásu v konkrétnom živote každého človeka. Vyžaduje si však

[8] KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, 1997. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. čl. 118.
[9] Porov.: DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum*, 1965. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 8.
[10] Porov.: KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, 1997. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. čl. 119. „*Neveril by som evanjeliu, keby ma nepobádala autorita Cirkvi*“
[11] JÁN PAVOL II.: *Pastores davo vobis*, 1992. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, čl. 47.
[12] Porov. Jn 1,1.

pohotový a zodpovedný postoj, čisté srdce a slobodnú myseľ. Drahí mladí priatelia, vo svojich skupinách rozmnožujte príležitosti počúvať a študovať Pánove slová, predovšetkým v lectio divina. V Božom slove objavíte tajomstvá Božieho srdca a získate dar rozlišovať situácie a pretvárať skutočnosť. Vedení Svätým Písmom spoznáte vo svojich dňoch Pánovu prítomnosť, a potom sa aj „púšť“ môže stať „záhradou“, v ktorej sa bude môcť stvorenie dôverne zhovárať so svojím Stvoriteľom: Keď čítam Sväté Písmo, Boh sa vracia poprechádzať sa v pozemskom raji.“[13]

V dokumente Vita consecrata sa vo viacerých článkoch píše: „Aj dnešní mnísi sa snažia harmonicky spojiť vnútorný život s prácou evanjeliovým úsilím o zmenu mravov, poslušnosťou a vytrvalosťou, horlivým uvažovaním nad Božím slovom (lectio divina), slávením liturgie a modlitbou.“[14] „Práve preto od samého začiatku jestvovania spoločností zasväteného života, najmä mníšskych, najväčšia váha sa kládla na lectio divina.“[15] „Spoluúčasť na lectio divina pri hľadaní pravdy, podieľanie sa na spoločnej modlitbe, v ktorej nám Kristus prisľúbil svoju prítomnosť (porov. Mt 18,20),dialóg priateľstva a lásky, ktorý umožňuje pociťovať, ako je dobre a príjemne, keď sú bratia pospolu (porov. Ž 133[132]), srdečná pohostinnosť, preukazovaná bratom a sestrám rôznych kresťanských vyznaní, vzájomné poznanie a výmena darov, spolupráca v spoločných službách a svedectve – toto všetko sú formy ekumenického dialógu, jeho prejavy, príjemné nášmu Otcovi, ako aj znaky spoločnej vôle smerovať k dokonalej jednote cestou pravdy a lásky.“[16]

Pápež ďalej poukazuje na dôležitý prínos a formu aká sa pestuje v rehoľných rádoch. „Toto je škola onej „lectio divina“ ktorú Cirkev očakáva od kláštorov: Tu sa nehľadajú ani tak učitelia biblickej exegézy, ktorých možno nájsť aj inde, ako skôr svedkovia pokornej a neochvejnej vernosti Slovu v nenápadnej každodennosti.“[17]

Pri vstupe do nového tisícročia sa lectio divina objavuje ako nespochybniteľný prostriedok kresťanskej formácie. V diele Novo millennio ineunte: „Zvlášť je potrebné, aby sa počúvanie Božieho slova stalo živým stretaním podľa starej, ale ešte vždy platnej tradície "lectio

[13] Porov. JÁN PAVOL II.: *Posolstvo mládeži celého sveta pri príležitosti 12. svetového dňa mládeže*.(Kvetná nedeľa 23. Marec 1997), dané v Castel Gandolfo 15. augusta 1996, na slávnosť Nanebovzatia Panny Márie, Podľa KN, č. 36/96.
[14] JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*, 1996. Praha : Zvon, čl.6.
[15] JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*, čl.94.
[16] JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata*, čl.101.
[17] JÁN PAVOL II.: List pri príležitosti otvorenia Benediktínskych osláv XV. storočnice od príchodu sv. Benedikta, patróna Európy do Subiaca, 1999. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999.

divina", ktorá nám umožňuje čerpať v biblickom texte živé slovo, ktoré kladie otázky, usmerňuje a stvárňuje život.“ [18]

Rozvoj biblického apoštolátu je veľký, ale stále jestvuje veľká vzdialenosť medzi Bibliou a kresťanom. Stále je veľa ľudí, ktorí nemajú kontakt s Písmom. V našej spoločnosti existuje fenomén ochabnutia viery v živote kresťana. To má negatívny vplyv pre jeho duchovný rast. Je potrebné nachádzať duchovnú silu denným čítaním Písma aj formou lectio divina. V tomto zmysle nás povzbudzuje aj kardinál Ratzinger, keď hovorí o tom, že zmysel viery - sensus fidei, rastie pravidelným čítaním Písma, čítaním lectio divina.[19]

Biblická pastorácia sa uskutočňuje individuálnou formou a v spoločenstvách. Individuálne tým, že každý sám si buduje v súkromí vzťah k Písmu jeho čítaním, napr. metódou lectio divina, uskutočnením jeho troch základných stupňov: lectio, meditatio a contemplatio, v tichu a modlitbe.[20] K novým trendom v súčasnosti patrí čítanie Písma v spoločenstvách formou biblických krúžkov. Toto čítanie Písma buduje kresťanské spoločenstvo a vplýva na duchovný rast jeho členov. Božie slovo tak vedie spoločenstvo a dáva mu biblickú formáciu. Tým sa posilní viera a rozvinie schopnosť obhájiť a zdôvodniť si svoju nádej pred každým a v každej dobe. [21] Prostredníctvom biblických krúžkov sa štúdium Písma popularizuje. Taktiež pápežské biblické dokumenty schvaľujú ich zakladanie.[22] V tomto spoločenstve sa kresťan naučí čítať Písmo a prakticky ho používať pre svoj duchovný život.[23] Je to Božie slovo, ktoré potom pôsobí v konkrétnych životných situáciách.

Veľmi dôležité je po každom čítaní harmonizovať a konfrontovať svoje reakcie a postrehy s druhými. To platí aj o čítaní formou lectio divina. Dôvody sú nasledujúce:

1. Pápežské biblické dokumenty upozorňujú na fundamentalistické zaobchádzanie, respektíve čítanie Písma. Tento prístup je založený na doslovnej interpretácii Biblie, ktorá vylučuje jeho chápanie v historickom vývoji. Text je čítaný tak, akoby bol doslovne nadiktovaný Duchom Svätým. Tu sa neberie ohľad na formu jazyka a štýl. Vyzdvihuje sa neomylnosť biblického textu v detailoch.[24]

---

[18] JÁN PAVOL II.: *Novo millennio ineunte*, 2000. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001, čl. 39.
[19] Porov. BIANCHI, E.: Lectio divina heute-Herausforderungen an die Bibel pastoral, s. 9.
[20] Porov. Mt 6,5-8; Mt 14,23; Mk 1,35; Lk 9,18.
[21] Porov. 1 Pt 3,14.
[22] Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 131.
[23] Porov. TYROL, A.: *Teológia cesty*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie: Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1999, s. 15.
[24] Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 73-76.

2. Je tiež dôležité pri čítaní Písma dávať pozor na spiritualistické – duchovné čítanie. Ide o spôsob čítania, ktorý vysvetľuje všetko ťažké a nepríjemné, duchovne - spiritualisticky. Aj keď niektoré miesta dovoľujú alegorický výklad, predsa je dôležité spoznať, kedy je vhodné tento výklad použiť.

3. Pri čítaní Písmo nemá slúžiť na podloženie nejakého učenia alebo nejakej teórie. Teória by sa tak stala dôležitejšou než Božie slovo. Takýto prístup k Písmu cez lektúru sa nazýva dogmatický výklad Božieho slova. Tento aspekt používajú rôzne sekty.[25]

4. Môže sa stať, že pri lektúre sa zaoberáme len dejinami textu alebo analýzou textu. V tomto rozbore môže čitateľovi uniknúť hlavný význam textu, to, čo chcel povedať Boh cez určité výrazové prostriedky.[26]

Preto je vhodné dodržiavať tieto usmernenia pri lektúre Biblie aj pri čítaní metódou lectio divina. Pri kresťanskej formácii je potrebné čítať a poznať Písmo, využívať rozličný biblický materiál, komentáre, ktoré poskytuje Katolícke biblické dielo. V Písme sa nemajú hľadať odpovede na subjektívne problémy a rozhodnutia. Netreba pracovať s Písmom tak, že si ho otvoríme na ľubovoľnom mieste a dané miesto je návodom na riešenie problémov.

Biblia teda neobsahuje jednoznačné riešenia a návody. Ihneď po prečítaní sa tiež neodporúča pýtať sa, čo text hovorí, pretože čitateľ prejde do akéhosi moralizovania. S uvedomením si týchto zásad a použitím stupňov lectio divina je lektúra Biblie korektná.

Novovek sa obracia k človeku a k jeho kultúre. Tu vznikajú nové prístupy k Písmu z hľadiska jeho existencie, psychológie a sociológie. Tieto prístupy sa uvádzajú ako filozofické metódy.[27] Z nich vyplývajú tieto požiadavky: existencialistická a existentivná, kerygmatická a dialogická, historická a politická. Existencialistická požiadavka zdôrazňuje prechod od textu k človeku, k zopakovaniu životnej skúsenosti, z ktorej text vzišiel. Písmo sa sprítomní v človeku, je to „agionarmento“ - zosúčasnenie biblického textu. Existentívna požiadavka chápe text ako jeho odhaľovanie v každom okamihu svojej existencie, je určená človeku v jeho jednotlivých dejinných etapách. Kerygmatická požiadavka hľadá, ako sprostredkovať spôsob kresťanského zjavenia modernému človekovi. Je to inkulturácia Písma. Dialogická požiadavka je komunikácia človeka s Bohom cez lásku a Písmo. Historická požiadavka sa vracia k dejinám, pretože zmysel veľkonočných udalostí dáva zmysel

[25] Porov. FUCHSOVÁ, E.: Cesta k lepšímu pochopení Bible. In: *Amen*, roč. 3, 1999, s. 5.
[26] Porov. BIANCHI, E.: Lectio divina heute-Herausforderungen an die Bibel pastoral, s.9.
[27] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio divina“*, s. 55-61.

celým dejinám. Politická požiadavka spočíva v politickom výklade Písma, ktoré ma slúžiť len k politickému oslobodeniu - človek si buduje svet sám. Písmo sa tu podriaďuje ideológii.[28]

Každý si pri cvičení lectio divina sám vyberie spôsob pohľadu na text. Je dobré poznať súčasné trendy, kvôli rôznorodosti ľudí a duchovnému rastu každého jednotlivca. Aj keď historicko-kritické metódy rozoberajú text v jeho pôvodnej podobe, treba byť ostražitý, aby študujúci neostal len pri samom texte. Písmo by potom stratilo na svojej aktuálnosti. Úlohou metód a prístupov je privádzanie človeka do osobného kontaktu s Bohom. To sa uskutočňuje aj pomocou metódy lectio divina, ktorá zlučuje veci nové i staré.

Lectio divina

V súčasnosti sa pod lectio rozumie kombinované čítanie. Teda čítanie pomalé a pozorné, ktoré sa viackrát opakuje. Pri čítaní si všímame, čo čítame. Je to prvé zblíženie sa s textom. Odporúča sa čítať nahlas a nechať sa textom preniknúť. Pri čítanom texte sú dôležité pauzy.[29] Prvá lektúra sa má prečítať bez prerušenia až do konca, bez poznámky, bez komentára. Pri ďalšom čítaní pracujeme s textom. Pri tom, čo ho osloví sa praktizujúci zastaví, prípadne si podčiarkne alebo zapíše dané slovo, výraz, či myšlienku. Označí si kľúčové slová, pri ktorých sa zastaví pri druhom stupni lectio divina. Text sa môže zasadiť do historického a literárneho kontextu, určia sa literárne druhy, napr.: prirovnanie, podobenstvo, rozprávanie, atď., stavba textu, historické a zemepisné údaje, kultúrne súvislosti a iné. Môže sa brať do úvahy rámec geografický, časový, blízky a vzdialený kontext.[30] V biblickom texte, v poznámkach pod čiarou, sú paralely, ktoré poukazujú na podobné miesta čítanému textu. Je vhodné rozčleniť text horizontálne a vertikálne.[31] Horizontálnym členením nájdeme v texte odseky, ktoré ľudský autor robil pri členení textu. Text sa rozčlení na menšie jednotky. Vertikálnym členením sa označia pojmy a výrazy, ktoré oslovia čitateľa. Tým sa získa orientácia v texte. Text sa ďalej skúma v kontexte state, kapitoly, knihy a celého Písma. Ak je Písmo čítané každý deň na pokračovanie, je ľahší prístup k textu, lebo je známa myšlienka z predchádzajúcej state a jej súvis s kapitolou a knihou. Skôr sa dostaneme cez lectio k podstatnej myšlienke práve čítanej state. Sledujú sa kroky ľudského autora a jeho štruktúra, pretože v každej kapitole je

[28] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio divina“*, s. 60.
[29] Porov. RINDOŠ, J.: Rozjímavé čítanie svätého Písma, s.37.
[30] Porov. TYROL, A.: *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*, s. 38.
[31] Porov. TYROL, A.: *Teológia cesty*, s. 50.

skrytá schéma, podľa ktorej autor rozvíja nejakú ideu. Tu pomáha určenie už spomenutého blízkeho a vzdialeného kontextu. Je vhodné sledovať symboly a obrazy. Pri čítaní nie je vhodné textu niečo pridávať alebo dohadovať sa na niečom, čo by sa mohlo stať. Takýto náhľad na text, odvádza čitateľa od lectio a jeho úlohy. Vždy treba brať do úvahy biblické výskumy a prínos historicko-kritickej metódy. Takéto podrobné štúdium pri lectio nie je potrebné, ak je pripravený vhodný, Magistériom schválený, komentár. Tieto výsledky textu Písma sú v ňom spracované.[32] Pre začiatočníkov je dôležitý výber textu. Odporúča sa postupovať podľa štruktúry liturgického kalendára. Cieľom lectio je nájsť jadro a podstatu textu, teda pojem, ktorý čitateľa osloví. Tak možno prejsť k spiritualite čítania Písma a k ďalšiemu kroku, k meditatio.

Meditatio je súhrn uvažovania a premýšľania, ktoré prechádza do rozjímania. Grécki otcovia rozdelili meditatio na tri fázy. Prvá z nich, fáza mravca, je zameraná na zber myšlienok a slov, nad ktorými sa uvažuje, a ktoré osvetľujú iné časti Písma. Fáza včely má z nazbieraného vytvoriť produkt, nosnú myšlienku, ktorá sa vytvára z rozjímania. Tretia fáza je fáza porovnávania. Je to porovnávanie výsledku so sebou samým, so skutkami a správaním praktizujúceho. Pod meditatio sa tiež rozumie premýšľanie o trvalých hodnotách textu. Čítajúci sa pýta, čo mu text hovorí, čo mu z textu vyplýva pre dnešok.[33] Hodnoty vybrané z lectio pôsobia na praktizujúceho, na jeho slová a činy. Pri prvom praktizovaní lectio divina je vhodné premýšľať nad hlavnou myšlienkou textu v kontexte state, kapitoly a knihy. Pri ďalších cvičeniach tento výsledok sprevádza čitateľa správnou cestou popri ďalších krokoch. Meditatio môžeme praktizovať aj týmto jednoduchým krokom: vnímame slová Ježiša z Nazaretu, pretože sú stále pre každého aktuálne. Oslovujú každého v každej situácii. Tak sa čítajúci spoznáva v jednotlivých situáciách. Je to „nasýtenie hľadajúceho a túžiaceho“. K meditatio má blízky vzťah pojem ruminatio. Je často uvádzaný ako medzistupeň medzi lectio a meditatio, alebo ako súčasť meditatio. Ruminatio je neustále premýšľanie a uvažovanie o texte znovu a znovu dookola, pričom sa z textu vyťaží maximum a prechádza sa hlbšie k podstate meditatio.[34] Ak praktikant prejde cez ruminatio, tak samotné meditatio už zahŕňa spojenie výsledku ruminatio s textom a s Bohom. Samotný stupeň a jeho štruktúra sa nachádza aj v iných koncepciách rozjímania a v iných rehoľných rádoch. Tak cvičenie pomôže nájsť súvis medzi slovami textu, pri ktorých sa percipient zastaví. Je to prenos slova Písma z mysle do srdca až

[32] Porov. ĎURICA, J.: Práca so svätým Písmom a oživenie farského spoločenstva. *Zborník príspevkov,* Košice, 1999, s. 30.
[33] Porov. TYROL, A.: *Teológia cesty*, s. 51.
[34] Porov. BRUNOVSKÝ, M.: *V škole Pánovej služby*,. s. 11.

k vnútornej modlitbe srdca. Tu začína ďalší stupeň. Cieľom meditatio je prejsť k nasledujúcemu stupňu, ku contemplatio.

Contemplatio sa rozumie ako určité ponorenie do meditovaného textu.[35] Tu sa praktikant živo stretáva s osobou Ježiša z Nazareta. Je to stretnutie s Bohom, a na druhej strane je to úplné naplnenie človeka. Stupeň contemplatio sa delí na dve časti: oratio a samotné contemplatio. Guigo II. v diele Scala paradisi - Scala claustralium uvádza oratio a contemplatio ako tretí a štvrtý stupeň lectio divina, pričom oratio je vždy pred contemplatio. Tu hovorí o priblížení Boha k človeku. Je to dar vnímania Božej prítomnosti. Stupeň oratio Guigo II. praktizuje ako modlitbu čistého srdca. Contemplatio chápe ako nazeranie. Je to priblíženie Boha k duši človeka, ktorú On občerství a nasýti. Tu sú pohltené všetky telesné hnutia a človek je celý duchovný.[36] Oratio je modlitba a odpoveď čítajúceho na Božie slovo,[37] na text Písma. Túžba srdca poznať Boha vo vlastnej skúsenosti. Tu je prejavená spolupráca človeka s milosťou, v ktorej sa prehlbuje vzťah k Bohu. Oratio sa uskutočňuje vo forme chvál, prosieb, vďakyvzdaní a odprosení. Všetko sa odvíja od predchádzajúceho stupňa, meditatio. V srdci človeka dochádza k stretnutiu človeka a Boha. Toto stretnutie sa často nazýva modlitbou srdca. Tento spôsob osobnej modlitby prežíva každý jednotlivec svojím spôsobom. Je preto vhodné neustále pracovať s výsledkom druhého stupňa meditatio, a neustále ho dookola opakovať. Tento výraz, myšlienka alebo text, často vyjadruje vzťah praktikanta a Boha. Contemplatio je osobná skúsenosť s Bohom a zotrvanie v ňom. Toto zotrvanie sa uskutočňuje cez lásku človeka k Bohu. V súčasnosti existujú rôzne pohľady na contemplatio. Avšak všetky pramenia z individuálnej skúsenosti cvičiaceho. Preto o contemplatio sa ani nedá inak hovoriť, len z osobnej skúsenosti. Slovo Písma preniká srdce človeka. Je to vrchol poznania a lásky človeka k Bohu.[38] Tento vzťah nikdy nesmie ostať statický, ale musí ísť do konkrétnych skutkov človeka, vo vzťahu človeka a Boha, a tiež človeka a človeka. Contemplatio sa realizuje v operatio a actio.

Prvým krokom do lectio divina je stíšenie a uvedomenie si čo sa ide vykonávať. Na začiatok je vhodná prosebná modlitba o pomoc Božieho ducha pri realizovaní lectio divina.Lectio je prvý krok a spočíva v oboznámení sa s Božím slovom. Tu sa môžu využívať rôzne, už spomínané, metódy a komentáre. Aj keď má v spoločenstve každý vlastné

[35] Porov. TYROL, A.: *Teológia cesty*, s. 51.
[36] Porov. SCALA PARADISI, s. 17.
[37] PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, s. 129.
[38] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio divina“*, s. 92.

Písmo, určený text prečíta jeden. Text Písma sa odporúča prečítať aj dva až trikrát. Po chvíli sa k textu môže prečítať aj komentár. Pri meditatio sa rozvinú hlavné duchovné myšlienky textu. Kompetentná osoba môže pri spoločnom praktizovaní usmerňovať zamyslenia, aby sa neodbočilo k nepodstatným veciam. V začiatkoch sa môžu využiť duchovné komentáre cirkevných otcov.[39] Oratio sa začína vlastnými slovami a neskôr sa prechádza k modlitbe, podľa textu Písma. Je vhodné vždy pracovať s výsledkom, ktorý dosiahneme pri meditatio a neustále ho opakovať. Ak sa lectio divina praktizuje v spoločenstve, je potrebné formulovať svoju modlitbu z hľadiska zodpovednosti k iným. Nikdy to nesmú byť len zbožné slová, ktoré nevychádzajú zo srdca.[40] Oratio je kvalitnejšie, ak sa čítajúci „nájde" v texte. Do contemplatio vovedie praktikanta Boží duch, ktorý celé cvičenie sprevádza. Keďže ide o osobnú skúsenosť človeka s Bohom, každý sám si musí nájsť spôsob, ako prejsť od oratio ku contemplatio a zotrvať v ňom. Ďalšie stupne nasledujúce po contemplatio, operatio a actio, sa realizujú v konkrétnom živote kresťana. Pre začiatočníkov je vhodné zaviesť sledovanie, ako sa výsledky lectio divina realizujú, aby metóda nevyznela len ako abstraktné uvažovanie. Cvičenie sa má vyjadriť v konkrétnom rozhodnutí a skutku. Je vhodné jeden text prechádzať viac krát. Vhodná je štruktúra jeden text – jeden týždeň. Pri cvičení metódy lectio divina v spoločenstvách - collatio, treba zachovávať pravidlá dialógu, aby metóda neskĺzla k výberu faktov za a proti. Collatio je dialóg jednotlivca so spoločenstvom a spoločenstva s Bohom.

Použitá literatúra:

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Dei Verbum*, 1965. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.

SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Rím : PSÚSCM, 1995.

KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI, 1997. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998. ISBN 80-7162-253-2

http://www.kbs.sk/?cid=1116938659 Dokumenty pápeža Jána Pavla II.

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, 1993, Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1995. ISBN: 80-7142-024-7

[39] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio divina"*, s. 89.
[40] Porov. MASINI, M.: *Úvod do „Lectio divina"*, s. 91.

BIANCHI, E.: Lectio divina heute-Herausforderungen an die Bibel pastoral. In: *Bulletin Dei Verbum*. Stuttgart : Katholische Bibelfoderation, Deutsche Ausgabe, N 52 3/1999.

DANCÁK, P.: *Koncepcia wychowania w myśli Radima Palouša.* Lublin : Norbertinum, 2003, 67 s. ISBN 83-7227-161-8

ĎURICA, J.: Práca s Písmom Svätým. In: *Oživenie farského spoločenstva*. Zborník príspevkov odborného seminára. Košice : Vienala, 1999. ISBN 80-88922-04-6

FUCHSOVÁ, E.: Cesta k lepšímu pochopení Bible. In: *Amen*, roč. III, 1999.

HRUŠKA, D. : (Ne)prítomnosť pravdy ako pravda prítomnosti. In: *Filozofia a život - život filozofie.* Zborník príspevkov z vedeckej konferencie SFZ. Bratislava : IRIS, 2004

KARDIS, K.: Úvod do dejín náboženstva I. Prešov : PRO COMMUNIO, 2006. ISBN 80-969416-4-X

KARDIS, M.: Apokryfná literatúra Starého zákona. In: *Štúdie z biblistiky a systematickej teológie.* Prešov : PRO COMMUNIO, 2006, 87 s. ISBN 80-969416-6-6

LEŠČINSKÝ, J.: Literárne prvky vo Svätom Písme. In: TYROL, A. a i. (zost.): Dokument PBK Interpretácia Biblie v Cirkvi. Zborník prednášok z medzinárodnej konferencie konanej na Katecheticko-pedegogickej fakulte sv. Ondreja ŽU v dňoch 23.- 25. októbra 1997. Ružomberok : Edis, 1998. ISBN: 80-7100-481-2

MASINI, M.: Ú*vod do „Lectio divina"*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1993. ISBN 80-85527-18-9

RINDOŠ, J.: Rozjímavé čítanie Svätého písma. In: *Viera a Život.* roč. V, 1995.

SCALA PARADISI. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1996.

STOROŠKA, M.: Vzťah fyzickej a duchovnej pomoci. In: *Viera v moc a moc viery.* Zborník z teologickej konferencie konanej 13. marca 2007. Banská Bystrica : ZEC, 2007, s. 267. ISBN 978-80-88945-93-2

TRSTENSKÝ, F.: *Na ceste do Damasku.* Svit : Katolícke biblické dielo, 2007. ISBN 978-80-89120-09-3

TYROL, A.: Teológia cesty. Spišská kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa J. Vojtaššáka, 1999. ISBN 80-7142-064-6

TYROL, A.: *Poznámky k štúdiu biblickej exegézy*. Svit: Katolícke biblické dielo, 1999. ISBN 80-968263-2-8

Význam misijného úsilia v zjednocujúcom sa svete

Monika Slodičková

Keď analyzujeme duchovné dielo Božieho služobníka Jána Pavla II., musíme konštatovať, že misie patria k podstate života Cirkvi. Misionársku orientáciu Jána Pavol II. nachádzame v dekréte Druhého vatikánskeho koncilu o misijnej činnosti Cirkvi *Ad gentes*, ktorý spomína, že putujúca Cirkev je svojou podstatou misionárska, keďže podľa rozhodnutia Boha Otca má svoj pôvod v poslaní Syna a zoslaní Svätého Ducha.

Toto rozhodnutie vyviera z „prameňa lásky čiže z lásky Boha Otca, ktorý je Prvopočiatkom bez počiatku, z ktorého sa zrodil Syn a z ktorého skrze Syna pochádza Duch Svätý: On i nás slobodne stvoril vo svojej preveľkej a milosrdnej láskavosti a okrem toho nás dobrotivo pozýva mať účasť na svojom živote a na svojej sláve. On štedro rozlial a neprestajne rozlieva svoju božskú dobrotu, aby sa stal napokon „všetkým vo všetkom“ (1Kor 15, 28) Ten, ktorý všetko stvoril, a tak so svojou slávou zároveň zabezpečil aj našu blaženosť. Bohu sa však zapáčilo pozvať ľudí k účasti na svojom živote nie iba každého osve, bez akéhokoľvek vzájomného spojenia, ale utvoriť z nich ľud, v ktorom by sa zhromaždili vedno jeho roztratené dietky.[1] Tu Koncil poukázal, že misionárske úsilie má svoj význam, lebo jeho cieľom je obohatiť každého človeka Božím životom.[2]

Boží sluha, rímsky pápež Ján Pavol II., poukazoval často na význam misií v živote Katolíckej cirkvi. Za jeho pontifikátu sa slávil svetový deň misií. Svetový deň misií v roku 2005 bol venovaný Eucharistii, ktorý mal Božiemu ľudu pomôcť lepšie pochopiť „eucharistický“ zmysel našej existencie. Eucharistia umožňuje naplno pochopiť zmysel misií a tým pobáda každého jednotlivého veriaceho – a najmä misionárov –, aby sa stali „rozlámaným chlebom“ za život sveta. Ľudstvo potrebuje Krista – „rozlámaný chlieb“. Význam misijného úsilia spočíva v tom, aby sa kresťania stali darom pre iných.

V našej dobe sa zdá, že ľudské spoločenstvo zahaľujú mnohé mraky, keď ním otriasajú dramatické udalosti a burcujú ho hrozné prírodné katastrofy. Ten istý Spasiteľ, ktorý sa pri pohľade na ubiedené zástupy nad nimi zľutoval, „lebo boli zmorené a sklesnuté ako ovce bez pastiera“

[1] Porov.: DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Ad gentes*. In. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II, Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993, čl. 1 – 2.
[2] Porov.: SLODIČKA, A.: *Ekumenizmus Slovanov*. Prešov : Petra, 2004, s. 26-27.

(Mt 9, 36), je prítomný v Eucharistii a po stáročia neprestáva prejavovať svoj súcit s chudobným a trpiacim ľudstvom.

V jeho mene chodia pastoračnípracovníci a misionári po nepreskúmaných cestách, aby všetkým priniesli „chlieb spásy“. Pritom ich oduševňuje vedomie, že v jednote s Kristom, ktorý je „centrom nielen dejín Cirkvi, ale aj dejín celého ľudstva (porov. Ef 1, 10; Kol 1, 15 – 20)“, je možné uspokojiť tie najhlbšie túžby ľudského srdca.

Ján Pavol II. zdôraznil vo svojom posolstve, že ak sa sýtime telom a krvou ukrižovaného a zmŕtvychvstalého Pána, nemôžeme si tento dar nechať len pre seba. Naopak, treba ho šíriť ďalej. Horlivá láska ku Kristovi nás vedie k odvážnemu ohlasovaniu Krista; ohlasovaniu, ktoré sa mučeníctvom stáva najvyššou obetou lásky k Bohu a k bratom.

Misionári sú „rozlámaným chlebom“ za život sveta. Aj dnes Kristus prikazuje svojim učeníkom: „Vy im dajte jesť!“ (Mt 14, 16). V jeho mene sa misionári vydávajú do mnohých kútov sveta, aby ohlasovali evanjelium a svedčili o ňom. Prostredníctvom ich činnosti znovu zaznievajú Spasiteľove slová : „Ja som chlieb života. Kto prichádza ku mne, nikdy nebude hladovať, a kto verí vo mňa, nikdy nebude žízniť“ (Jn 6, 35); oni sami sa tiež stávajú „rozlámaným chlebom“ za bratov, mnohokrát až po obetu vlastného života.

Boží sluha, Ján Pavol II., poukázal v svojom posolstve na misionárov – mučeníkov v našej dobe. Ich príklad privádza veľa mladých na cestu hrdinskej vernosti Kristovi. Cirkev potrebuje mužov a ženy, ktorí sú pripravení úplne sa zasvätiť veľkému dielu evanjelia. Svetový deň misií, podľa Jána Pavla II., predstavil vhodnú príležitosť, aby sme si uvedomili naliehavú potrebu zúčastniť sa na poslaní evanjelizovať, do ktorého sú zapojené miestne spoločenstvá i mnohé cirkevné organizácie, najmä Pápežské misijné diela a misijné inštitúty. Je to poslanie, ktoré si okrem modlitby a obete vyžaduje aj konkrétnu materiálnu pomoc. Misie sú, podľa Jána Pavla II., spojené s pomocou chudobným.[3] Ján Pavol II. využil príležitosť na to, aby vyzdvihol neoceniteľnú službu, ktorú konajú Pápežské misijné diela a pozval všetkých, aby s nimi spolupracovali a veľkodušne ich duchovne i materiálne podporovali. V svojom posolstve Ján Pavol II. spojil katolícku známku Cirkvi s misionárskou spiritualitou, ktorej podstatným znakom je „úzke spoločenstvo s Kristom“ (*Redemptoris missio*, 88).[4] Podľa veľkého Pápeža z Poľska je to eucharistický Kristus, ktorý zjednocuje ľudí zo všetkých krajín a národov.

Podľa Jána Pavla II. je misijné poslanie Cirkvi aj na začiatku tretieho tisícročia nevyhnutnosťou, ako už v minulosti neraz pripomínal. V

[3] Porov.: *Pápež odpovedá*. Bratislava, 1996, s. 42.
[4] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k svetovému dňu misií 23. októbra 2005*. Konferencia biskupov Slovenska, 2005, čl. 4.

encyklike *Redemptoris missio* konštatoval, že toto poslanie je ešte ďaleko od svojho zavŕšenia, a preto sa musíme všetkými silami zapojiť do jeho služby (porov. 1). Celý Boží ľud je v každom okamihu svojho putovania dejinami pozvaný mať účasť na Spasiteľovom smäde (porov. Jn 19, 28). Tento jeho smäd po spáse duší vždy veľmi pociťovali najmä svätí; tu Ján Pavol II. spomenul svätú Teréziu z Lisieux, patrónku misií, či Mons. Comboniho, veľkého afrického apoštola, ktorý mal to šťastie byť nedávno povýšený na oltár.

Sociálne a náboženské výzvy, ktoré v našich časoch doliehajú na ľudstvo, povzbudzujú veriacich, aby si obnovili svoj misijný zápal. Podľa Božieho služobníka, Jána Pavla II., je potrebné znovu odvážne začať misie *ad gentes*, vychádzajúc z ohlasovania Krista, Spasiteľa každého ľudského stvorenia. Medzinárodný eucharistický kongres, ktorý sa konal v októbri, mesiaci misií, v Guadalajare v Mexiku, mal byť mimoriadnou príležitosťou na spoločné pozdvihnutie misijného povedomia pri sviatostnom pokrme Kristovho tela a krvi. Cirkev zhromaždená okolo oltára totiž lepšie chápe svoj pôvod a svoje misijné poslanie.

Aj v tomto posolstve poukázal Ján Pavol II. na vzťah medzi Eucharistiou a Cirkvou, medzi Eucharistiou a misiami. Na konci každej svätej liturgie v latinskom obrade celebrant rozpúšťa zhromaždenie so slovami: „Iďte v mene Božom!“, vtedy musia všetci kresťania pocítiť, že sú „misionármi Eucharistie“ a že majú v každom prostredí šíriť tento veľký dar, ktorý prijali.

Veriaci, ktorí sa živia Eucharistiou, pochopia, že misijné poslanie spočíva v tom, aby boli „príjemnou obetou, posvätenou v Duchu Svätom“ (Rim 15, 16), aby čoraz viac tvorili „jedno srdce a jednu dušu“ (Sk 4, 32) a aby sa stávali svedkami jeho lásky až po samé končiny zeme.[5]

Aj v tomto posolstve Ján Pavol II. poukázal na prínos Pápežských misijných diel pre apoštolskú činnosť Cirkvi. Tieto misijné diela sú mi veľmi drahé a v mene všetkých im ďakoval rímsky pápež za cennú službu, ktorú preukazujú novej evanjelizácii a misiám *ad gentes*.[6] Je potrebné povedať, že ohlasovanie Krista misionármi neprináša len oslobodenie od hriechu a prinášanie Božieho života, ale prináša ľuďom aj oslobodenie z obmedzení tohoto pozemského života. Misionári sa nestarajú len o dušu, ale aj o telo, preto Ján Pavol II. povzbudzoval aj k materiálnej pomoci pre misie.

Hneď na začiatku Ján Pavol II. vložil svoj pontifikát pod zvláštnu ochranu Panny Márie. Už vo svojej prvej encyklike *Redemptor hominis*

[5] Porov.: SLODIČKA, A.: *Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II.* Prešov, 2005, s. 63-80.
[6] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k svetovému dňu misií 24. októbra 2004*. Konferencia biskupov Slovenska, 2004, čl. 4 – 5.

tento veľký Pápež napísal, že iba v ovzduší vrúcnej modlitby je možné „prijať Ducha Svätého, ktorý na nás zostúpi a tak sa staneme Kristovými svedkami ‚až po kraj sveta', podobne ako tí, ktorí v deň Turíc vyšli z jeruzalemského večeradla".

Cirkev si čoraz väčšmi uvedomuje, že má byť Matkou ako Mária. V bule *Incarnationis mysterium* pri príležitosti Veľkého jubilea roku 2000 Ján Pavol II. napísal, že Cirkev je „kolískou, do ktorej vkladá Mária Ježiša a ponecháva ho na adoráciu a kontempláciu všetkým národom". Na tejto duchovnej a misijnej ceste chce aj naďalej pokračovať, ustavične sprevádzaná Najsvätejšou Pannou, Hviezdou novej evanjelizácie, ktorá je žiarivou zornicou a bezpečnou vodkyňou našej cesty.

V škole Panny Márie a nasledovaním jej príkladu dokáže každé spoločenstvo lepšie odhaliť svoj kontemplatívny a misijný rozmer. Svetový deň misií, ktorý pripadol v roku 2003 práve na záver tohto osobitného mariánskeho roka, mal poskytnúť po dobrej príprave veľkodušný impulz na angažovanie sa cirkevných spoločenstiev v tejto oblasti.

Ján Pavol II. v posolstve spomenul, že s Máriou rozjímajme nad Kristovou tvárou (*Cum Maria contemplemur Christi vultum*!). Ján Pavol II. sa spýtal v posolstve, ako máme reagovať na veľké problémy zoči-voči utrpeniu nevinných, na nespravodlivosti páchané s arogantnou drzosťou? V chápavej škole Márie, našej Matky, sa veriaci učia v zdanlivom Božom mlčaní spoznať jeho slovo, ktoré zaznieva do ticha na našu spásu.

„Každý veriaci je povolaný na svätosť i na misie", tak to pripomenul Ján Pavol II. v encyklike *Redemptoris missio*. V žiadnej epoche, podľa Jána Pavla II., nemala Cirkev také možnosti ohlasovať Ježiša, ako má dnes vďaka spoločenským komunikačným prostriedkom. Práve preto je dnes povolaná, aby z nej presvitala tvár jej Ženícha s ešte žiarivejšou svätosťou. Význam misijného úsilia pre zjednocujúci sa svet spočíva aj v tom, že v bratoch, najmä v chudobných, biednych a tých, ktorí sú ďaleko od viery a od evanjelia, kontempluje Cirkev milosrdnú Ježišovu tvár. Bez strachu kričí do sveta, že Kristus je „cesta, pravda a život" (Jn 14, 6), a nebojí sa s radosťou ohlasovať, že stredobodom dobrej zvesti, ba „celým obsahom je Kristova osoba, Slovo, ktoré sa stalo telom, jediný Spasiteľ sveta".[7] Úloha misijného oživenia musí byť aj naďalej vážnym a trvalým záväzkom každého pokrsteného, ako i každého cirkevného spoločenstva. Aj v tomto poslolstve poukázal Ján Pavol II. na význam Pápežských misijných diel.[8]

---

[7] Porov.: SLODIČKA, A.: *Theologia dogmatica catholica de Verbo incarnato et Redemptore*. Prešov, 2005, s. 40-44.

[8] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k svetovému dňu misií 19. októbra 2003.* Konferencia biskupov Slovenska, 2003, čl. 5.

Význam misijného úsilia spočíva aj v tom, že misie sú hlásaním odpustenia. Ide o udalosť, ktorá sa opakuje každý rok, no ktorá s plynutím času nestráca na svojom význame, lebo misie sú našou odpoveďou na najvyšší Ježišov príkaz: „Choďte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna, i Ducha Svätého a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal“ (Mt 28, 19).

Misijné úsilie, podľa Jána Pavla II.,sa na začiatku tretieho kresťanského tisícročia ukazuje naliehavejšie, pretože, „počet tých, ktorí nepoznajú Krista a nepatria do Cirkvi, stále rastie, ba dokonca od koncilu sa skoro zdvojnásobil. Tento nesmierny počet ľudí, ktorých Otec miluje a pre ktorých poslal svojho Syna, robí naliehavosť misií očividnou“ (*Redemptoris missio*).

Zlatou cestou misií a význam misijného úsilia spočíva v úprimnom dialógu (*Ad gentes*, *Nostra aetate*). Ide tu o dialóg, ktorý umožňuje hovoriť s druhými s úctou a porozumením, svedčiaci o zásadách, v ktoré verí, a s láskou ohlasujúci najhlbšie pravdy viery: radosť, nádej a zmysel života. V podstate je uskutočnením duchovného impulzu, ktorý „smeruje k vnútornej očiste a obráteniu, ktoré môže byť duchovne plodné, ak sa nechá naozaj viesť Duchom“. Záväzok k pozornému a úctivému dialógu je *conditio sine qua non* opravdivého svedectva o spásnej Božej láske. Ján Pavol II. nazval Najsvätejšiu Pannu Máriu Kráľovnou misií.[9]

V posolstve z roku 2001 Ján Pavol II. poukázal, že misijné povolanie jedinečnú naliehavosť, keď pozrieme na tú časť ľudstva, ktoré ešte nepozná alebo neuznáva Krista. Tu Boží sluha zdôraznil, že misie *ad gentes* platia dnes oveľa viac ako inokedy. V srdci si veľký pápež uchovval tvár ľudstva, ktorú mohol kontemplovať počas jeho putovania svetom: je to Kristova tvár odzrkadľujúca sa v chudobných a trpiacich, Kristova tvár svietiaca z tvári tých, čo žijú ako *"ovce bez pastiera"* (Mk 6, 34). Každý muž a každá žena majú plné právo, aby im bolo *"mnoho"* (tamže) zvestované. Tu vidíme význam misijného úsilia v objavení bratskosti medzi ľuďmi.

Cirkev, podľa Jána Pavla II., sa nemôže vzdať misijnej činnosti medzi národmi. Vždy bude jej prvoradou úlohou misia *ad gentes*, ohlasovanie, že v Kristovi je 'cesta, pravda a život' (Jn 14, 6), že ľudia v ňom nájdu spásu". „Misia sa týka všetkých kresťanov, všetkých diecéz a farností, ustanovizní a združení" (*Redemptoris missio* 2). Zároveň je výbornou príležitosťou uvedomiť si, že "misie nepotrebujú iba pomoc, ale

[9] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k svetovému dňu misií 20. októbra 2002*. In. http://www.kbs.sk/?cid=1121254953 (21.5.2007).

spoluúčasť a predovšetkým lásku k chudobným. Všetko, čo sme dostali od Boha, "život ani hmotné dobrá - nie je naše".[10]

Pre misijné úsilie má pre nás najväčší význam encyklika o trvalej platnosti misionárskeho poslania Cirkvi *Redemptoris missio* zo 7. decembra 1990. Tam Boží služobník Jána pavol II. spomenul, že poslanie Krista Vykupiteľa, zverené Cirkvi, je ešte ďaleko od svojho zavŕšenia. Všeobecný pohľad na ľudstvo ku koncu druhého tisícročia nám ukazuje, že toto poslanie je ešte len v začiatkoch a že sa musíme zasadiť so všetkými silami za službu tomuto poslaniu. Je to Duch, ktorý nás pobáda ohlasovať veľké diela Božie. "Veď ak hlásam evanjelium, nemám sa čím chváliť; to je moja povinnosť a beda mi, keby som evanjelium nehlásal" (1Kor 9,16). Bez Svätého Ducha, podľa Jána Pavla II., každý apoštolát je odsúdený na zánik.[11]

Od začiatku svojho pontifikátu sa Ján Pavol II. rozhodol cestovať až na kraj sveta, aby dal výraz tejto misionárskej zodpovednosti. Práve bezprostredný styk s národmi, ktoré Krista ešte nepoznajú, ho presvedčil o naliehavosti tejto činnosti, ktorej je táto encyklika venovaná. Druhý vatikánsky koncil chcel obnoviť život a činnosť Cirkvi v súlade s potrebami dnešného sveta. Postavil do popredia misionárske poslanie, ktorého dynamiku stavia na samom trojičnom poslaní. Misionársky impulz je teda najhlbšie zakorenený v podstate kresťanského života a dáva smer aj ekumenickému hnutiu: "Aby všetci jedno boli, ako Ty, Otče, si vo mne a ja som v Tebe, aby aj oni v nás jedno boli, aby svet uveril, že si ma Ty poslal" (Jn 17,21). Koncil už doniesol bohaté misionárske ovocie. Vznikli miestne cirkvi s vlastnými biskupmi, klérom a laickými apoštolmi. Kresťanské spoločenstvá sa stále intenzívnejšie zapájajú do života národov. Spojenie cirkví navzájom prináša živú výmenu duchovného a hmotného dobra. Účasť laikov na evanjelizovaní mení cirkevný život. Miestne cirkvi sa otvárajú pre stretnutia, dialóg a spoluprácu s členmi iných kresťanských cirkví a náboženstiev. Predovšetkým sa ukazuje nové povedomie, že misijné poslanie sa týka všetkých kresťanov, všetkých eparchií a všetkých farností, cirkevných inštitúcií a spolkov. Ale v tejto "novej jari" kresťanstva nemožno prehliadnuť jednu negatívnu tendenciu, ktorej chce táto encyklika odpomôcť. Vlastné poslanie *„ad gentes“* (zámorské misie), zdá sa, poľavuje, čo zaiste nezodpovedá smerniciam koncilu a následným vyjadreniam učiteľského úradu. Vnútorné i vonkajšie ťažkosti ochromili misionárske nadšenie zamerané na nekresťanov. Nad touto skutočnosťou sa musíme všetci veriaci v Krista zamyslieť. V dejinách Cirkvi plnenie

[10] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Posolstvo k svetovému dňu misií 21. októbra 2001*. In. http://www.kbs.sk/?cid=1121254953 (21.5.2007).
[11] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Duch Svätý*. Bratislava : 1998, s. 13.

misionárskeho poslania bolo vždy znakom vitality, a naopak, zanedbávanie je znakom krízy viery.

Ján Pavol II. sa v svojej encyklike odvolal na dekrét Druhého vatikánskeho koncilu o misionárskej činnosti Cirkvi *Ad gentes.* Jána Pavla II. pohýnala k zdôrazneniu naliehavosti misionárskej evanjelizácie aj skutočnosť, že toto je prednostná služba, ktorú môže Cirkev preukázať každému človekovi a celému dnešnému ľudstvu, povedané v zhode s témou nášho príspevku, že misijné úsilie má má význam pre zjednocujúce sa ľudstvo. Ľudstvo môže síce vykázať podivuhodné výkony, ale zdá sa, že stratilo zmysel pre posledné skutočnosti a pre život sám.

Misijné úsilie má význam pre zjednicujúce sa ľudstvo, lebo Kristovo evanjelium neuberá nič na slobode človeka ani na úcte voči inej kultúre, čokoľvek je pozitívneho v inom náboženstve. Keď ľudia prijmu Krista, otvoria sa konečnoplatnému Božiemu Slovu, v ktorom sa Boh dal plno poznať a ukázal nám cestu k sebe.

Počet tých, ktorí nepoznajú Krista a nepatria do Cirkvi, stále rastie, ba dokonca od koncilu sa skoro zdvojnásobil. Tento nesmierny počet ľudí, ktorých Otec miluje a pre ktorých poslal svojho Syna, robí naliehavosť misií očividnou. Z druhej strany naša doba poskytuje Cirkvi na tomto poli nové možnosti: zrútenie ideológií a utláčajúcich politických systémov, otvorenie hraníc a vznik zjednocujúceho sa sveta vďaka hojnejšej možnosti informácií, presadenie sa u národov tých evanjeliových hodnôt, ktoré Ježiš stelesnil vo svojom živote (pokoj, spravodlivosť, bratstvo, starosť o núdznych), postupná bezduchosť v hospodárstve a technike robí hľadanie pravdy o Bohu, o človekovi, o zmysle života zvlášť naliehavým. Boh otvára Cirkvi horizonty ľudstva, ktoré je pre semeno evanjelia pripravenejšie. Podľa Jána Pavla II. prišiel čas nasadiť všetky cirkevné sily za novú evanjelizáciu a za misie *ad gentes*. Nikto, kto verí v Krista, žiadna cirkevná inštitúcia sa nemôže vyhnúť tejto najvyššej povinnosti: Krista treba zvestovať všetkým národom.[12]

Na dôležitosť misií poukazoval Ján Pavol II. v mnohých svojich dokumentoch. V encyklike *Slavorum apostoli*, ktorá hovorí o evanjelizačnom diele sv. Cyrila a Metoda, Ján Pavol II. vysvetlil, že Cirkev je katolícka i preto, že vo všetkých ľudských okolnostiach a pomeroch vie predkladať zjavenú pravdu, ktorú ochraňuje neporušenú v jej Božom obsahu, a to tak, aby zodpovedala vznešeným ideálom a spravodlivým očakávaniam každého človeka a národa. Každý odkaz dobra konečne, ktorý každá generácia odovzdáva potomkom spolu s

[12] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Redemptoris missio*. Praha : ZVON, 1994, s.9 – 10.

neoceniteľným darom života, tvorí akoby obrovské a rôznofarebné tkanivo, ktoré nie je dokončené a skladá živú mozaiku všemohúceho a nad všetkým vládnúceho Boha, ktorý sa prejaví v celej svojej nádhere až na konci čias. Evanjelium neochudobňuje a nezháňa to, čo každý človek, kmeň, národ a kultúra v priebehu svojich dejín uznávajú a uskutočňujú ako dobro, pravdu a krásu; skôr podnecuje k prispôsobeniu a rozvíjaniu všetkých týchto hodnôt, aby sa podľa nich veľkodušne a radostne žilo a aby sa doplňovali tajomným a povznášajúcim svetlom Zjavenia.[13]

Misionárske hnutie, podľa Jána Pavla II., sa nedá oddeliť od hnutia za jednotu kresťanov (ekumenizmus). Ekumenické hnutie 20. storočia bolo silnejšie poznačené misionárskym náhľadom ako ekumenické podujatia minulých storočí, ktorých význam však nesmieme podceňovať. Vo verši Jánovho evanjelia, ktorý slúži ako inšpirácia a ako hlavný motív - "aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal" (Jn 17,21) -, slová aby svet uveril boli tak výrazne zdôraznené, že sme niekedy v pokušení zabudnúť, že v mysli evanjelistu slúži jednota predovšetkým na česť Otca. Je zrejmé, že rozdelenie kresťanov je v rozpore s pravdou, ktorú sú poverení šíriť, a preto veľmi zaťažuje ich svedectvo. To dobre pochopil už predchodca Jána Pavla, pápež Pavol VI. a vo svojom apoštolskom liste *Evangelii nuntiandi* napísal: "Ako nositelia evanjelizácie nesmieme tým, ktorí veria v Krista, poskytovať obraz rozvadených a frontami rozdelených, nepríťažlivých ľudí, ale obraz osobností, ktoré dozreli vo viere a sú schopné sa navzájom stretnúť ponad všetky konkrétne napätia v spoločnom, úprimnom a čistom hľadaní pravdy. Skutočne, osud evanjelizácie je nesporne spätý so svedectvom, ktoré Cirkev vydáva o svojej jednote. Na tomto mieste by sme chceli osobitne ešte raz vyzdvihnúť znamenie jednoty všetkých kresťanov ako cestu a prostriedok evanjelizácie. Rozdelenie kresťanov je takou závažnou okolnosťou, že zaťažuje i samotné Kristovo dielo“.[14]

Pozitívne a negatívne stránky globalizácie vyvstlil Ján Pavol II. v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Ecclesia in America* z roku 1999. Cirkev je misionárska v zjednocujúcom sa svete. Charakteristickou črtou súčasného sveta je smerovanie ku globalizácii, k fenoménu, ktorý, hoci nie je výlučne americkým, je čoraz zreteľnejší a v Amerike má najväčší ohlas. Nevyhnutnosť tohto procesu vyvoláva vzrastajúca komunikácia medzi rôznymi časťami sveta, ktorá spôsobuje prekonávanie vzdialeností, s viditeľnými účinkami v najrozličnejších oblastiach.

Etické dôsledky môžu byť pozitívne alebo negatívne. Existuje ekonomická globalizácia, ktorá prináša niektoré pozitívne dôsledky, ako

[13] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Slavorum apostoli*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2005, s. 28 – 29.
[14] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ut unum sint*. Praha : ZVON, 1995, s. 74 – 75.

sú výkonnosť a vzrastajúca produkcia, ktoré s rozvojom ekonomických spojení medzi rôznymi krajinami môžu napomôcť proces zjednocovania medzi národmi a lepšiu službu celej ľudskej rodine. Ak sa však globalizácia riadi iba zákonmi trhu uplatňovanými tak, aby vyhovovali mocným, jej dôsledky nemôžu byť iné než negatívne. Sú to napríklad absolutizácia ekonómie, nezamestnanosť, redukcia a zhoršenie verejných služieb, ničenie životného prostredia a prírodných zdrojov, vzrastanie rozdielov medzi bohatými a chudobnými, neprimeraná súťaž, ktorá vháňa chudobné národy do ešte výraznejšej podriadenosti. Cirkev oceňuje pozitívne hodnoty, ktoré prináša globalizácia, ale uvedomuje si aj negatívne stránky, ktoré s ňou prichádzajú. Na druhej strane médiá všade vnucujú nový rebríček hodnôt, ktoré sú často svojvoľné a v základe materialistické, a zočivoči ktorým je ťažké udržať si otvorenosť pre hodnoty evanjelia.

Cirkev v Amerike nie je povolaná len podporovať väčšiu integráciu medzi národmi, prispievajúc tak k vytvoreniu skutočnej globalizovanej kultúry solidarity, ale aj spolupracovať všetkými legitímnymi prostriedkami na redukcii negatívnych účinkov globalizácie, ako sú nadvláda mocných nad slabými, najmä v ekonomickej oblasti, a strata hodnôt miestnych kultúr v prospech nesprávne chápanej homogenizácie.[15]

Význam misií podčiarkol Ján Pavol II. v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Ecclesia in Asia* z roku 1999. Boží služobník Ján Pavol II. zdôraznil, že čím viac je kresťanské spoločenstvo založené na skúsenosti s Bohom, ktorú vyžaruje svojou žitou vierou, tým bude schopnejšie dôveryhodne ohlasovať iným naplnenie Božieho kráľovstva v Ježišovi Kristovi. Toto závisí od verného počúvania Božieho slova, od modlitby a od kontemplácie, od slávenia Ježišovho tajomstva vo sviatostiach, najmä v eucharistii a od príkladu pravej vospolnosti života a celistvosti lásky. Stredobodom miestnej cirkvi sa musí stať kontemplácia Ježiša Krista, Boha, ktorý sa stal človekom: Cirkev musí neustále smerovať k dôvernejšiemu zjednoteniu s Ježišom Kristom, v ktorého poslaní pokračuje. Misie sú kontemplatívnou činnosťou a činnou kontempláciou. Preto misionár, ktorý by nemal hlbokú skúsenosť Boha v modlitbe a v kontemplácii, bude mať slabý duchovný vplyv a úspech vo svojom účinkovaní. Toto je úvaha, ktorú založil Ján Pavol II. na svojej vlastnej kňazskej skúsenosti a, ako napísal na inom mieste, kontakt s predstaviteľmi nekresťanských duchovných tradícií, zvlášť tými ázijskými, ho utvrdil v presvedčení, že budúcnosť misií závisí vo veľkej miere od kontemplácie. V Ázii, ktorá je príbytkom veľkých náboženstiev,

[15] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in America*. In. http://www.kbs.sk/?cid=1131522079 (24.5.2007)

kde jednotlivé osoby i celé národy majú smäd po božskom, je Cirkev povolaná byť Cirkvou modlitby, hlbokou duchovnou, aj keď je zaangažovaná do bezprostredných ľudských a sociálnych starostí: každý kresťan potrebuje autentickú misijnú duchovnosť, ktorú tvorí modlitba a kontemplácia. Kresťanská duchovnosť a konkrétna služba je prínosom pre obyvateľov Ázie.[16]

Aj v posynodálnej apoštolskej exhortácii *Ecclesia in Europa* Boží služobník Ján Pavol II. poukázal, celá Cirkev dostala misijné poslanie. Slúžiť evanjeliu nádeje prostredníctvom evanjelizujúcej lásky je záväzná úloha a zodpovednosť všetkých. Pretože nech sú naše charizmy a úrady akékoľvek, láska je hlavnou cestou, ktorá bola ukázaná všetkým a po ktorej všetci môžu ísť. Celé cirkevné spoločenstvo by malo kráčať po tejto ceste v stopách svojho Učiteľa.[17]

Zakončiť by sme chceli slovami Jána Pavla II. z jeho apoštolského listu *Novo millenio ineunte* z roku 2001, kde pozval kresťanov katolíkov k misionárskej horlivosti (*duc in altu*m). Pred Cirkvou sa otvára nové tisícročie ako šíry oceán, na ktorý sa má vydať v nádeji na pomoc Ježiša Krista. Boží Syn, ktorý sa z lásky k ľuďom stal pred dvetisíc rokmi človekom, koná svoje dielo aj dnes. Musíme mať pozorné oči, aby sme to videli, a predovšetkým veľkorysé srdce, aby sme sa aj my stali jeho nástrojmi. Teraz nás Kristus, o ktorom sme s láskou rozjímali, ešte raz vyzýva, aby sme sa vydali na cestu: "Choďte teda, učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého (Mt 28,19). Toto misionárske poslanie nás uvádza do tretieho tisícročia výzvou k tomu istému nadšeniu, ktoré bolo vlastné kresťanom prvej generácie. Môžeme počítať so silou toho istého Ducha, ktorý bol na nich vyliaty na Päťdesiatnicu a dnes nás pobáda, aby sme sa znovu vydali na cestu, povzbudení nádejou, ktorá nezahanbuje (Rim 5,5).[18]

[16] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Asia*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2000, s. 75 – 76.
[17] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2004, s. 38.
[18] Porov.: JÁN PAVOL II.: *Novo millenio ineunte.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001 s. 84.

Wojtyłov Etický šlabikár

Ľudovít Tobiáš

Ján Pavol II. už ako kňaz Karol Wojtyła bol literárne veľmi činný, čo sa prejavovalo v jeho básnickej, dramatickej aj časopiseckej tvorbe. Jej veľkú časť tvoria články písané do rôznych novín a časopisov, medzi ktorými majú významné, ba dá sa povedať prvé miesto krakovské katolícke noviny *Tygodnik Powszechny*.

O týchto novinách by sa dalo mnoho popísať, pretože Tygodnik Powszechny bol intelektuálnou katolíckou prieskumnou loďou, ktorá sústavne plávala v nepriateľských vodách komunistického bloku. Vďaka svojej literárnej a intelektuálnej úrovni bol najlepšími novinami v komunistickom Poľsku, najspoľahlivejším zdrojom informácií a najotvorenejším fórom na diskusiu o spoločenských problémoch. Mal takú širokú čitateľskú obec, že mu ju mohol závidieť hociktorý časopis 50. až 80. rokov na Západe. Tygodnik Powszechny bol novinami, ktoré kolovali z ruky do ruky v nespočetných skupinách intelektuálov a ktoré mali podstatnú zásluhu na tom, že sa vytváralo spojenie medzi intelektuálnym katolíckym a intelektuálnym nekatolíckym disentom.[1]

Prvým článkom, ktorý tieto noviny uverejnili od autora – mladého kňaza Karola Wojtyłu, bol *Mission de France* uverejnený 6. marca 1949 hneď na prvej strane. Takto sa začala spolupráca Wojtyłu s redakciou novín Tygodnik Powszechny, hlavne však s jej šéfredaktorom, mladým novinárom *Jerzym Turowiczom*, a trvala až do Wojtyłovho zvolenia za pápeža. Noviny potom uverejnili ešte niekoľko článkov od Jána Pavla II.[2]

„V rokoch 1957 – 1958 napísal Karol Wojtyła na Turowiczovu žiadosť sériu dvadsiatich článkov s názvom *„Abeceda morálky"*, čo bol v období pred zvolením za pápeža asi jeho najväčší pokus predostrieť vážne filozofické a teologické otázky laickej verejnosti spôsobom, ktorý uspokojoval intelektuálnych zvedavcov i filozoficky podkutých čitateľov."[3] V úvode k Wojtyłovým článkom, ktoré boli neskôr knižne vydané pod názvom *Elementarz etyczny* (v preklade Etický šlabikár alebo Abeceda morálky) kňaz Józef Majka o šlabikári píše, že je dobrou prípravou na čítanie všetkých textov Jána Pavla II., a predovšetkým jeho encyklík, najmä však k encyklikám *Redemptor hominis* – Vykupiteľ človeka a *Dives in misericordia* – Bohatý na milosrdenstvo. Kapitolky

[1] Porov. WEIGEL, G.: *Svedok Nádeje I.* Bratislava 2000, s. 106.
[2] Pozn. Veľmi dobrý prehľad všetkých článkov od Karola Wojtyłu nájde čitateľ na internetovej stránke www.kul.lublin.pl
[3] WEIGEL, G.: *Svedok Nádeje I.* Bratislava 2000, s. 107.

knihy Etický šlabikár (Abeceda morálky) sú vlastne jednotlivé články, ktoré vychádzali v katolíckych novinách Tygodnik Powszechny a postupne sa zaoberajú rôznymi, vtedy aj dnes aktuálnymi témami.

Prehľad jednotlivých tém (článkov)

1. Morálka a etika (rok 1957, číslo 9)
2. Problém vedeckej etiky (rok 1957, číslo 10.)
3. O pôvode morálnych noriem (rok 1957, číslo 11.)
4. Realizmus v etike (rok 1957, číslo 12.)
5. Prirodzenosť a dokonalosť (rok 1957, číslo 13.)
6. Význam povinnosti (rok 1957, číslo 16.)
7. Prírodný zákon (rok 1957, číslo 28.)
8. Humanizmus a cieľ človeka (rok 1957, číslo 31.)
9. Problém pravdy a milosrdenstva (rok 1957, číslo 33.)
10. Problém nezištnosti (rok 1957, číslo 34.)
11. Správna interpretácia náuky o šťastí (rok 1957, číslo 36.)
12. Vzťah k príjemnosti (rok 1957, číslo 38.)
13. Hodnoty (rok 1957, číslo 39.)
14. Čo je to askéza? (rok 1957, číslo 40.)
15. Idea a pokora (rok 1957, číslo 41.)
16. Videnie Boha (rok 1957, číslo 43.)
17. Základný kameň spoločenskej etiky (rok 1958, číslo 1.)
18. Spravodlivosť a láska (rok 1958, číslo 2.)
19. Problém vojny (rok 1958, číslo 3.)
20. Nezávislá etika vo svetle idei spravodlivosti (rok 1958, číslo 6.)[4]

Po prečítaní jednotlivých novinových článkov (kapitol šlabikára) má čitateľ pocit, ktorý celkom presne vystihol autor predhovoru k Etickému šlabikáru, že jednotlivé články učia základom kresťanského etického myslenia.[5] Wojtyła chcel, aby si čitateľ Etického šlabikára samostatne skonštruoval vlastný systém etického myslenia zhodný s ľudskou prirodzenosťou a základmi evanjeliového posolstva.[6] Etický šlabikár je preto dobrým úvodom do diela Karola Wojtyłu (Jána Pavla II.), sám autor v ňom totiž popri inom objasňuje aj základné pojmoslovie, ktorým disponuje vo svojich ďalších prácach. Na Etický šlabikár možno teda hľadieť ako na Wojtyłov pokus naučiť čitateľa samostatne eticky

[4] Pozn. Všetky články sú zoradené podľa poradia v akom vyšli v Tygodniku Powszechnom a v zátvorke za názvom článku je uvedený rok a číslo novín s daným článkom.
[5] Porov. WOJTYŁA, K.: *Elementarz etyczny*. Wrocław 2000, s. 3-8.
[6] Porov. WOJTYŁA, K.: *Elementarz etyczny*. Wrocław 2000, s. 3.

uvažovať a súčasne nám šlabikár poslúži aj ako malý výkladový slovník terminológie Karola Wojtyłu. Pre ilustráciu uvádzam voľný preklad prvých troch článkov Etického šlabikára, ktoré nám pomôžu zorientovať sa v základných pojmoch: etika, morálka, kazuistika, náboženská etika a pôvod morálnych noriem tak, ako ich vykladal čitateľom katolíckych novín Tygodnik Powszechny Karol Wojtyła.

Morálka a etika

V každej dobe sa určité špecifické etické problémy stávajú viac aktuálne, pričom dnes[7] sa aktuálnou stala sama etika. Neustále sa o nej veľa píše a hovorí. Aby sme mohli do všetkého, vniesť istý poriadok, je potrebné rozlíšiť tri pojmy, ktoré bývajú veľmi často zamieňané.

Predovšetkým sa hovorí o morálke. Predpokladajme, že pojem morálka označuje viac-menej toľko, čo morálny život. Morálny život je prosto život ľudský, súčasne individuálny aj spoločenský, chápaný vo svetle noriem. Morálny život sa stáva predmetom vedy, vedeckého skúmania. Pokiaľ sa toto skúmanie približuje k morálnemu životu opisným spôsobom, pri použití experimentálno – induktívnej metódy, vtedy máme čo do činenia s takzvanou náukou o morálke. Táto náuka o morálke sa zaoberá existujúcimi morálnymi normami a teda určuje, čo v danom prostredí alebo v danej historickej epoche bolo, alebo je považované za dobré alebo zlé. Veda o morálke ale nedefinuje, čo je dobré a čo zlé. Týmto sa zaoberá etika, ktorá k morálnemu životu pristupuje spôsobom nie opisným, ale normatívnym. Stanovuje teda normy, čiže vyjadruje názory o tom, čo je dobré a čo zlé a tieto súdy zdôvodňuje, to znamená ukazuje prečo je to tak. Týmto spôsobom sa jasne naznačuje rozdiel medzi opisnou náukou o morálke a etikou – náukou normatívnou. Neraz sa všeobecne hovorí „náuka o morálke“ majúc na mysli „etiku“, podobne ako sa vraví „etika“ majúc na mysli „morálku“. Zvlášť posledné dva pojmy bývajú v rôznych výpovediach zamieňané. Často sa napríklad hovorí a píše o „kresťanskej etike“, majúc pritom na mysli len faktickú morálku niektorých kresťanov, a to mimochodom úplne bez preskúmania, či a nakoľko táto faktická morálka vyplýva zo zásad kresťanskej etiky, či nie je možno proti týmto zásadám. Výpovede tohto druhu sú prejavom pomiešania pojmov a spôsobujú ich ešte väčšie popletenie.

Morálne fakty hovoria o ľuďoch, o spoločnosti, ale nehovoria bezprostredne o zásadách, teda o samotnej etike. Týmto je predsa len

[7] Pozn. Je potrebné si uvedomiť, že článok bol napísaný a publikovaný v roku 1957.

odôvodnená otázka: či a v akom stupni (vo vyššie označenom význame) etika prispieva k utváraniu morálky.

Sama morálka je životom a oblasťou života, spája sa s činnosťou človeka. Človek je teda cez svoje konanie tvorcom morálky. On ju tvorí a spoluutvára medzi iným tým, že ovplyvňuje činy iných ľudí. Prax tu ide pred teóriou. Charakteristické sú v tejto oblasti slová o Ježišovi Kristovi: „začal konať skutky a učiť“ – charakteristické je vysunutie činu pred vyučovaním. Etika je teda náuka, je súborom tvrdení, súdov, ktoré sú akokoľvek nepochybne zamerané na to, aby dávali smer činom, tým sa predsa len nachádzajú v takom pomere k činom, ako špecifická teória k samej praxi. Predovšetkým jednotlivé ľudské skutky majú stále konkrétny, prísne individuálny charakter a zásady formulované a zdôvodňované v etike majú charakter všeobecný a abstraktný. Problém spojenia týchto všeobecných zásad s konkrétnymi činmi vyvstane, keď ich majú zásady utvárať, alebo tiež ak z pozície všeobecných zásad máme vydávať súd o konkrétnych ľudských činoch.

Privedením všeobecných zásad ku konkrétnym činom sa čiastočne zaoberá takzvaná kazuistika (názov pochádza z casus = prípad; predmetom tejto vedy sú jednotlivé fakty, teda morálne „prípady“). Je potrebné brať do úvahy, že v každom takomto fakte, teda prípade, je v hre celý rad jednotlivých okolností súčasne vonkajších, ako aj vnútorných, vyplývajúcich súčasne zo situácie, v ktorej sa konajúci človek aj vonkajškovo aj vnútorne ocitol. Dokonca je potrebné prihliadať aj na charakteristické rysy jeho individuálneho temperamentu či povahy. V týchto vnútorných a vonkajších podmienkach sa musí každý človek osobitne zmocniť aktuálneho zdôvodnenia morálneho dobra eventuálne zla svojich skutkov. To je úlohou jeho svedomia. Keď sa to tak vezme, môže mať v tejto oblasti dosť veľké slovo inštitúcia duchovného alebo vonkajšieho vedenia; toto vedenie býva vykonávané prostredníctvom rôznych ľudí – rodičov, známych, vychovávateľov a podobne (nie však len tých, ktorých povolaním je viesť svedomie). A je takéto vedenie vôbec zdôvodnené? Vari môže byť niekto druhý povolaný byť sudcom v mojich záležitostiach? Prax ukazuje, že áno. Neraz sa totiž stáva, že ktosi druhý ľahšie dosiahne objektivitu vo veci v takom čase, keď mne samému silné afektívne angažovanie sťažuje objektívny pohľad. Stáva sa dokonca aj to, že časom niekto druhý chápe moje názory, moju individualitu a jej možnosti lepšie, než ja sám.

A v tomto všetkom etika, so svojimi dôkladne a pokiaľ možno všestranne zdôvodnenými súdmi o morálnom dobre a zle, poskytuje síce nepriamo, predsa však oporu človeku. Preto stojí za to zapojiť sa do vyvolanej diskusie o etických otázkach a predovšetkým o otázkach samej etiky.

Problém vedeckej etiky

Veľmi často sa stretávame s výrokom „vedecká etika“. Pre mnoho spisovateľov a publicistov sa tento termín stal bežným postulátom, podobne ako takzvaný vedecký svetonázor. Onen postulát je v zásade správny, nakoľko vyjadruje túžbu, aby sa jednanie človeka opieralo o čo najdôkladnejšie poznanie. A v takomto pochopení príjme tento postulát každý mysliaci človek. Samozrejme, že tu musí ísť o čo možno najdôkladnejšie, alebo lepšie povedané najzákladnejšie poznanie všetkého, čo sa spája s konaním človeka, s cieľom a zmyslom jeho života. Je potrebné si uvedomiť, že jednotlivé náuky svojím pozitivistickým postojom prinášajú málo do tejto oblasti. Otázka zmyslu ľudského života úzko súvisí s otázkou ľudskej existencie a bytia vôbec – a odtiaľ autentická filozofia existencie tvorí správnu oporu pre etiku. Ak si nejaká etika zaslúži pomenovanie „vedecká“, tak potom tá, ktorá sa spája so skutočnou filozofiou existencie. Je známe, že tá posledná nie je náukou v tom istom význame ako rôzne podobné konkrétne disciplíny. Aj vedeckosť etiky je z nutnosti iná než vedeckosť náuk empiricko – induktívnych, ktoré používajú matematickú metódu. Tak to musí byť, keďže bez pravdivej reflexie nad ľudským bytím a nad jeho zameranosťou nemožno vytvoriť odôvodnené poznatky o tom, čo je morálne dobré alebo zlé, teda etiku.

Neraz sa môžeme stretnúť s tendenciou spájať pojem vedeckej etiky s hypotézou antropologického evolucionizmu. Tak ako je človek podľa tejto hypotézy produktom vývoja prvotných zvieracích foriem, tak aj etické fakty, morálne prežitia človeka by boli v tomto chápaní produktom vývoja z prvotných reakcií špecifických pre zvieratá. Takéto pripustenie predstavuje zásadnú okolnosť, že podstata morálneho prežitia leží na rozumovom chápaní dobra eventuálne zla, bez čoho o morálnom prežívaní a o morálke v pravom zmysle slova nemôže byť ani reči.

Mimochodom, evolucionizmus v uplatňovaní etiky kladie dôraz na údajnú celkovú rozmanitosť etických zásad, pohľadov na to, čo je dobré alebo zlé. Takáto úplná rozličnosť zásad ľudského jednania by teda musela viesť do prijatia úplného relativizmu v etike: čo je dnes dobré, to bude zajtra zlé a naopak. Medzitým vedľa faktov premenlivosti vystupuje istá stálosť v pohľade na morálne dobro a zlo. V presvedčení človeka to predsa nie sú hodnoty relatívne, ale práve absolútne, zaväzujúce jednoducho preto, že je človekom. Meniace sa okolnosti prinášajú so sebou len istú zmenu v spôsobe realizácie toho, čo je dobré alebo zlé, ale samotná podstata týchto hodnôt sa nemení natoľko, nakoľko sa nemení človek. V človeku zasa zisťujeme rôznorodé sekundárne, náhodné zmeny,

pri súčasnej základnej, podstatnej nemennosti. Práve táto nemennosť v samej podstate človeka nám dovoľuje indivíduá, ktoré sa líšia sekundárnymi, náhodnými vlastnosťami, charakterizovať ako ľudí, zaradiť ich do toho istého druhu a považovať ich za bytosti schopné morálneho života. To súčasne tvorí oporný bod vo formulovaní zásad ľudského postupovania. Evolucionistická koncepcia (v tomto prípade nejde o samotnú hypotézu antropologického evolucionizmu) má väčší význam pre pozitivistickú náuku o morálke, ale pre etiku má skôr sekundárny význam.

Keď veľa spisovateľov a publicistov predkladá požiadavku „vedeckej etiky“, vtedy ju chce buď výslovne alebo nevýslovne postaviť proti religijnej etike, ktorá by mala tvoriť tak trochu synonymum nevedeckosti. Aby sme sa mohli v tejto záležitosti oslobodiť od všetkých tendencií, ktoré nemajú nič spoločné s konkrétnym hľadaním pravdy, a teda tým viac nič spoločného s vedou, musíme upriamiť pozornosť na niekoľko zásadných okolností. Náboženská etika, v tomto prípade konkrétne etika kresťanská, vyplýva z takej reflexie nad existenciou (bytím), a zvlášť nad ľudským bytím, pre ktorú je oporou Zjavenie. A Zjavenie v súvislosti s tými pohľadmi na človeka, na účelnosť jeho existencie, na zmysel jeho bytia, s akými sa v ňom stretávame, formuluje tiež isté zásady konania. Keď ide o samotnú náuku o človekovi, je známe, že rozumové pravdy, ktoré sú predmetom vedeckého výkladu zo strany filozofie a súčasne (v inej oblasti) zo strany čiastkových náuk, sú v Zjavení doplnené pravdami nadprirodzenými, ktoré rozum prijíma len vo svetle viery (napr. pravda o posvätení ľudskej duše cez milosť, pravda o zjednotení s Bohom vo večnom živote cez radostné videnie a pod.). Ale keď ide o zásady konania obsiahnuté v Zjavení, celý rad z nich sa jednoducho zhoduje so zásadami čisto rozumovými, takými, ktoré by človek musel sformulovať ako zásady svojho konania tiež bez Zjavenia. Iné spomedzi zjavených zásad sa v každom prípade neprotivia rozumu, hoci do ich sformulovania by rozum sám nedospel. Napríklad náuka o láske k nepriateľom tvorí pre rozum ťažkú zásadu morálneho jednania. Avšak človek riadiaci sa práve rozumom predsa len musí potvrdiť, akú etickú hodnotu táto zásada v sebe ukrýva.

Dodajme, že väčšina zásad morálneho konania, s ktorými sa stretávame zvlášť v Evanjeliu, sa stáva plne zrozumiteľná na pozadí tohto pohľadu na človeka a na cieľ jeho existencie, ktorý Evanjelium hlása. Okrem toho je potrebné potvrdiť, že v priebehu dvoch tisícročí rôzni kresťanskí myslitelia vynakladali a stále vynakladajú poctivú námahu, aby dali zjavenej etickej pravde charakter náuky.

Zvláštnu pozornosť si tu zaslúži všetko úsilie, smerujúce k prispôsobeniu všetkého, čo v oblasti etiky dosiahla alebo dosahuje

ľudská myseľ. Jediným momentom z mnohých, na ktorý tu chcem (Karol Wojtyła) upriamiť pozornosť je skutočnosť privlastnenia Aristotelovho myslenia kresťanskej etike, ktoré bolo vykonané sv. Tomášom z Akvinu. Nešlo pochopiteľne o akési pomiešanie pohanských morálnych zásad s kresťanskými, ale o zapojenie všetkého, čo v oblasti etiky ako náuky, ako diela ľudského rozumu dosiahla ľudská myseľ nezávisle od Zjavenia za tým účelom, aby samotná objavená etická pravda získala väčšiu jasnosť a zrozumiteľnosť.

A tak napríklad voči súčasnému[8] vzrastu sociálno – ekonomických otázok zaujal stanovisko zvlášť pápež Lev XIII. v encyklike „Rerum novarum“ a pápež Pius XII. v encyklike „Quadragesimo anno“. Voči početným morálnym otázkam, aké v súvislosti s rozvojom biológie a medicíny vyrastajú na poli života sexuálneho, manželského, rodinného sa niekoľkokrát ujímal slova pápež Pius XII. (hoci len v 1951 roku v otázke morálnosti regulácie počatia a poslednýkrát vo veci tzv. bezbolestných pôrodov). Dokonca však taká mimoriadna otázka, akou je vec morálnej prípustnosti tzv. lekárskeho experimentu, sa stala predmetom výpovede pápeža Pia XII. v príhovoroch k účastníkom I. Medzinárodného kongresu histopatológie nervového systému v septembri 1952 a V. Medzinárodného kongresu psychoterapie a psychológie v apríli 1953[9]

Uvedomelý katolík opierajúci svoju morálku o rozum a Zjavenie rozhodne nemá príčiny na to, aby prežíval akýsi komplex menejcennosti z toho dôvodu, že stojí údajne na základe etiky, ktorá nie je vedecká.

O pôvode morálnych noriem

Je známe, že o špecifickom charaktere etiky rozhodujú normy. Normy sú pre ňu tým, čo ju odlišuje od iných náuk. Etika je teda náukou normatívnou. Otázkou základného významu pre túto náuku musí byť otázka pôvodu morálnych noriem. Publikácie pochádzajúce od spisovateľov či tiež materialistov rôznym spôsobom stavajú proti sebe „nadprirodzený“ pôvod morálnych noriem v náboženskej etike voči ich pôvodu čisto prirodzenou cestou v laickej etike, pričom tento pôvod má koniec – koncov označovať zvlášť spoločenskú genézu noriem: morálne

[8] Pozn. Autor článok napísal v roku 1957

[9] Dnes by autor vedľa spomínaných dokumentov nepochybne odporučil čítanie encyklík Jána XXIII. („Mater et Magistra“ a „Pacem in terris“), koncilovej konštitúcie „Gaudium et spes“, encykliky Pavla VI. „Humane vitae“ a encykliky Jána Pavla II. „Laborem exercens“. V tomto čase konečne povstalo značne viac cirkevných dokumentov majúcich za cieľ formovanie kresťanskej morálky. Nie je možné ich tu všetky vymenovať. (redakcia)

normy sa rodili z potrieb spoločenského života a rozvíjali sa primerane jeho rozvoju.

Zatiaľ ide len o bližšie spresnenie toho, čo môže skutočne označovať onen „nadprirodzený“ pôvod morálnych noriem. Bez ohľadu na stanoviská, aké s tým spájajú materialisticky zmýšľajúci moralisti, je ľahké sa zhodnúť na tom, že súčasne oni, ako aj moralisti s religijným presvedčením tu majú na mysli pôvod morálnych noriem od Boha. Prameň týchto noriem je teda v tomto prípade vskutku nadprirodzený, ale samotný spôsob pochádzania týchto noriem je prirodzený. A o to tu predovšetkým ide.

Pramene Zjavenia, a zvlášť Sväté písmo, obsahujú celý rad viet normatívneho charakteru: prikázaní, rád, smerníc, hodnotení a podobne. Ba čo viac, celé Sväté písmo a zvlášť Evanjelium je akosi preniknuté postojom k morálnemu dobru a zlu presvitajúcim z predstavenia osôb, z opisu udalostí a podobne. Je známe, že Ježiš Kristus sa stal vzorom morálnej dokonalosti hodnej nasledovania. Pretože Sväté písmo vo svojej celistvosti ukazuje tak veľké stanoviská smerom na etiku, musíme si položiť otázku, či onen fakt je synonymom významu s nadprirodzeným spôsobom pôvodu morálnych noriem. Fakt, že Sväté písmo sugeruje isté zásady morálneho konania nepochybne dokazuje, že tieto zásady sú zhodné s mysľou a vôľou Boha, pretože Sv. písmo ako prameň zjavený obsahuje práve to, čo je predmetom mysle a vôle Božej. Inou vecou naproti tomu je, či sa všetky tie etické pravdy mohli stať zásadami morálneho konania človeka a ľudí len vďaka tomu, že ostali zjavené.

Vysvetlenia tu poskytuje samo Sv. písmo. Toto čítame v liste sv. Pavla Rimanom: „A keď pohania, ktorí nemajú zákon, od prírody robia to, čo zákon požaduje, hoci taký zákon nemajú, sami sebe sú zákonom. Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zároveň aj ich svedomie aj ich myšlienky, ktoré sa navzájom obviňujú alebo i bránia.“ (Rim 2, 14-15). Sv. Pavol tu vedľa Zjavenia potvrdzuje existenciu iného prameňa morálnych zásad. Týmto prameňom je jednoducho samotná rozumová ľudská prirodzenosť („od prírody robia“), ktorá zaväzuje každého normálneho človeka vykonať tie skutky, ktoré tvoria v Zjavení obsah Božieho Zákona. Sv. Pavol tu výslovne nevyjadruje názor o tom, či a v akom stupni všetky tieto zásady morálneho konania, teda normy, ktoré sú obsiahnuté v Zjavení, vyplývajú zo samej ľudskej prirodzenosti. Vo svetle spomenutých názorov, však nepodlieha pochybnosti, že najmenej tie najdôležitejšie z nich sú každému normálnemu človeku známe zo samej prirodzenosti, a to bez ich zjavenia zo strany Boha. Z prirodzenosti tiež zaväzujú vo svedomí každého človeka, ktorý si ich uvedomuje („dosvedčuje im to ich svedomie“)

Uvedený text z listu Rimanom je rozhodujúcim vo veci pohľadu na spôsob pôvodu morálnych noriem. Kresťanská etika zastáva názor, že morálne normy, podobne ako všetky zákony stvorenej prírody pochádzajú od Stvoriteľa, avšak spôsob pôvodu obrovskej väčšiny týchto noriem je prirodzený, človek si ich prosto uvedomuje rozumom. Týmto spôsobom si ich uvedomuje človek neznalý Zjavenia, ale táto prirodzená, rozumová cesta uznania morálnych noriem neprestáva vôbec existovať pre človeka znalého Zjavenia. Samozrejme, že v Zjavení nachádza akoby dodatočné a nadprirodzené svetlo a doplnkový základ pre uznanie oných noriem nachádza morálne ideály, ktoré môže uznať pre svoju prirodzenosť ako ťažké, ale nemôže ich neuznať za súhlasné so svojím rozumom, zvlášť vtedy, keď boli podané v takom svetle a v takom kontexte, akým je celkový obraz Zjavenia. Fakt, že všetky tieto pravdy poznávané súčasne samotným rozumom, ako aj tie, ktoré by rozum sám nesformuloval ako zásady konania človeka, sa nachádzajú v Zjavení, akýmsi novým spôsobom mobilizuje náboženského človeka k ich uznaniu a plneniu. Tento fakt však vôbec neznamená, že všetky tie pravdy vstupujú do náboženského človeka výlučne nadprirodzeným spôsobom.

Prameňom poznania morálnych zásad je stále akýmsi spôsobom prirodzenosť i rozum. Rozum je totiž schopný pravdu poznávať. Na tejto jeho prirodzenej schopnosti je tiež založená normotvorná činnosť, pri základoch ktorej totiž stojí poznanie pravdy o dobre. Rozum poznáva pravdu o morálnom dobre vzhľadom na to, čo tvorí predmet ľudských činov a vzhľadom na činy samotné. Pravda o dobre je založená na pochopení prirodzenosti vzhľadom na cieľ samého života. Preto aj všetky tie morálne zásady, ktoré sa nachádzajú vo Sv. písme, a zvlášť v Evanjeliu, natoľko sa stanú skutočnými zásadami ľudského konania, nakoľko zostanú poznané rozumom ako zhodné s prirodzenosťou, s jej snahami, ašpiráciami a akýmsi spôsobom s jej možnosťami. Tam, kde rozum zisťuje, že možnosti prirodzenosti nie sú dostatočné, tam sa začína činnosť milosti, s ktorou rozum osvietený vierou ráta. Predsa len žiadna zo zjavených morálnych noriem nemôže byť proti rozumu a proti prirodzenosti.

Rozumejúc týmto spôsobom názoru o „nadprirodzenom“ pôvode morálnych noriem v rámci náboženskej etiky, musíme, ako vidieť, dostatočne prihliadnuť na celú cestu ich prirodzeného spôsobu poznania. Na takýto zreteľ zasa zaväzuje aj samo Sv. písmo, pre veriacich prameň nadprirodzenej pravdy, a pre neveriacich prameň, ktorý pri dobrej vôli možno s istým porozumením pochopiť.

Pramene

COLLINS, Michael. 2002. *Ján Pavol II.*. Bratislava : OTTOVO nakladatelství – CESTY. Praha, 2002. 160 s.

DANCÁK, Pavol. 2001. *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo PETRA, 2001. 204 s.

DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.

FROSSARD, André. 1990. *Portrét Jana Pavla II.*. Praha : Zvon – české katolické nakladatelství, 1990. 96 s.

GELMI, Josef. 1994. *Papežové. Od svatého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá fronta, 1994. 326 s.

JÁN PAVOL II. 1997. *Dar a tajomstvo, Päťdesiat rokov môjho kňazstva.* Bratislava : Vydavateľstvo Nové mesto, 1997. 115 s.

KELLY, J.N.D.. 1994. *Pápeži dvoch tisícročí.* Bratislava : Roal, 1994. 288 s.

KOMOROVSKÝ, Ján et al. 1997. *Religionistika a náboženská výchova.* Bratislava : F. R. & G. spol. s. r. o., 1997. 421 s.

RAHNER, Karl. 1996. *Teologický slovník* : Zvon, české katolické nakladatelství a vydavatelství, 1996. 439 s.

SENČÍK, S. J., Štefan. 1990. *Ján Pavol II. prvý pápež slovanského pôvodu.* Ontario : Priatelia Dobrej knihy v Cambridge, 1990. 361 s.

SCHNIERER, Jozef. 1995. *Robotník slnka.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1995. 104 s.

TAT, A.: *Múdrosť u Jána Pavla II.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 73 – 77.

WEIGEL, George. 2000. *Svedok Nádeje I.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2000. 352 s.

WEIGEL, George. 2000. *Svedok Nádeje II.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2000. 292 s.

WEIGEL, George. 2001. *Svedok Nádeje III.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2001. 340 s.

WOJTYŁA, Karol. 2000. *Elementarz etyczny*. Wrocław : Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2000. 126 s.

Dokumenty II. Vatikánskeho Koncilu. Praha : Zvon, české katolické nakladatelství a vydavatelství, 1995. 603 s.

Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996. 2623 s.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava : Spolok Svätého Vojtecha, 1998. 918 s.

http://wiadomosci.onet.pl/jp2/5168,,,4,spec.html
www.kul.lublin.pl

Úvahy o osobe podľa Karola Wojtyłu

Ľudovít Tobiáš

1 Osoba – podmet a predmet

Wojtyła začína svoju úvahu o človeku – osobe, fenomenologicky, ako o súčasti sveta, ktorý sa skladá z mnohých predmetov a z mnohých podmetov. Predmetom označuje „bytie“, ktoré je vo vzťahu k nejakému podmetu. Podmetom je preňho tiež bytie, ktoré istým spôsobom jestvuje a koná.

„Keď totiž začíname od podmetu, a zvlášť od toho podmetu, ktorým je človek, vtedy je možné ľahko zaobchádzať so všetkým ostatným, čo sa nachádza za podmetom, čiže celý svet predmetov, spôsobom iba podmetovým, subjektívnym, to znamená natoľko, nakoľko ten svet prichádza do vedomia podmetu, v ktorom žije a v ktorom sa usádza. Preto si od počiatku treba byť vedomý toho, že každý podmet je súčasne predmetovým bytím, že je predmetovým niečím alebo niekým.“[1]

Svet predmetov sa skladá z osôb a z vecí; osoba je predmetovo niekým (niekto), zatiaľ čo vec je predmetovo niečím (niečo). Toto jednoduché a základné rozlíšenie skrýva podľa Wojtyłu v sebe hlbokú priepasť, ktorá oddeľuje svet osôb od sveta vecí.[2] Vec (niečo) je predmetové bytie bez rozumu a bez života, je to predmet mŕtvy.

1.1 Osoba

Osoba (niekto) je podmetové bytie, ktorému patrí rozum a slobodná vôľa, je „...rozumným bytím, čo nemožno tvrdiť o nijakom inom bytí viditeľného sveta, lebo pri žiadnom sa nestretneme so stopami pojmového myslenia.“[3] Osoba obdarená rozumom, teda jedinec rozumovej prirodzenosti, je uprostred sveta bytí jediným podmetom svojho druhu. Základná odlišnosť medzi osobou a živočíchom, hoci by sa živočích fyziologicky či inak podobal na človeka, je vo vnútornom prežívaní človeka, ktoré všetkým ostatným živočíchom chýba. Človek, osoba sa teda od živočícha odlišuje svojim vnútorným životom.

[1] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 19.
[2] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 19.
[3] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 20.

1.2 Vnútorný život

„Vnútorný život je duchovný život. Sústreďuje sa okolo pravdy a dobra. Vstupuje doň veľké množstvo problémov, z ktorých sa najústrednejšími zdajú byť dva – aká je konečná príčina všetkého a ako byť dobrým a vlastniť plnosť dobra. Prvý z týchto ústredných problémov vnútorného života človeka aktivizuje viac poznanie a druhý túžbu či skôr chcenie. Obe tieto funkcie sa zdajú byť viac než funkciami, sú akýmisi prirodzenými orientáciami celého človeka – bytia.“[4]

Človek – podmet sa nachádza vo svete, ktorý je plný ďalších podmetov (ľudí) a predmetov (materiálnych vecí). Ľudská osoba teda vo svete nie je osamotená ani od vonkajšieho sveta oddelená, ale práve naopak, kontaktuje sa so svetom. Jej spojenie sa v skutočnosti začína na „prírodnom“ a zmyslovom základe, ale formuje sa spôsobom vlastným človeku až vo sfére vnútorného života. Človek sa kontaktuje nielen s viditeľným svetom, dalo by sa povedať horizontálne, ale aj so svetom duchovným, teda smeruje vertikálne. [5]

1.3 Slobodná vôľa

Človek má okrem rozumu aj slobodnú vôľu – „silu samostatného rozhodovania, ktoré sa opiera o uvažovanie a ktoré sa prejavuje v tom, že človek si z činností vyberá, čo chce robiť.“[6]

Pre zlepšenie pochopenia, že osoba má slobodnú vôľu, teda že človek je pánom samého seba používa Wojtyła latinský výraz a píše: osoba je *sui iuris* (sui iuris esse – byť svojprávny, samostatný).

„V úzkom spojení s touto charakteristickou črtou osoby zostáva jej druhá významná vlastnosť. Latinčina filozofov ju vyjadrila v tvrdení, že osoba je *alteri incommunicabilis*, nezameniteľná, neodstupiteľná... Táto neodstupiteľnosť či nerozlučnosť osoby je najužšie spätá s jej vnútrom, so samostatným rozhodovaním, so slobodnou vôľou.“[7]

Človek – osoba však nie je vždy len podmetom konania, ale býva aj jeho predmetom. V živote človeka sa vyskytujú aj také skutky (priamo utilitaristického nazerania), pri ktorých človek používa druhého človeka ako predmet, nie ako podmetové, osobné bytie, ktoré bolo stvorené Bohom.

---

[4] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 20.
[5] Porov. TAT, A.: *Múdrosť u Jána Pavla II.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 73 – 77.
[6] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 20.
[7] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 21.

1.4Vedomie osoby

Jedným z prvkov, ktoré spolukonštitujú podmetovosť osoby, je vedomie osoby. „Vedomie podľa K. Wojtyłu nie je samostatným bytím a nejestvuje ani ako osobné ontické podložie zážitkov, ani ako sila.“[8] Nemožno ho redukovať na cítenie. „Duchovnosť človeka sa neprejavuje prostredníctvom cítenia, ale vlastne cez vedomie. Vedomie má však charakter duchovný, rozumový, intelektuálny. Vedomie otvára prístup k duchovnosti človeka, dáva nám určitý vhľad do nej. Naproti tomu zvieratá sú obdarené psychičnom, ale nie vedomím, preto síce cítia, ale neprežívajú nič osobným spôsobom.“[9]

Vedomie plní dve úplne odlišné úlohy: vedomé odzrkadľovanie toho, čo už bolo poznané; a postavenie toho vzťahu k podmetu, čiže osobné prežívanie. Wojtyłova koncepcia vedomia (Osoba a čin) je správne pochopiteľná iba vtedy, ak sa na ňu hľadí v spojitosti s analýzou ľudského dynamizmu na základe realistickej interpretácie človeka.

Skúsenosť činu (skutku) otvára najvlastnejšiu cestu do vhľadu sveta osoby. Potrebné je rozlíšiť dve situácie: fakt, že človek vedome koná, a fakt, že má vedomie toho, že koná a že koná vedome.[10] Človek si je vedomý zároveň skutku aj toho, kto ten skutok koná. Vďaka sebapoznaniu teda jednotlivý človek poznávajúco uchopuje vlastné skutky, ktoré jeho vedomie odzrkadľuje. Človek si uvedomuje (má vedomie), že on sám je tvorcom skutkov a že má o nich vedomie, a nielen že sa skutky v ňom dejú. Dalo by sa povedať, že človek nie je len arénou, kde prebieha predstavenie a on sa len prizerá, je iba divákom. Človek je arénou a súčasne aj hercom ktorý vedome koná, teda hrá drámu a ešte so schopnosťou nad prebiehajúcou drámou uvažovať a aktívne ovplyvňovať priebeh hry. Po skončení hry si človek, herec aj divák súčasne, jej obsah v sebe odnáša, môže sa k nemu v myšlienkach vracať, hodnotiť svoj výkon a vynášať o svojom hraní súdy. Môže teda hodnotiť svoju hru a v budúcej hre využiť skúsenosti z predchádzajúcej, ba dokonca môže poradiť aj iným hercom.

„Vďaka reflexívnemu charakteru vedomia prežívam svoj skutok i seba samého. Inak povedané, nielen viem, že som podmetový tvorca skutku, ale prežívam svoj skutok ako konanie, ktorého som podmetovým tvorcom. Vďaka vedomiu prežívam „morálnosť“ svojich skutkov. Skutok

[8] DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov 2001, s. 106.
[9] CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava 1996, s. 64-65.
[10] Porov. DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov 2001, s. 107.; CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava 1996, s. 65.

je udalosť, ktorá sa nejako odohráva na podklade vedomia. Vedomie vystupuje pred skutkom na ceste jeho zrodenia sa i uskutočňovania sa, ako aj po jeho uskutočnení. Vedomie sprevádza zrod i uskutočňovanie skutku, odzrkadľuje ho i prežíva. Skutok zanecháva svoju stopu vo vedomí, poznačuje ho. Po vykonaní skutku ho vedomie ešte odzrkadľuje – človek si je teda v ďalšom vedomý svojho konania – ale už ho nesprevádza. Svoju antropológiu a etiku opiera K. Wojtyła o skúsenosť človeka a o morálku.“[11]

2 Wojtyłov morálny imperatív

Jedným z podstatných, ba možno povedať najdôležitejších bodov filozofie Karola Wojtyłu je človek – osoba, ktorému venoval celé svoje dielo. Človek vo vzťahu k Bohu, k druhému človeku, ale aj človek vo vzťahu k materiálnym veciam, štátu...[12]

Človek – bytie podmetové a súčasne aj predmetové môže slúžiť a často aj slúži druhému človeku bez ohľadu na svoju podmetovosť, rovnosť s ostatnými ľuďmi – podmetovými bytiami, bez ohľadu na svoju dôstojnosť danú stvoriteľom. Ľahko sa stáva predmetom manipulácie a zneužívania, najmä vtedy, keď do popredia začína vystupovať utilitaristické zmýšľanie zo strany jedného človeka na úkor druhého.

Určujúcim prvkom prirodzeného morálneho poriadku je však podľa Wojtyłu „základná pravda, podľa ktorej nemôže byť osoba prostriedkom konania – v odlíšení od všetkých iných predmetov konania, ktoré nie sú osobami“.[13]

Wojtyła píše, že na konci 18. storočia sformuloval Immanuel Kant (1724 – 1804; prvý výrazný predstaviteľ nemeckého klasického idealizmu) základný princíp morálneho poriadku v nasledujúcom imperatíve:

„Konaj tak, aby osoba nikdy nebola len prostriedkom tvojho konania, ale vždy cieľom.“[14]

V diele Láska a zodpovednosť po predchádzajúcich tvrdeniach Wojtyła Kantov princíp (druhý kategorický imperatív) uvádza v inom, upravenom znení, pričom píše, že „nový“ princíp stojí pri základoch

[11] DANCÁK, P.: *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.* Prešov 2001, s. 108.
[12] DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie.* In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie.* Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.
[13] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 25.
[14] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 25.

každej správne ponúkanej slobody človeka, ale najmä slobody svedomia. Wojtyła tvrdí, že morálny imperatív, podľa ktorého nesmieme „používať" druhých, je etickým základom slobody, pretože nám umožňuje pôsobiť na druhých bez toho, aby sme ich degradovali na objekty a manipulovali nimi. Wojtyłom upravený imperatív znie:

„Koľko ráz je v tvojej činnosti osoba predmetom konania, toľko ráz pamätaj, že ju nemôžeš používať len ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, ako nástroj, ale počítaj s tým, že ona sama má alebo dokonca musí mať svoj cieľ."[15]

3 Personalistická norma

Dalo by sa povedať, že jedným z najdôležitejších Wojtyłových odkazov pre etiku je personalistická norma. Norma, ktorú objavil v evanjeliu a o ktorej sa vo svojej knihe Prekročiť prah nádeje vyjadril takto:

Ján Pavol II.: „Aj v diele Láska a zodpovednosť som formuloval pojem personalistická norma práve z pastoračného pohľadu. Táto norma je pokusom preložiť prikázanie lásky do jazyka filozofickej etiky. Osoba je bytie, pre ktoré je jediným vhodným rozmerom láska. Voči osobe sme spravodliví vtedy, keď ju milujeme: toto platí tak pre Boha, ako pre ľudí."[16]

Podľa Karola Wojtyłu „ozajstná personalistická interpretácia prikázania lásky sa nachádza v slovách koncilu: „Keď sa Pán Ježiš modlí k Otcovi, ‚aby všetci boli jedno... ako sme my jedno´ (Jn 17, 21 – 22), otvára obzory nedostupné ľudskému rozumu, naznačujúc, že jestvuje určitá podobnosť medzi jednotou božských osôb a jednotou Božích detí v pravde a láske. Táto podobnosť vyjavuje, že človek – jediný tvor na zemi, čo Boh chcel kvôli nemu samému – nemôže nájsť v plnej miere sám seba, iba ak v nezištnej samožertve." (GS 24).

Nuž o tom sa dá naozaj povedať, že je vhodnou interpretáciou prikázania lásky. Predovšetkým je tu jasne formulovaný princíp prijatia človeka jednoducho preto, že je človekom: on je „jediným tvorom na zemi, čo Boh chcel kvôli nemu samému". Koncilový text zároveň

[15] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 25.
[16] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava 1995, s. 178.

zdôrazňuje, že v láske má podstatný význam „nezištná samožertva“. V tomto zmysle sa ľudská osoba realizuje skrze lásku.“[17]

Karol Wojtyła svoju personalistickú normu nachádza v evanjeliovom prikázaní lásky a zároveň sa plnou váhou opiera aj o stať z koncilovej Pastorálnej konštitúcie o cirkvi v súčasnom svete (Gaudium et spes), na tvorbe ktorej počas Druhého vatikánskeho koncilu aktívne spolupracoval. Koncilovi otcovia sa pri tvorbe časti (pozn.: GS 24), ktorú práve v súvislosti s personalistickou normou Wojtyła spomína, opierali o niekoľko závažných miest vo Svätom písme. Konkrétne sa v zmienenej časti nachádzajú nasledujúce citáty:

Sk 17, 26

„...a z jedného urobil celé ľudské pokolenie, aby obývalo celý povrch zeme; určil im vymedzený čas a hranice ich bývania...“[18]

Rim, 13, 9 – 10

„Nescudzoložíš! Nezabiješ! Nepokradneš! Nepožiadaš! a ktorékoľvek iné prikázanie je zahrnuté v tomto slove: Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého! Láska nerobí zle blížnemu; teda naplnením zákona je láska.“[19]

1 Jn 4, 20

„Ak niekto povie: „Milujem Boha,“ a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí.“[20]

Jn 17, 21 –22

„... aby všetci boli jedno, ako ty, Otče, vo mne a ja v tebe, aby aj oni boli v nás jedno, aby svet uveril, že si ma ty poslal. A slávu, ktorú si ty dal mne, ja som dal im, aby boli jedno, ako sme my jedno...“[21]

Pre Wojtyłovu personalistickú normu nachádzame podstatné koncilové slová v zmienenej konštitúcii *Gaudium et spes* (GS 24) v druhej kapitole pod názvom *O spoločenskej povahe povolania človeka v Božom pláne:*

---

[17] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava 1995, s. 178-179.; porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava 1996, s. 16.
[18] *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava 1996, s. 2341.
[19] *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava 1996, s. 2388.
[20] *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava 1996, s. 2564.
[21] *Sväté písmo Starého i Nového zákona.* Trnava 1996, s. 2302.

„Spoločenský ráz ľudského povolania podľa plánu Božieho. Boh, ktorý sa otcovsky stará o všetkých, chce, aby všetci ľudia tvorili jedinú rodinu a správali sa jeden k druhému ako bratia. Veď Boh učinil, aby celé ľudské pokolenie, z jedného pochádzajúce, prebývalo po celom povrchu zemskom´ (Sk 17, 26). A všetci, stvorení na obraz Boží, sú povolaní mať jeden a ten istý cieľ, a tým je sám Boh.

Preto láska k Bohu a blížnemu je prvým a najväčším prikázaním. Sväté písmo nás učí, že nemožno oddeliť lásku k Bohu od lásky k blížnemu: „Lebo každé iné prikázanie je zhrnuté v slovách: Miluj blížneho ako seba samého ... Láska je teda splnením zákona“ (Rim 13, 9-10; 1 Jn 4, 20). Ďalekosiahly význam tohto prikázania sa potvrdzuje v dňoch, keď ľudia čoraz viac závisia jeden od druhého a keď sa svet čím ďalej tým väčšmi zjednocuje.

Ba keď sa Pán Ježiš modlí k Otcovi, „aby všetci jedno boli..., ako i my sme jedno“ (Jn 17, 21-22), otvára obzory nedostupné ľudskému rozumu, naznačujúc, že jestvuje určitá podobnosť medzi jednotou Božích osôb a jednotou dietok Božích v pravde a láske. Toto podobenstvo vyjavuje, že človek – jediný tvor na zemi, čo Boh chcel kvôli nemu samému – nemôže nájsť v plnej miere sám seba, iba ak v nezištnej samožertve.“[22]

Je ešte potrebné spolu s Karolom Wojtyłom dodať, že sama personalistická norma nie je, samozrejme, nijakým cieľom. Norma vo všeobecnosti totiž nikdy nie je cieľom, ale ani cieľ nie je normou. Norma je zásada, ktorá podmieňuje správnu realizáciu cieľov. Pod pojmom správna realizácia má Wojtyła na mysli uskutočnenie zodpovedajúce človeku ako osobe. Táto zásada súčasne zaručuje to, že ciele sa budú realizovať podľa vytýčenej hierarchie, lebo odchýlenie od nej sa protiví objektívnej dôstojnosti osoby.[23]

Literatúra:

CSONTOS, Ladislav. 1996. *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.*. Trnava : Dobrá kniha, 1996. 211 s.

DANCÁK, Pavol. 2001. *Otázka výchovy v náuke Jána Pavla II.*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo PETRA, 2001. 204 s.

JÁN PAVOL II. 1995. *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava : vydavateľstvo Nové mesto, 1995. 201 s.

[22] POLČIN, S.: *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu.* Rím 1968, s. 251-252.
[23] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava 2003, s. 56.

POLČIN, Stanislav. 1968. *Dokumenty II. vatikánskeho koncilu.* Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968. 342 s.
WOJTYŁA, Karol. 2003. *Láska a zodpovednosť.* Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum, 2003. 223 s.
Sväté písmo Starého i Nového zákona. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996. 2623 s.

Pohľad Jána Pavla II. na výchovu – vybrané témy

Ľudovít Tobiáš

„Niet pochybnosti, že prvou a základnou kultúrnou skutočnosťou je duchovne vyzretý človek, čiže človek dokonale vychovaný, človek schopný vychovávať seba samého aj iných. Prvoradou a podstatnou úlohou všeobecného vzdelávania i každej kultúry je výchova, ktorá spočíva v tom, že sa človek stáva viac človekom, aby mohol viac „byť“, a nie len stále viac „mať“, a aby potom prostredníctvom toho všetkého, čo má, toho všetkého, čo vlastní, vedel byť stále plnšie človekom.“[1] To znamená, aby človek nielen vedel viac „byť s druhými“, ale tiež „byť pre druhých“. Výchova má základný význam pre utváranie medziľudských a spoločenských vzťahov.[2] Medzi človekom a spoločnosťou jestvuje interdependencia (vzájomná závislosť) a reciprocita (vzájomnosť): čo sa urobí pre osobu, to je službou spoločnosti, a čo sa urobí pre spoločnosť, to je v prospech osoby.[3] Výchova a vzdelávanie nie sú žiadnym privilégiom vybraných jednotlivcov, ale sú povinnosťou a právom všetkých. Opravdivá výchova a vzdelávanie sú možné len za predpokladu, že každý sám preberá a prehlbuje za to zodpovednosť. Z výchovného procesu vyplývajú hneď dva úžitky. Vzhľadom na to, že procesu výchovy sa zúčastňujú vychovávateľ (subjekt) a chovanec (objekt), výchova sa stáva aj „seba-výchovou“. „Každý jeden z nás je súčasne cieľom a začiatkom výchovy a vzdelávania. Čím viac budeme vychovaní, tým viac pociťujeme nutnosť pokračovať v tejto výchove a prehlbovať ju. A čím viac sme vychovávaní a formovaní, tým viac sa stávame schopnými formovať iných.“[4] Každému človeku je dané určité poslanie a zodpovednosť za uznanie osobnej dôstojnosti každého človeka a za obranu práva na život. Podľa Jána Pavla II. sú však niektorí laici k tomu povolaní zvláštnym spôsobom a patria medzi nich hlavne rodičia, vychovávatelia, zdravotnícki pracovníci...[5]

Otázkam výchovy sa Ján Pavol II. venoval neustále, veď počas svojho života prešiel viacerými „druhmi“ výchovy a duchovného vedenia (rodinná výchova prevažne pod vedením otca Karola Wojtyłu, vplyv mystika Jana Tyranowského, vzor kardinála Sapiehu). Karol Wojtyła

[1] JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých.* Bratislava 1999, s. 4.
[2] Porov. JAN PAWEŁ II.: *Wiara i kultura.* Rzym – Lublin 1988, s. 58.
[3] Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 52.
[4] JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 84.
[5] Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 49.

absolvoval seminárnu výchovu a univerzitné štúdiá, neskôr aj sám na univerzite vyučoval a venoval sa pastorácii. Môžeme povedať, že bol vychovávaný aj vychovávateľom, a tak prakticky získal mnohé poznatky o výchove, ktorej prikladal veľký význam a ktorej sa na mnohých miestach svojej tvorby a spisby zaoberá.

1 Výchova v rodine

Ústredné postavenie rodiny vo výchovnej práci je dnes podľa Jána Pavla II. jedným z najpálčivejších spoločenských a mravných problémov.[6] V Posynodálnom apoštolskom liste *Christifideles laici* (Kristovi verní laici) si pápež kladie závažné otázky týkajúce sa výchovy: „Ktoré sú miesta a prostriedky výchovy a vzdelávania laikov? Ktorí sú to ľudia a spoločenstvá, čo sú povolané prevziať úlohu obsiahlej, vlastnej výchovy a vzdelávania laikov?“[7]

1.1 Pramene kresťanskej výchovy

Kresťanská výchova a vzdelávanie má svoj prameň v Bohu, Otcovi, ktorého vychovávateľská činnosť nachádza svoje zjavenie a naplnenie v Ježišovi Kristovi a prítomnosťou Ducha vniká do srdca každého človeka – do jeho vnútra. V tejto výchovnej činnosti je povolaná spolupracovať „univerzálna Cirkev, v ktorej je prvou úlohou pápeža, aby bol vychovávateľom laikov. On, nástupca Petrov, má za úlohu „posilňovať bratov vo viere“ a učiť všetkých veriacich podstatným obsahom kresťanského a cirkevného povolania a poslania.“[8] V otázke výchovy každého človeka má podľa pápeža nezastupiteľnú úlohu rodina – prvá bunka spoločnosti. Na dominantné postavenie rodiny poukazuje predovšetkým skúsenosť. Civilizácia a pevnosť národov totiž stojí a padá na ľudskej kvalite rodín. Sociálna dimenzia človeka nachádza svoje prvé a pôvodné vyjadrenie v manželskom páre a v rodine. Manželský pár a rodina sú primárnym miestom sociálneho angažovania sa laikov. Možno k nim správne pristupovať iba s presvedčením o ich nenahraditeľnej hodnote pre rozvoj spoločnosti a Cirkvi. Ako kolíska života a lásky, v ktorej sa človek „rodí“ a „rastie“, predstavuje rodina základnú bunku spoločnosti.[9]

[6] Porov. JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých*. Bratislava 1999, s. 19
[7] JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava 1990, s. 81.
[8] JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici*. Bratislava 1990, s. 81.
[9] Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 52-53.

1.2 Kríza rodiny – kríza jednotlivca

Veľkým paradoxom dnešnej doby je, že napriek uvedomeniu si podstatného významu rodiny, práve ona sa ocitá vo veľkej kríze. Pápež sústavne upozorňuje na stále hlbší prepad hodnoty rodiny, ktorý rastie úmerne k silnejúcemu konzumnému životnému štýlu prevažne vo vyspelých krajinách sveta. So stále väčšmi postupujúcou krízou rodiny zákonite prichádza kríza človeka, ktorého dôstojnosť je sústavne potlačovaná, likvidovaná kvôli prospechu, profitu iného, aj pre egoizmus jednotlivcov.

1.3 Dôstojnosť človeka

Dôstojnosť človeka, osobná dôstojnosť človeka, to je najcennejšie bohatstvo, ktoré človek vlastní. Podľa Jána Pavla II. „krása dôstojnosti človeka sa plne prejavuje, keď uvážime pôvod a jeho cieľové zameranie: stvorený Bohom na Boží obraz a podobu, vykúpený drahocennou Krvou Kristovou je človek povolaný, aby bol „Božím dieťaťom v Synovi“ a živým chrámom Svätého Ducha. Je povolaný k večnému životu v oblažujúcom spoločenstve s Bohom.“[10] Každý človek je nositeľom osobnej, neodňateľnej dôstojnosti, na základe ktorej je sám osebe a sám pre seba vždy hodnotou. Akékoľvek zaobchádzanie s človekom musí brať na zreteľ osobnú dôstojnosť človeka, teda s nikým sa nesmie zaobchádzať ako s použiteľným predmetom, ako s nástrojom či vecou. Osobná dôstojnosť je nezničiteľným majetkom každého jednotlivého človeka, je základom rovnosti všetkých ľudí a aj základom účasti a solidarity ľudí navzájom.[11]

1.4 Rodina – základná škola výchovy vo viere

Každý človek sa narodí v nejakej rodine. Podstatným (základným a prvým) článkom vo výchove je teda zdravá rodina, ktorú voláme aj „domáca cirkev“. Ján Pavol II. nazýval rodinu základnou školou výchovy vo viere. „Otec a matka dostávajú vo sviatosti manželstva milosť a poverenie, aby sa venovali kresťanskej výchove svojich detí, ktorým dosvedčujú a ďalej odovzdávajú kresťanské a ľudské hodnoty. Keď ich učia hovoriť prvé slová, učia deti aj chváliť Boha, ktorého blízkosť ako milujúceho a starostlivého otca cítia. Keď ich učia prvým gestám lásky, učia ich otvoriť sa voči druhým a nachádzať zmysel ľudského života

[10] JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 47.
[11] Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 47-48

v oddaní seba samých.“[12] „Tiene“ visiace nad rodinou – odmietanie prirodzenej autority rodičov, štátne, sociálne a kultúrne zásahy do práv rodičov ako vychovávateľov, popieranie alebo odmietanie daru plodnosti, vykorisťovanie žien „chlapským“ postojom mužov – odzrkadľujú pokrivené predstavy o slobode.“[13] Mylné chápanie slobody, ktoré sa prenáša aj do partnerských vzťahov a do rodín, má cez takto chápanú výchovu či skôr „nevýchovu“ ďalekosiahly nedobrý vplyv aj na potomstvo, ktoré nezažíva rodičovskú lásku. Ján Pavol II. sústavne upozorňoval na rovnakú dôstojnosť oboch rodičov a detí aj na rodičovskú zodpovednosť vo výchove. Obhajoval aj „neodňateľné“ právo rodičov, podľa ktorého sú najdôležitejšími vychovávateľmi svojich detí práve oni, pričom iné výchovné programy musia slúžiť rodičom a rodinám.[14]

2 Výchova mládeže

Dnešná mládež sa nachádza v odlišnej situácii, než to bolo pred niekoľkými desiatkami rokov, avšak je postavená pred tie isté otázky týkajúce sa minulosti aj jej budúcnosti. Medzi mnohými osobnosťami – vychovávateľmi, ktorí zasvätili svoj život výchove mládeže vynikal, svätý Ján Bosco (1815 – 1888). Na sté výročie smrti dona Bosca napísal Ján Pavol II. apoštolský list, v ktorom oceňuje svätcove postoje a názory na výchovu. Pápež zvlášť vyzdvihuje „preventívny systém“ dona Bosca s jeho pozitívnym vychovávaním pomocou predkladania dobra v primeraných strhujúcich zážitkoch, ktoré sú schopné priťahovať svojou vznešenosťou a krásou. Oceňuje umenie získať si srdce mladých, aby sa s radostným uspokojením rozhodli pre dobro a napravali chyby a solídnym stvárňovaním charakteru sa pripravovali na zajtrajšok.[15] Toto, samozrejme, predpokladá presvedčenie vychovávateľa, že v každom mladom človeku sú sily dobra, ktoré pri náležitom podnecovaní môžu pomôcť k viere a počestnosti. V apoštolskom liste Ján Pavol II. poukazuje aj na niektoré skutočnosti, ktoré by mal vychovávateľ brať na zreteľ. „Moderný vychovávateľ musí vedieť pozorne čítať znamenia čias a rozpoznávať v nich nečakané hodnoty, ktoré priťahujú mladých, ako sú pokoj, sloboda, spravodlivosť, spoločenstvo a účasť, povznesenie ženy, solidárnosť, rozvoj, ekologické naliehavosti.“[16] Pravý vychovávateľ sa má zúčastňovať na živote mladých, zaujímať sa o ich problémy, má sa usilovať poznať, ako mladí hľadia na veci. Prítomnosť vychovávateľa na

[12] Porov. JÁN PAVOL II.: *Christifideles laici.* Bratislava 1990, s. 82-83.
[13] WEIGEL, G.: *Svedok Nádeje II.* Bratislava 2000, s. 61-62.
[14] Porov. WEIGEL, G.: *Svedok Nádeje II.* Bratislava 2000, s. 62
[15] Porov. JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých.* Bratislava 1999, s. 10.
[16] JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých.* Bratislava 1999, s. 12.

kultúrnych a športových podujatiach, na rozhovoroch a rôznych stretnutiach spôsobuje, že mladí nehľadia na vychovávateľa ako na predstaveného, ale ako na „otca, brata, priateľa“.[17] Vychovávateľ musí mať vždy na zreteli, že „mladosť nie je len akýmsi prechodným obdobím, ale skutočným časom milosti, v ktorom sa buduje osobnosť“.[18]

3 Výchovou k civilizácii lásky a pokoja

V súčasnosti, keď ozbrojené konflikty, terorizmus a násilie nie je nikomu neznáme, ba práve naopak, dotýka sa každého jednotlivého človeka, je otázka pokoja vo svete nesmierne dôležitá. Medzi tých, ktorí majú „prednostné právo“ sa k problematike pokoja vo svete vyjadriť, patrí aj Ján Pavol II., ktorý pocítil násilie na vlastnom tele, pri pokuse o jeho atentát v roku 1981 a tiež v mladosti okúsil hrôzy svetovej vojny. Otázke svetového pokoja sa pápež venoval mnohokrát a vo viacerých súvislostiach, pričom často poukazoval aj na otázku výchovy k tolerancii a mieru vo svete. Výchova má podľa Jána Pavla II. osobitnú funkciu v budovaní solidárnejšieho a pokojnejšieho sveta. Môže totiž prispieť k upevneniu integrálneho humanizmu, otvoreného pre etickú a náboženskú dimenziu, ktorá vie dať potrebnú dôležitosť poznaniu a úcte ku kultúram i duchovným hodnotám rozličných civilizácii.[19] Nezastupiteľné miesto, podstatný význam, má výchova v budovaní civilizácie lásky, v rešpektovaní druhých a na druhej strane v hlbšom pochopení seba.[20] Poznanie iných kultúr, rozmanitostí v pluralitnom svete vedie totiž k väčšiemu povedomiu hodnôt a hraníc obsiahnutých aj vo vlastnej kultúre, avšak za prítomnosti istého kritického zmyslu a etických východísk. Poznanie rôznych kultúr zároveň ukazuje, že existuje určité dedičstvo, spoločné celému ľudstvu. Je teda potrebné orientovať výchovu smerom k odstráneniu každého egoizmu a k snahe pochopiť a rešpektovať rozmanitosť druhých.[21]

[17] Porov. JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých.* Bratislava 1999, s. 13-14.
[18] JÁN PAVOL II.: *Otcovi mladých.* Bratislava 1999, s. 14.
[19] Porov. JÁN PAVOL II.: *Dialógom k civilizácii lásky a pokoja*. Bratislava 2001, s. 19.
[20] DANCÁK, P.: *Communio personarum a proces európskej integrácie*. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. v kontexte európskej integrácie*. Prešov : GTF PU, 2006. s. 112 – 127.
[21] Porov. JÁN PAVOL II.: *Dialógom k civilizácii lásky a pokoja*. Bratislava 2001, s. 19-20.

4 Výchova v Cirkvi

Kristus založil opravdivú spoločnosť, v ktorej skupina alebo aj množstvo ľudí ide za spoločným cieľom, spoločnosť vedenú istou autoritou – Petrom spolu s ďalšími predstaviteľmi, ktorých sám ustanovil a viedol počas svojho pozemského života. Nástupcom Petra sa stal aj Karol Wojtyła – pápež Ján Pavol II., ktorý pokračoval vo vedení Cirkvi.[22] Je samozrejmé, že bývalý odchovanec krakowského seminára, ktorý stál na najvyššom cirkevnom poste, sa zaoberal aj výchovou seminaristov a rehoľníkov.

4.1 Výchova budúcich kňazov

Ján Pavol II. vo svojej exhortácii *Pastores dabo vobis* (Dám vám pastierov) píše o formácii budúcich kňazov vo veľkom seminári takto: „Výchovná práca svojou prirodzenosťou sprevádza konkrétne osoby k istému cieľu a k uskutočneniu vytýčených životných ideálov. Preto musí vedieť v sebe harmonicky spojiť jasnú predstavu cieľa, ktorý treba dosiahnuť, a požiadavku seriózne k nemu kráčať, ako i dozor nad „putujúcim“, čiže nad konkrétnym jedincom zainteresovaným do celého procesu, teda do radu situácií, problémov, ťažkostí a rozdielnych rytmov tejto cesty a rastu. Vyžaduje si to rozumnú pružnosť, čo neznamená kompromis v hodnotách ani vo vedomom a slobodnom angažovaní, ale ozajstnú lásku a úprimnú úctu k osobným danostiam toho, kto kráča ku kňazstvu.“[23]

4.2 Výchova zasvätených osôb

Na poli výchovy majú svoje nezastupiteľné miesto aj zasvätené osoby, teda členovia rozličných reholí, ktorým bola venovaná osobitná synoda. V posynodálnej apoštolskej exhortácii *Vita consecrata* (Zasvätený život) sa pápež na základe poznatkov zo synody vyjadril k výchove v súvislosti so zasvätenými osobami, keď napísal, že Cirkev si vždy bola vedomá podstatného prvku jej poslania – výchovy. Jej vnútorným učiteľom je Svätý Duch, ktorý preniká najtajnejšími hĺbkami ľudského srdca a pozná skrytý dynamizmus dejín. Celá Cirkev je oživovaná Duchom a spolu s ním koná svoje výchovné dielo. Predsa však osobitnú úlohu v tejto oblasti majú plniť zasvätené osoby, ktoré sú povolané, aby na poli výchovy vydávali radikálne svedectvo o dobrách

[22] Porov. VIŠŇOVSKÝ, M.: *Malý teologický lexikon.* Bratislava 1989, s. 75.
[23] JÁN PAVOL II.: *Exhortácia Pastores dabo vobis.* Trnava 1994, s. 152.

Božieho kráľovstva, prístupných každému človeku, očakávajúcemu konečné stretnutie s Pánom dejín. Zasvätené osoby nech s jemnou úctou, spojenou s misijnou odvahou, poukazujú na to, že viera v Ježiša Krista svojím svetlom osvecuje celú oblasť výchovy bez toho, že by podrývala ľudské hodnoty, naopak, potvrdzuje ich a pozdvihuje.[24] *Ján Pavol II.: „Vrelo povzbudzujem členov inštitútov, ktorí sa venujú vychovávateľskej práci, aby boli verní svojej pôvodnej charizme a svojim tradíciám, zachovávajúc si vedomie, že jedným z najvýraznejších prejavov lásky k chudobným je práca zameraná na oslobodenie ľudí od neobyčajne vážnej formy chudoby, akou je nedostatok kultúrnej a náboženskej formácie.*“[25]

5 Výchova k pochopeniu zmyslu utrpenia človeka

„Človek je ponorený v čase: v ňom sa rodí, žije umiera. Narodením sa určí prvý dátum v jeho živote a smrťou druhý, posledný: alfa a omega, začiatok a koniec jeho pozemského diania, ako to podčiarkuje kresťanská tradícia, keď tieto písmená gréckej abecedy vytesáva do náhrobných kameňov.“[26] Jednotlivé etapy života človeka sú až príliš často sprevádzané rôznymi chorobami a starosťami – fyzickým trápením či mravným utrpením. V apoštolskom liste *Salvifici doloris* (Spásonosné utrpenie) Jána Pavla II. čítame, že Kristus naučil ľudí, aby pomocou bolesti robili dobro a robili dobro tomu, kto trpí. Človek v utrpení totiž nachádza seba samého, svoju ľudskosť, svoju dôstojnosť a svoje poslanie.[27] Kristus, aby dal odpoveď na otázku „Kto je môj blížny?“, (Lk 10, 29) siaha po podobenstve o milosrdnom Samaritánovi – opravdivom blížnom, ktorým je každý človek citlivý na utrpenie iných, človek, ktorý súcití a neostáva ľahostajný, ale naopak: pomáha znášať utrpenie, nech je akejkoľvek povahy. Samaritán je schopný sebadarovania, teda zabúda na seba a myslí na druhého – blížneho, preukazuje mu lásku.[28] Ján Pavol II. vraví, že dnešný „milosrdný Samaritán“, ktorý neostáva ľahostajným, ale koná, svojimi skutkami lásky a solidárnosti prekonáva rozličné formy nenávisti, násilia, ukrutnosti, opovrhnutia človekom.[29] V dnešnej dobe, mnohokrát necitlivej na utrpenie rôzneho druhu, Ján Pavol II. apeloval na obnovenie citlivosti na utrpenie človeka a s tým súvisiacu výchovu k správnemu pochopeniu utrpenia. Rodina, škola, ostatné výchovné

[24] Porov. JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata.* Trnava 2001, s. 175-177.
[25] JÁN PAVOL II.: *Vita consecrata.* Trnava 2001, s. 177.
[26] JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Jeseň života.* Bratislava 1999, s. 7.
[27] Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Salvifici doloris.* Trnava 1998, s. 74-75.
[28] Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Salvifici doloris.* Trnava 1998, s. 66-68.
[29] Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Salvifici doloris.* Trnava 1998, s. 70.

ustanovizne – hoci len z humánnych dôvodov – majú podľa Jána Pavla II. vytrvalo pracovať na prebúdzaní a zjemňovaní citlivosti voči blížnemu a voči jeho utrpeniu, ktorého symbolom sa stala práve postava evanjeliového Samaritána. Posolstvom podobenstva o milosrdnom Samaritánovi, ako aj celého evanjelia je najmä toto: každý jednotlivec sa musí cítiť osobne povolaný svedčiť o láske v utrpení. Ustanovizne sú veľmi dôležité a nevyhnutné. No žiadna ustanovizeň nemôže nahradiť srdce, ľudský súcit, lásku, iniciatívu, keď treba ísť v ústrety utrpeniu iného. Toto sa vzťahuje na fyzické utrpenie, ale ešte viac, ak ide o mnohoraké mravné utrpenia a keď – predovšetkým – trpí duša. Kristovo zjavenie o spásonosnom zmysle utrpenia sa nijako nestotožňuje s ľahostajnosťou. Práve naopak. Evanjelium je popretím nevšímavosti voči utrpeniu. Sám Kristus je predovšetkým v tomto podnikavý![30] Je potrebné dodať, že apoštolský list *Salvifici doloris* o kresťanskom význame utrpenia vydal Ján Pavol II. šesť týždňov po stretnutí s atentátnikom Mehmetom Ali Agcom v jeho cele.[31] Karol Wojtyła – pápež Ján Pavol II. tak nielen písmom, ale aj skutkom ukazoval cestu, po ktorej je potrebné kráčať.

Literatúra:

JAN PAVEŁ II.. 1988. *Wiara i kultura.* Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1988. 442 s.

JÁN PAVOL II. 1990. *Posynodálny apoštolský list Christifideles laici.* Bratislava : LÚČ, 1990. 96 s.

JÁN PAVOL II. 1994. *Exhortácia Pastores dabo vobis.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1994. 215 s.

JÁN PAVOL II. 1995. *Prekročiť prah nádeje.* Bratislava : vydavateľstvo Nové mesto, 1995. 201 s.

JÁN PAVOL II. 1998. *Apoštolský list Salvifici doloris.* Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1998. 77 s.

JÁN PAVOL II. 1999. *Apoštolský list Jeseň života.* Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1999. 26 s.

JÁN PAVOL II. 1999. *Otcovi mladých.* Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1999. 22 s.

JÁN PAVOL II. 2001. *Dialógom k civilizácii lásky a pokoja.* Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 2001. 22 s.

[30] Porov. JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Salvifici doloris.* Trnava 1998, s. 71.
[31] Porov. WEIGEL, G.: *Svedok Nádeje II.* Bratislava 2000, s. 145.

JÁN PAVOL II. 2001. *Posynodálna apoštolská exhortácia VITA CONSECRATA.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001. 201 s.
WEIGEL, George. 2000. *Svedok Nádeje I.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2000. 352 s.
WEIGEL, George. 2000. *Svedok Nádeje II.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2000. 292 s.
WEIGEL, George. 2001. *Svedok Nádeje III.* Bratislava : Vydavateľstvo Slovart, 2001. 340 s.

Pohľad Karola Wojtyłu na podstatu vzťahu medzi mužom a ženou v diele Láska a zodpovednosť

Radovan Šoltés

Antropologická konštitúcia človeka ukazuje, že človek je bytosť, ktorá môže prežiť len vo vzťahu s druhými ľuďmi. Biblická antropológia to zdôrazňuje na začiatku Biblie v opise stvorenia: *„Nie je dobré byť človeku samému.*"(Gn 2,18) Samota, v ktorej absentuje personálny vzťah pôsobí na človeka frustrujúco a oberá ho o motiváciu pre rozvinutie vlastných možností. Človek môže byť človekom naplno len v spoločenstve. Naplno sa spoločenstvo prejavuje vo vzťahu medzi mužom a ženou, ktorí sú pozvaní vytvárať so svojimi špecifickými charizmami jednotu. V spoločenstve muža a ženy nachádzajú jeden v druhom to čo im chýba. To je pôvodný zámer Stvoriteľa.

Karol Wojtyła sa v práci *Láska a zodpovednosť* sústreďuje práve na tento aspekt vzájomného hľadania a napĺňania muža a ženy. Samotná práca sa špecifický zameria na najintímnejšiu oblasť, v ktorej dochádza k osobnému stretnutiu – sexualitu. Preto sa dielo nesie v kontexte sexuálnej etiky.

My sa sústredíme na podstatu, z ktorej vychádza sexuálna etika. Priblížime si základné východiská všetkých aspektov vzťahu medzi mužom a ženou. Pôjde o filozoficko-antropologickú reflexiu ako ju predstavil Wojtyła a neskôr vo svojich ďalších prácach interpretoval ako pápež Ján Pavol II.

1 Sexuálna etika a antropológia

Wojtyła v úvode svojej práce naznačuje smer, ktorým sa bude uberať. Píše, že „veľmi často sa vyskytuje názor, že problematika „pohlavia" je *eo ipso* predovšetkým problematika „tela". Z toho vyplýva tendencia, aby sa v tejto oblasti dalo slovo výhradne fyziológii a medicíne – psychológia sa pripúšťa až v druhom slede."[1] Tento problém vychádza z celkového postoja k chápaniu človeka. Človek však nie je len telo. Je predovšetkým osobou, preto „sexuálna etika je doménou osoby."[2]

Pohľad na človeka nemôžeme zredukovať na oblasť špeciálnych vied, aj keď sú na vysokej úrovni. Pretože človek svojou duchovnosťou

[1] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť.* Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003, s. 13.
[2] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 13.

presahuje svoju telesnosť a dokonca jej dáva zmysel, musíme pohľad na problém človeka a jeho sexualitu vnímať z celkového aspektu, ktorý umožňuje iba filozofia. Preto aj Wojtyłov prístup sleduje filozoficko-antropologickú líniu, ktorá sa jediná môže pokúsiť o celostný pohľad na ľudskú osobu a jej vzťahy k druhými.

Problém, ktorý aj v dnešnej spoločnosti zreteľne vystupuje do popredia, je problémom vzťahu medzi filozofiou a špeciálnymi vedami. Neraz za sa ním skrýva ekonomický výhodnejšia pozícia empirických vied na rozdiel od vied humánnych. Empirické vedy jednoznačne prispievajú k technickému pokroku spoločnosti, zatiaľ čo pokrok humánnych vied si vyžaduje osobné zaangažovanie a má duchovný charakter. V konzumnej spoločnosti preto ustupuje do úzadia.

Problém celostného chápania človeka v empirických vedách však vyplýva aj zo zamerania týchto vied. Každá empirická veda môže skúmať svoj objekt len z presne špecifického hľadiska. Jej pojmový aparát a paradigma výskumu a pôsobenia determinujú metódu a tematickú oblasť samotnej vedy. Z toho vyplýva, že empirické vedy, ako je fyzika, medicína, biológia, chémia, a iné, nepoznajú dôsledky ich výpovede pre celok ako taký.[3] Totiž ak hovoríme o človeku, každá reálna veda s týmto človekom ako celkom pracuje a porozumenie človeka jednoznačne predpokladá. Špeciálna veda popisuje dielčie oblasti týkajúce sa jeho života len preto, lebo má predporozumenie a chápanie človeka ako takého. Sama však toto predporozumenie, na základe vlastného výskumu, nie je schopná zdôvodniť. Napríklad medicína pracuje s človekom, ale jej metóda a rámec nevie dať odpoveď na otázku, v čom spočíva dôstojnosť človeka a aký zmysel má samotná medicína vo vzťahu k človeku. Odpovede na tieto otázky majú filozofický charakter.

Iba filozofia sa pýta na celok ako taký a nie je priamo determinovaná vopred danou tematickou oblasťou a metódou. Preto odpovede na otázky týkajúce sa dôstojnosti ľudskej osoby nemôžeme zredukovať na odpovede empirických vied. To, čo je empiricky príjemné a užitočné, ešte nemusí byť dobré pre človeka ako takého. Odpovede špeciálnych vied „môžu síce osvetľovať významné jednotlivé aspekty človeka, ak však majú byť plodné pre celkové pochopenie človeka, musia byť integrované do celku.“[4] Preto aj Wojtyła poukazuje na potrebu zaoberať sa problémom medziľudských vzťahov a sexuálnej etiky nielen z pohľadu empirických vied, ale v kontexte filozofickej antropológie, ktorej úlohou je skúmať človeka ako celok.

[3] Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha : SPN, 1990, s. 24.
[4] CORETH, E.: *Co je člověk.* Praha : Zvon, 1996, s. 11.

2 Filozofická antropológia Karola Wojtyłu

Wojtyła sa svojou filozofickou koncepciou zaraďuje do personalisticky orientovaného tomisticko-fenomenologického myšlienkového smeru. Vychádzal z aristotelovsko-tomistickej filozofie a inšpiroval sa mysliteľmi ako bol Martin Buber, Gabriel Marcel a predovšetkým Max Scheler, kde ich vplyvom dochádza k jeho hlbšiemu zameraniu sa na personálny rozmer ľudskej osoby. Uvedomil si, že aristotelovsko-tomistická tradícia predstavuje najlepšie spracovanie iba jednej z dvoch hlavných skúsenosti človeka, t. j. vonkajšej skúsenosti, nedoceňuje však vnútornú skúsenosť, ktorá poukazuje na personálny rozmer človeka.[5]

Pojem „osoba“ sa stáva kľúčovým slovom jeho filozofického myslenia, pretože poukazuje na podstatu človeka. Tá sa neukazuje bezprostredne, ale môžeme ju objavovať v ľudských činoch lásky, slobody a poznania, ktoré robia človeka otvorenou bytosťou voči svetu i sebe. Preto vo Wojtyłovom diele „otázky späté s analýzou aktov vedomia, morálnej aktivity človeka, jeho prirodzenosti a vnútornej skúsenosti, osobnostnej dokonalosti, hlbokého prežívania, ale i ľudskej slobody, lásky a zodpovednosti, nakoniec vyústili do metafyzickej koncepcie osoby.“[6]

Človek je bytosť, ktorá svojím poznaním a slobodou môže objaviť taký cieľ svojho života, v ktorom nájde zavŕšenie všetkých svojich túžob po dokonalosti. Keďže osoba človeka transcenduje výlučne telesné prežívanie života, posledným cieľom sú transcendentné hodnoty, ktoré sú pre človeka poznateľné. Nie je to priame tematické poznanie, ani poznanie ako u veriaceho človeka, ale skôr otvorenosť človeka pre hodnoty a mravné normy, ktoré vyplývajú z ľudskej prirodzenosti a každý človek si ich môže uvedomiť.[7] Preto Wojtyła zastáva názor, že „filozofická antropológia a teologická antropológia tvoria v skutočnosti neredukovateľné oblasti poznania o ľudskom bytí, ktoré sa vzájomne dopĺňajú.“[8] Filozofická antropológia nie je posledným slovom o človeku, ale žiada si doplnenie Zjavenia, ktoré predstavuje posledné pravdy o človeku. Z toho pre Wojtyłu ako kresťana vyplýva, že človeka nemožno porozumieť bez Krista. „Nemožno porozumieť ani kým je človek, ani aká

[5] Porov. CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.* Trnava : Dobrá kniha, 1996, s. 61.
[6] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.; DOKULIL, M. (eds.): *Súčasné etické teórie.* Prešov : LIM, 2000, s. 211.
[7] Porov. PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika, s. 215.
[8] FULA, M.: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.* Bratislava : Don Bosco, 2004, s. 128.

je jeho opravdivá dôstojnosť, ani aké je jeho povolanie a posledné zameranie. Nie je možné to všetko pochopiť bez Krista.“[9]

Neskôr, ako pápež, to zdôraznil v jednej zo svojich encyklík: „Človek vo svetle rozumu vie spoznať svoju cestu, ale prekonať ju bez prekážok až do konca môže len vtedy, keď svoje bádanie úprimne začlení do horizontu viery.“[10] Kľúčom k pochopeniu človeka je Kristus. „Pravda, vyjadrená v Kristovom zjavení, [...] sa otvára každému, mužovi alebo žene, čo ju chce prijať ako raz navždy platné slovo, aby dalo zmysel ľudskej existencii. [...] Týmto zjavením sa človeku ponúka posledná pravda o vlastnom živote a osude dejín. [...] Mimo tejto perspektívy tajomstvo ľudskej osoby ostáva neriešiteľnou hádankou.“[11]

3 Postavenie osoby ako podmetu a predmetu

Pri analýze vzťahu medzi mužom a ženou Wojtyła, vo svojom diele *Láska a zodpovednosť*, vychádza z pojmu osoby, ktorý poukazuje na osobitnú plnosť a dokonalosť jestvovania človeka. Človek nie je len tvorom spomedzi iných tvorov na zemi, ale je jedinečnou bytosťou, ktorá sa vyznačuje subjektívnym sebauvedomením, čo je znakom duchovnosti. Je bytosťou, ktorá sa vyznačuje „vnútorným životom“[12], čo nemožno povedať o žiadnom inom bytí na tomto svete. Žiadna vec, ani zviera nie je v stave obrátiť sa k sebe tak ako človek, uvedomiť si svoju jedinečnosť a zároveň otázku o zmysle svojej existencie. Človek teda nemôže byť predmetom, ale je jediným podmetom svojho druhu, čo poukazuje na dôstojnosť a hodnotu človeka.

Táto jedinečnosť je vyjadrená v pojme „osoba“. Wojtyła poukazuje na zmysel tohto pojmu, ktorý odkazuje na slobodu a poznanie človeka. Citujúc Boetiovu definíciu, podľa ktorej *„osoba je jedinec rozumnej prirodzenosti“*, prechádza k zdôvodneniu ľudskej slobody, ktorá odkazuje na poznanie. To nie stupňovite, ale bytostne odlišuje človeka od zvieraťa.

Dnes sa pojem slobody často zamieňa so svojvôľou alebo s podriadenosťou vonkajším determináciám, ktorým človek necháva voľný priebeh. Na tejto rovine by sme mohli hovoriť aj o „slobode“ zvierat. Nie je to však skutočná sloboda, ale striktná podriadenosť kauzalite na základe prirodzenosti a pudovosti. Je to reakcia na empirické pôsobenie vonkajších okolnosti a vplyvov. V tomto zmysle môžeme povedať, že človek robí čo „chce“. Avšak nie všetko, čo „chce“ je aj dobré. Odkiaľ to môžeme vedieť? Odkiaľ sa berie v človeku schopnosť

[9] CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, s. 62.
[10] JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio, 16*. Bratislava : Don Bosco, 1988, s. 34.
[11] JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio, 12*, s. 23.
[12] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 20.

povedať svojím pudom „nie“? Na to poukázal už Max Scheler vo svojej antropológii. Je to schopnosť poznania, ktoré svojím duchovným charakterom dokáže presahovať a prehodnocovať vonkajšie podnety. Preto hovoríme o vnútornej slobode, v ktorej poľa Aristotela duch konajúceho určuje ku konaniu sám seba, lebo *„kde je v našej moci konať, je v našej moci aj nekonať, a tam, kde je „nie“ je aj „áno“*.[13]

Človek je schopný rozvrhovať sa sám zo seba a na základe seba. Aj keď sme čiastočne determinovaní spoločensko-biologickými danosťami, v ktorých sa nachádzame, tieto determinácie nenegujú ľudskú slobodu. Človek si ch môže uvedomiť a v rámci svojej prirodzenosti prekračovať. Preto nie je len výsledkom slepého prírodne-dejinného pôsobenia, ale ako v spoločnosti, tak aj vo svojom osobnom živote dejiny tvorí.

Sloboda charakterizuje ľudskú osobu vo vzťahu k sebe, ale aj vo vzťahu k druhému. Preto každý človek, vo svojej schopnosti slobody a poznania, stojí pred druhým ako jedinečný subjekt, podmet konania a nie predmet. Nik nemôže používať druhého ako vec, ktorá nemá čo povedať k svojej subjektivite. Z toho vyplýva etický imperatív úcty k druhej osobe, na ktorý Wojtyła poukazuje cez kategorický imperatív, vyjadrený Immanuelom Kantom: *„Konaj tak, aby osoba nikdy nebola len prostriedkom tvojho konania, ale vždy cieľom.“* Tento imperatív sformuloval v inom znení už v diele *Osoba i czyn*, na ktorý sa odvoláva: *„Koľko ráz je v tvojej činnosti osoba predmetom konania, toľko ráz pamätaj, že ju nemôžeš používať len ako prostriedok na dosiahnutie cieľa, ako nástroj, ale počítaj s tým, že ona sama má alebo dokonca musí mať svoj cieľ. Tento princíp v takejto formulácii stojí pri základoch každej správne ponúkanej slobody človeka, ale najmä slobody svedomia.“*[14]

Tento postoj k osobe každého človeka je základným východiskom pre analýzu sexuálnej etiky a vzťahov medzi mužom a ženou. Vyžaduje si slobodu voči sebe a slobodu voči druhému. Konanie v slobode od zamerania sa na výlučne vlastnú príjemnosť a úžitok nazýva Wojtyła láskou.

4 Vzťah ako priestor lásky

Láska je základnou podmienkou pre rozvoj vzťahu medzi mužom a ženou. Jej podstata sa opiera o hodnotu a dôstojnosť osoby druhého človeka. Utilitarizmus a všetky iné formy zneužitia druhého pre vlastný prospech sú v ostrom protiklade lásky. V postoji užívania, zameraného na vlastný prospech môže muž a žena zdanlivo vytvárať jednotu, ktorá však

[13] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova.* Bratislava : Pravda, 1979, s. 70.
[14] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 25.

nie je skutočnou jednotou osôb, ale každý je zameraný len na vlastné dobro. Druhý je prijímaný len natoľko, nakoľko sú muž alebo žena naplnení vlastnou príjemnosťou. Príjemnosť druhého je hodnotená na základe vlastnej príjemnosti. Ak túžba po príjemnosti prestáva byť naplňovaná, vtedy prestáva byť príjemnosť inej osoby pre subjekt niečím záväzným, niečím dobrým, ba môže sa stať niečím zlým.[15]

Takýto postoj, ktorý spočiatku môže vyzerať ako altruizmus, je podľa Wojtyłu obyčajným egoizmom, dokonca ho nazýva „egoizmom najpažravejším". Preto jeho kritika je ostro zameraná voči tým utilitaristickým postojom, ktoré poukazujú na príjemnosť ako na základ konania a normovania ľudského konania. Podstatný omyl utilitarizmu spočíva v „uznávaní samej príjemnosti za jediné alebo najväčšie dobro, ktorému musí byť podriadené všetko v konaní človeka i ľudskej spoločnosti."[16]

Wojtyła zdôrazňuje, že jedine láska, ktorá sa riadi personalistickým princípom a normou je zárukou, že vzťah medzi mužom a ženou bude smerovať k plnosti, pre ktorú je človek otvorený vo svojej prirodzenosti. Táto personalistická norma garantuje hodnotu a dôstojnosť partnera a hovorí, že „osoba je takým bytím, v ktorom vlastný a plnohodnotný vzťah k nej predstavuje láska."[17] Prejavuje sa v darovaní sa druhej osobe a „darovať sa iným osobám – to je originálna téza Wojtyłu – môže len taká bytosť, ktorá je schopná sebatvrdenia, čiže osoba."[18] Je bytosťou, ktorá si jediná uvedomuje svoj čin. Ide o afirmáciu osoby ako takej a táto afirmácia je aj základom biblického prikázania lásky.

5 Analýza lásky

Samotný pojem lásky nie je jednoznačný. Zahŕňa rôzne aspekty ľudského života. Človek je telesne-duchovná bytosť, preto vzťahy budú sledovať túto antropologickú danosť. Láska bude zahŕňať ako ducha, tak aj telo. Wojtyła poukazuje na rigoristické teórie, ktoré chceli telesnosť podriadiť duchovnosti podobným spôsobom ako to vyplývalo z tradície manicheizmu, či Platónovho dualizmu, kde telesnosť je chápaná ako prekážka duchovného rozvoja človeka. Preto sa nanajvýš považuje za nutné zlo, ktoré je ospravedlnené jedine ako prostriedok pre plodenie a rozmnožovanie ľudského druhu.

Tieto teórie v konečnom dôsledku sledujú utilitaristickú pozíciu, aj keď v inom zmysle. Totiž ľudská sexualita sa v tomto kontexte chápala

[15] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 34.
[16] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 32.
[17] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 36.
[18] CSONTOS, L.: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II.*, s. 66.

ako prostriedok pre Stvoriteľov zámer rozmnoženia ľudského pokolenia. Wojtyła upozorňuje, že „Stvoriteľ nepoužíva osoby len ako prostriedok alebo nástroj svojej stvoriteľskej moci, ale otvára pred nimi možnosť osobitého realizovania lásky.“[19]

Láska tak vyplýva zo slobody človeka a zahŕňa človeka v telesno-duchovnom celku. Telo je médium, cez ktoré duch človeka realizuje svoje túžby a seba samého. Pretože človek je telesne-duchovnou jednotou, aj sexuálny vzťah je u človeka pozdvihnutý do duchovne-personálneho spoločenstva života a lásky. Personálny vzťah človeka k človeku – Ja a Ty – je sprostredkovaný telesnosťou a zmyslovosťou. Druhého vidíme a poznávame podľa jeho vonkajšej podoby. Pozeráme sa mu do tváre, do jeho očí, hovoríme k nemu jazykom cez fyzické zvuky. Cez vonkajšie gestá a činy, telesnosťou, mu vyjadrujeme svoje myslenie, priateľstvo, lásku.[20]

Preto aj Wojtyła upozorňuje na niekoľko aspektov lásky. Nie je to výlučne duchovná záležitosť, ale prejavuje sa aj cez city a telesnosť. Preto sa láska prejavuje cez zaľúbenie, žiadostivosť, žičlivosť a priazeň a nakoniec vrcholí v tzv. snubnej láske, ktorá je postavená na sebadarovaní druhej osobe.

Zaľúbenie a žiadostivosť vníma druhého ako isté dobro, o ktoré sa subjekt snaží. Druhý je v zornom poli subjektu dobrom, po ktorom subjekt túži, dobrom, ktoré subjekt priťahuje. Dobro, ktoré je predmetom našej vôle a poznania sa pre nás stáva hodnotou. Takto povaha ľudského chcenia smeruje k jednote s hodnotou druhého. Táto činnosť je charakterizovaná uznaním hodnoty druhého človeka, ktorá môže subjekt obohatiť a naplniť. V tomto zmysle je zaľúbenosť a žiadostivosť prejavom lásky. Ale nie je to celá láska. Ako píše Wojtyła: „zaľúbenie patrí do podstaty lásky a do istej miery je už láskou, hoci láska nie je len zaľúbením.“[21] To isté platí pre žiadostivú lásku, ktorá sa prejavuje ako želanie si dobra, hodnoty druhého, pre seba. „Chcem ťa, lebo si dobrom pre mňa.“[22]

V oboch prípadoch je uznaná hodnota druhého, preto pravá zaľúbenosť a žiadostivosť majú personalistický charakter. No ide len o prvý stupeň lásky, ktorý sa musí ďalej rozvíjať. Túžba po hodnote je láskou až vtedy, keď vníma hodnotu druhého v cele šírke a hĺbke. Hodnota osoby druhého nemôže byť zredukovaná na hodnotu nižšieho druhu, pretože jeho osoba si vyžaduje dôstojnosť a uznanie v slobode a individuálnosti. Zmysel lásky je v takom prijatí hodnoty druhého,

[19] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 50.
[20] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk*, s. 148.
[21] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 63.
[22] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 67.

v ktorom dochádza k vyrieknutiu slobodného „áno“ osobnému „Ty“ druhého bez toho, že by sme ho chceli utilitaristicky využiť. Jednota vyplývajúca z chcenia teda nespočíva „v uchopení hodnôt, ale v odpovedaní na ne, číže nie v uchopení hodnôt *pre seba*, pre vlastné obohatenie a sebarealizáciu, ale uvítaním hodnôt *pre ne samé*, pre ich vlastnú dokonalosť.“[23] Relatívne hodnoty majú význam len vo vzťahu k subjektu, ale duchovné, vyššie, absolútne hodnoty, akou je každá osoba, majú základ samy v sebe a preto sa majú prijímať kvôli nim samým. „Chcieť v najčistejšom a najplnšom zmysle slova sa volá *milovať*.“[24]

Takéto prijímanie osoby ženy zo strany muža alebo naopak si vyžaduje pohľad za hranice vlastnej subjektivity. Wojtyła preto hovorí o žičlivosti a priazni, ktorá je vlastne nezištnosťou v láske: „Neželám si ťa ako dobro, ale želám si tvoje dobro.“[25] Je to túžba subjektu po dobre druhého tak, ako túži po vlastnom dobre. Postoj lásky je však podmienený obojstranným rozhodnutím. „Neopätovaná láska je odsúdená najprv na živorenie v svojom podmete a neskôr na postupné odumieranie. Neraz dokonca odumieraním spôsobuje, že spolu s ňou súčasne odumiera aj sama schopnosť milovať.“[26] Láska ako dialóg v tom najhlbšom zmysle, v ktorom dochádza k personálnemu poznaniu si vyžaduje obojstranné zdieľanie a výmenu. Človek je bytosť telesne duchovná a preto nemôže vstupovať do vzťahov len prostredníctvom tela. To otvára priestor pre potrebu komunikácie v cele šírke, tela aj ducha. Len v obojstrannom otvorení sa muža a ženy môže vzniknúť dialóg, ktorý zblíži ich duše.

Tento dialóg vrcholí v láske, ktorú Wojtyła nazýva „*snubnou*“ Jej podstata spočíva v odovzdaní seba samého druhej osobe. Oproti ostatným formám lásky je táto najvyššou formou, pretože plne uznáva osobnú hodnotu druhého človeka. Takéto sebadarovanie sa však podľa Wojtyłu prieči ľudskej prirodzenosti. „Osoba ako taká nemôže byť cudzím vlastníctvom ako vec“[27] Nepôjde preto o darovanie sa vo fyzickom zmysle, ale v morálnom zmysle. Ide o odovzdanie sa, ktoré neruší dôstojnosť a hodnotu subjektu, ale v ktorom subjekt naopak sám seba nachádza a sebarealizuje. To je možné len preto, že zmysel slobodného sebadarovania v láske sa zakladá na metafyzickej povahe človeka a odkazuje na vzťah k poslednej absolútnej hodnote – Bohu. Preto aj Wojtyła píše, že o snubnej láske môžeme hovoriť predovšetkým vo vzťahu medzi človekom a Bohom.[28]

---

[23] CORETH, E.: *Metafyzika.* Bratislava : Dobrá kniha, 1999, s. 126.
[24] CORETH, E.: *Metafyzika*, s. 126.
[25] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 68.
[26] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 69.
[27] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 77.
[28] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 79.

6 Vzťah a transcendencia

Schopnosť ľudského sebadarovania sa druhej osobe je možná len preto, že človek je svojou povahou zameraný na nekonečnú hodnotu. Túžba človeka po sebarealizácii vedie človeka za horizont vlastného uspokojenia. Človek nemôže žiť len zo vzťahu k nižším, materiálnym hodnotám, pretože tie mu neumožnia prekročiť vlastné obmedzenie. Veci mlčia a tak človek vo vzťahu k nim ostáva aj naďalej sám, sprevádzaný pocitom neuspokojenia.

Iba vtedy môže uskutočniť svoje bytie, keď je vo svojom darovaní sa prijatý druhou stranou. Vtedy objavuje viac ako je on sám a toto poznanie ho posúva na vyšší stupeň sebarealizácie a sebapoznania. Takéto prijatie môže zakúsiť len vo vzťahu k osobe, ktorej hodnota má duchovný charakter. „Iba tým, že transcenduje seba, že sa dáva inému, môže v plnej miere uskutočniť svoje bytie. Sebatranscendentné sebadarovanie je pre človeka možné len s ohľadom na iné jestvujúcno, ktoré je tiež osobné a podnecuje osobnú lásku.“[29] Takto transcendentné zameranie sa človeka smeruje k druhej osobe.

Pretože žiadna ľudská osoba nie je v stave prijať odpoveď subjektu v celej hĺbke, nemôže ani tento vzťah úplne uskutočniť a naplniť ľudskú túžbu. Každý medziľudský vzťah je relativizovaný konečnosťou a obmedzenosťou druhej osoby. Túžba človeka by tak bola odsúdená k stroskotaniu. Pretože sa nemôže definitívne vyčerpať v prijatí a odovzdaní konečnej osobe, môže sa dovŕšiť len vo vzťahu k absolútne personálnemu bytiu Boha.[30] Avšak pre človeka, ktorý je konečnou bytosťou, žijúcou v tomto svete, nemôže byť bytie Boha bezprostredným predmetom sebarealizácie. Absolútny horizont môže dosiahnuť len sprostredkovane cez vzťah k druhej osobe, v ktorej sa zjavuje v tomto svete duchovnosť. A tak vzťah k druhému človeku odkazuje na vzťah k Bohu, ktorý stvoril osobu človeka na svoj obraz. Tu spočíva podstata prikázania lásky: *„Milovať budeš Pána svojho Boha, z celého svojho srdca, z celej svojej duše, z celej svojej mysle a z celej svojej sily! [...] Milovať budeš svojho blížneho ako seba samého!“* (Mk 12,30-31)

Ak neprijímame v oceňujúcej odpovedi osobu druhého človeka nemôžeme prijímať ani osobu Boha, pretože toto prijatie a odovzdanie si vyžaduje rovnaký postoj lásky. Na druhej strane sa môžeme otvoriť pre osobu Boha len pod tou podmienkou, že sa otvoríme pre osobu druhého človeka. V tomto zmysle hovorí Wojtyła o *spravodlivosti* voči

[29] CORETH, E.: *Metafyzika*, s. 127.
[30] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk*, s. 164.

Stvoriteľovi: „Človek môže byť natoľko spravodlivý voči Bohu-Stvoriteľovi, nakoľko miluje ľudí.“[31]

Láska je teda možná práve preto, že človek je svojou prirodzenosťou nasmerovaný na sebatranscendenciu. Jej cieľ je v Bohu a preto aj vzťah medzi mužom a ženou bude natoľko zodpovedať personalistickej norme, nakoľko človek vstúpi do vzťahu s Bohom. Vzdialenie sa od Boha, znamená uzavretie sa do seba a v konečnom dôsledku uzavretie sa pred osobou druhého. Tento egoizmus je vážnou prekážkou harmonického vzťahu.

7 Egocentrizmus ako podmienka deštrukcie vzťahu

Čim viac je človek duchovno-personálne prítomný pri druhom a tak pri Bohu, tým viac je pri sebe samom, objavuje seba a sebarealizuje svoje vlastné bytie. Tým viac nachádza a uskutočňuje seba, čím viac sám seba prekračuje, „zabúda“ na seba a dáva sa druhej osobe.[32] Človek je však slobodnou bytosťou. To znamená, že jeho smerovanie k plnosti je závisle na jeho vôli prijať pravdivý cieľ za vlastný. Vo vzťahu k osobe je preto vždy možnosť prijať osobu ako podmet alebo ako predmet. Podmetovosť, ako naznačuje Wojtyła, smeruje k uznaniu hodnoty druhého, zatiaľ čo spredmetnené chápanie vedie k degradácii druhej osoby na predmet užívania. Neraz sa toto užívanie, ktoré sa odohráva na úrovni citu vo vzťahu muža a ženy nazýva láskou. Wojtyła upozorňuje na mylné chápanie lásky, ktorá sa stotožňuje so žiadostivosťou tela a nazýva ju „*hriešnou láskou*“. „Hriešna láska má miesto vtedy, keď sa na miesto afirmácie hodnoty osoby a úsilia o jej skutočné dobro – čo predstavuje jadro pravdivého milovania – vtiera do vzťahu k osobe druhého pohlavia, do vzájomného vzťahu osôb *y* a *x* vyhľadávanie príjemnosti a rozkoše spojenými so zmyslovo-sexuálnymi zážitkami.“[33]

Žiadostivosť, z ktorej pramení hriešna láska mení chápanie osoby druhého na predmet vlastného uspokojenia. Korene týchto postojov pramenia z egocentrického zamerania sa na vlastné uspokojenie. Je to odvrátenie sa od pravdy o sebe a druhom, pretože ani subjekt ani osoba druhého nie je uznaná v pravdivej hodnote.[34] Egoizmus tak vylučuje lásku, pretože vylučuje skutočné dobro oboch partnerov. Ani telesné alebo citové uspokojenie, ani dohoda o vzájomnom uspokojovaní nevedie k pravému dobru, ktoré rozvinie ľudské osoby. V rozhodnutí sa pre egocentrické uspokojovanie prestávame objektívne vnímať vlastné

[31] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 194.
[32] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk*, s. 165.
[33] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 128.
[34] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 119; 121.

postavenie a postavenie druhej osoby medzi ostatnými bytiami. Je to lož, ktorá uzatvára ľudí do subjektivistického videnia seba, sveta a života a tak medzi partnermi spôsobuje odcudzovanie a vzdiaľovanie.

Východiskom z tejto situácie je rozhodnutie sa pre taký životný štýl, ktorý deštruuje egoizmus v jeho základoch. Wojtyła poukazuje na čnosť *čistoty*, ktorá garantuje rast človeka v slobode a pravde.

8 Čistota a láska

Podľa Wojtyłu sú muž a žena schopní skutočnej lásky iba vtedy, keď sa otvoria pre čnosť čistoty. „Lebo čistota oslobodzuje ich vzájomný vzťah aj ich manželské spolužitie od nasmerovania na užívanie osoby, ktoré je v svojej objektívnej podstate v protiklade s „milovaním", a tým samým uvádza do tohto vzťahu a spolužitia zvláštnu disciplínu „milovania"."[35]

Čistota sa v konzumnom chápaní považuje za puritánstvo, ktoré je proti človeku. Keď sa cieľ ľudského života vníma len cez konzum a pôžitok, tak je pochopiteľné, že čistota je pre takéhoto človeka nezrozumiteľná. No takýto človek nikdy nebude schopný lásky. Čistota a láska sa vzájomne podmieňujú. Čistotu nemožno pochopiť bez čnosti lásky a lásku bez čnosti čistoty. „Byť čistým" píše Wojtyła „znamená mať „priehľadný" vzťah k osobe druhého pohlavia – čistota je to, čo vnútorná „priehľadnosť", bez ktorej nie je láska sebou potiaľ, pokiaľ chuť „užívať" nebola podriadená pripravenosti „milovať" v každej situácii."[36]

Priehľadnosť postoja znamená byť v pravde voči druhému. Táto pravda zahŕňa postoj k druhému i k sebe. Byť pravdivý znamená vidieť hodnotu osoby druhého a prekročiť vlastné snahy o využitie druhého pre svoj prospech. Zároveň to znamená mať pravdivý, otvorený postoj voči druhému. Egocentrický človek je sebou zaujatý natoľko, že nedokáže vstúpiť do pravdivého vzťahu. „Skrýva" sa pred druhým, pretože má strach o svoje „Ja" o svoje uspokojenie.[37] Je prenasledovaný strachom o seba o svoje zážitky. Ako to výstižne vyjadril Gabriel Marcel: „Sám *sebou zavalený*, zahĺbený do znepokojujúceho, hneď nepriateľského, hneď zasa so mnou spolčeného sveta, číham na všetko, čo z neho vyviera niekedy ako hojivý balzam, inokedy ako dráždivý jed na ranu, ktorú v sebe nosím, *ktorá je moje ja*."[38]

Postoj lásky je priehľadný vo všetkých zážitkoch a skutkoch a je zabavený strachu o vlastne sebauspokojenie, pretože človek už neprijíma

[35] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 134.
[36] WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 133.
[37] Porov. FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši.* Brno : Cesta, 1996, s. 132.
[38] MARCEL, G.: *K filosofii naděje.* Praha : Vyšehrad, 1971, s. 71.

druhých kvôli sebe, ale kvôli nim samým. Je to pokora pred každou hodnotou, ktorou nie som „Ja“. Je to pokora pre pred tou veľkosťou, akou je osoba: je to skutočná a definitívna veľkosť človeka. [39] Takáto pokora sa prejavuje ako láska. Iba v takejto čistej a pokornej láske môže človek nájsť naplnenie a najhlbší rozvoj svojej vlastnej osoby. *„Blahoslavení čistého srdca, lebo oni uvidia Boha.“* (Mt 5,8)

Literatúra:

ANZENBACHER, Arno: *Úvod do filozofie*. Praha : SPN, 1990.
ARISTOTELES: *Etika Nikomachova.* Bratislava : Pravda, 1979.
CORETH, Emerich: *Co je člověk.* Praha : Zvon, 1996.
CORETH, Emerich: *Metafyzika.* Bratislava : Dobrá kniha, 1999, s. 126.
CSONTOS, Ladislav: *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II*. Trnava : Dobrá kniha, 1996.
FRANKL, Viktor E.: *Lékařská péče o duši.* Brno : Cesta, 1996.
FULA, Milan: *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II*. Bratislava : Don Bosco, 2004.
GLUCHMAN, Vasil; DOKULIL, Miloš (eds.): *Súčasné etické teórie*. Prešov : LIM, 2000.
JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*. Bratislava : Don Bosco, 1988.
MARCEL, Gabriel: *K filosofii naděje.* Praha : Vyšehrad, 1971.
WOJTYŁA, Karol: *Láska a zodpovednosť*. Bratislava : Metodicko-pedagogické centrum, 2003.

[39] Porov. WOJTYŁA, K.: *Láska a zodpovednosť*, s. 134.

ADRESÁR ÚČASTNÍKOV

Mons. ThDr. Ján Babjak SJ, PhD.
prešovský eparcha
veľký kancelár fakulty
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko

PhDr. Beáta Balogová, PhD.
Inštitút edukológie a sociálnej práce
FF PU v Prešove
17. novembra 1
080 01 Prešov
Slovensko

Mgr. Andrea Blaščíková, PhD.
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 01 Nitra
Slovensko
ablascikova@ukf.sk

doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
pdancak@unipo.sk

Dr. h. c. Ing. Ján Figeľ, PhD.
European Commision
Berl 10/34 – 1049 Brussels
Belgium
cab-figel@ec.europa.eu

PhDr. ThLic. Štěpán Martin Filip OP, PhD.
Cyrilometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého

Univerzitní 22,
771 11 Olomouc
Česká republika

PhDr. Dušan Hruška
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
hruska@unipo.sk

prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
jarab@kapitula.sk

Mgr. Kamil Kardis, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
kkardis@centrum.sk

PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 01 Nitra
Slovensko
pkondrla@ukf.sk

ThDr. PaedDr. Ing. Ferdinand Kubík, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča č. 2
080 01 Prešov
Slovensko
kubik@unipo.sk
Telefón: +421 904 411255

prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD.

Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 01 Nitra
Slovensko

ks. prof. PAT dr hab. Józef Marecki
Papieska akademia teologiczna w Krakowie
ul. Franciszkańska 1, pok. 222
31-004 Krakow
Poland
WHK@pat.krakow.pl

ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
spps@nextra.sk

ThLic. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
palari@unipo.sk

ThDr. Ľubomír Petrík, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
lubomir.petrik@greckokat.sk

doc. ThDr. Marek Petro, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
mpetro@unipo.sk

Mgr. Mária Poliaková, PhD.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
mpoliakova@unipo.sk

PhDr. Marko Rozkoš, PhD.
Gréckokatolícky kňazský seminár
bl. biskupa Pavla Petra Gojdiča
ul. Sládkovičova 23
080 01 Prešov
Slovensko
rozkos@unipo.sk

ThLic. Daniel Slivka
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
dany@unipo.sk

doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
andrejslg@unipo.sk

PaedDr. Monika Slodičková
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
monos@unipo.sk

prof. ThDr. Dr. Ľubomír Stanček, PhD.
Teologicky inštitút Katolíckej univerzity v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Hlavná 89
041 21 Košice
Slovensko
stancek@kapitula.sk

Mons. prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolárik, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
stolarik@ktfke.sk

Mgr. Radovan Šoltés
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
rsoltes@unipo.sk

prof. ThDr. Peter Šturák, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
sturak@unipo.sk

PaedDr. Ľudovít Tobiáš
Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove
Ulica biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovensko
ludoandrej@yahoo.co.uk

ks. prof. dr hab. Tadeusz Zasępa
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
Poland