

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

www.novehorizonty.sk

Homília nového spišského diecézneho biskupa
ŠTEFAN SEČKA

Projekt obrany našej viery trvá. Nepretržite
WILLIAM LEVADA

Fenomén úzkosti z pohľadu existencialistu S. Kierkegaarda
MARCEL ŠEČÍK

Spravodlivá mzda
MARTIN KOLEJÁK

Energia reiki a kresťanstvo
RÓBERT DORMAN

Ľudské telo vo fenomenológii a v teologickej reflexii
JOZEF URAM

Chápanie kanonizovanej svätosti
vo svetle inštrukcie *Sanctorum Mater*
ANNA DUDOVÁ

3/2011
ročník V.

OBSAH

107	V nepokojnom svete <i>redakcia</i>	EDITORIÁL
108	Homília nového spišského diecézneho biskupa <i>Štefan Sečka</i>	DOKUMENTY
111	Príhovor mladým univerzitným pedagógom <i>Benedikt XVI.</i>	
113	Anatómia vojenskej sily <i>Charles Chaput</i>	PREKLAD
115	Projekt obrany našej viery trvá. Nepretržite <i>William Levada</i>	
119	Fenomén úzkosti z pohľadu existencialistu S. Kierkegaarda <i>Marcel Šefčík</i>	ŠTÚDIE
123	Spravodlivá mzda <i>Martin Koleják</i>	
129	Energia reiki a kresťanstvo <i>Róbert Dorman</i>	
133	Ludské telo vo fenomenológii a v teologickej reflexii <i>Jozef Uram</i>	
138	Chápanie kanonizovanej svätosti vo svetle inštrukcie <i>Sanctorum Mater</i> <i>Anna Dudová</i>	
144	Hodnota sledovania svätej omše cez rozhlas alebo televíziu <i>Alojz Frankovský</i>	ČLÁNKY
146	K sociálnej dimenzii človeka: Dva postrehy <i>Juraj Hýrošš</i>	
149	Držať dvere otvorené <i>František Trstenský</i>	NÁZORY
150	Vatikánsky zápisník <i>Imrich Gazda, Marián Sekerák</i>	UDALOSTI
152		RECENZIE

CONTENTS

EDITORIAL	Living in a Turbulent World <i>redakcia</i>	107
DOCUMENTS	Homily of the Diocese Bishop of Spiš <i>Štefan Sečka</i>	108
	Address to Young University Pedagogues <i>Benedikt XVI.</i>	111
TRANSLATION	The Anatomy of the Military Power <i>Charles Chaput</i>	113
	The Project of Defending our Faith Continues. Unceasingly. <i>William Levada</i>	115
STUDIES	The Phenomenon of Anxiety from the Perspective of Kierkegaard's Existentialism <i>Marcel Šefčík</i>	119
	The Problem of Fair Wages <i>Martin Koleják</i>	123
	The Energy of reiki and the Christianity <i>Róbert Dorman</i>	129
	The Human Body in Phenomenology and as a Subject of Theological Reflection <i>Jozef Uram</i>	133
	Understanding Holiness Canonized in the Light of the <i>Sanctorum Mater</i> Instruction <i>Anna Dudová</i>	138
ARTICLES	The Value of Watching the Holy Mass on the Radio or Television <i>Alojz Frankovský</i>	144
	On the Social Dimension of Human: Two Points <i>Juraj Hýrošš</i>	146
OPINIONS	Keeping the Door Open <i>František Trstenský</i>	149
AFFAIRS	The Vatican diary <i>Imrich Gazda, Marián Sekerák</i>	150
REVIEWS		152

REDAKCIA

V NEPOKOJNOM SVETE

Je tu doba veľmi vážnym problémom a výziev. A je ich veľa. Európa sa otriasa v základoch a padajú do kolien aj štáty, o ktorých by to pred niekoľkými rokmi málokto čo i len tušil. Po Grécku sa otriasa Írsko, Španielsko, Taliansko. Nemecko a Francúzsko pracujú na takmer nemožnom projekte, akým je záchrana eura. USA, ktoré vlastní dolár ako náhradnú svetovú menu, stratili kvalitu najlepšej ekonomiky sveta. Čína zbrojí, Japonsko sa po zemetrasení a kolapse jadrových elektrární stále nevie spamätať. Arabský svet prechádza zmenou, o ktorej sa vôbec netuší, kde skončí (dnes v Egypte kresťania hovoria, že majú menej práv než za Mubaraku), ktorú – mimochodom – zažila aj stredná a východná Európa do páde berlínskeho múru. Blízky východ je stále nepokojnou oblasťou, medzi Tureckom a Gréckom resp. moslimskou a kresťanskou civilizáciou sa stavia plot ako niečo doposiaľ neslýchané a nevidané najmä pre tých, ktorí o podobných plotoch spreď roka 1989 niečo vedia. A ako keby toho nebolo dosť, po sociálnych otrasoch v Maďarsku, neskôr Grécku, prišli sociálne otrasy aj na britských ostrovoch, kde sa údajne okrajové živly pustili do podpalačstva, rozbíjania cudzieho majetku, obchodov a krádeží. Ukázalo sa, že nekradli len okrajové živly a imigranti, ale aj vlastní a dovtedy „čestní“ občania. A to bol spomenutý len „vrchol ľadovca“. Pripadá už takmer banálne zaoberať sa takými problémami ako je obchod s bielym mäsom, ľudskými orgánmi, deťmi alebo drogové kartely a distribúcia omamných látok, novodobé otroctvá a závislosti, mafiánske praktiky a iné podobné veci, hoci aj tieto vôbec nie sú zanedbateľné. Zoči-voči toľkým problémom azda nikdy predtým nám vlády štátov a svetské autority nepripadali tak bezradné, až bezmocné.

Nebolo by príliš cynické v tejto historickej chvíli keby kresťania povedali: „*A teraz sa budeme dívať ako si svet poradí so sebou samým keďže si namýšľa, že nás už nepotrebuje?*“ Problémy sveta sa dotýkajú aj veriacich a veriacim nie je ľahostajný osud sveta. No zdá sa, že svet je tak hlboko zahľadený do seba a do vlastných problémov, že azda mu neostáva ani čas ani vôľa pozdvihnúť zrak na Boha, vieru, náboženstvo a cirkev. Lenže i náboženstvá majú svoje problémy a nie sú to malé problémy. Vďaka svojim skutkom „*sol' stráca svoju chuť a čím ju osolít*“ a „*kvas zasa svoju silu kvasiť a ako mu vrátiť pôvodnú silu?*“ A tak, čo bolo povedané o svete, v podobnom zmysle to platí aj o viere v Boha. Preto aj tu je na mieste otázka: čo s tým...!? Je to vážna otázka pre štáty a svet, ale rovnako aj pre kresťanstvo.

K premýšľaniu ponúkame určité riešenia. Prvým sa ukazuje teória „religióznej orientácie“ bytia človeka. Vychádzame zo životného príbehu biskupa Augustína. Jeho otcom bol pohan a matkou kresťanka, ktorá mu dala dobré kresťanské chápanie sveta. Augustín však toto chápanie čoskoro zavrhol a začal sa potácať týmto svetom hľadajúc vlastný zmysel. Nevie sa, či padol až na samé dno mravnej i ľudskej existencie, ale

že bol veľmi hlboko, je všeobecne známe. A aj keď nebýva pravidlom, že sa človek zo svojej biedy dostane, on sa predsa dostal. Lenže zistil, že sa ocitol tam, kde začal: pri Bohu, pri chápaní sveta, ktorý mu dala jeho matka. Iba v kontexte jeho života je možné pochopiť aj jeho vyjadrenie, že „*nespokojné je naše srdce, ó Bože, kým nespočívne v tebe.*“ Je to tak trochu aj príbeh márnotravného syna, ktorý je známy z Biblie. Táto teória učí, že niekto blúdi týmto svetom, aby napokon, azda na smrteľnej posteli, vyslovil tu známu Augustínovu vetu. Iný blúdi svojim vesmírnym bádáním, galaxiami, čiernymi dierami a slnečnými sústavami, aby napokon objavil sám seba a súvislosti s tým, čo je okolo neho v kontexte Božej večnosti. Tu pramení kresťanský optimizmus, ktorý sa nebojí nijakých vedeckých výdobytkov, údajne konkurenčných náboženstiev, ani politických a ideologických systémov. Lebo Boh si človeka vždycky nájde. Každého svojim spôsobom.

Druhým riešením je teória zodpovednej slobody, ktorá je opakom determinizmu. Vychádzame z tretieho fatimského tajomstva, ktoré hovorí o smrti „muža v bielom“, ktorý zomrel zastrelením a z jeho výkladu bývalým kardinálom Ratzingerom, ktorý tajomstvo dal do súvislosti s atentátom na Jána Pavla II. v roku 1981. Ratzinger poukázal, že pápež pri atentáte neumrel a dodal, že ľudské osudy nie sú vopred určené alebo nemenne predurčené, ale nachádzajú sa aj v našich rukách. Mnohí sa poddávajú „svojmu“ osudu, vyhovávajú sa na dobu akoby mohla za všetko a ľudia za nič. Myslia si, že osobnej slobody, a teda aj zodpovednosti, majú iba toľko, koľko im doba dovolí. Je to tragédia, ak človek je produktom doby, nie viac doba produktom človeka.

Proti spoločenským turbulenciám sa azda najpevnejším bodom ukazuje stabilita a ukotvenie v tradícii, vo vlastnej civilizačnej identite. Benedikt XVI. vo svojom príhovore v nemeckom Bundestágu jasne povedal, že Európa je postavená „*na židovskom náboženstve, gréckej filozofii a rímskom práve.*“ Toto všetko spolu tvorí našu kresťanskú civilizáciu. O túto našu kresťanskú identitu sa možno pevne oprieť. Európan, ktorý je presvedčeným agnostikom, je azda najväčším nepriateľom európskej civilizácie, resp. jej najväčším škodcom. Nerozumie civilizačným zvyklostiam, tomu čo je slušné a neslušné, vkusné a nevkusné, dobré a zlé, spravodlivé a nespravodlivé. Všetko toto posudzujem iba podľa svojich egoistických pocitov, zážitkov a finančnej výhody. A týchto ľudí je čoraz viac a nachádzať s nimi spoločnú reč aspoň v niektorých aspektoch je ťažké. Nie je však dodnes celkom isté, či Európa našla „protiľátku“ na túto šíriacu sa chorobu európskej civilizácie. Zdá sa, žeby bolo potrebné o tom viesť debaty, polemiky, diskusie a nevedno čo ešte, aby sa tento trend zastavil. Urobme preto všetko, čo je v našich silách a možnostiach. Nech je to naša odpoveď na turbulencie našej doby, naša odpoveď na otázku „čo s tým...?!“ Nech sú tieto riešenia návrhom k prebudeniu a premýšľaniu.

HOMÍLIA NOVÉHO SPIŠSKÉHO DIECÉZNEHO BISKUPA

Vaša Excelencia, Mons. Mario Giordana, apoštolský nuncius na Slovensku,

Vaša Excelencia, Mons. Bernard Bober, arcibiskup – metropolita,

drahí bratia arcibiskupi, biskupi,

kňazi, diakoni, bohoslovci,

rehoľné sestry,

ctihodní bratia iných kresťanských cirkví,

vážení predstavitelia verejného života,

zástupcovia akademickej obce,

vzácní hostia,

milí príbuzní,

drahí bratia a sestry!

Veľmi sa teším, že ste tu dnes so mnou a ďakujem vám za vašu podporu a modlitby. Sú jednou z odpovedí na moju mnohotýždňovú otázku: Zvládneš to? Viem, že bez Božej pomoci a sám, nedokážem nič, ale Vaša prítomnosť ma uistuje, že môžeme jeden s druhým počítať, že to dokážeme. V dnešný deň a prvé chvíle na čele Spišskej diecézy rezonujú v mojom vnútri slová, ktoré som si vybral pri biskupskej vysviacke: *Crux Christi perficiat nos*. Kristov kríž nech nás zdokonalí.

Chváliť sa krížom

Od začiatku mojej kňazskej služby sú motívom slová svätého apoštola Pavla: „*Ale ja sa nechcem ničím iným chváliť, iba krížom nášho Pána Ježiša Krista, cez ktorý je svet ukrižovaný pre mňa a ja pre svet.*“ (Gal 6,14) Ak chceme pochopiť, čo znamená spása, nedokážeme to bez kríža, na ktorom zomrel Boží Baránok, ktorý sníma hriechy sveta. Dokážeme to pochopiť len vo svetle kríža. Jedine Pán Ježiš vzal na seba naše hriechy, on nevinný sa dal ukrižovať za nás hriešnikov, aby sme sa mohli stať slobodnými Božími synmi.

Nakoľko som pri nástupe do služby diecézneho biskupa musel doplniť svoj erb o erb diecézy, pridal som aj Eucharistiou v monštrancii. Bol som menovaný 4. augusta. Bol to výročný deň smrti Božieho sluhu J. Vojtaššáka, ktorý zaviedol ustavičnú poklonu v diecéze. Súčasne to bol deň spomienky na sv. Jána M. Vianneya, patróna kňazov, štvrtok je deň modlitieb za kňazské povolania, ktoré realizujeme poklonou pred Eucharistiou. Vo svojom biskupskom erbe mám symbol môjho krstného patróna svätého Štefana, prvomučeníka, ktorý dosvedčil svoju vernosť Kristovi vlastným životom. Vo chvíli, keď svätý

Štefan svedčí, iný muž - Šavol, pri nohách ktorého zložili kati svoje rúcha, stáva sa neskôr Božou milosťou apoštolom Kristovho kríža. Symboly svätého Štefana (palmová ratolesť a kamene) a svätého Pavla (meč) chcú naznačiť Božiu všemohúcnosť a silu Božej milosti, ktorá nielen posilňuje, ale aj premieňa ľudské srdcia byť svedkom. Ak by som mal jednoducho vyjadriť obsah erbu, tak diecéza, ktorú mi zveril Svätý Otec, nie je len úrad, ale živé spoločenstvo farností a veriach v nich, ktoré žije z Eucharistie, vychováva svedkov a vďaka nim rastie.

Na prvom mieste ďakujem Bohu za to, že bol, i je a verím, že i naďalej bude ku mne veľmi štedrý a dobrý.

Dnes chcem úprimne poďakovať Svätému Otcovi Benediktovi XVI. v prvom rade za seba, že ma vyvolil za spišského biskupa, ale aj za všetkých vás veriach, ktorých som dostal a pre ktorých chcem byť duchovným otcom a pastierom.

Vaša Excelencia, Mons. Mario Giordana, v tejto chvíli chcem vašim prostredníctvom ubezpečiť Svätého Otca o mojej vernosti jemu, jeho nástupcom a Učiteľskému úradu Cirkvi a zároveň vám ďakujem za osobnú ústretovosť a podporu. Vaša prítomnosť na tejto slávnosti zviditeľňuje záujem Svätého Otca o našu partikulárnu cirkev.

Ďakujem bratom biskupom Františkovi a Andrejovi, že doteraz pracovali na mnohých pastoračných aktivitách pri duchovnom vedení zvereneného Božieho ľudu a tak prejavovali otcovskú starostlivosť o kňazov a veriach, ktorí sú teraz zverení pod moju pastiersku starostlivosť. V tejto chvíli mi neprislúcha hodnotiť službu môjho predchodcu otca biskupa Františka, ale chcem mu poďakovať za dôveru, ktorú mi prejavil, keď ma povolal do služby v kňazskom seminári. Bol mojím konsekrátorom a ja 9 rokov jeho pomocným biskupom a generálnym vikárom. Za to, že s plným nasadením obnovil kňazský seminár, venoval svoju pozornosť výchove mladej kňazskej generácie a tak dnes skoro 2/3 diecézneho presbytéria nesie vo svojej duši nezmazateľný znak Kristovho kňazstva vkladáním jeho rúk.

Ďakujem kňazom, diakonom i bohoslovcem za modlitbu, obety a ochotu spolupracovať.

Kňazom

Drahí bratia kňazi, nás neviažu biologické putá, ale spája nás bratstvo Kristovej milosti. V deň našej kňazskej vysviacky sme súhlasili, aby biskup polo-

žil ruky na našu hlavu a poslal nás do spoločenstva Božieho ľudu, aby sme svojou službou i životom vydávali svedectvo o Kristovi. Aby sme boli osobným znamením prítomného Ježiša Krista medzi ľuďmi.

Chcem byť pre vás kňazov otcom, bratom a priateľom, prežívať s vami radosti i bolesti. Je dôležité, aby sme sa stávali dokonalejšími, aby sme boli vo svojich farnostiach žiarivým svetlom. Uvedomujem si, že najzákladnejšou ustanovizňou každej diecézy je seminár a služba duchovným povolaniam, preto sa budem usilovať o čo najlepšiu prípravu budúcich kňazov. Chcem vás naďalej sprevádzať a pomáhať vám rásť v nádeji v Krista, jedinej istote nášho povolania i perspektívy celého sveta. Viem, že aj vašim pričinením budem i ja rásť. Božím rozhodnutím bolo určené, že svoju kňazskú službu konáme teraz v tomto čase, keď aj my, Kristovi kňazi, hľadáme odpoveď na otázku: *Aký by mal byť kňaz Katolíckej cirkvi?!*

Vidíme, že podstatný obraz kňaza sa nemení. Kňaz v minulosti, v budúcnosti i dnes sa musí podobáť Ježišovi Kristovi. Táto služba je predurčená pretrvávajúť a neprestajne sa obnovovať vo všetkých historických obdobiach. V prežívaní jediného a trvalého Kristovho kňazstva má a bude mať zmysel kňazské povolanie. „*Podstata Kristovho kňazstva sa nemá a nemôže meniť, ale život a služba kňaza sa musí prispôbiť dobe a životným okolnostiam...*“ často hovoril blahoslavený pápež Ján Pavol II. Preto sa od nás žiada a bude žiadať, aby sme - ako sa len dá - boli otvorení pre vnuknutia Ducha Svätého. Dôslednejšie cháпали znaky času; plnšie pochopili orientáciu súčasnej spoločnosti a jej najhlbšie duchovné potreby; vymedzili si najdôležitejšie konkrétne úlohy a prijali také pastoračné metódy, aby primerane odpovedali očakávaniu dnešných ľudí. Ostáva nám teda úloha stále hľadať.

Ak však máme hovoriť a svedčiť človeku dnešnej doby, ak máme pracovať na duchovnej a mravnej obrode spoločenstva, ku ktorému sme boli a budeme poslaní, túto obnovu musíme začať u seba. Budujme kňazské spoločenstvo. Usilujme o jednotu.

S úctou a vďakou myslím na všetkých zasvätených, teším sa z ich prítomnosti v našej diecéze a ďakujem, že ma svojimi modlitbami a obetami sprevádzajú na ceste mojej kňazskej a biskupskej služby. Svätý Bernardín Siensky hovorí: „*Keď si Boh vo svojej milosti vyberá niekoho do veľmi vznešenej úlohy, obdaruje ho darmi nevyhnutnými na plnenie tejto úlohy.*“ Vernosť zo strany Boha sa prejavuje v pomoci udelenej v každej životnej situácii, v každej práci, v každom zdravotnom stave, aby sme mohli verne plniť svoje poslanie na zemi. Boh nás neopustí, ale očakáva od nás rozhodnú odpoveď v mladosti, či v zrelom veku. Boh od nás očakáva bdely postoj plný lásky a iniciatívy.

V neposlednom rade by som chcel úprimne poďakovať mojim už nebohým rodičom, za dar života i za výchovu vo viere. Ďakujem mojim súrodencom, príbuzným, priateľom, spolužiakom, mojim štvrtockým rodákam a ostatným veriacim za podporu, ktorú mi prejavili a prejavujú.

Milí bratia a sestry, chcem sa v tejto chvíli obrátiť aj na vás všetkých, ktorých dnes dostávam do dušpastierskej starostlivosti ako otec diecézy. Každá diecéza sprítomňuje Kristovu Cirkev. Kristova Cirkev je spoločenstvom veriacich, je Božím ľudom, ktorých sa dobrý Boh dotkol sviatosťou krstu a urobil ich svojimi a ktorých láskavo posilňuje a potešuje prostredníctvom ostatných sviatostí. Je domovom každého pokrsteného, aj cirkev Spišskej diecézy, je a chce byť duchovným domovom pre každého pokrsteného katolíka, ktorý žije na jej území. Cirkev sa odlišuje od iných ľudských spoločenstiev v tom, že jej sila nespočíva na osobných schopnostiach svojich členov, ale na živom spojení s Kristom, od ktorého prijíma a ďalej sprostredkuje život a silu. Aj naša diecéza má svoju vnútornú silu v srdciach kňazov, rehoľníkov, rehoľníčok, bohoslovcov, veriacich otcov a matiek, horlivých detí a mládeže, Bohu oddaných starých rodičov, s Kristom trpiacich chorých, je to vnútorná sila, ktorá pochádza z Boha. Istota Božej pomoci, dôvera Svätého Otca, premohli a premáhajú v mojom vnútri prirodzené pochybnosti a blízkosť vás, biskupi, kňazi, vás zasvätených rehoľníkov a rehoľníčok, vás všetkých milí bratia a sestry, dávajú mi silu vyjadriť moju túžbu, želanie a pevné rozhodnutie: Chcem sa snažiť zo všetkých síl byť dobrým duchovným otcom Božieho ľudu!

Prežívať spoločenstvo

Mojim základným poslaním, ako každého iného biskupa, je svedectvo o jestvovaní Boha, o láske Boha Otca, ktorá sa prejavila predovšetkým v jeho Synovi Ježišovi Kristovi, v jeho vykupiteľskej smrti a zmŕtvychvstaní a v jeho prítomnosti a účinkovaní v každej dobe prostredníctvom Ducha Svätého. Chcem hodnotiť všetky skutočnosti života vo svetle viery a v neustálej snahe hľadať čo najhlbšiu pravdu o osobách a udalostiach. Chcem sa usilovať, aby sme čo najviac prežívali spoločenstvo. Aby sa rozšírila vzájomná spolupráca na všetkých stupňoch medzi biskupom a kňazmi, medzi kňazmi a laikmi, aby sa mohlo uplatniť bohatstvo darov, ktoré dáva Pán jednotlivým osobám, aby mohli realizovať svoje danosti pre dobro spoločenstva veriacich.

Naším programom nech sú synodálne ustanovenia, ktoré nám do záverečnej podoby pripravil otec biskup František. Tieto ustanovenia totiž vnímam ako ovocie pôsobenia Ducha Svätého a ako ovocie spolupráce všetkých, ktorí sa na synodálnych prácach zúčastňovali. Prosím vás teda o ich vnútorné prijatie a uskutočňovanie. Vďaka rozhodnutiu i dôvere otca biskupa Františka som mal možnosť byť v centre diania, počas celej synodálnej práce ako výkonný predseda prípravnej komisie, práce predsedníctva a ďalších úloh. Slovo „synoda“, ktoré znamená „spoločná cesta“, je výzvou spoločne kráčať jedným a jednotným smerom ku Kristovi, ktorý nás sám povzbudzuje výzvou a pozvaním: „Ja som cesta, pravda a život“ (Jn 14, 1-6). Úlohou našej spoločnej

cesty počas synody bolo hľadať pravdu o potrebách a problémoch Božieho ľudu našej diecézy a nachádzať odpovede a východiská, ktoré v nás i v diecéze naplno prehĺbia a zveladia Boží život.

Osem desaťročí uplynulo od Prvej diecéznej synody v roku 1925. Jej ustanovenia výrazne pomohli zvládnuť protináboženský útlak, ktorému bola naša diecéza vystavená. Najväčšou ranou pre Spišskú diecézu bolo internovanie a dlhoročné väzenie diecézneho biskupa Božieho sluhu Jána Vojtaššáka, ktorý v tejto skúške utrpenia obstál a stal sa vzorom a symbolom, v ktorom sa stretávajú svedectvá viery a čnosti mnohých väznených mužov a žien, kňazov a rehoľníkov. Súčasťou života Cirkvi boli tajné formačné a modlitbové stretnutia kňazov, rehoľníkov, mladých ľudí a rodín, ako aj zásluhy zasvätených osôb, ktoré nesmeli verejne slúžiť veriacim; pracovali v závodoch, nemocniciach, lesoch a na poliach, ticho sa obetovali a prosili Boha za obrátenie hriešnikov a slobodu pre všetkých. Vytvorili tak duchovný poklad, ktorý si vážime a pripomínáme.

Realizovať synodu

Posolstvo synodálneho programu: „*Prijmime Svetlo národov, prinášajme radosť a nádej*“ je trvalou výzvou k duchovnej obnove a dotýka sa nás všetkých. Len vnútorná premena ľudstva urobí tento svet lepším. Aj tie najlepšie spoločenské systémy a štruktúry sa obrátia proti človeku, ak sa neliečia zlé náklonnosti v srdci človeka. Dnešný človek počúva radšej svedkov ako učiteľov, a tých počúva len vtedy, keď sú zároveň aj svedkami. Základný spôsob ohlasovania evanjelia je svedectvo vlastného života. Tu je osobitná úloha laikov – evanjelizácia rodiny na prvom mieste a potom celý svet hospodárstva, politiky, kultúry, vedy a umenia, výchova detí, pôsobenie na pracoviskách a ľudské utrpenie. Toto množstvo oblastí je tak široké, že každý jeden z nás si tu môže nájsť svoje pole pôsobenia. Veľmi často sa totiž v synodálnych dokumentoch volalo po budovaní skutočných, opravdivých vzťahov. Potrebujeme ich všetci: kňazi, rodičia, vychovávatelia, učitelia, katechéti, jednoducho všetci. Naša synoda poukazovala i na nové smery a cesty pastorácie, ktoré nechcú ísť proti tradičným, ale akosi rovnobežne s nimi. Ide teda o pastoráciu, o kňazov, rodiny, mládež, katechézu, cirkevné školy, zasvätený život, hnutia, masmédiá, liturgiu, charitu, ekonomiku. Sú to oblasti, v ktorých sa odohráva život našej diecézy a ktoré zdôraznili farské synodálne spoločenstvá počas prípravnej fázy. Veľmi si prajem, aby všetky ustanovenia boli realizované v duchu uvažovania nad Písmom, v duchu lámania chleba a adorácie, v duchu štúdia, v duchu budovania vzťahov a opravdivej lásky. Iba tak môžu byť uvedené do života nie ako bezduché príkazy, ale ako niečo, čo môže našu pastoráciu skutočne oživiť.

K uskutočneniu toho si pomáhajme vzájomnou modlitbou a obetami. Do dnešnej eucharistickej obety vkladám vás všetkých a zároveň vás prosím

o modlitbu za mňa. Nech nám v tomto pomáha svojím orodovaním Presvätá Panna Mária a náš nebeský patrón svätý Martin.

Z úprimného srdca vám všetkým ešte raz ďakujem za účasť na tejto slávnosti ako i tým, ktorí ju pripravili.

Homília zaznela počas inaugurácie Mons. Štefana Sečku, spišského diecézneho biskupa, 10. 9. 2011 v Spišskej Kapitule.

BENEDIKT XVI.

PRÍHOVOR MLADÝM UNIVERZITNÝM PEDAGÓGOM

*Kardinál arcibiskup Madridu,
ctihodní bratia v biskupskej službe,
drahí pátri augustiniáni,
vážení pedagógovia,
vážené authority,
drahí priatelia.*

S veľkou túžbou som očakával toto stretnutie s vami, mladými pedagógmi španielskych univerzít, ktorí poskytujete významnú spoluprácu pri šírení pravdy, za nie je vždy ľahkých okolností. Srdečne vás pozdravujem a ďakujem za láskavé slová privítania, rovnako ako aj za predvedenú hudbu veľkej umeleckej hodnoty, ktorá nádherne zaznela v tomto kláštore ako výrečný svedok stáročí života modlitby a štúdia. Na tomto symbolickom mieste sa harmonicky spája rozum a viera v strohých kameňoch, ktoré boli osadené do tvaru jedného z najslávnejších monumentov Španielska. So zvláštnou záľubou zdravím tiež tých, ktorí sa v týchto dňoch v Avile zúčastnili na Svetovom kongrese katolíckych univerzít na tému: „Identita a poslanie katolíckej univerzity“.

Keď som tu spolu s vami, v myslí sa vraciam k svojim prvým krokom, keď som bol profesorom na univerzite v Bonne. I keď bolo vtedy vidieť mnohé jazvy vojny a nedostatky materiálnych dober, všetko bolo prekonané nadšením a oduševneným záujmom, kontaktom s kolegami z rôznych odborov a túžbou odpovedať na základné i hraničné znepokojenia študentov. Toto obdobie na univerzite, ktoré som prežíval spolu s pedagógmi a študentmi, spoločne hľadajúcimi pravdu vo všetkých vedeckých odboroch, alebo, ako by povedal Alfonz X., nazývaný Múdry, toto „dobrovoľné stretnutie učiteľov a študentov s rovnakou túžbou získania poznatkov“ (Siete partidas, partida II, tit. XXXI), objasňuje význam a definíciu univerzity.

V motte týchto Svetových dní mládeže „Zakorenení a postavení na Kristovi, pevní vo viere“ (porov. Kol 2,7), môžete nájsť svetlo pre lepšie pochopenie vašej existencie a vášho poslania. V tomto zmysle, ako som už napísal vo svojom Posolstve mladým na prípravu týchto dní, výrazy „zakorenení“, „postavení“ a „pevní“ naznačujú pevné základy života (porov. č. 2). Avšak, kde nájdú mladí ľudia tieto referenčné body v takej rozdrobenej a nestabilnej spoločnosti? Vládné presvedčenie, že dnes je poslaním univerzitného pedagóga iba formovať kompetentných a efektívnych odborníkov, ktorí dokážu v každom okamihu uspokojiť požiadavky trhu. Tiež sa tvrdí, že jediná vec, ktorá musí dominovať v súčasnosti, sú čisto technické

schopnosti. Samozrejme, že tento utilitárny pohľad na vzdelanie – aj univerzitné – sa dnes skutočne šíri najmä mimo oblasti univerzít. Avšak vy, ktorí ste podobne ako ja zažili univerzitný život a ktorí teraz pôsobíte ako univerzitní pedagógovia, bez pochyb cítite túžbu po niečom vyššom, čo korešponduje so všetkými dimenziami tvoriacimi človeka. Vieme, že ak len samotná utilita a bezprostredný pragmatizmus sú hlavnými kritériami pre rast, môžu nastať dramatické straty: bezmedzné zneužívanie vedy až po totalitaristickú politiku. Možno ich ľahko spozorovať tam, kde je minimalizované akékoľvek kritérium, ktoré by presahovalo jednoduchú kalkuláciu moci. Naopak, geniálna myšlienka univerzity je práve to, čo nás chráni od takejto redukovanej a skreslenej vízie ľudstva. V skutočnosti univerzita bola a stále je povolaná byť domovom, kde sa vždy hľadá pravda, ktorá je človekovi vlastná. Z tohto dôvodu, a nie náhodou, práve Cirkev podporuje akademické inštitúcie, pretože kresťanská viera hovorí o Kristovi ako o Logose, skrze ktorého bolo všetko stvorené (porov. Jn 1, 3) a o ľudskej bytosti, stvorenej na obraz a podobu Boha. Táto dobrá zvesť objasňuje racionalitu všetkého stvorenia a pozerá na človeka ako na bytosť, ktorá má účasť na tejto racionalite a môže ju rozpoznať. Univerzita preto stelesňuje ideál, ktorý nesmie byť skreslený ani z ideologických dôvodov, ktoré by boli uzavreté racionálnemu dialógu, ani pre servilnosť utilitaristickej logiky trhu, ktorá vidí človeka len ako obyčajného spotrebiteľa.

Hľa, toto je vaša dôležitá a životná úloha. Vy ste tí, ktorí majú tú česť a zodpovednosť odovzdávať univerzitný ideál: ideál, ktorý ste dostali od vašich predchodcov, z ktorých mnohí boli pokorní nasledovníci evanjelia a ktorí, ako takí, sa premenili na veľikánov ducha. Musíme sa cítiť byť ich pokračovateľmi v dejinách celkom odlišných, ale v ktorých základné otázky ľudskej bytosti aj naďalej neustále vyžadujú našu pozornosť a nútia nás ísť stále ďalej. Cítíme, že nás spája reťaz mužov a žien, ktorí sa usilovali o to, aby bola viera šírená a aby bola uctievaná ľudským rozumom. A spôsob ako to uskutočňovať, nespočíva len v jej vyučovaní, ale ešte viac v jej prežívaní, stelesňovaní, rovnako ako sa vteliť Slovo – Logos – aby si urobilo príbytok medzi nami. V tomto zmysle mladí ľudia potrebujú autentických učiteľov; osoby otvorené voči absolútnym pravdám v rôznych oblastiach poznania, ktorí vedia počúvať a žiť týmto interdisciplinárnym dialógom; ľudí, ktorí sú predovšetkým presvedčení o ľudskej schopnosti pokračovať na ceste k pravde.

Mladosť je výnimočným časom na hľadanie a na stretnutie sa s pravdou. Ako už Platón povedal: „Hľadaj pravdu pokiaľ si mladý, pretože ak to nebudeš robiť, potom sa ti vyšmykne z rúk“ (Parmenide, 135d). Táto vysoká aspirácia je najcennejšia vec, ktorú môžete odovzdať osobným a živým spôsobom vašim študentom, a nie len nejaké anonymné a účelové techniky alebo niektoré suché dáta, využívané iba funkčným spôsobom.

Vrúčne vás preto vyzývam, aby ste nikdy nestrácali túto vnímavosť a smäd po pravde, aby ste nezabúdali, že vyučovanie nie je len suché zadelovanie obsahu, ale formácia mladých, ktorých je potrebné chápať a vyhľadávať. Musíte v nich vzbudzovať smäd po pravde, ktorý pociťujú vo svojom vnútri, a tiež túžbu prekračovať seba samých. Buďte im podporou a posilou.

Z tohto dôvodu je nevyhnutné mať v prvom rade na pamäti, že cesta k plnej pravde si vyžaduje celú ľudskú bytosť: je to cesta inteligencie i lásky, rozumu i viery. Nemôžeme pokročiť v poznaní niečoho, ak nebudeme podnecovaní láskou, a nemôžeme milovať, ak v tom nespozorujeme niečo rozumného, pretože „inteligencia a láska nie sú vzájomne oddelené: láska je bohatá na inteligenciu a inteligencia je plná lásky“ (Caritas in veritate, 30). Ak sú spojené pravda a dobro, potom je tiež spojené poznanie a láska. Z tejto jednoty vyplýva súdržnosť života a myslenia, príkladnosť, ktorou sa má vyznačovať každý dobrý vychovávateľ.

Po druhé je treba vziať do úvahy, že tá istá pravda je vždy vznešenejšia než naše ciele. Môžeme ju hľadať a blížiť sa k nej, ale nemôžeme ju celkom vlastniť, alebo ešte lepšie: pravda nás vlastní a motivuje. V intelektuálnej a pedagogickej činnosti je pokora nevyhnutnou čnosťou, ktorá nás chráni pred samolúboťou zatvárajúcou prístup k pravde. Nesmieme priťahovať študentov k nám samotným, ale posilať ich k tej pravde, ktorú všetci hľadáme. V tejto úlohe nech vám pomáha Pán, ktorý vás žiada, aby ste boli prostí a účinní ako soľ, ako svetlo, ktoré bez rozruchu svieti (porov. Mt 5,13-15).

To všetko nás pozýva, aby sme neustále hľadali na Krista, v ktorého tvári žiari pravda, ktorá nás osvecuje, ale ktorá je tiež cestou, vedúcou k trvalej plnosti, pretože je pocestným, ktorý je po našom boku a svojou láskou nás nesie. V ňom zakorenení budete dobrými vodcami našej mládeže. V tejto nádeji vás zverujem ochrane Panny Márie, Stolicy múdrosti, aby z vás urobila spolupracovníkov svojho Syna prostredníctvom života zmysluplného pre vás samotných a plodného na ovocie poznania a viery pre vašich študentov.

Tento príhovor zaznel dňa 19. augusta 2011 v Bazilike sv. Vavrinca v Madride počas Svetových dní mládeže.

*Zdroj: www.tkkbs.sk
Preložil: Peter Dufka*

Vo veľkej väčšine problémov, o ktorých právo rozhoduje, je práve väčšina dostacujúcim kritériom. No je evidentné, že v základných otázkach práva, v ktorých sa rozhoduje o dôstojnosti človeka a ľudstva, väčšinový princíp nestačí: v procese tvorby práva je každá osoba – ktorá má zaň zodpovednosť – povinná ona sama hľadať kritériá pre svoje smerovanie. V treťom storočí veľký teológ Origenes takto odôvodnil vzopretie sa kresťanov určitým právnym normám, ktoré vtedy platili: „Ak by sa niekto nachádzal uprostred ľudu Skýtov, ktorí majú protináboženské zákony a bol by prinútený žiť uprostred nich... istotne by konal veľmi rozumne, ak by – v mene zákona pravdy, ktorý je u Skýtov vskutku nelegálnym – ak by spolu s ostatnými, ktorí majú ten istý názor, vytvoril spoločenstvá proti platnej legislatíve...“ (Contra Celsum GCS Orig. 428 (Koetschau); cfr A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. In: *Theol.Phil.* 81 (2006) 321 – 338; citazione p. 336; cfr anche J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Salzburg – München 1971) 60).

Na základe tohto presvedčenia tí, ktorí vzdorovali a konali proti nacistickému režimu a proti ostatným totalitným režimom, činili tak službu skutočnému právu a celému ľudstvu. Týmto osobám bolo jasné a nepopierateľné, že platné právo bolo vskutku nespravodlivou. No v rozhodnutiach demokratickeho politika otázka ohľadne toho, čo korešponduje so zákonom pravdy, čo je skutočne spravodlivé a môže sa stať zákonom, nie je tak veľmi evidentná. Čo v súvislosti so základnými antropologickými otázkami je spravodlivé a môže sa stať platným zákonom, v súčasnosti nie je vôbec také zjavné. Na otázku, ako možno spoznať, čo je skutočne spravodlivé a takýmto spôsobom slúžiť spravodlivosti v legislatíve, nikdy nebolo ľahké nájsť odpoveď a dnes – s takým veľkým množstvom našich poznatkov a našich schopností – je táto otázka ešte zložitejšia.

*Z príhovoru Benedikta XVI.
v nemeckom parlamente, 22. 9. 2011*

CHARLES CHAPUT

ANATÓMIA VOJENSKEJ SILY „MADE IN USA“

VO VOJENSKEJ OBLASTI SA AMERIKA DOSTÁVA DO RIZIKA,
ŽE BUDE JEDINÝM GOLIÁŠOM UPROSTRED PREMNOHÝCH DÁVIDOV

Jedno americké ľudové príslovie hovorí: „fools with tools are still fools“.¹ Pochopenie jeho významu môže byť náročnejšie v kontexte inej jazykovej kultúry, než tej angličtiny, ktorou sa hovorí v Amerike. Napriek tomu vo svojej podstate, ktorá je len jednoduchou iróniou, dáva dôležitú lekciu: zbrane nám môžu dať moc nad všetkým, čo existuje okolo nás, avšak určite nám nedokážu dať ani schopnosť a ani rozumnosť používať ju v prospech dobra.

Každý šok spôsobený napadnutím: počítačom alebo pištoľou, či množstvom strelných zbraní, ostáva vždy šokom. Použitie moci sa nikdy nedokáže ospravedlniť samo od seba, ale iba na základe príčin mimo seba, z nejakého iného prameňa či dôvodu. Ak by sme sa správali tak, ako by to neplatilo, bolo by to nebezpečné a nepochopené.

Pred časom došlo k útoku Spojených štátov amerických na Irak. Vždy som to považoval s stále aj považujem za vážny omyl, pretože pošliapanie spravodlivosti je azda najhorším príkladom medzinárodnej stratégie. Ale okrem toho je tu ešte niečo, čo je hodné spomenúť. Spôsob používania moci Spojených štátov amerických na celosvetovej úrovni nie je na prvom mieste vojenskou otázkou. Skutočná moc Spojených štátov sa totiž realizuje prostredníctvom globálneho exportu zvykov, symbolov, ideí, postojov, ktoré sú postavené na jej ekonomickej nadvláde, ktorá – aspoň nateraz – je odvodená od informačnej revolúcie a doslova sme svedkami jej invázie po celej planéte. Po porážke Saddáma Huseina môže tento vplyv ešte rásť.

Chcem spraviť ďalší krok dopredu. Martin van Cleveld vo svojej knihe *The Transformation of War* tvrdí, že všetky súčasné svetové veľmoci budujú armády pre vojnu v podmienkach sveta, ktorý už vlastne nejstvie. A má pravdu. Napríklad americké námorné letectvo pripravilo veľkolepé „divadlo“ z bojov v Perzskom zálive a celý svet ich mohol obdivovať prostredníctvom televíznych obrazoviek doma vo svojich obývačkách. Ale ukázalo sa, že tieto boje nestačia k okamžitému pokoreniu Iraku. Ak by boli použité atómové zbrane, účinky by boli určite okamžité. Ale použitie atómových zbraní je principiálne vylúčené z dôvodu svetovej mienky i z obáv, žeby jadrový útok mohol eventuálne vyprovokovať reakciu iných moc-

ností a konflikt by sa odrazu rozšíril do nežiaducich rozmerov.

Inými slovami: to, čo robilo zo Spojených štátov supervelmoc počas studenej vojny – naša schopnosť ohroziť protivníkov už len tým, že vlastnime obrovský počet jadrových zbraní, mimoriadne technicky sofistikované a moderné konvenčné zbrane i vojenské námorníctvo – toto všetko sa v súčasnosti stalo málo účinným pri regionálnych etnických alebo náboženských konfliktoch, ktoré môžu v budúcnosti pribúdať. V tomto zmysle sa Amerika vo vojenskej oblasti dostáva do rizika, že síce zostane jediným Goliášom, ale vo svete, v ktorom vládne mnoho Dávidov.

Svet, ktorý už nejstvie

Téza Martina van Clevelda, ktorú zastáva aj futurológ Alvin Toffler a iní autori, čo s nimi súhlasia, spočíva v tom, že národné štáty tak, ako boli chápané pred 300 rokmi, sa dostali „vďaka“ veľkým ekonomickým zmenám do veľkej nestability. Jednoducho umierajú. Aj keď ich vonkajšie formy a inštitúcie ešte existujú, ich skutočný vplyv klesá. Toto by mohli niektorí chápať ako dobrú správu. Najmä tí, čo sú presvedčení, že Organizácia spojených národov potrebuje schopnejšieho nástupcu, ktorý by účinnejšie bránil ich národné záujmy v 21. storočí. Ale nie je to také jednoduché. Organizácia spojených národov je dcérou svetových mocností, ktoré mali svoj vplyv v 40. rokoch minulého storočia. Je ekvivalentom toho, čo spisovatelia fantastických románov opisovali v 30. rokoch, keď písali o svete budúcnosti. Napriek niektorým vznešeným a osožným cieľom či pokusom, nijaká veľmoc nedovolila OSN vstúpiť do oblasti, ktorú považovala za oblasť vlastných životných a bezpečnostných záujmov. Bude to tak vždy, lebo politická slabosť je v samotnej OSN priamo zakódovaná. „Architekti“ tejto organizácie ju „nakreslili“ tak, aby bola fórom a arbitrom medzi národnými štátmi, ale nie skutočným garantom svetového poriadku. A tak sa deje, čo sme predpokladali: veľmoci tlačia na OSN, aby ju dostali na okraj svetového diania, alebo aby sa podriadila ich veľmocenskej politickej vôli.

Vrátim sa k tomu, čo považujem za skutočný prameň svetovej moci Spojených štátov amerických: ekonomický vplyv postavený na revolúcii súčasných informačných technológií. Iste, hovorím o tom veľmi všeobecne, pretože každý rozvinutý národ prispieva svojim podielom k progresívnemu rastu kultúry v ob-

1. Literárne to znamená, že „bláznovstvá spôsobené zbraňami ostanú vždy bláznovstvom“. Ide tu o slovnú hračku medzi pojmami „fool“ (bláznovstvo) a „tool“ (zbraň).

lasti šírenia informácií. Avšak nie náhodou tak, ako sa grécka *koiné* stala spoločným jazykom obchodu krajín antického Stredomoria, tak sa angličtina stala spoločným jazykom novej informačnej ekonomie. Je to najmä technológia Spojených štátov amerických: americké mikročipy, americké optické káble, americké satelity, ktoré skonštruovali sieť strategických uzlov nového globálneho myslenia. Peter Drucker je presvedčený, že Spojené štáty americké sa stali prvou skutočne existujúcou „znalostnou spoločnosťou“ v histórii ľudstva, spoločnosťou, v ktorej informácie, nie zlato, nie ropa, sú hlavným zdrojom bohatstva. Ak to dáme dohromady s tvrdením Francisa Bacona pred 500 rokmi, že „vedieť znamená mať moc“, azda začneme chápať ako bude vyzerat’ „tvár“ post-modernnej a post-národnej doby v budúcnosti.

Duch Ameriky

Mier, po ktorom Američania túžia, asi nebude jestvovať. Skutočne v budúcnosti možno bude málo pokoja. „Americký mier“ bude mať len ťažko rovnaký význam, ako ten zo štyridsiatich rokov minulého storočia. Zmeny spôsobené globálnou infomovanosťou vyprovokujú ľudstvo ku globálnym ekonomickým nerovnostiam, ktoré budú stále častejšou príčinou ozbrojených konfliktov. Samotné Spojené štáty, aj keď sú hlavnou kolískou spoločnosti globálnej informatiky, začínajú strácať tento monopol a musia sa oň deliť s inými oblasťami sveta (Ázia), nadnárodnými spoločnosťami a kartelmi. Amerika stále viac smeruje k niečomu úplne odlišnému než bola doposiaľ: biela, európska, izolacionistická.

Amerika dokázala nezmazateľne vtlačiť do rastúcej globálnej kultúry svojho ducha. Tento duch sa zrodil z identity Američanov, ktorí sami seba chápu ako mimoriadnych tvorcov histórie. Američania sú pragmatickí, inovatívni, riešia problémy. Vyžadujeme výsledky a naučili sme sa kreovať nástroje, aby sme ich dosiahli. Aj naša ideológia, ktorou je trh, je spojená s realitami, ktoré sú bezprostredné, praktické. Američania žijú paralelne v dvoch svetoch: prvým univerzálnym je náboženský cit, ktorý je ešte veľmi silný (i keď upadá) spojený s presvedčením, že sme národ stvorený a požehnaný Bohom; druhým svetom je hlboký materialistický utilitarizmus s veľkým vplyvom na hospodársky život. Obávam sa, že ten druhý svet bude našou dominantnou „tvárou“ prvých desaťročí 21. storočia, čo nie je dobrou správou pre slabých, hendikepovaných a „neužitočných“.

Augustín, v kľúčovom historickom momente, ktorá nebola veľmi odlišná od našej, sa zamýšľal nad možnosťou uzavrieť sa pred vtedajšou antickou civilizáciou, no namiesto toho objavil nádej a radosť v „Božom štáte“ (lat. *Civitas Dei*). Ako nám to veľmi často pripomínal Ján Pavol II.: „Tí, čo veria v Krista, nemajú strach“. Naším cieľom je byť „semenom“ lásky Božského Spasiteľa a nie je dôležité či a aká „skalistá je pôda“ našich čias: treba veriť, že On príde, ak nastane čas žatvy“. Šoky spôsobené zbraňami,

aj po tom všetkom, ostanú šokmi. Informácie môžu niektorému človeku priniesť moc, ale neprinesú mu radosť, ani lásku, nádej, múdrosť, ani uspokojujúcu sebarealizáciu, čiže všetko podstatné prvky, z ktorých je zložená naša ľudská osoba. Toto všetko nám môže dať iba Boh. Preto Augustín napísal, že „nepokojné sú naše srdcia, Bože, kým nespočinú v Tebe“.

Preložil: Mons. Prof. Ján Duda, PhD.

Poznámka prekladateľa:

Tento článok napísal autor ešte ako denverský arcibiskup metropolitá pre časopis Nuntium 2 (1998) s. 45-48, ktorý vydáva Inštitút Jána Pavla II. pre manželstvo a rodinu Pápežskej lateránskej univerzity v Ríme. 19. júla 2011 ho pápež Benedikt XVI. vymenoval za arcibiskupa Filadelfie v Pensylvánii a úrad prevzal 8. septembra 2001. Napriek „svojomu veku“ článok, ako sa ukazuje, nič nestratil na svojej aktuálnosti.

WILLIAM LEVADA

PROJEKT OBRANY NAŠEJ VIERY TRVÁ. NEPRETRŽITE

Podľa môjho názoru je povzbudenie k novej apologetike úzko spojené s výzvou k novej evanjelizácii, ktorú pápež Ján Pavol II. adresoval Cirkvi ako prvoradú úlohu v jej poslaní na začiatku tretieho tisícročia kresťanstva.

Mal som tú česť sprevádzať pápeža Benedikta XVI. počas jeho návštevy Spojených štátov a Spojených národov v roku 2008. Po tom, čo sa vo Washingtone prihovoral americkým biskupom, viedol s nimi dialóg. Pápeža poprosili, aby ponúkol svoje hodnotenie čoraz intenzívnejšieho sekularizmu vo verejnom živote a relativizmu v intelektuálnom živote. Poprosili ho o jeho radu zoči-voči pastoračným novým výzvam a usmernenie k účinnejšej evanjelizácii. Vo svojej odpovedi pápež povedal: „V spoločnosti, ktorá si skutočne váži osobnú slobodu, musí Cirkev na každej úrovni svojho vyučovania, v katechéze, v kázani, v seminárnom a univerzitnom vzdelávaní rozvíjať apologetiku, ktorá je zameraná na potvrdzovanie pravdy kresťanského zjavenia, súladu medzi vierou a rozumom a zdravé chápanie slobody, ktorá je v pozitívnom zmysle chápaná ako oslobodenie od obmedzení hriechu a pre autentický a plnohodnotný život.“

Pár poznámok na úvod

Z krátkych výrokov pápeža Benedikta XVI. môžeme vyvodiť, že apologetika má v teológii dvojité uplatnenie: najprv nachádza svoje miesto vo fundamentálnej teológii, kde *preambula fidei* napomáha budovať základy pri teologickom skúmaní a potom v pastoračnej teológii, kde je teológia „inkulturovaná“ (používajúc populárny pokoncilový termín) do kázania, katechézy a evanjelizácie. Z oboch týchto oblastí sa apologetika úplne vytratila, avšak jej potreba neustále pretrváva, ako to dokazuje pohľad na dejiny cirkevného myslenia. Preto som toho názoru, že nielenže nadišiel čas na „novú“ apologetiku, ale ju aj veľmi urgentne potrebujeme. Je potrebná z vedeckého, ako aj pastoračného pohľadu.

Nový zákon, Prvý Petrov list (3,15) ponúka východiskový bod pre projekt apologetiky: „Budte vždy pripravení každému a vždy podať dôvody (obhájiť) svojej nádeje. Robte to však láskavo a s úctou.“ Grécke slovo „apologia“ znamená obrana; v niektorých prekladoch je toto slovo preložené ako „vysvetlenie“. Kritika, že spôsoby apologetiky pred Druhým vatikánskym koncilom boli príliš defenzívne a tiež agresívne, a preto sa od apologetiky často celkom upustilo, je možno silnou pohnútkou postupovať s „úctou a láskavosťou“,

ktoré pred tým často chýbali. Napriek všetkým týmto skutočnostiam projekt obhajovania viery, čiže vysvetľovania dôvodov našej viery, neustále trvá.

V úvode svojho diela *Dejiny apologetiky* (1971), P. Avery Dulles, S.J., povedal, že nemal v úmysle napísať túto knihu na „obranu kresťanstva, a už vôbec nie na obranu apologetiky“. Dulles v tejto knihe skúma dedičstvo kresťanských apologetov v priebehu storočí: autorov ako Justína „Apologéty“ z druhého storočia, Klementa a Origena, Euzébia a Augustína, Tomáša Akvinského a Ficinu, Pascala a Butlera, Newmana a Blondela“.

Vo svojom úvode Dulles píše: „Ciele a metódy apologetiky sa často menili. Ranní apologéti chceli dosiahnuť spoločenské prijatie pre kresťanskú komunitu. Chceli dokázať, že kresťania nie sú zločinci zasluhujúci si trest smrti. Postupne v prvých storočiach apologetika prestávala byť apologetikou obranného typu. Dostávala sa do pozície útočníka, ktorý sa snaží získať nových veriacich z iných skupín. Niekedy bola apologetika adresovaná pohanom, inokedy Židom. Apologetika sa postupne začala zameriavať na moslimov, potom na ateistov, agnostikov a nábožensky ľahostajných. Napokon si apologéti uvedomili, že v každom kresťanovi sa skrýva tajný neverec. V tomto bode sa apologetika stala, do určitej miery, dialógom medzi veriacim a neveriacim v srdci samotného kresťana. Prihovárajú sa svojmu neobrozenému ja, si apologéta celkom správne uvedomoval, že najviac sa mu podarí osloviť tých, ktorí sa nachádzajú v podobnej situácii“.

Msgr. Ronald Knox, konvertita z anglikanizmu, jeden z majstrov – klasikov v apologetike v Anglicku v prvej polovici 20. storočia, tiež sledoval tento dvojité cieľ pri svojej práci na apologetických spisoch: „Nepísal len knihy, v ktorých predstavuje dôvody pre vieru pre tých, ktorí neveria, ale mnoho z jeho prednášok a kázní adresoval aj katolíkom, ktorým chcel pomôcť lepšie pochopiť vieru, ktorej sa držia“ [M. Walsh, *Ronald Knox ako apologéta*, s. 12-13]. Vo svojej poslednej knihe *The Difference God Makes*, kardinál Francis George hovorí niečo podobné: „Apologetika je dôležitá predovšetkým vo vnútri samotnej Cirkvi. Potrebujeme ukazovať dôvody pre vieru nielen preto, aby sme poučili tých, ktorí túto vieru nezdieľajú, ale aj preto, aby sa posilnili tí, ktorí už sú v spoločenstve viery“ (s. 65).

Klasickí apologéti a „preambula fidei“

Na začiatku tejto mojej prezentácie by som sa rád znovu odvolal na majstra apologéty Knoxa, ktorý

načrtol päť základných otázok apologetiky pre ľudí svojej doby. Týmito otázkami sú: „Existencia Boha, Starý zákon ako proroctvo, osoba Ježiša Krista, Nový zákon ako dôveryhodný záznam a Cirkev ako autorizovaný učiteľ“ (Ealsh, s. 111).

Nie je ťažké si uvedomiť, že tieto základné otázky predpokladajú a stavajú na preambule viery, ktorá bola nevyhnutným úvodom a základom pre teológiu. Tak to bolo už v čase sv. Tomáša Akvinského, ktorý sa týmito otázkami obšírne zaoberá vo svojej *Summa contra gentiles*. Tieto filozofické závery o tom, že človek je schopný poznať objektívnu pravdu, o duchovnej povahe duše, o existencii osobného Boha a o nevyhnutnosti náboženstva; boli nevyhnutnou prípravou pre teológiu aj praktickú apologetiku.

Počas svojho štúdia teológie, ktorú som absolvoval pred Druhým vatikánskym koncilom, som mal predmet „De Revelatione.“ Učil ma P. Sebastian Tromp, S.J. v roku 1958. Pre pátra Trompa sme boli posledným ročníkom, ktorý učil. Páter Tromp začal úvodom „de theologia fundamentali apologetica,“ a pokračoval podľa klasického postupu. Uvažovali sme o možnosti a skutočnosti zjavenia, o Kristovom svedectve, o jeho zázrakoch a naplnení starozákonných proroctiev. To urobilo základ pre dôveryhodnosť kresťanského zjavenia. Bol som vysvätený v roku 1961 a vrátil som sa do Los Angeles. Tam som pracoval vo farnosti a učil som náboženstvo a tiež apologetiku starších stredoškôľakov. Keď som sa po koncile vrátil do Ríma na doktorandské štúdium, prednášky o zjavení pre nás mal nasledovník P. Trompa, P. Rene Latourelle, S.J. V priebehu pár rokov (od rokov pred Druhým vatikánskym koncilom po roky po koncile), sa drasticky zmenila forma vyučovania teológie Zjavenia, ktorá sa učila na Pápežskej Gregoriánskej univerzite. Zmena bola naozaj veľká. Odvažujem sa povedať, že apologetika zmizla z učebných osnov teológie. Je samozrejme pravdou aj to, že smernice pre kňazskú formáciu naďalej zdôrazňovali filozofiu ako požiadavku pre kandidátov na kňazstvo a *preambula fidei*, hlavne ako je zdôraznená v dokumente Prvého vatikánskeho koncilu *Dei Filius*, sa riadne vyučovala.

O premene apologetiky na fundamentálnu teológiu sa už dlho diskutovalo pred koncilom. Kniha neobehého profesora Ralpa McIneryho *Preambula Fidei* ilustruje zaujímavý vývoj tejto transformácie medzi duchovnými a intelektuálnymi synmi sv. Tomáša na dominikánskych teologických fakultách. Navyše, na Gregoriánskej univerzite, P. Latourelle uprednostňoval reč o „novom obraze“ fundamentálnej teológie, pretože základné otázky zjavenia a dôveryhodnosti naďalej tvoria časť tohto predmetu. V článku z roku 1980 opísal pretrvávajúci pokrok v teológii, ktorý prispel k zmene postavenia apologetiky: „Obnovené biblické a patristické štúdiá, ktoré dokážu čerpať zo Zjavenia a viery v oveľa plnšej miere a „obnovený ekumenický impulz“, ktorý zmenil často agresívny a polemický postoj starej apologetiky na otvorenosť pre dialóg“ (cf. R. Latourelle, „Nuova Immagine della Fondamentale,“ in: *Problemi e prospettive di teologia*

fondamentale, Latourelle - O'Collins, eds. Queriniana, Brescia, 1980).

„Plnšia miera“ obsiahnutá vo vieroučnej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu o Božom zjavení *Dei Verbum* (kap. 1) bola ilustrovaná porovnaniami medzi týmto koncilovým textom a kapitolami z dokumentu *Dei Filius*, ktorý bol promulgovaný Prvým vatikánskym koncilom takmer sto rokov pred tým. Kvôli nášmu zameraniu ponúknem tento príklad, ilustrovaný v úryvkoch komentára k *Dei Verbum* niekdajšieho profesora Jozefa Ratzingera. Ratzinger ho napísal krátko po koncile (cf. 5-zväzkový *Komentár k dokumentom Druhého vatikánskeho koncilu*, vydaný A. Grillmeierom a publikovaný v roku 1969).

Dei Verbum 6 priamo cituje, v skrátenej podobe, dokument *Dei Filius*. Cituje ho v súvislosti so schopnosťou ľudského rozumu poznať Boha: „Posvätný cirkevný snem vyznáva, že „Boha, ktorý je počiatkom a cieľom všetkého, možno s istotou poznať zo stvorených vecí prirodzeným svetlom ľudského rozumu“ (porov. Rim 1, 20).“ Ratzingerove výroky sa vzťahujú na otázku odklonu od „klasickkej apologetiky: „V roku 1870 ľudia začínali s prirodzeným poznaním Boha a potom prešli k „nadprirodzenému“ Zjaveniu. Druhý vatikánsky koncil sa nielenže vyhol technickému pojmu *supernaturalis*, ktorý je príliš spojený so svetom fyzického myslenia (akokoľvek nevyhnutný je pre nás teraz tento pojem), ale zvolil opačný postup. Vníma Zjavenie vychádzajúce z jeho kristologického centra. Následne poukazuje na nevyhnutnú zodpovednosť ľudského rozumu, ktorá je jednou z dimenzií celku. Tu je vidieť, že vzťah človeka s Bohom nespočíva na dvoch viac-menej nezávislých častiach, ale je neoddeliteľným celkom; nejestvuje niečo také ako prirodzené náboženstvo ako také, ale každé náboženstvo je „pozitívne“, hoci práve kvôli tejto pozitivite nevyklučuje zodpovednosť rozumu, ale ju skôr zahŕňa. Druhý vatikánsky koncil nevidel dôvod na potlačenie tejto základnej myšlienky, ktorú s takou starostlivosťou rozvinul Prvý vatikánsky koncil; práve naopak, pri jednaní so šíriacim sa ateizmom nadobudne táto myšlienka čoraz väčšiu dôležitosť (zväzok 3, s. 179-80).“

Aké prorocké sa javia tieto slová, keď dnes vidíme ľudí ako Richard Dawkins a jeho stúpencov takzvaného „nového“ ateizmu, ktorý je adresovaný tisíckam ľudí na vysokých školách prostredníctvom karikatúr učenia viery a filozofie kresťanskej tradície. Takéto knihy sú dnes na zoznamoch bestsellerov. Teraz dozrel čas na novú apologetiku!

Asi pred desiatimi rokmi, keď som bol arcibiskupom v San Franciscu, ma poprosili o prednášku na jezuitskej univerzite mesta San Francisco. Vybral som si tému: „Smerom k novej apologetike“. Keď som sa pripravoval na prednášku, zavolať som kardinálovi Avery Dullesovi. Chcel som sa ho opýtať, či už splnil svoj sen napísať ďalší zväzok, ktorý by nadviazal na ten prvý, ktorý bol o dejinách apologetiky. Ten nový zväzok, ktorý mal byť úzko spojený s predchádzajúcim, mal predstaviť úlohy, metódy a víziu apologetiky vo svetle potrieb dnešnej Cirkvi. Smutne mi povedal,

že sa mu tento sen nesplnil. Teraz, keď už je doma u Boha, nám tu zanechal tento projekt otvorený. Zdá sa, že nemôžeme poprieť užitočnosť takéhoto diela pre obnovenie apologetiky.

Forma novej apologetiky

Ako bude apologetika vyzerat? Dúfam, že z vyššie uvedeného jasne vyplýva, že apologetika bude mať nevyhnutný vedecký základ v obnovení fundamentálnej teológie, kde viera a rozum, dôveryhodnosť a pravdy, budú skúmané ako nevyhnutné základy katolíckej kresťanskej viery. Avšak, viera bude musieť byť vždy nanovo premyslená, keď bude čeliť novým situáciám, novým generáciám a novým kultúram. Ponúkam pár myšlienok na úvahu o „novej“ apologetike, ktorú čoraz naliehavšie potrebujeme v našich časoch.

V októbri 1999, počas návštevy *ad limina*, sa pápež Ján Pavol II. prihovril k svojim bratom biskupom zo západnej Kanady. Povzbudil ich, aby vytvárali s ľuďmi dneška dialóg, ktorý stelesňuje štyri nevyhnutné vlastnosti – jasnosť, ľudskosť, istotu a múdrosť. Povedal, že tieto vlastnosti majú charakterizovať „novú apologetiku.“

V roku 2008, pápež Benedikt pri svojom stretnutí s kňazmi z diecézy Bolzano-Bressanone povedal, že pre neho osobne, „umenie a svätci, sú najväčšou apologetikou našej viery“. Svätcov nazýva „veľkolepým osvetleným chodníkom, po ktorom Boh prešiel v dejinách“. O kresťanskom umení a hudbe vyjadril názor, že „v istom zmysle sú dôkazom pravdy kresťanstva: srdce a rozum sa spolu stretávajú, krása a pravda sa spájajú...“

Myslím, že k týmto hlbokým postrehom pápežov Jána Pavla II. a Benedikta XVI. o novej apologetike, je vhodné spomenúť takých amerických priekopníkov novej apologetiky ako je Scott Hahn a Karl Keating. Chcel by som citovať predovšetkým kardinála Francisu Georga, ktorý vyjadril svoj dlho pretrvávajúci záujem prispievať v tejto oblasti. Kardinál George napísal (a zopakoval v knihe *The Difference God makes*): „Počas Americkej synody (1997) som vyjadril svoj názor, že integrálnou časťou novej evanjelizácie musí byť nová apologetika. Apologetika, ktorá sa nesie v láskavom duchu a nie je zameraná len obranne, by však mala ponúkať jasnú odpoveď na argumenty proti katolíckej viere. Tu patria argumenty jednak tých, ktorí zle interpretujú Božie slovo, keďže vnímajú Bibliu ako kódex a jednak tvrdenia tých, ktorí tvrdia, že všetky náboženstvá, ale predovšetkým katolicizmus, sú bludom, ktorý ničí osobné šťastie a kritické vedecké myslenie“ (s. 65). Ďalej poznamenáva: „Tvárou v tvár triumfálnemu ľudskému rozumu na konci 19. storočia, Prvý vatikánsky koncil učil, že viera nie je neracionálna. Je iróniou, že na konci 20. storočia Cirkev hovorí, že viera musí zachrániť rozum z rany skepticizmu, ktorý si sám rozum spôsobil (napr. Ján Pavol II., encyklika *Fides et ratio*). Nová apologetika preto musí byť zakorenená vo filozofii, ktorá necháva vede jej oprávnenú autonómiu, nie však hegemoniu;

musí používať filozofiu, ktorá je otvorená na súčasné pojmy, predovšetkým tie, ktoré podporujú uznanie človeka ako subjektu a ľudskej slobode pripisujú centrálnu miesto v ľudskej skúsenosti. V účinnej apologetike je rozum posilňovaný vo svojom dialógu s vierou a naopak“ (s. 71).

K tomu, čo sme práve počuli, by som rád doplnil aj svoje úvahy. Uvedomujem si, že dnes sa vyžaduje oveľa väčší súvis medzi vierou a životom toho, kto „podáva dôvody, alebo obraňuje“ svoju vieru a nádej v Kristovi.

Nová apologetika pre nové tisícročie by sa mala zameriavať na krásu Božieho stvorenia. Aby bola takáto apologetika dôveryhodná, potrebujeme byť pozornejší voči tajomstvu a kráse katolíckej bohoslužby, sviatostnej vízií sveta, ktorá nám dovoľuje rozpoznať a s úctou vnímať krásu stvorenia, ktoré je náznakom nového neba a novej zeme, ktorého víziu nám podáva Druhý Petrov list a Kniha Zjavenia. Keď stojíme na svätej zemi, nesmieme sa zdráhať skloniť sa k zemi v úcte a vyzuť si obuv.

Dôležitým rozmerom našej dôveryhodnosti pri vytváraní novej apologetiky v dialógu s našimi partnermi, je aj svedectvo nášho života. Máme žiť ako tí, ktorí sú veriaci, a ktorí podľa viery aj žijú, keď sa usilujú o spravodlivosť a lásku pri napodobňovaní Ježiša, nášho majstra. Dôležitá je aj naša solidarita s našimi spoluobčanmi, ktorých pocit zodpovednosti nie je dostatočný, ale je skutočný, čoho prejavom je ich starostlivosť o životné prostredie, o chudobných, o ekonomickú spravodlivosť. Súčasne je nevyhnutná naša schopnosť artikulovať plnú víziu pravdy, spravodlivosti a lásky. Iba tak sa zaručí, že takéto svedectvo a angažovanosť nie je len prechodnou fázou, ale môže byť trvalým vkladom pri vytváraní civilizácie lásky. Dôležitý je aj dialóg o zmysle a ciele ľudskej slobody v dnešnej kultúre. Ak je sloboda zameraná na upevňovanie individualistickej kultúry typu „najprv ja“, nikdy nezrealizuje potenciál, ktorý ponúka ten, ktorý nás stvoril na svoj obraz a podobu ako slobodných odpovedať na veľký dar Božskej lásky.

Potrebujeme rozvíjať dialóg medzi vedou a technológiou. Mnohí vedci hovoria o svojej viere; avšak verejná tvár vedy je rozhodne agnostická. Je tu plodná pôda pre nevyhnutný dialóg. Teilhard de Chardin sa pokúsil o apologetiku pre svet vedy použitím veľkej predstavivosti. Nebol celkom úspešný. Určite nám tisícročie bude ponúkať nové príležitosti, aby sme rozšírili túto kľúčovú dimenziu dialógu medzi vierou a rozumom. Medzi otázkami, ktoré dnes vyžadujú najväčšiu pozornosť, je evolúcia vo vzťahu k náuke o stvorení.

Nová apologetika sa tiež môže učiť od tej „starej“. Minule som si znovu prečítal knihy od C.S. Lewisa „*Mere Christianity*“ (v češtine kniha vyšla pod názvom „K jadrú kresťanství“). Táto kniha bola typickou literatúrou na vysokých školách (aspoň v anglicky hovoriacom svete), už v čase, keď som začal študovať. Táto klasika apologetického žánru začala sériou príhovorov v rádiu, ktoré boli vysielané počas II. sve-

tovej vojny. Zamýšľal som sa nad tým, prečo sa BBC rozhodla ponúknuť takéto vysielanie, keď sa v ňom nespomínalo nič o vojne. Mojou odpoveďou, aj keď neviem či správnu, je, že ľudia v tých zúfalých rokoch potrebovali nájsť zmysel uprostred smrtiacich zbraní, strát na životoch a položených obiet. Potrebovali opak „zúfalstva“, potrebovali nádej.

Veľmi ma zaujala hlavná téma Lewisových argumentov pre Boha a kresťanstvo: vrozený zmysel pre to, čo je správne a čo je nesprávne, pre dobro a zlo. Lewis v tom videl dôkaz božského autora. A opäť tu máme kľúčovú tému apologetiky: túžba po dobre a témy s tým spojené, ako prirodzený morálny zákon a platnosť ľudského rozumu, ktorý je vlastný celému ľudstvu. Tak, ako to bolo u Lewisa, aj pre dnešnú apologetiku je dôležitou témou súvisiacou s tými najpodstatnejšími témami, správne chápanie sexuality.

Napokon, nová apologetika musí brať do úvahy ekumenický a medzináboženský kontext v akomkoľvek dialógu a náboženskej viere v sekulárnom svete. Nesúhlasím s tými, ktorí tvrdia, že obdobie špecifickej katolíckej apologetiky už pominulo. Avšak k otázkam ducha a viery všetkých veľkých náboženských tradícií sa musíme stavať s otvorenosťou na medzináboženský dialóg. Podobne aj náš ekumenický pokrok ukázal, koľko veľa darov máme spoločných s ostatnými kresťanmi: C.S. Lewis je iba jedným príkladom, aj keď naozaj pozoruhodným. Naša apologetika bude posilňovaná iba našim spoločným svedectvom s ostatnými kresťanmi o zmysle Božieho zjavenia v Kristovi, pre náš život a svet, v ktorom žijeme.

V závere sa znovu obraciam na kardinála Dullesa. Pri príprave nového vydania knihy *Svedectvo o milosti*, ktorá je príbehom jeho obrátenia na katolicizmus, Dulles napísal nový doslov s názvom „Úvahy na teologickej púti“. Zdá sa mi, že je teraz vhodné spomenúť jednu stať tejto úvahy.

Dulles napísal: „Mnohí katolícki teológovia, ktorí si málo uvedomujú, aké dôležité miesto má viera, ktorá prichádza z hlásania, sa zdráhajú osvojiť si povolanie ohlasovania evanjelia. Som toho názoru, že konzervatívne protestantské skupiny, ktoré majú azda neadekvátne ponímanie evanjelia, sú oveľa viac oddané úlohe evanjelizácie. Odklonom od misionárskeho zápalu svojich predkov katolíci iba začínajú dobiehať turíčných a biblických protestantov. Avšak Katolícka cirkev so svojim bohatým intelektuálnym a kultúrnym dedičstvom má zdroje na evanjelizáciu, ktoré nemá nijaká iná skupina. Potrebujeme Cirkev, ktorá vychádza viac navonok a je dynamickejšia, Cirkev, ktorá sa bude menej rozptyľovať vnútornými kontroverziami a viac bude zameraná na kralovanie Ježiša Krista. Potrebujeme Cirkev, ktorá bude viac odpovedať Duchu, a ktorá bude schopnejšia konať spoločne“ (s. 139).

Môžeme dúfať a prosieť s kardinálom Dullesom, aby sme podobne ako naši bratia a sestry, kresťanskí fundamentalisti, aj my dokázali ohlasovať Krista so zápalom. Modlime sa, aby sme sa my vedeli podeliť o bohatstvo katolíckej a univerzálnej tradície viery

v Ježiša Krista. Zdá sa, že je mimoriadne dôležité pripraviť katolíkov, aby dokázali zaujať postoj k až príliš bezprostrednému pozvaniu zo strany tzv. „siekt“.

Výzva k novej apologetike pre 21. storočie nie je podľa mňa, „neuskutočiteľným poslaním“. Atmosféra súčasnej spoločnosti sa pozerá skepticky na pravdu i na tvrdenie, že môžeme poznať pravdu. Dokonca, alebo predovšetkým, je skeptická voči pravde zjavenej Bohom. Relativizovanie pravdy nie je nevyhnutnou podmienkou skutočného dialógu, ale túžba poznať toho druhého v plnosti jeho, alebo jej ľudskosti, podmienkou je. Takýmto spôsobom by napokon malo byť možné nájsť pravdu rozumu a srdca v takom dialógu, kde sa ukazuje to, čo sa kresťania naučili vnímať ako rozum, silu a srdce evanjelia, zjaveného v Ježišovi: že Boh je láska a skutočnosť, že sme stvorení na Boží obraz a podobu, robí každého človeka schopného milovať Boha nad všetko a milovať blížnych ako seba samých. Práve toto je výzva, ktorá stojí pred apologétmi v celých dejinách Cirkvi: „...uctievajte sväto Krista, Pána, vo svojich srdciach, stále pripravení obhájiť sa pred každým, kto vás vyzýva zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás.“ (1 Pt 3, 15)“

Tento príhovor predniesol kardinál William Levada, prefekt Kongregácie pre náuku viery, účastníkom dvojdňovej konferencie v rímskej univerzite Regina Apostolorum 29. apríla 2010. Konferencia bola o „Novej apologetike pre Nové tisícročie“. Kardinálova prednáška mala názov „Naliehavosť novej apologetiky pre Cirkev v 21. storočí“.

Zdroj: Zenit <http://www.zenit.org/article-29086?l=english>
Preklad: P. Rastislav Dluhý, C.Ss.R

MARCEL ŠEFČÍK

FENOMÉN ÚZKOSTI Z POHLĀDU EXISTENCIALISTU S. KIERKEGAARDA

M. Šefčík: The Phenomenon of Anxiety from the Perspective of Kierkegaard's Existentialism

Existentialism perceives fear and anxiety as the two fundamental facts of human existence. One of the primary aims of the author is not only to analyze the negative role of studied phenomena, but also to point out their potentially positive roles. The author concentrates on anxiety understood as 'implicit fear'.

Úvod

Dejiny života človeka sú zároveň dejinami strachu. Mnoho mysliteľov zaradilo fenomén strachu medzi centrálnu skúsenosť ľudského života a existencie každého človeka. Je veľmi dôležité sa strachom zaoberať, nakoľko sa nás bytostne dotýka. Podieľa sa na formovaní osobnosti človeka. Nakoľko nás strach sprevádza po celý život od narodenia až do smrti, môžeme povedať, že v ľudskom živote zohráva nezastupiteľnú a veľmi dôležitú úlohu. Dennodenne sa s ním stretávame, pritom sa nad ním hlbšie nezamýšľame. Sme obklopení prostredím podporujúcim strach. Každý človek má svoju osobnú, individuálnu formu strachu, ktorá patrí k nemu a k jeho povahe.

Cieľom štúdie, je nájsť a vyzdvihnúť rozdiel medzi strachom a úzkosťou v existenciálnej analýze Kierkegaarda. Téma strachu sa objavuje v existencializme ako jedna zo základných pojmov, týkajúcich sa podstaty ľudského bytia, práve preto uprednostňujeme tento filozofický smer pred ostatnými. Keďže existencializmus ovplyvnil celé filozofické dianie na prelomí 19. a 20. storočia, preto aj Kierkegaardová problematika úzkosti je veľkým prínosom pre teistické zmýšľanie a uvažovanie.

Vstupná analýza do problematiky

Človek v priebehu svojho vývoja získaval neustále nové skúsenosti, poznával zákony prírody, sledoval zmeny okolo seba, bol svedkom prírodných úkazov, ktoré v ňom vzbudzovali údiv, hrôzu, strach, úzkosť či zúfalstvo. Strach v ňom stále viac narastal a bránil mu v jeho životnom pokoji. To však človeka nútilo k hľadaniu cesty, bez obáv. Pri zjednodušenom pohľade na nami skúmaný jav môžeme dôjsť k záveru, že človek sa stal človekom preto, lebo mal najväčšiu kvalitu, obsah a intenzitu strachu.¹ Všetko je potvrdením toho, že genéza života človeka je zároveň aj genézou strachu.

Skutočnosť, že fenomén úzkosti a strachu je filozofickým problémom, dosvedčujú vo svojej filozofickej práci svojím postojom k tejto realite dvaja protichodní existencialisti: Søren Kierkegaard a Jean-Paul Sartre.²

1. Porov.: PROKOPIUS, V., ŠULISTA, P.: *Tvorivá síla strachu*. Praha : TRITON, 2007, s. 16-18.

2. Porov.: VYMĚTAL, J. a i.: *Speciální psychoterapie 2., přepracované a doplněné vydání*. Praha : Grada Publishing, 2007, s. 365-367.

V existencializme sa strach a rôzne otázky späté s existenciou človeka, nechápu len ako nemenné či večné problémy ľudského života, ale ako otázky podmienené konkrétnou historicko-spoločenskou situáciou, v ktorej vznikli a v ktorej ich na úrovni jej potrieb treba riešiť. Pesimizmus v dielach existencialistov spôsobil spoločenské a duchovné revolúcie, ktoré vyvolali osamotenosť človeka a jeho odcudzenie od sveta.³

Takmer všetkým existencialistom⁴ je spoločná náuka o strachu a úzkosti ako základnej skutočnosti bytia, ale jedinými sprostredkovateľmi tejto jasnej náuky sú Kierkegaard a Sartre. Práve oni dali fenoménu strachu a úzkosti zmysel, objavili v nich fundamentálnu kategóriu ľudského bytia a nechápali ich len ako nutný produkt života. Stretávame sa u nich s pokusmi, ako zmenšiť strach, alebo ho úplne prekonať.

Na základe dôkladného zaoberania sa ľudskej sféry strachu a úzkosti, sa ukázalo, že na takomto základe nie je možné budovať dostatočne pevnú myšlienkovú sústavu. Pre existencializmus je myslenie len prostriedkom prispôsobenia sa životu. Odhaľuje nedostatočnosť myslenia a to, že pokus o myšlienkové vyjasnenie vedie k rozporom, ktoré sa nedajú vyriešiť.⁵

3. Porov.: LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*. Bratislava : Obzor, 1972, s. 551.

4. Existencializmus, smer rozvíjajúci sa v Nemecku po 1. svetovej vojne, je filozofiou človeka, ľudskej existencie. Tento smer, rodia sa v kríze a z krízy, je nazývaný aj filozofiou krízy. Je jedným z najvýznamnejších buržoáznych myšlienkových prúdov, ktorý tému človeka povýšil na jediný predmet svojho záujmu. Cieľom je porozumieť bezprostrednej a rozvíjajúcej sa situácii človeka vo svete, cez ktorý možno dosiahnuť pochopenie druhého človeka. Existencialisti kladú dôraz aj na individuálne otázky o zmysle života a odhaľujú konkrétne ľudské prežívanie, ako je strach, úzkosť, starosť, prázdnota, osamotenosť, zodpovednosť, utrpenie, pocit viny, hriechnosti, alebo zúfalstva. Človek je absolútne slobodný, nezávislý od nikoho a ničoho, sám zodpovedá za realizáciu svojich činov, ktoré v živote uskutočňuje. Človek nie je vopred vymedzený nejakou ľudskou prirodzenosťou, ktorá by predurčovala celý jeho životný údel, ale naopak, vytvára sa až v procese existencie. (Porov.: HORYNA, B., ŠTĚPÁN, J., BLECHA, I., ŠARADÍN, P.: *Filozofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002, s. 116)

5. Porov.: DRVOTA, S.: *Úzkost a strach*. Praha : Avicenum, 1971, s. 257-265.

Kierkegaardom⁶ začínajú dejiny existencialistickej filozofie. Rozpracoval základné témy a formu existencialistického uvažovania. Bol priekopníkom nového prístupu k pojmu existencie. Síce pojem existencie nachádzame už aj u Hegela v diele *Fenomenológia ducha*, v Kierkegaardovej protihegelovskej filozofickej interpretácii však tento pojem získal radikálne nové postavenie a význam. Preňho existenciu nemožno myslieť, možno ju žiť.

Jeho názory sa týkajú skôr teológie, ako filozofie. Nakoľko je Kierkegaard mysliteľom nábožensky cítiacim, dáva pojem úzkosti aj do spojitosti s kresťanskou náukou o páde do hriechu.

Stredobodom jeho pozornosti je ponajprv jednotliviec, ktorý je vytrhnutý zo spoločnosti, osamotený, postavený pred Bohom, ako aj pred sebou samým. Vychádza z človeka ako tvorcu významov všetkého jestvujúceho, usiluje sa, čo najdokonalejšie analyzovať spôsoby usporiadania vnútorného života človeka, či už vzťah citovej a racionálnej sféry, spôsoby prežívania úzkosti, strachu zo smrti, osamelosti, alebo zložitého systému motivácie ľudského konania. Vychádza z neopakovateľnosti a nezameniteľnosti subjektu, ktorého vnútorný život, subjektívne pohnútky, city a nálady nemôžu byť vo svojej úplnosti a všestrannosti predmetom objektívneho poznania.⁷

6. Søren Kierkegaard (dánsky filozof, spisovateľ a teológ) sa narodil v roku 1813 v Kodani, ako siedme dieťa zámožného obchodníka. Vo svojom rodnom meste ukončil štúdium prácou *O pojme ironie so stálym zretelom na Sokrata*. Bol promován na magistra slobodných umení. Matka a jeho piati súrodenci zomreli behom niekoľkých rokov. Otcove náboženské zúfalstvo prešlo na Kierkegarda, ktoré ovplyvnilo jeho život. V roku 1838 zomiera aj jeho otec. V roku 1840 sa Kierkegaard zasnúbil s Reginou Olsenovou, ktorá bola od neho o desať rokov mladšia. O rok neskôr Regina zrušila zasnúbenie a odišla do Berlína za štúdiom. Po zrušení zasnub Søren prežíval vnútorný zápas so sebou samým. Napriek tomu bol však toho názoru, že aj v takomto strašnom utrpení treba objaviť to, čo je prospešné iným. Zomrel v roku 1855, keď bol na vrchole svojho duchovného zápasu. Medzi jeho najdôležitejšie diela patria: *Buď alebo; Bázeň a chvenie; Nemoc k smrti; Filozofické zlomky; Skutki lásky; Pojem úzkosti; Strach a triaška*. V týchto dielach je odzrkadlený celý jeho životný príbeh, naplnený strachom, utrpením, strastou a pochybnosťami. (Porov.: STÖRIG, H. J.: *Malé dejiny filozofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 393-394.)

7. Náš dánsky mysliteľ dokázal pochopiť filozofickú dimenziu ľudského smútku, hĺbku zúfalstva, strachu, úzkosti a nerealizovaného bytia. Jeho úvahy prinášajú nový prvok, totiž poznanie, že vnútorné ľudské utrpenie, vášeň, bolesť, smútok sú kvalitatívne odlišné od ťažkosti materiálneho života človeka. Kierkegaard sa poburuje proti väčšine ľudí, ktorí zabúdajú na svoje skutočné existovanie a berú svoj život veľmi automaticky. Na základe toho prichádza so svojou vlastnou náukou, čo znamená existovať. Človeka chápe ako vzťah, ktorý má vzťah k sebe samému. Jeho bádanie je zamerané na porozumenie človeku samému zoči-voči nesamozrejmosti vlastného života. Pri tomto porozumení veľkú úlohu zohráva reflexia nálad a emócií. V náladách si človek vždy nejako rozumie a rozumie i súcnam vo svete.

Centrom Kierkegaardových úvah sú porozumenia, v ktorých pociťujeme závažnosť bytia a spôsobov jeho realizácie. Najvýznamnejšími kategóriami v tejto oblasti sú práve strach, úzkosť, hriechnosť a z nich plynúca bázeň.⁸

V 19. storočí dochádza k formovaniu rozmanitých prístupov ku skúmaniu psychiky človeka. Je to obdobie rozvoja analytickej a hlbinej psychológie. Kierkegaardov prístup k psychike jedinca bol však dost odlišný od vtedajšej psychológií. Predmetom záujmu nášho mysliteľa nie sú konkrétne fenomény vedomia alebo objektívne prejavy sprevádzajúce psychickú činnosť, ale to, čo pre jedinca predmet jeho vedomia znamená a ako sa k nemu vzťahuje. Uvedomoval si, že pojem strachu a úzkosti patrí viac do psychológie⁹, lenže tá oba javy doposiaľ dostatočne neskúmala.¹⁰ Jeho vplyv zasiahol najmä oblasť filozofie a teológie v 20. a 21. stor. Ako prvý z filozofov sa naplno venoval tejto problematike a napísal knihy venované problému strachu a úzkosti. V nich pojmy nie len analyzuje, ale presne klasifikuje v ich rôznych formách a stupňoch.

Úzkosť ako pocit vnútorného stavu ducha?

Po mnohých skúsenostiach so strachom a úzkosťou vo svojom živote, dospel k teoretickému spracovaniu strachu ako bytostne dotýkajúceho sa fenoménu. Po dôkladnej analýze jeho diel sa dopracujeme k vyjadreniu, že strach a úzkosť sú bytostne spojené s realitou každodenného života. Aj v prípade charakterizácie úzkosti vychádzal zo svojho nenaplneného priateľského vzťahu s Reginou Olsenovou, strachu z budúcnosti a nepokoja z Božieho trestu.

Človek si svoje postavenie vo svete uvedomuje až vtedy, keď pociťuje ťarchu svojej existencie a zodpovednosť za jej uskutočňovanie. Podľa Sorena, prostriedkami na zakúšanie vlastnej existencie sú strach a úzkosť. Týmto fenoménom možno rozumieť až vtedy, keď ich zažijeme, inakšie sú nevyjadriteľné. Kierkegaard kladie dôraz na rozlišovanie medzi strachom a úzkosťou. Rozdiel spočíva v predmete oboch

(Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 90-91.)

8. Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 90-91.

9. Kierkegaardovým základom psychológie je porozumieť stavu a významu strachu a úzkosti. Ide o porozumenie toho, ako je vôbec možné byť úzkostným a teda o porozumenie sebe samému, svojej existencii. Podľa neho, úlohou psychológie je odhaľovať stratégie, ktoré osoba používa na vyhýbanie strachu a úzkosti, a tak afektívne stavy a obzvlášť nálady umožňujú človeku preniknúť k hlbším rovinám svojej existencie. V nich sa nám odкрýva základ nášho bytia. (Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaard a rodiaca sa psychológia*. In: DIATKA, C., KRÁLÍK, R.: *Osamelý havran*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2007, s. 49-57.)

10. Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958, s. 40-41.

prežívaných rozpoložení.¹¹ Na dôkladné vysvetlenie kontradikcie medzi strachom a úzkosťou si poslužil biblickým textom o prvotnom hriechu.

V diele *Pojem úzkosti*¹² autor rozoberá Adamov stav nevinnosti, ktorý spočíval v nevedomosti možnosti hriechu. Nevedomie bolo narušené poznaním, a to jedením zo stromu poznania.¹³ Prvotná nevinnosť spočíva v nevedomí možnej porušnosti. Účasť na Božej múdrosti bola určená len pre človeka. Lenže Kierkegaard práve určenie chápe ako duchovnú neurčitost, pri ktorej je duch snívajúci v človeku. Týmto snívajúcim duchom je Adam. Svoju analógiu postavil na texte z knihy Genezis, ktorá človeku v prípade nevinny upiera poznanie rozdielu medzi dobrým a zlým.

V stave nevinnosti bol mier a pokoj, ale po porušení prichádza rozorvanosť vnútra človeka. Lenže za tento nepokoj nemôže nijaký zmätok, ani boj, pretože nie je dôvod prečo a ani s kým bojovať. To je práve ničota, ktorá vyvoláva úzkosť. Táto pôvodná úzkosť sa rodí akoby z ničoho a je predpokladom pre hriech. Na myslí nemáme len hriech Adama a Evy, ale aj následky hriechu celej populácie sveta.

Príbeh knihy Genezis hovorí, čo Boh povedal Adamovi: „*Zo všetkých stromov raja môžeš jesť. Zo stromu poznania dobra a zla však nejedz! Lebo deň, keď by si z neho jedol, istotne zomrieš*“ (Gn 2,16-17). On sám tomu rozumel, ale Adam mu neporozumel, lebo ako mohol plne rozlišovať medzi dobrým a zlým, keď až zjedením ovocia ich mohol rozlišovať.

Keď sa vezme, že zákaz vzbudzuje chuť, tak namiesto nevedomia nastalo vedomie, potom čo si Adam uvedomil, že má svoju slobodu, skrze ktorú môže ochutnať plod stromu. Práve zákaz ho desil, pretože si uvedomil svoju slobodu, ktorú prebudil samotný zákaz. Za slovom zákazu nasledujú slová, ktoré určujú trest: zomrieš.¹⁴ Prekročením Božieho zákazu sa

otvára možnosť slobody a dochádza k poznaniu dobra a zla. A práve s možnosťou slobody sa objavuje úzkosť. Takto je nevina vyobrazená v krajnosti, s úzkosťou vo vzťahu k trestom a zákazom.¹⁵

Adam pred skúsenosťou zhršenia, v stave nevinnosti nemohol mať strach z Božieho trestu, pretože s trestom a aj s hriechom nemal žiadnu skúsenosť. Adam o hriechu nevedel, ale tušil jeho možnosť. A práve táto neznáma možnosť zmeny stavu nevinnosti na niečo odlišné, nás naplňuje úzkosťou. Prvý hriech súvisí s reflexiou a disharmóniou duchovnosti a pohlavnosti jedinca. Táto disharmónia ako nepomer k sebe samému je pre nášho teistického mysliteľa základnou črtou úzkosti.¹⁶ Aj keď učenie Kierkegaarda, nie je učením Cirkvi¹⁷, zdôrazňuje v ňom istý druh fundamentalizmu, prostredníctvom ktorého nastupuje na cestu k náuke o úzkosti.

Ak by neprišiel na svet hriech, nebolo by úzkosti. Pričom samotná úzkosť ešte nie je hriechom, ale spáchanie hriechneho skutku rezultuje do úzkosti. Môžeme si teda všimnúť, že medzi hriechom a úzkosťou je spätosť. Ak by sa hriechy skutok nezaplietol skrze jeden čin slobodnej vôle, taktiež by nebolo žiadneho hriechu. Niektorí ľudia až vtipne kladú otázky, ktorými chcú hovoriť o možnostiach či nemožnostiach v tejto situácii. Čo v prípade, keby Adam nezhršil? V okamihu, keď už je istá realita, je už možnosť Ničím, ktorá ale láka všetkých bezmyšlienkových ľudí. Podľa Kierkegaarda je hlúpe si klásť takéto otázky. Pýta sa ich len hlúpy človek a žiadna veda na to neodpovie.¹⁸

Úzkosť ako pocit vnútorného stavu ducha, mnohí zaraďujú do oblasti psychológie, ale tá tento stav dostatočne neskúma. Pri pozorovaní detí sa dajú vidieť tieto fenomény, pri túžbe po dobrodružstve a tajomstve. Zvieratá realitu strachu či úzkosti neprežívajú, pretože nemajú duchovnú a rozumovú dušu. Človek, u ktorého sa prejavuje takáto nevysvetliteľná úzkosť, je akoby „*zviazaný putami, ktoré sú spletené z temných*

11. Predmet strachu je stále konkrétny, je to niečo, čoho sa bojíme a pred čím utekáme. Strach môže zažiť konkrétny subjekt v konkrétnej situácii. Ale predmetom úzkosti nie je nič konkrétne, predmet ostáva nejasný. Tieto stavy osamostatňujú jedinca a stávajú ho pred vlastnú individualitu. Ich obsahom je vždy niečo nechcené.

12. Spis *Pojem úzkosti* nemal existencialistické ambície, je predovšetkým považovaný z teologického hľadiska za dogmatický. (Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 92.)

13. Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 90-93.

14. Čo však znamenalo zomrieť, Adam vôbec nechápe. Pravdepodobne mal len predstavu niečoho strašného. Ak sa má rozvinúť zákaz chuti, musí sa rozvinúť aj trest. Hrôza bude iba úzkosťou, pretože Adam nerozumel, tomu čo mu bolo povedané. Nekonečná možnosť môcť niečo urobiť, ktorá sa rozvinula zákazom, sa posúva bližšie, pretože táto možnosť odhaľuje možnosť a nie dôsledky. (Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958, s. 40-44.)

15. Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958, s. 40-44.

16. Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: *Postskriptum ku Kierkegaardovi*. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 93-96.

17. Adam nemal vedomosť o tom, čo bude nasledovať po neuposlušnosti Božieho zákazu. Prvý človek dostal zákaz, aby Boh vyskúšal jeho poslušnosť. A tak hriechom stratil posväcujúcu milosť a pritiahol na seba hnev Boha. Dedičný hriech je smrť duše, ktorá spočíva v neprítomnosti posväcujúcej milosti. Ako hovorí Tomáš Akvinský, že naše pomenovanie termínom dedičný hriech, je odvrátením sa od Boha. Tento hriechy stav, ktorý síce bol iniciovaný hriechnym skutkom, prechádza na nás všetkých s výnimkou osobnej viny. (Porov.: FRANKOVSKÝ, A.: *Prednášky zo špeciálnej dogmatiky. Náuka o Bohu Stvoriteľovi*. Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, 1994, s. 51-52.)

18. Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958, s. 48-50.

predstav, zo skľučujúcich snov, z nepokojných myšlienok a desivých predtúch.“¹⁹

Podľa Sorena je úzkosť ambivalentná, lebo v sebe obsahuje zároveň odpudivosť a aj príťažlivosť. Ak chceme pozorovať dialektické určenie úzkosti, javí sa, že má i dialektickú dvojznačnosť. Teistický mysliteľ charakterizuje úzkosť ako sympatickú antipatiu a antipatickú sympatiu.²⁰

Kierkegaard rozlišuje medzi objektívnou a subjektívnou úzkosťou. Subjektívna úzkosť označuje úzkosť z osobnej viny jednotlivca, ktorá zodpovedá Adamovej úzkosti. Týmto chce poukázať na rozdiel medzi prvým hriechom, ktorý vo svojej podstate bol subjektívnym pre Adama, ale v priebehu dejín ľudského pokolenia sa subjektivita prvého slobodného prestúpenca objektivizuje a prenáša na celé ľudstvo. Subjektívna úzkosť je úzkosťou vystupujúcou ako následok hriechneho skutku.²¹

Záverová analýza

Myslenie Kierkegaarda sa vždy prehodnocuje a dá sa povedať, že pre dobu dneška sú jeho myšlienky zdravé a nanajvýš provokujúce nové úvahy, dišputy a polemiky. Strach a úzkosť umožnili Kierkegaardovi stretnutie sa s Bohom.

Kierkegaard bol nielen výborným filozofom, teológom, či spisovateľom, ale aj skvelým psychológom, ktorý ako prvý objavil, že strach a úzkosť prispievajú k normálnemu rastu osobnosti, k procesu individualizácie. Tieto fenomény patria k činnému životu individua, sú normálnym javom, nutným prostriedkom sebauvedomovania a zaujatia rôznych postojov.

Bibliografia:

DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: Postskriptum ku Kierkegaardovi. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006.
DÉMUTH, A.: *Kierkegaard a rodiaca sa psychológia*. In: DIATKA, C., KRÁLIK, R.: *Osamelý havran*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2007.
DRVOTA, S.: *Úzkosť a strach*. Praha : Avicenum, 1971.
FRANKOVSKÝ, A.: *Prednášky zo špeciálnej dogmatiky – Náuka o Bohu Stvoriteľovi*.

Spíšské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, 1994.
HORYNA, B., ŠTĚPÁN, J., BLECHA, I., ŠARADÍN, P.: *Filozofický slovník*. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002.
KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958.
KIERKEGAARD, S.: *Bud' alebo*. Bratislava : Kalligram, 2007.
KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvení*. Nemoc k smrti. Praha : Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993.
LEGOWICZ, J.: *Prehľad dejín filozofie*. Bratislava : Obzor, 1972.
OLŠOVSKÝ, J.: *Kierkegaard. Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha : Akropolis, 2005.
PROKOPIUS, V., ŠULISTA, P.: *Tvořivá síla strachu*. Praha : TRITON, 2007.
STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
VYMĚTAL, J. a i.: *Speciální psychoterapie 2., přepracované a doplněné vydání*. Praha : Grada Publishing, 2007.

Marcel Šefčík (1984) je odborným asistentom na katedre filozofie Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity v Ružomberku. Venuje sa najmä dejinám filozofie, metafyzike, filozofickej teológii, sociálnej filozofii a vzťahu filozofie s teológiou. Filozoficko-teologické štúdiá absolvoval na Teologickom inštitúte v Spíšskej Kapitule a Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Doktorát z didaktiky náboženskej výchovy získal na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. Pravidelne sa zúčastňuje filozofických prednášok v Novej Akropolisi (kultúrna asociácia) v Bratislave a nadviazal spoluprácu s Teologickou fakultou Trnavskej univerzity. E-mail: marcelsefcik@gmail.com

19. KIERKEGAARD, S.: *Bud' alebo*. Bratislava : Kalligram, 2007, s. 43.

20. Antipatia úzkosti sa prejavuje v stiesnenosti. Človek prežíva strach ako stiesnenosť z toho, čoho sa obáva. Objekty strachu sú nám niečím príťažlivé, sympatické, to znamená, že na dané objekty nemôžeme zabudnúť a úplne si nás podmania. Aj v prípade Adama je to tak. Adamova úzkosť z možnosti stavu viny je natoľko desivá a zároveň príťažlivá, že jej náš prapredok nakoniec podľahne. Tu nastáva okamih, v ktorom snívajúci duch opúšťa prvotný stav a vydáva sa na cestu k vlastnému sebauvedomeniu. Jeho vina spočíva v tom, že prepadol tejto hrozivosti skutku. (Porov.: DÉMUTH, A.: *Kierkegaardov strach, chvenie a pojem úzkosti*. In: Schola Philosophica Tyrnaviensis: Postskriptum ku Kierkegaardovi. Pusté Úľany : Schola Philosophica, 2006, s. 95-96.)

21. Porov.: KIERKEGAARD, S.: *Der Begriff Angst*. Düsseldorf : Eugen Diederichs Verlag, 1958, s. 55-57.

MARTIN KOLEJÁK

SPRAVODLIVÁ MZDA

M. Kolečák: *The Problem of Fair Wages*

This study presents the historical development of remuneration for work, and the criteria for fair wages, including the need to employ notions such as subjective and objective value of work, commutative justice and the concept of family wages. The study also examines the relationship between the level of wages and unemployment. Finally, it also examines the problem of social security related to the concept of fair wages.

Úvod

V dobe socializmu mali takmer všetci pracujúci veľmi nízke mzdy, také, aby mohli z mesiaca na mesiac vyžiť. Po páde totality s príchodom demokracie došlo k výraznej diferenciacii miezd. No tým sa vynorila otázka spravodlivej mzdy, ktorá je stále aktuálna. V tomto článku bude v základných rysoch načrtnutý vývoj foriem odmeňovania (mzdy) za prácu a bude poukázané na kritériá spravodlivej mzdy. Nebude chýbať ani zamyslenie nad sociálnymi istotami, ktoré bývajú buď prehliadané, alebo zneužívané nielen populistami, ale aj tými, ktorí z nich nespravodlivo profitujú.

Vývoj odmeňovania práce

Práca produkuje dobrá, a teda si zasluhuje odmenu. Nie je prípustné, aby sa chápala ako povinnosť bez nároku na odmenu. Aj v historických podmienkach, v ktorých pracovali iba otroci alebo ľudia, ktorými sa pohrdalo, páni, ktorí ukladali prácu (a nie iba materiálnu, veď v Ríme boli pisateľmi a kaligrafmi práve otroci), v rámci odmeny aspoň živili nájomných robotníkov. V Ríme bývali otroci v dome pána alebo na jeho pozemku. Vo feudálnej spoločnosti bolo nevoľníkom priznané právo žiť zo zeme, na ktorej pracovali.¹ V modernej dobe je pracovník odmeňovaný za svoju prácu platom. K. Sen opisuje túto zmenu: „Mzdový systém sa práve narodil. Počas storočí individua tvrdo pracovali na poľovačke, rybačke, pri zbere úrody, v chove zvierat a na obrábaní pôdy s inými systémami odmeny. Ešte dnes väčšina pracujúcich na svetovej úrovni ponúka svoju prácu cez inštitucionálne zmluvy, ktoré nie sú peňažné. Naopak, veľká časť modernej ekonomickej teórie analyzuje zamestnanosť v rámci platobného systému a študuje rozdelenie zdrojov v tomto špecifickom priestore. Z tejto protichodnosti netreba žasnúť, pretože aktuálna ekonomická teória sa obmedzuje, implicitne alebo explicitne, na štúdium pokrokových kapitalistických ekonomík.“²

S priemyselným rozvojom nastal veľký konflikt medzi zamestnávateľom a robotníkom, čiže konflikt medzi svetom kapitálu a svetom práce. Tento konflikt bol vedený princípom maximálneho zisku, a preto bola snaha robotníkom určiť čo možno najmenšiu od-

menu.³ Bol to teda aj konflikt moci. Práca bola často chápaná ako tovar, ako objekt vyjednávania medzi robotníkom a zamestnávateľom na čisto ekonomickej úrovni. Ba ešte horšie, ako objekt konkurencie medzi samotnými robotníkmi, ktorí sa pretekali v ponuke pracovať za čo najnižšiu mzdu, len aby ich prijali. Odmena bola stanovená zmluvou podľa zákona dopytu a ponuky. Ak svoje služby ponúkalo veľa robotníkov a dopyt po práci bol obmedzený, cena práce bola nevyhnutne nízka. Od chvíle, keď robotník mohol slobodne prijať alebo odmietnuť pracovnú zmluvu, nebol povinný prijať nízku mzdu, ktorá mu bola ponúknutá. Ale ak zmluvu prijal, bol právne povinný ju zachovať. Tento koncept bol tak silný, že dokonca teológovia boli často presvedčení, že spravodlivosť si vyžaduje, aby mzda bola regulovaná týmto spôsobom. Jediné riešenie katastrofálnej situácie robotníkov sa preto hľadalo v charitatívnych dielach lásky.

Proti tejto ekonomickej teórii sa rozhodne postavil Lev XIII. v encyklike *Rerum novarum*. Od vydania tejto encykliky stojí koncept spravodlivej mzdy v sociálnom učení Cirkvi na prvom mieste. Spravodlivá mzda, zdôraznil neskoršie aj Ján Pavol II., je „kľúčovým problémom sociálnej etiky,“ kritériom „spravodlivosti medzi pracujúcim a zamestnávateľom,“ ako aj „konkrétnou previerkou spravodlivosti celého sociálno-ekonomického zriadenia.“⁴ Pracovník má právo na spravodlivú mzdu.⁵

V konkrétnych prípadoch nie je ľahké objektívne stanoviť hodnotu ľudskej práce (stačí si spomenúť na prácu matky v domácnosti). Mzda sa definitívne určuje zmluvou medzi pracujúcim a priamym zamestnávateľom. No v dnešnej spoločnosti má na jej formovanie často veľmi veľký vplyv aj nepriamy zamestnávateľ. Komplikovaná ekonomická situácia však nedovoľuje jej presné stanovenie. Základným faktom je, že mzda nemôže byť ponechaná iba na samotné zákony trhu a rovnako nemôže byť svojvoľne určená. Existujú morálne kritériá na jej spravodlivé stanovenie.

Potreba osoby

Potreba osoby je základné kritérium spravodlivej mzdy. Biblia hovorí: „Neodpri plácu biednemu a chudobnému, či už je brat alebo cudzinec, ktorý býva s tebou v krajine a v tvojom bydlisku. Vyplatíš

1. Porov. R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica economica*, Bologna 1995, s. 80.

2. K. A. SEN, *Risorse, valori e sviluppo*, Torino 1992, s. IX-X.

3. Porov. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 11.

4. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 19.

5. Porov. tamže, 8.

mu mzdu ešte v ten deň pred západom slnka, lebo je chudobný a závisí od nej jeho život, aby nevolal k Pánovi a aby sa ti to nepočítalo za hriech“ (*Dt 24, 14-15*).

Rerum novarum uvádza „potrebu“ ako základ celého učenia Cirkvi o spravodlivej mzde. Základné charakteristiky práce sú dve: práca je *osobná* a *nevyhnutná*, „pretože plody práce sú nevyhnutné pre človeka na zachovanie života a to je nezanedbateľnou povinnosťou, ktorú človekovi ukladá samotná prirodzenosť.“⁶ Nevyhnutným plodom práce je v modernej ekonomike spravodlivá mzda. Nakoľko mzda je nevyhnutná pre živobytie, nemôže sa dostať pod minimálnu úroveň. Je nespravodlivé nútiť robotníka, ktorý nemá iné možnosti živobytia, aby prijal mzdu pod životným minimom. Pracovné zmluvy závisia vždy od prirodzenej spravodlivosti, ktorá predchádza a prevyšuje slobodnú vôľu strán.⁷

Fakt, že v spoločnosti bola určená minimálna mzda neznamena, že je v každom prípade spravodlivá. Ak táto mzda by sa ukázala z nejakého dôvodu príliš nízka, napríklad pre pokles kurzu peňazí alebo pre zvláštny príspevok zo strany pracovníka, zamestnávateľ je povinný zo spravodlivosti ju zdvihnúť. Ak je zárobok robotníka nižší ako minimálna mzda, zamestnávateľ je povinný rozdiel doplniť. Minimálna mzda má zabezpečiť nevyhnutné prostriedky k životu, medzi ktoré patrí jedlo, oblečenie, bývanie.

Druhý vatikánsky koncil rozšíril koncept minimálnej mzdy. Mzda má dovoliť pracovníkovi zadostučiniť jeho duchovným a kultúrnym potrebám v zhode so štandardom života v národe, v ktorom žije.⁸

Subjektívna a objektívna hodnota práce

Dôstojnosť každej osoby vyžaduje, aby sa v každej pracovnej činnosti rozlišovala objektívna a subjektívna hodnota práce. Objektívna hodnota práce sa vzťahuje na kvalitu a kvantitu práce. Pod objektívnou prácou sa chápe jej obsah, produkt, prostriedky s ktorými bola práca v rôznych dejinných obdobiach vykonávaná. S touto témou súvisia mnohé súčasné problémy: nahradenie ľudskej práce strojmi; použitie nových materiálov, atď. Odmeňovať mzdou iba túto objektívnu hodnotu práce by znamenalo zredukovať človeka na stroj.

Subjektívna hodnota sa vzťahuje na dôstojnosť osoby, ktorá pracuje. Poukazuje na to, že subjektom práce je človek ako osoba. Tu treba vziať do úvahy: dôstojnosť a zodpovednosť otca rodiny; dôstojnosť a podmienky života hendikepovaného; poznanie práce a praktickú skúsenosť; čas strávený na formáciu; schopnosti; zverenú zodpovednosť; vydanú energiu; intelektuálne zdatnosti, ktoré sa nemajú brať do úvahy menej ako sila svalov, atď. Vzdelanie tvorí vždy významné obohatenie ľudskej osoby. Ak sa napríklad práca, na ktorú je potrebné aspoň odborné vzdelanie, odmeňuje slabšie než telesná práca, vzniká nezamest-

nanosť inteligencie⁹ a ľudia nemajú záujem rozvíjať a používať svoje intelektuálne schopnosti pre dobro spoločnosti, pretože manuálna práca je lepšie platená.

Základné kritérium etickej povahy pri posudzovaní subjektívnej a objektívnej hodnoty práce je, že „subjektívnemu významu práce dávame prednosť pred objektívnym.“¹⁰ „To však neznamená, že ľudskú prácu nemožno hodnotiť a kvalifikovať aj z objektívneho hľadiska.“¹¹ Ale ak sa v materialistickej civilizácii „pripisuje dôležitosť predovšetkým objektívnemu rozmeru práce, kým subjektívny rozmer [...] sa stáva druhořadým“¹², človeku sa nepriznáva alebo umenšuje jeho dôstojnosť a jeho nepopierateľné právo. Kritérium subjektu nám hovorí, že práca má byť „na mieru človeka.“¹³

Toto kritérium ochraňuje človeka pred rôznymi formami vykorisťovania, ktoré existujú aj v modernom svete. Ak sa posudzujú veci z tohto zorného uhla, potom ani vyplatenie zaslúženej mzdy neumenšuje vinu zamestnávateľa, ktorý od pracovníkov žiada nadmerný fyzický, emotívny alebo mentálny výkon. Peniaze samy o sebe nie sú schopné vylicit túto dishumanizáciu. Žiadne množstvo peňazí nemôže vykompenzovať škodu, ktorú spôsobuje zamestnávateľ, ktorý nemá na mysli komplexné dobro tak pracovníka ako aj klienta. Táto dishumanizácia robotníkov je dnes praktizovaná často na základe zmlúv, do ktorých zamestnávateľa vsúvajú vetu, že nadčasy sú zahrnuté v dohodnutej mzde.

Komutatívna spravodlivosť

Komutatívna spravodlivosť žiada, aby bola medzi službou a prijatou odmenou rovnosť. Mzda má predovšetkým zodpovedať prínosu pracovníka do výroby a na hospodársky stav podniku. Je tu možné brať do úvahy aj riziko, spojené s prácou. Toto pravidlo dáva miesto pre rozdiely vo mzde, ale tie majú ostať v istých rozumných hraniciach. Nie je ospravedliteľná veľmi vysoká mzda za málo namáhavú prácu a veľmi slabá mzda pre celé kategórie čestných a pracovitých občanov.¹⁴

Kto podá väčší výkon ako druhý, má za inak rovnakých podmienok právo na vyššiu odmenu. Rovnakej práci má zodpovedať rovnaká odmena. Národnosť, vierovyznanie, rasa alebo pohlavie sa nemôžu stať dôvodom vykorisťovania. Ženy nemôžu byť platené menej ako muži jednoducho z dôvodu pohlavia. Je naliehavou požiadavkou garantovať aj ženám rovnaké zaobchádzanie nielen pri odmene, ale aj pri podmienkach práce a ochrany.¹⁵ Tak isto „voči pracujúcemu

9. Porov. tamže.

10. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 6.

11. Tamže.

12. Tamže, 7.

13. JÁN PAVOL II., *Omelia del 21-V-1989*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1989), Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 1303.

14. Porov. JÁN XXIII., encyklika *Mater et magistra*, 57.

15. Porov. JÁN PAVOL II., *Messaggio del 10-XI-89*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1989), Libreria Editrice Vaticana 1991, s. 490.

6. LEV XIII., encyklika *Rerum novarum*, 36.

7. Porov. tamže, 37.

8. Porov. *Gaudium et spes*, 67.

emigrantovi musia platiť tie isté kritériá, ako voči každému inému pracovníkovi v tej spoločnosti.¹⁶ Je potrebná spravodlivosť pre všetkých.

V priemyselnej ekonomike konkrétna hodnota príspevku robotníka na produkte sa nedá vypočítať jednoducho. Produkcia je výsledkom mnohých príčin. Okrem práce je tu vedenie, služba, ktorú vykonáva podnikateľ, kapitál (ktorý je často investovaný s istým rizikom) a pôda. Zamestnávateľ sa nemôže usilovať o svoj zisk na náklady robotníka.

Quadragesimo anno sa po prvýkrát výslovne zmieňuje aj o probléme účasti pracovníkov na získanom výnose podniku. Encyklika tu používa technický výraz „spoločenská dohoda“.¹⁷ Táto dohoda má mierniť tradičnú pracovnú dohodu a mala by dovoliť robotníkom stať sa zainteresovanými či už na vlastníctve alebo na správe a do určitej miery mať spoluúčasť na získanom výnose.¹⁸ *Mater et Magistra* špecifikuje, že toto sa má uskutočniť „zvlášť, ak platy, ktoré sú im vyplácané, nepresahujú minimálnu mzdu“.¹⁹

Rodinná mzda

Koncept rodinnej mzdy vznikol v priemyselnej spoločnosti. V poľnohospodárskej civilizácii práca na poli slúžila živobytí celej rodiny, ktorá tam bola celá zamestnaná. Moderná industriálna práca priniesla oddelenie práce od rodiny, miesta práce od miesta bývania a zverila takmer výlučne vyživovanie rodiny dospelým robotníkom, pretože na tento druh práce nie sú spôsobilé maloleté deti a často ani ženy, hoci pri obrábaní zeme a pri chove dobytku dobre pomáhali. Je pravda, že v prvej industriálnej perióde ženy a deti museli robiť vyčerpávajúce práce za nižšiu mzdu ako muži a horšie sa s nimi zaobchádzalo. To však bola nespravodlivosť, často až krutosť, ktorá veľmi rýchlo vyvolala odpor verejnej mienky, čo vyvolalo zásah štátu na obranu žien a detí. Prichádzali tiež nové nevyhnutnosti, ako napríklad potreba zabezpečiť deťom čoraz dlhšie trvajúce štúdiá.

S týmito zmenami nastáva historická nutnosť zaviesť rodinnú mzdu. Ale hneď sa objavili aj ťažkosti s jej praktickým riešením. Boli výhrady aj voči samotnému princípu rodinnej mzdy. V prvom rade išlo o: a) nerovnosť, ktorá sa vytvára pri rovnakej práci medzi tým, kto má a kto nemá rodinu; b) nerovnosť, ktorá sa vytvára pri rovnakej práci a občianskych podmienkach na základe počtu detí; c) prílišné bremeno uložené podnikom; d) nebezpečie, že pri prijímaní do zamestnania sa bude dávať prednosť slobodným.

Kľúčom riešenia bolo, že sa uznalo právo rodiny mať účasť na spoločnom dobre a povinnosť spoločnosti zadostučiniť tomuto právu. Ťažkosti boli prekonané vyjasnením konceptov a rozlíšením foriem odmeny za prácu a podporou v životnej nevyhnutnosti. Potom bolo treba rozmýšľať, akým praktickým spôsobom a akou

technickou formou má byť zavedené toto právo pamätajúc na podmienky osôb, spoločnosti, podnikov atď. Všeobecne sa stanovil ako norma základný „rodinný plat“, rovnaký pre všetkých, doplnený prídavkami na ženu a tiež na počet detí.²⁰ Takže dnes máme medzi základnými kritériami spravodlivej mzdy kritérium, ktoré môžeme nazvať kritérium rodinnej mzdy. Mzda robotníka má byť dostatočná nielen na jeho živobytie, ale aj pre rodinu, za ktorú je zodpovedný. Potvrdzujú to skoro všetky encykliky.²¹ Aj II. vatikánsky koncil učí: „Odmena za prácu má byť taká, aby poskytovala človeku a jeho rodine možnosť slušne žiť po stránke materiálnej, spoločenskej, kultúrnej a duchovnej“.²²

Ján Pavol II. špecifikuje, že podpora rodiny je možná buď prostredníctvom rodinnej mzdy alebo prostredníctvom iných sociálnych opatrení. Hovorí o spravodlivej odmene, ktorá „sa môže realizovať či už takzvanou rodinnou mzdou, to znamená jedinou odmenou danou za prácu hlavne rodiny, vystačujúcou na všetky potreby rodiny bez toho, že by musela zárobkovú činnosť mimo domu konať aj manželka alebo inými sociálnymi opatreniami, ako sú rodinné príplatky alebo príplatky na matku, ktorá sa venuje výlučne rodine; tieto príspevky musia zodpovedať skutočným potrebám, to značí počtu vyživovaných osôb počas celého obdobia, v ktorom nie sú schopné dôstojne prevziať zodpovednosť za vlastný život“.²³ Ak by podpora bola iba na limitovaný počet detí, napríklad na dve alebo tri, pácha sa nespravodlivosť na viacpočetných rodinách.

Nakoniec Ján Pavol II. dodáva, že koncept práva rodiny na vyživovanie zahŕňa aj právo založiť si rodinu: „Spravodlivá odmena dospeléj osoby zodpovednej za rodinu je tá odmena, ktorá stačí na založenie rodiny a na zabezpečenie jej budúcnosti“.²⁴ Odmena slobodného robotníka má byť taká, aby mu dovolila založiť si rodinu, keď to bude chcieť, pretože medzi základnými právami robotníka je aj toto právo. Bude na ňom, ak ostane slobodným, či použije to, čo dostane navyše, nie na uspokojenie svojich egoistických túžob, ale na diela solidarity v službe spoločnému dobru.

Kým však podmienky všeobecného hospodárstva alebo podniku nedovoľujú platiť dospelému robotníkovi plnú rodinnú mzdu, spoločnosť, hospodárstvo a napokon i štát majú povinnosť postarať sa o to, aby aspoň otcovia rodín dostávali primeraný rodinný plat, ktorý by stačil na výchovu nezaopatrených detí.

Výška mzdy a nezamestnanosť

Dnes „zostáva mzda čiže odmena za prácu konkrétnym prostriedkom, pomocou ktorého môže mať

16. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 23.

17. Porov. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 66-67.

18. Porov. tamže.

19. JÁN XXIII., *Mater et magistra*, 62.

20. Porov. R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica economica*, s. 85-86.

21. Porov. JÁN XXIII., encyklika *Pacem in terris*, 10; PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 72; JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 19; JÁN PAVOL II., encyklika *Centesimus annus*, 8.

22. *Gaudium et spes*, 67.

23. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 19.

24. Tamže.

obrovská väčšina ľudí prístup k dobrám určeným na spoločné užívanie. Sú to dobrá prírody a dobrá získaná výrobou. K jedným aj druhým pracujúci majú prístup prostredníctvom mzdy, ktorú dostávajú ako odmenu za svoju prácu²⁵. Všetci majú právo mať účasť na spoločnom dobre, ktoré dnes veľmi závisí od spravodlivej mzdy. Nezamestnaní majú obmedzený prístup k spoločnému dobru. Počet zamestnaných a nezamestnaných závisí aj od úrovne mzdy. Existuje totižto vzťah medzi výškou mzdy a zamestnanosťou. Podľa ekonómov príliš veľké mzdy môžu zapríčiniť nízku a nedostatočnú úroveň zamestnanosti. Implicitne to potvrdzuje Pius XII.: „Je nespravodlivé žiadať prehnane mzdy, keď ich podnik nemôže uniesť bez toho, že by sám skrachoval a následne spôsobil pohromu pre robotníkov²⁶. Ak teda z jednej strany mzda má dosiahnuť adekvátnu úroveň, aby zabezpečila životné potreby, zároveň má ostať v rámci stanovených hraníc, aby neohrozila právo na prácu všetkým tým, ktorí chcú a môžu pracovať. Pius XII. ďalej tvrdí, že od úrovne mzdy závisí aj vytvorenie nových pracovných miest: „Tá istá spravodlivosť vyžaduje [...], aby, pokiaľ je to možné, mzda bola usmerňovaná takým spôsobom, žeby čo najväčšiemu možnému počtu robotníkov bolo umožnené vykonávať svoju prácu a dostávať za ňu primerané plody na svoje živobytie²⁷“.

Od stavu zamestnanosti závisia vzťahy medzi robotníkmi a zamestnávateľmi. V prípade plnej zamestnanosti robotníci môžu zneužiť svoju výhodu vo vzťahu k zamestnávateľom prekročiac hranice toho, čo pripúšťa komplexný ekonomický rámec. V prípade vysokej nezamestnanosti sú zasa najviac postihnutí nezamestnaní. Rast miezd nevytvára nejaké nové pracovné miesta.²⁸ „Je teda proti sociálnej spravodlivosti, ak v záujme vlastných výhod, bez ohľadu na spoločné dobro, sa mzda robotníkov prehnane znižuje alebo prehnane zvyšuje²⁹“. Svoju úlohu tu hrajú aj odbory, ktoré niekedy žiadajú také zvýšenie mzdy, ktoré poškodzuje ekonomiku (ak to napríklad vedie k zadlžovaniu štátu, čo môže spôsobiť aj veľké problémy v medzinárodnom rozmere) a inokedy mlčia pri nespravodlivej mzde, pretože majú často silnejšie prepojenie s vyššími spoločenskými triedami ako s nižšími.

Ekonómia má smerovať k tomu, aby zabezpečila prácu pre všetkých nielen na úrovni národnej, ale aj medzinárodnej. Preto v prípade ekonomickej krízy na úrovni podniku, na úrovni národnej alebo medzinárodnej, sociálna spravodlivosť môže niekedy vyžadovať zníženie miezd a zrieknutie sa plného rodinného platu. V týchto prípadoch nerozumné naliehanie na plný rodinný plat by bolo nespravodlivé vo vzťahu k podniku, k národnej alebo medzinárodnej ekonomike. A nakoniec by to bolo aj v rozpore so skutoč-

ným dobrom samotného robotníka. Ak si živobytie rodiny vyžaduje, aby mzda nebola nižšia, ako je istá minimálna hranica, cieľ plnej zamestnanosti si vyžaduje, aby mzda nestúpila na veľmi vysokú úroveň.³⁰ Plná zamestnanosť tak predchádza spravodlivú mzdu. Spravodlivý vzťah medzi zamestnávateľom a pracujúcim sa má dosiahnuť pri úplnej zamestnanosti.

Spravodlivá mzda podmieňuje účasť na spoločnom dobre, a preto musí byť zaistená spravodlivá proporcia aj medzi mzdou a cenami.³¹ Dôležitá nie je peňažná mzda ako taká, ale jej kúpna sila, ktorú môže garantovať. „Až vtedy sociálne hospodárstvo bude skutočne fungovať a prinesie svoje plody, keď sa všetkým jednotlivým členom spoločnosti poskytnú všetky dobré [...]. Tieto dobré musia byť v takom množstve, aké je potrebné tak na zabezpečenie potrieb a skromného pohodlia, ako i na povznesenie životnej úrovne ľudí³²“.

Konzekventne rast odmien zvláštnych skupín môže prísť ľahko do rozporu so sociálnou spravodlivosťou. Často tieto odmeny prinesú týmto skupinám časné výhody na úkor spotrebiteľov (iných robotníkov), ktorí musia platiť vyššie ceny za výrobky tých firiem, kde majú väčšie mzdy. Neexistuje nevyhnutne spravodlivé právo na väčšie mzdy. Sociálna spravodlivosť skôr vyžaduje zníženie cien týchto výrobkov. Mali by z toho úžitok všetci členovia spoločnosti. A toto je aj najistejší a najspravodlivejší spôsob zabezpečenia účasti na prospechu tým, ktorí v minulosti prispeli k budovaniu ekonomiky, a ktorí teraz žijú zo starobného dôchodku.³³

Prostredníctvom spravodlivej mzdy sa má dospieť k „správnej úmernosti medzi rozličnými druhmi zamestnania: prácou v poľnohospodárstve, v priemysle, v mnohorakých službách, intelektuálnou prácou, ako aj vedeckou či umeleckou prácou podľa schopností jednotlivých ľudí a pre spoločné dobro každého spoločenstva a celého ľudstva³⁴“.

Ak myslíme na medzinárodnú úroveň, spravodlivá mzda má byť prostriedkom, prostredníctvom ktorého ľudská práca dá „všetkým pracujúcim podobné práva, aby tak životná úroveň pracujúcich ľudí v jednotlivých spoločenstvách ukazovala menej kriklavých rozdielov, ktoré sú nespravodlivé a môžu provokovať aj k násilným reakciám³⁵“. Medzinárodné vzťahy majú sledovať túto spravodlivosť. Jeden národ nemôže profitovať z iného národa tým, že bude platiť veľmi málo za prvotné matérie alebo tým, že použije podobné nespravodlivosti v ekonomických vzťahoch. Predovšetkým požiadavky pomoci rozvoja kladú veľ-

25. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 19.

26. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 73.

27. Tamže, 75.

28. Porov. A. F. UTZ, *Etica economica. Filosofia. Teologia. Sociologia*, Cinsello Balsamo 1999, s. 292.

29. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 75.

30. POROV. C. DELL'ARINGA, *Retribuzione*, in: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociale e Magistero*, Milano 2004, s. 548-549.

31. Porov. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 76.

32. Tamže.

33. Porov. K. H. PESCHKE, *Etica cristiana. 2. Teologia morale alla luce del Vaticano II*, Roma 1989, s. 664.

34. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 18.

35. Tamže.

ke záväzky sociálnej spravodlivosti najbohatším krajinám, vrátane ich pracovných tried.

Mzda a sociálne istoty

Z histórie je známy stav bezbrannej slobody, môžeme povedať že neužitočnej, v ktorej sa ocitli masy robotníkov po oslobodení Francúzskou revolúciou (zákon Chapellier, 1791) spod tiesnivej ochrany starých korporácií, ale bez toho, žeby získali nejakú istotu pre vlastnú existenciu. Naopak, boli nútení znášať železný zákon ekonómie, založenej na slobodnom uzatváraní zmlúv a na mzdovej konkurencii. Pomerne rýchlo sa však objavili prvé iniciatívy, ktoré sa snažili zlepšiť situáciu.

Z jednej strany samotní zamestnávateľa, podnecovaní nielen ľudským citom, ale aj záujmom zabezpečiť si zdatných, stabilných a verných robotníkov vytvárali pre nich inštitúcie zdravotnej starostlivosti, no nielen pre prípad pracovných úrazov, ako aj penzijné banky, všeobecne udržiavané zo zrážok z plátov. Aj robotníci, ktorí žili z platu, cítili potrebu združovať sa pre prípad všeobecných rizík, a tak si vzájomne pomáhali. Toto podporovali privátne poisťovacie agentúry.

Ale tieto privátne iniciatívy sa ukázali nedostatočné tak pre ohraničenú pôsobnosť v nejakom podniku ako aj pre nedostatok dobrovoľných prispievateľov. Keď sa konštatovala nedostatočnosť týchto systémov, dospelo sa k novej koncepcii sociálnych úloh štátu prostredníctvom sociálneho poistenia. V záujme jednotlivcov i spoločnosti viac nebolo nedovolené jednotlivcom ostať neprezieravým a podarilo sa ich donútiť (aj keď bolo treba bojovať proti odporu a námietkam) obetovať časť svojho zárobku na zabezpečenie väčšej istoty. Vznikol systém povinného sociálneho poistenia. Táto koncepcia mala svoj pôvod a svoj prvý praktický rozvoj v Nemecku od roku 1883 do roku 1889, a potom sa rozvinula a rozšírila do mnohých krajín. Dnes je prakticky všade v platnosti.³⁶

Magistérium Cirkvi reagovalo na tieto zmeny. V roku 1931, keď bola publikovaná encyklika *Quadragesimo anno*, systémy sociálnych istôt neboli ešte rozvinuté ako dnes a skromný majetok mal slúžiť na to, aby dovolil robotníkom zniesť riziká, akými sú nezamestnanosť, choroba, nehody, staroba, početné rodiny, atď.³⁷ Riziká boli iba postupne prenesené na systémy verejného poistenia. V novších dokumentoch je výslovná zmienka práve o nevyhnutnosti vytvorenia verejných systémov tohto druhu. V tom istom čase boli pretlačené narážky na to, že je nevyhnutné, aby spravodlivá mzda obsahovala aj minimálnu úroveň šetrenia. Odmena za prácu nadobudla postupne širší koncept, ktorý myslí nie iba na bezprostrednú schopnosť nákupu, ale aj na sériu prezieravých a poisťných dobrodení.³⁸

V roku 1981 Ján Pavol II. v encyklike *Laborem exercens* uvádza sociálne zabezpečenia už ako práva, ktoré

dopĺňujú plat. Patria tam sociálne opatrenia v prípade pracovného úrazu, zdravotné poistenie a dôchodok. Koncept príjmov za prácu, ktorý používa, je odlišný od konceptu odmeny, pretože myslí nielen na to, čo sa dostáva bezprostredne do peňaženiek robotníkov a teda je bezprostredne k dispozícii ako kúpna sila, ale aj na časť príjmov, ktorá musí pokryť náklady poisťných služieb. Tieto služby sú označené ako „systém osobitných práv, ktoré spolu s odmenou za prácu rozhodujú o správnom utváraní vzťahov medzi zamestnancom a zamestnávateľom“.³⁹

Ján Pavol II. učí, že ekonomický, politický a sociálny systém má vytvoriť štruktúry sociálnej istoty. Vo vzťahu k sociálnej istote (je želateľné, aby sa zdokonaľovala) má byť zisk zvlášť podriadený kritériám, ktoré sú spojené s princípom solidarity. Železná logika zisku by mohla spôsobiť, že sa na ne zabudne, alebo, že sa budú považovať za prebytočné alebo ešte horšie, mohla by vyprovokovať ich nárast. V tejto perspektíve si najslabší a najchudobnejší žiadajú prvoradú pozornosť. Predovšetkým sú tu skutočne „chudobní“, čiže zástupy nezamestnaných.⁴⁰ Pomoc nezamestnaným je teda jeden z veľkých problémov modernej spoločnosti.

Treba rozlišovať medzi nezamestnanosťou pre lenivosť a „nútenou“ nezamestnanosťou. Ak nenájde zamestnanie človek, ktorý je schopný, chce pracovať a jeho živobytie závisí od jeho mzdy, tento má právo na pomoc od spoločnosti. Má ho na základe práva na nevyhnutné prostriedky pre život. Ján Pavol II. píše: „Povinnosť príspevkov v prospech nezamestnaných čiže povinnosť udeľovať primerané podpory potrebné na vydržovanie nezamestnaných pracovníkov a ich rodín, je povinnosť vyplývajúca z najzákladnejšej zásady morálneho poriadku v tejto oblasti, teda zo zásady všeobecného užívania dober alebo – ešte jednoduchšie – z práva na život a na jeho udržanie“.⁴¹ Takto realizovaná solidarita zodpovedá požiadavkám spravodlivosti a ľudskej dôstojnosti. V prípadoch extrémnej núdze môže človek najnevyhnutnejšie veci na prežitie dokonca ukradnúť.

Systém sociálneho poistenia však býva často zneužívaný. Zneužívanie systému osobami, ktoré nechcú pracovať alebo ktoré nemôžu pracovať, pretože pracujú inde, napríklad načierno súkromne podnikajú, je hriechom podvodu a urážkou sociálnej spravodlivosti.⁴² Čierna práca nezodpovedá konceptu solidárnych vzťahov v spoločnosti a je proti sociálnej spravodlivosti a spoločnému dobru, pretože dochádza k zneužívaniu sociálneho systému. Zamestnávateľ, no často aj robotník, zarábajú na úkor iných, ak neodvážajú časť zisku na sociálne poistenie, ktoré majú všetci podporovať.

Zo strany charitatívneho štátu, ktorý má garantovať sociálne istoty, sa žiada múdrosť. Ak charitatívny štát v mene spravodlivosti kradne tomu, kto pracuje

36. Porov. R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica economica*, s. 89-90.

37. Porov. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 65.

38. Porov. PIUS XI., encyklika *Divini Redemptoris*, 52.

39. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 19.

40. Porov. JÁN PAVOL II., *Discorso del 10-XI-90*, s. 939.

41. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens*, 18.

42. Porov. K. H. PESCHKE, *Etica cristiana*, s. 658-659.

a dáva tomu, čo je lenivý, podporuje nezodpovednosť a lenivosť. Právo na istotu neznamena, že spoločnosť – štát by mal vziať na seba úlohy, ktoré normálne patria do osobnej zodpovednosti alebo dokonca ju zrušiť s odôvodnením, že štát sa o občana postará od kolísky až po hrob za akýchkoľvek podmienok.

Z modernej skúsenosti niektorých štátov, kde bol pokus integrálne aplikovať poisťovací systém vyplýva, že to bolo iluzórne a príliš komplikované riešenie problému istoty, spojené s veľkými neprijemnosťami, so skutočným spútaním človeka, s ktorým sa zaobchádzalo nie ako so subjektom, ale s objektom asistencie, k čomu sa pridalo pokušenie zabudnúť na čnosť múdrosti, ktorá vedie k šetreniu (nie k lakomstvu) a k správnej starostlivosti o vlastnú budúcnosť a budúcnosť rodiny. To je ľahká cesta k lenivosti, ľahostajnosti, klamstvu a podvodu na úkor spoločného dobra. Všetko sú to rany poisťovacím systémom, ktoré sa praktizovali v rôznych krajinách.

Sociálne poistenie sa má uviesť do súladu so šetrením. Mzda by mala umožniť šetrenie, čiže účasť robotníka na osobnom vlastníctve. Toto tvrdenie je veľmi dôležité, pretože ukazuje, že sociálna náuka Cirkvi nezabudla v nijakom prípade na čo najspravodlivejšie rozdelenie osobného vlastníctva,⁴³ z čoho pramení aj osobná zodpovednosť. Poistenie a šetrenie sú dvoma požiadavkami osobného a rodinného prístupu k vlastníctvu a sociálnym istotám. Treba vychovávať k predvídavosti a k šetreniu ako k výsledkom osobnej čnosti múdrosti, ktorá má celkovo viesť jednotlivca a rodinu bez snahy premeniť ľudí na neosobnú masu, a tak mechanizovať ich život, zbaviť ich záväzku budovať spoločnosť, ktorý aj napriek riziku dáva človeku životnú silu a robí ho dospelým.⁴⁴

Záver

Rešpektovanie kritérií spravodlivej mzdy zo strany zamestnávateľov i zo strany zamestnancov je pre dobré fungovanie spoločnosti nevyhnutné. Spravodlivá mzda v priemyselnej spoločnosti sa musí riadiť nielen kritériom potreby (zabezpečenie nevyhnutných vecí pre život), ale aj kritériom subjektívnej a objektívnej hodnoty práce a konceptom rodinnej mzdy. Keďže výška mzdy ovplyvňuje výšku nezamestnanosti, je nutné vedieť objektívne zhodnotiť ekonomickú situáciu v spoločnosti, aby prehnané požiadavky na zvyšovanie mzdy nespôsobovali nárast nezamestnanosti.

Treba sa vyhýbať tomu, aby sa sociálny štát zamieňal so zapaťovacím štátom. V západnej spoločnosti majú socialistické strany tendenciu prenášať všetku sociálnu starostlivosť od kolísky po hrob na štát, čím zbavujú ľudí zodpovednosti a robia z nich nesvojprávnych občanov, vo všetkom závislých na štáte. To vedie k tomu, že štát vyberá od občanov na sociálne

zabezpečenie príliš veľké dane, s ktorými nedokáže hospodárne narábať. K tomu sa pripája zneužívanie sociálneho systému nezodpovednými občanmi, čo demotivuje statočných a pracovitých ľudí podporovať takéto sociálne systémy.

Bibliografia:

Pramene:

Sväté písmo Starého i Nového zákona, Trnava 2007. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Trnava 2008. LEV XIII., Encyklika *Rerum novarum*, 1891, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. PIUS XI., encyklika *Quadragesimo anno*, 1931, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. JÁN XXIII., encyklika *Mater et magistra*, 1961, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. JÁN XXIII., encyklika *Pacem in terris* 1963, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. JÁN PAVOL II., encyklika *Laborem exercens* 1981, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. JÁN PAVOL II., encyklika *Centesimus annus*, 1991, in: *Sociálne encykliky*, Trnava 1997. JÁN PAVOL II., *Omelia del 21-V-1989*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1 (1989), Libreria Editrice Vaticana 1991. JÁN PAVOL II., *Messaggio del 10-XI-89*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1989), Libreria Editrice Vaticana 1991. JÁN PAVOL II., *Discorso del 10-XI-90*, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 (1990), Libreria Editrice Vaticana 1992.

Literatúra:

C. DELL'ARINGA, *Retribuzione*, in: *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociale e Magistero*, Milano 2004. K. H. PESCHKE, *Etica cristiana. 2. Teologia morale alla luce del Vaticano II*, Roma 1989. K. A. SEN, *Risorse, valori e sviluppo*, Torino 1992. J. SCHASCHING, *Dai „diritti di lavoro“ alla „cultura del lavoro“*, in: *Quaderni de «L'Osservatore Romano»: Il lavoro diritto e avventura dell'uomo*, Città del Vaticano 1992. R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica economica*, Bologna 1995. A. F. UTZ, *Etica economica. Filosofia. Teologia. Sociologia*, Cinisello Balsamo 1999.

Martin Koleják (1970) je odborným asistentom na Katedre systematickej teológie Teologickej fakulty v Košiciach Katolíckej univerzity v Ružomberku. Prednáša morálnu teológiu. Základnú teológiu vyštudoval na Spišskej Kapitule, licenciát z morálnej teológie získal na Alfonziánskej akadémii Pápežskej Lateránskej univerzity v Ríme. Doktorát z morálnej teológie získal na Katolíckej univerzite Jána Pavla II. v Lubline. E-mail: mt.kolejak@gmail.com

43. Porov. J. SCHASCHING, *Dai „diritti di lavoro“ alla „cultura del lavoro“*, in: *Quaderni de «L'Osservatore Romano»: Il lavoro diritto e avventura dell'uomo*, Città del Vaticano 1992, s. 70.

44. Porov. R. SPIAZZI, *Lineamenti di etica economica*, s. 91-92.

ENERGIA REIKI A KREŠŤANSTVO

V dnešných médiách, či už printových alebo elektronických, neustále čítame a počúvame o rôznych “energiách”. Medzi nimi sa spomína aj energia nazývaná reiki. Čo je vlastne táto energia, odkiaľ pochádza, čo spôsobuje a ako sa k nej stavia kresťanstvo?

Doktrínálne a historické aspekty Reiki

V súčasnosti jestvujú mnohé praktiky alternatívnej medicíny, ktoré sa spájajú práve v tom, že s vedeckou medicínou nemajú nič spoločné, vychádzajú zo siete New Age a predstavujú sa ako prírodné, spirituálne a prírodno-spirituálne presne tak ako sa svojho času predstavoval špiritizmus.¹ Majster reiki Giancarlo Tarozzi tvrdí: „Reiki sa predstavuje ako [...] nástroj prírodného uzdravenia pre toho, kto to potrebuje, [...] no niečo viac hlboké a posvätné pre toho, kto si žiada vrátiť sa k harmónii s rytmom reality“.² Na jednej strane, podľa majstra reiki: „Reiki má inteligenciu omnoho väčšiu ako je tá ľudská [...] energia nemá potrebu, aby bola vedená“,³ no vedie reikistov, ktorí sa k nej majú aj modliť.⁴ Na druhej strane „Energia je neutrálna sila [...] Ki je typ elektrickej energie, ktorá vytvára telo a determinuje stav zdravia, ak opustí telo, život sa končí.“⁵ Reikisti musia viesť telo s technikou. V skutočnosti však je reiki “magické umenie”.⁶

Reikisti negujú a vzápätí svojimi skutkami potvrdzujú svoju príbuznosť s New Age zdieľajúc gnosticcko-ezoterickú samospasiteľnosť, humanistickú psychológiu a veľký optimizmus.⁷ Uvádzajú zahmlený koncept neskutočných energií, ľahké spojenie medzi pseudovedou a ezotericko-magickou náukou, ktoré by mali vysvetliť chorobu ako nevyváženosť energie, auru ako stupeň psychicko-fyzicko-emocionálneho

duchovného dobra osoby a čakry ako brány, kadiaľ vstupujú energie, ktoré by boli odblokované prostredníctvom magicko-ezoterickej iniciácie.

„Reiki prišlo na planétu prostredníctvom tantrického božstva Shiva [...], reiki sa vteliло do nášho genetického kódu [...], používajúc Ki spájame stratené vlákna DNA, spojac myseľ a telo [...] je to ezoterický systém kanálov, ktorý spája človeka s pozemskou Ki a s tou nebeskou a pomáha jej objaviť schopnosť, zvlášť uzdravovať, na ktoré dávno zabudla [...] ak sa vykonáva denne na energetickom kruhu, môžu sa liečiť takmer všetky choroby tým, že od tej chvíle sa eliminujú energetické bloky a eventuálne slabosti tela, privádzajúc Ki do všetkých orgánov [...], reiki je disciplína kundalini, liečebné umenie, ktoré stimuluje Ki/Prahma tela tak, že energia preteká základnými kanálmi [...] V Indii je známa pod menom Prahma, u Židov ako Ruach, v islamských krajinách ako Barraka, niektorí liečitelia ju nazývajú organická energia (Wilhelm Reich), živočíšny magnetizmus (F.A. Mesmer) a Archeus (Paracelsius). V Japonsku je nazývaná Ki a od tiaľ sa odvádza slovo reiki“.⁸

Reiki (rei – univerzálny; ki – energia; “univerzálna energia”) by teda bola najrýchlejšia technika k dosiahnutiu takeého osvietenia, aby sme zobudili kozmického Krista alebo kozmického Budhu, ktorý je prítomný v hĺbke osoby, v sebe, a tak pomohli opäť vynoriť sa božstvu a rozšíriť skrytú moc, ktorá by dovolila manipulovať s realitou. Vedľa reikistov by boli duchovia, ktorí vedú, ktorí by pomáhali v diagnostikovaní choroby, v karmickom uzdravovaní, uzdravovaní dôsledkov pomýlených vzťahov, ktoré ťažia aktuálnu karmu, nedovoľujú jej napredovať a boli by základom neustáleho odhaľovania, ktoré vyprázdňujú a prekonávajú náboženstvá.⁹

Majstri reiki produkujú falošnú mytológiu a to aj preto, aby pričlenili a manipulovali náboženstvami a aby si ospravedlnili veľké rozdiely medzi množstvom jestvujúcich rodín a škôl reiki.¹⁰

„Reiki nie je náboženstvo, ani tak nevyzerá: je základom samotného života a ako koncept, tak aj entita je omnoho starší ako akákoľvek náboženská filozo-

1. Špiritizmus sa predstavuje v troch protirečiacich si stupňoch: a) racionalistická škola: špiritizmus je vedou (magnetizmus, bioenergia, chaneling, transkomunikácia...) b) veriaca škola: špiritizmus je náboženstvo (príkladom je oficiálne vyhlásenie F.E.B. [brazílska špiritistická federácia], ktorá v roku 1952 vyhlásila špiritizmus za náboženstvo; c) synkretistická škola: špiritizmus je magická praktika. Je zaujímavé, že v súčasnosti vydavateľstvo Atlantide, ktoré patrí majstrovi reiki Giuseppe Zanella, publikuje špiritistom ich literatúru. Aj termInológia Reiki je podobná špiritizmu: “bratia svetla”, “éterické telo”, “bytia čistej energie”...

2. TAROZZI, G. *Reiki: energia e guarigione*, 1997, s. 13.

3. STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 54, 64.

4. POROV, SOLČIANSKY, A. *Reiki*. In LOJDA, M. *Alternatívne liečebné metódy s presahmi do náboženstiev*, 2006, s. 178–179.

5. STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 38, 106.

6. Tamže, s. 125.

7. POROV, ZANELLA, G., *Reiki é Unitá*, 1992, s. 149.

8. STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 21, 37, 149, 150, 157; Na mnohých Internetových stránkach reikisti tvrdia, že: “Reiki uzdravuje z akejkoľvek choroby [...] S reiki sa stane podobní Bohu alebo Budhovi” napr: http://www.amoreiki.it/advanced_reiki_Intervista_usui.htm, (10. 7. 2011).

9. POROV, STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 26, 62, 106, 125, 131, 149, 244, 247.

10. POROV, GORDON, J., MENEGOTO, A. *Reiki tecnica o religione?*, 2005, s. 44–54.

fia. Všetko čo žije vlastný Ki [...], zmeny, ktorým ide v ústrety zem a ktoré priniesli zmiznutie Mu, jednej z prvých civilizácií na zemi, ktorá učí na zemi, ktorá učila a praktizovala reiki a Atlantída, vytvorili veľkú kultúrnu nevyváženosť, kvôli čomu reiki zostala dedičstvom zopár vyvolených [...] Náuka reiki bola tak praktizovaná počas 2500 rokov počnúc Budhom [...], Ježiš bol tiež majster reiki formovanej v Indii alebo Tibete a priviedol reiki do terminológie cesty k osvieteniu“.¹¹

Skutočnosť Reiki

Reiki je praktika alternatívnej medicíny patriaca pod New Age, ktoré produkuje posvätno typu urob si sám. Je to miešanina špiritizmu, tantrizmu shiavita, teozofie, japonských náboženstiev a dochutená budhizmom tendai.

Majster Reiki prostredníctvom iniciačných obradov gnosticko ezoterického charakteru, ktoré používajú mandalu, harmonizačné symboly a mantru, vzývanie duchov Deva, hovoria, že odblokuje energetický tok v ľudskom tele (ki), očisťuje energetické tepny (nadí), otvoríac a šíriac čakry a opätovne spoja s univerzálnou energiou (Rei-ki).¹²

Slovo reiki indikuje univerzálnu životnú silu. Je definovaná ako sila, ktorá koná a žije vo všetkých stvorených veciach. Toto slovo sa skladá z dvoch častí. Slovo rei označuje univerzálny aspekt tejto nekonečnej energie, ki je časťou rei, prostredníctvom ktorej sa používa špeciálna a špecifická energia nazývaná životná alebo univerzálna. Je to životná sila, ktorá preteká cez všetko, čo žije.¹³

Podľa majstra Reiki Giuseppe Zanella nielen na osoby, ale aj na zvieratá, rastliny či veci sa môže aplikovať reiki. Ako aj nám sa páči dobré zaobchádzanie a jednanie, tak to majú za potreby aj zvieratá. Ak zviera, ktoré len nedávno vstúpilo do nášho príbytku nepozná ešte dobre svojich pánov, Reiki im pomôže aby sa cítili ako priatelia, pomôže mu cítiť sa ako niekto, komu sa dôveruje a s kým môžem vstúpiť do vzťahu. Ryby a vtáčiky, ktoré sú drobné, pri nich môžeme položiť ruky na klietku a energia bude aj naďalej prúdiť. Čo sa týka rastlín, bolo by dobré položiť ruky na zem, ktorá pokrýva korene, zatiaľ čo poľnohospodári alebo tí, čo majú záhradku môžu použiť spôsob pre prenesenie energie a rast toho čo je zasadené bude rýchlejší [...] s Reiki budeš mať okrem iného aj možnosť obohatiť Tvoje lieky, jedlo, kozmetické prípravky, atď., urobiac ich tak účinnejšími.¹⁴ Majstri reiki sú schopní vstúpiť do telepatického kontaktu so zvieratami a môžu vidieť ich auru: „Mačky sú zvlášť senzibilné zvieratá na reiki [...] samotné mačky sú

skvelými uzdravovateľmi a zvyčajne sú dôležité na sedení reiki ak ich príjemca má rád“.¹⁵

Reiki je posvätno, ale nie je náboženstvom [...] Pocit osvietenia, ktorý uvoľňuje od naviazanosti na pozemské veci a uzdravuje karmu, oslobodzuje myseľ od klamstva a oslobodzuje od reinkarnácií, to sú slová reiki [...] lieči nie len prejavy, ale aj príčinu choroby [...] Niektoré prejavy iniciácie reiki sú víziou farieb a obrazov, opätovného prežitia minulého, pocit pokoja a teplých rúk [...], kontakt s duchmi, ktorí nás vedú [...] ten kto praktizuje reiki ide v ústrety nepredstaviteľnému [...], to všetko sa aktivuje to vkladáním rúk.¹⁶

Od svojho počiatku je Reiki definovateľná ako technika uzdravovania. Mohli by sme ju definovať podobne ako pranoterapiu, no jej praktikanti hovoria o rozdielnosti, ktorá je medzi tými čo praktizujú reiki a pranoterapiu. Rozdiel je daný tým, že pranoterapia používa energiu, ktorú už vlastní a ktorá prostredníctvom vkladania rúk sa prenáša na pacienta. Reikista zo svojho uhla pohľadu používa energiu, ktorá nie je jeho, ale toho, kto sa raz stal aktivovaný prostredníctvom vkladania rúk alebo použitím symbolov jej nosičom.¹⁷ Reiki je praktika alternatívnej medicíny na odbúravanie stresu, upokojenia, zvýšenia vlastného stupňa fyzickej a morálnej kvality prostredníctvom energie, ktorá vychádza z vnútra všetkého živého.¹⁸

Energia reiki a kresťanstvo

Po tom, čo odznelo, môžeme povedať, že pre New Age, aj pre reiki je vo svojom základe neakceptovateľné pre kresťanskú teológiu a antropológiu. Predovšetkým je v silnom kontraste s článkami viery a vierovyznania. Zvlášť koncept Boha v reiki je úplne iný ako Boh zjavil v Biblii, kde je predstavený ako osobné, trinitárne Bytie a nie ako Energia, ktorou sa môže manipulovať podľa toho, ako sa páči tomu, kto ju aktivuje.

New Age aj Reiki chcú redukovat Boha na najhlbšiu časť nás samých, univerzálnu energiu, ktorá oživuje a privádza k životu, boh ktorý je vo všetkom, ktorý je všetko a nie Boh Biblie, ktorý je nami uctievaný.

Logika reiki nás naopak privádza na cestu, na ktorej odhalíme fakty a dráhu tejto Energie – Boh, ktorú môžeme kontrolovať a teda prideme k skutočnej identifikácii medzi Bohom a človekom. Reiki, tak ako New Age, nepotrebuje nikoho, kto by oznámil Boha zjavenia. Už viac nie je potrebné inštitucionálne náboženstvo, už viac nepotrebujeme cirkev. Boh, osobné bytie, absolútne, nekonečné, večné a rozdielne od nás už viac nie je, na jeho mieste je kozmická energia, univerzálna energia, ktorá sa neustále mení, ktorú si prostredníctvom techník reiki môže človek

11. STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 21, 38, 247, 260.

12. POROV, LÜBECK, W., PETTER, F. A., RAND, W. L. *Lo spirito del reiki, il manuale completo*, 2003, s. 69.

13. BAGINSKI, B. J., SHARAMON, S. *Reiki, l'energia vitale universale*, 1992, s. 19.

14. ZANELLA, G. *Reiki é Unitá*, 1992, s. 88-89.

15. STEIN, D. *Il libro del reiki*, 1997, s. 65-66.

16. Tamže, s. 40 – 42, 150, 197, 215, 248.

17. POROV, BECARI, M. R. *Reiki, energia che guarisce. In Religione e sette nel mondo*, 1996/6, s. 85.

18. Porov. *Il Reiki: tecnica o religione?*. In *Enciclopedia delle religioni In Italia*, 2001, s. 693–694.

privlastniť podľa chuti využijúc ju ako prenosný kanál podľa potreby.¹⁹

Katechizmus Katolíckej cirkvi hovorí: „Kresťanská viera nemôže prijať zjavenia, ktoré si nárokuje prevýšiť alebo opraviť Zjavenie, ktorého završením je Kristus. To je prípad niektorých nekresťanských náboženstiev a niektorých nových siekt, ktoré sa zakladajú na takých zjaveniach.“²⁰

Skutočne sa zdá, že sa reiki predstavuje ako ovocie zjavenia s požiadavkami doplniť a prekonať aj kresťanskú vieru.

Katechizmus Katolíckej cirkvi v bode 2117 hovorí: „Všetky praktiky mágie alebo čarodejníctva, ktorými si človek chce podmaniť skryté mocnosti, aby ich postavil do svojich služieb a dosiahol nadprirodzenú moc nad blížnym – hoci aj preto, aby mu získal zdravie, vážne odporujú čnosti nábožnosti. Tieto praktiky sú ešte odsúdeniahodnejšie, keď sú spojené s úmyslom škodiť druhému, alebo keď sa pri nich uchýľuje k zásahu zlých duchov. Aj nosenie amuletov si zasluhuje výčitku. Špiritizmus je často spojený s veštekými a magickými praktikami. Preto Cirkev upozorňuje veriacich, aby sa ho chránili. Uchyľovanie sa k tzv. tradičným spôsobom liečenia neopravňuje ani vzývanie zlých mocností, ani zneužívanie dôverčivosti iných.“²¹

Toto všetko bolo povedané v kontexte hriechu voči prvému Božiemu prikázaniu. Katechizmus učí, že:

- Nie každá praktika je dobrá len preto, že má úmysel liečiť, je známy princíp kresťanskej etiky, ktorý potvrdzuje, že výsledok neospravedlňuje prostriedky, aj prostriedky majú byť morálne prijateľné.

- Nie je ani tak kritérium odôvodnenosti skutočnosť, že funguje?

- Nevedecké praktiky nie sú pre tento fakt odsúdené.

- Nevedecké praktiky potrebujú okrem morálneho rozlišovania aj presvedčivé overenie pravdivosti.

- Nesmú v nich byť prvky okultizmu a povier, idolatrie, zbožšťovania, mágie; inými slovami musí byť rešpektované prvé Božie prikázanie.

- Musia rešpektovať pravdu, ktorá zahrňa predovšetkým absenciu podvodu a mystifikovania, absenciu opozičnosti, otvorenej alebo maskovanej, pravdy viery.²²

Teraz sa pokúsime o analýzu praktiky reiki za pomoci metódy Waltera Versiniho, ktorú používa na analyzovanie nových alternatívnych terapeutických praktík.

Budeme analyzovať vedeckú hodnovernosť, spirituálno-teologickú hodnotu a možný kontext okultizmu v Reiki.

Má reiki vedeckú hodnovernosť?

Táto otázka môže byť rozdelená do dvoch častí:

Je vedecky zdokumentovaná jej účinnosť?

Zakladá sa jej prípadná účinnosť na prirodzených fenoménoch?

Na prvú otázku môžeme odpovedať, že nie sú k dispozícii seriózne vedecké štúdie. Tie, ktoré boli publikované, postrádajú serióznosť kvôli tendenčnosti, s ktorou boli urobené.

Ako funguje reiki? Je jasné, že vysvetlenia na báze energetickej nevyváženosti, kozmickej energie, energetických kanálov a podobne, hoci sú spoločné na poli alternatívnej medicíny, sú úplne cudzie modernej vede a spájajú sa predovšetkým s magickými pojmami. Aj v reiki sa stretáme s pokusmi získať vedeckú podobu odvolávajúc sa na Einsteina. Ako vedecká skúška bola okrem iného odporučená Krilianova fotografia,²³ metóda ktorá by mala odfotografovať energetické vyžarovanie tela, ale bohužiaľ táto metóda bola diskreditovaná aj parapsychológmi.

Má reiki spirituálno-teologickú hodnotu?

Nakoľko sa neustále vyhlasuje, že reiki nie je náboženstvo ani filozofia, ani mágia, zdá sa, že sa nemôže negovať istá spirituálna hodnota, keďže sa slovo reiki nachádza v slovníku New Age.

Pozrime sa na niektoré vyjadrenia. „Skutočná cesta svetla, ktoré ňu poniesie k jednote, ktorú hľadáš oddávna, je tu, teraz si ju našiel. Toto je reiki, Veľké Božie Svetlo ktoré s láskou otvorí svoje náručie a srdce pre každé bytie, ktoré sa chce stať uvedomelým a byť premenené, aby našlo vo vnútri i mimo seba hlboký pokoj...“ „Reiki sa ukazuje ako [...] nástroj prirodzeného uzdravenia pre toho, kto to potrebuje [...] no niečo hlbšie a posvätné pre toho, kto túži vrátiť sa do harmónie s rytmom skutočnosti.“

23. V roku 1939 Rus Seymon Kirlian náhodou zistil, že ak sa na predmet na fotografickej platni pôsobí elektrickým polom vysokého napätia, na platni sa vytvorí obraz. Obraz vyzerá ako kolorovaná svätožiara alebo výboj koróny. Tvrdí sa, že takýto obraz je fyzickým prejavom duchovnej aury alebo „životnej sily“, ktorá vraj obkolesuje každú živú bytosť. Táto špeciálna metóda „fotografovania“ predmetov je vraj cestou do paranormálneho sveta áur. V skutočnosti to, čo sa zaznamená na platňu, je dôsledok prírodných javov ako je tlak, elektrické uzemnenie, vlhkosť a teplota. Zmeny vo vlhkosti (ktoré môžu odzrkadľovať zmeny v emóciách), atmosférickom tlaku a napätí, okrem iného, vyvolávajú rôzne „aury“. Živé veci (ako sú bežne fotografované prsty) sú vlhké. Keď do živej veci vstúpi elektrina, za predpokladu, že na objekte je prítomná vlhkosť, vyvolá okolo fotografovaného objektu oblasť ionizácie plynu. Táto vlhkosť sa preniesie z objektu na povrch emulzie fotografického filmu a spôsobí zmenu v elektrickom náboji na filme. Ak by sa fotografia urobila vo vákuu, kde nie je prítomný žiadny ionizovaný plyn, neobjavil by sa žiadny Kirlianov obraz. A ak by Kirlianov úkaz skutočne vznikol v dôsledku nejakého paranormálneho fundamentálneho živého energetického poľa, nemal by v obyčajnom vákuu zmiznúť. (Hines)

19. Porov. BECARI, M. R., *Reiki, energia che garantisce*. In: *Religione e sette nel mondo*, 1996/6, s. 108–110.

20. *Katechizmus katolíckej cirkvi*, 1998, n° 67.

21. Tamže, n° 2117.

22. Porov. VERSINI, W., *Metodologia di approccio a pratiche terapeutiche alternative: Il Reiki*. In: *Competenza e Compassione*, luglio 1996, s. 6.

Má reiki možný okultný kontext?

Predpoklad, ktorý nasledovníci rozhodne odmietajú. Nemôžeme urobiť nič menej ako pripomenúť, že mnohé indicie predpokladajú pozitívnu odpoveď: požiadavky na univerzálnu účinnosť, vplyv na dialku, uzdravovanie myslou ... Môže byť niečo viac? Je vhodná jedna dlhšia zmienka: Symboly druhého stupňa. Druhý stupeň reiki si posluhuje troma symbolmi, ktoré sú používané v rôznych liečbach. Podstata týchto symbolov je v skutočnosti posvätná a podľa náuky reiki nemali by byť nikdy graficky znázornené alebo vyslovené naprázdno čo nezodpovedá predpisom náboženskému systému viery, ale medzi iným je všeobecným princípom ezoterizmu. Pretože tieto symboly sú posvätné, môžu byť fyzicky nakreslené len vtedy, keď si je reikista istý, že sa nik nepozerá, okrem tých, ktorí majú druhý stupeň reiki. Liečenie preto teda musí robiť so zatvorenými očami.²⁴

Zdá sa, že aplikácia predstavenej metódy poukázala na mnohé negatívne prvky tejto praktiky, no predovšetkým mala ukázať, že skúmaním niektorých presných prvkov si môže dovoliť rozvážne kresťanské rozlišovanie mnohých alternatívnych terapeutických praktík.

Záver

Môžeme povedať, že New Age, a reiki je vo svojom základe neakceptovateľné pre kresťanskú teológiu a antropológiu. Predovšetkým je v silnom kontraste s článkami viery a vierovyznania. Zvlášť koncept Boha v reiki je úplne iný ako Boh zjavil v Biblii, kde je predstavený ako osobné, trinitárne Bytie a nie ako Energia, ktorou sa môže manipulovať podľa toho, ako sa páči tomu, kto ju aktivuje.

Terapia reiki nenašla podporu ani v poznatkoch prírodných vied, ani v kresťanskej viere. Preto pre katolíka predstavuje dôvera v terapiu reiki neriešiteľný problém. Totiž pokiaľ ide o starostlivosť o vlastné fyzické zdravie alebo o zdravie druhých, vo všeobecnosti nie je rozumné akceptovať techniku, ktorá nemá žiadnu oporu vo vede (a ani hodnovernosť). Pokiaľ ide o starostlivosť o vlastné duchovné zdravie, sú tu vážne riziká. Na použitie reiki je potrebné prijať aspoň implicitne prvky vlastného pohľadu na svet, ktorý je základom teórie reiki, pričom tieto prvky nepatria ani do kresťanskej viery, ani nie sú súčasťou prírodných vied. Katolík dôverujúci reiki sa dostáva do oblasti povier, do krajiny nikoho, ktorá nepatrí ani viere, ani vede. Pre tieto dôvody, je nevhodné, aby ju katolícke inštitúcie – ako sú katolícke zdravotnícke zariadenia či nemocnice – alebo osoby reprezentujúce Cirkev podporovali, či umožňovali jej poskytovanie.

Bibliografia:

Katechizmus katolíckej cirkvi, SSV Trnava 1998. http://www.amoreiki.it/advanced_reiki_Intervista_usui.htm, (10. 7. 2011). BAGINSKI, B. J., SHARAMON, S. *Reiki. L'energia vitale universale*, MEB, Padova 1992. BECARI, M. R. *Reiki, energia che guarisce*. In *Religione e sette nel mondo*, 1996/6. GORDON, J., MENEGOTO, A. *Reiki tecnica o religione?*, ELLEDICI 2005. LÜBECK, W., PETTER, F. A., RAND, W. L. *Lo spirito del Reiki*, Mediterranee, Roma 2003. *Il reiki: tecnica o religione?* In *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Torino 2001. SOLČIANSKY, A. *Reiki*. In LOJDA, M. *Alternatívne liečebné metódy s presahmi do náboženstiev*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2006. STEIN, D. *Il libro del reiki*, Armenia, Milano 1997. TAROZZI, G. *Reiki: energia e guarigione*, TEA Milano, 1997. VERSINI, W. *Metodologia di approccio a pratiche terapeutiche alternative: Il Reiki*. In *Competenza e Compassione*, 1996/luglio. ZANELLA, G. *Reiki é Unitá*, Atlantide, Milano 1992.

Róbert Dorman (1977) je interným doktorandom na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Prednáša spirituálnu teológiu. Základnú teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát zo Spirituálnej teológie získal na Pápežskom inštitúte spirituality Teresianum v Ríme.
Email: dorman.robort@gmail.com

24. Porov. VERSINI, W., *Metodologia di approccio a pratiche terapeutiche alternative: Il Reiki*. In: *Competenza e Compassione*, luglio 1996, s. 9–10.

ĽUDSKÉ TELO VO FENOMENOLÓGII A V TEOLOGICKEJ REFLEXII

J. Uram: *The Human Body in Phenomenology and as a Subject of Theological Reflection*

Human body has become a broadly discussed topic in phenomenology. To address this subject, it is important to understand the difference between the so-called common body and the animated body. Human body relates to the expression of the interiority: through the human body we perceive the person. The sexual duality is not bound exclusively to the biological level; it is related to the entire person: both the soul and the body (spiritual soul as a substantial form of the body). As a consequence, sexuality is much broader subject than than genitality. The physical sexual relation between man and woman has to be built on the spiritual foundation of the love. It is the role of the spiritual life and of ascetics to make our bodies more human – i.e. more spiritual (obedient to the soul).

Úvod

Súčasná filozofia sa definitívne vzdialila od descartovskej fikcie, podľa ktorej človek bol považovaný za *res cogitans*, zatiaľ čo telesá (a medzi nimi aj ľudské telo) boli definované ako *res extensa*.¹ Novovekí filozofi odmietajú tento obnovený „platónsky“ dualizmus a nechcú viac človeka definovať ako dušu a telo.² Zmysel ľudského tela sa stal pre súčasnú antropológiu jednou z najaktuálnejších tém. Veľké zásluhy na tomto poli má fenomenológia, ktorá sa filozoficky podujala skúmať ľudské telo, vystríhajúc sa akýchkoľvek predsudkov. Okrem zakladateľa fenomenológie Edmunda Husserla tu treba spomenúť mená ako Max Scheler, Edith Stein, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset, Gabriel Marcel a Karol Wojtyła.

Teleso a oživené telo

V terminológii husserlovskej fenomenológie (teda v nemeckej rečovej oblasti) sa sformulovalo odlišenie výrazu *Körper* (tento termín je možné použiť aj pre telesá vo všeobecnosti) od *Leib* (telo oživené... odvodené od nemeckého *leben* – žiť). Zatiaľ čo prvý termín označuje bežný predmet, ten druhý zároveň predstavuje prítomnosť subjektu.

Ľudskému telu prináleží dôležitá úloha, nakoľko ono patrí do zmyslovej oblasti, nevyhnutnej pre akékoľvek poznanie. Dokonca bez tela by sme nemohli poznávať ani minulosť, lebo „duch minulosti nám vychádza v ústrety v mnohorakej podobe, vždy však viazaný na fyzické teleso: slovo napísané alebo vytlačené alebo vryté do kameňa; kameň alebo kov, ktoré sa stali priestorovou konfiguráciou“.³

Podľa Husserla sa akékoľvek poznanie začína *vnímaním*, ktoré užíva zmysly a tieto sú funkciami nášho tela: „pri každej skúsenosti priestorovo-vecných predmetov je *telo* ako orgán vnímania zakúšajúceho subjektu ‘spoluprítomné’“.⁴ Pre poznanie nášho tela je hmat najvhodnejším zo všetkých zmyslov, nakoľko tento zachytáva v najplnšej miere materiálny charakter nášho tela (napr. keď sa jedna ruka dotýka druhej): „V prípade, že sa jedna časť tela stane zároveň vonkajším objektom pre inú, máme dva vnemy (každá z dvoch častí má svoj vnem) a dvojaké poňatie v zmysle známky jednej alebo druhej časti tela ako fyzického objektu. Niečo podobného *nenájdeme u objektu, ktorý sa konštituuje čisto vizuálne*“.⁵

Telo možno z jednej strany zmyslami vnímať takpovediac neosobne, z druhej strany však osobne a to vždy vtedy, keď slobodne a zmysluplne poslúcha osobu, ako jej „nástroj“.⁶ Hoci nikdy nebudem mať možnosť zakúsiť ho ako telo čisto fyzické [*Körper*], – podľa Edity Steinovej – môžem sa pokúsiť predstaviť si ho v okamihu, keď už nebude živým telom. Usilujúc sa o túto fikciu, do istej miery v ňom nájdeme charakteristiky, ktoré prináležia hmotným telesám. Je totiž „trojrozmerné“ a má presne daný tvar. „Tak ako v ostatných veciach, tak aj v oživenom tele, priestorová forma v celej svojej rozložitosti je zahalená a či naplnená zmyslovými kvalitami: farbou, tvrdosťou, hladkosťou atď., ktoré sa odlišujú podľa určených druhov a tomu zodpovedajúc predpokladajú rozličné „miesta percepcie“ (zrak, chuť, atď.) v poznávajúcom

1. POROV. DESCARTES, R.: *Méditationes de prima philosophia. Méditace o první filosofii, (II. Méditace)*. Praha: OIKOYMENE 2010, s. 42-43.

2. POROV. SCHELER, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). In: ID: *Späte Schriften* (GW IX). Bern: Francke Verlag 1976, s. 56-59.

3. STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5). Freiburg im Breisgau: Herder 2008, s. 135.

4. HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii II*. Praha: OIKOYMENEH 2006, §36, s. 139.

5. HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii II*. §37, s. 142.

6. POROV. GERL-FALKOVITZ, H.B., *Essere finito ed essere eterno. L'uomo come immagine della Trinità*. In: SLEIMAN, J. - BORRIELLO, L., ed., *Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1999, s. 278.

subjekte⁷. Je pravda, že oživené telo je prístupné vonkajšiemu vnímaniu, avšak na rozdiel od ostatných predmetov len vo veľmi obmedzenej miere. U neživej veci môžeme zmyslami „obsiahnuť“ všetky jej časti. Zatiaľ čo hmat a zrak sú pri poznávaní hmotných vecí úzko prepojené, pri vnímaní nášho tela ako fyzického predmetu tomu tak nie je. Ak vidím napr. knihu, môžem sa jej dotknúť, zatiaľ čo dotýkajúc sa môjho chrbta nemôžem ho zároveň aj vidieť. A keby som si so všetkou absurditou predstavil aj túto možnosť, samotné oči nikdy nebudú schopné hľadieť na seba samé. Ku akejkolvek inej veci sa môžem priblížiť a či od nej vzdialiť, zatiaľ čo moje *vlastné telo* je vždy tu: aj keď oči úplne zavrieme a ruky vystrieme pred seba takým spôsobom, aby sa žiaden úd nedotýkal iného, dokonca ani v tomto prípade sa ho nemôžeme zbaviť.⁸ „Preto nie som voči nemu odkázaný iba na vonkajšie vnímanie: vnímam ho aj zvnútra. Preto je telom oživeným [*Leib*] a nielen jednoduchým telesom [*Körper*]; ‘moje’ telo je ‘mojím’ tak ako nič vonkajšieho, lebo v ňom bývam ako v mojom ‘vrodennom’ príbytku a cítim, čo sa v ňom i s ním deje a týmto cítením ho zároveň vnímam“.⁹ Max Scheler tvrdí, že vedomie nášho tela nás sprevádza bez toho, aby bolo tematicky poznávané spolu so zmyslovým vnímaním vecí.¹⁰ Malé dieťa sa naučí pomenovať všetky časti svojho tela, nepotrebuje sa však učiť, že má telo a že nie je anjelikom.¹¹ My totiž nepotrebujeme žiadnu induktívnu úvahu na to, aby sme pochopili, že máme vlastné telo a že nie sme anjeli.¹²

Ludské telo ako vyjadrenie interiority

Pri vonkajšom pozorovaní telo je tým prvým, čo zasiahne naše zmysly, zatiaľ čo duch je posledným. Tento poriadok sa však podľa Edity Steinovej obráti, ak hľadáme zvnútra, kde prvým je sebazpoznávajúci duch a posledným telo.¹³ Vzhľadom na ostatné telesá sa oživené telo nachádza v bode „nula“ celej orientácie, je slobodné v pohybe a preto je nástrojom nášho „ja“.¹⁴ Oživené telo je teda spojené s určitým subjektom, ktorý je schopný použiť ho ako orgán svojej vôle

7. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie* (ESGA VIII). Freiburg im Breisgau: Herder 2004, s.114.

8. POROV. STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung*, s. 57-58.

9. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1936). Freiburg im Breisgau: Herder 2006, s. 312-313.

10. POROV. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), (GW II). Bonn: Bouvier Verlag 2000, s. 397-398.

11. POROV. SCHELER, M.: *Philosophische Anthropologie*. In: *ID: Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, (GW XII). Bonn: Bouvier Verlag 1987, s. 155.

12. POROV. SCHELER, M.: *Tod und Fortleben* (1911-1914). In: *ID: Nachlass*, Bd. 1, (GW X). Bern: Francke Verlag 1957, s. 49.

13. STEIN, E.: *Der Intellekt und die Intellektuellen*. In: *ID: Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, (ESGA XVI). Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, s. 145.

14. POROV. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie*, s. 187.

a pôsobiť tak na veci vo vonkajšom svete.¹⁵ Naše telo nie je vyňaté z príčinného vzťahu ostatnej prírody: tým však, že ako teleso zakúša pôsobenie na seba, ako telo oživené sa tým cíti zasiahnuté. Aj keby som svoje telo úplne prenechal pôsobeniu vonkajších príčin, bez toho, žeby som kládol minimálny žiaden odpor (akoby to ani moje telo nebolo), i tak budem toto pôsobenie prežívať ako niečo uskutočnené v mojom tele.¹⁶ Vzťah medzi telom a duchom je však reálne vyjadrený až vtedy, keď telo definujeme ako *orgán vyjadrenia nášho vnútorného života*, čo neprichádza v úvahu u tiel živočíšnych. Naše vlastné telo je totiž vonkajším vyjadrením nášho vnútra (interiority).¹⁷ Nejedná sa však o dokonalé vyjadrenie, nakoľko telo kladie určitý „odpor“ pri sledovaní zmien v našej duši. Jedná sa o väčšiu a či menšiu „lenivosť“ vlastného tela a to má za následok, že mnohé obsahy nášho vedomia ostanú uzavreté v našom vnútri.¹⁸ Keďže telo je vyjadrením života duše, hnev, ktorý pociťujem, sa vo mne bezprostredne transformuje do telesného postoja. Je však naopak možné aj to, aby som hnev vo vnútri neprejavil aj navonok alebo aby som zhnusenie nad niečím pocítil prv navonok ako vo vnútri. Môžeme totiž slobodne zablokovať vonkajšie vyjadrenie toho, čo cítime vo vnútri a či z vonkajšieho prejavu nesprávne interpretovať vnútro druhého človeka. A naozaj sú situácie, keď „my ‘civilizovaní ľudia’ sa musíme opanovať, zabrániť telesnému vyjadreniu našich pocitov“.¹⁹

Vnímanie osoby cez ľudské telo

Edita Steinová podobne ako ďalší predstavitelia fenomenológie nezdieľa Platónovu pozíciu a teda v žiadnom prípade nepovažuje telo za „väzenie“ a či „hrob“ duše.²⁰ Totiž nielen matéria sa stáva telom, ktoré je preniknuté duchom, ale aj duch sa stáva duchom materializovaným a organizovaným.²¹ A to je dôvodom toho, prečo ľudské telo ako také, je špecificky odlišným od ostatných živočíšnych tiel. „Pre ľudskú postavu na rozdiel od tej živočíšnej je podstatná *vzpriamená pozícia, obnaženosť* zjavujúca základnú formu a vnútornú štruktúru tela skrze jeho povrch“.²² A nakoniec aj v katolíckom náboženstve je telu pripisovaná dôležitá úloha. Veď práve vychádza-

15. POROV. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie*, s. 121.

16. POROV. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie*, s. 192.

17. POROV. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie*, s. 102.122.

18. POROV. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie*, s. 141-142.

19. STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung*, s. 69.

20. Jedná sa v podstate o slovnú hračku v Platónových dialógoch: „soma“ (telo) a „sema“ (väzenie, hrob); porov. PLATÓN, *Kratylos* 400b, *Gorgias* 493a. Askézou je potrebné pripraviť sa, aby sme sa od tela mohli oddeliť; porov. PLATÓN, *Fedón* 65a, 66d, 67a.

21. POROV. STEIN, E.: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, (ESGA XIV). Freiburg im Breisgau: Herder 2004, s. 106-107.

22. STEIN, E.: *Der Aufbau der menschlichen Person*, s. 34.

júc zo skúsenosti vlastného tela, môže ľudská bytosť zakúsiť pocit stvorenosti; a bolo to práve ľudské telo, ktoré umožnilo vtelenie Božieho Syna a následne naše vykúpenie.²³ A nakoniec Kristus žíví veriacich práve svojím telom a krvou v Eucharistii.²⁴ A v eschatologickej perspektíve sa pred nami otvára nielen spása duše, ale aj tela, ktoré bude na konci vekov vzkriesené.

To, že oživené ľudské telo zjavuje človeka a tak vyjadruje osobu, potvrdzuje aj fenomenologický prístup: ináč sa správam k ľudskému telu ako sa správam ku kameňu, stromu a či k mačke. A navyše nepoviem, že vidím ľudské telo, ale že vidím človeka. Za vonkajškom totiž vidíme myslenie a chcenie. „Telesnosť“ to je špecifický spôsob jestvovania ľudského ducha: telo, ktoré žijem v prvej osobe, to som ja sám. Pripomeňme si, ako v knihe *Genesis* reaguje Adam, zhliadnuc po prvýkrát Evu: „Toto je teraz kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa“ (Gn 2,23 – hebrejčina nepozná slovo „telo“). Prvý človek teda menuje to, čo viditeľným spôsobom robí ich podobnými jeden druhému a zároveň to, čo zjavuje ich ľudskú prirodzenosť. „Možno tu myslieť na obraz v zrkadle, v ktorom muž zhliadne svoju vlastnú prirodzenosť“.²⁵ Telo zároveň charakterizuje jednotlivca; ako jednotlivca ho poznávame a označujeme vďaka jeho telu. A naozaj, rozličnosť tvárí je vyjadrením jedinečnosti každého človeka.²⁶

Duchovná duša ako substanciálna forma tela

Ľudské telo, aby bolo patrilo do sveta hmotných telies, musí byť zložené z matérie a formy: „*Omne compositum ex materia et forma est corpus*“.²⁷ Avšak to, čo z neho robí telo špecificky ľudské, je práve jeho intímne spojenie s jeho ľudskou formou: s ľudskou dušou. Výraz „ľudské telo“ – podľa Tomáša Akvinského – teda už v sebe zahŕňa zloženie z matérie a duchovnej formy: už teda v sebe obsahuje aj duchovnú dušu. Hovoriac o „ľudskom tele“, nepovažujeme ho viac za teleso, lebo nakoľko je telom ľudským, už ho definujeme ako to, čo je sformované duchovnou dušou. „*Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est in actu, et per quam est corpus, et per quam est homo*“.²⁸ Ani nemôžeme hovoriť o tele a o duši, akoby stáli v opozícii alebo akoby sa jednalo o dve podstaty špecificky odlišné: „*anima et corpus non sunt distan-*

tia sicut res diversorum generum uel specierum...“²⁹ Na základe predchádzajúcej úvahy teda môžeme spolu s Marcelom Gabrielom povedať, že človek nemá telo, ale človek vlastne je svojím telom.³⁰

Sexuálna dualita

To, čo sme doteraz povedali o ľudskom tele, má veľký význam pre správne chápanie ľudskej sexuality, ktorá bude mať omnoho hlbší rozmer ako len čisto somatický. Muž a žena jazykom ich tiel vyjadrujú integrálnu skutočnosť ľudskej osoby, ktorá jestvuje ako muž alebo žena. Mužskosť a ženskosť sú priamym zdrojom tohto jazyka. Človek ako taký nejestvuje: sexuálna dualita je jednou zo základných daností ľudského bytia a žiaden myšlienkový smer ju nemôže ignorovať. Edita Steinová sa ohľadom tejto témy vyjadruje nasledovne: „Som presvedčená, že druh človek sa rozvíja ako dvojnásobný druh „muž“ a „žena“ a že bytosť človeka, ktorému v jednom i druhom prípade nemôže chýbať žiadna známka, sa vyjadruje dvojakým spôsobom a že celková štruktúra bytnosti nesie špecifickú stopu“.³¹ Je zrejmé, že muž i žena majú spoločnú ľudskú prirodzenosť – telo, dušu i ducha – a že disponujú rovnakou energiou. Avšak rozloženie tejto energie je v jednotlivých indivíduách rozličné; nuž a tak medzi mužom a ženou jestvuje akási špecifická rozličnosť. Zatiaľ čo u muža má telo skôr charakteristiku nástroja, u ženy je väčšinou vzťah duše k telu omnoho „intímnejší“: „Úloha priať do seba živú a rastúcu bytosť, chrániť ju a živiť, si vyžaduje určité uzavretie sa do seba samej; tajomný proces formovania sa nového stvorenia v materinskom organizme je tak intímnou jednotou telesného a duševného, že môžeme ľahko pochopiť, že táto jednota patrí ku charakteristickej črte celej ženskej prirodzenosti“.³² Hoci niektoré anatomické a morfológické rozdiely medzi pohlaviami sú zjavné, treba zároveň pripomenúť, že vlastne každá bunka v ľudskom tele nesie v sebe informáciu o našej sexualite vo forme chromozómov *xx* alebo *xy*. Avšak „sexualita charakterizuje muža a ženu nielen v rovine fyzickej, ale aj v tej psychickej i duchovnej, poznačiac každé ich vyjadrenie“.³³ Teda muž a žena sa od seba líšia „nielen štruktúrou ich tela a niektorými zvláštnymi fyziologickými funkciami, avšak celkový život ich tela je rozličný a v samotnej duši je odlišný vzťah ducha k zmyslom, ako aj vzájomný vzťah jednotlivých duchovných mohutností“.³⁴ Na tomto mieste treba spo-

23. Porov. STEIN, E.: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (1933), (ESGA XV). Freiburg im Breisgau: Herder 2005, s. 78-80.

24. Porov. STEIN, E.: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, s. 110-112.

25. STEIN, E.: *Frau. Fragestellungen und Reflexionen* (ESGA XIII). Freiburg im Breisgau: Herder 2005, s. 58.

26. Porov. LUCAS LUCAS, R.: *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1993, s. 197-200.

27. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*, I, q.3, a.2, sed. C. (Každé súcno zložené z matérie a formy je telesom).

28. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*, I, q.76, a.6, 1. (Esenciálne je jedna a tá istá forma, ktorou je človek v uskutočnení, ktorou je telom a ktorou je človekom).

29. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Otázky o duši. Questiones Disputatae De Anima*. Praha: Krystal OP 2009, q. 9, 18., s. 180-181 (duša a telo nie sú vzdialené ako veci rôznych rodov a druhov, pretože do rodu alebo druhu nepatrí duša ani telo, ale len ich zloženie...).

30. Porov. MARCEL, G.: *Giornale metafisico*. Roma: Abete 1966, s. 131, 219.

31. STEIN, E.: *Frau*, s. 167.

32. STEIN, E.: *Frau*, s. 86.

33. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU, *Výchovné smernice o ľudskej láske*, 1. 11. 1983, č. 4.

34. STEIN, E.: *Frau*, s. 167.

menút, že žena je vo všeobecnosti citlivejšia (vníma aj maličkosti), je emotívnejšia ako muž, jej chápanie a inteligencia sú skôr intuitívne (takpovediac obohatené láskou), žena je menej egocentrická ako muž (vyplýva to z jej povolania ku materstvu).³⁵ Teda, hoci muž a žena sú si *rovni* čo do ľudských práv vyplývajúcich z ich prirodzenosti – veď obaja, nakoľko sú stvorení na Boží obraz, majú rovnakú dôstojnosť (porov. Gn 1,26-27), predsa však nie sú rovnakí. Sú *rozliční* preto, aby sa vzájomne mohli dopĺňať (ich vzájomná komplementarita). Taká emancipácia (vo výchove i v zamestnaní), ktorá by nerešpektovala špecifickosť vyplývajúcu z ľudskej sexuality, by sa stala násilím voči človeku samotnému.

Sexualita nad genitalitou

A teraz si bližšie všimnime špecifickosť ľudskej sexuality, ktorú – ako sme už videli – nemožno zúžiť len na „genitalitu“. Skrze sexualitu možno vyjadriť duchovný rozmer: dar seba, realizáciu povolania k láske. Tak ako by bolo chybou skúmať ľudskú ruku bez vzťahu k celej osobe, napr. ako nástroj činnosti, pokroku a techniky, podobne pomýlené by bolo hovoriť o sexualite bez vzťahu k celej ľudskej osobe. Sexualita je totiž zakorenená v celej osobnosti (je konštitutívna pre ľudskú osobu, nie je len akýmsi prídavkom), má vplyv na celý osobný život, na vzťahy, ktoré si človek vytvára. Z toho vyplýva, že nie je pozbavená ani etického rozmeru a preto je potrebná výchova, aby sexualita prešla od koncentrácie na seba samú a stala sa darom, prejavom lásky – k čomu je vlastne celá ľudská osoba povolaná.³⁶

Podľa Tomáša Akvinského aj naša sexualita bude účastná vzkriesenia, lebo aj ona patrí k dokonalosti človeka (do jeho prirodzenosti). Zatiaľ čo pohlavná aktivita je ohraničená pozemským životom, sexualita ako taká prekračuje hranice pozemskej existencie.³⁷ Aj vtelené slovo, prijímúce naše telo, prijalo aj sexualitu, nie však aby viedlo pohlavný život, ale preto, lebo sexualita tvorí súčasť dokonalosti ľudskej osoby.³⁸ V tomto kontexte možno urobiť aj praktickú konklúziu: životom v čistote sa už tu na zemi približujeme takému prežívaniu sexuality, ako ju budeme prežívať raz, keď dosiahne svoju dokonalosť tam na druhom svete. Aj II. vatikánsky koncil predstavuje život zasvätených ako predobraz vzkrieseného života.³⁹ Aj vďaka eschatologickej perspektíve našej sexuality chápeme, že jej perspektíva sa nevyčerpáva iba plodením detí v manželstve, ale jej vplyv siaha na všetky oblasti života osoby, na jej schopnosti a činnosti.

35. Porov. LUCAS LUCAS, R.: *L'uomo spirito incarnato*, s. 207-208.

36. V tomto kontexte možno nájsť dôvod toho, prečo Katolícka Cirkev odmieta takú sexuálnu výchovu, ktorá sexualitu redukuje na egoistické hľadanie pôžitku a na používanie určitej „bezpečnej techniky“.

37. Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*, Suppl., q.81, a.3, 4; *Teologická suma*, I, q.99, a.2.

38. Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In III Sent.*, d. 12, q. 3.

39. Porov. *Lumen gentium*, č. 44.

Vzťah medzi mužom a ženou sa teda nevyčerpáva iba vo vzťahu pohlavnom, sexualita to nie je len erotika: zatiaľ čo plodiť dokážu i zvieratá, milovať dokážu len ľudia. Karol Wojtyła vo svojom diele *Láska a zodpovednosť* sexuálne vzťahy medzi mužom a ženou vidí ako vzťahy telesné, hoci ich počiatkom a základom by mala byť láska duchovná. Prokreáciou sa totiž muž a žena podieľajú na stvoriteľskom diele Božom; sám Boh stvorí duchovnú a nesmrteľnú dušu tvorovi, ktorého organizmus začína jestvovať následkom fyzických vzťahov medzi mužom a ženou. A nakoniec vo výchove nových osôb sa prejavuje celá plodnosť lásky ich rodičov.⁴⁰ Pápež Benedikt XVI. v encyklike *Deus caritas est* hovorí o láske medzi mužom a ženou ako o archetype lásky *par excellence*, lebo v nej sa telo a duša nerozlučne spájajú a pred ľudským bytím sa otvára prísľub akéhosi neodolateľného šťastia.⁴¹

Špecifické črty ľudskej sexuality

Všimnime si ešte bližšie špecifickosť ľudskej sexuality v jej pohlavnom prežívaní. Skutočnosť, že krivka vzrušenia u muža a u ženy je rozličná, nie je defektom, ale výzvou prekonávať egoizmus (zvlášť zo strany muža). Nejedná sa o nedokonalosť prírody, ale o výzvu nesprávať sa ani pri pohlavnom akte čisto animálne, hľadať len svoje uspokojenie. Sexualita ďalej nie je viazaná rytmom prírody tak, ako je tomu u zvierat. Znova sa nejedná o nejaké mínus. Človek ani v pohlavnom živote nie je determinovaný inštinktom: v slobode sa musí zodpovedne rozhodovať kde a kedy pohlavne žiť (životné podmienky, počet detí...) a tak sa sám seba pýta, aký je vlastne zmysel jeho pohlavnej aktivity. Toto so sebou zaiste prináša aj risk, že sa človek nemusí vždy rozhodnúť správne. A nakoniec len u ľudskej bytosti možno rozlíšiť vzrušenie od emócie: zatiaľ čo vzrušenie smeruje k zmyslovému potešeniu a k pohlavnému aktu, emócia sa vzťahuje na celú osobu.⁴²

V tomto kontexte intímnu jednotu tela a duše veľmi trefne opisuje pápež Benedikt XVI.: „*Keby človek chcel byť len duch, a chcel by odmietat telo ako živočíšne dedičstvo, vtedy by duch i telo stratili svoju dôstojnosť. A keby na druhej strane popieral ducha a uznával hmotu a telo ako jedinú skutočnosť, rovnako by strácal svoju veľkosť. Epikurovec Gassendi sa obracal na Descarta so žartovným pozdravom „Ó, Duša!“ A Descartes mu nezostal dlhý repliku: „Ó, Telo!“ Avšak nie je to ani duch, ani telo, ktoré miluje: je to človek, osoba, ktorá miluje ako jediná bytosť, pozostávajúca z tela a duše. Len ak sú obe zložky zakotvené v jednote, človek sa stáva plne sám sebou. Len takýmto spôsobom môže láska – eros – dozrieť do svojej pravej veľkosti. Dnes sa nezriedka vyčíta kresťanstvu mi-*

40. Porov. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, In: ID: *Metafisica della persona umana. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani 2003, s. 509-510.

41. Porov. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*. Trnava: SSV 2006, bod 2.

42. Porov. LUCAS LUCAS, R.: *L'uomo spirito incarnato*, s. 214-218.

nulosti, že bolo neprajníkom toho, čo je telesné; a naozaj tendencie v tomto zmysle tu vždy boli. No spôsob, akým je dnes zvelebované telo, čoho sme svedkami, je plný klamu. Eros, degradovaný len na sex, sa stáva tovarom, obyčajnou vecou, ktorú možno kúpiť a predať, ba čo viac, sám človek sa stáva tovarom. Naopak svoje telo a pohlavnosť tým považuje len za materiálnu časť seba samého, ktorú možno používať a využívať na základe úžitku. Je to oblasť, ktorú človek nepokladá za priestor svojej slobody, ale za niečo, čo sa svojím spôsobom snaží urobiť príjemným i neškodným zároveň. V skutočnosti sa tak stretáme s degradáciou ľudského tela, ktoré nie je začlenené do celkového priestoru slobody našej existencie, nepovažuje sa za živé vyjadrenie úplnosti nášho bytia a je odsunuté do čisto biologickej oblasti. Ostentatívne zvelebovanie tela sa môže veľmi rýchlo zmeniť na nenávisť voči telesnosti. Kresťanská viera, naopak, človeka vždy považovala za dvojediné bytie, v ktorom sa duch a hmota navzájom prenikajú, vďaka čomu obe nadobúdajú novú vznešenosť⁴³

Namiesto záveru

V kresťanskom pohľade na ľudské telo sa vôbec nejedná o akýsi nezdravý spiritualizmus, znevažujúci ľudské telo, akoby duša v pozemskom živote mohla jestvovať nezávisle od tela. Ide tu o cestu askézy, odriekania, očisťovania a uzdravenia, aby nás eros mohol previesť ponad nás samých a nakoniec nás povzniesť k Bohu. Je totiž potrebné – ako zdôrazňuje Edita Steinová – aby duša ovládala a zduchovňovala telo; ak sa totiž telu dopraje priveľa, duša sa podriadi telu a toto tak následne čiastočne stráca zo svojho charakteru ľudského tela.⁴⁴

Bibliografia:

BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*. Trnava: SSV 2006. DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENE 2010. GERL-FALKOVITZ, H.B., *Essere finito ed essere eterno. L'uomo come immagine della Trinità*. In: SLEIMAN, J. - BORRIELLO, L., ed., *Edith Stein. Testimone di oggi profeta per domani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1999. HUSSERL, E.: *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH 2006. KONGREGÁCIA PRE KATOLÍCKU VÝCHOVU, *Výchovné smernice o ľudskej láske*, 1. 11. 1983. LUCAS LUCAS, R.: *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Cinisello Balsamo: San Paolo 1993. *Lumen gentium*. MARCEL, G.: *Giornale metafisico*. Roma: Abete 1966. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), (GW II). Bonn: Bouvier Verlag 2000. SCHELER, M.: *Philosophische Anthropologie*. In: ID: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3, (GW XII). Bonn: Bouvier Verlag 1987. SCHELER, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). In: ID: *Späte Schriften* (GW IX). Bern: Francke Verlag 1976. SCHELER, M.: *Tod und Fortleben* (1911-1914). In: ID: *Nachlass*, Bd. 1, (GW X). Bern: Francke Verlag 1957. STEIN, E.: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, (ESGA XIV). Freiburg im Breisgau: Herder 2004. STEIN, E.: *Einführung in die Philosophie* (ESGA VIII). Freiburg im Breisgau: Herder 2004. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines*

Aufstiegs zum Sinn des Seins (1936). Freiburg im Breisgau: Herder 2006. STEIN, E.: *Frau. Fragestellungen und Reflexionen* (ESGA XIII). Freiburg im Breisgau: Herder 2005. STEIN, E.: *Der Intellekt und die Intellektuellen*. In: ID: *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, (ESGA XVI). Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. STEIN, E.: *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5). Freiburg im Breisgau: Herder 2008. STEIN, E.: *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (1933), (ESGA XV). Freiburg im Breisgau: Herder 2005. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Otázky o duši. Quaestiones Disputatae De Anima*. Praha: Krystal OP 2009. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In III Sent.* TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Teologická suma*. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, In: ID: *Metafisica della persona umana. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani 2003.

Jozef Uram (1973) je odborným asistentom na katedre filozofie Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Venuje sa najmä filozofickej antropológii, filozofickej etike, filozofii náboženstva, metafyzike a filozofickej teológii. Základnú teológiu vyštudoval v Badíne, licenciát a doktorát z filozofie získal na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme. Člen Združenia učiteľov na teologických fakultách v ČR a SR.
E-mail: JozefUram@libero.it

43. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, bod 5.

44. Porov. STEIN, E.: *Frau*, s. 86-87.

CHÁPANIE KANONIZOVANEJ SVÄTOSTI VO SVETLE INŠTRUKCIE *SANCTORUM MATER*

A. Dudová: *Understanding Holiness Canonized in the Light of the Sanctorum Mater Instruction*

This study presents an analysis of the examination of canonized sanctity by the Catholic Church from several different perspectives, from which the reasons for canonizations are derived. This study also briefly discusses the process of canonization, its formation, development, as well as its process, and it focuses, in particular, on the signs of canonized sanctity.

Náčrt problému

V tejto štúdií sa budeme zaoberať kanonizovanou svätosťou v zmysle Inštrukcie *Sanctorum Mater* Kongregácie pre kauzy svätých vydané v roku 2007. Kongregácia pre kauzy svätých 17. mája 2007 vydala inštrukciu *Sanctorum Mater*, ktorou chce objasniť nariadenia platných zákonov v kauzách svätých, uľahčiť ich uplatnenie a poukázať na spôsoby ich vykonávania v nových aj dávnych kauzách. Zaoberá sa procedurálnym priebehom diecéznych skúmaní, ktorý bol ustanovený normami dokumentu *Normae servandae*¹ a poukazuje na ich uplatnenie. V prvom rade sa zaoberá inštrukciou k diecéznej časti procesov, ktoré sa týkajú hrdinských čností a mučeníctva Božích služobníkov. Ako uviedol prefekt dikastéria kardinál José Saraiva Martins na tlačovej konferencii vo Vatikáne 18. 2. 2008, kedy bola táto inštrukcia predstavená,² dokument nemá legislatívny charakter. Jeho účelom je zabezpečiť, aby boli normy, platné pre postup v diecéznej fáze procesov, uplatňované s väčšou pozornosťou. Ako sa píše v úvode, dokument „má v úmysle vyjasniť dispozície platných predpisov v procese blahorečení, uľahčiť ich aplikáciu a naznačiť spôsoby ich uplatnenia v nových aj starých kauzách.“ Inštrukcia má šesť častí a podrobne popisuje všetky

kroky, ktoré biskupi musia nasledovať pre začatie, priebeh a ukončenie diecéznej fázy procesu blahorečenia. Cieľom procesov blahorečenia a svätorečenia je zhromaždenie dôkazov na získanie morálnej istoty o hrdinských čnostiach alebo mučeníctve daného Božieho služobníka.³ Vopred avizujeme, že tejto v štúdií sa nebudeme zaoberať mučeníctvom.

I. Kanonizovaná svätosť

Svätosť je výlučná vlastnosť Boha, preto človek môže byť svätým iba natoľko, nakoľko žije s Bohom, nakoľko je Boh prítomný v jeho živote. Človek je iba obrazom Božej svätosti. Najdokonalejším obrazom Božej svätosti je Ježiš Kristus, lebo on je vtelený Boh, pravý Boh a pravý človek, iba On je zároveň svätosť sama. Preto je Ježiš pre ľudí nevyčerpatelným prameňom i obrazom svätosti. O pojme svätosť je možné hovoriť z rôznych uhlov pohľadu. Keďže svätosť má súvis a spätosť s religiozitou, o svätosti je možné hovoriť z aspektu biblického, dogmatického, morálneho a taktiež z aspektu kánonického práva.

1.1. Svätosť z biblického hľadiska

Nie je vôbec jednoduché povedať, čo je to svätosť v biblickom slova zmysle. Podľa niektorých autorov biblický pojem svätosti je v istom zmysle prevzatý najmä od Kananejčanov, ktorí ho chápali jednak ako „tajomnú moc spojenú so svetom božstiev“, ale aj ako udržanie si zdravého odstupe (separácie) od sveta.⁴ Takto pojem „svätosť“ nadobudol celý rad obsahových významov, pretože sa stal zložitým pojmom a zahŕňal v sebe „sakraľnosť“ (posvätenosť, zasvätenosť), ale aj

1. Nové zmeny v kanonizačnej procedúre priniesla apoštolská konštitúcia blahoslaveného Jána Pavla II. *Divinus perfectionis Magister* promulgovaná 25. januára 1983 a príslušné Normy pre vedenie diecézneho šetrenia v záležitostiach svätých (*Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*) zo 7. februára 1983, ktoré vydala Kongregácia pre kauzy svätých. Predpisy posvätnéj Kongregácie pre kauzy svätých *Regolamento della Congregazione delle Cause dei Santi* z 21. marca 1983 umožnili hlbokú reformu procesu kanonizácie a samotnej Kongregácie. Uvedenú normatívu dopĺňajú príslušné normy procesného práva *Kódexu kánonického práva* z roku 1983 a o *Vnútrošný poriadok Kongregácie* z 21. marca 1983. Nový *Kódex* 1983 venuje kauzám kanonizácie iba jediný kánon (kán. 1403), ktorý stanovuje, že kauzy kanonizácie Božích sluhov sú riadené zvláštnym pápežským zákonom. MISZTAL, H. *Pravo kanonizacyjne wedlug ustawodawstwa Jana Pawla II.*, s. 162-170.

2. Porov. *Vo Vatikáne predstavili inštrukciu „Sanctorum Mater“*. [online]. (18. 2. 2008). [cit. 2011-07-28]. Dostupné na: <<http://www.tkkbs.sk>>.

3. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Instructio Sanctorum Mater*. Čl. 1. [online]. (17.05.2007). [cit. 2011-04-08]. Dostupné na: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/saints/document...>. Týmto zostávajú v platnosti aj *Normae servandae*, predovšetkým v otázkach týkajúcich sa dávnych procesov. Porov. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Normae servandae in Inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum*. In *Novae Leges pro Causis Sanctorum*. Roma, 1995, s. 16-30.

4. Porov. ODASSO, G., *Santità*. In *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Milano : Edizioni paoline, 1988, s. 1419-1420. *Dizionario culturale della Bibbia*. Torino: 1992, s. 220.

čistotu, ale najmä vzdávanie kultu či kultovo robených skutkov.

1.2. Svätosť z dogmatického hľadiska

Hovoriť o svätosti z dogmatického hľadiska znamená vlastne zdôrazniť ontologický aspekt svätosti. Preto niektorí autori nazývajú túto svätosť aj ontologickou svätosťou.⁵ Je samozrejmé, že vskutku ontologicky svätým je iba Boh a ľudia iba natoľko, nakoľko sú s ním spojení, nakoľko s ním tvoria spoločenstvo života. Náuka Druhého vatikánskeho koncilu obsiahnutá v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* o Cirkvi hovorí o všeobecnom povolaní človeka k svätosti, že všetci veriaci v Krista sú k nej povolaní. Zdôrazňuje tu, že svätosť je dokonalým zjednotením s Kristom.⁶ Pri úsilí človeka o svätosť používa pojmy ako *coniugi* (spojiť sa), *consecrari* (posvätiť sa), *conformes fieri* (pripodobniť sa), *sequi* (nasledovať), *imitari* (napodobňovať) pričom všetky patria v určitom zmysle do kategórie vyjadrujúcej spojenie, spoločný život, ontologické prepojenie či spojenie človeka s Bohom a Boha s človekom prostredníctvom Ducha Svätého, ako to vyjadruje najmä teológia krstu a Eucharistie.⁷ Morálna povinnosť každého kresťana túžiť po svätosti vyplýva z jeho príslušnosti k Cirkvi, ktorá je už zo svojej podstaty svätá. Kristus si zamiloval Cirkev ako svoju nevestu a tým ju posvätil. Svätosť je jedna, ale rôznorodá a môže byť realizovaná u rôznych ľudí v rozličných okolnostiach života podľa ich vlastného povolania. A hoci sa tohto daru dostáva málokto, predsa všetci majú byť pripravení vyznávať Krista pred ľuďmi a nasledovať ho na krížovej ceste uprostred prenasledovaní, ktoré Cirkvi nikdy nechýbajú.⁸

1.3. Svätosť z morálneho hľadiska

Morálny aspekt svätosti človeka sa musí chápať ako odvodený od teologickej či ontologickej svätosti. Tento aspekt svätosti rozvinul vo svojej náuke azda najviac sv. Tomáš Akvinský. Jeho náuku o svätosti interpretujú viacerí autori, ktorí zdôrazňujú u neho spätosť pojmu „svätosť“ s pojmom „čnosť“.⁹ Ale zdá

5. „Ak vychádzame z tejto úvahy, musíme povedať, že Boh je nazývaný svätým preto, že mocou svojej Božskej prirodzenosti je stále v celom svojom bytí a jednaní dokonale totožný sám so sebou, so svojou velebnosťou, spravodlivosťou a dobrotou... Ľudia sú svätými natoľko, nakoľko ich Duch Svätý prostredníctvom Cirkvi spája s Kristom a nakoľko sú s ním v spoločenstve“. Porov. MOLINARI, P., *Svätý*. In DE FLORES, S. – GOFFI, T., *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladateľstvi, 1999, s. 951.

6. Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Diel I*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968, s. 59-148.

7. Porov. MOLINARI, P., *Svätý*, In DE FLORES, S. – GOFFI, T., *Slovník spirituality*, S. 950.

8. Vieroučná konštitúcia *Lumen gentium* o Cirkvi. In *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I*. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968, s. 121-122.

9. Tomáš Špidlík hovorí, že český výraz *cnost* súvisí so slovom *ctíti*. Môžeme teda logicky usudzovať, že aj slovenské slovo *čnosť* súvisí so slovami ako *úcta*, *uctievanie*, *česť*. To

sa, že interpretácia pojmu „svätosť“ sa u sv. Tomáša Akvinského naozaj spája zásadne s praktizovaním čnosti: kto je čnostný, je svätým a kto nie je čnostným, nie je svätým.¹⁰ Týmto spôsobom sv. Tomáš Akvinský ovplyvnil aj náuku Benedikta XIV. o chápaní kanonizovanej svätosti, ktorá platí aj dnes pri procesoch kanonizácie.

1.4. Kanonizovaná svätosť

Čo sa týka pojmu kanonizovaná svätosť, táto svätosť sa nazýva kanonizovanou preto, že niektorých svojich členov Cirkvi, po ich odchode do večnosti, zapisuje do zoznamu (kánonu) blahoslavených alebo svätých. Svätosť, ktorá je teologickou skutočnosťou, vymedzuje kánonické právo presnými predpismi a vyznačuje hranice, v ktorých je táto nadprirodzená skutočnosť chápaná z ľudského pohľadu. Vymedzenie presných právnych požiadaviek pre svätosť je nevyhnutné pre vedenie kanonizačného procesu. Preto bol v kánonickej literatúre prijatý špecifický pojem „kanonizovaná svätosť“, ktorý slúži k vymedzeniu takej svätosti, ktorá si zasluhuje podľa autoritatívneho výroku Cirkvi slávnostné vyhlásenie vo forme pápežského dekrétu.¹¹ Kanonizovaný svätý je predovšetkým člen Cirkvi, ktorý odpovedal na Božiu výzvu a žil v úzkom sporení s Kristom praktizovaním kresťanských čností, je povýšený Cirkvou, po potvrdení od Boha zázrakmi, ako zvláštny člen Mystického tela Kristovho hodný verejného kultu (nižšieho než aký prináleží Bohu – *cultus duliae*) a ako príklad skutočného kresťanského života. Z teologického hľadiska vychádzajú dve základné idey kultu svätých: je to idea úzkeho zjednotenia kanonizovanej osoby s Kristom a idea ekleziálneho významu (príhovor u Boha i ako príklad hodný nasledovania).¹²

II. Znaky kanonicky definovanej svätosti

Podľa Inštrukcie *Sanctorum Mater* z roku 2007 sú štyri znaky kanonizovanej svätosti: povest svätosti (*fama sanctitatis*), povest mučeníctva (*fama martyrii*), povest zázračných znamení (*fama signorum*), ale aj aktuálnosť a prekážky eventuálnej beatifikácie a ka-

znamená, že čnostný človek žije čestne a zasluhuje si úctu a obdiv. Porov. ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla : příručka křesťanské dokonalosti*, s. 171-173. Ladislav Hanus chápe čnosť ako *habitus*. Nie jednorazový či občasný dobrý skutok vykonaný v stave Božej milosti je čnosťou, ale je to niečo, čo človek robí ako samozrejmé, pretože táto tendencia k dobrému je v ňom prítomná a existujúca. Ojedinelý náhodný skutok ešte nesvedčí o mravnej добрote, kvalite a charaktere konajúceho. Podľa neho „v mravnosti záleží ani nie tak na jednotlivom skutku, ako na habituse, z ktorého skutok vychádza“. Porov. HANUS, L., *Princípy křesťanské morálky*. Bratislava: Lúč, 2007, s. 245-252.

10. AKVINSKÝ, T. *Santità*, In MONDIN, B. *Dizionario*, s. 550.

11. MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*. Lublin : Sandomierz, 1997, s. 45-46.

12. MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 96-97.

nonizácie. Východiskom pre proces kanonizácie je vždy povest' svätosti. Skúmanie svätosti sa nemôže začať, ak neexistuje spontánny a čistý, široko rozsiahly stav svätosti. V kanonizačnom procese sa zisťuje povest' svätosti v troch oblastiach a to: či existovala povest' svätosti už za života Božieho služobníka (aspoň u nejakej časti veriacich) a ak áno, o čo sa táto povest' opierala; či existovala povest' svätosti v momente jeho smrti a či existovala a existuje povest' svätosti aj po jeho smrti.¹³

Podľa *Kódexu 1917*, kán. 2050, ktorý v syntéze obsahuje doktrínu Benedikta XIV., pravá povest' svätosti musí byť spontánna, nie umelo ľudsky vyvolaná, musí vychádzať od čestných a vážených osôb, nepretržitá, vzrastajúca a živá aj v súčasnej dobe. Povest' svätosti sa musí zisťovať v spoločnej mienke vážených osôb, ktoré osobne poznali Božieho služobníka. V dôsledku toho takej povesti svätosti, ktorá nevychádza zo spoločnej mienky jeho súčasníkov, ale vznikla oveľa neskôr, by chýbala jedna z jej najpodstatnejších vlastností. Povest' svätosti je predpokladom pre tzv. kanonizovanú svätosť čiže blahorečenie a svätorečenie, čo zjednodušene povedané zužuje pojem svätosti na mučeníctvo alebo hrdinské čnosti. Avšak pojem svätosti je zložitejším a širším teologickým fenoménom.¹⁴

2.1. Povest' svätosti

Inštrukcia *Sanctorum Mater* z roku 2007 definuje *povest' svätosti* ako „mienku rozšírenú medzi veriacimi o čistote a bezúhonnosti života Božieho služobníka a o čnostiach, ktoré hrdinsky žil“.¹⁵ Sú autori, ktorí zastávajú tézu, že v tomto prípade platí zásada „*vox populi, vox Dei*“ čiže hlas ľudu je v tejto povesti svätosti hlasom Božím. To znamená, že vidia v presvedčení veriacich Božie pôsobenie, prejav Božej vôle ohľadom svätosti konkrétneho veriaceho kresťana katolíka.¹⁶ Iní autori to chápu v zmysle „intuície viery“ (*sensus*

fidei) spojenej s intuíciou veriacich (*sensus fidelium*).¹⁷ Zdá sa, že obe teologické tézy o povesti svätosti sú akceptovateľné a vysvetľujú jak aspekt Božej milosti, tak aspekt ľudský, pretože oba aspekty existujú v tomto poznaní, resp. presvedčení veriacich, ktoré sa týka poznania Božích vecí na tomto svete spôsobom, ktorý presahuje ľudské schopnosti poznávania.¹⁸

Povest' svätosti je „*opinio diffusa apud fideles*“ čiže „mienka“, „presvedčenie“ existujúce vo veriacich ľuďoch a predmetom tohto ich presvedčenia je „čistota a bezúhonnosť života Božieho služobníka“ (*puritas et integritas vitae servi Dei*). Kódex kánonického práva z roku 1983 v celom kódexe nepoužil termín „*puritas*“,¹⁹ ale na vyjadrenie sexuálnej čistoty použil termín „*castitas*“ alebo „*continentia*“.²⁰ Termín „*puritas*“ je odvodený od „*purus*“ a znamená „očistený, nevinný, bezúhonný“.²¹ Ale na vyjadrenie čistoty (elegancie, vkusu) má latinčina aj iný výraz a to „*munditia*“, ktorá je podľa Mondina odvodená od gréckeho slova „*hagios*“ čiže svätosť v morálnom slova zmysle a takto svätosť chápal sv. Tomáš Akvinský.²² Od sv. Tomáša pojem „*puritas*“ v zmysle morálnej svätosti a dokonalosti v čnostiach prevzal Benedikt XIV. do svojho diela *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* a odtiaľ prešiel do ďalších dokumentov a napokon sa objavuje aj v Inštrukcii *Sanctorum Mater*.²³ Druhý termín „*integritas*“ súčasný Kódex kánonického práva prekladá ako „celistvosť“ (kán. 212, § 3) alebo ako „neporušenosť“ (kán. 386, § 1) alebo ako „bezúhonnosť“ (kán. 509, § 2). A vo

17. Túto tézu zastávajú napr. spomínaný kardinál Angelo Amato, súčasný prefekt Kongregácie pre kauzy svätých. Ako tvrdí kardinál Amato, náuka o intuitívnom poznaní v oblasti viery a mravov má svoje korene v Písme svätom a prejavuje sa aj pri kanonizačných kauzách: „Veriaci obdarení Božou milosťou majú nepopierateľný dar duchovného rozpoznanie a akceptovania toho, že niektorí pokrstení praktizujú čnosti v heroickom stupni. Blahoslavená Matka Tereza z Kalkaty alebo Páter Pio boli už za svojho života obdivovaní, nasledovaní a napodobňovaní pre ich svätosť. Žili sväto alebo umreli v svätosti sú typickými vyjadreniami pokrstených veriacich stojacich zoči-voči niektorým svedkom praktizujúcim čnosti viery, nádeje a lásky“. AMATO, A., *Beatifikácia Jána Pavla II: verejná mienka a sensus fidei*.

18. „Cirkvi ostáva veľká úloha spájať vieru s rozumom a pohľad siahajúci ponad to, čoho sa dá dotknúť, s racionálnou zodpovednosťou. Rozum nám dal Boh a on je rozlišovacím znakom človeka“. SEEWALD, P., *Svetlo sveta*, s. 88-89.

19. Porov. OCHOA, X. *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*. Roma : Libreria editrice lateranense, 1984.

20. Latinskému termínu „*continentia*“ zodpovedá slovenský termín „zdržanlivosť“. V Kódexe kánonického práva termín „zdržanlivosť pre nebeské kráľovstvo“ bol použitý v kán. 277 v súvislosti s celibátom klerikov.

21. Porov. NOVOTNÝ, F., *Latinsko-český slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství. 1955, s. 352-353.

22. Porov. AKVINSKÝ, T. Santità. In MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, s. 549-550.

23. „Fama autem sanctitatis in genere nihil aliud est quam existimatio seu communis opinio de puritate et integritate vitae et de virtutibus...“. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM. *Sanctorum Mater*. Čl. 5, § 1.

13. Porov. MISZTAŁ, H., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 571-572. Tiež RODRIGO, R. *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*. 1991, s. 176-177.

14. Povest' svätosti sa nesmie poplieť s obyčajnými ľudskými schopnosťami alebo dobročinnými sklonmi. Pravá povest' svätosti je javom striktnie náboženskej povahy a spočíva v hlbokom presvedčení, že daný Boží služobník pre svoj príkladný kresťanský život žije už v nebeskej Cirkvi a oroduje za nás u Boha. Takáto povest' svätého života sa môže uskutočňovať viacerými spôsobmi, ale v podstate sa prejavuje tým, že mnoho veriacich prosí Božieho sluhu o pomoc v rozličných starostiach, a jemu privlastňujú vypočutie svojich prosieb u Boha. DUDA, J., *Blahorečenie a svätorečenie*. In *Tribunál*, č. 2/2004.

15. Inštrukcia *Sanctorum Mater*, čl. 5, § 1: „Fama sanctitatis est opinio diffusa apud fideles de puritate et integritate vitae servi Dei ac de virtutibus ab ipso heroicum in modum exercitis“.

16. Túto tézu zastávajú skôr starší autori ako Poliak Miształ, Španiel Rodrigo a ďalší. Ich teologický výklad povesti svätosti sa nachádza v ich príručkách, ktoré sú uvedené v citovanej bibliografii.

všetkých prípadoch to spája s mravmi alebo životom človeka.²⁴ Ak teda Benedikt XIV., ako aj *Sanctorum Mater* Kongregácie pre kauzy svätých definujú povest svätosti ako „presvedčenie veriacich o čistote a neporušenosti života Božieho služobníka a o jeho čnostiach“, určite hovoria o svätosti Božieho služobníka v morálnom zmysle, čiže v oblasti jeho čnostného života. Pritom je známe, že sú tri božské čnosti: viera (*fides*), nádej (*spes*) a láska (*caritas*) a štyri kardinálne čnosti: rozvážnosť (*prudencia*), spravodlivosť (*iustitia*), miernosť (*temperantia*), statočnosť (*fortitudo*). U rehoľníkov sa berie do úvahy aj evanjeliové rady: chudobu (*paupertas*), čistotu (*castitas*) a poslušnosť (*oboedientia*).

2.2. Heroickosť čnosti

V prípade kanonizačného procesu cestou dokazovania povesti svätosti však nejde o len o praktizovanie kardinálnych čností, ale o ich praktizovanie hrdinským spôsobom, čiže o heroickosť čností. Pojem *heroizmus* podľa Krátkeho slovníka slovenského jazyka znamená hrdinstvo, hrdinskosť, bohatierstvo. Termín *heroický* je gréckeho pôvodu a znamená to isté čo *božský*. Termín *heroický* podčiarkuje teda také vlastnosti človeka, ktoré sa v činnosti prejavujú ako hrdinské činy.²⁵ Legislatíva kanonizačnej procedúry nehovorí priamo o tom, čo znamená praktizovanie čností v heroickom stupni. Z hľadiska právnického pojmu heroickej čnosti prvá presná definícia pochádza od Laurentiusa Brancatiho. Podľa neho je to čnosť, ktorá koná dobré skutky pohotovo, rázne a so záľubou. V procedúre vypracovanej pápežom Urbanom VIII. (1623 – 1644) v encyklike *De processibus rite conficiendis* z 12. marca 1625 a v apoštolskej konštitúcii *Caelestis Hierusalem cives* z 5. júla 1634 sa hovorí o potrebe dôkazu pre beatifikáciu alebo kanonizáciu o svätosti života, alebo o „čnosti v heroickom stupni“, ale nenachádzame tam zoznam týchto čností, ani vymedzenie, v čom spočíva tá heroickosť. Zoznam kresťanských čností a poňatie heroizmu vypracoval až sv. Tomáš Akvinský.²⁶ Až do súčasnej doby sa považuje za primeranú definícia čnosti vypracovaná právnikom Prosperom Lambertinim, neskorším pápežom Benediktom XIV., ktorý prevzal učenie sv. Tomáša Akvinského a spracoval ho v kánonickej reči. Základom sú teologické čnosti (viera, nádej a láska), potom nasledujú morálne čnosti (múdrost, spravodlivosť, miernosť, statočnosť) a od obidvoch môžu byť odvodené ešte iné čnosti.²⁷

2.3. Vhodnosť a prekážky

Okrem dokazovania mučeníctva alebo hrdinských čností a zázrakov rozhoduje o beatifikácii a kanoni-

zácii aj tzv. vhodnosť konkrétnu osobu blahorečiť alebo svätorečiť v konkrétnom čase. Táto vhodnosť je vyjadrením vôle Svätej Stolice voči beatifikácii alebo kanonizácii konkrétnej osoby v určitom čase.²⁸ Čo sa týka prekážok (*ostacula*), je potrebné pozastaviť sa pri niektorých skutočnostiach. Aj keď autori tieto prekážky členia na dve skupiny,²⁹ určite ich môže byť viac. Prvou prekážkou by mohlo byť zistenie verejného kultu, ktorý je rezervovaný len blahoslaveným a svätým.³⁰ Tento zákaz verejného kultu platí od čias Urbana VIII. (1623-1644) a preto aj Inštrukcia *Sanctorum Mater* z roku 2007 sa tohto nariadenia drží v čl. 117, § 1. Druhou kategóriou prekážok sú námietky vznesené proti eventuálnemu kandidátovi na kanonizačný proces.

III. Povest' zázračných znamení

Inštrukcia *Santorum Mater* ako nevyhnutnú požiadavku pre kanonizačný proces vyžaduje taktiež povest' zázračných znamení (*fama signorum*). Presne znenie textu inštrukcie sa nachádza v čl. 6: „Povest' o znameniach je mienka rozšírená medzi veriacimi o dobrodeniach získaných od Boha na príhovor Božieho služobníka“. Z teologického hľadiska povest' zázračných znamení sa chápe nie ako svojvoľné Božie konanie, ale ako potvrdenie správnosti cesty dať konkrétneho Božieho služobníka ako príklad svätosti pre iných veriacich. Cirkev sa tohto potvrdenia „nebies“ pri kanonizačných procesoch nevzdala, s výnimkou procesov beatifikácie mučeníkov. Kanonizačné právo sa zázrakmi zaoberá jedine ako jedným z dôkazových prostriedkov, väčšinou špecifického druhu, slúžiaceho k potvrdeniu svätosti kandidáta. Nie je to riadny dôkazový prostriedok, aký využíva kanonizačný proces, opierajúci sa o ľudský rozum a skúsenosti, ale zázrak je tu chápaný ako nadprirodzené schválenie z Božej strany vo vzťahu k dokazovaniu svätosti kandidáta.³¹ Pri beatifikácii alebo kanonizácii sa zázraky skúmajú osobitným procesom, pričom sa rozlišuje zázrak absolútne presahujúci možnosti prírody a zázrak presahujúci možnosti prírody, avšak len svojim spôsobom, ako napr. okamžité uzdravenie.³²

28. DUDA, J., *Blahorečenie a svätorečenie*. In: *Tribunál*, č. 2/2004.

29. Porov. napr. RODRIGO, R., *Manuale pre istruire i procesi di canonizzazione*, S. 177. Ten rozlišuje inšpekciu „non cultus“ a „námietky“ proti kauze.

30. Porov. CIC 1983, kán. 1187, ako aj CCEO, kán. 885.

31. MISZTAL, H. *Pravo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 68-69.

32. Cirkev požaduje dôkladné vedecké skúmanie, než vydá Dekrét o zázraku. Doposiaľ boli skúmané hlavne uzdravenia alebo iné zázraky fyzického rázu, mnoho postulátorov tu predkladá ku schváleniu tzv. zázraky morálnej, napr. vyličenie z trvalého alkoholizmu, narkománie, náhle obrátenie sa na katolícku vieru. Zázrak, aby bol v kanonizačnom procese dôkazom, musí byť dokonalý a teda dokázaný pomocou dôkazových prostriedkov, jak pomocou svedkov, dokumentov, tak i posudkami znalcov. MISZTAL,

24. Porov. OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, s. 232-233.

25. DUDA, J., *Pojem mučeníctva a heroickej čnosti v procesoch kanonizácie*. In *V službe Božieho kráľovstva*, s. 39-40.

26. MISZTAL, H., *Pravo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 53-54.

27. MISZTAL, H. *Pravo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, s. 56-57.

IV. Hagiografická katechéza

Keď Cirkev svätorečí (kanonizuje) niektorých veriacich, čiže keď slávnostne vyhlasuje, že títo veriaci hrdinsky praktizovali čnosti a vo svojom živote boli verní Božej milosti, uznáva moc Ducha svätosti, ktorý je v nej, a udržiava nádej veriacich tým, že im ich dáva za vzor a za orodovníkov. Svätci a svätice boli vždy prameňom a počiatkom obnovy v najťažších chvíľach dejín Cirkvi. Veď svätosť Cirkvi je tajomným prameňom a spoľahlivým kritériom jej apoštolskej činnosti a jej misionárskeho zápalu.³³

Súčasný prefekt Kongregácie pre kauzy svätých kardinál Angelo Amato S.D.B. vo svojom *Príhovore pri príležitosti otvorenia študijného roka 10. januára 2011* v Ríme hovoril na tému „Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie“.³⁴ Vo svojom príhovore výslovne spomenul termín „hagiografická katechéza“.³⁵ Svoj príhovor rozdelil kardinál do štyroch bodov: v prvom sa upriamil na slávenie kanonizácie a beatifikácie, v druhom hovoril o starostlivej príprave na akt kanonizácie, v treťom poukázal na ich magisteriálny význam, v štvrtom bode hovoril o procedurálnej presnosti, ktorou Cirkev skúma a verifikuje povest svätosti alebo mučeníctvo u kandidáta na kanonizovanú svätosť a v poslednom piatom bode sa upriamil nie na rýchlosť procedúry, ale na zodpovednosť a presnosť pri jej vykonávaní. A pojem „hagiografická katechéza“ použil práve v štvrtej časti. Tu je potrebné dodať, že kardinál Amato opiera svoj príhovor o akt kanonizácie, ktorý vykonal na Námestí sv. Petra Svätý Otec Benedikt XVI. 17. októbra 2010.³⁶ Niektoré vyjadrenia naznačujú, o čo pri kanonizačnom procese ide. Napr. v homílii v uvedený deň Benedikt XVI. povedal, že „dnes sa tu na Námestí sv. Petra obnovuje sviatok svätosti“ a vyzval veriacich, aby sa „dali viesť ich (nových svätých) náukou na ceste svätosti“ čiže cieľom tejto katechézy je „svätosť vo svojom ontologickom, morálnom i eschatologickom rozmere“ a cestou, spôsobom ako sa k nej človek má dostať je mnohoraký príklad samých svätcov! A kardinál nazval kanonizačný proces „prácou pri rozpoznávaní svätosti pokrsteného človeka, ktorý žil čnosti v heroickom stupni alebo položil život za Krista“. Táto verifikácia faktov a života svätých sa ne-

týka iba niektorých vybraných ľudí zainteresovaných v kauze pracovať, ale veľkého množstva veriacich. Tento katechetický aspekt sa ukazuje veľmi dôrazne nielen pri práci tých, ktorí sú na príprave kauzy zainteresovaní ešte pred procesom alebo neskôr počas procesu a priamo sa – podľa predpisov Cirkvi – usilujú verifikovať nájdené fakty v živote Božích služobníkov, ale kardinál tu hovorí celkom jasne, že táto procedúra, táto „procedurálna cesta“ (*iter proceduralis*) musí byť sprevádzaná inou cestou, ktorú nazval „duchovnou cestou“ (*iter spiritualis*) a „cestou doprevádzania veriacich“ či dokonca „duchovnou púťou viery“ alebo „dozrievaním viery“. Obsahom tejto duchovnej púte je vtažiť do tohto hľadania a nachádzania prvkov svätosti aj laických veriacich prostredníctvom meditácie, oboznamovať ich so životom Božieho služobníka, poukazovať na príklad jeho života, „lebo je to život žitého evanjelia“. A potom kardinál dodal, že „prostredníctvom tejto práce, ktorú nemožno robiť povrchno alebo prostredníctvom umelo vykonštruovaných situácií ani v náhlení, sa prostredníctvom spomínanej duchovnej cesty, plnej námahy a práce mnohých veriacich, akýmkoľvek spôsobom zapojených do tohto hľadania a námahy, dostanú na svetlo božie sťažby vzácne kamene z hĺbky tmavej bane, aby sa zaskveli a zapálili v Cirkvi svetlo pravdy a lásky ku Kristovi“.³⁷ To znamená, že táto hagiografická katechéza je zaujímavým bádáním, hľadaním, námahou i činnosťou, duchovnými aktivitami naplnenou realitou, ktorá naozaj môže dynamicky priťahovať všetkých veriacich, mladých i dospelých, aby sa na nej podieľali a aby zakúsili radosť i ovocie svojich objavov a práce, ktoré dosiahnu svoj vrchol pri akte kanonizácie, ktorým si aj Cirkev osvojí a potvrdí nielen ich námahu, ale aj „intuíciu viery“ (lat. *sensus fidei*).³⁸

Záver

V súčasnosti sa kanonizačné procedurálne skúmanie opiera o Inštrukciu *Sanctorum Mater* Kongregácie pre kauzy svätých z roku 2007 a ďalšie normy procesného kánonického práva. Vysvetlili sme tu, na základe Inštrukcie *Sanctorum Mater* z roku 2007, o čo ide pri posudzovaní „povesti svätosti“, čo sa vyžaduje pri požiadavke, aby kanonizovaná svätosť bola aktuálna pre dnešnú dobu a v čom spočívajú prípadné prekážky (*ostacula*) beatifikácie a kanonizácie a tiež o čo ide pri skúmaní povesti zázračných znamení (*fama signorum*), ktoré sú taktiež potrebné najmä v prípade dokazovania svätosti cestou hrdinských čností. Aj na tomto mieste sa žiada dodať, že nezaoberali sme sa dokazovaním svätosti cestou mučeníctva, resp. povesti mučeníctva alebo ak áno, tak iba okrajovo. Osobitne považujem za dôležité poukázať procedúru dokazovania svätosti ako tzv. hagiografickú katechézu. Ide

H., *Právo kanonizácie podľa ustanovení Jana Pavla II*, s. 70-71.

33. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 828, s. 220.

34. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie : príhovor pri príležitosti otvorenia študijného roka 10. januára 2011*. [online]. (10.01.2011) [cit. 2011-02-04]. Dostupné na: <<http://duda.kapitula.sk>>.

35. „V tejto svojej hagiografickej katechéze, ako to už bolo povedané, Cirkev koná s múdrosťou a presnosťou“. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie*, bod 4.

36. Pri tejto príležitosti boli vyhlásení za svätých Stanislav Kazimierzcyk Soltys (Poliak), André Bessetta (Kanadan) Candida Maria de Jesús Cipitria y Bariola (Španielka), Mary of the Cross MacKillop (Austrália), Giulia Salzano (Taliansko) Battista Camilla da Varano (Taliansko). Všetci sú rehoľníkmi a rehoľníčkami.

37. AMATO, A. *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie*.

38. AMATO, A. *Beatifikácia Jána Pavla II. a „sensus fidei“*. [online]. (1.4.2011) [cit. 2011-02-04]. Dostupné na: <<http://duda.kapitula.sk>>.

o aktívnu účasť veriacich na objavovaní, odhaľovaní rozličných prejavov Božej svätosti v živote konkrétnej osoby kandidáta na svätosť. Takto dokazovaná svätosť nie je nejakým mŕtvou či suchopárnou procedúrou, ale radostným a obdivuhodným objavovaním Božích prvkov svätosti v prejavoch tuzemskej ľudskosti. Zároveň sa tým poukáže na fakt, že svätosť nie je iba teoretickou abstraktnou realitou, ale naopak žitým a angažovaným kresťanstvom, nasledovaním Krista a jeho milovaním v tých najrozmanitejších prejavoch, akých je človek schopný s Božou pomocou vykonať a žiť.

Bibliografia:

AKVINSKÝ, T., Santitá. In: MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*. Bologna : Edizioni Studio Domenicano, 1991. 687 s. ISBN 88-7094-092-6.

AMATO, A.: *Beatifikácia Jána Pavla II. a „sensus fidei“*. [online]. (1.4.2011) [cit.2011-02-04]. Dostupné na: <<http://duda.kapitula.sk>>.

AMATO, A., *Dôležitosť beatifikácie a kanonizácie : príhovor pri príležitosti otvorenia študijného roka 10. januára 2011*. [online]. (10.01.2011) [cit.2011-02-04]. Dostupné na: <<http://duda.kapitula.sk>>.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. In: *Enchiridion vaticanum*. 12. Zväzok. Bologna : Edizioni Gehoniane. 1994. 1092 s. *Codex iuris canonici*. 1917. Roma : Typis Polyglottis Vaticanis, 1965. 890 s.

CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Instructio Sanctorum Mater*. [online]. (17.05.2007) [cit. 2011-04-08]. Dostupné na: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/saints/document...>.

CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Novae Leges pro Causis Sanctorum., A.D. 1983 promulgatae*. Rím, 1995. 33 s. *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Diel I. Rím : Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda, 1968. 342 s.

DUDA, J., *Blahorečenie a svätorečenie*. [online]. In *Tribunál*. č. 2/2004. ISSN 1336-1600. [cit. 2011-05-17]. Dostupné na: <<http://tribunal.kapitula.sk/2005-1/postavenie.htm>>.

DUDA, J., *Pojem mučeníctva a heroickej čnosti v procesoch kanonizácie*. In: *V službe Božieho kráľovstva*. Bratislava : Serafín, 1997. 256 s. ISBN 80-85310-75-9.

Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1999. 918 s. ISBN 80-7162-259-1.

HANUS, L., *Princípy kresťanskej morálky*. Bratislava : Lúč, 2007. 316 s. ISBN 987-80-7114-642-1.

MENNONNA, A. R., *Il piccolo glossario del Cristianesimo*. Roma : Edizioni dehoniane. 1991. 453 s. ISBN 88-396-0832-4.

MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne wedlug ustawodawstwa Jana Pawla II*. Lublin : Sandomierz, 1997. 624 s. ISBN 83-86862-45-9.

MOLINARI, P., Svatý. In DE FLORES, S. – GOFFI, T., *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-338-9.

NOVOTNÝ, F., *Latinsko-český slovník*. Praha : Česká grafická únie, 1948. 1427 s.

ODASSO, G., Santitá. In *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Milano : Edizioni paoline, 1988. ISBN 88-215-1579-6.

OCHOA, X., *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*. Roma: Libreria editrice lateranense. 1984. 1032 s. ISBN 84-499-7498-4.

RODRIGO, R., *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*. 1991. Roma : Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1991. 390 s.

SACRA CONGREGAZIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, *Regolamento della Sacra S. Congregazione per le Cause dei Santi*. In: MISZTAL, H., *Prawo kanonizacyjne wedlug ustawodawstwa Jana Pawla II*. Lublin – Sandomierz, 1997. ISBN 83-86862-45-9.

SEEWALD, P., *Svetlo sveta*. Bratislava : Don Bosco, 2011. 228 s. ISBN 978-80-8074-138-9.

ŠPIDLÍK, T., *Prameny svéta : príručka kresťanskej dokonalosti*. Druhé nezměnené vydání. Rím, Křesťanská akademie, 1981. 496 s.

Anna Dudová, je internou doktorandkou na Katedre katechetiky a praktickej teológie Pedagogickej fakulty Katolíckej univerzity. Po ukončení Gymnázia v Starej Lubovni, študovala Učiteľstvo pre I. stupeň ZŠ na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity. Dosiahla titul „magister pedagogiky“ (Mgr.). Potom pokračovala v štúdiu náboženskej výchovy na tej istej fakulte. Neskôr vykonala štátne skúšky a rigoróznou prácu a dosiahla titul „doktor pedagogiky“. Po prijímacom konaní bola prijatá na denné doktorandské štúdium. Venuje sa bádaniu v oblasti svätosti v katechéze a vôbec v pedagogickej činnosti. Email: AnnaDudova@zmail.sk.

HODNOTA SLEDOVANIA SVÄTEJ OMŠE CEZ ROZHLAS ALEBO TELEVÍZIU

Medzi najkrajšie výroky, ktoré má Boh na adresu nás kňazov, je výrok proroka Malachiáša, ktorý je napísaný aj na stĺpe sochy sv. Jána Nepomuckého pred Kňazským seminárom Božieho sluhu biskupa Ján Vojtaššáka: „*Labia enim sacerdotis custodiunt scientiam, et legem exquirunt ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est!*“ (Mal 2, 7). V slovenskom preklade: „*Lebo pery kňaza majú zachovávať poznanie a z jeho úst sa vyhladáva zákon, lebo je poslom Pána zástupov.*“ (Mal 2, 7) Na stĺpe pred seminárom je iba prvá polovica „*Labia enim sacerdotis custodiunt scientiam*“.

V duchu tohto výroku chceme plniť svoje kňazské poslanie aj v oblasti hodnotenia účinnosti sv. omše, ktorú my alebo veriaci sledujú cez rozhlas alebo televíziu. Možno každému z nás zo spovednej praxe sú známe výroky niektorých kajúcnikov: „nebol som alebo nechodím v nedeľu na sv. omšu, ale vždy si ju vypočujem v rozhlase alebo sledujem v televízii. Nechodím na sv. omšu, lebo ja nepočujem, ale doma tak pekne si ju vypočujem, lebo si priložím ucho k rádiu a nič ma nevyrušuje. Iný druh výrokov. Na otázku spovedníka, či sa zúčastňuje v nedeľu na sv. omši, mnohí odpovedajú: „Keď som doma, tak áno, ale keď som v robote, tak nie.“ A prečo v robote nenavštevujete sv. omšu? „Lebo ja pracujem za hranicami a tej reči nerozumiem. Po čo tam pôjdem, keď ani slovo nerozumiem?“

Na základe týchto výrokov prednáška bude mať dve časti. 1. Užitočnosť sledovania sv. omše cez rádio alebo televíziu, ale nesplniteľnosť záväznosti účasti na sv. omši; 2. Slabý sluch neuberá na užitočnosti účasti na sv. omši a neospravedľňuje od povinnej účasti v nedeľu a prikázaný sviatok. To isté platí aj o neznalosti reči, v ktorej sa slúži sv. omša.

1. Učenie Cirkvi a zákon Cirkvi ohľadom povinnosti účasti na sv. omši

V Can. 1247 - Cirkev všetkých veriacich, ktorí dospeli k užívaniu rozumu a dovŕšili 7. rok života (Can. 11.), sú povinní zúčastniť sa v nedeľu a prikázaný sviatok na sv. omši, okrem prípadu, že im v tom prekáža nedostatok kňazov, pre ktorý nemôže byť v primeranej blízkosti sv. omša alebo iná vážna príčina (Can. 1248. - § 2.).

Kto vedome a dobrovoľne nesplní túto povinnosť, dopúšťa sa ťažkého hriechu KKC 2181.

Ak existuje niektorá z týchto príčin, pre ktorú nemôže sa veriaci zúčastniť na sv. omši, tak Cirkev v Can. 1248 - § 2. iba veľmi odporúča, buď sa zúčastniť na Bohoslužbe slova, ak sa deje podľa predpisov Cirkvi, alebo venovať sa istý čas osobnej modlitbe, alebo spoločne v rodine alebo v nejakom spoločenstve.

Je zaujímavé, že Cirkev výslovne nehovorí o sledovaní sv. omše cez rozhlas a televíziu v CIC ani ako o povinnosti ani ako o odporúčaní, hoci to môže patriť medzi odporúčanie.

Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. o Eucharistii - prameni a vrchole života

a poslania Cirkvi zo dňa 22. februára 2007 v bode č. 57 hovorí toto:

„Vďaka obrovskému rozvoju komunikačných prostriedkov nadobudlo slovo „účasť“ oveľa širší význam, než malo v minulosti. Všetci s uspokojením uznávame, že tieto prostriedky ponúkajú nové možnosti aj vo vzťahu k svätej omši. To si vyžaduje od pastoračných pracovníkov v tomto sektore špecifickú prípravu a živý zmysel pre zodpovednosť. Svätá omša vysielaná v televízii sa v istom zmysle stáva príkladnou. Preto je potrebné venovať osobitnú pozornosť, aby slávenie, okrem toho, že sa odohráva na dôstojných a dobre pripravených miestach, rešpektovalo liturgické predpisy.

Napokon, čo sa týka hodnoty účasti na svätej omši, ktorá je možná prostredníctvom komunikačných prostriedkov, kto sleduje takéto prenosy, musí vedieť, že za normálnych podmienok nespĺňa príkaz o povinnej účasti vo sviatočný deň. Reč obrazu totiž predstavuje skutočnosť, ale samu v sebe ju neprináša. Ak je veľmi chvályhodné, že chorí a starí ľudia majú účasť na sviatočnej svätej omši prostredníctvom rozhlasových a televíznych prenosov, nemožno to isté povedať o tom, kto by sa sledovaním prenosu chcel ospravedlniť od návštevy chrámu, kde by sa zúčastnil na eucharistickom slávení v zhromaždení živej Cirkvi.“

V tomto bode nie je len právo, ale aj dogmatika. „*Reč obrazu totiž predstavuje skutočnosť, ale samu v sebe ju neprináša.*“ V televízii poznáme program, v ktorom sa učí variť a vidíme v obraze, ako sa to jedlo pripravuje, ako sa varí a nakoniec vidíme v obraze ľudí, ktorí toto jedlo jedia. Lenže naša obrazovka nám jedlo neposkytne, iba nás môže poučiť, ako si toto jedlo môžeme pripraviť my. Podobne je to aj so sv. omšou, ktorá sa vysiela cez rozhlas a televíziu. Sledovanie sv. omše je na úrovni osobnej modlitby alebo účasti na spoločnej modlitbe. Tak isto počúvanie Božieho slova je na úrovni súkromného čítania Svätého písma alebo počúvania. Túto „účasť na sv. omši“ nikdy nemožno nariaďovať, iba v prípade uloženia kajúceho skutku vo sviatosti pokánia, ale to je úplne iná vec.

Poznáme náuku Cirkvi o ovocí sv. omše. Existuje fructus generalis, specialis a specialissimus. Z každej sv. omše ovocie čerpá celý svet - fructus generalis. Tí, za ktorých sa slúži sv. omša - fructus specialis. A nakoniec celebrujúci kňaz a prítomní veriaci - fructus specialissimus. Predstavme si skutočnosť, že traja sú pozvaní na svadbu. Jeden pozvanie prijme a sa na svadbe zúčastní. Ten užíva všetky dobroty svadby. Druhý dostal pozvanie, aj by rád išiel, ale z objektívnych príčin sa nemohol na svadbe zúčastniť. Tomu donesú zo svadby. Tretí mohol prísť, ale pohrdol pozvaním. Tomu nielen nič zo svadby nedonesú, ale sa ešte aj na neho pohnevajú. Kto sa nemôže z objektívnych príčin zúčastniť na sv. omši, Pán Boh ho obdarí milosťami jemu známym spôsobom. Ale kto sa môže zúčastniť na sv. omši a sa nezúčastní, sledovaním sv. omše cez rozhlas alebo televíziu nijako to nenahradí.

Často sa veriaci sťažujú, že nemôžu ísť na sv. omšu, lebo musia celú nedelu pracovať.

Ide tu o také práce, ktoré sa nemajú robiť v nedelu, nie o také, ktoré na základe svojej prirodzenosti si vyžadujú nepretržitú prevádzku. V takomto prípade sú veriaci povinní u zamestnávateľa sa dožadovať, aby nemuseli pracovať v nedelu a aby sa mohli zúčastniť na sv. omši. Ak zamestnávateľ túto možnosť neposkytne, ba dokonca by prepustil z práce a bolo by veľmi ťažko nájsť novú prácu, potom preberá zodpovednosť a hriech zamestnávateľ. Ak sa veriaci toho nedožadujú, tak zodpovednosť za to a hriech majú oni. Len aby to nebolo tak, čo sa často stáva, že veriaci robotníci si chcú úkolové práce skrátiť tým, že pracujú v nedelu a potom majú viac dní voľna. Dokonca zamestnávateľ sa diví, že pracujú v nedelu, keď on na to nenalieha. Dožadovať sa vyšších plátov ľudia dokážu, ale dožadovať sa možnosti splnenia základných náboženských povinností, nie. Aj opustiť zamestnávateľa dokážu, o ktorom si myslia, že málo platí, ale pre nemožnosť zasvätenia nedele, nie. Vraj: „Ako ti hrajú, tak treba tancovať.“ Zabudli sme na pieseň: „Keď si zbojník taký pán, vypriahaj si kone sám.“

Omnis similitudo claudicat.

2. Nedostatok sluchu, neznalosť jazyka, v ktorom sa slúži sv. omša

Uvedené skutočnosti nerobia sv. omšu ani neplatnou ani neúčinnou u tých, ktorí sú týmito skutočnosťami postihnutí, a teda ani neospravedlňujú od účasti na sv. omši. Sv. omša nie je ani Hviezdoslavov Kubín ani Puškinov pamätník ani konkurz na garanta cudzieho jazyka na niektorej vysokej škole. Sv. omša je „smrť tvoju, Pane zvestujeme a tvoje zmŕtvychvstanie vyznávame, kým neprídeš v sláve“, nezávisle na tom, či sa slúži v latinčine, či v slovenčine, či v čínštine, alebo v ktoromkoľvek pre mňa neznámom jazyku. Ak dvaja by sa prechádzali po Paríži, jeden by vedel ako sa po francúzky povie dážď alebo sneh a začalo by pršať alebo snežiť, či na toho, kto nevie ako sa povie po fancúzky dážď alebo sneh, by nepadal dážď alebo sneh? To je druhá vec, žeby sme sa mali starať aj o tých našich rodákov, ktorí za chlebom idú ďaleko od vlasti do cudzieho sveta, ale nevidiať prekážku platnosti, účinnosti a povinnosti účasti na nedeľnej sv. omši a v prikázaný sviatok v neznalosti jazyka, v ktorom sa slúži sv. omša.

Posynodálna apoštolská exhortácia pápeža Benedikta XVI. Sacramentum caritatis v bode 73. používa slová 30. propozície prípravného dokumentu: „...treba pripomenúť, že už samotná nedela si zaslúži, aby bola zasvätená, aby neskončila ako deň prázdny od Boha.“

Robme všetko preto, aby sme zastavili znesväcovanie nedele neúčastou na sv. omši.

Nakoľko to dokážeme, to je už druhá vec. Si desint vires, laudanda est tamen voluntas.

Štatistiky Západnej Európy zaznamenávajú rýchly a trvalý pokles účastníkov nedeľných sv. omší. Zdá sa, akoby Cirkev v tejto záležitosti bola bezmocná. Lenže „Weglos“ ešte neznamená „Ausweglos“. „Ausweg“

aj v tejto veci bude to, čo Abrahám povedal Izákovi, keď sa ho opýtal: „Drevo a oheň na zápalnú obeť je tu, kde však je baránok na zápalnú obeť? Boh si už obstará baránka na zápalnú obeť.“

Jeden futbalista povedal: Ja som na to, aby som kopal jedenástky a nie na to aby som víťazil. Nemal by to byť aj náš postoj? Čo robiť, aby pre niektorých, viacerých, mnohých v mojej farnosti, nedela nebola „deň bez Boha“? Ako to bude? To ja neviem. My nie sme na to, aby sme víťazili, ale na to, aby sme kopali jedenástky.

Fortiter in re, suaviter in modo!

Prednáška zaznela v rámci kňazských rekolekcií v dekanátoch Spišskej diecézy v dňoch 19. - 23. 9. 2011.

Alojz Frankovský

K SOCIÁLNEJ DIMENZII ČLOVEKA: DVA POSTREHY

V tomto príspevku by som chcel reagovať na štúdiu Jozefa Urama o sociálnej dimenzii človeka v modernej filozofii a súčasnej fenomenológii (Nového Horizonty 1/2011). Pokúsim sa rozšíriť pohľad aj o analytickú filozofiu, konkrétne Ludwiga Wittgensteina a jeho možnú interpretáciu, a následne pokračovať mojimi poznámkami k pojmu spoločenstvo (Gemeinschaft), ako bol načrtnutý v štúdiu.

Avšak ešte predtým, než sa dostanem k Wittgensteinovi, rád by som sa na chvíľu vrátil k historickému prehľadu, ktorý uvádza autor ešte predtým, než sa dotkne témy v samotnej fenomenológii. Domnievam sa totiž, že filozofia neprestala byť záležitosťou spoločenskou (por. s.19), ostatne, rôzne výmeny názorov prebiehali aj v rámci novovekej filozofie. Kant by nebol možný bez Huma, ten zase bez anglickej empirickej tradície. Hľadanie pravdy, hoci malo v novovekej filozofii často ďaleko od Platónových dialógov, neprestalo byť vzájomnou výmenou názorov. Dôkazom môže byť intenzívna korešpondencia medzi mnohými filozofmi, alebo Kantove slová o Humovi, podľa ktorých ho Hume prebudil z „dogmatického spánku“.¹

K samotnému gnozeologickému obratu vo filozofii len toľko, že si nemyslím, že by hlavný cieľ týchto filozofov, napr. Descarta, spočíval v spochybňovaní sociálnej dimenzie človeka, čo sa týka praktickej filozofie. Ich záujem je v rovine teoretickej filozofie. A napokon aj Descartes prisudzuje svetu plnú realitu a vníma svet ako daný od Boha.² Členenie na *res cogitans* (vec mysliača) a *res extensa* (vec rozpriestranená) má poukazovať na substanciálny rozdiel medzi ľuďmi a ostatným svetom okolo nich. Je však pravda, že či už v materializme, alebo idealizme sa tento rozdiel stiera a v každom smere na svoj spôsob, ale predsa, prestáva byť individuom individuom. Preto sa aj ja budem v nasledujúcich odstavcoch zameriavať skôr na kritiku týchto smerov ako Descartesa.

Nový pohľad na svet však prináša ďalší obrat vo filozofii, a to tzv. linguistic turn, teda obrat ku skúmaniu jazyka ako základného prostriedku poznávania sveta, a to v jeho vzťahu k mysleniu, ako aj k človeku ako takému a svetu. Tieto tri pohľady sa nedajú úplne oddeliť a z tohto princípu budem vychádzať aj pri analýze názorov Ludwiga Wittgensteina.

Tractatus

Na úvod musím pripustiť, že Wittgensteinov záujem neležal primárne v tejto problematike. On sám sa zaoberal skôr otázkou vzťahu reči a myslenia pri popisovaní sveta vo vedách a filozofii. Konkrétne v ranom diele *Tractatus logico-philosophicus* mu ide o odhalovanie štruktúry sveta, myslenia a reči ako vzájomne

totožnej logickej štruktúry (TLP 4.01, 4.014). Popritom sa však ukazuje, ktoré druhy viet tejto štruktúre zodpovedajú a ktoré nie. Wittgenstein píše: „Väčšina viet a otázok, ktoré boli napísané o filozofických veciach, nie je nepravdivá, ale nezmyselná. Preto otázky tohto druhu nemôžeme zodpovedať, ale len zistiť ich nezmyselnosť. Väčšina otázok a viet filozofov spočíva na tom, že nerozumieme logike nášho jazyka. (Sú takého druhu ako otázka, či je dobro viac alebo menej identické ako krásno.) A niet sa čo diviť, že najhlbšie problémy nie sú vlastne nijakými problémami.“ (TLP 4.003) Reč musí byť obrazom logiky a logika je obrazom sveta. Preto Wittgenstein svoj *Tractatus* začína: „Svet je všetko, čo je faktom. Svet je súhrn faktov, nie vecí.“³ (TLP 1, 1.1) Tak ako v logike pripadá subjektu nejaký predikát (Anton je vysoký. a má vlastnosť V: Va), tak aj svet nie je súhrn osamotených vecí, ale faktov, skutočností, ktoré tvorí spojenie vecí a vlastností, vecí a okolitého sveta. „To, čo je faktom, fakt, je existencia stavov vecí. Stav vecí je spojenie predmetov (vecí). Pre vec je podstatné, že môže byť súčasťou stavov vecí. V logike nie je nič náhodné: ak sa vec môže v určitom stave vecí vyskytovať, tak táto možnosť stavu vecí už musí byť v tejto veci prejednaná.“ (TLP 2, 2.01, 2.011, 2.012)⁴

Aby som sa dostal k tomu, prečo to píšem, a nejakým spôsobom spojil túto tému s otázkou sociálnej dimenzie: Skúsme vo svete, ktorý je obrovskou sieťou vzájomných vzťahov medzi predmetmi (substanciami, TLP 2.021) a na úrovni reči sieťou vzťahov medzi jednoduchými znakmi označujúcimi tieto jednoduché predmety (TLP 2.02, 3.2, 3.201, 3.202, 3.203), pokúsme sa v takomto svete myslieť ľudské ja ako izolovanú metafyzickú jednotku (odhliadnuc už od toho, že Wittgenstein by celú takúto konštrukciu označil za nezmyselnú). Vo Wittgensteinovej predstave o filozofii nemajú myšlienkové konštrukcie, ako je napr. tá Hegelova, žiadne miesto. Naznačujú to aj listy Gottloba Fregeho Wittgensteinovi⁵. Vo všeobecnosti: Z pozorovania logiky našej reči sa javí koncepcia absolútneho idealizmu ako nanajvyš problematická. Buď budeme svet spolu s Hegelom považovať za objektíváciu absolútneho ducha, potom bude táto teória označená za metafyzickú špekuláciu, a teda za

3. „Die Welt ist alles, was der Fall ist. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“

4. „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen). Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können. In der Logik ist nichts zufällig: Wenn das Ding im Sachverhalt vorkommen kann, so muß die Möglichkeit des Sachverhaltes im Ding bereits präjudiziert sein.“

5. Napr. list 21, GOTTLLOB FREGE: „Listy Ludwigovi Wittgensteinovi“. In: ČANA, TOMÁŠ; BALKO, PETER; MACO, ROBERT: *Ludwig Wittgenstein Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava 2003, S.211, zmienka o argumentoch proti idealizmu.

1. HANS JOACHIM STÖRIG: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 271

2. Por. tretia a štvrtá meditácia; RENÉ DESCARTES: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994.

nezmyselnú. Alebo budem chápať svoje ja izolovane, potom však musím poprieť fakt, že v jeho podstate je spojenie s inými ja už prejudikované a nie náhodné, že je to ľudská prirodzenosť.

Philosophische Untersuchungen

Pokročme ale k neskoršiemu Wittgensteinovi a jeho dielu *Philosophische Untersuchungen (Filozofické skúmania)*, kde sa ešte len naplno ukáže hlboké spojenie skúmajúceho človeka s okolitým svetom a predovšetkým so spoločenstvom ostatných ľudí. A to práve skrz reč.

Dôležitým pojmom u Wittgensteina v tomto období je tzv. Sprachspiel, teda rečová hra. Ide o akúsi základnú zmysluplnú jednotku reči, o spojenie reči a činnosti (PU 7). Učenie reči je učenie používania slov, nie len ukázanie na predmet, ktorý tieto slová pomenovávajú. (PU 5,6). Pokiaľ si aj predstavíme nejakú primitívnu rečovú hru, v ktorej sa vyskytujú len podstatné mená, teda pomenovania predmetov, napr. majstra a pomocníka na stavbe, kde majster volá jednotlivé názvy stavebných materiálov a pomocník mu ich prináša (PU 2), beztak je nutné sa opýtať, či aj v takejto hre ide len o pomenovanie predmetov. Wittgenstein hovorí, že vedieť rozpoznať pod slovom správny predmet je nepochybne dôležitou súčasťou tejto hry, ale nie jedinou. A pýta sa: „Nerozumie volaniu – Doska! – práve ten, kto podľa tohto volania koná?“ (PU 6) Význam nejakého slova je teda jeho použitie v reči. (PU 43) Verbálne a neverbálne prvky nejakého výrazu, nejakej jednoduchej rečovej hry, sa nedajú jednoznačne oddeliť a pri učení reči sa zohľadňujú. Preto nie je učenie reči vysvetlenie (napr. toto tu, sa volá tak a tak), ale cvičenie, nácvik, drezúra (Abrichten). (PU 5) Dieťa sa učí, čo robiť so slovami, ktoré počuje, pomocník na stavbe sa učí, že pri počutí slova doska má majstrovi priniesť predmet menom doska. Aj my používame slová takto. Napríklad sme sa naučili, že uterák je tá zvláštna látková vec, do ktorej si máme utrieť ruky. Keď teraz niekde vidíme podobnú látkovú vec, pýtame sa, je to uterák? To znamená: Môžeme si doňho utrieť ruky? Takto sme sa naučili slová, aj tie, ktoré používame na filozofické skúmanie, preto filozoficky skúmať môžeme len vďaka existencii nejakého spoločenstva (nie v zmysle rozdelenia masa – spoločnosť – spoločenstvo) v reči a v tejto reči, len v takomto kontexte majú aj slová, ktoré používame svoj domov. (PU 116) Pokiaľ teda chceme vo filozofii riešiť nejaký problém, sme odkázaní na ostatných ľudí a neustále s nimi konfrontovaní (ako bude kto rozumieť, tomu, čo sme napísali? nepíšeme predsa pre seba), súčasne však situovaní ako jedinci, ktorí ukladajú konkrétne slová do viet a tým im dávajú zmysel.

Slová boli vytvorené v nejakom kontexte, v nejakom druhu rečovej hry, a svoj zmysel viažu na túto rečovú hru. Jozef Uram parafrázuje Maxa Schelera, ktorý sa domnieval, že aj Robinson by podľa neúplnosti niektorých duchovných úmyslov, ako napr. láska, príslub, etc. vybadal, že je členom nejakého spoločenstva. (s. 20) V súvislosti s Wittgensteinom by som dodal, že každý, kto ovláda reč, by už len z nej

samej mohol usudzovať, že patrí do spoločenstva ľudí, keďže mnohé slová, ak nie aj väčšina, majú zmysel len v kontexte faktu, že človek prirodzene vytvára vzťahy s inými ľuďmi. Pokiaľ sa slová vytrhávajú z kontextu, do ktorého svojou podstatou patria, vytvárajú sa falošné obrazy o svete, akési umelé konštrukcie, pri ktorých jednotlivým slovom nie vždy rozumieme. (PU 142) V takomto svete sú možné aj konštrukcie o všetko prestupujúcom ja alebo o skupine ľudí ako jednej osobe. Čo ale pod týmto ja alebo pod onou kolektívnou osobou môžeme rozumieť, to nám nie je jasné. Pravda, vieme si predstaviť reč, v ktorej sa takéto slová nachádzajú a môžu mať aj nejaký význam, ale v takom prípade by šlo o nejaký iný druh sveta, inú životnú formu (Lebensform, ide o akýsi základný pohľad na svet, vnímanie sveta imanentné každej neskoršej skúsenosti, napr. to, čo vidím, existuje), lebo predstaviť si nejakú reč znamená, predstaviť si takú Lebensform. (PU 19)

Problematika pojmu spoločenstvo

V tomto odseku by som chcel pridať niekoľko poznámok a komentovať niekoľko otáznych miest k pojmu spoločenstvo, ako bol definovaný a vysvetlený v štúdiu.

V texte autor píše: „Najdokonalejšou formou intersubjektivita je spoločenstvo.“ (s. 23) Zároveň sa na tej istej strane uvádza: „Spoločenstvo je teda možné aj vtedy, keď nie všetky osoby sú slobodné, zodpovedné a plne si vedomé toho, že patria ku istému spoločenstvu.“ Tu sa vynárajú otázky. Ako je možné, že je niečo najvyššou formou intersubjektivita a súčasne jediniec nielenže nemusí osobne poznať toho druhého, dokonca si ani nemusí byť vedomý, že má k nemu nejakú príslušnosť? Otázkou aj zostáva, čo je to vôbec príslušnosť. K nej sa však vrátim neskôr.

Kritika Schelerovho postoja sa naozaj javí primeraná, avšak núti sa pýtať na možnú mieru intersubjektivita vôbec a na rozdielnosť v tejto miere. Keď si porovnáme príklad rodiny a školskej triedy, ktoré obidve autor označuje ako spoločenstvá, vidíme, že je tu predsa len podstatný rozdiel práve v onej miere vzájomného vzťahu. Nehovoriac už o národe. Tieto skupiny, zdá sa, sa ocitli pod spoločným označením tak trochu umelo, keďže medzi každou z nich existuje veľmi podstatný rozdiel. Rozdiel vo vzájomnej príslušnosti.

Aký veľký problém nastáva s pojmi spoločenstvo a príslušnosť, sa dá vidieť z príkladov člena školskej triedy, ktorý k nej ale necíti žiadnu príslušnosť, dokonca sa od nej dištancuje. Je členom spoločenstva? Pre zápornú odpoveď by hovorila veta: „Spoločenstvo so všetkými svojimi charakteristikami je udržiavané a závislé od jednotlivých osôb.“ Avšak pre kladnú zas už vyššie spomínaný citát o vedomí si spoločenstva a zmienka, že spoločenstvá vznikajú aj náhodne. (všetko s. 23) Ak však na základe pocitu príslušnosti, resp. jej absencie, takýto človek nie je členom spoločenstva, je možné naďalej považovať túto triedu za spoločenstvo? Alebo by bolo oprávnenejšie povedať, že na úrovni triedy sa vytvorilo spoločenstvo?

Iná otázka by bola, či je napr. Cirkev spoločenstvo. Má predsa určitú formálnu štruktúru, objektívne úlohy a funkcie, bola založená, prebiehajú v nej voľby nových predstaviteľov a dokonca vykonáva tiež akúsi spoločnú vôľu oproti názorovým menšinám v nej. To všetko sú však znaky spoločnosti, ako bola charakterizovaná oproti spoločenstvu (porov. s. 22). Samozrejme v tak veľkej skupine ako je cirkev, je jednoducho určitá organizačná štruktúra nevyhnutná. Pretože sa ľudia navzájom nepoznajú. Nevedie však práve táto logika k tomu, označovať za spoločenstvo len tú skupinu, kde sa každý minimálne pozná? Teda nutne menšiu skupinu?

Na jednej strane Jozef Uram jasne argumentuje, že len jednotlivci môžu tvoriť spoločenstvo a na základe argumentácie Edity Steinovej kritizuje pozíciu Maxa Schelera a jeho kolektívnu osobu. Avšak na druhej strane sa zdá, že aj uňho a Edity Steinovej je spoločenstvo niečo, čo prišlo ako keby zvonka (porov. zmienku o náhodnom vzniku spoločenstva, či o zväzkoch na základe pôvodu). Spoločenstvo ako niečo, čo sa rozširuje samo zo seba, z pojmu. Vysvetlím na príklade národa. Práve tu sa zdá, že sa hovorí o identite nie na základe presvedčenia a pocitov jednotlivého človeka, teda že sa ku príkladu niekto cíti ako Slováčok, ale toto rozširovanie nastáva z pojmu. Napríklad niekto hovorí slovensky, má slovenčinu ako rodný jazyk, preto je Slováčok. Musí patriť do spoločenstva slovenského národa (keďže aj národ bol označený ako spoločenstvo), aj keby necítil žiadnu identitu s ostatnými.

Človek musí mať dôvod, prečo niekoho zaradiť k nejakej skupine a niekoho nie. Z príkladu vyššie môžeme usudzovať, že v prípade národa môže byť ten dôvod reč, potom ale musia byť vysvetlené určité konkrétne prípady (národ, ktorého členovia hovoria rozličnými jazykmi, cítia ale vzájomnú príslušnosť), čo však nepatrí do tohto textu, v súvislosti so spoločenstvom však otázka, či je opodstatnené označovať skupinu ľudí, ktorá hovorí nejakou rečou za spoločenstvo. Druhá možnosť je nejaký vnútorný znak, o ktorom človek nemusí vedieť a ktorý ho môže predurčovať k nejakému spoločenstvu ľudí s podobným znakom. Problém je, že o ničom takom nevieme. Žiadny taký znak nevidíme, nevieme rozoznať žiadnych ľudí s takým znakom, nevieme ho rozoznať ani u seba samých. Je to špekulácia, ktorá nemôže byť ani pravdivá, ani nepravdivá, a preto nemá zmysel o nej ďalej uvažovať. Tretím postojom je, že národ je záležitosť osobnej identity človeka. To je jasne rozoznateľný znak, ktorý je však subjektívny, závisí od konkrétnej osoby. V príklade so Slovákom by takýto človek potom logicky nebol Slovákom (lebo necíti identitu). Zároveň by bolo jasné, že národ, či už je to spoločenstvo alebo niečo iné, by nebolo niečo, do čoho sa človek vrodí, ale čím sa stáva a čím aj následne nemusí byť. Teda národ by nebol automaticky zväzok na základe pôvodu.

Otvorená otázka

Vrátim sa naspäť k Wittgensteinovi. Či už v *Traktáte*, alebo vo *Philosophische Untersuchungen*, rieši sa

otázka, čo je to množina a na základe čoho môžeme niečo pripočítať k nejakej množine. Táto otázka je veľmi zaujímavá aj v súvislosti s problémom spoločenstva. Od logicko-matematického modelu v ranných dielach, kde všetko, čo patrí nejakej množine (komplexu), musí mať charakteristickú vlastnosť tejto množiny (TLP 2.0201, 3.24), dochádza v neskoršom diele k záveru, že keď pozorujeme realitu vecí, ktoré označujeme tým istým menom, nenachádzame jeden spoločný znak, ktorý by bol definíciou, ale sieť podobností medzi konkrétnymi prvkami (napr. pri pojme hry, PU 66). Otázkou však v takomto prípade zostáva, ako riešiť situáciu, keď niekto príde a povie: „Prečo si priradil a do skupiny X? a predsa patrí do Y!“ Prečo pomenovávame skupiny ľudí a aký dôvod máme na to, niekoho označiť za člena tejto skupiny? V konečnom dôsledku sa pri problematike množín vždy musí hovoriť o dôvodoch, ktoré máme k priradeniu a do X alebo Y.

Záver

Na základe spomenutých dvoch diel Ludwiga Wittgensteina som poukázal na jeho kritiku idealizmu a príklon k zohľadneniu sociálnej dimenzie človeka ako člena rečovej spoločnosti aj v tradícii analytickej filozofie, a naznačil prepojenosť možnosti úrovne reči s mierou intersubjektivitu. Zároveň som pripojil svoje otázky k problému definície spoločenstva v súvislosti s konkrétnymi príkladmi, ktoré sa javili ako nedostatočne objasnené. Mojm záverom (alebo otvorenou hypotézou?) je, že spoločenstvo je možné len ako menšia skupina ľudí, ktorí sa navzájom poznajú a plne cítia vzájomnú príslušnosť a identitu ako člena spoločenstva. Avšak bez vyjasnenia problematiky množín je aj táto odpoveď len čiastočná.

Juraj Hýrošš

DRŽAĽ DVERE OTVORENÉ

V povojnovom budovaní Európy došlo v 60. rokoch 20. storočia k výraznej kultúrnej a sociálnej zmene. Po generácii, ktorá prežila hrôzy 2. svetovej vojny a s bolestnou skúsenosťou, ale aj novou nádejou postupne budovala do tla zničenú Európu po materiálnej a morálnej stránke, nastúpila s odstupom 20 rokov generácia, ktorá nezažila priamo hrôzy vojny a na znovovybudovaní sveta sa priamo vôbec nepodieľala, ale nachádzalo ho už obnovený. Preto sa títo nástupcovia logicky ohliadali po nových motívoch pri vlastnej angažovanosti vo svete, lebo nepocitovali väzby a opatrnosť, z ktorej vychádzali ich predchodcovia. Výsledkom bola atmosféra optimizmu a dôvera v pokrok vedy a techniky, ktorí sa stali typickými znakmi obdobia 60. rokov. Západ prežíval „éru hippies“, dobývania vesmíru ako aj odmietania morálnych pravidiel, čo sa prejavilo užívaním drog a sexuálnou voľnosťou. Nádyh slobody sa v krajinách východného komunistického bloku skončil tvrdým potlačením už skôr v Maďarsku (1956) a o desaťročie neskôr v Československu (1968). Cirkev v tomto období v osobe pápeža Jana XXIII. zvolala II. vatikánsky koncil, ktorého uzávery sa ukázali ako prorocké pre vnútrocirkevnú a celospoločenskú situáciu, ktorá nasledovala.

V uvedenej charakteristike vidím istú podobnosť so súčasnou situáciou. Rok 1989 priniesol aj do našej vlasti pád totalitného režimu. Generácia, ktorá zažila hrôzy komunizmu, sa pustila do obnovy krajiny, pričom v sebe niesla smutnú skúsenosť útlaku ale aj znovaprebudenú nádej v obrodu spoločnosti. Zdecimované hospodárstvo a ešte viac zdevastovaný hodnotový systém znamenali, že vo viacerých oblastiach bolo treba začať od nuly. Osobitne to platilo pre situáciu Cirkvi, ktorá napriek pokusom nemala „na čo“ nadviazať, lebo v mnohých smeroch život Cirkvi bol komunistami buď zničený alebo dôkladne potlačený. Snahy nadviazať na obdobie pred nástupom komunizmu sa ukázali ako neúčinné, lebo situácia pred 50-tych a viac rokov nemohla odpovedať na zmenené výzvy o polstoročie vzdialenej doby. 90. roky 20. storočia sa niesli v znamení materiálnej obnovy a budovania vnútrocirkevných štruktúr ako napríklad hierarchie, seminárov, školstva, charity, náboženskej tlače a opätovnej angažovanosti Cirkvi vo verejnom živote.

Odvtedy ubehlo 20 rokov a do spoločnosti ako aj do Cirkvi vstupuje generácia, ktorá ideológiu komunizmu pozná už len z kníh, filmových dokumentov a rozprávania tých, ktorí zažili perzekúciu na vlastnej osobe. Prichádza do sveta, ktorý nebudovala a nezúčastnila sa vyhratých ale neraz aj prehratých zápasov o pravú tvár demokracie. Nenesie preto v sebe obavy a ani obozretnosť vyplývajúcu z priameho kontaktu s totalitným systémom. Jednoducho povedané, táto generácia nepozná iný svet ako s otvorenými hranicami, členstvom v EU a NATO a s eurami v peňaženke. Neveriacky počúva, že niekoľko rokov dozadu ešte nejestvoval facebook, internet, mobilné telefóny

a DVD. Avšak rovnako pravdivo a úprimne, hľadá vlastné miesto pre svoju angažovanosť pre svet a pre Cirkev, ktorej je súčasťou. Títo nástupcovia prichádzajú nielen do verejného a spoločenského života ale aj do kňazstva a zasväteného života a sú znamením nádeje. Bolo by nemúdre postaviť sa voči nim chrbtom a nedat im priestor. Nedávno uskutočnené Svetové stretnutie mládeže v Madride je toho najlepším svedectvom. Je až prekvapivé, ako terajší Svätý otec Benedikt XVI. ešte v pozícii kardinála – prefekta Kongregácie pre náuku viery v rozhovore so známym talianskym novinárom Vittorinom Messorim už v roku 1984 predpovedal: „*Vzniká tu nová generácia Cirkvi, na ktorú hľadím s nádejou. Je úžasné, ako Duch je znova silnejší než naše plány a presadzuje sa úplne inak, než sme čakali... Úlohou nás, poverených cirkevným úradom a teológov, je držať mu dvere otvorené a pripravovať mu priestor. Lebo dnes prevládajú trendy pohybujúce sa iným smerom.*“ (O víre dnes, Olomouc 1998). Tieto Ratzingerove slová vnímam ako prorocky adresované aj do súčasnej slovenskej situácie v spoločnosti a v dianí v Cirkvi a sú výzvou vnímať vanutie Ducha a načúvať jeho hlasu, aby Cirkev zachovala vitalitu Kristovho evanjelia.

František Trstenský

VATIKÁNSKY ZÁPISNÍK

(júl – september 2011)

Pápežská dovolenka. Začiatkom júla sa Benedikt XVI. presunul do pápežského letného sídla v Castel Gandolfo, kde absolvoval letnú dovolenku. Rovnako ako minulý rok sa rozhodol necestovať do Álp. Generálne audiencie a súkromné stretnutia boli po mesačnej pauze obnovené začiatkom augusta. Počas voľných dní mal pápež v pláne pracovať na tretej a zároveň poslednej časti svojho diela Ježiš Nazaretský. V Castel Gandolfo Benedikt XVI. tradične zotrval až do neskorých septembrových dní.

Vyšiel nový Cirkevný atlas. Tzv. Atlas Hierarchicus bol začiatkom júla predstavený Benediktovi XVI. Vychádza už v 6. vydaní, pričom má za sebou takmer storočnú históriu. Zahŕňa súbor máp a štatistických informácií o Katolíckej cirkvi na celom svete. Atlas pápežovi predstavil arcibiskup Fernando Filoni, prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov, ktorá projekt financovala. Dielo vydáva Pápežská Urbanova univerzita, predhovor k nemu napísal sám pontifik. Posledné doterajšie vydanie pochádza z roku 1992, pričom to najnovšie reflektuje množstvo zmien, ktoré sa v Cirkvi udiali za ostatných 20 rokov, vrátane novovzniknutých diecéz.

Zástupcovia Svätej Stolice na oslavách nezávislosti Južného Sudánu. Na oslavy dosiahnutia nezávislosti, ktoré sa uskutočnili 9. júla, Vatikán vyslal delegáciu, na čele ktorej stál kardinál John Njue, nairobský arcibiskup a predseda Konferencie biskupov Kene. „*Južný Sudán je hrdý na to, že môže byť novým národom a je pripravený získať vlastnú identitu vo svete,*“ uviedol biskup Cesare Mazzolari, veľký zástanca vzniku samostatného štátu. Asi týždeň po oslavách však náhle zomrel počas slávania Eucharistie.

Benedikt XVI. sa stretol s obeťami pirátov. Po nedeľnej modlitbe Anjel Pána sa pápež stretol s rodinami námorníkov, ktorí sa stali obeťami pirátskych útokov a dodnes žijú v zajatí. Podľa oficiálnych údajov ide o približne 800 ľudí. Vôbec prvého stretnutia takéhoto druhu sa zúčastnili najmä matky a manželky unesených námorníkov. Len v minulom roku bolo spáchaných až 445 útokov, pričom bolo zadržaných 53 plavidiel a 1 181 námorníkov.

Misia metropol Európy v Ríme. 11. júla sa v Ríme zišlo jedenásť európskych arcibiskupov, ktorí sa stretli s arcibiskupom Salvatore Fisichellom, predsedom Pápežskej rady na podporu novej evanjelizácie. Arcibiskupi diskutovali o svojich skúsenostiach z novej evanjelizácie. Dohodli sa tiež na novej pastoračnej iniciatíve s názvom „Misia metropol“, ktorá sa uskutoční počas pôstu v roku 2012 v jedenástich európskych mestách: Barcelone, Budapešti, Bruseli, Dubline, Kolíne nad Rýnom, Lisabone, Liverpoole, Paríži,

Turíne, Varšave a Viedni. Iniciatíva sa bude podľa vyjadrenia arcibiskupa Fisichelli vyvíjať podľa línie načrtnutej na dvoch biskupských synodách, v rokoch 1991 a 1999 a podľa apoštolskej exhortácie Jána Pavla II. *Ecclesia in Europa*.

Svätá Stolica nadviazala diplomatické styky s Malajziou. Vo svojom letnom sídle v Castel Gandolfo prijal Benedikt XVI. 18. júla malajského premiéra Nadžíba Bin Abdula Razaka s manželkou a sprievodom. O niekoľko dní nato Svätá Stolica a Malajzia oznámili, že nadviazali obojstranné diplomatické styky. Malajzia sa stala 179. krajinou, ktorá s Vatikánom udržiava diplomatické kontakty.

Stiahnutie apoštolského nuncia z Írska. V dôsledku publikovania Správy vyšetrovacej komisie írsky vlády, ktorá sa týka sexuálneho zneužívania maloletých klérom diecézy Cloyne, Svätá Stolica povolala apoštolského nuncia Giuseppeho Leanzu na konzultácie. Dôvodom boli radikálne slová írskoho premiéra Endu Kennyho, ktorý vyhlásil, že vatikánskej kultúre dominujú odtrhnutosť a elitarizmus, pričom zneužívanie mladistvých mal podľa neho Vatikán zľahčovať kvôli udržaniu si svojho postavenia, moci a povesti. Po šiestich týždňoch Svätá Stolica odpovedala na tieto obvinenia dvadsaťstranovým vyhlásením. V ňom vyjadrila ľútosť a zahanbenie nad sexuálnymi deliktami kléru. Zároveň však odmietla obvinenia írskych politikov z toho, že sa snažila mariť úsilie pri vyšetrovaní týchto činov. Arcibiskup Leanza sa už do Írska nevrátil – v polovici septembra sa stal veľvyslancom v Prahe.

Pápež získal čestný prsteň mesta Traunstein. V závere júla prijal Benedikt XVI. v Castel Gandolfo tristočlennú delegáciu bavorského mesta Traunstein, kde trávil svoje gymnaziálne a seminárne roky, a v ktorom slávil aj svoje primície. Folklórne súbory, hudobné telesá a predstavitelia tzv. Domobrany pripravili pápežovi tanečné a hudobné predstavenie. Pri tej príležitosti získal aj zlatý čestný prsteň mesta, ktorý bol v uplynulých štyridsiatich rokoch udelený doteraz iba siedmim osobám.

Pápež poslal Somálsku 50 000 eur. Účelom tohto kroku bola snaha hmotne pomôcť krajine sužovanej hladomorom. Prevod peňazí sa uskutočnil prostredníctvom Pápežskej rady *Cor unum*. Ďalších 300 000 eur pre Somáľčanov zhromaždila medzinárodná organizácia Caritas Internationalis.

Začali sa rekonštrukčné práce na Námestí sv. Petra. Potrvajú 2,5 roka a týkať sa budú Berniniho kolonády, oboch fontán, lúč z 19. storočia a tiež egyptského obelisku, ktorý je umiestnený v strede

námestia. Dohľad nad umeleckou stránkou rekonštrukcie budú vykonávať experti Vatikánskych múzeí.

Medzinárodný kongres katolíckych univerzít v Avile. Konal sa počas troch dní na Univerzite sv. Terézie od Ježiša v spolupráci s ďalšími štyrmi španielskymi vysokými školami. Jeho heslom bolo „*Identita a poslanie katolíckej univerzity*“. Zúčastnilo sa ho 500 zástupcov katolíckych univerzít zo 40 krajín sveta. Svojím príhovorom ho otvoril prefekt Kongregácie pre katolícku výchovu, kardinál Zenon Grocholewski.

Menovanie nového spišského diecézneho biskupa. Začiatkom augusta Benedikt XVI. vymenoval za nového spišského diecézneho biskupa dovtedajšieho pomocného biskupa Štefana Sečku. V úrade nahradil biskupa Františka Tondru, ktorý začiatkom júna dosiahol kánonický vek 75 rokov. Inaugurácia nového biskupa sa uskutočnila 10. septembra v Katedrále sv. Martina v Spišskej Kapitule.

Svetové dni mládeže v Madride. Konali sa 16. – 21. augusta a ich motto znelo „Zakorenení a postavení na Ježišovi Kristovi, upevnení vo viere“ (porov. Kol 2,7). Stretnúť sa s pápežom prišlo približne 1,5 milióna mladých ľudí. Ich vyvrcholením bola sv. omša na letisku Cuatro Vientos. Svetové dni boli poznamenané mohutnou búrkou počas modlitbovej vigílie v predvečer záverečnej sv. omše, ako aj protestmi niekoľkých skupín Španielov nesúhlasiacich s prítomnosťou pápeža v krajine a so spôsobom financovania podujatia. Nasledujúce stretnutie sa uskutoční v roku 2013 v brazílskom Rio de Janeiro.

Ratzinger Schülerkreis. Už tradične sa na rozmedzí augusta a septembra uskutočnilo každoročné stretnutie tzv. Ratzingerovho krúžku s pápežom Benediktom XVI. Tému stretnutia bývalých študentov a akademických pracovníkov J. Ratzingera bola tentoraz nová evanjelizácia, ktorej bude venovaná budúcoročná biskupská synoda. Na stretnutí so svojimi príspevkami vystúpili aj dvaja „externí“ odborníci: teologička Hanna-Barbara Gerl-Falkowitx a Rakúšan Otto Neubauer z Komunity Emmanuel.

Stretnutie medzinárodnej siete katolíckych zákonodarcov. Uskutočnilo sa v závere augusta počas troch dní. Poprední politici z mnohých krajín sveta diskutovali s pápežom o niekoľkých témach, ktoré sú považované za priority Svätej Stolice: ochrana života a rodiny, prenasledovanie a diskriminácia kresťanov, vzdelanie a problémy katolíkov v komunikácii s médiami. Stretnutia, z ktorého nevyšlo oficiálne stanovisko, dokonca ani príhovor Benedikta XVI., sa zúčastnil aj bývalý slovenský premiér a minister spravodlivosti Ján Čarnogurský.

Nový prezident Governatorátu Mestského štátu Vatikán a predseda Pápežskej rady pre Mestský štát Vatikán. Začiatkom septembra sa ním stal dlhoročný

diplomat a dovtedajší apoštolský nuncius v Taliansku a San Marine, arcibiskup Giuseppe Bertello. Nahradil tak kardinála Giovanniho Lajolu, ktorý bol v tejto funkcii od septembra 2006. Generálnym sekretárom governorátu sa stal Giuseppe Sciacca, ktorý dovtedy pôsobil v tribunáli Rímskej roty.

Zomrel poľský kardinál Andrzej Maria Deskur. Dlhoročný priateľ Jána Pavla II. a emeritný prefekt Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky zomrel 3. septembra vo veku 87 rokov. Úprimnú sústrasť a osobný zármutok vyjadril Benedikt XVI. vo svojom telegrame krakovskému arcibiskupovi, kardinálovi Stanislawovi Dziwiszovi. Pohrebným obradom 6. septembra v Bazilike sv. Petra predsedal dekan kardinálskeho kolégia Angelo Sodano.

Výročie útokov na WTC. Tento rok si ľudia po celom svete, ale najmä v USA pripomenuli 10. výročie tragických útokov na Svetové obchodné centrum v New Yorku. Pri tejto príležitosti zaslal Benedikt XVI. list newyorskému arcibiskupovi, kardinálovi Timothy M. Dolanovi. „*Znova musí byť jednoznačne povedané, že nijaká okolnosť nemôže ospravedlniť teroristické činy*“, uviedol Benedikt XVI. a dodal, že tragickosť toho dňa prehlbuje skutočnosť, že aktéri útokov si nárokovali konanie v mene Boha. „*Každý ľudský život je v očiach Boha drahocenný*“, napísal pápež a v závere listu ocenil americký ľud „*za odvahu a veľkorysosť, ktorú preukázal v záchranných operáciách a za jeho odhodlanosť ísť ďalej s nádejou a dôverou*“.

Stasi sledovala Josepha Ratzingera. Krátko pred apoštolskou cestou Benedikta XVI. do Nemecka novinár Rainer Erice z rozhlasovej stanice Mitteldeutsche Rundfunk Thüringen zverejnil informácie vyplývajúce z archívov východonemeckej tajnej polície Stasi. Tá sledovala budúceho pápeža už od roku 1974. Nasadení naňho boli aj dvaja vysokoškolskí profesori z Jeny a Lipska, zamestnanec biskupskej konferencie v Berlíne, benediktínsky mních z Trevíru, novinár katolíckej spravodajskej agentúry KNA či politik CSU (Kresťanskej sociálnej únie). Ratzingera nesledovali len vo východnom a západnom Nemecku, ale aj počas jeho ciest do Talianska. Napriek takémuto nasadeniu nebol zaznamenaný väčší úspech – podľa novinára Ericého „*niekoľko sto strán*“ dokumentov o Josephovi Ratzingerovi obsahovalo len „*málo dôležitých informácií*“, z ktorých mnohé „*boli takmer úplne zničené*“.

Pápež v rodnom Nemecku. Koncom septembra sa uskutočnila tretia apoštolská cesta súčasného pápeža do rodnej krajiny. Až táto však mala oficiálny charakter, keďže Benedikta XVI. nepozvali len miestni biskupi, ale aj prezident Christian Wulff.

Imrich Gazda, Marián Sekerák

Ďalšie podrobnejšie informácie nájdete na portáli svetkrestanstva.sk

DINESH D'SOUZA:

KŘEŠŤANSTVÍ A ATEISMUS ÚPLNĚ JINAK.

SKVĚLÉ KŘEŠŤANSTVÍ ANEB CO JE NA KŘEŠŤANSTVÍ TAK ÚŽASNÉHO?

Vydavateľstvo Ideál, Praha 2009. Počet strán: 314. ISBN 978-80-86995-11-3. Z anglického originálu What's So Great About Christianity (2008) preložil Čeněk Matocha.

Dinesh D'Souza sa narodil v roku 1961 v Bombaji v Indii. V roku 1978 sa presťahoval do USA, kde vyštudoval angličtinu na Dartmouth College. Pracoval v Hoover Institution na Stanford University a v American Enterprise Institute. Dnes je prezidentom King's College v New York City. V rokoch 1985 až 1987 bol editorom Policy Review. Potom nastúpil do Bieleho domu na miesto poradcu prezidenta Ronalda Reagana. Je autorom 14 monografií. Jeho poslednou knihou je „The Roots of Obama's Rage“ (Korene Obamovho hnevu) z roku 2010. Od roku 1992 je ženatý a má jednu dcéru.

Kniha *Křesťanství a ateismus úplně jinak* sa svojím štýlom zaradzuje medzi apologeticko-polemické publikácie, ktoré bránia myšlienky kresťanstva a zároveň polemizujú s názormi ateistov v ich pohľade na životné hodnoty. V Nových Horizontoch 4/2010 vyšla recenzia na podobné dielo, ktorého autorom je Thomas E. Woods Jr. *Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu*. Dinesh D'Souza však postupuje podstatne prepracovanejším spôsobom. Na rozdiel od Woodsa však jeho štýl nie je až tak populárny, ale miestami pripomína odborný a akademický charakter. Na konci diela čitateľ nájde poznámkový aparát a vecný register, čo sa zvykne uvádzať pri odborných a vedeckých dielach. Jeho publikácia má osem častí, ktoré sa ďalej členia na celkovo dvadsaťšesť kapitol. Autor systematicky prechádza jednotlivé oblasti stretu medzi kresťanstvom a ateizmom. Zamýšľa sa nad budúcnosťou kresťanstva, vzťahu kresťanstva k vede a k chápaniu vesmíru, potom prechádza k diskusi kresťanstva s filozofiou, morálkou a napokon k jedinečnosti kresťanstva medzi inými náboženstvami. Jednotlivé kapitoly majú svoju pevnú štruktúru. V úvode sú vždy najskôr uvedené argumenty ateizmu, pričom nechýbajú mená, diela a citácie zástancov ateizmu. Potom sa autor bližšie zamýšľa nad dôvodmi, ktoré vedú k ateistickým postojom a poukazuje na ich slabé miesta a napokon vysvetľuje kresťanský postoj k danej téme.

Dinesh D'Souza je spisovateľ a publicista, ale nie je teológ. To mu umožňuje komunikovať s čitateľmi bez „profesionálnej deformácie“, moralizovať alebo presviedčať o vlastných argumentoch, čo niekedy môže byť prekážkou pri dielach z pera autorov s teologickým vzdelaním. D'Souza sa narodil a vyrastal v katolíckom prostredí, ale v poslednom období sa hlási skôr k protestantskému prostrediu, odkiaľ pochádza aj jeho manželka Dixie. Protestantský vplyv je možné vnímať napríklad pri zdôrazňovaní úplnej skazenosti ľudskej prirodzenosti ako následku dedičného hriechu. Napriek niektorým teologickým nepresnostiam je v publikácii cítiť katolícku formá-

ciu. D'Souza vehementne odsudzuje potraty, rozvody, homosexuálne zväzky a stojí podľa vlastných slov na strane tradičnej morálky. Musíme mať na pamäti, že jeho dielo je predovšetkým konfrontáciou kresťanstva ako takého s názormi ateizmu.

Vďaka veľkému množstvu literatúry, s ktorou Dinesh D'Souza pracuje, sa čitateľ dostane do kontaktu s aktuálnou terminológiou vo vedeckých kruhoch: singularita veľkého tresku, teória stacionárneho vesmíru, antropický princíp, entropia atď.

Kniha zaujme jasným pomenovaním stratégie ateizmu, čo platí aj pre naše zemepisné šírky. Autor trefne vysvetľuje, že pohnútky, pre ktoré sa ľudia vyhladujú za ateistov nie sú vedecké, ako skôr morálne. „Boh je fikcia, ktorú si vymysleli ľudia“ slúži na ospravedlnenie sebeckého a nezodpovedného správania, v ktorom si človek vytvorí vlastné zásady morálky. Ateizmus je istou formou pomsty, lebo ak človek chce žiť nemorálne, Boh sa stane jeho hlavným nepriateľom.

V taktike svojho šírenia sa ateizmus zameriava na mladých, ktorých chce vychovať tak, aby pohrdali vierou svojich rodičov. Preto sa ateisti snažia označiť kresťanské názory rodičov za staromódne, nevedecké, zaostalé a nerozumné, aby ich zdiskreditovali v očiach vlastných detí. Nesnažia sa o kresťanských názoroch diskutovať alebo ich vyvracať, ale znevážiť, vysmiať a potupiť. Aká potom bude reakcia mladého človeka, ktorý príde do neveriaceho prostredia? Cíti sa zahabnený a radšej opustí vieru, aby sa taktiež nestal terčom posmechu. Ďalšou taktikou ako získať mladých je zamerať sa na ich sexualitu. Proti sile náboženstva je potrebné použiť „silu hormónov.“ Preto neveriaci potrebujú predstaviť náboženstvo ako formu náboženského útlatku. Ateizmus sa stáva čím ďalej tým viac hlasnejší a bojovnejší. Je to reakcia na skutočnosť, že napriek už niekoľkokrát oznámenej „smrti“ Boha, náboženstvo je vo svete stále prítomné a dokonca v mnohých krajinách je na vzostupe. Pre ateistov je preto riešením oslabiť vplyv náboženstva vo svete a vyhnúť ho z verejného života, aby nemohlo ovplyvňovať spoločenský život.

Je zaujímavý neologizmus „apateisti“, ktorý autor v knihe používa. „Apateistami“ je dnes mnoho ľudí, ktorí sa považujú za kresťanov, ale v skutočnosti sú ľahostajní – apatickí k náboženstvu, k viere a morálnym hodnotám. Myslím, že tento termín v mnohom vystihuje aj situáciu na Slovensku.

Čítanie tejto publikácie je pútavé, podnetné a inšpirujúce. Vyvoláva mnohé paralely so situáciou v našej krajine a čitateľa priamo núti porovnávať slovenské a európske pomery s predloženými argumentmi.

František Trstenský

DOMINIK DUKA, MILAN BADAL:

BÍLÁ KNIHA CÍRKVE S ČERNOU KAPITOLOU. 20 LET SVOBODY 1989 – 2009.

Karmelitánske nakladateľstvo, Kostelní Vydří 2009. Počet strán: 110. ISBN: 978-80-7195-440-8.

Hodnotiť dvadsať rokov života inštitúcie nie je ľahké. Vždy jestvuje riziko, že obraz nebude kompletný alebo vznikne hodnotenie bez súvislostí. O to viac treba oceniť odvahu autorov. Zvlášť, keď medzi nich patrí samotný pražský arcibiskup. Na strane druhej dáva pohľad Mons. Duku pečať autentického svedka, ktorý vidí už roky život Cirkvi zvnútra. Samotné dielo dosvedčuje, že sa nevyhýba kritike; ani si nenamýšľa, že jeho pohľad je jediný správny alebo kompletný. Nejde o historický pohľad ani sociologickú sondu, obsahuje pár poznámok a glos (s. 11). Už v samotnom názve je zakódovaný účel, s ktorým bola kniha napísaná. Uvedomiť si a popísať zázraky, ktoré sa v Katolíckej cirkvi v Čechách a na Morave po novembri 1989 udiali. I keď samotní autori uznávajú, že to nebolo ľahké obdobie, Cirkev sa postavila na vlastné nohy. Majetkové vyrovnanie so štátom, ktoré sa uzatvára v týchto týždňoch, môže byť tou pomyselnou bodkou za rokmi hľadania miesta v českej spoločnosti. Obraz cirkevného života by však nebol pravdivý, keby sa autori nezmiňovali aj o najväčších ťažkostiach. Preto máme pred sebou „bielu“ knihu s „čiernou“ kapitolou. Keďže je adresovaná všetkým obyvateľom Českej republiky, autori podrobne vysvetľujú kontext a okolnosti viacerých historických udalostí, o ktorých bežný čitateľ vedieť nebude. Výsledok stojí za to. Dielo prekvapuje otvorenosťou a kritikou do vlastných radov. Sníma závoj z diania vo vnútri, čo mu pridáva na atraktivite.

Práca Dominika Duku a Milana Badala má jedenašť kapitol a opiera sa o jestvujúce analýzy v rôznych oblastiach života Katolíckej cirkvi. Vysvetľuje spoločensko – politický kontext, situáciu v školstve, zdravotníctve či charite. Nechýba pohľad na začínajúcu službu v armáde Českej republiky či na špecifické pastoračné akcenty v oblasti mládeže a rodiny. Zjednodušene sa dá povedať, že hlavnými míľnikmi v posledných dvadsiatich rokoch boli pápežské návštevy, osobitne cesta Svätého Otca Benedikta XVI, ktorý vyzval miestnu cirkev stať sa „tvorivou menšinou“; ďalej odmietnutie parlamentu ratifikovať už podpísanú zmluvu so Svätou Stolicou. Medzi dôležité udalosti určite patrí zriadenie nových diecéz, plenárny snem Katolíckej cirkvi a spor o Teologickú fakultu v Prahe.

Autori sa podrobne venujú majetkovému vysporiadaniu. Cirkvi a rehole, či iné cirkevné organizácie síce dostali začiatkom deväťdesiatych rokov časť budov, nebol im však vrátený majetok, z ktorého by mohli žiť. Keď dlhé roky nejestvovala politická vôľa vrátiť nehnuteľnosti, štát zakázal s týmto majetkom akokoľvek narábať, čo spôsobilo problémy najmä samosprávam. Situácia Katolíckej cirkvi vo vzťahu k štátu bola v porovnaní so Slovenskom zložitejšia, preto príprava na majetkové vyrovnanie začala až v roku 2007 s perspektívou kombinácie naturálnej

reštitúcie a finančného vyrovnanía. Podľa autorov najskôr bol podrobne inventarizovaný cirkevný majetok, následne ho ocenili nezávislé inštitúcie (s. 67). Experti Vysokej školy ekonomickej v Prahe na žiadosť parlamentnej komisie vypočítali, že výnos cirkevných majetkov v rukách štátu a samosprávy je cca 3,5 mld. Čk, zatiaľ čo štát vypláca cirkvám len 1,3 mld. ročne. Aj tieto fakty prispeli k hľadaniu východiska (s. 30).

Autori prekvapivo otvorene priznávajú, že Cirkev počas dvadsiatich rokov sklamala očakávania, ktoré ľudia do nej vkladali. I preto, že sama nemala dosť skúseností, ani ľudských zdrojov (s. 17). V tomto období silnelo presvedčenie, že Cirkev potrebuje nejaký program či priority, ktoré vyplynú z dobrého poznania situácie (s. 106). Toto sa čiastočne podarilo vďaka plenárnemu koncilu. Cirkev má byť nielen servisnou organizáciou, ale najmä živou komunitou, ktorá evanjelizuje. I preto sa autorom zdá, že cestou pre Katolícku cirkev v Českej republike je v duchu slov Benedikta XVI. záujem o oblasť školstva a výchovy, kultúry a charity (s. 108).

Kniha Dominika Duku a Milana Badala je zaujímavým ohliadnutím sa za dvoma desaťročiami. Tento pokus vystihnúť silné i slabé stránky cirkevného života je o to vzácnejší, že v tomto prostredí nebýva zvykom analyzovať pred očami verejnosti. Dielo pomáha obcerstviť nedávnu (čiastočne spoločnú) minulosť a pochopiť súvislosti. Slovensko a Česká republika mali v roku 1989 mnohé spoločné východiská. Už len preto stojí za to siahnuť po tomto neobyčajnom a úprimnom diele.

Anton Ziolkovský

GIDEON GREIF:

„... PLAKALIŠMY BEZ ŁEZ ...“.

RELACJE BYŁYCH WIĘZNIÓW ŻYDOWSKIEGO SONDERKOMMANDO Z AUSCHWITZ

(„... PLAKALI SME BEZ SŁZ ...“.

VÝPOVEDE BÝVALÝCH VÄZŇOV ŽIDOVSKÉHO SONDERKOMMANDO Z AUSCHWITZ)

Warszawa – Oświęcim 2010. Počet strán: 379. ISBN 978-83-85888-66-6.

„Gideonom Greifom publikované rozhovory s bývalými členmi tzv. *Sonderkommando* sú bezpochyby veľmi dôležitým historickým dokumentom, ktorý opisuje mnoho nedostatočne poznaných tajomstiev fungovania tábora smrti Auschwitz. Tieto rozhovory Greif uviedol obširným vstupom, v ktorom opisuje históriu ošwiecimského *Sonderkommando* a osudy jeho členov, čo čitateľovi výrazne uľahčuje pochopenie ich obsahu.“ Uvedenými slovami sa začína doslov predstavovanej knihy, napísaný Dr. Stefanom Shmuelom Krakowskim z Jad Waszem v Jeruzaleme.

V hitlerovskej terminológii sa pracovné skupiny väzňov koncentračných táborov nazývali komandá. *Sonderkommando* predstavovalo špeciálnu pracovnú skupinu, ktorá bola prinútená obsluhovať krematóriá v Auschwitz – Birkenau. Boli to najnešťastnejší spomedzi nešťastných väzňov v ošwiecimskom pekle. Na samotnom dne tohto pekla sa našli väzni *Sonderkommando*. Oni všetci – bez výnimky – mali byť vyhladení. Boli totiž v najplnšom slova zmysle očitými svedkami najväčších zločinov nacistov. Plne si uvedomovali osud, ktorý ich čakal, a napriek tomu dokázali napísať a ukryť v zemi denníky o dani v svojom okolí. Niektoré z týchto denníkov boli po vojne nájdené a dnes patria medzi najcennejšie dokumenty o Holokauste.

Niekoľkým členom *Sonderkommando* sa podarilo prežiť vďaka výnimočným okolnostiam i vďaka preukázanej rozvahe v ostatných chvíľach jestvovania koncentračného tábora Auschwitz – Birkenau. V panike, ktorá sa zmocnila hitlerovcov, sa nepodarilo vyhladiť všetkých hľadaných členov *Sonderkommando*. Niekoľkým z nich sa podarilo zamiešať medzi ostatných väzňov v tzv. pochode smrti z Auschwitz do Mauthausen, a tak sa zachránili (celkom 80 – 100 členov *Sonderkommando*). Po skončení 2. svetovej vojny niektorí z nich svedčili v súdnych procesoch proti nacistickým zločincovi, čo bolo pre zúčastnených absolútnym zaskočením. Po určitom čase práce v tejto „pracovnej skupine“ boli totiž jej členovia vyhladzovaní bezo zvyšku.

Niektorí spomedzi zachránených väzňov *Sonderkommando* nenašli v sebe dostatok síl, aby sa v pamäti vrátili do čias pobytu v Auschwitz – Birkenau. Rozhodli sa mlčať. Ich mlčanie bolo a je potrebné rešpektovať. Gideon Greif, ktorý realizoval rozhovory s bývalými členmi *Sonderkommando* na prelome osemdesiatych a deväťdesiatych rokov XX. storočia, chápal toto ich mlčanie. Súčasne však vedel, že zná-

me a prostredníctvom týchto ľudí ešte pamätané detaily sú veľmi dôležitým obohatením našich poznatkov o zločinoch nacistov. Dokázal o tom presvedčiť aj zachránených a v tom čase ešte žijúcich bývalých väzňov *Sonderkommando*. A oni prehovorili. Zrealizované a publikované rozhovory s nimi sú iste veľmi cenným doplnením našich poznatkov o mechanizme masových zločinov nacistov.

Bývalí väzni *Sonderkommando*, ktorí sa rozhodli prehovoriť a ktorých výpovede sú zachytené na stránkach predstavovanej knihy, boli očitými svedkami vyhladenia židovského národa v koncentračnom tábore Auschwitz – Birkenau. Chceli zanechať po sebe dokument opisujúci zločiny, zločincov i obeť v ostatných chvíľach ich života. Recenzovaná kniha predstavuje pravdu o celom procese usmrčovania, o masovom vyhladzovaní v rámci tzv. definitívneho vyriešenia židovskej otázky – od príchodu odsúdených na smrť do koncentračného tábora až po vysypanie ich popola do rieky.

Kniha zároveň dokumentuje vnútorný svet väzňov *Sonderkommando*, ktorí boli „vybraní“ pre najstrašnejšiu prácu, akú kedykoľvek musel človek vykonávať. Boli robotníkmi vo fabrike, ktorá sa podobala ktorémukoľvek priemyselnému podniku, avšak s dvomi zásadnými rozdielmi: surovinu v nej tvorili živí ľudia a výsledný produkt – ľudský popol. Gideon Greif sa rozhodol spísať spomienky ostatných členov *Sonderkommando*. V Nemecku, Izraeli, Poľsku i v iných krajinách jeho kniha získala veľké uznanie a je považovaná za jednu z dôležitejších dokumentárnych prác na tému Holokaustu. Jej recenziou chcem upozorniť slovenského čitateľa na jej existenciu i na historické fakty, ktoré opisuje. Netreba na ne zabúdať – aj preto, aby sa opäť nestali pravdou slová Georgea Santanayana, ktoré si každý návštevník koncentračného tábora Auschwitz – Birkenau môže prečítať nad vchodom do jedného z bývalých väzenských blokov: „The one who does not remember history is bound to live through it again“ – „Kto si nepamätá históriu, je odsúdený na jej opätovné prežitie“.

Ondrej Štefaňak

NOVÉ HORIZONTY

ČASOPIS PRE TEOLÓGIU, KULTÚRU A SPOLOČNOSŤ

ČÍSLO 3/2011

ROČNÍK V.

VYCHÁDZA ŠTVRŤROČNE

Zodpovedný redaktor:

prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.

Výkonný redaktor:

ThLic. Anton Ziolkovský, PhD.

Redakčná rada:

prof. ThDr. ICLic. Ján Duda, PhD.

ThDr. Martin Koleják, PhD.

doc. ICDr. Miloš Pekarčík, PhD.

doc. ThDr. František Trstenský, PhD.

ThLic. Anton Ziolkovský, PhD.

ThDr. Branislav Kluska, PhD.

SLLic. Pavol Zvara

Mgr. Marián Jabrocký

Grafická úprava:

Mgr. Marián Jabrocký

Anglické texty:

Marek Hrubčo

Adresa redakcie:

Nové Horizonty

Spišská Kapitula 13

053 04 Spišské Podhradie

E-mail:

novehorizonty@gmail.com

Web:

http://www.novehorizonty.sk

Cenzor:

ThDr. Alojz Frankovský, PhD.

Imprimatur:

Mons. prof. František Tondra, spišský diecézny biskup

z dňa 16. 10. 2007, č. prot. 11/2007

Evidenčné číslo:

EV 3671/09

ISSN 1337-6535

EAN 977133765400605

Vydáva:

Klub priateľov Ferka Skyčáka, Spišská Nová Ves

Tlač:

Tlačiareň Kežmarok

Uzávierky v roku 2011: 30. 1., 30. 4., 30. 7., 30. 10.

Informácie pre predplatiteľov:

Predplatné na rok 2011 - 6 €.

Odporúčaná cena jedného výtlačku - 1,5 €;

v predajniach Lúča a SSV - 2 €.

Objednávky na predplatné: novehorizonty@gmail.com

Klub priateľov Ferka Skyčáka:

Je občianske združenie katolíckych intelektuálov, zaregistrované Ministerstvom vnútra SR dňa 8. augusta 2008 pod číslom spisu VVS/1-900/90-32348. Základné zásady sú zverejnené na webovej stránke <http://www.novehorizonty.sk>.

Sponzorské príspevky môžete poslať na tento účet:

4390017104/3100.

Prosíme Vás taktiež, aby ste nás o svojom dare upozornili aj prostredníctvom emailu, aby sme sa Vám mohli poďakovať.

Pokyny pre prispievateľov:

Štruktúra štúdie

*Kvôli jednotnému charakteru časopisu je nevyhnutné rešpektovať nasledujúce pokyny. Štúdia musí začínať odstavcom s nadpisom *Náčrt problému*, v ktorom autor predstaví problematiku a najmä zreteľne vysvetlí, čomu sa v štúdiu bude venovať a prečo je táto téma zaujímavá. Nasleduje samotné jadro štúdie, ktorú je kvôli prehľadnosti potrebné členiť podnadpismi na menšie celky. Podnadpisy netreba číslovať. Stačí zvýrazniť tučným typom písma. Štúdiu je potrebné ukončiť záverečným odstavcom s nadpisom *Záver*, v ktorom autor načrtne možné riešenia. Štúdia musí obsahovať poznámky pod čiarou a bibliografiu za textom štúdie.*

Pri písaní štúdie je potrebné brať do úvahy, že cieľovou skupinou je katolícka inteligencia a čítajú ho najmä laici. Tomu je potrebné prispôbiť vyjadrovacie prostriedky, rozsah štúdie a náročnosť štylizácie. Poznámky pod čiarou je potrebné využiť na vysvetlenie pojmov, ktoré nemusia byť jasné (napr. krátka charakteristika osobnosti z danej oblasti, ktorá neodborníkovi nemusí byť známa).

Vzor celkovej štruktúry štúdie:

- a) Názov štúdie v slovenčine*
- b) Názov štúdie v angličtine*
- c) Abstrakt v angličtine*
- d) Náčrt problému*
- e) Samotné jadro štúdie členené podnadpismi na menšie časti*
- f) Záver*
- g) Bibliografia*
- h) Meno a priezvisko autora, adresa pracoviska, e-mail*
- i) Profesný životopis*

Formálna úprava textu:

Vzhľad stránky - okraje: horný 2,5 cm, dolný 2,5 cm, ľavý 2,5 cm, pravý 2,5 cm

Typ písma: Times New Roman

Veľkosť písma: 12

Riadkovanie: jednoduché

Rozsah: 4-8 strán

Všetky štúdie sú recenzované.

