

I

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

2
2003

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník I, 2003, číslo 2

Vydáva Vydavateľstvo Dobrá kniha, Štefánikova 44, P. O. Box 26, 917 01 Trnava
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

doc. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

doc. ICDr. Cyril Vasil' SJ

ThLic. Ján Záh OFM

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336 - 3395

Obsah

ŠTÚDIE

Ladislav Bučko	
Misia Cirkvi v globálnom svete	5
Waldemar Cišo	
Prawo natury a prawo Ewangelii	17
Juraj Dolinský SJ	
Slobodomurárstvo vo svete a v Uhorsku	25
Dominika Alžbeta Dufferová OSU	
Vízia Európy spojená s jej poslaním ako výzva pre kresťanov a pre všetkých ľudí dobrej vôle	33
Peter Kalanin	
Paliatívna starostlivosť v geriatrici	41
Emil Králik SVD	
Problém Božej spravodlivosti v Kaz 3,16-22	47
Ivan Kútny	
Aspekt morálnej impostácie v Katechizme Katolíckej cirkvi pre teologickú aplikáciu : Predstavuje Katechizmus jedinú a najlepšiu možnú formu teologicko-morálnej problematiky?	57
Ján Letz	
Človek v dialógu	67
Stanislava Prítrská	
Syndróm vyhorenia v ženskej rehoľnej komunite	75

RECENZIE

Pavol Farkaš	
Kútny, Ivan: <i>Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi</i> . RK CMBF Bratislava – Nitra, 2003. 160 s. ISBN 80-88696-33-X	87
Ivan Kútny	
Salij, Jacek: <i>Hriech, milosť, sviatosť zmierenia : Naliehavé otázky – pravdivé odpovede</i> . Bratislava : Lúč, 2003. 104 s. ISBN 80-7114-389-8	89
Ivan Kútny	
Štofko, Martin: Náboženská sloboda a služba Cirkvi : Aspekt pohľadu v nazeraní Redemptoris missio. In: <i>Slovak Studies</i> , 33-34, Supplement 3, Rome : Slovak Institute, 2002, s. 3-74. ISSN 0583-5577	91
Rozália Rybárová	
Kútny, Ivan: <i>Úvod do štúdia morálnej teológie : Delineačný aspekt</i> . Bratislava : UK KS Nitra, 2003. 124 s. ISBN 80-88741-40-8	93

SPRÁVY

Ján Ďačok	
Medzinárodná konferencia pre poslancov „Súčasná rodina, bioetika a zodpovednosť poslancov zákonodarných zborov“. Bratislava 3. októbra 2003	95

Ján Ďačok Stredoeurópske katolícke dni na Slovensku. Medzinárodná konferencia „Etika života v kresťanskej perspektíve“. Bratislava 3. – 5. októbra 2003	97
Bratislavská deklarácia o bioetike. Vyhlásenie účastníkov medzinárodnej konferencie „Etika života v kresťanskej perspektíve“, Bratislava 3. – 5. 10. 2003, konanej v rámci Stredoeurópskych katolíckych dní 2003 – 2004	98

Contents

ARTICLES

Ladislav Bučko Mision of Church in the Global World	5
Waldemar Cišo The Law of Nature and the Law of the Gospel	17
Juraj Dolinský SJ The Freemasonry in the World and in Hungary	25
Dominika Alžbeta Dufferová OSU Vision of Europe with its Mission as Appeal to Christians and to all People of Goodwill	33
Peter Kalanin Paliative Care in Geriatrics	41
Emil Králik SVD Problem of God's Justice in Qohelet 3:16-22	47
Ivan Kútny An Aspect of Moral Impostation in the Catechism of the Catholic Church for Theological Applicatin : Does the Catechism Represent the Only and the Best Possible Form of the Theological-moral Problematics?	57
Ján Letz Man in Dialogue	67
Stanislava Prítrská Burnout Syndrome in Women's Oblate Community	75
 <i>Reviews – Materials</i>	87 – 101

Misia Cirkvi v globálnom svete

LADISLAV BUČKO

BUČKO, L.: Mission of Church in the Global World. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 5-15.

The church needs to understand its missionary task in the global world and to create new forms of the missionary work. Globalization is the term of the second half of 20th century. It begun in the economy area, later was applied to other areas (political, social, cultural). After political changes in the central European countries in the beginning of the last decade of 20th century we do not see a division of the world as it was before. It means there are not countries of the second world any more, but the division seems to become multipolar. If there is a new bipolarization of the world, then it is not between capitalist and socialist countries, or between North and South, but rather between those, who profit from global capitalism (about twenty percent of the entire population) and those, who are excluded from it and ignored by the rich elite. Although the globalization brought certain homogenization to the world, on the other hand it created a new particularism, which emphasizes a local. Often we can hear: think global, do local! The local itself cannot be defined simply in territorial categories. There are considered other categories, for example cultural, social and spiritual. The church mission has to embrace both the global and the local, if it is to be a faithful one.

That, which is called a global knowledge society, has both positive and negative side. New digital information technologies take off barriers between cultures, but at the same time they brought a medial oppression. They often manipulate with the public opinion. Today we can see so called "digital divide" between rich and poor. All people and nation must have access to the information technologies on their way to a progress. We have to consider these facts in the evangelization activities by the massmedia.

The process of globalization challenges the church; universal church as well as local churches. We can recognize such challenges as: dialogue between christianity and other world religions, dialogue between church and world, issue of inculturation, questions of social oppression of marginal people, protection of the life and families, protection of the nature and environment, protection of human rights, proper using massmedial communications in the evangelization etc.

Globalization changes context of the church mission. In this new context the church has to find new forms of missionary work, which consider specifics of the global society. Here we can involve for example new subcultures, which are not bond with ethnic or geographical characteristics of men, but rather with their social status (minorities, migrants, poor, members of world movements etc). Foundations of the missionary work in the period of globalization we can find in encyclics of the last popes, which deals with remind issues. Mission ministry of the church has to be faithful to God and to people in the each place and at the every time.

V súčasnosti sa svet prudko mení pod vplyvom globalizácie, ktorá sa výraznejšie začala prejavovať v druhej polovici 20. storočia. Hoci sa termín „globalizácia“ uplatňoval najprv v ekonomickej sfére, globalizačný tlak postupne zasiahol takmer všetky oblasti ľudskej spoločnosti. Tejto situácii čelí aj Cirkev,

ktorá musí pochopiť svoju misijnú úlohu v „globálnej dedine“ a usilovať sa utvárať a používať také misijné formy, ktoré by boli účinným nástrojom jej poslania. Preto sa dnes treba zamýšľať nad misijnou službou Cirkvi v situácii globalizujúceho sa sveta.

POJEM GLOBALIZÁCIE

Globalizácia je celosvetový fenomén. Niektorí ju vyzdvihujú, iní zatracujú. Aj táto skutočnosť poukazuje na jej nejednoznačnosť. Na globalizáciu sa však treba pozeráť triezvym pohľadom. Globalizácia je komplexný proces s mnohorakými aspektmi, ktorý preniká všetky oblasti života spoločnosti, no zároveň sa stáva skutočnosťou, ktorú pociťuje vo svojom každodennom živote aj jednotlivec. Pojem „globalizácia“ ako ekonomický koncept sa začal používať v šesťdesiatych rokoch 20. storočia. Neskôr sa stal populárnym aj v iných oblastiach (politickej, sociálnej a kultúrnej) a postupne nahrádzal termín „internacionalizácia“. Globalizácia je pokračovaním modernizácie a je charakteristickým prvkom postmoderného sveta. Cení si pokrok a inováciu, pričom sa týka celkového štýlu života a kultúry. Má tendenciu utvárať akúsi uniformnú celosvetovú kultúru ako dôsledok rozvoja komunikačných schopností spoločnosti, ktorý je dynamizovaný vedeckým a technickým pokrokom. Niektorí nazývajú globalizáciu obrazne „coca-kolanizáciou“, iní ju pokladajú za novodobú formu západného imperializmu.

Globalizácia sa dnes často spája aj s otázkou životného prostredia. Na jednej strane nadnárodné priemyselné a obchodné spoločnosti zvyšujú svoj tlak na rast spotreby, čím sa kvalita životného prostredia rapídne zhoršuje, na druhej strane sa spájajú štáty, aby spoločne bojovali proti príčinám tohto zhoršujúceho sa životného prostredia. Pojem globalizácie sa skloňuje aj v súvislosti s masovokomunikačnými médiami. Hovorí sa o globálnych mediálnych mocnostiach a o globálnom ovplyvňovaní verejnej mienky. Začína sa používať termín „globálne myslenie“, pričom nevieme, čo to presne znamená.

Keď modernizácia sveta v minulosti pojala do seba kultúry, proces modernizácie sa zmenil pod vplyvom týchto kultúr. Niečo podobné sa očakáva aj v prípade globalizácie, ktorá asimilovaním kultúr dostáva novú formu. Globalizácia má svojho predchodcu v kolonizácii. Západ však už viac nie je kolonizátorom, ale sám je kolonizovaný globalizačným procesom. Ako reakcia na globalizáciu vznikajú rozličné antiglobalizačné hnutia, ktoré pôsobia prakticky na všetkých kontinentoch.¹

NAPÄTIE MEDZI LOKÁLNYM A GLOBÁLNYM

Koncom osemdesiatych a začiatkom deväťdesiatych rokov 20. storočia prebehli v socialistických krajinách strednej a východnej Európy obrovské zmeny, ktoré mali dosah na celý život spoločnosti, od politiky, cez ekonomiku, sociálnu sféru až po kultúru. Tieto hlboké spoločenské zmeny boli spôsobené pádom totalitného komunistického režimu v daných krajinách. Od tohto obdobia sa stav rozdelenia sveta na prvý, druhý a tretí svet posunul k mul-

¹ Porov. *Dictionary of Mission*, s. 172–173.

tipolárnemu stavu, v ktorom je rozdelenie zložitejšie ako len na bohaté a chudobné krajiny.

Po ekonomickej stránke globalizácia znamená nápor neoliberalného trhového kapitalizmu, ktorý ignoruje národné a štátne hranice. Nadnárodný kapitál má úžasnú schopnosť rýchlo reagovať na zmeny na lokálnej i globálnej úrovni. Zamieriava sa prevažne na krátkodobé a strednodobé projekty, aby čo najviac maximalizoval zisky. Úžitok väčšiemu spoločenstvu ľudí však prinášajú najmä dlhodobé projekty. Preto tu dochádza k protichodným tendenciám a konfliktom záujmov. Niektorí jedinci a malé skupiny pôsobením globálneho kapitálu nadmieru bohatnú, zatiaľ čo oveľa viac je takých, ktorí nielenže nenadobúdajú vyššiu životnú úroveň, ale agresívnym vplyvom globálneho kapitálu sa ich životné podmienky zhoršujú a sú na hranici či dokonca pod hranicou únosnosti.

Je pravda, že globálny kapitál má aj pozitívne stránky. Pomohol napríklad niektorým krajinám Ázie a Latinskej Ameriky dostať sa na vyššiu hospodársku úroveň. Avšak spomínané negatívne stránky jeho pozitíva oveľa prevyšujú. Ak dnes existuje vo svete bipolarnosť, tak nie medzi kapitalizmom a socializmom, dokonca už nie ani medzi Severom a Juhom, ale medzi tými, čo z globálneho kapitálu profitujú (len asi dvadsať percent celkovej populácie sveta), a tými, ktorí sú z jeho úžitku vylúčení a ich rozvoj je ignorovaný.

Komunikačné prostriedky stlačili priestor i čas a zo sveta utvorili to, čomu sa hovorí „globálna dedina“. Globalizácia na jednej strane utvorila istý stupeň homogénnosti vo svete, na druhej strane priniesla nový partikularizmus, ktorý zdôrazňuje lokálnosť. Ľudia dnes stoja medzi lokálnym a globálnym, čiže nachádzajú sa aj v lokálnom aj globálnom svete, čo spôsobuje napätia v politickej, ekonomickej, sociálnej i kultúrnej oblasti. Lokálny priestor nie je uchránený od vonkajšieho vplyvu, ale je ustavične ovplyvňovaný globálnymi silami. Čoraz častejšie zaznieva heslo: Mysli globálne, konaj lokálne! Pritom lokálnosť nie je definovaná len na základe teritoriálnych kritérií, ale na jej určenie sa pridávajú ďalšie charakteristiky (kultúrneho, sociálneho, duchovného rázu atď.).² Na túto skutočnosť musí reagovať aj misijná služba Cirkvi a musí vedieť čítať znamenia čias, aby bola verná Bohu i človeku.

ČLOVEK MEDIÁLNEJ KULTÚRY

O vyspelej spoločnosti sa dnes hovorí ako o informačnej spoločnosti, či o spoločnosti orientovanej na poznanie (*knowledge society*). Informačné technológie v súčasnosti už nielenže nepoužívajú len odborníci, ale používatelia môžu zasahovať do ich tvorby, čo je kvalitatívny posun. Pomocou internetu a iných globálnych technológií sú dnes sieťovo prepojené miliardy ľudí, ktorí sa môžu podieľať na akomsi spoločnom globálnom poznaní. Nové informačné technológie sú tiež silnými nástrojmi kultúry, obchodu, dialógu, účasti na verejnom živote, personálnej i medzikultúrnej komunikácie. Môžu ľuďom pomáhať odstraňovať bariéry a podporovať ľudský rozvoj. To je ich pozitívna stránka.

² Porov. SCHREITER, R. J.: *The New Catholicity*, s. ix, 5–7.

Globálna informačná spoločnosť má však aj negatívne stránky. Jednou z nich je niečo, čo by sme mohli nazvať „mediálny útlak“. Touto problematikou sa zaoberá napríklad R. Panikkar, ktorý vo svojej štúdii o novom náboženskom vedomí podáva analýzu súčasného človeka s prívlastkom „mediálny“. Hovorí, že dnešný človek je človekom mediálnej kultúry, čo ho robí informačným konzumentom. Žije v megapolisoch, ktoré sú pospájané informačnými sieťami. Vehementne sa usiluje vedieť, čo sa deje „na svete“, no nezaujíma sa o to, čo sa deje „vo svete“. Prijíma informácie len povrchné a nevie, o čo v tomto našom svete vlastne ide. Dnešný človek – hltáč informácií – sa väčšinou neusiluje dostať v poznaní hlbšie, aby nazrel „pod pokrievku“ udalostí a aby spoznal ich súvislosti.³ Presýtený masmediálnou ponukou ostáva teda často iba na povrchu. Je natoľko ovplyvnený tlakom médií, že už nevláde, alebo ani nechce samostatne rozlišovať. Tuší, že niečo nie je v poriadku, ale sám nie je schopný to napraviť.

Prostriedky spoločenskej komunikácie sa často používajú aj na devastáciu ľudí, mravnosti a spoločenského vedomia. Pod vplyvom médií rastie v ľuďoch relativizmus, ich skúsenosti sa rámcujú tým, čo sa napríklad ukazuje v televízii. Ľudia strácajú zmysel pre svoju vlastnú, originálnu existenciu a dolieha na nich mediálny tlak akéhosi virtuálneho života, ktorý oslabuje v ľuďoch túžbu po osobnej skúsenosti a medziludských vzťahoch. Moc masmédií siaha tak ďaleko, že ovplyvňuje spôsob i obsah myslenia ľudí. Mnohí považujú to, čo médiá predkladajú, za skutočné. Čo však masmédiá neuznajú za významné, ostáva pre nich tiež bezvýznamné. Tak môžu byť jednotlivci aj celé skupiny, o ktorých v médiách niet zmienky, spoločensky umlčaní.

Masmédiá sú známe aj prípadmi manipulácie s verejnou mienkou. Nemožno totiž pokladať za vyjadrenie verejnej mienky všetky všeobecne rozšírené názory, ktoré prijala väčšina ľudí. Mienka prijatá väčšinou nemusí byť nevyhnutne najlepšia alebo najbližšia k pravde. Okrem toho, verejná mienka sa často mení. Preto netreba prijímať nejakú mienku len preto, že ju vyjadrujú ústa mnohých.⁴ Súčasťou každého politického režimu je technológia moci. Účinným prostriedkom moci sú tzv. mienkotvorné médiá, ktoré v značnej miere ovplyvňujú verejnú mienku a ktoré ako nástroj moci používa každý politický režim. Pri osvojovaní si nejakej mienky sa treba pýtať rozumu, srdca, a najmä svedomia.

Tak, ako sa dajú masmédiá zneužiť na ideologickú a politickú manipuláciu, negatívne dôsledky má aj ich neregulovaná komercializácia a privatizácia. Často sa totiž v komerčných masmédiách prejavuje sklon hodnotiť úspech ľudí podľa zisku, a nie podľa služby. Motív zisku a reklamné záujmy nadmieru ovplyvňujú obsah médií, kde popularita má prednosť pred kvalitou. Tvorcovia reklám sa často namiesto reagovania na skutočné potreby ľudí usilujú utvárať umelé potreby a konzumné vzory, aby dosiahli čo najväčšie zisky.⁵ Vedie to aj k nezodpovednému plytvaniu, čo má neblahé dôsledky v oblasti životného prostredia. Preto je v spoločnosti nezastupiteľná funkcia verejnoprávnych médií, činnosť ktorých je upravená zákonom a ktoré by mali šíriť programy na zásadách etiky, pravdivosti a zákonnosti. Mali by vysielat' pre čo najširšie

³ Porov. PANIKKAR, R.: *The Cosmotheandric Experience*, s. 131.

⁴ Porov. *Aetatis novae*, 4; *Communio et progressio*, 31.

⁵ Porov. *Aetatis novae*, 5.

spektrum prijímateľov, bez ohľadu na komerčný záujem a výsledok. Súkromné médiá vysielajú najmä preto, aby zarábali.⁶

Ďalšou negatívnou stránkou globálnej informačnej spoločnosti vzhľadom na mediálnu komunikáciu je niečo, čo by sme po slovensky mohli nazvať „informačná priepasť“ (v angličtine používaný výraz *digital divide*). K tejto problematike sa vyjadřila aj Pápežská rada pre spoločenské komunikačné prostriedky v dokumente *Etika a internet*. Výraz „digital divide“ predstavuje formu diskriminácie, ktorá rozdeľuje ľudí na bohatých a chudobných, či už v rámci jedného národa alebo medzi rôznymi národmi, podľa toho, či majú, alebo nemajú prístup k novým informačným technológiám, medzi ktoré patrí najmä internet. Je to súčasná podoba dávnej priepasti medzi bohatými a chudobnými, pokiaľ ide o informácie. Všetky národy a skupiny ľudí musia mať prístup k informačným technológiám, aby sa mohli podieľať na výhodách globalizácie a aby na ceste pokroku nezaostali.⁷

Človek sa musí naučiť žiť v mediálnom prostredí globálnej spoločnosti. Na jednej strane médiá potrebuje, na druhej strane mu môžu spôsobovať útlak. V tejto situácii má čo ponúknuť Cirkev so svojim oslobodzujúcim poslanstvom, ktoré však nesmie byť len abstraktným a teoretickým učením, či doktrinárnym systémom. Cirkev by mala aj formou médií umožniť človeku stretnutie s duchovným bohatstvom, čo priniesol Kristus, ktorý dobre vie, čo je v človeku, a ktorý ponúka hodnoty pre naplnenie jeho života.

ZAPOJENIE MASMÉDIÍ DO EVANJELIZÁCIE

Kristus založil Cirkev preto, aby prinášala spásu všetkým ľuďom. Preto je jej úlohou ohlasovať poslanstvo o spásе aj pomocou masovokomunikačných prostriedkov, ktoré treba zapojiť do procesu evanjelizácie, apoštolátu a misijnej činnosti vôbec. Treba pritom dbať na špecifické požiadavky miestnej kultúry a na miestne podmienky. Pri tvorbe evanjelizačných masmediálnych programov sa treba vždy držať požiadavky pravdivosti a vernosti Bohu i človeku.

Evanjelizácia pomocou masmédií má svoje klady aj zápory. Medzi pozitíva patrí veľký dosah a možnosť zachytiť široké vrstvy obyvateľstva. Ďalej sem patrí pružnosť, jednoduchý prístup a pôsobivosť. Negatívnou stránkou je skutočnosť, že masovokomunikačné prostriedky môžu z ľudí urobiť akýchsi konzumentov programov, čím môžu u nich vyvolať pasivitu.⁸ Akokoľvek patria prostriedky spoločenskej a masovej komunikácie v súčasnosti k najvýznamnejším prostriedkom ovplyvňovania ľudí, ich úlohu v evanjelizácii netreba preceňovať, ani podceňovať. Najsilnejším médiom pre človeka je predsa len človek, bezprostredný a osobný styk s ním. Ak by sme ostali pri evanjelizácii iba prostredníctvom masmédií, mohlo by sa stať, že výpovedná sila evanjelia by sa rozriedila v záplave ostatných programov, ktoré chrlia na ľudí vysielacie štúdiá.

Pri použití prostriedkov spoločenskej komunikácie v evanjelizácii by sa malo Kristovo poslanstvo s ich pomocou dostať nielen k veľkému množstvu ľudí, ale malo by si zároveň zachovať schopnosť preniknúť do svedomia každého

⁶ Porov. BUČKO, Š: *Načo je komu verejnoprávna televízia*.

⁷ Porov. *Etika a internet*, s. 50.

⁸ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 2496.

jednotlivca, aby zapustilo korene v jeho srdci. Podľa apoštolskej exhortácie *Evangelii nuntiandi* by evanjeliové posolstvo malo byť schopné zahrnúť všetko, čo je v jednotlivom človeku „osobné a osobitné“, ako keby bol jediný, komu je toto posolstvo určené, aby takto získal k evanjeliu vnútorný vzťah.⁹ Encyklika *Redemptoris missio* k tomu hovorí, že nestačí len šíriť kresťanské posolstvo a náuku Cirkvi cez masmédiá, ale toto posolstvo samo sa musí integrovať do novej kultúry, ktorá je v značnej miere formovaná prostriedkami modernej komunikácie.¹⁰

Aby boli kresťanské médiá v oslovovaní dnešných ľudí úspešné, musia byť blízko príjemcovi, byť hlasom súcitu a spravodlivosti uprostred čoraz väčšieho počtu bezmyšlienkovitých komerčných médií, byť hlasom pravdivosti a vierohodnosti, zaujímať sa o všeobecné a každodenné záležitosti ľudí, oslovovať mladých a využívať multimedialny prístup. Evanjelizačné programy by mali byť svedectvom viery, svedectvom kresťanského spoločenstva a prejavom toho, ako sa Cirkev pozerá na rozličné problémy spoločensko-kultúrneho života.¹¹

Podľa pastorálnej inštrukcie *Aetatis novae* treba vypracovať pastoračný plán na využitie masmédií v procese evanjelizácie, ktorý má obsahovať: komunikačnú stratégiu, analýzu situácie v oblasti médií na príslušnom území, požiadavky a návrhy na výstavbu a prevádzku evanjelizačných komunikačných prostriedkov, mediálne vzdelávanie, dialóg s profesionálnymi pracovníkmi verejnoprávnych a súkromných masmédií, námety na získavanie finančných prostriedkov.¹²

V súvislosti so zapojením masmédií do evanjelizácie sa rozlišuje medzi predevanjelizáciou a evanjelizáciou. Predevanjelizačné mediálne programy sú stavané tak, aby zachytili širší okruh prijímateľov a vzbudili v nich zvedavosť a záujem o hodnoty evanjelia.

Ešte niekoľko slov k internetu. Podľa Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky je internet dôležitým nástrojom pre evanjelizáciu, novú evanjelizáciu, misijnú činnosť *ad gentes*, katechézu i niektoré formy duchovného a pastoračného vedenia.¹³ Ján Pavol II. upozorňuje, že je dôležité, aby „kresťanské spoločenstvo vymyslelo praktické spôsoby, ako prejsť z virtuálneho sveta kybernetického priestoru do reálneho sveta kresťanského spoločenstva tým, ktorí sa s týmto posolstvom stretávajú po prvýkrát prostredníctvom internetu“¹⁴. Internet poskytuje takmer nekonečný tok informácií, s čím sú spojené aj riziká. V kultúre globálnej informačnej spoločnosti sa môže stať, že informácie budú dôležitejšie ako hodnoty. Napriek týmto rizikám je potrebné internet, ako účinný a univerzálny komunikačný nástroj, zapájať do evanjelizácie.

⁹ Porov. *Evangelii nuntiandi*, 45.

¹⁰ Porov. *Redemptoris missio*, 37c.

¹¹ Porov. NES 71, 72.

¹² Porov. *Aetatis novae*, 24.

¹³ Porov. *Cirkev a internet*, s. 20.

¹⁴ *Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. k 36. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov.*

VÝZVY GLOBALIZÁCIE

V istom zmysle Cirkev prebehla modernú a postmodernú spoločnosť v odpovedi na globalizáciu. Globálna vízia Cirkvi vychádza z jej podstaty a z Ježišovho misijného poverenia (porov. Mt 28,19; Mk 16,15). Na rozdiel od dnešných svetových globalizačných trendov, Cirkvi ide takpovediac o „globalizáciu“ viery, pričom sa vo svetle evanjelia transformuje, oslobodzuje a pozdvihuje miestna kultúra. Cirkev sa však musí vyrovnáť aj s celosvetovým globalizačným procesom, čiže sa musí učiť žiť a pôsobiť v podmienkach globalizácie, ktoré výrazne menia kontext jej misijnej činnosti.

Každý zo štyroch znakov Cirkvi, ktoré sú v Nicejsko-carohradskom vyznaní viery, mal svoj špeciálny význam v určitom kritickom období. Tak to bola napríklad jednota v období schiziem, svätosť v čase vplyvu donatistov, apoštolskosť v dobe reformácie. Zdá sa, že v súčasnosti nastáva doba, v ktorej osobitnú dôležitosť nadobúda štvrtý znak Kristovej Cirkvi – katolíckosť (všeobecnosť, univerzálnosť). Katolíckosť Cirkvi hovorí o tom, že Cirkev je síce univerzálna (globálna), no zároveň je spojená s miestnymi spoločenstvami. Univerzálna Cirkev podporuje rozvoj miestnych cirkví a naopak.

Globalizácia so sebou prináša mnohé napätia a konflikty (zhoršujúce sa životné prostredie, sociálne nepokoje, rasové a etnické napätia, ekonomické a politické konflikty atď.), zároveň však predkladá aj mnohé výzvy. Jednou z najdôležitejších je výzva na zjednotenie ľudstva v riešení globálnych problémov sveta, ako je zabezpečenie dôstojnosti každého človeka, otázka dodržiavania ľudských práv, ochrany života, rodiny, rapidného zhoršovania niektorých parametrov životného prostredia, priepastného rozdielu medzi ekonomikami bohatých a chudobných krajín, otázka organizovaného násillia a terorizmu každého druhu, zbrojenia, hladu, chorôb a epidémií, zneužívania žien a detí, otázka vzdelanosti, utečencov a masovej migrácie atď.

Veľkú výzvu misijnej činnosti Cirkvi kladie globalizácia v otázke dialógu medzi náboženstvami. Dnešný svet sa vyznačuje náboženskou pluralitou, pričom svetové náboženstvá rastú a stávajú sa čoraz vplyvnejšími. Vzniká otázka, ako sa Božie dielo spásy bude predstavovať v globálnej kultúre.

Globalizácia vyzýva členov Cirkvi ku globálnej zodpovednosti a angažovaniu sa za svet. Kresťania, hoci majú niekedy pokušenie unikať pred problémami sveta, sa musia ešte väčšmi zaangažovať v tomto globálnom svete, aby ho pomáhali pozdvihovať a premieňať a aby ho tak pripravovali na prichádzajúce Božie kráľovstvo. Cirkev musí objasniť oboje: globalizačný pohyb, ako aj antiglobalistické protesty, aby tak slúžila svetu a prezentovala v ňom Kristovu prítomnosť.¹⁵

Napokon sa pozrime na výzvy, ktoré kladie globalizačný proces zapájaniu masmédií do evanjelizácie. Aby bola evanjelizácia pomocou spoločensko-komunikačných prostriedkov účinná, nesmie byť kvalita a úroveň programov s náboženským charakterom nižšia než kvalita a úroveň ostatných programov. Treba povzbudzovať umelcov, dramaturgov, scenáristov, režisérov a všetkých tvorcov mediálnych projektov, aby pomáhali tvoriť kvalitné evanjelizačné programy, ktoré by oslovili súčasného človeka a pomohli mu odpovedať na jeho osobné, duchovné a náboženské otázky. K tomu treba povedať, že je iste

¹⁵ Porov. *Dictionary of Mission*, s.176–177.

dobré a potrebné mať v médiách redakcie, ktoré sa špecializujú na otázky a problémy človeka spojené s náboženstvom a duchovnou orientáciou. Hrozí tu však nebezpečenstvo uzatvárania sa do akéhosi „geta“, kde evanjelizácia prebieha v prostredí ľudí už vlastne evanjelizovaných, ktorí vyznávajú kresťanské hodnoty. V tomto prípade by bolo namieste, aby sa takéto redakcie zamerali skôr na výchovu zrelého kresťana, čomu by mali prispôbiť aj náročnosť programov. Rovnako dôležité je preniesť kresťanské hodnoty do programov s profánnymi témami a tam sa presadiť prostredníctvom kresťanských osobností a diel vysokej umeleckej i profesionálnej kvality, čo reflektujú ustavičný zápas o hodnoty, ktoré kresťanstvo v sebe nosí.

GLOBALNA MISIA CIRKVI V GLOBALNOM SVETE

Globalizácia ako celosvetový proces mení kontext misijnej činnosti Cirkvi. Univerzálna Cirkev si v zmenených podmienkach musí nájsť nový misijný model, v ktorom sa uplatní najmä *dialóg* spolu s *inkulturáciou*, zohľadňujúc špecifiká globálnej spoločnosti. Medzi takéto špecifiká patrí napríklad vznikanie nových subkultúr, ktoré už nie sú podmienené predovšetkým etnickým alebo geografickým pôvodom človeka, ale napríklad jeho sociálnym stavom, povoláním, záujmami či príslušnosťou k nejakému hnutiu (môže ísť napríklad o subkultúry menšín, utečencov, bezdomovcov, bohatých podnikateľov, príslušníkov svetových hnutí atď.).

Pred Druhým vatikánskym koncilom sa pod pojmom „misie“ chápala skutočnosť vysielania misionárov z kresťanskej Európy do ďalekých „pohanských“ krajín, aby ohlasovali evanjelium tým, ktorí ho ešte nepočuli, aby obrátených krstili a aby všade zakladali viditeľnú Cirkev. Misijná činnosť sa chápala predovšetkým ako poslušnosť voči Kristovmu misijnému príkazu. Druhý vatikánsky koncil priniesol istý posun v chápaní pôvodu misie Cirkvi, keď hovorí, že Cirkev je vo svojej podstate misionárska, pretože misia Cirkvi má pôvod v živote trojjediného Boha.¹⁶ Misia Cirkvi, ktorá má svoj prameň v Božej misii, má kozmický rozmer, čiže zahrnuje celý vesmír. Nič a nikto nie je mimo milujúceho Božieho záujmu. Cirkev je v službe tejto Božej misie, to znamená, že ju sprítomňuje, ohlasuje a o nej svedčí. Cirkev je sama misiou. Misia Cirkvi nie je ohraničená určitým miestom, ani určitými ľuďmi, ale všetko je v službe misie, ktorou je Cirkev. Základnou zložkou tejto misie je evanjelizácia, ktorá má zahrnúť každú oblasť života jednotlivca i spoločnosti.

V druhej polovici 20. storočia nastal posun v ponímaní misie tiež vzhľadom na rozvoj ekleziológie, ktorý zaznamenal Druhý vatikánsky koncil. Koncil totiž každú miestnu cirkev chápe ako vysielajúcu i prijímajúcu zároveň – je misionárska a sama potrebuje misiu. Misia je vecou miestnej i univerzálnej Cirkvi. Je to globálna misia v globálnom svete.¹⁷

M. Arias v článku o globálnej misii Cirkvi hovorí, že globálnosť misie znamená odkrytú plnosť biblického posolstva pre ľudstvo. Obsah a zmysel biblického odkazu nesmie byť redukovaný na niekoľko citátov. Prvá biblická misijná paradigma je stvorenie s globálnym poverením spravovať zem. Dnes

¹⁶ Porov. *Ad gentes*, 2.

¹⁷ Porov. AMALADOSS, M.: *Mission today*, s. 13–17; DORR, D.: *Mission in today's world*, s. 208, 261.

je už jasné, že nám hrozí celková ekologická kríza, ak budeme zem naďalej drancovať, a nie spravovať. Ku správcovstvu zeme sú pozvaní všetci, kresťania aj nekresťania. Biblickou paradigmatou, ktorá má globálny význam, je aj úsilie o spravodlivosť a pokoj, čo je predpokladom integrity stvorenia. Pri uvažovaní o misii v globálnom svete sa opierame o ďalšiu biblickú paradigmatu, ktorou je prichádzajúce Božie kráľovstvo. Téma Božieho kráľovstva je kľúčovým bodom v rozmyšľaní o globálnej misii Cirkvi.¹⁸

Cirkev vyzýva k tomu, aby sa globalizácia uskutočňovala bez marginalizácie. Hoci globalizácia, ako sme už hovorili, má svoje pozitívne stránky, jej veľkým negatívom je, že vytláča najchudobnejšie vrstvy na okraj spoločnosti a najchudobnejšie krajiny na okraj medzinárodných hospodárskych a politických vzťahov. Úlohou miestnych cirkví, najmä v západných krajinách, je pričiňovať sa o to, aby sociálne učenie Cirkvi malo potrebný dosah na formuláciu etických a právnych noriem, ktoré ovládajú voľný svetový trh a činnosť masovokomunikačných prostriedkov.¹⁹ V procese globalizácie sa Cirkev bude usilovať o to, aby „sa víťazom v tomto procese stalo celé ľudstvo, nielen bohatá elita, ktorá kontroluje vedu, technológie, komunikácie a zdroje planéty“.²⁰ Veď globalizácia má slúžiť všetkým ľuďom.

Východiská programu globálnej kresťanskej misie môžeme nájsť v encyklikách posledných pápežov. Cirkev aj v globálnom svete musí byť verná svojmu misijnému poslaniu; usilovať sa ukazovať a obhajovať pravdu o sebe, o svete, o človeku, o Bohu a o ich vzájomných vzťahoch; pevne sa zasaďovať za život a jeho ochranu; učiť o úlohe človeka ako Božieho spolupracovníka, ktorého Boh povolal do tohto sveta za jeho správcu, a nie za konzumenta; angažovať sa vo veciach ochrany a rozvoja rodiny; obhajovať dôstojnosť každého človeka, chrániť ľudské práva, zastávať sa utláčaných, odstrkovaných a ponižovaných; upozorňovať na chyby, ktorých sa spoločnosť dopúšťa a ktoré protirečia Kristovmu učeniu; zasaďovať sa za spravodlivosť a pokoj vo svete; nadovšetko sprítomňovať lásku a vnášať ju do vzťahov medzi ľuďmi a spoločnosťami; angažovať sa v šírení pravdy komunikačnými médiami.

Cirkev dostáva nové výzvy z oblasti kultúry, umenia a vedeckého výskumu. Otvára sa pred ňou priestor gigantických veľkomiest s vlastnými subkultúrami. Globalizácia tiež vyzýva Cirkev k väčšej angažovanosti v práci s migrantmi, utečencami, mládežou a príslušníkmi menšín. Patrí sem aj už spomínané úsilie riešiť globálne problémy v oblasti životného prostredia a ochrana integrity celého stvorenia. Úlohou kresťanov a všetkých ľudí dobrej vôle je chrániť životné prostredie obnovením zmyslu pre úctu voči všetkým Božím stvoreniam. Ako sme už povedali, človek je povolaný byť múdрым a zodpovedným správcom sveta. S týmto súvisí angažovanosť kresťanov v uskutočňovaní takého životného štýlu, ktorý by bol alternatívou konzumného štýlu života, čo devastuje prírodu i človeka.

¹⁸ Porov. ARIAS, M.: *Global and Local : A critical view of mission models*, s. 63–64.

¹⁹ Porov. *Ecclesia in Asia*, 39.

²⁰ *Etika a internet*, s. 51.

ZÁVER

Univerzálna Cirkev musí v globálnom svete nachádzať také misijné formy, v ktorých sa uplatní najmä svedectvo, dialóg, evanjelizácia a inkulturácia, pričom treba zohľadňovať kultúrne špecifiká globalizujúceho sa sveta. Cirkev aj v globálnom svete musí byť verná svojmu misijnému poslaniu, musí všetkým ľuďom ohlasovať evanjelium a viesť so všetkými kultúrnymi prostrediami a skupinami dialóg. Cirkev pod vplyvom globalizačného tlaku dostáva výzvy z prostredia nových subkultúr, ďalej z oblasti komunikačných prostriedkov, vedeckého výskumu, medzinárodných vzťahov, sociálnej spravodlivosti, ochrany života a rodiny atď. Misijná služba Cirkvi musí byť vždy a na každom mieste verná Bohu i človeku.

Cirkev aj v globálnom svete bude posielat svojich misionárov do všetkých „končín zeme“, aby ľuďom prinášala radostnú zvesť, ktorú už dvetisíc rokov ohlasuje, a aby vo všetkých etnických, kultúrnych, politických a sociálnych komunitách vychovávala Ježišových učeníkov. Pod vedením Ducha Svätého bude Cirkev vždy oslobodzovať a pozdvihovať ľudí i celé spoločenstvá a privádzať ich v ústrety prichádzajúcemu Božiemu kráľovstvu. Cirkev je tak znamením nádeje, ktorú ponúka svetu. Ak sa pred ňou svet uzavrie, zostarne. Ak sa však svet tejto nádeji otvorí, objaví svoju skutočnú hodnotu a dostane tvorivú energiu mladosti.

POUŽITÁ LITERATÚRA

Cirkevné dokumenty

- Aetatis novae : Pastoračná inštrukcia Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1996.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Cirkev a internet.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002.
- Communio et progressio : Pastoračná inštrukcia Pápežskej rady pre spoločenské komunikačné prostriedky.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1999.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1993.
- Ecclesia in Asia : Cirkev v Ázii : Posynodálna apoštolská exhortácia Jána Pavla II.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2000.
- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Etika a internet.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002.
- Evangelii nuntiandi : Apoštolské povzbudenie pápeža Pavla VI. o ohlasovaní evanjelia v dnešnom svete.* Zvolen : Združenie Jas, 1992.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.
- Posolstvo Svätého Otca Jána Pavla II. k 36. svetovému dňu spoločenských komunikačných prostriedkov : 12. máj 2002.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2002.
- Redemptoris missio : Encyklika pápeža Jána Pavla II. o trvalej platnosti misionárskeho poslania Cirkvi.* Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997.

Publikácie

- AMALADOSS, M.: *Mission today : Reflections from an Ignatian perspective*. Gujarat : Sahitya Prakash, 1989.
- ARIAS, M.: Global and Local : A critical view of mission models. In: *Global Good News*. Ed. A. H. Snyder. Nashville : Abingdon Press, 2001.
- BUČKO, Š: Načo je komu verejnoprávna televízia. In: *Sme*, 4. 3. 2000.
- Dictionary of Mission : Theology, History, Perspectives*. Ed. K. Müller. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1997.
- DORR, D.: *Mission in today's world*. Dublin : The Columba Press, 2000.
- PANIKKAR, R.: *The Cosmotheandric Experience : Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1993.
- SCHREITER, R. J.: *The New Catholicity : Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1997.

h. doc. Mgr. Ing. Ladislav Bučko, PhD.
Fakulta zdravotníctva a sociálnej práce
Trnavská univerzita
Univerzitné nám. 1
918 43 Trnava

Prawo natury a prawo Ewangelii

WALDEMAR CISŁO

CISŁO, W.: The Law of Nature and the Law of the Gospel. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 17–24.

The Enlightenment is a very interesting period in the history of human thought, especially when it is analysed in relation to its effects on the Revealed religion, the social status of the Catholic Church as well as to its influence on the individual and social mentality due to applying the Cartesian method in philosophy.

Rationalism was in use to judge all the aspects of the human life including a faith. The practical effects of that approach were numerous experiments to rationalize everything connected with the Revelation. Instead of the Revealed religion the introduction of the natural one without “temples and altars” was suggested. What was more the natural law respected by everybody no matter which religion they practised was recommended as a replacement of the law based in the Revelation.

The concept of the law of nature – *ius naturae* – was known in the ancient times but within the Christendom Saint Thomas was the first to create the integral system of the natural law which was obeyed by all Christians. The Reformation destroyed the situation so the Christian conceptions collided with the Protestant ones. As a result there was a lack of moral rules during peace and war. Besides these mentioned problems a question of the transition from duties to the human rights in accordance with the law occurred in the XVIIIth century.

Bearing in the mind the obsessive hatred towards everything what was related to the Revelation, which was especially clearly shown by the encyklopaedists, not surprisingly there was a suggestion that the Revealed law be replaced by the equally and widespreadly accepted law which according to those thinkers was a thoroughly developed conception of the natural law.

This article deals with the evolution of the way of understanding the natural law and efforts made by philosophers to replace the law coming from God and His commandments included in the Revelation by the law whose source in the human nature. The article is also about the lacks which did not allow to accept the carefully developed conception of the natural law not only by individuals but society as well.

Pojęcie prawa natury – *ius naturae* – znane jest w kręgu kultury zachodnioeuropejskiej. Jego początków należy szukać u Platona i Arystotelesa w rozróżnieniu „prawa państwowego” i „prawa uniwersalnego”, które zostało rozwinięte przez stoików – Cicero oraz przez rzymskich prawników – Gajusa i Ulpiana. Z wypracowanej przez stoików koncepcji zaczerpnął św. Augustyn. W miejsce stoickiego pojęcia – „rozum świata”, które zinterpretował w świetle Objawienia, umieścił „odwieczne prawo” oraz moralne prawo naturalne jako jego odbicie istniejące w ludzkiej naturze.¹ Jednak dopiero św. Tomasz stworzył

¹ Por. *Katholisches Soziallexikon*. Red. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits. Graz; Wien; Köln : Styria, 1980, 1890–1900.

pierwszy integralny system prawa naturalnego. W tym okresie myśli ludzkiej – Średniowieczu – dokonała się swoista synteza prawa Biblii, prawa starożytnego oraz prawa rzymskiego. Z Biblii znanym niemal powszechnie prawem jest „Słuchaj, Izraelu, Bóg, Pan nasz, jest Bogiem jedynym. Będiesz miłował Pana Boga twego z całych...”². Z prawa rzymskiego znana była formuła: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Podstawy prawa są te: żyć uczciwie, nikomu nie szkodzić, każdemu oddawać, co mu się należy). Do kultury osobistej należała znajomość dzieła Cycerona „De officiis” gdzie podał obowiązki człowieka i obywatela. Średniowiecze połączyło powyższe formuły prawne i stworzyło system obowiązujący w całym świecie chrześcijańskim, nazwany prawem natury.³

Ta stabilna sytuacja uległa zniszczeniu w czasach reformacji, w których koncepcje chrześcijańskie ścierały się z protestanckimi, co w życiu narodów zaowocowało brakiem uniwersalnych reguł na czas wojny i pokoju. W celu znalezienia nowej podstawy dla prawa naturalnego, która mogłaby być przyjęta przez wszystkie narody, bez względu na wyznawaną przez ich obywateli religię, Hugo Grocjusz w 1625 r. rozpoczął analizę autorytetów prawnych. Swoje rozważania zawarł w dziele *De iure pacis ac belli*,⁴ gdzie wskazuje na następujące źródła prawa: prawo silniejszego (nazywane także racją stanu), prawo zwyczajowe (występuje ono na małym obszarze), prawo zawarte w różnych doktrynach filozoficznych, bardzo zróżnicowane. Obok wyżej wspomnianych wylicza prawo rzymskie, które postrzegał jako przestarzałe, oraz Prawo Boskie zapisane w Biblii.⁵

Mając na uwadze punkt wyjścia, ogólną podstawę dla prawa upatruje w prawie natury. Po przeanalizowaniu sytuacji społecznej człowieka doszedł do wniosku, że jest on istotą rozumną i moralnie wolną. Rozum i wolną wolę człowiek otrzymał od Boga, ale prawo nazywane przez niego naturalnym obowiązywałoby nawet wtedy, gdyby Boga nie było. Powyższe twierdzenie należy uznać jako torujące drogę późniejszym teoriom wywodzącym prawo z innego źródła niż Objawienie. Ponieważ człowiek jest istotą społeczną, z „popędu do stowarzyszenia się” wyprowadza Grocjusz podstawy prawa natury. Za podstawowe uznał:

- poszanowanie cudzej własności,
- obowiązek zwrotu rzeczy przywłaszczonych,
- obowiązek dotrzymania przyrzeczeń,
- obowiązek naprawienia wyrządzonej szkody, oraz
- zasadę karania wykroczeń przeciw prawu naturalnemu.⁶

Kwestie powyższe Grocjusz zawarł we wstępie do swojej publikacji „Prawa wojny i pokoju”, natomiast niemiecki prawnik Samuel von Pufendorf rozbudował je w system prawny. Przedstawił powyższy system w dwóch

² Pwt 6,5.

³ „Jest w człowieku pewne prawo naturalne, będące niejako częścią prawa wiecznego, dzięki czemu może on odróżnić dobro i zło...” ŚW. TOMASZ Z AKWINU: *Summa theologica*. Prima secundae, questio 91, art. 2. – Ib., quaestio 94, art. 4 i 6.

⁴ GROTIUS, H.: *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*. Tł. R. Bierzanek. Warszawa, 1957, s. 63.

⁵ GROTIUS, H.: *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, s. 54.

⁶ HAZARD, P.: *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*. Tł. J. Lalewicz, A. Siemek. Warszawa, 1974, s. 239.

publikacjach nazwanych umownie „małym” i „dużym Pufendorfem”, które stały się podstawą wykształcenia prawniczego w XVIII w.⁷

W oparciu o opracowania Grocjusza czy Pufendorfa w XVIII w. wypracowano wiele definicji prawa natury⁸, którego źródło upatrywano w rozumie ludzkim, bądź wykazywano odrębność prawa Boskiego i ludzkiego⁹. Ten aspekt delikatnie zasugerowany już przez Grocjusza, był rozwijany i eksponowany. Można postawić pytanie, w jakim celu był prowadzony tak duży wysiłek, skoro na zmianę ustawodawstwa nie wpłynął, czemu wyraz dał Wolter.¹⁰ Należy stwierdzić, że ten ogromny wysiłek myśli prawniczej był skierowany bezpośrednio na wykazanie innych źródeł pochodzenia prawa niż autorytet Boga i Objawienie, a pośrednio na obniżenie autorytetu Prawa Boskiego, na które powoływała się religia.

W XVIII w. dokonano się w obrębie prawa przejście od obowiązków do praw człowieka i obywatela, gdzie do największych osiągnięć zaliczyć należy prawo do nietykalności osobistej, do sprawiedliwego procesu, do nienaruszalności własności oraz nowe prawo – niezmiernie ważne dla niniejszych rozważań – prawo do wolności sumienia.¹¹ Nie można jednak wpadać w nadmierny optymizm, gdyż od sformułowania i uzasadnienia powyższych praw do wcielenia ich w życie upłynęło wiele czasu. Człowiekowi przyznano określoną wolność, której części musi się on jednak zawsze wyrzec, aby życie społeczne było możliwe.¹²

Za przełomowe dzieło okresu oświecenia francuskiego, którego autor w miejsce chrześcijańskiej Opatrzności wprowadza prawo przyczynowości jako rządzące wszystkimi poczynaniami narodów, było *O duchu praw* Montesquieu.¹³ To przejście od Boga jako źródła prawa do prawa natury jest powolne. Montesquieu uznał istnienie niezmiennych praw sprawiedliwości, które pochodzą od Boga i rządzą światem fizycznym.¹⁴ Człowiek jako istota fizyczna podlega tym prawom, jednak jako istota rozumna i myśląca może te prawa przekraczać.¹⁵ Na skutek przyznania człowiekowi prawa do łamania praw stanowionych, stara się odnaleźć prawo stałe i powszechnie obowiązujące uprzednie wobec praw stanowionych zarówno Boskiego jak i ludzkiego.¹⁶ Montesquieu przyjmuje idee stanu naturalnego i z niego wyprowadza prawa uprzednie do stanowionych – „prawa natury, tak nazwane, ponieważ pochodzą z naszej istoty”¹⁷. Celem poznania tychże „praw natury” należy, jego zdaniem, przedmiotem badań uczynić człowieka takim, jakim był w stanie przedspołecznym. Prawa natury to te, którym on wówczas podlegał.¹⁸

⁷ HAZARD, P.: *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, s. 240–242.

⁸ Obszernie jest omówiony ten wątek przez P. Hazarda in: HAZARD, P.: *Mysł europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*. Tł. H. Suwała. Warszawa, 1972, s. 140–152.

⁹ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. II. Tł. T. Boy-Żeleński. Warszawa, 1957, s. 218.

¹⁰ HAZARD, P.: *Mysł europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, s. 149.

¹¹ U. IM HOF: *Europa Oświecenia*. Tł. M. Łukasiewicz. Warszawa, 1995, s. 140.

¹² ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*. Tł. B. Baczo, W. Bieńkowska. Warszawa, 1966, s. 28.

¹³ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. I, s. 32.

¹⁴ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. I, s. 25.

¹⁵ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. I, s. 26.

¹⁶ CISŁO, W.: *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*. Frankfurt/M, 2001, s. 178.

¹⁷ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. I, s. 28.

¹⁸ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. I, s. 29.

Montesquieuu mocno wyakcentował w swoim dziele idee prawa naturalnego, uprzedniego wobec wszystkich pozytywnych praw stanowionych przez społeczeństwa. Omawiany autor nie zwracał większej uwagi na to, jaką religię opisywał pod kątem zawartego w niej prawa. Liczyła się jedynie jej użyteczność w życiu społecznym, a to, „czy ma ona swoje korzenie w niebie czy na ziemi” nie miało dla niego znaczenia.¹⁹ Dołączając do tego nastawienia uwagi Montesquieuu na temat ingerencji władzy duchownej w kompetencje władzy świeckiej, trudno nie zgodzić się z P. Hazardem, że to jego zasługą jest usankcjonowanie rozdziału pomiędzy prawem naturalnym a prawem Boskim.²⁰

Drugim encyklopedystą, w twórczości którego pojawia się zagadnienie stanu naturalnego człowieka i związanego tym stanem prawa naturalnego, był J. J. Rousseau. Termin „człowiek natury” często występuje w pismach Rousseau, jednak z doprecyzowaniem tego terminu problemy miał sam wspomniany autor jak również współcześni mu komentatorzy.²¹ Uzasadnionym jest twierdzenie, że ten termin spowodował wiele kontrowersji i polemik mających na celu danie odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć pojęcia „człowiek natury”, „natura człowieka”, występujące u Rousseau.²² W pismach omawianego autora można znaleźć próby charakterystyki powyższych terminów.

„Człowiek naturalny” charakteryzuje się nie podleganiem żadnej innej władzy poza „władzą własnego rozumu”, który „widzi własnymi oczami i czuje własnym sercem”.²³ Jak proponowali to również inni encyklopedyści, jest to człowiek, który odrzuca wszelki autorytet i tradycję. To człowiek dobry „dobrocią absolutną, która oznacza, że coś jest takie, jakie powinno być ze swej natury”²⁴. Tymi cechami, zdaniem Rousseau, człowiek jest obdarzony na etapie przed poznaniem dobra i zła.²⁵ Jednak przy tej interpretacji pojawia się kolejny problem, jak pojmować ten „stan niewinności”, gdyż jak w wielu innych przypadkach Rousseau nie może wykazać się tutaj konsekwencją. Raz można go pojmować jako stan błędnego dzieciństwa²⁶, w innych publikacjach jest to sytuacja „dobrego dzikusa” ze stanu „przedpaństwowego i przedprawnego”²⁷. Człowiek w tym stanie w ujęciu Rousseau „błądzi po lasach, pozbawiony rzemiosł, mowy, stałej siedziby, z nikim nie wojując i z nikim się nie wiążąc, bez najmniejszej potrzeby czy to obcowania z bliźnimi, czy szkodzenia im”²⁸. Jest on pozbawiony życia społecznego i zdolności do refleksji, o tym etapie rozwoju człowieka trudno powiedzieć, że istniały w nim przymioty moralne. Nie można też stwierdzić, zdaniem Rousseau, że był on grzeszny.

Tego typu usytuowanie problemu stanowiło dogodny punkt wyjścia dla rozważań prowadzonych również przez innych encyklopedystów, mających na

¹⁹ MONTESQUIEU, Ch.: *O duchu praw*, t. II, s. 173.

²⁰ HAZARD, P.: *Mysł europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, s. 159.

²¹ BACZKO, B.: *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa, 1964, s. 141n.

²² BACZKO, B.: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, s. 316.

²³ ROUSSEAU, J. J.: *Emil, czyli o wychowaniu*, t. I. Tł. J. Husarski, E. Zieliński. Wrocław, 1955, s. 71n.

²⁴ BACZKO, B.: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, s. 345.

²⁵ BACZKO, B.: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, s. 345.

²⁶ ROUSSEAU, J. J.: *Wyznania*. Tł. T. Boy-Żeleński. Warszawa, 1956, s. 8n.

²⁷ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o nierówności*. In: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Tł. H. Elzeberg. Warszawa, 1956, s. 251.

²⁸ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o nierówności*. In: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 181.

celu podanie innych przyczyn zła istniejącego w świecie niż koncepcja chrześcijańska, mówiąca o grzechu pierwotnym i skażonej przez niego naturze ludzkiej.²⁹ To bardzo enigmatyczne zdefiniowanie stanu natury pozwalało na dużą swobodę w tworzeniu koncepcji mówiących o naturze ludzkiej oraz procesie uspołecznienia.³⁰

Rousseau mocno wyakcentowuje naturalną dobroć człowieka, jako istoty „z natury swej dobrej, miłującej sprawiedliwość i ład”³¹. Człowiekowi natury obce są wszelkie instytucje społeczne, w tym również religijne, stąd obraz człowieka natury, to człowiek zupełnie odizolowany od innych, kierujący się jedyną znaną mu zasadą troski o samego siebie. Moralność pojawia się wraz ze społeczeństwem, gdyż u Rousseau jawi się ona jako „układ” i „obowiązek” istniejący jedynie w społeczeństwie.³² Aby uniknąć oczywistej krytyki, omawiany autor stwierdza, że człowiek w stanie natury nie może być traktowany jako zły. Nie posiadał on bowiem żadnych innych instynktów samozachowawczych niż miłość samego siebie oraz realizującą ją przyjemność.³³ Zdaniem Rousseau ta jedyna namiętność jest obojętna moralnie, gdyż moralność może zaistnieć jedynie w strukturach społecznych, stąd o człowieku przedspołecznym można mówić, że był „premoralny” lub „amoralny”.³⁴ W celu uporządkowania relacji międzyludzkich omawiany autor wprowadza uczucie litości, które definiuje jako „czysty odruch natury poprzedzający wszelką refleksję”³⁵. Jest ona o tyle istotną cechą człowieka natury gdyż łagodzi miłość własną oraz w stanie natury zastępuje prawa i obyczaje.³⁶

Relacje na poziomie społecznym Rousseau porządkuje wprowadzając pojęcie „woli powszechnej”, która ma istotne znaczenie, gdyż „zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części i jest źródłem praw, stanowi dla wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe”.³⁷ Jest to bardzo niebezpieczna idea, gdyż jak czytamy w rozwinięciu zamieszczonym w *Ekonomii politycznej*, Rousseau pojmuje ją jako ostateczny autorytet.³⁸ Mówiąc o małych społecznościach np. religijnych istniejących w państwie stwierdza, że można być dobrym członkiem „jakiegoś gremium religijnego” ale złym obywatelem.³⁹ Postuluje również zniesienie w państwie wewnętrznych społeczności kierujących się własnymi prawami: „Aby więc mieć prawdziwy obraz woli powszechnej, ważne jest, by nie było w państwie społeczności cząstkowych, by każdy obywatel wypowiadał tylko sąd własny.”⁴⁰ Ponieważ Kościół katolicki w swoim nauczaniu wyraźnie dawał prymat prawu Boskiemu przed stanowionym, jest niejako

²⁹ KOŁAKOWSKI, L.: *Jednostka i nieskończoność : Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa, 1958, s. 520.

³⁰ BACZKO, B.: *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 151.

³¹ BACZKO, B.: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, s. 321.

³² ROUSSEAU, J. J.: *Emil*, s. 101.

³³ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o nierówności*, s. 172n.

³⁴ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o nierówności*, s. 172n.

³⁵ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o nierówności*, s. 174.

³⁶ ROUSSEAU, J. J.: *Emil*, s. 23.

³⁷ ROUSSEAU, J. J.: *Ekonomia polityczna*. Tł. H. Elzenberg. Kraków, 1956, s. 289.

³⁸ ROUSSEAU, J. J.: *Ekonomia polityczna*, s. 291.

³⁹ ROUSSEAU, J. J.: *Ekonomia polityczna*, s. 127.

⁴⁰ ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, s. 37.

konsekwencją, że doszło do krytyki Rousseau pod adresem tej społeczności. Stwierdza: „Wszędzie, gdzie kler tworzy wyodrębnione ciało, jest on panem i prawodawcą w swej ojczyźnie. [...] Ze wszystkich filozofów chrześcijańskich tylko Hobbes dostrzegł dobrze zło i lekarstwo na nie, kiedy odważył się zaproponować połączenie dwóch głów orła i sprowadzenie wszystkiego do jedności politycznej. [...] Lecz musiał spostrzec, że właściwy chrystianizmowi duch panowania nie daje się pogodzić z jego systemem i że interes księdza będzie zawsze silniejszy od interesu państwa.”⁴¹ Z powyższych stwierdzeń jasno wynika, że dla omawianego autora Kościół to jedynie zredukowana do wymiaru społecznego grupa ludzi, kierująca się pochodzącym z zewnątrz czyli z Rzymu prawem. Ponieważ nie chciał zrozumieć specyfiki prawa Objawionego i jego znaczenia dla każdego człowieka wierzącego, widział w Kościele jedynie przeszkodę do „uszcześliwienia ludzkości”. Stosując terminologię Rousseau Kościół jest suwerenem i poprzez nauczanie wpływa na wyrażane przez poszczególnych ludzi poglądy.

Wiele poważnych wątpliwości przysporzyło stwierdzenie Rousseau, że ustrój społeczny jest podstawą wszystkich praw. Z tego stwierdzenia można wysnuć dwojakie wnioski i potraktować je niegroźnie, gdy przez „prawo” rozumiemy uchwalane ustawy. Nabiera ono jednak zupełnie innego sensu, gdy rozważane jest w kontekście jego stwierdzenia, że prawodawstwo stwarza obyczaję.⁴² To stwierdzenie sugeruje, iż to państwo jest źródłem prawa moralnego. Tak ujęte prawo i enigmatyczna „wola powszechna”, połączone z atakiem Rousseau na „cząstkowe społeczności” oraz wprowadzenie religii prywatnej w odróżnieniu od Objawionej, której depozytariuszem jest Kościół, nieuchronnie prowadzi do totalitaryzmu, czego obrazem była rewolucja.⁴³

W przedstawionych poglądach Rousseau można odnaleźć wiele niejednoznacznych stwierdzeń. Twierdzi, że człowiek zawsze pragnie dobra, jednak może się mylić co do jego natury, kto ma więc interpretować prawo moralne, skoro Kościół w jego pojęciu nie może tego czynić? Raz proponuje sumienie, w innym miejscu jest to prawodawca, jednak sam przyznaje, że prawodawca może się kierować egoistycznymi pobudkami, stąd za rozstrzygający czynnik należy uznać sumienie.⁴⁴ Jednak i jego osąd jest zagrożony, gdyż człowiek winien dostosować się do decyzji „woli powszechnej”, a jeśli zachodzi potrzeba, należy go „zmusić do wolności”.⁴⁵ Pomimo pięknych stwierdzeń o „prawie wypisanym niezatartymi literami w sercu” oraz o „głosie sumienia” trudno uznać propozycję daną przez Rousseau za mogącą zastąpić prawo Objawione, a tak postrzegał ją omawiany autor. Posiada ona zbyt wiele elementów wzajemnie się wykluczających, jak wolność jednostki i postulat „zmuszania człowieka do wolności”, prowadziła ona również do wyeliminowania tradycyjnie pojmowanej prawa moralnego.

Równie krytyczne stanowisko wobec Prawa Objawionego jak Rousseau zajął Denis Diderot. Jako punkt wyjścia dla swoich rozważań przyjął analizę zdarzeń, jakie miały miejsce w historii a związane były z ewolucją prawa

⁴¹ ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, s. 151.

⁴² ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, s. 150.

⁴³ CISŁO, W.: *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*, s. 167.

⁴⁴ ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, s. 47.

⁴⁵ ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, s. 127.

religijnego.⁴⁶ Reprezentował postawę sceptyczną wobec doskonałości prawa chrześcijańskiego. Jego zdaniem historia pokazuje, że prawo naturalne zostało udoskonalone przez prawo Mojżesza a to z kolei przez prawo chrześcijańskie, to dlatego na pewnym etapie nie miałyby i ono zostać udoskonalone.⁴⁷ Na korzyść prawa naturalnego, zdaniem Diderota, przemawia również jego doskonałość, gdyż jak twierdzi Prawo Objawione nie wniosło niczego nowego w stosunku do nakazów już istniejących.⁴⁸ Twierdzi, że udoskonalenie polega na dodaniu „pięciu lub sześciu niezrozumiałych twierdzeń, które z tegoż właśnie powodu nie mogą uchodzić za dotyczące nas prawdy”⁴⁹.

Jako przykład „absurdalności” Prawa Objawionego, służy mu pojęcie grzechu pierwotnego mówiące, iż wszystkie dzieci Adama rodzą się w grzechu. W jego przekonaniu, to stwierdzenie ma taką samą moc, jak twierdzenie, że „wszystkie dzieci Piotra rodzą się w grzechu na skutek winy ich ojca”⁵⁰. To na skutek wprowadzenia w życie człowieka moralności innej niż naturalna doszło do swobodnego konfliktu. Diderot streścił to zagadnienie następująco: „Był człowiek naturalny; wprowadzono w jego wnętrzu człowieka sztucznego i wraz wszczęła się w tym wnętrzu wojna domowa, która trwa całe życie. To naturalny człowiek jest mocniejszy, to miazdży go człowiek moralny i sztuczny; w obu przypadkach to smutne monstrum, szarpane, rwane kleszczami, udręczone, rozpięte na kole, bez ustanku jęczy, bez ustanku jest nieszczęśliwe.”⁵¹ Jako jedyny sposób na wyjście człowieka z tego sztucznego stanu proponuje: „Pójdźmy za naturą w jej pierwszych poczynaniach: nasze doznania zmysłowe są przyjemne lub nieprzyjemne, przynoszą nam rozkosz lub ból. Od doświadczenia przechodzimy do abstrakcyjnego pojęcia krzywdy i dobrodziejstwa; ślady wryte wcześniej w duszy stają się niezatarte, dręczą wewnętrznie człowieka złego, pocieszają cnotliwego i służą za przykład prawodawcy.”⁵²

Zdaniem Diderota to religia na skutek swoich „niejasnych zamierzeń” przekonała człowieka, że rodzi się zły na skutek grzechu pierwotnego. Stąd moralność oparta na wskazaniach religijnych jest „zgrzybliwa” i ma na celu jedynie uciskanie człowieka.⁵³ Aby człowiek mógł wrócić do pierwotnego stanu natury, proponuje odrzucić moralność religijną i odwołać się do instynktu, który każe człowiekowi dążyć do szczęścia oraz do rozumu, który podpowiada, jak to szczęście osiągnąć. Kiedy rozpatrujemy poglądy Diderota na temat religii objawionej i moralności z niej wynikającej, należy pamiętać o ogólnym nastawieniu encyklopedystów do Kościoła katolickiego, które było nad wyraz krytyczne i nie pozbawione uprzedzeń.

Podsumowując wysiłek encyklopedystów mający na celu takie przedstawienie prawa naturalnego, które przekonałoby czytelnika o jego

⁴⁶ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych* (Myśli filozoficzne; O wystarczalności religii naturalnej; Przechadzka sceptyka; List o ślepcach dla użytku tych co widzą; O interpretacji natury). Tł. J. Rogoziński, J. Hartwig. Warszawa, 1953, s. 75.

⁴⁷ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 75.

⁴⁸ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 75.

⁴⁹ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 76.

⁵⁰ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 76.

⁵¹ DIDEROT, D.: *Przyczynek do podróży Bougainville'a*. Warszawa, 1969, s. 81.

⁵² DIDEROT, D.: *Apologie de l'abbé de Prades : Oeuvres*, t. V, cz. II. Paris, 1975, s. 470.

⁵³ DIDEROT, D.: Przechadzka sceptyka. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 117–118.

bezwzględnej wyższości nad Prawem Objawionym czy stanowionym należy stwierdzić, że ten wielki wysiłek nie był zbyt imponujący.

Montesquieu wykazując negatywne skutki ingerencji władzy duchownej w sprawowanie władzy świeckiej dochodzi do wniosku, że prawo naturalne i religijne są od siebie niezależne. Trudno bezkrytycznie przyjąć taką interpretację skoro sami encyklopedyści podkreślali tożsamość prawa naturalnego z dobrocią Boga.⁵⁴

Rousseau prezentował koncepcję „dobrego dzikusa”, nie mogąc zwalczyć zupełnie cywilizowanego społeczeństwa, jego zdaniem w pełni odpowiedzialnego za „zepsucie naturalnego człowieka”⁵⁵, prowadzi krytykę nauk. One poprzez swój rozwój są odpowiedzialne za zepsucie człowieka.⁵⁶ Swoją etykę oparł na nieomyślności sądów sumienia ludzkiego: „Dobre jest, co czuję jako dobre, złe co czuję jako złe. Moralność naszych czynności leży w sądzie, który o nich sami wydajemy.”⁵⁷ Obok subiektywizmu, jaki się bardzo wyraźnie pojawia, zarzucano, słusznie zdaniem piszącego, że postulowane przez Rousseau oddanie pełni władzy w ręce „przedstawicieli ludu” prowadzi do tyranii ślepych mas, co zweryfikowała już historia.

W systemie moralnym zaproponowanym przez Diderota, badacze jego twórczości zarzucają mu niezgodność pomiędzy materialistycznymi elementami jego myśli a idealizmem etycznym. W dziełach, gdzie pojawiają się elementy materializmu, artykuł dotyczący Locke’a zamieszczony w Encyklopedii, jego materializm likwiduje wolność a żal za grzechy czyni absurdalnym. Z kolei walczył z tymi przedstawicielami materializmu, którzy łączyli go z niskimi ideałami moralnymi jak np. Helvétius, który wszystkie ideały i pobudki moralne tłumaczył egotyzmem⁵⁸. Opowiadał się też za ideałami samo poświęcenia, uczynności i humanizmu, które trudno pogodzić z materialistyczną koncepcją moralności. Należy stwierdzić, że zaprezentowane próby zastąpienia Prawa Boskiego prawem natury, tak rozumianym, jak pokazali to encyklopedyści, trudno uznać za możliwe do przyjęcia w życiu jednostki jak i społeczeństwa.

Ks. Waldemar Cisko
ul. Bernardyńska 5
20 - 106 Lublin

⁵⁴ DIDEROT, D.: O wystarczalności religii naturalnej. In: *Wybór pism filozoficznych*, s. 77.

⁵⁵ ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o naukach i sztukach*, s. 14.

⁵⁶ „...astronomię spłodził zabobon; wiedzę retoryczną – ambicja, nienawiść, kłamstwo, pochlebstwo; geometrię – chciwość; nauki o przyrodzie – próżna ciekawość; wszystkie łącznie z etyką – pycha ludzka.” ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o naukach i sztukach*, s. 25.

⁵⁷ ROUSSEAU, J. J.: *Emil*, t. II, s. 117.

⁵⁸ COPLESTON, F.: *Historia filozofii*, t. VI. Tł. J. Marzęcki. Warszawa, 1995, s. 51.

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK I, 2003, ČÍSLO 2

Slobodomurárstvo vo svete a v Uhorsku

JURAJ DOLINSKÝ SJ

DOLINSKÝ, J.: The Freemasonry in the World and in Hungary. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 25–32.

The freemasonry is a mysterious phenomenon from which the prejudices and legends have resulted. Its beginnings go back to England of the 18th century. Many of us regard its beginnings at the building of the temple in Jerusalem, though. From the British Isles, it spread to the Continent very quickly. In the second half of the eighteenth century, the first guilds appeared in Hungary as well. In the beginning of the First World War, there were 477 freemasons in Slovakia. In the newly established Czechoslovakia, the guilds continued in their activities. However, after the Second World War, their activities were banned. After 1989, their activities have been restored again. The attitude of the Church to the freemasonic guilds is reflected by various religious documents. Several degrees of "the consecration" in a guild and their special symbolism are sheltered by an extraordinary secret.

Nemecký historik Ulrich Im Hof vo svojej knihe *Európa a osvietenstvo* píše o priateľstve, ktoré „malo pre osvietencov veľký význam, bola to téma, o ktorej sa neustále písalo“¹. Spoločenské priateľstvá boli podnetom vzniku rôznych zoskupení, združení, medzi ktoré zaraďuje spomínaný historik aj slobodomurárske lóže.²

No azda ani jedna zo spoločností vznikajúcich v 18. resp. v 19. storočí nie je opradená toľkými legandami ako práve slobodomurárska lóža. Mnohé z nich „vytvorili sami slobodomurári“³.

Najrozšírenejšia legenda vidí pôvod slobodomurárstva v starých korporáciách či cechoch staveľských majstrov, ktorých počet prudko vzrástol najmä od 11. do 13. storočia. V horúčkovitej stavebnej aktivite tohto obdobia bolo staveľstvo vyhľadávaným remeslom, preto boli stavitelia obdarovaní mnohými privilégiami a imunitami, takže čoskoro dosiahli istú medzinárodnú úroveň a nadradenosť nad ostatnými umeniami. Pápeži – Bonifác IV. (1100), Mikuláš III. (1277), Benedikt XII. (1331) – sa ukázali voči nim rovnako štedrými ako svetskí hodnostári a priznali im právo, aby si vládli podľa vlastných štatútov, aby sa mohli slobodne sťahovať z krajiny do krajiny, a tak sa tešili akémusi monopolu pri stavebných prácach.⁴ Z tejto slobody pochádza aj prídavok free-, frei-, slobodo-... K nárastu ich prestíže prispelo aj prísne zachovávanie noriem v prijímaní nových členov a v ceremóniách, ktoré boli sprevádzané

¹ IM HOF, U.: *Evropa a osvícenství*. Praha : NLN, 2001, s. 90.

² Porov. IM HOF, U.: *Evropa a osvícenství*, s. 91–132.

³ Slovenskí slobodomurári sú hlavne z Bratislavy. In: *Sme*, 6. 5. 2003, s. 5.

⁴ PIRRI, Pietro: Massoneria. In: *Enciclopedia Cattolica*. Vol. 8. Firenze : G. C. Sansoni, 1952, s. 312.

odovzdávaním staviteľského náradia – olovnice, kružidla. Prijatie bolo spečatené slávnostnou prísahou. Nový člen cechu musel zachovávať profesionálne tajomstvo, náboženské a občianske povinnosti ukladané v štatútoch. Spätosť s vierou je doložená v starých štatútoch týchto spolkov najmä z Anglicka.

Zanechanie staviteľskej činnosti v krajinách, ktoré boli poznačené protestantskou reformáciou, ako aj nezhody medzi majstrami a remeselníkmi viedli ku vnútornej kríze, k úpadku a k postupnej transformácii týchto spolkov na špekulatívne spoločnosti (14. marca 1655 Teologická fakulta parížskej Sorbony vyhlásila niektoré obrady za bezbožné, svätokrádežné a poverčivé). Tu treba vziať do úvahy aj spoločenské a sociálne pomery v Anglicku na konci 17. storočia (zápas medzi stúpenkami tories a whigs).

Počas týchto udalostí sa štyri londýnske lóže (U husy a rožna, U koruny, U jablone, U pohára a hrozna) spojili do jednej veľkej lóže 24. júna 1717, teda na sviatok sv. Jána Krstiteľa. Tak vznikla prvá Veľká anglická lóža.

Úloha vypracovať konštitúcie bola zverená presbyteriánskemu pastorovi Jacobovi Andersenovi, ktorý už 27. decembra 1721 predložil lóži svoju prácu. Konštitúcie schválila lóža 17. januára 1723. Slobodomurárstvo je chápané ako „spoločenstvo, v ktorom sú všetci ľudia zajedno, pretože ponecháva každému jeho presvedčenie.... Je spojivom a prostriedkom na založenie verného priateľstva medzi tými, ktorí by si inak ostali cudzí“. Podľa Konštitúcií slobodomurár „nebude nikdy hlúpym ateistom, ani bezbožným nevzdelancom“⁵.

V roku 1738 Anderson tieto Konštitúcie upravil, najmä ich časť o náboženských povinnostiach. Obe redakcie Konštitúcií spôsobovali starosti, ako odtrhnúť slobodomurára od náboženstva.

Rýchle rozšírenie slobodomurárstva možno pochopiť, ak vezmeme do úvahy silu a prestíž Anglicka. Staré galské, írské a škótske lóže boli prvé, ktoré sa podrobili Veľkej anglickej lóži v Londýne. V polovici 18. storočia preniká slobodomurárstvo aj na kontinent (Francúzsko, 1721, Holandsko, 1725, Španielsko, 1726, Rusko, 1732, Taliansko, 1733, Švajčiarsko, 1736, Poľsko, 1739, Rakúsko, 1742, Dánsko, 1743), ba v roku 1728 až do Kalkaty.

V Anglicku však duchovná roztrieštenosť a protináboženská atmosféra v lóžach viedla k novej redakcii Konštitúcií, ktorú vykonal anglikánsky pastor Entech a ktorá stanovila ako základné dogmy vieru v Boha, Veľkého Architekta Univerza, a rešpektovanie Biblie. Anglosaské slobodomurárstvo, verné týmto kritériám, sa preto natoľko nemiešalo do politických a konfesiónálnych otázok, zameralo sa predovšetkým na humanitárnu oblasť a nemá taký antiklerikálny náboj ako latinské (románska jazyková oblasť) slobodomurárstvo.

Vo Francúzsku sa počas dlhej vlády veľmajstra grófa Filipa z Clermontu (1743 – 1779) slobodomurárstvo čoraz viac vzdalovalo od kresťanského ideálu. Slobodomurárske lóže sa stali miestom nechutných predstavení a postupne sa slobodomurárstvo roztrieštilo na rôzne obediencie. Vojvoda z Orleánu sa pokúsil zreformovať lóže vo Francúzsku, čo sa mu čiastočne aj podarilo. Do lóže v tomto období vstupovali mnohí exponenti magistrátov, armády, vedy.

⁵ Staré povinnosti Slobodných Murárov. In: www.slobodomurár.sk./povinnosti.html, 21. 6. 2003, s. 1.

SLOBODOMURÁRSTVO NA NAŠOM ÚZEMÍ

Ani Slovensko neodolalo slobodomurárskym myšlienkam. Na ich začiatok priaznivo pôsobili tradične dobré vzťahy medzi Poľskom a Uhorskom. Najmä Prešov, ktorý bol najväčším uhorsko-poľským obchodným centrom, a spišské mestá, ktoré boli v poľskom zálohu, tvorili akýsi most medzi oboma kráľovstvami.

Prvá lóža na území Slovenska s názvom K cnostnému cestovateľovi vznikla v Prešove v roku 1769 z iniciatívy varšavskej lóže U cnostného Samaritána. Prešovská lóža sa stala materskou lóžou spišského slobodomurárstva s centrom v Ľubici a neskôr v Kežmarku. Prešov zohral svoju úlohu aj pri vzniku lóže v Banskej Štiavnici

Druhým mestom na našom území, kde vznikla slobodomurárska lóža, sa stala Bratislava. Tu vznikla v roku 1771 lóža Ad Taciturnitatem. Jej činnosť bola zameraná najmä na bezplatné ošetrovanie chudobných detí.

V Košiciach sa pokúsil o založenie slobodomurárskeho krúžku Ružový kríž gróf Török. Prvou fungujúcou lóžou bola však až lóža K plamennému kru, založená v roku 1773. Významným členom lóže bol spisovateľ F. Kazinci, ktorý vydával časopis Orpheus.

Do života slobodomurárskych lóží zasiahlo nariadenie Jozefa II., ktorým od 1. 1. 1786 postavil slobodomurárov pod svoju ochranu, ale zároveň obmedzil počet lóží a podrobil ich kontrole. V hlavných mestách jednotlivých krajín monarchie mohli existovať maximálne tri lóže a navyše boli povinné predkladať každý rok zoznam svojich členov a podať dáta svojich zhromaždení.

Cisár František I. vykonával v deväťdesiatych rokoch prostredníctvom policajného aparátu taký tlak na lóže, že mnohé radšej zastavili svoju činnosť. Perzekúcie vyvrcholili v popravách uhorských a viedenských jakobínov (Spoločnosť slobody a rovnosti pre strednú šľachtu a Spoločnosť slobody a rovnosti pre radikálnych demokratov; Martinovičovo sprisahanie, popravení 20. 5. 1795). V roku 1794 dochádza k zákazu činnosti slobodomurárskych lóží na celom území ríše. Prvé pokusy o ich znovuoživenie možno datovať do roku 1848. Avšak po okupácii Budína cisárskym vojskom lóže zanikli.

Ďalšie pokusy o ich oživenie nastali po páde Bachovho absolutizmu. V roku 1867 sa predsedom vlády stal Gyula Andrásy, člen parížskej lóže. On presadil, že v októbri 1868 minister vnútra schválil stanovky lóže Jednota vo vlasti. Nato bola v roku 1869 schválená bratislavská lóža Zur Wahrheit a v roku 1870 košická lóža Haladás. Potom počet lóží na Slovensku v rokoch 1869 – 1918 prudko stúpol. V tomto období pracovalo na Slovensku 32 lóží a niekoľko slobodomurárskych krúžkov, ktoré však neboli plnohodnotnými lóžami. Najviac ich bolo v Bratislave (10). Spomenieme len niektoré: Pioner, Kosmos, Hiram, Lessing zu dem 3 Ringen, v Košiciach pracovali tri – Haladás, Egyértes, Ressurexit, v Banskej Bystrici Felvidék, v Prešove Thököly, v Lučenci Phönix, v Kežmarku Szepes, v Rimavskej Sobote Gömör, vo Vrútkach Észak, v Komárne Klapka, v Žiline Fraternitas, v Spišskej Novej Vsi Tátra, v Nových Zámkoch Concordia a v Banskej Štiavnici Bányamécs. Nie všetky boli však slovenského pôvodu. Mnohé boli odnožou českých alebo maďarských lóží. Pôvodných domácich bolo len šesť, v celom Uhorsku bolo 39 lóží.

V roku 1871 Veľký Orient, ústredie lóží škótskeho smeru, definoval úlohy slobodomurárstva takto: 1. Slobodomurárstvo je filozofická, filantropická

a pokroková ustanovizeň. 2. Cieľom je rozširovanie verejných mravov a osvetu, vykonávanie dobročinnosti. 3. Vylučuje zo svojho lona všetky náboženské a politické otázky a zaväzuje svojich členov ku statočnému zachovávaní zákonov vlasti.

V uhorskej časti monarchie bolo v roku 1915 7 370 slobodomurárov, z toho na Slovensku bolo 477 členov. Ak sa pozrieme na sociálne zloženie, najväčšiu skupinu tvorili úradníci, potom nasledovali učitelia, advokáti, obchodníci, lekári a ďalšie počtom menšie skupiny.

Aktivita slobodomurárskych lóží bola veľmi rozsiahla. Siahala od konania rôznych osvetových prednášok protialkoholického zamerania (Banská Bystrica), cez boj proti analfabetizmu (Kežmarok), až po usporiadanie slávnostného stretnutia celého uhorského slobodomurárskeho hnutia, ktoré sa konalo 28. júna 1814 vo Vysokých Tatrách. Cieľom tejto akcie bolo stmeliť rady, utužiť ostré diskusie a spory medzi konzervatívnym a reformným krídlom.

SLOBODOMURÁRSTVO PO VZNIKU ČESKOSLOVENSKA

Po prvej svetovej vojne slobodomurárstvo v novom Československu nadväzuje na bratislavskú rituálne založenú lóžu Hiram u troch hviezd (Hiram zu den drei Sternen). Práve do tejto lóže siahajú nitky pražských slobodomurárskych krúžkov 20. storočia (1909). Protagonistami boli Berthold Thein a Alfréd Baštýř. Významným dátumom pre československé slobodomurárstvo bol máj 1922, keď bola v Lausanne pod patronátom Najvyššej rady švajčiarskej a talianskej založená Najvyššia rada 33. stupňa pre Československo. Konštitučný dokument podpísal Alfons Mucha, Ladislav Syllaba a Viktor Dvorský.

Základom českého a slovenského slobodomurárstva sa stali dve lóže – Jan Amos Komenský a Národ, k nim neskôr pribudli štyri pražské lóže.

1925 – Jan Kollár, Bratislava.

1925/6 – Pavel Josef Šafařík, Košice.

1934 – Vatra, Banská Bystrica.

1935 – Iskra, Plešivec.

1935 – Centrum Securitatis, Užhorod.

1933 – Krúžok Ján Milec, Žilina.

Okrem toho v tejto dobe vznikli aj lóže, ktoré nespádali do obediencie Národnej veľkej lóže československej, ale neskôr sa do nej začlenili:

1927 (1935) – Harmonia u pravdy a vernosti, Bratislava,

1930 (1935) – Most, Bratislava,

1930 (1935) – Comenius, Košice.

Všetky lóže pracovali až do mníchovského diktátu v septembri 1938. No ešte pred rozpadom Československa, 10. októbra 1938 svoju činnosť „uspali“. Mnoho členov lóží emigrovalo do Anglicka, kde sa stali členmi anglických lóží, časť ostala pasívna doma.

UDALOSTI PO DRUHEJ SVETOVEJ VOJNE

Po druhej svetovej vojne, na konci roku 1946, sa slobodomurársky prípravný výbor odhodlal k akcii. Výbor vypracoval memorandum o slobodomurárstve v Československu, ktoré bolo adresované už vtedajšiemu

predsedovi vlády Gottwaldovi, ministrovi vnútra Noskovi a ministrovi školstva Stránskemu. V memorande žiadajú potvrdenie, aby mohli pokračovať vo svojej práci. Memorandum podpísali Jaroslav Kvapil, František Kadeřávek, Oto Mizera a Bohumil Vančura. No žiadatelia netušili, že „predsedníctvo vlády sa uznieslo na svojej 10. schôdzi, konanej 11. januára 1946, uložiť ministrovi vnútra, aby naďalej neudeloval povolenie k obnoveniu činnosti slobodomurárskych spolkov“⁶. Až výsledkom ďalších rokovaní bolo povolenie Národnej veľkej lóže československej v júli 1947.

Po februárových udalostiach 1948 sa museli prispôbiť novým pomerom. 3. marca bol vytvorený NVLČs akčný výbor, ktorý zbieral podpisy pod vyhlásenie lojality k novej republike. No v roku 1950 sa začínalo zmrákať aj nad slobodomurármi. Ministerstvo vnútra zostavilo súpisku slobodomurárov. 28. marca 1951 prijímali do lóží posledných čakateľov a 30. marca bolo posledné povyšovanie. Likvidačné zhromaždenie bolo zvolané na 1. apríla 1951. A tak 13. apríla vyšla v Úradnom liste republiky Československej správa o rozpustení slobodomurárskych lóží. Lóže boli vymazané zo spolkového registra.

OŽIVENIE PO ROKU 1993

Po roku 1993 dochádza k obnoveniu slobodomurárstva na Slovensku. 8. mája 1993 bola v Bratislave založená lóža Humanizmus. Druhou lóžou, ktorá sa však po smrti jej zakladateľa Aristida Jamnického takmer rozpadla, je lóža Ján Kollár. 17. mája 2003 sa v Kremnici konalo „posvätenie“ novej lóže Kosmopolis. Po vzniku ďalších lóží – hovorí sa predbežne o Komárne, Nitre, Banskej Bystrici a Košiciach – vznikla Veľká lóža Slovenskej republiky a Slovensko sa stalo samostatným slobodomurárskym územím.

POSTOJE KATOLÍCKEJ CIRKVI K PROBLEMATIKE SLOBODOMURÁRSTVA

Spomenieme len tie najvýznamnejšie. Prvým dokumentom bola bula Klementa XII. *In eminenti* z roku 1732. Potom nasledovali ďalšie: *Providas Romanorum Pontificum* Benedikta XIV. z roku 1751, *Quo graviore* Leva XII. z roku 1825, *Apostolicae sedis* Pia IX. z roku 1869, *Humanum genus* Leva XIII. z roku 1884 a od toho istého pápeža pochádza aj ďalší dokument *Inimica vis* z roku 1892.

Všetky tieto odsúdenia zahŕňajú exkomunikáciu „*latae sententiae*“ pre tri kategórie: 1. zápis do slobodomurárstva; 2. ktokoľvek ho podporuje, chráni a uprednostňuje; 3. kto neobžaluje zapísaných. Táto posledná dispozícia, ktorá sa nám javí ako „málo kresťanská“, zodpovedá mentalite doby, odráža ohrozenú Cirkev, ktorá cíti povinnosť brániť sa.⁷

CIC z roku 1917 kánonom 2335 postihuje exkomunikáciou len tých, ktorí sú do lóže zapísaní. Povinnosť oznámiť sa vzťahovala iba na klerikov⁸, avšak, ak ju niekto opomenul, nebol postihnutý⁹.

⁶ ČECHUROVÁ, J.: *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*. Praha : Libri, 2002, s. 387.

⁷ Porov. CIC 1917, kán. 2334.

⁸ CIC 1917, kán. 2336

⁹ CIC 1917, kán. 2335

V roku 1981 na základe otázok viacerých biskupov, či sa stanovisko Cirkvi v tejto otázke nezmenilo, vydala Kongregácia pre náuku viery dokument, v ktorom potvrdila stanovisko v súlade s CIC z roku 1917.¹⁰

Nový CIC z roku 1983 kánonom 1374 hovorí už len genericky: „Kto sa stane členom združenia, ktoré brojí proti Cirkvi, bude potrestaný spravodlivým trestom; kto takéto združenie podporuje alebo riadi, bude potrestaný interdiktom.“¹¹

Stanovisko Cirkvi voči slobodomurárstvu, aj keď sa v novom kódexe výslovne nespomína, sa však nezmenilo. Posvätná kongregácia pre náuku viery vydala vyhlásenie zo 17. februára 1981 o slobodomurárstve. Doslova sa v ňom hovorí: „Stanovisko Cirkvi voči slobodomurárskym združeniam zostáva naďalej negatívne, pretože ich princípy Cirkev vždy považovala za nezlučiteľné s jej náukou, a preto vstúpiť do nich je zakázané. Veriaci, ktorí sú členmi slobodomurárskych združení, sa nachádzajú v stave ťažkého hriechu a nemôžu pristupovať ku svätému prijímaniu.“¹²

HODNOSTÁRI LÓŽE

Počet hodnostárov jednotlivých lóží kolíše. Často to závisí od „obradu“, do ktorého je lóža začlenená, a prípadne aj od počtu členov v lóži. Medzi najdôležitejšie a najčastejšie hodnosti patria:

- ctihodný majster – zasahuje do debaty, riadi prácu lóže, kontroluje prácu hodnostárov, vybavuje korešpondenciu,
- prvý dozorca – udeľuje slovo, stará sa o obiehajúce slovo a školí tovarišov,
- druhý dozorca – školí učňov,
- rečník – je strážcom ústavy, číta listy Veľkého Orientu a vyjadruje svoj názor pred hlasovaním lóže,
- tajomník – vedie knihu architektúry, zabezpečuje účasť na prácach a má na starosti pečať lóže,
- veľký znalec – pripomína správnosť rituálov, kontroluje účastníkov, má na starosti hlasovanie guľôčkami,
- pokladník – vyberá poplatky a stará sa o majetok lóže a každých šesť mesiacov predkladá finančný stav lóže,
- samaritán – navštevuje chorých bratov, vyberá príspevky do „vdovinho mešca“,
- obradník – odvádza rečníka a sprevádza bratov pri ich cestách v chráme,
- pokrývač – dverník, stará sa o riadne pokrytie chrámu,
- majster hodovník – stará sa o hody po práci,
- stĺp harmónie – stará sa o to, aby pri práci znela hudba,
- knihovník – vedie knižnicu lóže,
- vľajkonosič – stará sa o štandardu lóže.¹³

¹⁰ Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Cirkev a slobodomurárstvo*. Romae : 1981, s. 1.

¹¹ *Kódex kánonického práva 1983*, kán. 1374.

¹² Vyhlásenie Kongregácie pre otázky viery o slobodomurárstve. In: *Katolícke noviny*, 2. júna 1996, s. 16.

¹³ Porov. Hodnostári lóže. In: *Sme*, 6. 5. 2003, s. 5.

Okrem týchto stupňov, ktoré možno radiť k nižším, poznajú slobodomurárske lóže aj ďalšie. Celá škála stupňov „zasvätenia“ ich pozná až 33.¹⁴ Nie všetky lóže používajú všetky stupne.

SYMBOLY LÓŽE

Symbols sú umiestnené v lóži podľa prísnych pravidiel. Používa sa rituálna výzdoba – napríklad strop musel byť modrý, niekedy s hviezdami, čo predstavovalo Všemohár. Tu sa nachádzal aj baldachýn so Slnkom a Mesiacom. V strede stál oltár, kde sedel majster. Pri sebe mal Bibliu, kladivo, trojuholník a meč, nástroje, ktorými sa opracovávali „skaly“ na kváder. Neofyt bol skalou, kým ho bratia neprijali. Najčastejšie používanými symbolmi boli:

- kružidlo – miera v hľadani,
- uholník – priamosť v konaní,
- dláto – súdnosť v bádani,
- olovnica – hĺbka v pozorovaní,
- murárska lyžica – láskavosť ku všetkým,
- vodováha – správne uplatňovanie znalostí.

Symbols našli svoje uplatnenie aj na rúchach. Zástera a rukavice deklarujú princíp čistoty slobodomurárskej práce. Biela farba označovala nevinnosť, modrá zasvätenosť, čierna tmu a nevedomosť sveta. Zástava znamená poctivosť, agátový strom večnosť, nepoškvrnenosť.

Osobitnú úlohu zohrávali prijímacie obrady, ktoré sa konali v troch základných stupňoch – učeň, tovariš, majster. Každý stupeň mal svoj vlastný obrad, svoje mystické úlohy a prijímacie texty. Pri prijímaní podrobili neofytu skúškam. Mal prečítať sľub, že bude konať na základe pokynov a v prospech členov lóže. Potom mu zaviazali oči a predstierali jeho púť podsvetím. Musel dodržiavať sľub mlčanlivosti o prácach, členoch a obradoch. Prebratím zástery sa stal členom lóže. Na tovariša bol povýšený až po vykonaní určitých prác a mal otesať kameň vhodný na stavbu chrámu.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- Codex Iuris Canonici. Romae* : Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
 ČECHUROVÁ, Jana: *Čeští svobodní zednáři ve XX. století*. Praha : Libri, 2002. 527 s. ISBN 80-7277-122-1
 Hodnostári lóže. In: *Sme*, 6. 5. 2003, s. 5.
 IM HOF, Ulrich: *Evropa a osvícenství*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 268 s. ISBN 80-7106-394-0
 KOČÍK, Jozef: *Křesťanský pohľad na slobodomurárstvo*. Prešov : Klub křesťanských pedagógov, 1999. 12 s.
Kódex kánonického práva. 1. vyd. Bratislava : SSV, 1996. 893 s. ISBN 80-7162-061-0

¹⁴ Porov. KOČÍK, J.: *Křesťanský pohľad na slobodomurárstvo*. Prešov : Klub křesťanských pedagógov, 1999, s. 6.

KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: *Cirkev a slobodomurárstvo*. Romae, 1981.

Vyhlásenie Kongregácie pre otázky viery. In: *Katolícke noviny*, roč. 111, 1996, č. 22, s. 16.

doc. PhDr. Thlic. Juraj Dolinský SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44
e-mail: dolin@tftu.sk

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK I, 2003, ČÍSLO 2

Vízia Európy spojená s jej poslaním ako výzva pre kresťanov a pre všetkých ľudí dobrej vôle

Habilitačná prednáška

DOMINIKA ALŽBETA DUFFEROVÁ OSU

DUFFEROVÁ, A.: Vision of Europe with its Mission as Appeal to Christians and to all People of Goodwill. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 33–40.

The main thesis of the inaugural lecture *Vision of Europe with its Mission as Appeal to Christians and to all People of Goodwill* is that Europe will be a senseful and health contribution for the mankind only then, when it accepts its own identity and fulfils its mission. Europe's mission comes from above. It is necessary to be awake to recognize it. The political theory in the meaning of Greek θεωρία (intellectual contemplation of real objects) and based on the natural law is making true the program of the common good.

Prednedávanom sa mi dostala do rúk kniha Konrada Adenauera s titulom *Seid wach für die kommenden Jahre* (Bedlite pre nastávajúce roky).¹ V akej miere je sila jeho pravdivosti aktuálna práve dnes, sa pokúsím ukázať aj prostredníctvom tejto prednášky.

Európa si robí nároky stať sa vo svete a pre svet stabilizujúcim a viac-rozmerným článkom, „ktorý by mal zapadať do súboru iných veľkých svetových oblastí, utvorených a determinovaných svojou historickou, ekonomickou a kultúrnou blízkosťou“².

Téza, ktorú staviam, znie:

Európa bude zmysluplným a zdravým prínosom pre ľudstvo len vtedy, ak sa stotožní so svojou identitou a bude plniť svoje poslanie.

Táto téza úzko súvisí s nomosom Európy a nadväzuje na tri okruhy myšlienok C. Schmitta:

a) Veľkopriestor (Grossraum) ako koncept právnych vied, ktorý berie ohľad na západnú pologuľu a na zachovanie koncepcie zeme a mora a ktorého základom je Monroova doktrína z r. 1823 v jej nefalšovanej podobe, a teda fungujúcej na zásade nezávislosti, nekolonizácie a neintervencie. Priestorová

¹ ADENAUER, Konrad: *Seid wach für die kommenden Jahre : Grundsätze. Erfahrungen. Einsichten.* Hrsg. Anneliese Poppinga. Bergisch Gladbach : Gustav Lübbe Verlag GmbH, 1997. 494 s.

² DUFFEROVÁ, Alžbeta: *Európa – priestor práva a spravodlivosti : Carl Schmitt a jeho politická teológia očami sociálnej etiky a prirodzeného práva v náuke W. Ockenfelsa a A. F. Utza.* Habilitačná práca. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity, s. 167.

konštatácia (odhaľuje dynamický rozmer priestoru ako centrálnu otázku práva a medzinárodného práva a politiky) spolu s juridicko-inštitucionálnou konštatáciou (úpadok štátu v štyroch stupňoch – záujmové sociálne skupiny, polykracia s depolitizáciou, politickú aktivitu preberajú iné inštanície, technika a ekonomika „zredukovali priestor“) privádzajú k vrcholu: pokladať veľkopriestor za pozitívny princíp medzinárodného práva.

b) Agonálna dimenzia veľkopriestoru poukazuje na princíp identity, ktorý vníma existenciu nepriateľa ako koexistenciu inej politickej jednotky, čím utvrdzuje jednotu politiky. Nikdy tu nejde o svet politiky ako *univerzum*, ale ako *pluriverzum*. Teória je vypracovaná proti intervencionizmu, expanzionizmu a univerzalizmu. Univerzalizmus používa „strašnú zbraň“ – všeobecné pojmy, ktoré nie sú pridružené k nijakému konkrétnemu poriadku, napríklad *rozvoj*, *pokrok*, *práva človeka* a pod., a osobuje si navždy právo zakročiť pri každej príležitosti do záležitostí druhého. C. Schmitt podáva Európe najúčinnjšiu zbraň rezistencie a oslobodenia, keď veľkopriestor stavia proti „imperialistickému a univerzalistickému expanzionizmu“ a intervencionalizmu amerického imperialismu, ktorý svojim liberálnym krédom (verejný pokoj, súkromné vlastníctvo, slobodné voľby, trhová ekonomika, základné práva individua), nie ľahko viditeľne, ale zato perfektne a intenzívne kontroluje a riadi svetový trh.

c) Vrcholný okruh myšlienok, ktorý odhaľuje v Monroeovej doktríne otvárajúci akt suverénnej a imperiálnej politickej vôle: Amerika Američanom. Prenesenie maximy na európsky priestor: Európa Európanom. Juxtapozícia niekoľkých politických entít na rozdelenej Zemi je mysliteľná len uznaním rozdelenia planéty na veľkopriestory so zákazom intervencie vzhľadom na cudzie mocnosti. Európa potrebuje utvoriť hrádzu a princíp, ktorý by ju transcendoval. Túži utvoriť ríšu – impérium. Ak koncept ríše participuje na poriadku veľkopriestoru, potom ríša má schopnosť povzniesť sa nad štátne teritórium (národný štát) a princíp nezasahovania sa stane účinným v novom medzinárodnom práve. Príčinou aktuality ríše alebo tendencie utvoriť ríšu je nutnosť obrany kontinentálnej identity. Identita chápaná do dôsledkov je ovládanie všetkého externého, aj vlastnej substancie. Ríša je ideálna a afektívna jednota, je metafora „idey obrany“ a veľkej idey poslania, ktoré treba splniť.

Táto téza však rozhodne siaha ďalej, lebo bedlivosť, na ktorú Konrad Adenauer a kresťania myslia, sa rozhodne nevzťahuje na vojenskú „ideu obrany“ alebo na kontinentálne a mocensky zameranú ideu poslania. Išlo by jednoducho o obyčajné súperenie a rivalitu, boj o prvenstvo vo svete. V dejinách boli takéto pokusy vždy odsúdené na neúspech a na zánik, za cenu mnohých a nevyčísliteľných ľudských obetí.

POSLANIE EURÓPY

Nikto si nevymýšľa svoje poslanie sám, ale dostáva ho od niekoho. Európa dostala svoje poslanie „zhora“ a ak chce ďalej žiť, musí toto poslanie zachytiť, prijať a zaumieniť si ho veľkoryso naplňovať.

Od ukončenia mojej habilitačnej práce ubehlo niekoľko mesiacov a s nimi aj mnoho nových udalostí týkajúcich sa sveta, Európy a Slovenska. Mojm úsilím samozrejme nie je robiť spravodajskú službu, ale načrtnúť víziu Európy

spojenej s jej poslaním ako výzvu pre kresťanov a pre všetkých ľudí dobrej vôle. To veľmi úzko súvisí s bdelosťou, ku ktorej nás, kresťanov, vyzýva Pán a na ktorú zrejme myslel aj Konrad Adenauer, keď sa díval ako správny politik na „nastávajúce roky“. A tie sú teraz tu a neustále prichádzajú.

Výzva k bdelosti alebo k ostrážitosti zahrnuje v sebe signalizáciu skrytého nebezpečenstva pre veľkú vec, pre spoločné dobro, o ktoré nám všetkým ide. Tieto signály nevie rozlíšiť zbabelec, ktorý vo všetkom vidí nebezpečenstvo a ktorý sa zo strachu pred najmenším utrpením a ťažkosťami skrýva, aby si chránil vlastnú kožu, ani sebec, ktorý zatvára oči pred potrebami druhých, až nakoniec oslepne a prestáva vidieť aj svoje vlastné potreby, keďže sa sústredil len na fiktívne. Tieto signály je schopný rozlíšiť a vnímať len ten, kto miluje nezištnou láskou a je ochotný aj niečo podstúpiť.

O akú víziu Európy teda ide? Je to vízia, ktorá úzko súvisí s teóriou, a to s politickou teóriou. Na otázku teórie sa dívam z filozofického hľadiska a jej pôvod nachádzam v gréckom termíne *θεωρία* v zmysle, v akom ho používali antickí myslitelia. Je to celkom iný zmysel, než aký mu dávame dnes. „*θεωρία*“ bola synonymom vízie. Vízia tu znamená prenikanie do podstatnej priezračnosti vecí. *θεωρία* je intelektuálna kontemplácia nemateriálnych, reálnych predmetov, ku ktorým sa nepríde prostredníctvom *ἔμπειρία* alebo *ἔμπιστημη*.³

Víziu stotožňujem s intelektuálnou kontempláciou nemateriálnych, avšak reálnych predmetov, ku ktorým sa nepríde ani prostredníctvom empirickej, ani prostredníctvom epistemologickej úrovne poznávania. Vízia v tomto zmysle totiž preniká aj do oblasti teológie, a to teológie stvorenia, čo nesmierne súvisí s „praxou“, s danou skutočnosťou. Zdôrazňujem s „danou“ skutočnosťou, či už stvorenou alebo nestvorenou, ktorá je tu, aby sme na ňu nazerali a tak prenikali do jej „podstatnej priezračnosti“ a objavovali v nej akoby zakódované zákonitosti a učili sa ich rešpektovať a využívať pre vlastné dobro a pre dobro celého ľudstva.

Bedlivosť a pokora nám pomáhajú uvedomiť si, že je možné tieto zákony a ich časti nevidieť a nerešpektovať. Vtedy vznikajú mylné teórie a ak sa vzťahujú na spoločenský a politický život, týkajú sa mnohých ľudí a národov, môžu mať katastrofálne následky. Prostredníctvom mylných teórií sa ľudstvo dopúšťa vážnych omylov alebo aj zjavnej krivdy voči pravde, a to sa mu vždy vypomstí.

Ako prísť na koreň vecí? Ako objaviť, čo je správne a čo nesprávne, čo pravdivé a čo mylné? Záleží od prirodzenosti vecí. Keď idem so skupinou mladých na lyžiarsky zájazd, môžem sa ich v jedálni spýtať, kto z nich je za čaj a kto za kávu. Tu veľmi pomáha zistenie skutočnosti a treba to rešpektovať. Avšak aké smiešne, úbohé, až katastrofálne môže byť v paralelnom zmysle „opýtať sa ľudstva“, či si odteraz praje rešpektovať, alebo nie Desatoro. A ako ľahko možno nálady ľudí a ich názory manipulovať. Veď v prípade desiatich Božích prikázaní už položená otázka je nezmyslom. Ktorému rozumnému človeku by dnes prišlo na um po nákupe nejakého drahého prístroja alebo

³ „*θεωρία*“ era sinónimo de visión. Visión, es decir, penetración en la transparencia esencial de las cosas. La *θεωρία* es contemplación intelectual de objetos inmateriales, reales, a los cuales no se llega por *ἔμπειρία* o *ἔμπιστημη*.“ In: GONZALES UMERES, Luz: *La unidad del Saber*. Lección Inaugural pronunciada durante la Ceremonia de Apertura del Año Académico 1975. Lima : Universidad de Piura, 1975, s. 16.

technického vybavenia odhodiť a nerešpektovať priložený návod na použitie? Výrobok, ktorý si zadovážil, mu takto vôbec nebude môcť slúžiť. A či tento náš vesmír a samotný človek v ňom nie je nesmierne mnohokrát drahší a vzácnejší než všetky vynálezy ľudstva dokopy? Alebo, povedané ináč, je už ľudstvo natoľko spokojné so svojimi vedeckými a technickými vymoženosťami, že chce stagnovať? Chce zaspáť na vavrínoch? Je jeho podrobenie sa, podriadenie sa zákonu vpísanému do srdca človeka naozaj prejavom zbabelosti, nezrelosti, závislosti a ukrátením na slobode? Alebo je to skôr prejav múdrosti a zrelosti?

A čo naša Európa? Dokedy bude „civilizáciou žiariacou tmou“? Či naozaj netúži „uzrieť slnko a prekonať paradox vlastnej epochy“⁴?

Kľúčom k vízii Európy je prirodzené právo. V jeho svetle sa Európa javí ako priestor práva a spravodlivosti. Aby sme sa rozumeli, Európa – priestor práva a spravodlivosti nie je konštatovaním skutočnosti, ale cieľa, ku ktorému má Európa spieť. Ak nezamieri k nemu, ak sa jej nepodari k nemu prísť, tak jednoducho nebude, lebo stratí „chuť soli“ a bude vhodná akurát na „zašliapnutie“. Ako kedysi Ježišovi učeníci sa medzi sebou hádali, kto z nich je väčší a kto z nich bude prvý, tak dnes Európa a Amerika zápasia o prvenstvo. A prvým bude ten kontinent, ktorý sa stane „sluhom“ všetkých ostatných, ktorý nezneužije svoje postavenie, ani pokrok, ani vedu, ani techniku na utláčanie druhých „zaostalých“, „menej rozvinutých“ a „menej inteligentných“ alebo menej chytrých ľudí či národov.

Prirodzené právo je uskutočňovaním „programu“, je právom bytia a podstaty, nie právom rozumu, je zamerané na spoločné dobro. Stvoriteľ ho „vpísal do duchovnej a morálnej prirodzenosti človeka“⁵. Je všeobecne platné, nemenné a poznateľné. Prirodzenému právu sa nik nemusí učiť, lebo každý človek ho má vpísané do srdca. Ohraničenosť jeho poznania má svoj základ v hriechu. Nesprávne teórie a nesprávna verejná mienka môžu zakryť jeho viditeľnosť.

Právo je normou spoločenského života, a teda Európy. „Právo“ je každá hodnota, ktorá patrí jednotlivcovi alebo spoločnosti, ktorú jednotlivec alebo spoločnosť pokladá za „svoju“ a na čo má nárok.

Spravodlivosť je podľa sociálnej náuky Cirkvi cnosťou. Ten, kto vykonáva spravodlivosť, nehľadá svoje právo, ale vymáha ho a uskutočňuje pre druhých. Je jednou z kardinálnych cností, veľmi dôležitou pre spoločný a spoločenský život. Má svoje stupne. V industriálnej spoločnosti zdôrazňuje dôležitosť spravodlivých cien, v rozvinutej industriálnej spoločnosti zas pracovných postojov (mzda, pracovné miesta) a komutatívnej dopravnej spravodlivosti (laxné postoje treba postupne vylučovať) s náhradou spôsobených škôd.

Abstraktné normy prirodzeného práva treba presadiť do konkrétnej bežnej politiky, a to si vyžaduje riadiť sa otvorenými pravidlami schopnými

⁴ Sú to výňatky z básne Európa. „Ty, ktorá v sebe skrývaš plytčiny i hĺbky, / súhrou si každého svetla i temnôt. / Tvoje korene siahajú do pradávnych / dôb úsvitu ľudskej kultúry. / A tvoje krídla? / Ach, tie by chceli preraziť / kúdoly neprijemného dymu / srdce zvierajúceho pohľadu / barbarizácie a úzkosti / na našu tmou žiariacu civilizáciu. / Túžiš uzrieť slnko a prekonať / paradox vlastnej epochy...“ In: DUFFEROVÁ, Alžbeta: *Nomos Európy podľa Carla Schmitta*. Edícia Dialógy. Bratislava: Dobrá kniha, 1999, s. 5.

⁵ „...que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme.“ In: *Théo : L'Encyclopédie catholique pour tous*. Paris : Droguet-Ardant; Fayard, 1992, s. 784a.

kompromisu, ktoré vedia riešiť vznikajúce konflikty v čoraz zložitejšej ľudskej spoločnosti.

V súčasnosti treba rozlišovať medzi dvoma extrémnymi modelmi demokracie. Prvý je technologický model otvorenej spoločnosti s tézou absolútneho hodnotového pluralizmu, kde štát stojí na úplne neutrálnych hodnotách a kde jediné, čo platí, je slobodný prejav názoru a rozvoja osobnosti, kde politika nemá nijaký mravne orientovaný cieľ a sloboda sa ľahko môže zvrhnúť na svojvoľnosť. Druhý je model orientovaný novo-marxistickým svetonázorom, v ktorom vládne čiastočná sloboda, je zabezpečená čiastočná autonómia, ale zhoda individuálnych a spoločenských záujmov si vyžaduje zriadenie centrálnej moci. Jestvuje akýsi „tretí“, povedzme „kresťanský“ model? A. F. Utz tvrdí, že nie. Kresťanstvo nie je „nijakou náukou modelov“⁶. Je stavbou, ktorá vyjadruje a predstavuje ľudskú dôstojnosť. Liberálna demokracia stojí ku kresťanskej náuke o spoločnosti omnoho bližšie než k marxistickej. Ľudské svedomie nie je definovateľné iba slobodou, ale skôr „ho treba chápať ako prirodzenú schopnosť orientovať sa na všeobecné spoločenské normy“⁷. Svedomie možno aj poučovať, aj vychovávať.

Kresťanovi nemôže byť jedno, aké princípy majú v demokratickej spoločnosti platiť. Ani otázka princípov budúcej Európskej únie mu nemôže byť ľahostajná. Neprináša do nej „kresťanský model“, ale kresťanský program, ktorý chce vždy a v každej situácii znovu formulovať. Podľa J. Höffnera je prirodzené právo neustálym uskutočňovaním „programu“⁸. Kresťanovi nejde o to, aby sa silou-mocou stal štátnikom, ale aby spolupracoval pri utváraní zdravej spoločnosti. V tomto musíme vidieť dôležitosť kresťanského pohľadu na integrujúcu sa Európu. Nejde v ňom predovšetkým o upevnenie postavenia kresťanov v spoločnosti, ale o ozdravenie spoločnosti ako takej. Teraz už môžeme pochopiť, prečo pápež vyzýva, aby sme sa ako kresťania angažovali v spoločenských a politických otázkach.

Súčasnú demokratickú organizáciu Európy je len prostriedkom k cieľu. Cieľom je spoločné dobro, ktoré určite presahuje európsky rámec.

V pluralistickej demokracii sa jednotlivci neriadi jednoducho len svojím vlastným záujmom, ale koná v súlade s tým, čo vyhovuje aj spoločensky, a zároveň uznáva a podporuje jestvovanie celospoločenskej autority.⁹ Háčik je v tom, že „modernej demokracii nejde [natoľko] o pravdu, čiže o spoločné dobro, ale omnoho viac o participáciu ľudu na riadení; ľudová demokracia je zvýhodnená pred reprezentatívnou“¹⁰.

⁶ UTZ, Arthur Fridolin: *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie : Einführung in die Problematik*, s. 13.

⁷ DUFFEROVÁ, Alžbeta: *Európa – priestor práva a spravodlivosti : Carl Schmitt a jeho politická teológia očami sociálnej etiky a prirodzeného práva v náuke W. Ockenfelsa a A. F. Utza*, s. 29.

⁸ Porov. DUFFEROVÁ, Alžbeta: *Európa – priestor práva a spravodlivosti : Carl Schmitt a jeho politická teológia očami sociálnej etiky a prirodzeného práva v náuke W. Ockenfelsa a A. F. Utza*, s. 167.

⁹ Porov. MÜLLER-SCHMID, Peter Paul: Die sozialetische Rechtfertigung der pluralistischen Demokratie, s. 43. In: *Die christlichen Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des internationalen Symposiums Madrid 1976*. Hrsg. Arthur Utz, Heinrich Basilius Streithofen. Stuttgart : Seewald Verlag, 1977, s. 36–49.

¹⁰ DUFFEROVÁ, Alžbeta: *Európa – priestor práva a spravodlivosti : Carl Schmitt a jeho politická teológia očami sociálnej etiky a prirodzeného práva v náuke W. Ockenfelsa a A. F. Utza*, s. 33.

Ako dosiahnuť, aby sa v novej Európe stali stopy prirodzeného práva jasnejšími? Johannes Messner odpovedá jednoducho: Dychtením po pravde. Iba taká sloboda, ktorá je podriadená pravde, privádza ľudskú osobu a ľudskú spoločnosť ku pravému dobru. Dobrom osoby je zotrvať v pravde a konať pravdu. „Túto slobodu nám vydobyl Kristus.“ (Gal 5,1)

IDENTITA EURÓPY

Ak Európa chce skutočne objaviť a prehĺbiť svoju identitu, nevyhnutne musí dbať o zachovávanie identity každej ľudskej komunity, ktorá v nej existuje. C. Schmitt to nazýva impermeabilizáciou vlastnej substancie, učiniť ju nepriepustnou. Na konto končiaceho sa politického mýtu západnej pologule, ktorá už nemá hranice a ktorá je vlastne skreslením Monroovej doktríny (o nezávislosti, nekolonizácii a neintervencii), intuitívne vycítil, že Amerika ašpiruje „utvoriť priestorový poriadok celej zeme, *nomos planéty*“, a preto vyhlasuje, že proti tejto kontrole a svetovému panstvu je potrebné utvoriť iný *nomos zeme*, „ktorého hlavná idea je v distribúcii zemegule na niekoľko veľkých priestorov determinovaných svojou historickou, ekonomickou a kultúrnou substanciou“¹¹. Schmitt toto vyslovil v Madride ešte v roku 1943.

Úlohou Európy je rozlíšiť súbor určitých kvalít jednotlivých ľudských zoskupení na jej území.

Nevyhnutnosť zachovania identity rozvíja C. Schmitt v teórii imperiálneho *kat-echónu*. Súvisí s impermeabilizáciou. Podľa C. Schmitta existuje len autochtónna suverenita pre daný priestor, neexistuje suverénna identita, teda bez cudzích primiešanií. Jedným z dôležitých prejavov identity je schopnosť pomenovať, a to prostredníctvom symbolu politické (aj prevratné) projekty. Podľa C. Schmitta je takýmto symbolom ríša. Pokladá ju za inauguráciu mýtu a poriadku. Mýtu z poetického hľadiska, poriadku v zmysle veľkopriestoru. Poriadok je utvorený ideami a princípmi zvláštnej intuície sveta so zákazom intervencie. Ríša je identifikačným projektom širokého spektra. Vďaka Monroovej doktríne si Spojené štáty založili „neeurópsku ríšu“. Ríša je hrádzou, je mocou, ktorá stavia prekážky a pôsobí zastavenie nebezpečenstva, je *kat-echónom* (2 Sol 6,7). Je „ideálnou a afektívnou jednotou“, začína mýtom a vierou, je plná života a dynamiky, je komunitou viery, politickým systémom, základom, ktorý transcenduje, je metaforou „idey obrany“ a „veľkej idey poslania, ktoré treba splniť“¹². Pretože v ríši je možné vyznačiť *amity line*, je tu možnosť vtelenia aj „voliteľného bratstva“. Feuerbach pokladá ríšu „v každom prípade“ za „fundamentálnu melódiu Európy“, Európu nazýva *nouveau nomos impérial*. Ríša je „architektonický princíp holoarchickej mobilizácie všetkých národov, ktoré ju utvárajú“. Politický projekt ríše by mal priviesť k novému

¹¹ SCHMITT, Carl: Cambio de Estructura del Derecho Internacional. Conferencia del profesor de la Universidad de Berlin Dr. Carl Schmitt en el Instituto de Estudios Políticos. Madrid, Junio 1943. In: *Revista de Estudios Políticos*, Vol. V, Madrid 1943, s. 34.

¹² QUARITSCH, HELMUT: *Complexio Oppositorum über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften*, Berlin : Speyer Duncker und Humblot, 1988, s. 415.

povstaniu a k novému založeniu Európy. Podľa C. Schmitta Európa je zrelá a schopná toho, aby si dala ríšu za konštitúciu. Rozumie pod ňou „konkrétne rozhodnutie, ktorým si konštituuujúci subjekt (európske národy) ustanoví typ a existenciálnu formu politickej entity“. V metafyzickom zmysle ríša ako jediná má schopnosť utvoriť „európsky patriotizmus“ a dopomáhať k „európskej revolúcii“. Uvedomuje si, že existujú sily, ktoré propagujú svetovú politickú jednotu („druhový patriotizmus“) a sú lákavejšie než sily pre jednotu politiky Európy.

Ríša je nový európsky nomos (so šiestimi stupňami: zaujatie – *Landnahme*, ekonomika – *Industriennehme*, pomenovanie – *Nahme-Name*, rozdelenie územia, tvorenie právnych titulov a ťažba, distribúcia), je „možným nomosom pre Európu“. Európa doteraz je len „pastvou“, t. j. „zónou voľnej výmeny“. Znovuzrodenie Európy ako svetovej veľmoci by sa mohlo uskutočniť jednotnou peňažnou menou, obchodom, zjednotenou obranou a europeizovanou komunikáciou. Predpokladá postupné zrušenie národnostných hraníc a integráciu v európskom duchu. Veľkopriestor Európa môže vzniknúť jedine na základe politickej, ekonomickej, kultúrnej, vojenskej, demografickej a technologickej centralizácie Európy. Bez fundamentálnej repolitizácie, nositeľa zvrchovanej vôle a dosiahnutia konsenzu to však nie je možné. V ríši vidí C. Schmitt novú „novú ideu“ imperiálnej Európy, ktorá bude novým „Novým svetom“.¹³

KONKLÚZIE

Budúca Európa v porovnaní so starou Európou, ktorá bola poznačená systémami totalitných režimov, má zohrať pozitívnu rolu, sústredenú na solidaritu. Zo sociálneho a etického hľadiska tu možno položiť otázku AKO.

Niektoré inšpirujúce myšlienky nám možno ponúkne profesor Baumgartner z Mníchova, ktorý na medzinárodnom sympóziu „Potenciály budúcej Európy“ v Lubľane 21. – 22. marca 2003 hovoril vo svojom referáte o duchovnosti budúcej Európy, inšpirovanej kresťanstvom.

Kresťanské myslenie sa stavia k budúcej Európe kriticky, ale konštruktívne. Počíta so skutočnosťou viny (hriechu), a preto kladie dôraz na osobnú zodpovednosť, na potrebu odvahy odmaskovať zvody v oblasti vedeckých výskumov. Budúcnosť má len ten, kto vie uznať svoju vinu, lebo len tak môže nastúpiť na cestu zmierenia. Tolerancia môže presvedčiť druhého o slobode vtedy, keď vyvíera z vnútra, len tak môže stavať mosty od osoby k osobe.

Oslobodzujúcim prínosom kresťanov do spoločnej Európy nie je blahobyť, ale nádej, zmierenie, porozumenie. Šťastie alebo blaženosť človeka je vždy

¹³ Porov. QUARITSCH, Helmut: *Complexio Oppositorum über Carl Schmitt : Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften*. Berlin : Speyer Duncker und Humblot, 1988, s. 415–418.

darom, „milosťou“, a tú nemožno dosiahnuť len vlastnými silami. Kresťanská viera je totožná s vierou vo vykúpenie. Jedine toto vedomie a presvedčenie o vykúpení nás oslobodzuje a pohýna k solidarite, čo neznamena nič iné, než opustiť vlastnú pozíciu a prepustiť ju druhým, nie nanútiť ju.

doc. Dominika Alžbeta Dufferová OSU, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44
e-mail: duffer@tftu.sk

Paliatívna starostlivosť v geriatrici

PETER KALANIN

KALANIN, P.: Paliative Care in Geriatrics. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 41-46.

The elderly suffer from many ailments which cause excessive, even unbearable pain. Their suffering needs to be eased or altogether ended by all permissible means.

Paliative care is the most acceptable solution in the developed world. Its main principle is taking care of terminally ill patients while respecting their human dignity during their remaining days.

CHARAKTERISTIKA PALIATÍVNEJ MEDICÍNY

Prvýkrát bola paliatívna medicína definovaná v liečebných zámeroch rádioterapeutov a znamenala znižovanie alebo brzdenie nevyliciteľného procesu. Tento pojem prevzali neskôr aj iné odbory medicíny. Paliatívna medicína sa usiluje zmierniť až odstrániť ťažkosti nevyliciteľne chorých a liečba je modifikovaná tak, aby sa ňou nezhoršil celkový stav pacienta. Preto cieľom paliatívnej liečby je zlepšiť kvalitu života pacienta. Koncovou etapou tejto starostlivosti je symptomatická liečba.

WHO definuje paliatívnu starostlivosť ako aktívnu, totálnu starostlivosť o pacientov, ktorých ochorenie už neodpovedá na kuratívnu liečbu. Cieľom je zlepšenie kvality života.¹

Za zakladateľku paliatívnej medicíny sa pokladá Dr. Saundersová, v období, keď nastal prudký rozvoj liečebných techník a dochádzalo k umelému predlžovaniu života. V tejto situácii navrhla vzhľadom na nevyliciteľne chorých pacientov túto charakteristiku paliatívnej medicíny:

- Pozornosť pre všetkých pacientov, ktorá zmierni ich fyzickú bolesť a emocionálne ťažkosti, pričom na dosiahnutie tohto výsledku sa použijú všetky vhodné metódy a pracovníci, akých poskytuje moderná medicína.
- Úprimná ľudská opora.
- Poskytovanie informácií a rozhodovanie o pacientovi s primeranou otvorenosťou voči nemu.
- Ošetrovatelia musia byť vyberaní zo skupiny uchádzačov, ktorí súhlasia s uvedenými princípmi.
- Pozornosť všetkým osobným prániam.
- Rodina sa zúčastňuje na liečbe pacienta.
- Miesto liečby si vyberie pacient sám.²

Paliatívna starostlivosť sa väčšinou realizuje u pacientov terminálne chorých, využíva sa však aj v raných štádiách choroby, keď je prítomná neznesiteľná bolesť a utrpenie. Neznamená ukončenie starostlivosti a liečby,

¹ Porov. JAKOUBKOVÁ, J.: *Paliatívni medicína*. Praha : Galén, 1998, s. 13-19.

² Porov. POLLARD, B.: *Eutanazie ano či ne?* Praha : Dita, 1996, s. 31.

ale prechod na odlišné formy. Táto liečebná starostlivosť sa vyhýba technickým aparátom, ak to nie je nevyhnutné, a opiera sa o každú starostlivosť a liečbu, ktorá prinesie chorému čo najmenej súženia a bolesti.

ZLOŽKY PALIATÍVNEJ STAROSTLIVOSTI

Dobrá paliatívna starostlivosť by mala obsahovať také zložky, ktoré pomôžu zlepšiť kvalitu života chorých ľudí. Sú to tieto zložky:

Kontrola fyzických symptómov

Väčšina pacientov terminálne chorých má rakovinu, ktorá spôsobuje rôzne druhy bolesti a je charakteristická tým, že jej vývoj ťažko predpokladať. Najlepšie chirurgické zákroky, chemoterapia a rádioterapia samy osebe spôsobujú utrpenie a bolesť, niekedy invalidizujú pacienta. Spomenutá medicínska pomoc po mnoho rokov nemení pomer vyliečenia z rakoviny k počtu pacientov zomierajúcich na rakovinu, ale skôr len predlžuje pacientom život za veľkú cenu, ktorou je nesmierne utrpenie.

Zo všetkého, čo spôsobuje utrpenie, je najobávanejšia bolesť, preto správna analgetická prax rieši aj túto obavu. U umierajúcich je pôvod bolesti známy, ale nedá sa odstrániť, preto je nevyhnutné zamerať sa na riešenie symptómov, lebo úľavu pre pacienta dosiahneme jedine tak, že sa nimi budeme zaoberať. Ak sa pacienti nebudú môcť venovať svojim pôvodným záľubám, prežijú zvyšok svojho života v utrpení, čo nie je cieľom dobrej paliatívnej starostlivosti.

Osobný kontakt a emocionálna opora

Mnohí pacienti s rakovinou majú strach z budúcnosti, cítia úzkosť a zlú predtuchu. Vhodná príprava pacienta a rodiny na smrť spôsobí opadnutie napätia vo vzájomných interpersonálnych vzťahoch a ani lekár sa nebude cítiť zbytočný, keď nebude môcť medicínsky zasiahnuť. S pacientom treba prebrať všetky jeho otázky, poskytovať mu informácie, ktoré ho zaujímajú, preukázať mu dôveru, dať najavo, že lekár bude nablízku, ak bude potrebný, a zdôrazniť pacientovi a jeho rodine, že starostlivosť o neho bude zabezpečená až do konca. Na liečbu bolesti zaberajú analgetiká, ale emocionálna úzkosť potrebuje ľudské pochopenie a oporu. V tejto situácii pacient pochopí, že lekár nevie robiť zázraky, nevie vrátiť čas späť, ale si uvedomí, že lekár mu rozumie a je schopný riešiť jeho problémy.

Rešpektovanie pacientových práv

Podľa právneho poriadku môže každý pacient odmietnuť liečbu, aj takú, ktorá by ho udržala pri živote, s výnimkou samovražednej motivácie. Paternalistický prístup lekára by mal ostať minulosťou. V súčasnosti nastupuje nový vzťah lekár – pacient, založený na stratégii partnerstva, z ktorého vyplýva, že lekár a pacient sú si rovní z ľudskej i občianskej stránky a odlišuje ich len vzdelanie.³ Lekár musí rešpektovať želania pacienta, ktorý je kompetentný, informovaný a slobodne sa rozhoduje, pričom jeho prania musia byť zákonné a nesmú potlačovať práva druhých.

³ Porov. HAŠKOVCOVÁ, H.: *Manuálek o etice a vstřícném chování*. Praha : Galén, 1998, s. 77.

Počas priebehu terminálnej choroby sa stav pacienta viackrát mení, raz k lepšiemu, inokedy sa pacient cíti veľmi zle. Práve v tejto situácii je lekárovi veľmi ťažko rozhodovať, ktorá liečebná metóda je tá najlepšia, a k tomu prispieva aj fakt, že pacient často mení svoje rozhodnutia. Preto je veľmi dôležité vystihnúť správnu dobu na informovanie pacienta o jeho chorobe. Tým sa zabezpečí jeho právo na informácie a autonómiu.

Multidisciplinárny prístup k pacientovi

Pri realizácii liečby rakoviny a mnohých iných chorôb je nevyhnutná spolupráca odborníkov z rôznych oblastí medicíny. K rozhodnutiu, ktorá liečba je pre konkrétneho pacienta v danom štádiu choroby tá najlepšia, prispieje množstvo najnovších informácií z kruhu skúsených lekárov, ktorí vzájomne spolupracujú. Tým zabezpečíme pacientovi najlepšiu liečebnú šancu. Na liečbu medicínsku nadväzuje ošetrovateľská starostlivosť, ktorá prispieva k tomu, aby sa pacient cítil ak nie príjemne, tak aspoň znesiteľne.

Tieto faktory ovplyvňujú kvalitu zostávajúcej doby života pacienta. Preto lekári a ošetrovatelia musia pracovať ako tím. K tímu, ktorý sa stará o pacienta s rakovinou, patrí chirurg, onkológ, rádioterapeut, špecialista na paliatívnu starostlivosť, fyzioterapeut, ale aj duchovný a iní odborníci. Treba zdôrazniť, že po celý čas má byť za pacienta zodpovedný jeden lekár, priamo napojený na pacientovu rodinu, ktorý zabezpečuje, aby tím špecialistov nebol väčší, ako je nevyhnutné.

Rodina

Starostlivosť o terminálne chorých je špecifická v tom, že zatiaľ čo u väčšiny chorôb to, čo prebieha medzi lekárom a pacientom, je dôverné, v prípade terminálnej choroby sa do liečebného resp. ošetrovateľského procesu bežne zapája širší okruh ľudí – spolupracovníci pacienta, priatelia, najbližší susedia a na prvom mieste jeho vlastná rodina.⁴ Starostlivosť o vlastných rodičov znamená pre syna alebo dcéru situáciu, keď sa musia pomaly alebo rýchlejšie rozlúčiť s ich známymi osobnostnými črtami a ich schopnosťami.⁵ Durkheim píše, že proces personalizácie v rodinách sa bude viac presadzovať na úkor spoločného rodinného dobra.⁶

Avšak, vychádzajúc z princípu rešpektovania pacientových práv, treba zdôrazniť, že len samotný pacient rozhoduje o účasti alebo neúčasti rodiny na liečebnom resp. ošetrovateľskom procese.⁷

Rodina je niekedy informovaná o zdravotnom stave príbuzného ešte skôr ako samotný pacient, nesie čiastočne bremeno starostlivosti o neho. Vo svojom žiali nad jeho zdravotným stavom sama potrebuje lekársku pomoc. V súvislosti s eutanáziou, podľa skúseností špecialistov na paliatívnu starostlivosť, je to niekedy práve samotná rodina, ktorá odporúča eutanáziu, lebo nevie

⁴ Porov. KAPR, J. – KOUKOLA, B.: *Pacient : Revoluce v poskytování péče*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998, s. 42.

⁵ BRUDER, J.: *Pacient se senilní demenci v rodině*. In: DÖRNER, K.: *Osvobozující rozhovor*. Praha : Grada, 1999, s. 32.

⁶ Porov. SINGLY DE, F.: *Sociologie současné rodiny*. Praha : Portál, 1999, s. 16.

⁷ Porov. THOMASMA, D.: *Edmund D. Pellegrino on the Future of Bioethics*. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 6, 1997, 4, s. 374–375.

zniest pohľad na trpiaceho príbuzného. Preto je dôležité aj rodinu emocionálne liečebne podporiť.⁸

PSYCHOTERAPEUTICKÁ POMOC V PALIATÍVNEJ MEDICÍNE

Paliatívna medicína sa realizuje u vážne chorých ľudí, preto jej súčasťou musí byť aj psychoterapia. Okrem depresie, anxiózne-depresívnych stavov sa v terminálnych štádiách ochorenia môžu objaviť tieto psychické zmeny:

- obmedzenie záujmu pacienta – v jeho myšlienkach prevažuje choroba, pacient stráca nádej na uzdravenie,
- nástup egocentrizmu – častý výskyt závislosti od okolia, netrpezlivosť, inaktivita,
- ohrozenie sebavedomia a sebaúcty – tieto charakteristiky súvisia s poruchou kontroly telesných a duševných funkcií.

Opísané psychické zmeny závisia od osobnosti chorého. Aktívni jedinci, ktorých postihla choroba na vrchole rozvoja osobnosti, horšie znášajú všetky obmedzenia, ktoré prináša choroba.

V paliatívnej liečbe sa uplatňuje aj logoterapia, moderná psychoterapeutická metóda o zmysle života. Túto metódu objavil Frankl v roku 1946. Podľa neho existujú tri kategórie hodnôt, ktoré robia život zmysluplným:

- tvorivé hodnoty – dôležité sú z hľadiska uplatnenia tvorivých aktivít jedinca,
- zážitkové hodnoty – možnosť tešiť sa z maličkostí, tešiť sa s priateľmi, zmieriť sa s Bohom a s ľuďmi,
- postojové hodnoty – zaujať postoj k obmedzeniu svojho života. Kým človek žije, jeho život má vždy zmysel, minimálne pre postojové hodnoty. Tieto hodnoty je možné realizovať vždy, aj pri ťažkej nevyliciteľnej chorobe.

Psychoterapia ako súčasť paliatívnej medicíny:

- rešpektuje ľudskú dôstojnosť a individualitu pacienta,
- pacient musí súhlasiť s jej intervenciou,
- empatia lekára je jej dôležitým prvkom,
- dotazníky zatažujú pacienta v terminálnom štádiu choroby, preto ich nepoužíva,
- využíva rozhovor psychoterapeuta s pacientom,
- pacient je pre ňu veľmi dôležitý, musí mať pocit, že nezostane s chorobou sám,
- odpustenie prezentuje ako úľavu,
- logoterapia je jej vhodnou liečebnou metódou, najmä ak pacient prijme postojový hodnotový systém,
- biblický pohľad na utrpenie a bolesť má z jej pohľadu upokojujúci vplyv. Úvahy o eutanázii sú z tohto aspektu zbytočné.⁹

Psychoterapia je dôležitou súčasťou paliatívnej starostlivosti. Usiluje sa chorému človeku ukázať najmä zmysel života v jeho najťažších obdobiach, kde nesporne patrí čas jeho nevyliciteľnej choroby.

⁸ Porov. POLLARD, B.: *Eutanazie ano či ne?* Praha : Dita, 1996, s. 33–47.

⁹ Porov. TONDLOVÁ-LIEBLOVÁ, H.: Psychoterapie v paliatívni medicíně. In. JAKOUBKOVÁ, J.: *Paliatívni medicína*. Praha : Galén, 1998, s. 81–85.

HOSPICE

Paliatívna starostlivosť je najlepšou odpoveďou na volanie po riešení problému neutišiteľnej bolesti. Mala by sa stať súčasťou štátnej zdravotnej politiky, ako to odporučila Svetová zdravotnícka organizácia.¹⁰

Treba povedať niekoľko slov o jej úspešnosti, aby bola zrejماً celá šírka problematiky starostlivosti o terminálne chorých. Umieranie je vždy bolestné, nedá sa mu však vyhnúť. Fabian píše: „Najľahšie sa javí zvládnutie fyzickej bolesti najmä v situácii, ak pochopíme a porozumieme jazyku utrpenia.“¹¹ Uľavenie vo veľkom utrpení a bolesti je veľkým dobrodením pre pacienta. Niečo iné je emocionálne utrpenie, ktoré sa dá len čiastočne ovplyvniť medikamentózne, lebo vychádza z mnohých faktorov a je individuálne u každého človeka. Preto by bolo nesprávne a nespravodlivé očakávať, že paliatívna medicína je schopná ovplyvniť faktory vlastné každému jedincovi.

Na konci tejto kapitoly je vhodné povedať niekoľko slov aj o hospici, aby sme obsiahli celý význam paliatívnej starostlivosti. Prvý St. Christopher Hospice zriadila v roku 1967 Dr. Saundersová v Anglicku. Svoje skúsenosti prezentovala v knižke s názvom *Hospic – žijúca myšlienka*. Saundersová bola presvedčená, že umierajúci ľudia môžu prežiť posledné dni svojho života v slušných podmienkach a bez bolesti. Zdôrazňovala, že týchto pacientov treba ochrániť pred upadnutím do stavu označovaného „pod ľudskú dôstojnosť“. V súčasnosti existuje po celom svete viac než 2 500 takýchto zariadení.¹²

Pojem *hospic* charakterizuje filozofia, ale aj program organizačnej starostlivosti, ktorý vyjadruje, že hospic existuje nie preto, aby urýchlil alebo oddľoval smrť, ale preto, aby potvrdil život. Jednoznačne odmieta eutanáziu. Systém programu *Hospice* je veľmi dobre rozpracovaný v Spojených štátoch amerických. Zabezpečuje ošetrovateľský program na domácej i hospitalizačnej báze. Hospicová starostlivosť je určená tým, ktorí odmietnu kauzálnu liečbu a rozhodnú sa pre hospicovú starostlivosť.¹³

Tím skúsených pracovníkov realizuje podpornú a paliatívnu liečbu všetkých problémov vyskytujúcich sa v poslednej fáze nevyliciteľného ochorenia.

Poznáme dva typy hospicov:

- hospic ako budova,
- hospic v domoch pacientov, tzv. *home based hospice*.

Hospic ako budova

O pacienta sa stará tím odborníkov, vyškolených v symptomatickej medicíne. Dôležitou členkou tímu je špecializovaná hospic-sestra. Pre tento typ hospicu sú charakteristické jednolôžkové izby, príbuzní pacienta majú

¹⁰ Porov. FABUŠ, S.: Barcelonská deklarácia paliatívnej starostlivosti. In: *Acta Medica Christiana*, 5, 1998, 3, s. 10-11.

¹¹ FABIAN, A.: Teologicko-existenčný pohľad na zmysel utrpenia. In: *Duchovný pastier*, 80, 1999, 3, s. 113.

¹² Porov. BOŠMANSKÝ, K.: Psychosocial aspects of terminal care. In: *Journal of Health Management and Public Health*, 3, 1998, 3-4, s. 22; HAŠKOVCOVÁ, H.: Hospicové hnutie v Čechách. In: *Remedia Populi*, 2, 1998, 3, s. 34.

¹³ Porov. KULICHOVÁ, M.: Paliatívna starostlivosť a hospice. In: LEPIEŠOVÁ, E., a i.: *Ošetrovateľstvo v primárnej starostlivosti*. Martin : Osveta, 1997, s. 116.

neobmedzenú možnosť navštíviť ho. Umieranie vo viacposteľových izbách je neetické, dodnes je to však realitou, najmä na oddeleniach veľkých nemocníc. V Čechách bol prvý hospic vybudovaný v Červenom Kostelci – Hospic Anežky České.

Hospic v domoch pacientov

Ako hovorí názov, pre tento typ hospicu je charakteristické, že hospicová starostlivosť sa poskytuje v dome pacienta. Hlavným členom tímu špecialistov je vyškolená hospicová sestra, ktorá monitoruje stav pacienta a včas informuje lekára o nevyhnutnosti jeho intervencie. Ďalšími členmi tímu sú sociálne pracovníčky, psychiater a na pranie pacienta aj kňaz. Často sú členmi tímu aj erudovaní dobrovoľníci.¹⁴

Paliatívna medicína je riešením problému bolesti, utrpenia a eutanázie v geriatrickej starostlivosti. Splnenie cieľov paliatívnej starostlivosti robí diskusie o eutanázii celkom zbytočnými.

MUDr. PhDr. Peter Kalanin, PhD.
Ústav sociálnej práce a zdravotníctva PF
Katolícka univerzita
Ružomberok

¹⁴ Porov. SEMONSKÁ, S.: Specializovaná symptomatická péče o pacienty v terminální fázi života. In: JAKOUBKOVÁ, J.: *Paliativní medicína*. Praha : Galén, 1998, s. 99–103.

Problém Božej spravodlivosti v Kaz 3,16-22

EMIL KRÁLIK SVD

KRÁLIK, E.: Problem of God's Justice in Qohelet 3:16-22. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 47-56.

In Eccl 3:16-22, Qohelet affirms God's sovereignty – there will be a judgement in the future (3:17), but he also recognizes the problem of injustice in the world (3:16). Qohelet acknowledges the contradiction here because he believes that God is just (3:17), but God also allows injustices. This observation brings Qohelet to thoughts of death. Yet he does not expect justice there because all distinctions in life are completely destroyed by death, and humans have no advantage over animals (3:19). Qohelet moves beyond this point when he raises the possibility that death means not only withdrawal of the spirit that makes the life of living creatures possible but also elevation of the human spirit to a higher state than unconscious existence in the underworld (3:21). If there would be this distinction after death, the problem of injustice in this world could have been solved. Qohelet suspends the belief in divine retribution in this world and tries to purify the faith and convictions of the people of his time, but he is unable to offer a solution because nobody can answer the question of what follows after this life (3:22). Qohelet tries to move from belief in divine judgement in this world to a more complex understanding of divine justice and human life, but this challenge is too big for him; he has to stop before the mystery of death. There is no certainty of an afterlife for Qohelet (3:21-22). The best thing in this situation, according to Qohelet, is to enjoy the present because human speculations about these things lead nowhere (3:22).

ÚVOD

Mnohé komentáre zaoberajúce sa Knihou Kazateľ venujú pozornosť otázkam autorstva, štruktúry, integrity a teologickému posolstvu knihy. Nedosiahli však zhodu pri hľadaní odpovedí na tieto otázky. Jedným z najväčších problémov je výskyt nezrovnalostí alebo protirečení v Knihe Kazateľ (porov. napr. Kaz 2,16-17; 9,4; 3,16-18), ktoré spôsobujú napätia v knihe. Protirečenie v Kazateľových výrokoch o spravodlivosti (porov. 3,16-22; 7,15; 8,10-14; 11,9; 12,14) je jedným z najpopulárnejších tém v mnohých komentároch. Kazateľ uznáva Božiu spravodlivosť, ale pritom sa sťažuje, že Boh dovoľuje konanie nespravodlivosti. Raní kresťanskí a židovskí interpreti sa pokúšali harmonizovať Kazateľove protirečenia. Vychádzali z toho, že Šalamún bol autorom Knihy Kazateľ. Tie texty, ktoré sa pokladali za narúšajúce jednotu so Šalamúnovým zmysľaním, boli prisúdené niekomu inému, t. j. nerozumnému alebo nečestnému človekovi. Toto rozlišovanie medzi myšlienkami Kazateľa alebo Šalamúna na jednej strane a myšlienkami iných na druhej strane pokračovalo až do modernej doby.¹

¹MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*. Dallas (Texas) : Word Books, 1992, s. xlix-liv.

V nedávnej minulosti sa stal oblúbenejším názor, že protirečenia boli pôvodne glosy alebo interpolácie pochádzajúce od neskorších pisateľov.² Podľa tejto hypotézy v prípadoch protirečenia sú Kazateľove názory na jednej strane a názory osoby zodpovednej za glosy sú na opačnej strane. Obe strany sú však dobre prezentované v Knihe Kazateľ. Protirečenia sa objavujú príliš často a sú veľmi dobre začlenené do kontextu, takže je veľmi ťažké dať ich nejakým spôsobom do súladu. Dokonca aj sám Kazateľ ich uznáva. Z toho dôvodu by sa protirečenia v Kazateľových výrokoch o spravodlivosti nemali harmonizovať alebo eliminovať. Kazateľ pozná a sťažuje sa na nespravodlivosť, ale nerieši tento problém, lebo opisuje paradox, že Boh je spravodlivý sudca, ktorý dovoľuje, aby sa stávali nespravodlivé veci.³

V prvej časti tohto článku opíšeme štruktúru Knihy Kazateľ, pričom sa zameriame na text Kaz 3,16-22, a v druhej časti budeme skúmať problém spravodlivosti a Božieho súdu v tomto texte na základe jeho literárneho rozboru.

1. ŠTRUKTÚRA KNIHY KAZATEĽ

Mnoho komentátorov uznáva základnú integritu Knihy Kazateľ, ale neexistuje jednota v opise štruktúry knihy. T. Longman III⁴ porovnáva Knihu Kazateľ s akkadskými textami (Legenda o Naram-Sinovi, Sin zo Sargonovho textu, Adad-guppi autobiografia), ktoré nazýva „fiktívnymi autobiografiami“, lebo boli napísané mnoho rokov alebo aj celé stáročia po smrti postáv, ktoré v autobiografiách vystupujú ako hovorcovia, hovoriaci v prvej osobe. Tieto texty sú po formálnej stránke podobné Kazateľovej reči v Knihe Kazateľ (Koh 1,12 – 12,7). Okrem tejto reči má kniha aj prológ (Kaz 1,1-11) a epilóg (Kaz 12,8-14). Prológ a epilóg hovoria o Kazateľovi v tretej osobe a rámujú jeho reč. Na základe tejto štruktúry môže byť žáner knihy definovaný ako zarámcovaná sapienciálna autobiografia. Kniha je rozdelená na tri časti:

1. Rámec/prológ (Kaz 1,1-11), ktorý obsahuje nadpis (Kaz 1,1) a uvádza niektoré témy, vyskytujúce sa neskôr v Kazateľovej reči.

2. Dlhá Kazateľova reč (Kaz 1,12 – 12,7), zložená väčšinou z autobiografických reflexií o zmysle života.

3. Rámec/epilóg (Kaz 12,8-14).

Kazateľova reč (Kaz 1,12 – 12,7) tvorí nezávislý a kompletný literárny celok. Rámec (Kaz 1,1-11 a 12,8-14) bol skomponovaný neskôr a slúži na predstavenie Kazateľa a niektorých jeho tém a tiež aby usmerňoval čitateľovu interpretáciu Kazateľovej reči. Z tohto pohľadu možno chápať Kazateľovu reč a jej rámec ako jeden celok. Nadpis (Kaz 1,1) uvádza celú knihu a iklúzia „Márnosť, nad márnosť – hovorí Kazateľ, všetko je márnosť“ (הַקֹּהֶלֶת הַכֹּל הַבָּל הַבָּל) „Márnosť, nad márnosť – hovorí Kazateľ, všetko je márnosť“ (הַקֹּהֶלֶת הַכֹּל הַבָּל הַבָּל, *habēl habā'īm 'āmar haqqóhelet hakkol hābēl*, Kaz 1,2; 12,8) obsahuje základný pohľad na život, ktorý kniha prezentuje. Pri opise štruktúry Kazateľovej reči (1,12 – 12,7) sa môžu brať do úvahy rôzne črty jeho reči.

² MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. xxxiii.

³ FOX, M. V.: *Qohelet and His Contradictions*. Sheffield (England) : Almond, 1989, s. 121.

⁴ LONGMAN III, T.: *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids (Michigan) : Eerdmans, 1998, s. 17-19.

Jednou z nich je opakovanie kľúčových fráz. Podľa tohto kritéria má Koheletova reč tri základné časti:

1. Kaz 1,12 – 6,9 obsahuje dva úvody (1,12-15.16-18) a šesť úsekov (2,1-11; 2,12-17; 2,18-26; 3,1 – 4,6; 4,7-16; 4,17 – 6,9). Každý z úvodov a šiestich úsekov sa končí opakovaním slov „márnosť“ a/alebo „honba za vetrom“ (הֶבֶל וְרֵעוּת רוּחַ, *hebel úr'út rúach*).

2. Kaz 6,10 – 11,6 je zložený z dvoch úsekov:

A. Kaz 6,10 – 8,17 obsahuje úvod (6,10-12) a štyri odseky (7,1-14; 7,15-24; 7,25-29; 8,1-17), ktoré sú oddelené výrazom „kto vie?“ (מִי יוֹדֵעַ, *mi jódě'a*, 6,12; 8,1) alebo záporom slovesa מֵיָדָע, *mācā'* („nájst“, „zistiť“, „spoznať“, 7,14.24.28.29). V poslednom verši (8,17) sa výraz „nemôcť spoznať/vystihnúť“ opakuje trikrát.

B. Kaz 9,1 – 11,6 sa skladá zo štyroch úsekov (9,1-12; 9,13 – 10,15; 10,16 – 11,2; 11,3-6) oddelených výrazom „nevedieť“ (לֹא יָדָע, *lo'jāda'*, 9,12; 10,15; 11,2). Ten sa vyskytuje trikrát v posledných dvoch veršoch (11,5-6).

3. Kaz 11,7 – 12,7 je básňou o mladosti a starobe. Inklúzia (12,8), ktorá je súčasťou epilógu, nasleduje po básni a je posledným, tridsiatym ôsmym, opakovaním slova „márnosť“ (הֶבֶל, *hebel*) v Knihe Kazateľ.⁵

Problémom nespravodlivosti sa zaoberá text Kaz 3,16-22, ktorý je časťou väčšieho celku (Kaz 3,1 – 4,6). Pred ním sa nachádza kľúčový výraz „márnosť a honba za vetrom“ (הֶבֶל וְרֵעוּת רוּחַ, *hebel úr'út rúach*, 2,26). Kaz 3,1 – 4,6 sa končí opakovaním toho istého výrazu v Kaz 4,4 a kratšieho, „honba za vetrom“ (רֵעוּת רוּחַ, *r'út rúach*) v Kaz 4,6. Nový prvok (čas) sa objavuje v prvom verši (3,1). Štruktúra Kaz 3,1 – 4,6 pozostáva z piatich častí:

1. Báseň o čase (3,1-8) uvádza príklady, ako čas pre každú činnosť určil Boh.

2. Úvaha o ľudských námahách a Božej činnosti (3,9-15). Boh spôsobuje, že všetko sa uskutočňuje vo svojom čase (3,11.14), ale všetky udalosti sú mimo kontroly človeka (3,11). Preto nie je nič lepšie pre človeka, ako „radovať sa a dopriať si blaženosti vo svojom živote“ (3,12) a „dopriať si blaženosti za všetku svoju námahu“ (3,13).

3. Úvaha o spravodlivosti a súde (3,16-22) sa začína slovami „ďalej som videl pod slnkom“ (וַעֲוֵר רָאִיתִי תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ, *w'ód rā'ítí tachat haššāmeš*, 3,16), ktoré uvádzajú tému spravodlivosti. Úvaha má tri časti:

A. Problém ľudskej nespravodlivosti a Boží súd (3,16-17).

B. Podobnosť ľudí a zvierat (3,18-22).

C. Koheletov uzáver (3,22); slovo „videl som“ (רָאִיתִי, *rā'ítí*) v 3,16 a 3,22 tvorí inklúziu.

4. Úvaha o útlaku (4,1-3).

5. Úvaha o ľudskej námahe (4,4-6).⁶

2. PROBLÉM SPRAVODLIVOSTI A BOŽIEHO SÚDU V KAZ 3,16-22

Úvaha o spravodlivosti a súde (3,16-22) sa začína Kazateľovými slovami o tom, že vysluhovanie spravodlivosti vo svete je skorumpované. K tomuto tvrdeniu dospel Kazateľ na základe svojho pozorovania („Ďalej som videl pod

⁵MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. xxxviii–xxxix.

⁶MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. xl.

slnkom“, 3,16). Nepravosť vládne tam, kde má mať miesto právo. Výrazy „miesto práva“ (מִקוֹם הַמִּשְׁפָּט, *mēqóm hammišpāt*) a „miesto spravodlivosti“ (מִקוֹם הַצְּדָקָה, *mēqóm haccedeq*) označujú súdny dvor, kde má vládnuť právo a spravodlivosť, ale Kazateľ zistil, že tam vládne nepravosť (הַרְשָׁעָה, *hārēša'*); spravodlivosť je nahradená nespravodlivosťou (הַרְשָׁאָה, *hārāša'*). Časť v. 16, v ktorej Kazateľ hovorí o tom, že nepravosť vládne na mieste spravodlivosti, pôsobí dojmom, akoby bola napísaná v náhlivosti:

miesto práva – tam [je] nepravosť

a miesto spravodlivosti – tam [je] nespravodlivosť.

Takáto syntax naznačuje šok, ktorý zažil Kazateľ, keď zistil, že nepravosť vládne na mieste, kde by sa mali vynášať spravodlivé rozsudky. Kazateľove slová utvárajú paralelizmus zložený z dvoch kólonov.⁷ Tento paralelizmus je taký silný, že jeho dve časti sú takmer zhodné. Líšia sa prakticky iba v jednom slove. V prvej časti je použité slovo „právo“ (מִשְׁפָּט, *mišpāt*) a v druhej „spravodlivosť“ (צְדָקָה, *cedeq*). Opakovanie slova „nepravosť/nespravodlivosť“ (רְשָׁעָה/רְשָׁאָה, *rēša'/rāša'*) zvyrazňuje atmosféru krízy a Kazateľov pocit sklamaní a zhrozenia.

Kaz 3,17 sa začína výrazom „Ja som si povedal v mojom srdci“ (אֲנִי בְלִבִּי אָמַרְתִּי, *'āmar'ttī 'anī b'libbī*), ktorý uvádza Kazateľovu úvahu. Taký istý výraz sa nachádza v Kaz 2,1 a podobný v Kaz 1,16. Kazateľ pozoroval nespravodlivosť vládnucu na súdnom dvore (3,16) a v 3,17 uvažuje nad touto svojou skúsenosťou z teologického uhla pohľadu. Jasne tvrdí, že Boh bude súdiť spravodlivých i nespravodlivých. Tak bude nastolený poriadok. Kazateľ ďalej hovorí, že „je čas pre každú záležitosť a pre každú činnosť tam“ (כָּל-הַמַּעֲשֵׂה שָׁם, עֵת לְכָל-הַפֶּחַח וְעַל, *ēt l'kol-chēpēc w'al kol-hamma'āše^h šām*). Je to alúzia na jeho výrok v 3,1, ktorým uviedol báseň o čase. V 3,17 Kazateľ uplatňuje tento výrok o čase na čas spravodlivého súdu. Čas spravodlivého súdu a trestu nie je v súčasnosti, ale je predpoklad, že nastane v budúcnosti. Pritom Kazateľ vo svojej úvahe o ľudských námahách a Božej činnosti (3,9-15) už spomenul, že ľudia nemôžu poznať časy, ktoré naplánoval Boh, a to ich vedie k pocitom hnevu a nespokojnosti (3,11-12).

Najväčší problém však spočíva v napätí medzi Kazateľovým výrokom o čase spravodlivého súdu a trestu v 3,17 a inými jeho výrokmi, v ktorých Kazateľ popiera, že by existovala akákoľvek spravodlivá náprava v tomto živote (Kaz 7,15-16; 8,14). Na druhej strane Kazateľ nikdy nepopiera, že Boh je sudcom (Kaz 5,4-6; 11,9), aj keď vo svete nevidí nijaký dôkaz, ktorý by to potvrdzoval. Napätie v Kazateľovom zmýšľaní je spôsobené tým, že na jednej strane Kazateľ verí v Boží súd, ale na druhej strane nepripúšťa, že by existoval nejaký čas, v ktorom by sa tento súd uskutočňoval.⁸ Slovo „tam“ (שָׁם, *šām*), nachádzajúce sa na konci v. 17, môže naznačovať riešenie v prípade, ak je to alúzia na posmrtný život. Ak by Kazateľ veril v súd po smrti, jeho problém by bol vyriešený. Avšak Kazateľove vlastné slová prezrádzajú, že neverí v posmrtný život (3,19-21). Slovo „tam“ (שָׁם, *šām*) by sa potom mohlo chápať ako poukaz na Božie časy alebo dokonca miestne (tam s Bohom), ale pravdepodobnejšie je vysvetlenie, že slovo „tam“ poukazuje späť na slovo „tam“ (שָׁמָּה, *šāmmā^h*), ktoré sa vyskytuje

⁷ LONGMAN III, T.: *The Book of Ecclesiastes*, s. 126.

⁸ LONGMAN III, T.: *The Book of Ecclesiastes*, s. 127-128.

dvakrát v 3,16 a označuje miesto, kde by mal vládnuť spravodlivý súd, t. j. súdny dvor.⁹ Podľa toho sa uskutoční súd, ktorý posúdi každú záležitosť a každú činnosť, ktorá sa uskutočnila na mieste, kde mala vládnuť spravodlivosť.

Kazateľova úvaha pokračuje v 3,18. Tento verš sa začína tým istým výrazom ako v. 17: „Ja som si povedal v mojom srdci“ (אָמַרְתִּי אֲנִי בְּלִבִּי) (*amar'tti 'ani b'libbi*). Opakovanie tohto výrazu môže naznačovať vnútorný dialóg alebo boj medzi dvoma protikladnými názormi v Kazateľovej mysli. Kaz 3,18 otvára tému podobnosti medzi ľuďmi a zvieratami. Diskusia o podobnosti medzi ľuďmi a zvieratami sa zameriava na smrť a pokračuje po verš 22.

Keď Kazateľ hovorí o Božej činnosti, používa sloveso לְבָרַם (*l'ḇārām*, 3,18). Slovo בָּרַר (*bārār*) znamená „oddeliť/vybrať/očistiť/skúšať“ a prípona ם (ām) označuje predmet. Význam ל (*lamed*) na začiatku slova nie je jasný. Môže ísť o prefix, utvárajúci neurčitok v spojení so slovesom. V takom prípade by však vo vete chýbalo určité sloveso.¹⁰ *Lamed* môže byť aj emfatickým (zdôrazňujúcim) *lamed* a vtedy by preklad znel: „ktorých Boh naozaj vybral/skúšal“¹¹. V každom prípade možno chápať daný výraz v zmysle, že Boh skúša ľudí. Kazateľove slová o tom, že Boh skúša ľudí, aby im ukázal, že sú iba zvieratá (Kaz 3,18), môže byť alúziou na Genesis 3. Po prvom pokuse ľudí stať sa takými ako Boh, Boh im zakázal prístup ku stromu života, aby nežili naveky. V spojení s 3,16-17 Kazateľ pravdepodobne hovorí, že ľudská nespravodlivosť napriek Božiemu súdu ukazuje, že ľudia sú zvieratá (Kaz 3,18). Výraz „skúšanie“ môže mať rôzne významy:

1. Nespravodlivosť prejavujúca sa v ľudských vzťahoch (3,16) by mohla byť skúškou, ktorá ukáže, či ľudia odhodia morálne zábrany preto, lebo vo svojom živote nezakusujú spravodlivosť (porov. 8,11).

2. Nespravodlivosť môže byť skúškou, ktorá má vyprovokovať ľudí k tomu, aby zodpovedali otázku, či budú akceptovať tajomné Božie cesty a či budú mať bázeň pred Bohom (porov. 3,14).

3. Samotná smrť môže byť skúškou, pretože ľudia i zvieratá hynú (porov. 3,18-21).¹²

Ak by sloveso בָּרַר (*bārār*) znamenalo „oddeliť“, išlo by o iróniu, pretože v nasledujúcich veršoch (3,19-21) Kazateľ popiera rozdiel medzi ľuďmi a zvieratami.¹³

Kaz 3,19-21 rozvíja tému podobnosti medzi ľuďmi a zvieratami, ktorá bola uvedená v 3,18. V. 19 určuje oblasť, v ktorej sú si ľudia a zvieratá podobní. Všetci sú si podobní v tom, že majú spoločný osud (מִקְרָה, *miq're^h*): „lebo osud syna človeka a osud zvieratá a osud všetkých je jeden/ten istý“ (וּמִקְרָה אֶחָד לָהֶם) (*ki miq're^h b'né-hā'ādām ūmiq're^h hab'hēmā^h ūmiq're^h 'echād lāhem*). Ich osudom, ktorý postihne všetkých, je to, že všetci určite zomrú. Po potvrdení, že smrť je nevyhnutným osudom všetkých, Kazateľ na záver v. 19 hovorí, že ľudia nemajú výhodu v porovnaní so zvieratami, „lebo všetko je márnosť“ (כִּי הַכֹּל הֵבֶל) (*ki hakkol hāḇel*). Slovo הֵבֶל (*hebel*) sa

⁹ CRENSHAW, J. L.: *Ecclesiastes : A Commentary*. Philadelphia (Pennsylvania) : Westminster, 1987, s. 102.

¹⁰ LONGMAN III, T.: *The Book of Ecclesiastes*, s. 128.

¹¹ CRENSHAW, J. L.: *Ecclesiastes : A Commentary*, s. 103.

¹² MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. 36.

¹³ MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. 37.

obyčajne prekladá ako „márnosť“, ale doslovne znamená „para“ alebo „dych“. Tento termín je jedným z najdôležitejších v Knihe Kazateľ, lebo je to kľúčové slovo na pochopenie posolstva a teológie knihy. Nachádza sa 38-krát v Knihe Kazateľ a jeho interpretácia ovplyvňuje chápanie celej knihy. My sa prikláňame k názoru, ktorý presadzuje D. B. Miller.¹⁴ Podľa neho autor Knihy Kazateľ používa termín הֶבֶל, (*hebel*) ako symbol, pomocou ktorého vyjadruje komplexnosť ľudskej skúsenosti:

Na jednej strane je možné rozlíšiť tri metaforické významy slova *hebel*:

1. „Nestálosť/klamlivosť“ – tento význam vyjadruje napätie medzi očakávaním a realitou. Nestále veci, podobne ako para, nemajú tú podstatu, ktorú sa pôvodne zdali mať (porov. Kaz 1,2-11.12-15; 2,1-11.12-17.24-26; 3,16-22; 4,13-16; 4,17 – 5,6; 5,7-11; 6,7-9.10-12).

2. „Pomínutelnosť“ – Kazateľ používa slovo *hebel* v tomto zmysle, keď hovorí o veciach, ktoré sa rýchlo pomínú (porov. Kaz 6,12; 11,7-10).

3. „Neprijemnosť“ – slovo *hebel* je použité v tomto význame ako ohodnotenie vecí, ktoré Kazateľ vidí ako odporné alebo neprijateľné (porov. Kaz 2,18-19.21; 4,7-12; 6,1-6; 9,1-3).

Na druhej strane autor Knihy Kazateľ v niektorých prípadoch spája tieto tri metaforické významy slova *hebel* v jednom symbole. Slovo *hebel* ako mnohovýznamový symbol používa autor vo svojej hypotéze, ktorú uvádza na začiatku a na konci Knihy Kazateľ (Kaz 1,2; 12,8).

Na jasné vymedzenie významu slova *hebel* využíva autor Knihy Kazateľ aj dodatočné informácie, uvedené v kontexte. Sú to niektoré z nasledujúcich troch druhov informácií:

1. Slová, ktorých význam je približne taký istý ako zamýšľaný metaforický význam (synonymá alebo synonymické výrazy).

2. Slová s opačným významom, ako je zamýšľaný význam použitej metafory (protiklady alebo protikladné výrazy).

3. Autor používa literárny kontext v širšom význame (rozšírenie).

Z uvedeného vyplýva, že kontext a termíny použité v súvislosti so slovom *hebel* sú dôležité pre správne pochopenie slova *hebel*.¹⁵

Pri opise ľudského osudu v Kaz 3,19 hovorí Kazateľ, že tak ľudia, ako aj zvieratá sú הֶבֶל (*hābel*). V kontexte 3,18-21 Kazateľ použitím negatívneho vyjadrenia (protikladu) výrazu „výhoda“ (מוֹתָר, *mótar*, 3,19: „človek nemá výhodu nad zvieratom“; v jeho podstate nie je nič, čo by ho uprednostňovalo) a synonyma „prach“ (עָפָר, *‘āpār*, 3,20: „všetko pochádza z prachu a všetko sa vracia do prachu“; tak ľudia, ako aj zvieratá sú nestáli ako prach) naznačuje, že význam termínu *hābel* je „nestálosť“.¹⁶

Tvrdením, že ľudia nemajú výhodu pred zvieratami, a opisom ľudských podmienok ako „nestálych“ (3,19), Kazateľ spochybňuje možnosť posmrtného života. Spochybnenie možnosti posmrtného života znemožňuje Kazateľovi nájsť riešenie hlavného problému tohto úseku, problému spravodlivej odplaty.

¹⁴ MILLER, D. B.: „Qohelet’s Symbolical Use of *hbl*. In: *JBL*, 117/3, 1998, s. 443.

¹⁵ MILLER, D. B.: „Qohelet’s Symbolical Use of *hbl*. In: *JBL*, 117/3, 1998, s. 443–452.

¹⁶ MILLER, D. B.: „Qohelet’s Symbolical Use of *hbl*. In: *JBL*, 117/3, 1998, s. 443.

K. Koch¹⁷ tvrdí, že hovoriť o ideí odplaty v hebrejskej Biblii je neporozumenie. Podľa neho je jej neoddeliteľnou súčasťou prirodzené prepojenie medzi činom a jeho následkami. Tieto následky nie sú výsledkom súdneho procesu, usporiadaného v neskoršom čase. Apodiktický zákon je alternatívou, ktorá ponúka človekovi požehnanie alebo zničenie bez toho, že by sa venovala osobitná pozornosť tomu, aký dôležitý je daný čin.

Koch ďalej tvrdí, že koncept prepojenia činu a následku bol uplatňovaný v normálnych časoch. Použil sa aj na vysvetlenie pádu Izraela ako národa, skúsenosti exilu a života pod nadvládou cudzincov. Radikálna zmena tohto konceptu nastala v období, keď sa skepticizmus stal vplyvnejším v Izraeli. Najsilnejšie sa odpor proti konceptu automatického uplatnenia následkov po čine prejavil v sapienciálnych kruhoch. V knihách Kazateľ a Jób sa tento koncept otriasol v základoch, pričom nebol nahradený nijakým iným konceptom. Autor Knihy Kazateľ nenahradil koncept automatického uplatnenia následkov činu konceptom „retribúcie“, ale skôr vidí Božie činy ako nepochopiteľnú náhodnú činnosť. Boh porušuje systém automatického prepojenia medzi činom a jeho následkami, kedykoľvek sa mu zapáči.¹⁸

Je zrejmé, že Kazateľ popiera akúkoľvek zrozumiteľnú retribúciu alebo spravodlivosť v tomto svete (porov. 7,15; 8,11-12.14; 9,11-12). Obraz Boha ako toho, kto dohliada na mechanické uplatňovanie následkov po čine, nie je obrazom Boha v hebrejskej Biblii. Boh je tam predstavený ako ten, kto je osobne zainteresovaný vo všetkom, čo sa stane (porov. napr. Gn 3,8-24; 4,9-15; Ex 12,29-36; 32,7-14; Sdc 3,10-18; 2 Sam 12,1-15; Ž 64,8-11). Problémy s retribúciou a spravodlivosťou nie sú ničím novým v Knihe Kazateľ (porov. Ž 22; 35; 44; 88; Jer 12,1-5; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18). Kríza, ktorou sa zaoberá sapienciálna literatúra, je krízou, ktorá sa spomína aj vo zvyšku Biblie. Táto kríza nespočíva v zrušení systému mechanického uplatňovania následkov po čine, ale v nepochopení tajomných Božích spôsobov.¹⁹ Protirečenie je vyvolané Božou prirodzenosťou: prečo Boh, ktorý by mohol zabezpečiť úplnú spravodlivosť vo všetkých prípadoch, uplatňuje iba čiastočnú, a nie úplnú odplatu?²⁰

Po výroku, že ľudia a zvieratá sa neodlišujú, v Kaz 3,19, Kazateľ ďalej rozvíja túto tému v 3,20. V pozadí úvahy, ktorú obsahuje tento verš, je príbeh stvorenia v Gn 2,7 („Pán, Boh, utvoril z hliny zeme človeka“) a opis pádu do hriechu v Gn 3,19 („prach si a na prach sa obrátiš“). „Jedno miesto“, na ktoré všetko odchádza, je v Kaz 3,20 určené slovom „prach“ (אֶפְרַיִם, 'āpār). V hebrejskej Biblii môže „prach“ označovať podsvetie (porov. Iz 26,19; Jób 17,16; Dan 12,2). Zdá sa, že Kazateľ mienil slovom „prach“ podsvetie, keď ho spomína v 3,20, lebo v Kaz 9,10 uznáva existenciu šeolu. Koncept šeolu je však veľmi odlišný od idey života po smrti. Tí, čo sú v šeole, sú vylúčení z kultu JHWHho (porov. Iz 38,18), z historických činov, ako aj z akejkoľvek ľudskej činnosti – neexistuje

¹⁷ KOCH, K.: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? : Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Ed. K. Koch. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, s. 133–134.

¹⁸ KOCH, K.: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? : Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, s. 168–173.

¹⁹ MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*, s. lxvi.

²⁰ FOX, M. V.: *Qohelet and His Contradictions*, s. 126.

tam práca, myslenie, ani poznanie alebo múdrosť (Kaz 9,10). Kazateľ nemá nijakú nádej, že by tam bolo niečo viac ako iba nepríjemná temnota bez akýchkoľvek znakov života po smrti.

V Kaz 3,21 sa Kazateľ pýta, či je nejaký rozdiel medzi ľuďmi a zvieratami v zmysle ich osudu po smrti. Každému je zrejmé, že osud ľudského tela je taký istý ako osud zvieracieho. Nie je však jasné, ako je to s duchom (רוּחַ, *rúach*). Vystupuje duch ľudí nahor (k Bohu) a duch zvierat zostupuje do zeme? Za týmito slovami môže byť text Gn 2,7, ktorý opisuje dve zložky ľudskej existencie: prach a Boží dych. Kazateľova rečnícka otázka sa začína slovami „kto vie“ (מִי יוֹדֵעַ, *mí jóde'á*), ktoré predpokladajú zápornú odpoveď (nikto nevie).²¹ Táto otázka nemusí popierať možnosť života po smrti, ale určite popiera istotu o ňom. Kazateľ je deprimovaný tým, že nie je možné získať istotu o posmrtnom živote.

Úvaha o podobnosti ľudí a zvierat (Kaz 3,18-21) naznačuje, že Kazateľ nemal koncepciu posmrtného života. Rozširuje svoje pozorovania z tohto sveta („pod slnkom“, 3,16) na život po smrti, ale prichádza k záveru, že tam nič nie je (3,21). Bez konceptu života po smrti nemôže Kazateľ nájsť miesto pre retribúciu mimo sveta, ktorý je skorumpovaný nespravodlivosťou.

Svoj záver uvádza Kazateľ slovami „a videl som“ (וַיִּרְאֶה, *w'rā'ítí*). Po tom, ako bol svedkom nespravodlivosti vo svete (3,16) a vyjadril pochybnosti o posmrtnom živote (3,21), dochádza Kazateľ k záveru, že pre ľudí je iba jedna rozumná vec, ktorú môžu robiť: tešiť sa z toho, čo je isté – ich práca/dielo (3,22). Niet nič lepšieho pre ľudí, ktorí nemôžu poznať, aká budúcnosť ich čaká. Pretože Kazateľ si nie je istý, pokiaľ ide o život po smrti, nemôže vedieť, či spravodliví a zlí dostanú to, čo si zaslúžia. Môže byť čas pre všetko (3,1), aj pre Boží súd nad spravodlivými a nespravodlivými (3,17), ale iba Boh pozná pravý čas (3,11). Ľudské špekulácie o týchto veciach nikam nevedú. Podľa Kazateľa je v takej situácii najlepšou vecou tešiť sa z toho, čo Boh dáva ľuďom (3,22, porov. 2,24-26; 3,12-14; 5,17-19; 8,15; 9,7-10). Ľudia by mali v súčasnosti využiť každú príležitosť ku pôžitku, ktorú im Boh dáva, lebo spravodlivosť nemožno nájsť ani v prítomnosti (3,16), ani v budúcnosti (3,18-21).

Posledná časť v. 22 („Veď kto ho môže zaviesť tam, kde by videl, čo sa stane po ňom?“) sa začína opytovacím výrazom „Veď kto ho môže zaviesť?“ (מִי יָבִיאָוּ, *kí mí j'bí'ennú*), ktorý predpokladá zápornú odpoveď („nikto ho nemôže zaviesť“).²² Posledné slovo v. 22 אַחַרָּיָו (*'acharājw*) môže byť interpretované tromi spôsobmi:

- „po ňom“, t. j. čo sa stane človekovi po jeho smrti;
- „po ňom“, t. j. čo sa stane na zemi po smrti človeka;
- „potom“, t. j. čo sa stane na zemi počas života osoby.²³

My dávame v kontexte Kaz 3,16-22 prednosť významu „po ňom“ v zmysle „čo sa stane človekovi po smrti“. Rétorická otázka v 3,22 zdôrazňuje to, čo bolo vyjadrené v 3,21: nikto nemôže vedieť, čo sa stane po smrti.

²¹ CRENSHAW, J. L.: *Ecclesiastes : A Commentary*, s. 103.

²² CRENSHAW, J. L.: *Ecclesiastes : A Commentary*, s. 105.

²³ FOX, M. V.: *Qohelet and His Contradictions*, s. 199.

3. ZÁVER

Kazateľ uznáva Božiu suverenitu – v budúcnosti bude súd (3,17), ale súčasne vidí problém nespravodlivosti vo svete (3,16). Kazateľ tu naráža na protirečenie, pretože verí, že Boh je spravodlivý („spravodlivého a nespravodlivého bude súdiť Boh“, 3,17), ale pritom Boh dopúšťa nespravodlivosti. Toto pozorovanie privádza Kazateľa k úvahám o smrti. Ale ani tam neočakáva spravodlivosť, lebo smrť zotiera všetky rozlíšenia, ktoré existujú počas života, a tak ľudia nemajú nijakú výhodu ani pri porovnaní so zvieratami (3,19). Podľa niektorých textov hebrejskej Biblie je smrť chápaná ako zostup do šeolu po tom, ako Boh zobral späť životný dych (ducha), ktorý je spoločný všetkým stvoreniam (porov. Ž 104,29; Jób 34,14-15). Toto „zobratie späť“ ducha nepredpokladá posmrtný život, ale iba rozpad zložiek živej bytosti.²⁴

Vo svojej úvahe sa Kazateľ dostáva za tento bod, keď načrtáva možnosť, že smrť neznamená iba odchod ducha, spôsobujúceho život živých stvorení, ale že smrť je aj pozdvihnutím ľudského ducha na vyššiu úroveň, ako je nevedomá existencia v podsvetí (3,21). Ak by bolo takéto rozlíšenie po smrti, problém nespravodlivosti v tomto svete by mohol byť vyriešený. Avšak Kazateľ nenachádza nijaké potvrdenie toho, že by bol život po smrti (3,21-22). V tomto momente sa Kazateľ nachádza v slepej uličke. Najlepšou vecou v takej situácii je podľa neho tešiť sa z prítomnosti, lebo ľudské úvahy o týchto veciach nikam nevedú (3,22).

Vo svetle jeho reflexií sa zdá, že Kazateľ bol učiteľom múdrosti, ktorý zápasil s náboženskými tradíciami Izraela, najmä s napätím medzi tradičnou vierou v Božiu retribúciu a ľudskou skúsenosťou nespravodlivosti v tomto svete. Odkladá bokom vieru v Božiu retribúciu v tomto svete a pokúša sa očistiť vieru a názory ľudí žijúcich v jeho dobe, ale nie je schopný ponúknuť riešenie, lebo nikto nevie odpovedať na otázku, čo nasleduje po tomto živote (3,22). Kazateľ sa pokúša prejsť od viery v Boží súd v tomto svete ku komplexnejšiemu chápaniu Božej spravodlivosti a ľudského života, ale takáto úloha je nad jeho sily; musí zastať pred tajomstvom smrti.

BIBLIOGRAFIA

- CRENSHAW, J. L.: *Ecclesiastes : A Commentary*. Philadelphia (PA) : Westminster, 1987.
- FOX, M. V.: *Qohelet and His Contradictions*. Sheffield (England) : Almond, 1989.
- KOCH, K.: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? : Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Ed. K. Koch. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, s. 130–181.

²⁴ FOX, M. V.: *Qohelet and His Contradictions*, s. 197.

LONGMAN III, T.: *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1998.

MILLER, D. B.: Qohelet's Symbolical Use of *hbl*. In: *JBL*, 117/3, 1998, s. 437-454.

MURPHY, R. E.: *Ecclesiastes*. Dallas : Word Books, 1992.

ThLic. Emil Králik SVD
Misijný dom Matky Božej
Kalvária 3, 949 01 Nitra
e-mail: ekralik@hotmail.com

Aspekt morálnej impostácie v Katechizme Katolíckej cirkvi pre teologickú aplikáciu

Predstavuje Katechizmus jedinú a najlepšiu možnú formu
teologicko-morálnej problematiky?

IVAN KÚTNY

KÚTNY, I.: An Aspect of Moral Impostation in the Catechism of the Catholic Church for Theological Application: Does the Catechism Represent the Only and the Best Possible Form of the Theological-Moral Problematics? *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 57-66.

In this article the author states that the Catechism of the Catholic Church is not intended to be the only and as well as the best form of the moral theology or of the theological-moral problematics.

And that is also for the reason that its aim is to give summary and organic explanation of the basic and elementary fundamentals of the teaching in the field of the faith and morals i.e. what the Church believes. We can't neglect the form of the interpretation of the problematics but as well in theological activities it is not possible to remain only with its formulae.

Napriek skutočnosti, že *Katechizmus Katolíckej cirkvi* sa v našich končinách z istých dôvodov teší značnej obľube, možno konštatovať, že nechce „predstavovať jedinú, ba ani najlepšiu možnú formu morálnej teológie“¹ či teologicko-morálnej problematiky.

V tomto príspevku chceme poukázať – s prihliadnutím na tento *Katechizmus*, ktorého cieľom je podať súhrnný a organický výklad podstatného a základného obsahu učenia viery a morálky tak vo svetle Druhého vatikánskeho koncilu, ako aj celej tradície Cirkvi – nielen na mimoriadne delikátny aspekt rozlišovania, v použití daností týkajúcich sa morálneho života človeka obsiahnutých v ňom, ale aj na nevyhnutnosť neustáleho rozvoja a slobodného vedeckého bádania v rozširujúcej sa a prehľbujúcej teologicko-morálnej inovácii a interpretácii.

Je všeobecne známe, že impostácia kresťanskej morálky na teoretickej rovine dostáva dimenziu teologickej vedy. V dôsledku výzvy Koncilu na zdokonalenie morálnej teológie, ktorej vedecký výklad sa má väčšmi zakladať na biblickom zjavení a má venovať náležitejšiu pozornosť vznešenosti povolania veriacich v Krista,² bolo na vedecko-pedagogickej rovine vypracovaných viacero konceptov morálnej teológie. Napríklad niektorí morálni teológovia predstavujú morálne konanie človeka: a) V náboženskej štruktúre povolania

¹ RATZINGER, J.: Il Catechismo dieci anni dopo. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 605.

² Porov. Dekrét *Optatam totius* o kňazskej výchove, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II : Dekréty a deklarácie*. Trnava : SSV, 1993.

a odpovede ide o dialóg medzi Bohom a človekom; Anselm Günthör, Helmut Weber. b) Vložením kresťanského *étosu* do prítomného sociálno-historického kontextu. Týmto sa vlastne kladie veľký dôraz na antropologickú bázu a súbežné myšlienkové prúdy; Jean Marie Aubert. c) Vložením kresťanskej etiky do teonómie³ autonómneho charakteru. Ide jednak o prijatie autonómneho normatívu ľudského rozumu a o explicitné potvrdenie náboženského charakteru kresťanskej morálky. Oba tieto faktory sú vyjadrené v predmetovej harmonizácii; Franz Bökle. d) V optimizme a istote viery. Ide o hľadanie vnútornej koherencie (spojitosti, súvislosti) kresťanskej špecifickosti. Pretože, poukázuc a nadväzujúc na premostujúce aspekty pochopenia ľudskej skutočnosti prostredníctvom antropologických vied, sa optuje pre autoospravedlnenie kresťanskej morálky, vychádzajúc zo samotnej viery; Bernard Häring. e) Dialogický charakter je pre niektorých prevažujúcou perspektívou impostácie morálnej teológie; Hans Rotter. f) Hľadanie morálnej normatívnosti musí vziať do úvahy historický charakter ľudskej reality; Klaus Demmer atď.⁴

Je explicitne evidentné, že v impostačnom prezoskupení, bádani a hľadaní náležitejšieho vyjadrenia v duchu *znamení času* ani v jednom zo spomenutých konceptov sa nenahrádza fundamentálna báza kresťanskej morálky, „lebo nik nemôže položiť iný základ okrem toho, čo je už položený, a je ním Ježiš Kristus“ (1 Kor 3,11).⁵ V centre morálneho konania kresťana je „osoba Ježiša Krista“.⁶ A práve preto je potrebné, aby v snahe o náležitejšie približovanie tajomstva

³ Ide o poslušnosť voči Bohu. „Pravá mravná autonómia človeka vôbec neznamená odmietnutie, ale naopak, prijatie mravného zákona čiže Božieho prikázania. (...) Niektorí však oprávnenne hovoria o teonómii alebo účastníckej teonómii, pretože slobodná poslušnosť voči Božiemu zákonu v skutočnosti obsahuje účasť ľudského rozumu a vôle na Božej múdrosti a prozreteľnosti. (...) Zákon teda treba považovať za prejav Božej múdrosti: keď sa mu sloboda podriadiuje, podriadiuje sa pravde stvorenia.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 41.)

⁴ Porov. VIDAL, M.: *Manuale di etica teologica I : Morale fondamentale*. Assisi : Cittadella Editrice, 1994, s. 173–174.

⁵ Za zmienku stojí poznámka, že v skutočnosti v náboženstvách ide o človeka, ktorý hľadá Boha, ktorý sa snaží dostať do styku s ním prostredníctvom modlitby, obety, dobrých skutkov; ide o človeka, ktorý sa obracia k Bohu. V kresťanstve však iniciatíva nevychádza od človeka, ale od Boha. Je to Boh, ktorý sa zjavuje človeku a dáva mu poznať vlastné bytie a svoje vlastné konanie, ktoré je vlastne pre človeka neprístupným a nepochopiteľným tajomstvom. V kresťanstve teda všetko pochádza od Boha. To, čo dáva v kresťanstve zmysel a hodnotu, je Ježiš Kristus.

Inými slovami povedané, kresťanstvo nie je principiálne a predovšetkým učenie a morálka, t. j. súhrn náboženských právd prijatých rozumom a mravných noriem, podľa ktorých sa koná v živote, ale predovšetkým je to konkrétna historická osoba Ježiša Krista. Kresťanstvo iste znamená aj učenie a morálku; ale tie majú trvalú hodnotu nie samy osebe, ale predovšetkým preto, že pochádzajú od Ježiša Krista.

Kristus je pre kresťana istotne aj Učiteľ a príklad, ale je predovšetkým Spasiteľ. Vieme, že kresťan sa spasí nie preto, že nasleduje Ježišovo učenie a príklad, ale preto, že sa spája s Kristom vierou a od neho dostáva milosť spásy. Ak zredukovanie kresťanstva na gnózu znamená jeho znetvorenie, tak aj zredukovanie kresťanstva na „morálku“, na súhrn morálnych zákonov a noriem správania, na akýsi stoicizmus alebo kantizmus pre „ľud“ znamená to isté. Niet pochybnosti o tom, že kresťanská morálka obsahuje prirodzenú morálku, ktorá je spoločná všetkým ľuďom, pritom však kresťan nesmie zabudnúť na kristologickú črtu kresťanskej morálky, na skutočnosť, že normatívnym princípom kresťanskej morálky je Ježiš Kristus – Boží Syn, ktorý bol ukrižovaný a vstal z mŕtvych. (Porov. Editoriale: *Cristianesimo e religione : Il cristianesimo č una religione?* In: *La civiltà cattolica*, III, 1995, s. 351–363.)

⁶ Discorso di Giovanni Paolo II, 11 ottobre 2002. In: *Il Regno-documenti*. Bologna : Centro Editoriale Dehoniano, 2002, č. 19 s. 611.

živého Boha, v prihliadnutí na jedinečnosť ľudskej osoby, sa stále viac dbalo na to, aby to bolo v súlade s dôstojnosťou⁷ človeka. Náležité angažovanie sa v tejto rovine je spojené so skutočnou účasťou na vzájomnej duchovno-intelektuálnej spoluformácii,⁸ v ktorej nemožno nevnímať špecifickosť neopakovateľného Božieho povolania, vnímaného v duchu dynamiky kresťanskej viery. Tá má byť impulzom pre morálnejší život.⁹ V tejto oblasti Cirkev veľa očakávala najmä od činnosti teologických fakúlt. Im totiž zverila – ako sa uvádza v deklarácii *Gravissimum educationis* – „mimoriadne dôležitú úlohu: pripravovať svojich poslucháčov nielen na kňazské účinkovanie, ale zvlášť na profesorskú činnosť (...) na osobnú vedeckú činnosť, prípadne na náročnejšie úlohy intelektuálneho apoštolátu“¹⁰.

INTERKULTURÁLNY ASPEKT PRIJATIA KATECHIZMOVEJ FORMY

Z nedávnej histórie vieme, že 11. októbra 1992 Ján Pavol II. apoštolskou konštitúciou *Fidei depositum* predstavil, uviedol a dal k dispozícii Božiemu ľudu *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Tento oficiálny úradný akt spôsobil dve diametrálne odlišné reakcie. Na jednej strane sa naplnili túžby tých, ktorí očakávali kompendium celého katolíckeho učenia. Na druhej strane vyvolal vlnu skepticizmu, ba dokonca odmietnutie katolíckym intelektuálnym svetom Západu.¹¹

1. Pokiaľ ide o naplnenie túžob tých, ktorí očakávali kompendium celého katolíckeho učenia, možno konštatovať, že to potvrdzuje aj apoštolská konštitúcia *Fidei depositum*. V nej sa uvádza, že pri príležitosti zvolania mimoriadneho zhromaždenia Biskupskej synody v roku 1985 pápežovi časť synodálnych otcov povedala: „Je veľkou a všeobecnou túžbou, aby sa napísal katechizmus alebo súhrn (kompendium) celého katolíckeho učenia, tak viery ako aj mravov, ktorý by bol orientačným bodom pre katechizmy či kompendiá, ktoré sa budú zostavovať v rozličných krajinách.“¹²

⁷ Dôstojnosť ľudskej osoby – ako vieme – má pôvod vo stvorení človeka na Boží obraz a podobu. Táto dôstojnosť sa prejavuje najmä v jej povolaní ku spoločnému životu s Bohom – v povolaní k Božej blaženosti. Človeku ako takému je vlastné smerovať k tomuto završeniu predovšetkým slobodne. Svojimi plne formálnymi činmi, teda „rozumne a slobodne, vedome a uvážene“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73), sa buď zameriava, alebo aj nie na dobro prislúbené Bohom a dosvedčované morálnym svedomím. (Porov. Konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I : Konštitúcie*. Trnava : SSV, 1993; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 62–64.)

⁸ Človek môže zadosťučiniť svojej bytostnej predispozícii prostredníctvom intelektuálneho rastu a zvelaďovaním celého svojho zmyslového a duchovného života. Vďaka Božej milosti sa jeho život stáva čnostnejším; životom v Duchu Svätom uskutočňuje svoje povolanie – byť skutočne človekom. Oslavovaním Boha a budovaním spoločenstva viery kráča cestou zmyslu svojho života.

⁹ Ján Pavol II. v príhovore k účastníkom plenárneho zhromaždenia Kongregácie pre náuku viery (24. 10. 1997) pripomenul, aby študovali kategórie pravdy a uvažovali o antropologickej a kristologickej základni morálky vo svetle princípov formulovaných v encyklike *Veritatis splendor*. V súvislosti s hodnotou a autoritou náuky magistéria pripomenul, že skutočnosť, že autorita zahrnuje rôzne stupne náuky, by nemala tvoriť prekážku pre teológiu, ale skôr podnet.

¹⁰ Deklarácia *Gravissimum educationis*, č. 11. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II*.

¹¹ Porov. RATZINGER, J.: Il Catechismo dieci anni dopo. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 600.

¹² JÁN PAVOL II.: *Fidei depositum : Apoštolská konštitúcia*. In: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava : SSV, 1998, s. 2–3.

Človek angažujúci sa v diani v Cirkvi si už zrejme našiel čas preštudovať aspoň najpodstatnejšie state *Katechizmu Katolíckej cirkvi*, čím čiastočne zadosťučinil aspektu morálnej povinnosti zosúčastňovania poznania vydávaných dokumentov. V tomto rozsiahlom dokumente, na príprave ktorého sa podieľali „všetky zložky Cirkvi“¹³, sa chce poukázať na poklad viery, čo zveril Pán svojej Cirkvi, ktorá je stĺpom a oporou pravdy (porov. 1 Tim 3,15), a „ak pôsobí vo svete ako Matka a Učiteľka“¹⁴, potom si je vedomá, že *Evanjelium a depositum fidei*, ktoré jej zveril Pán, musí nielen správne interpretovať, ale aj chrániť a ohlasovať. Tento *Katechismus* je skutočne nielen platnou, ale aj oprávnenou pomôckou v službe spoločenstva Cirkvi. Ide o dokument, ktorý môže každému človeku zaangažovanému – do plnenia dôsledku vyplývajúceho z krstu – nielen v katechéze poskytnúť spoľahlivú pomoc, ak „sa s pomocou Ducha Svätého vynasnaží spojiť obdivuhodnú jednotu kresťanského tajomstva s mnohorakými požiadavkami a situáciami tých, ktorým je“¹⁵ jeho obsah určený. Ide o aspekt služby, ktorou má napomôcť zachovanie a posilnenie viery všetkých veriacich v Ježiša Krista, ako aj o uvedomenie si tejto skutočnosti v plnosti morálnej dimenzie.

V kontexte vyjadrení magistéria Cirkev „túži dosiahnuť jediné – aby každý človek našiel Krista, aby ten istý Kristus sprevádzal na ceste životom každého jednotlivca“¹⁶. Zároveň však tá istá Cirkev, poučená slovami Majstra a Učiteľa, verí, že každý človek stvorený na Boží obraz, na obraz Stvoriteľa a Tvorcu, vykúpený Kristovou krvou a posväcovaný prítomnosťou Ducha Svätého, nachádza najvyšší cieľ svojho života v tom, aby bol „na chválu jeho slávy“ (Ef 1,12), aby sa v konaní skutkov každého človeka – motivovaných vierou v neho – odrážal jas samotného Boha Stvoriteľa,¹⁷ veď ak sa viera neprejavuje v skutkoch, je sama osebe mŕtva (porov. Jak 2,14-16).

2. Pokiaľ ide o spôsobenie vlny skepticizmu, ba dokonca odmietnutie *Katechizmu* katolíckym intelektuálnym svetom Západu, na náležitejšie pochopenie tejto situácie možno poznamenať, že po Druhom vatikánskom koncile, ktorý bol „udalosťou Prozreteľnosti“¹⁸, sa katechizmové príručky pokladali za nedostatočné, pretože neboli na náležitej úrovni viery tak, ako ju vyjadril tento koncil. Vernosť a poslušnosť „učeniu Druhého vatikánskeho koncilu je poslušnosťou Duchu Svätému, ktorý bol daný Cirkvi“¹⁹.

O úprimnej túžbe po vernosti učeniu Druhého vatikánskeho koncilu u Jána Pavla II. zrejme nik nepochybuje. Vernosť koncilu,²⁰ ale aj opciu pre

¹³ RATZINGER, J.: Il Catechismo dieci anni dopo. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 600.

¹⁴ JÁN PAVOL II.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*, č. 26.

¹⁵ JÁN PAVOL II.: Laetamur magnopere : Apoštolský list. In: *Katechismus Katolíckej cirkvi*. Trnava, 1998, s. IX.

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

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 10.

¹⁸ JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Tertio millennio adveniente*, č. 18.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II.: *Unione nella verità e nella carità*. Alla riunione plenaria del Sacro Collegio, 6 novembre 1979. In: *La traccia*, 1978/1979, s. 916.

²⁰ V oblasti vernosti Koncilu možno poukázať na päť všeobecných interpretačných princípov: a) texty Koncilu sa majú chápať v ich celku; jednotlivé koncepty alebo frázy sa nemôžu izolovať od kontextu; b) nemôže sa oddeliť pastorálna povaha a štýl od platnej doktríny v dokumentoch; c) duch a texty Koncilu tvoria jednotu, a preto nie je dovolená legalistická interpretácia textov, ktorá neberie do úvahy ducha Koncilu; d) koncilové vyhlásenia musia byť interpretované

človeka možno pokladať za dva základné prvky iniciácie pontifikátu Jána Pavla II. Svoju vernosť evidentne potvrdil v polovici osemdesiatych rokov, keď niektorí, vedení nostalgiou za minulosťou, sa pokúšali eliminovať význam a vplyv koncilu na život Cirkvi, zvolaním mimoriadnej Synody biskupov Európy v roku 1985 – dvadsať rokov po ukončení koncilu. Táto synoda teda nebola zvolaná len preto, aby sa pripomenulo dvadsiate výročie ukončenia koncilu, ale predovšetkým preto, aby sa prezentovala snaha o: a) znovuoživenie výnimočnej atmosféry cirkevnej jednoty; b) prehĺbenie a výmenu informácií; c) hľadanie možností aplikovať Druhý vatikánsky koncil tak na rovine všeobecnej Cirkvi, ako aj partikulárnych cirkví; d) umožnenie potrebného prehĺbenia a prítomnosti Koncilu v živote Cirkvi vo svetle nových požiadaviek a potrieb.²¹

Desať rokov po podpísaní apoštolskej konštitúcie *Fidei depositum* kardinál Ratzinger uvádza, že domnienky centralizmu, ale i spôsob prípravy *Katechizmu* boli kritizované. Jeho obsah bol „okolkovaný“ ako statický, dogmatický, „predkoncilový“. Odporcovia *Katechizmu* poukazovali na nezohľadnenie dosiahnutého vývoja – v 20. storočí – v teológii a ešte viac v exegéze. Taktiež hovorili, že toto kompendium nespĺňa kritériá dialógu a ekumenických úsilí, je apodikticko-afermatívne.²²

Aj keď nie je naším cieľom poukázať na význam, hodnotu a limity *Katechizmu* z roku 1992 (francúzsky originál) či jeho zdokonalenej formy z roku 1997 (latinský originál), možno konštatovať, že jeho štyrmi piliermi sú pramene života, viery, učenie Cirkvi a samozrejme teológia,²³ a zároveň treba dodať, že tento „*Katechismus* nie je teologickou knihou, ale je textom viery či doktrínou viery“²⁴. Tento fundamentálny rozdiel často nie je dostatočne prítomný v súčasnom teologickom hľbaní. Teológia neutvára program intelektuálnej reflexie pre to, čo sa môže alebo nesmie veriť. V takomto prípade by bola kresťanská viera stotožnená s produktom myslenia človeka, teda neodlišného od filozofie náboženstva. Lenže v správnej teologickej vízii – podľa neho – je skôr úsilie o pochopenie daru pravdy, ktorý ho predchádza.²⁵ Teológii je vlastný vzťah²⁶ medzi tým, čo je ponúknuté Bohom vo viere Cirkvi, a tým, čo jednotlivci zvnútorňujú osvojením si, prostredníctvom osobného angažovania sa, v tejto skutočnosti racionálne chápe.

v kontinuite tradície Cirkvi a koncilov; e) náležite interpretovať texty dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu v kontinuite tradície znamená však interpretovať ich tiež v duchu *znamení časov*, ktoré sa menia. Tam, kde sa vyjde z novej problematiky, mieni sa získať hlbšie poznanie z evanjelia a tiež Koncilu. (Porov. KASPER, W.: *Il futuro dalla forza del Concilio : Sinodo straordinario dei vescovi* 1985. Brescia, 1985, s. 56–60.)

²¹ Porov. GIOVANNI PAOLO II.: *Siano anch'essi in noi una sola cosa. A conclusione dell'Ottavario per l'unità dei cristiani*, 25 gennaio 1985. In: *La traccia*, I, 1985, s. 61.

²² RATZINGER, J.: *Il Catechismo dieci anni dopo*. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 600.

²³ Porov. SCHÖNBORN, Ch.: *Il concetto teologico*. In: *Il Regno-documenti*. Bologna : Centro Editoriale Dehoniano, 2002, č. 19, s. 607.

²⁴ Citujúc Ratzingera uvádza CABRI, P.: *Un bilancio interno*. In: *Il Regno-attualità*. Bologna : Centro Editoriale Dehoniano, 2002, č. 18 s. 587.

²⁵ Porov. RATZINGER, J.: *Il Catechismo dieci anni dopo*. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 601.

²⁶ Kardinál Ratzinger v súvislosti s touto problematikou v *Donum veritatis* zdôrazil: „Teológia nie je jednoducho a výlučne pomocnou či doplnkovou funkciou magistéria. Nesmie sa obmedziť iba na zbieranie argumentov potvrdených magistériom. Ak by sa tak stalo, magistériom

Úlohou *Katechizmu* je predstaviť práve túto skutočnosť, ktorá nás predchádza, doktrínálnou formuláciou viery rozvíjanej v Cirkvi. Toto kompendium je ohlasovaním viery, a nie teológiou. Ak je však prirodzene súčasťou adekvátneho predstavenia doktrínálneho učenia viery Cirkvi aj reflexia hľadajúca obsahové porozumenie, v tomto zmysle je viera otvorená pre vnímateľné porozumenie a teológiu.²⁷

TEOLOGICKO-MORÁLNY NÁČRT REFLEXIE

Z uvedeného evidentne vyplýva, že ak by niekto hľadal v *Katechizme* nejaký nový teologický systém, bude sklamaný – jednoducho preto, lebo to nebolo jeho cieľom. Popri tejto skutočnosti možno však poukázať na výzvu k inovácii a k prehĺbeniu teologickej činnosti ako vitálnej činnosti v Cirkvi²⁸, ako služby Božiemu ľudu²⁹.

Keďže sa nemožno uspokojiť len s *Katechizmom*, je logické, že tam, kde prevláda istý útlm alebo nedocenenie špecificky filozoficko-teologickej činnosti, je nutné – aby sa v tejto oblasti, máme na mysli teologicko-morálnu impostáciu a rozmer, intenzívnejšie v pravom duchu indícií magistéria – integrálne inovovať pohľad na danú platformu.³⁰ Preto nielen morálny teológ

a teológia by sa priblížili k ideológii, ktorá chce iba získať a udržať si moc. Teológia má vlastný pôvod.“ (RATZINGER, J.: *Introduzione*. In: *Donum veritatis istruzione e commenti*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1993, s. 11.) V tejto inštrukcii je zmienka, s odvolávaním sa na svätého Bonaventúru, o dvoch prameňoch teológie v Cirkvi. Na jednej strane je to dynamika k pravde a inteligencii, ktorá je vnútorne spätá vo viere, na druhej strane je to dynamika lásky, ktorá chce poznať čoraz lepšie toho, kto miluje. Tomuto zodpovedajú dve orientácie teológie, ktoré sa však vzájomne prelínajú. Prvá orientácia je skôr zameraná k *vonkajšku*, venujúc sa dialógu s každým rozumným hľadaním pravdy vo svete, druhá sa zameriava skôr na *vnútro*, chcúc preniknúť vnútornou logikou a hĺbkou viery. Dokument sa zaoberá problémom ekleziálneho povolania teológa, nevychádza však z dualizmu magistérium – teológia, ale z kontextu triangulárneho aspektu, trojvzťahu: Boží ľud – magistérium – teológia. Boží ľud je vyzdvihnutý ako nositeľ zmyslu viery a zároveň ako spoločné miesto vo viere pre všetkých. Cirkvev je „akoby sviatosťou čiže znakom a prostriedkom dôverného spojenia s Bohom, a jednoty celého ľudského pokolenia“²⁷. Z toho vyplýva, že hľadanie svornosti a *communio* je silou jej svedectva a kredibility. Teológia nikdy nie je jednoduchou súkromnou ideou teológa. Pre neho sú dôležité: a) striktná metodológia, ktorou zadostučňuje požiadavkám vedy; b) dialóg, komunikácia nielen s filozofiou, ale aj s historickými a humanitnými vedami ako s *privilegovanými* partnermi; c) potreba vnútornej participácie na štrukturálnom živote Cirkvi; d) viera, ktorá je modlitbou, kontempláciou a životom.

²⁷ Porov. RATZINGER, J.: *Il Catechismo dieci anni dopo*. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 601.

²⁸ Aj keď teológia a magistérium sú rôzneho pôvodu a majú rôzne poslanie, ktoré nesmieme skonfúziť, predsa ide o dve vitálne činnosti v Cirkvi späté s rozmerom pravdy, dve vitálne činnosti, ktoré sa musia prelínať a vzájomne obohacovať pre službu Božiemu ľudu, na oslavu trojosobného Boha. V závere inštrukcie *Donum veritatis* Kongregácia pre náuku viery vrúčne pozýva biskupov nielen k udržiavaniu a rozvoju vzťahov dôvery s teológmi, ale aj recipročným prijatím ku spoluparticipácii v službe Slova a spoločenstva lásky. (Porov. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY: Inštrukcia *Donum veritatis*. In: *Enchiridion vaticanum*, 12. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1992, č. 42.)

²⁹ Porov. Deklarácia *Gravissimum educationis*, č. 11. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II*.

³⁰ „Morálna teológia potrebuje azda ešte viac prínos filozofie. V Novom zákone sa totiž ľudský život oveľa menej usmerňuje predpismi ako v Starom zákone. Život v Duchu vedie veriacich ku slobode a zodpovednosti, ktoré idú ďalej ako sám Zákon. Evanjelium a apoštolské spisy

pôsobiaci v súčasnosti, ale aj študent je dynamikou ducha kritérii Druhého vatikánskeho koncilu, ako aj encyklik *Veritatis splendor*, *Dominum et vivificantem*, *Redemptoris missio*, *Ut unum sint*, *Centesimus annus*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* vyzvaný náležitejšie zvelaďovať aspekt Božieho kráľovstva prítomného medzi nami.

Tento inovačný aspekt sa nezaobíde nielen bez zohľadnenia toho, čo hovorí o viere a jej morálnom rozmere Božie zjavenie, ale ani bez náležitého postoja k náboženskej dimenzii veriaceho subjektu, ktorý rozpoznáva *novosť*, ktorou sa vyznačuje morálnosť jeho skutkov. Kresťan skrze Ježiša Krista v jeho Duchu sa stáva *novým stvorením*.³¹

Skôr ako v stručnosti poukážeme na štruktúru a impostáciu morálnej problematiky v *Katechizme*, na povzbudenie v rozlišovaní a na umocnenie túžby po náležitejšom vyjadrení jej skutkovej podstaty, možno uviesť niekoľko definícií morálnej teológie, ktorú definujeme ako tú časť systematickej teológie, ktorá vo svetle Kristovho tajomstva a nadprirodzeného existenciálu sa zaoberá ľudskou osobou, ktorá je: a) Bohom povolaná v Kristovi k účasti na jeho živote; predmetom jej života je Boh; b) v ontologickej a sakramentálnej komunikácii so zmŕtvychvstalým Kristom a silou jeho Duchu je postavená v existencii sveta a jeho histórie, aby zadosťučinovaním ľudskosti prinášala ovocie života pre svet v eschatologickom napätí dejín spásy.

V takto vyjadrenej definícii morálnej teológie, podobne ako aj v jej definíciách obsiahnutých v encyklike *Veritatis splendor*, sa pozornosť sústreďuje jednak na morálnosť, špecificky prihliadajúc na nadprirodzený cieľ a predmet viery, ale aj na mravnosť, ktorú možno definovať ako racionálne zameranie ľudského skutku na dobro v pravde a slobodné nasledovanie dobra poznaného rozumom.³² Sabino Frigato sa vyjadril v tom zmysle, že morálna teológia je tou časťou teológie, ktorá vysvetľuje systematickú reflexiu slobodného konania človeka povolaného Kristom. Evidentne je tu vyzdvihnutý jej racionálny, ako aj teologický aspekt. Morálnej teológii pre jej dvojakú dimenziu prináleží v okruhu teologických disciplín osobitné miesto, lebo sceluje mravno-morálnu skúsenosť a kresťanskú skúsenosť viery v jedno.³³ Häring, pokiaľ ide o morálnu teológiu, nevyzdvihuje predovšetkým singulárne morálne rozhodnutie a skutky len jednotlivo. Podľa neho jej úlohou a základným cieľom je pomôcť človeku dosiahnuť správnu koncepciu a víziu, zdôrazniac základné predpoklady a perspektívy, predstaviť a vyzdvihnúť tie pravdy a hodnoty, ktoré by ho priviedli k rozhodnutiam pred Bohom. Häring morálnu teológiu v nijakom prípade neredukuje iba na *normatívnu etiku*; jeho primárnym úmyslom bolo prispieť

predkladajú všeobecné zásady kresťanského správania, ako aj presné poučenia a príkazy. Kresťan má na to, aby ich uplatňoval v osobitných okolnostiach individuálneho a sociálneho života, naplno zapojiť svoje svedomie a svoje rozumové schopnosti. Inými slovami, morálna teológia si musí poslužiť správnym filozofickým pohľadom na ľudskú prirodzenosť a spoločnosť, ako aj na všeobecné princípy etického rozhodovania.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Fides et ratio*, č. 68.)

³¹ „Vďaka Božiemu zjaveniu a viere veriaci rozoznávajú *novotu*, ktorou sa vyznačuje *morálnosť* jeho skutkov: tie majú vyjadrovať súlad či nesúlad s dôstojnosťou a povoláním, ktoré dostal skrze milosť; v Kristovi Ježišovi a v jeho Duchu je kresťan *novým stvorením*, Božím dieťaťom, a svojimi skutkami ukazuje, či je podobný alebo nepodobný obrazu Syna.“ (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.)

³² Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 72.

³³ Porov. FRIGATO, S.: *Vita in Cristo e agire morale*. Torino : Leumann, 1994, s. 15–16.

k formovaniu takej kresťanskej mentality a hlbokého chápania, ktoré sú bazálnymi pre skutočne vyspelého kresťana.³⁴ Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis splendor* zaujíma postoj k morálnej teológii na dvoch rozličných miestach. Definoval ju ako a) vedu, „ktorá Božie zjavenie prijíma aj skúma, pričom súčasne odpovedá na požiadavky ľudského rozumu“; b) uvažovanie, „ktoré sa zaoberá »morálnosťou« čiže dobrom a zlom ľudských skutkov, ako aj osobou, ktorá ich koná, a v tomto zmysle je prístupná všetkým ľuďom;“ c) teológiu, „pretože za začiatok a cieľ mravného (*morálneho*) konania uznáva toho, ktorý »sám je dobrý« a ktorý človeku tým, že sa mu oddáva v Kristovi, ponúka šťastie Božieho života“.³⁵ 2. V tej istej encyklike ju však definoval aj ako vedu, „ktorá vlastne uvažuje o evanjeliu ako o dare a prikázaní nového života podľa pravdy a v láske (porov. Ef 4,15), o živote Cirkvi vo svätosti, kde žiari pravda dobra privedeného k dokonalosti“.³⁶

Možno povedať, že definície morálnej teológie obsiahnuté vo *Veritatis splendor* naznačujú, že by mala zameriavať pozornosť na morálnosť, vezmúc explicitne do úvahy partikulárnosť vplyvu Božej milosti a svetla zjavenia, predmetom ktorého je predovšetkým Boh, ktorý vložíac poriadok do stvorenstva, pozýva človeka ku prezieravému a múdremu zveladeniu sveta.

ŠTRUKTÚRA MORÁLNEJ PROBLEMATIKY

Poukážuc na jednotlivé aspekty a špecifiká súvisiace s vyslovenými definíciami morálnej teológie, možno konštatovať, že morálna teológia nie je nikdy jednoduchou etikou zákona, pretože prevyšuje i etiku čnosti. Morálna teológia je dialogickou etikou, pretože morálne konanie človeka sa rozvíja na základe stretnutia s Bohom, teda konanie človeka nie je nikdy iba jeho vlastným konaním – sebestačným a autonómnym, čisto ľudskou činnosťou, ale odpoveďou na dar lásky, a tak je jednotliviec vtiahnutý do dynamiky lásky samotného Boha, ktorý jediný skutočne oslobodzuje a privádza človeka k naplneniu jeho pravej veľkosti.³⁷

Pokiaľ ide o štruktúrnu impostáciu, možno povedať, že popri *Katechizme Katolíckej cirkvi* – v jeho tretej časti je globálna vzia katolíckej morálky – a encykliky *Veritatis splendor*³⁸, ako aj encykliky *Evangelium vitae*³⁹, máme k dispozícii tri intervencie magistéria v oblasti morálky. Kvôli jej náležitejšiemu vnímaniu v štruktúre *Katechizmu* stojí za povšimnutie nielen chronologická skutočnosť a historické pozadie jednotlivých dokumentov, ale aj skutočnosť partiálnej modifikácie *Katechizmu* z roku 1992 a z roku 1997.

Katechismus všeobecnú časť morálnej štruktúry konania človeka prezentuje esenciálnymi teologicko-antropologickými víziami a indíciami morálneho konania človeka. Poukážuc na dôstojnosť človeka a jeho povolanie ku blaženosti, vyzdvihuje dar slobody, popri nej sú rozvíjané jednotlivé základné komponenty morálneho konania. Nasledujú vášne a morálne svedomie.

³⁴ Porov. HÄRING, B.: *Liberi e fedeli in Cristo I*. Cinisello Balsamo, 1987³, s. 18.

³⁵ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 29.

³⁶ JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 110.

³⁷ Porov. RATZINGER, J.: *Il Catechismo dieci anni dopo*. In: *Il Regno-documenti*, č. 19, s. 605.

³⁸ V tejto sú spracované niektoré základné otázky fundamentálnej a všeobecnej morálky.

³⁹ Problematika danej encykliky je situovaná do štyroch kapitol,⁴¹ ktoré predchádza úvod a zaključuje

Potom základné a teologálne čnosti, ich falzifikácia hriechom, sociálny rozmer človeka, aspekty a formy morálneho zákona. Skôr, ako je prezentovaná špeciálna časť morálky, je zdôraznený jednak aspekt milosti a ospravedlivenia, ale aj rozmer cirkevných prikázaní.⁴⁰

Je evidentné, že doktrína o ospravedlivení sa dostala do stredu morálnej impostácie *Katechizmu*. „Ospravedlivenie je najvynikajúcejšie dielo Božej lásky, ktorú nám Boh zjavil v Ježišovi Kristovi a udelil skrze Ducha Svätého. Svätý Augustín sa nazdáva, že ospravedlivenie bezbožného je dielo »omnoho väčšie ... ako nebo a zem«, lebo »nebo a zem sa pominú, ale spása a ospravedlivenie predurčených budú trvať navždy«. Domnieva sa tiež, že ospravedlivenie hriešnikov prevyšuje samo stvorenie anjelov v spravodlivosti, lebo svedčí o väčšom milosrdenstve.“⁴¹

Špeciálna časť morálky je v *Katechizme* spracovaná v kontexte *Dekalógu*,⁴² čo možno hodnotiť pozitívne, najmä ak si uvedomíme, že morálka v takomto usporiadaní je racionálna a zároveň sprevádzaná Božím slovom, ktoré človeku pripomína to, čo má vpísané vo svojej prirodzenosti.⁴³ No napriek tomu možno povedať, že etika v tomto kompendiu mohla byť predsa viac impostačne ukotvená kristologickým aspektom.

Záverom možno konštatovať, že *Katechizmus Katolíckej cirkvi* nechce predstavovať jediná, ale ani najlepšiu možnú formu morálnej teológie či teologicko-morálnej problematiky. To i preto, lebo jeho cieľom je podať súhrnný a organický výklad podstatného a základného obsahu učenia viery a morálky⁴⁴ – teda toho, čo Cirkev verí. Nemožno podceňovať formu spracovania problematiky, avšak pri teologických aktivitách takisto nemožno zostať len pri jeho formuláciách.⁴⁵

Chceme vyjadriť nádej, že aj vďaka *Katechizmu* členovia Božieho ľudu už nikdy nebudú vystavení nebezpečenstvu redukovania bohatstva morálnej

ich záver. V nadväznosti štyroch kapitol môžeme vypozerovať gradáciu myšlienkového pochodu vychádzajúceho z opisu súčasnej kultúrnej situácie, ktorý prechádza k biblickej a teologicko-systematickej perspektíve. Potom je explicitne vyjadrený teologicko-morálny aspekt a niektoré pastoračné indikácie a tvrdenia. Tak ako aj v iných hlavných dokumentoch magistéria Jána Pavla II., aj v tejto encyklike prevláda meditačný aspekt spirituálneho vyjadrenia literárnym štýlom. Samozrejme, nechýbajú doktrínálne náležitosti, zhodnotenia kultúry života a smrti vyjadrené silným tónom kategorického vyjadrenia, čo je evidentné najmä v tretej kapitole.

⁴⁰ Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1961–2051.

⁴¹ *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1994. „Tým, že si si odpočinul na siedmy deň po svojich veľmi dobrých dielach, hoci si ich stvoril bez činnosti, hlas tvojho Pisma predpovedá, že aj my po našich dielach, ktoré sú veľmi dobré preto, že si nám ich ty daroval, v sobotu večného života si odpočinieme v tebe.“ (Svätý Augustín. In: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 2002.)

⁴² Porov. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 2052–2557.

⁴³ *Dekalóg* je súhrnom morálnych zásad prirodzeného zákona. „Lebo Boh dal najprv prirodzené zákony, ktoré od začiatku vstúpil ľuďom, a upozornil ich, totiž prostredníctvom *Dekalógu* – že kto by ich nezachovával, nedosiahne spásu –, a nič iné od nich nežiadal.“ (Svätý Irenej Lyonský. In: *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 2070.)

⁴⁴ V *Katechizme* sa neargumentuje teologickou pluralitou.

⁴⁵ „Zodpovednosť za vieru a za život Božieho ľudu podľa viery spočíva na pastieroch ako osobitná povinnosť, ako nám pripomína Druhý vatikánsky koncil: »Medzi hlavnými povinnosťami biskupov zaujíma popredné miesto hlásanie evanjelia. Biskupi sú totiž vierozvestmi, ktorí privádzajú ku Kristovi nových učeníkov, aj autentickí čiže Kristovou autoritou vystrojení

teológie do kazuistického⁴⁶ pohľadu a modelu, ktorý bol v dôsledku obnovy a učenia Druhého vatikánskeho koncilu označený za neadekvátny. Nádejame sa, že v dimenzii kresťansko-morálneho rozpoznávania novosti a skutočného návratu k Bohu – ku Kristovi, prestane zahmlievanie rozpoznávania novosti. Hoci *Katechizmus* nepredstavuje v morálnej oblasti uzatvorený systém, predsa nemožno nespomenúť, že v oblasti kristologicky inšpirovanej etiky je nevyhnutné mať na mysli skutočnosť, že Kristus je inkarnovaný Logos, ktorý chce neustále prebúdať a vzbudzovať v čase a priestore náležitejšiu interpretáciu morálneho aspektu svojho posolstva.

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.
Kňazský seminár
Samova 1, 949 01 Nitra
tel.: 037/74 10 163
e-mail: kutny@ksnr.sk

učitelia, čo hlásajú zverenému ľudu vieru, ktorú treba vyznávať i uplatňovať v živote a ktorú objasňujú vo svetle Ducha Svätého, keď z pokladu zjavenia vynášajú veci nové i staré (porov. Mt 13,52) a pričiňujú sa, aby prinášala ovocie, a bedlivo bránia svoje stádo pred bludmi, ktoré ho ohrozujú (porov. 2 Tim 4,1-4).« Povinnosťou nás všetkých i spoločnou milosťou všetkých pastierov a biskupov Cirkvi je učiť veriacich to, čo ich vedie na ceste k Bohu, ako poučil Kristus Pán mladíka z evanjelia. Keď sa ten opýtal, »čo dobré mám robiť, aby som mal večný život?« (Mt 19,16), Ježiš sa odvolal na Boha, Pána stvorenia a zmluvy, pripomenul mu mravné prikázania zjavené už v Starom zákone, poukázal na ich ducha aj osobitnú autoritu a poradil mu, aby ich nasledoval v chudobe, poníženosti a v láske: »Potom príď a nasleduj ma!« Pravda tohto učenia bola spečatená Kristovou krvou na kríži: v Duchu Svätom stala sa novým zákonom Cirkvi i všetkých veriacich. Túto »odpoveď« na požiadavku mravnosti zveril Kristus Pán predovšetkým nám ako pastierom Cirkvi, ktorí sme povolani objasňovať ju a tak naplňovať náš *prorocký úrad*. Náš pastiersky úrad voči kresťanskému učeniu o mravnosti sa musí uskutočňovať aj vo forme kňazského úradu: realizuje sa to vtedy, keď veriacim udeľujeme dary milosti a posväcovania, aby vedeli poslúchať svätý Boží zákon, a keď svojou vytrvalou modlitbou plnou dôvery veriacich posilňujeme, aby zostali verní požiadavkám viery a žili podľa evanjelia (porov. Kol 1,9-12). Kresťanské učenie o mravnosti musí byť predovšetkým dnes jednou z najdôležitejších oblastí našej pastoračnej bdelosti a realizácie nášho *kráľovského úradu*.« (Ján Pavol II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 114.)

⁴⁶ Kazuistický spôsob morálky pretrvával počas niekoľkých storočí až do obdobia Druhého vatikánskeho koncilu. Taký spôsob (kazuistický) mal na vtedajšiu dobu svoje pozitíva, ale aj svoje limity. Prakticky si nárokoval predvídať v okruhu predeterminovanej morálnej normy všetky možné a predstaviteľné prípady. De facto v istom zmysle umožňoval, spôsoboval: a) určitý druh etického infantilizmu, chcúc nájsť pekné a jasné riešenie pre každú, akokoľvek zložitú, situáciu; b) ospravedlňoval etický minimalizmus; c) vyzdvihoval skutok ako taký, skutok sám osebe, odhliadajúc od postoja osoby; d) ochudobňoval eticko-morálny horizont, s exkluzívnou pozornosťou sa zameriaval na problematiku pod zorným uhlom platného a neplatného, dovolenosti a nedovolenosti.

Nechcime redukovat podstatu etických a morálnych princípov na banálnu kazuistiku. Kazuistická metóda nebola schopná adekvátne obsiahnuť a vyjadriť morálne posolstvo evanjelia. Predsa kresťanská morálka nemôže neklásť na prvé miesto lásku. (Porov. LORENZETTI, L.: *La morale*. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, s. 197-200.)

Človek v dialógu

JÁN LETZ

LETZ, J.: Man in Dialogue. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 67–73.

In this study, the conception of transformation of a man to the so-called dialogic man in and by a dialogue is presented on the basis of the existential dialogic personalism deepened by the author's creational-evolutionary philosophy. Dialogic man is the man as a spiritual personality with the developed dialogic dimension. He is identified after all as a new man in Christ opened to the dialogue with the other religions. In the conclusion of this study, theses of *Dialogue and the Common Document of the Papal Council for Interreligious Dialogue and of the Congregation for the Evangelisation of Nations* are well-founded from the philosophical point of view.

V tejto štúdií sa pokúsim priblížiť dialogickú dimenziu človeka, na ktorú sa často zabúda a ktorá je popri morálnosti a duchovnosti najvýznamnejšou dimenziou jeho osobnosti. Osobitne chcem v nej poukázať na pretváraciu silu dialógu, ktorá spolupôsobí v raste duchovného života každého človeka, osobitne však veriaceho kresťana. V poslednej časti štúdie sa zameriam na medzináboženskú dimenziu dialógu, reflektovanú na pozadí dokumentu *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*.¹ V celej štúdií zdôrazním zásadný význam nového, dialogického človeka, a to nielen pre náboženstvo, ale aj pre všetky oblasti kultúry, najmä pre výchovu a vzdelávanie, poznávanie a vedu, etiku, ako aj pre sociálny život a politiku.

POJEM DIALÓGU

Slovo „dialóg“ pochádza z gréčtiny. Grécke *dialogos* je odvodené od slovesa *dialegein*, čo znamená hovoriť, diskutovať s druhým. Predpona *dia* značí jeden s druhým a sloveso *legein* značí hovoriť, viesť rozhovor. Dialóg sa zvyčajne chápe ako rozhovor medzi osobami na rozdiel od monológu (prítom aj monológ predpokladá viac-menej skrytého poslucháča, kým tzv. *soliloquio* spočíva len v hovorení k sebe samému).

Slovo „osoba“ sa u človeka chápe jednak v širšom zmysle slova ako ľudská bytosť s dôrazom na to, že je hovoriacim a mysliacim ľudským autonómnym subjektom, a jednak v užšom zmysle slova, aký mu dali predovšetkým personalistickí filozofi a teológovia, ako ľudská bytosť v jej jedinečnosti, konkrétnosti, neopakovateľnosti a nenahraditeľnosti, schopná

¹ *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001.

slobodne poznávať, disponovať svojim životom a milovať druhé osoby, vrátane Božských osôb.

Až pri tomto druhom, hlbšom porozumení osoby nadobúda slovo „dialóg“ plný význam. Osoba v tomto porozumení sa sprítomňuje a spoznáva až prostredníctvom dialógu, a opačne, jedine takto fenomenologicky odkrytá osoba je schopná ďalej rozvíjať takýto hlbší dialóg. Z uvedeného vidno, že medzi osobou a dialógom je určitá základná vzájomná súmerateľnosť (komenzurabilita).² Integrálny personalista Jean Lacroix ide v tomto ešte ďalej, keď tvrdí, že „...tí ľudia, ktorí nie sú dialogickými bytosťami, sa stávajú fanatikmi“.³ Až človek v takom dialógu, v ktorom sa odkrýva jeho osoba, sa stáva aktuálne človekom v plnom zmysle slova; a opačne, v prípade takého dialógu, v ktorom sa osoba neodkrýva a je v ňom prítomná v rôznych podobách zastretosti, ide o nepravý dialóg. V ňom sa utvárajú predpoklady pre omyly, poblúdenia až fanatizmus ľudí.

Preto ma prekvapilo, keď aj z radov niektorých filozofov zaznievajú názory neuznávajúce túto hlbkovú dimenziu dialógu a usilujú sa dialóg úplne previesť do sféry logickej racionality. Napríklad J. M. Bocheňski v diele *Stručný slovník filozofických povier*⁴, u nás dosť rozšírenom, okrem iného píše: „Dialóg podľa nich (rozumej existencionalistov) značí v ľudskom živote niečo zásadné, »hlboké« a nesmierne vážne... Osobitne sa zdá byť rozšírená povera, podľa ktorej je dialógom náboženstvo. Je to dosť zarážajúce tvrdenie, lebo Boh, aj keď najskôr hovoril s Abrahámom a s prorokmi, nikdy sa nezhovárať s »rádovými« veriacimi...“

Už na základe toho, čo som naznačil, sa ukazuje ako nevyhnutné rozlišovať tri úrovne dialógu:

1. Komunikatívny dialóg – je to rozhovor zameraný na predmetný obsah. Vedie ku spoločnému spoznaniu určitého obsahu, ktorý umožňuje obom subjektom dialógu (dialogizantom alebo partnerom dialógu) sledovať spoločný cieľ nachádzajúci sa mimo tejto intersubjektivej dialogickej dvojice. Na tejto úrovni dialógu oba subjekty aj po jeho zdarnom uskutočnení naďalej existujú len „vedľa seba“, t. j. v určitej elementárnej sociálnej odcudzenosti.

2. Interpersonálny dialóg – na tejto úrovni rozhovoru sa nesprostredkúva len predmetný obsah, ale sa v ňom vzájomne odkrývajú a spoznávajú aj osoby dialogizantov v ich konkrétnosti a jedinečnosti. A v tomto dialógu ide predovšetkým o ne, jeho cieľ je zameraný primárne nie navonok, ale dovnútra vzťahu medzi nimi, ktorý má interpersonálny charakter. Keď sú partneri dialógu traja a viacerí, konštituuje sa viacerými interpersonálnymi vzťahmi spoločensť (*communio, koinoia*). Na tejto úrovni dialógu už človek neexistuje na spôsob „vedľa človeka“, ale na spôsob „človeka s človekom“, čím sa prekonáva táto elementárna sociálna odcudzenosť.

3. Existenciálno-pretvárajúci dialóg – je ešte najhlbšia úroveň rozhovoru, v ktorej sa neodkrývajú len osoby partnerov dialógu, ale aj ich samotný bytostný základ, to znamená ich personálne bytia, ako aj bytostný akt Božej existencie

² BRUNNER, A.: *La connaissance humaine*. Paris, 1943, s. 22.

³ LACROIX, J.: *Sens du dialogue*. Neuchatel : La Baconniere, 1965, s. 230.

⁴ BOCHEŇSKI, J. M.: *Stručný slovník filozofických pověr*. Praha : Česká provincie OP; Aeterna, 1993, s. 30.

(*Actus essendi*), ktorým sú tieto bytia ontologicky konštituované. Takýto dialóg je vždy nesený existenciálnou pretvárajúcou skúsenosťou alebo on sám je touto skúsenosťou. Na základe tohto dialógu sa má človek k človeku nielen ako „človek s človekom“, ale aj ako „človek v človeku“, t. j. bytostne, a tým aj duchovne a mravne. Hlavným aktérom tohto pretvárania človeka je osobný Boh, ktorý bytostne i aktivítne participuje na takejto skúsenosti. Táto najhlbšia úroveň dialógu sa v literatúre obyčajne nazýva aj náboženský dialóg, no takéto chápanie túto úroveň dialógu značne zužuje.

Interpersonálny a existenciálno-pretvárajúci dialóg má aj svoj intelektuálny pendant, jeho úlohou je rast človeka v poznaní, osobitne v duchovnom poznaní. Takýto dialóg sa súhrnne nazýva filozofický alebo filozoficko-teologický. V ňom jeho partneri slobodne a bez predpojatosti, v odkrytosti nimi zastávanej pravdy, vstupujú do sféry rozhovoru, v ktorom sa nič vopred nepredpokladá ako definitívne dané a určené. Takýto rozhovor sa nazýva aj indefinitnou diskusiou.⁵ Vychádza z toho, že hoci každá osoba vstupuje do dialógu s pevným presvedčením o svojom názore na vec, ktorá je práve predmetom rozhovoru, ako aj s pevne zastávaným svetonázorom, predsa však každý partner dialógu pripúšťa, že jeho presvedčenie môže byť prekonané a v rámci diskusie sa môže dospieť k novému porozumeniu, ktorého pôvodným zástancom nebol on, ba ani jeden z týchto partnerov. A tak sa postupne utvára v tomto dialógu duch nového porozumenia, spoločný týmto partnerom, v ktorom je úplnejšie prítomná objektivita a pravda, aká bola vlastná každému partnerovi predtým. Zdar dialógu predpokladá jednak opravdivosť partnerov dialógu a jednak určitú úroveň ich poznania. Súčasťou tejto opravdivosti v zásade sú etické postoje otvorenosti, odvahy, zodpovednosti za toho druhého a za pravdu, o ktorú práve ide. V dialógu treba utvoriť priestor pre toho druhého, čo si vyžaduje, aby jeho partneri tvorili existenciálny priestor pre názory druhých v sebe i vo sfére dialógu. To si vyžaduje od každého partnera dialógu osobitý akt umenšovania, vďaka ktorému sa ponechá priestor pre druhých, dovtedy obsadený zvrchovanosťami *ja*. V opravdivom dialógu sa tento priestor zásadne neobsadzuje názormi vyslovenými bez ohľadu na druhých partnerov. Tento priestor sa má zapĺňať pomaly, váhavo a zodpovedne názormi ústretovo zameranými na názory druhých. Treba si uvedomiť, že takýto opravdivý dialóg môže byť len existenciálno-pretvárajúcou skúsenosťou alebo dialógom, ktorý k tejto skúsenosti smeruje; v tejto skúsenosti otvorenosť, odvaha a utvorenie priestoru pre druhého sa neuskutočňuje naraz, ale postupne. Napredovanie dialógu si vyžaduje od jeho partnerov to najväčšie duchovné úsilie, spojené so stále vynakladanou obetavosťou.

Medziludský interpersonálny dialóg sa pri svojom prehlbovaní zákonite otvára božsko-ludskému interpersonálnemu dialógu. Prenikavým spôsobom nás na to upozornil Martin Buber.⁶ Živá a naplňajúca sa medziludská interpersonalita je podľa neho základom pre utvorenie živej božsko-ludskej interpersonality. Vzťahy *ja – ty* totiž neostávajú uzavreté v sebe, ale smerujú za každé ľudské *ty* a nachádzajú spoločný úbežníkový bod v božskom *Ty*. A dokonca v každom opravdivom vzťahu *ja – ty* je implicitne prítomný tento

⁵ LETZ, J.: *Filozofia v celostnom porozumení*. Bratislava : ÚSKI, 1992, s. 113–114.

⁶ BUBER, M.: *Já a ty*. Praha : Mladá fronta, 1969, s. 67.

transcendentný presah. Milujúca dvojica *ja – ty* by dlho nezotrvala v intimite svojho vzťahu, keby v ňom neboli implicitne prítomní aj všetci ľudia a keby sám Boh túto dvojicu neobjímal vo svojom náručí. Každé jednotlivé ľudské *ty* v milujúcich dvojiciach je vlastne ikonou, čiže priehľadom k božskému *Ty*. V milujúcom, a nie v privlastňujúcom vzťahu k *ty* oslovujeme aj večné *Ty* a vďaka tomuto osloveniu toto ľudské *ty* ostáva naďalej takouto ikonou. V negatívnom prípade, ak vzťah *ja* k ľudskému *ty* je privlastňujúci až egoistický, toto *ty* sa premení na *ono*, stane sa pre *ja* idolom, ktorý mu zastiera priestor k božskému *Ty*. Túto veľkú pravdu transcendovania ľudských *ty* k božskému *Ty* možno filozoficky vyjadriť aj tak, že božské *Ty* je transcendentálnou podmienkou možnosti existencie všetkých ľudských *ty* v ich základných slovách *ja – ty*.

Vidíme, že každý ozajstný dialóg dvíha človeka k Bohu a umožňuje, aby On do tohto dialógu vstupoval a postupne ho premieňal na existenciálno-pretvárajúci dialóg. Veď len Boh má pretvárajúcu či, lepšie povedané, preutvárajúcu silu aj v ontologickom zmysle. V takomto dialógu každé ľudské slovo je nesené božským Slovom a cez neho nadobúda pretvárajúcu silu. A práve toto porozumenie dialógu nám dovoľí pochopiť, že človek nie je len ten, kto žije vo svojej základnej biologickej a sociálnej danosti, ale je aj ten, kto môže žiť aj plnšie v dialogickej existencii.

DIALOGICKÉ KONŠTITUOVANIE ČLOVEKA

Pod konštituovaním človeka rozumieme ustanovenie človeka do plnosti jeho ľudskej existencie, teda do stavu, v ktorom človek v čo najplnšom zmysle slova je človekom. Človek je bytosť, ktorá síce vo svojom základnom pôdoryse bytia je od samého počiatku človekom, no človekom v plnom význame jeho ľudskej existencie sa len má stať. Teda človek je sám pre seba výzvou, aby sa stal tým, čím už *in nuce* je. Tento veľký paradox, ktorý možno vyjadriť len pomocou tautologických výrokov, charakterizoval Jacques Maritain takto: „Ak je pravda, že naša hlavná povinnosť – podľa hlbokej Pindarovej zásady – spočíva v tom, aby sme sa stali tým, čím sme, potom nie je pre každého z nás nič dôležitejšie a nič ťažšie, ako stať sa človekom.“⁷ Človek je teda v každom štádiu svojho života človekom, ale nie je len tým človekom, ktorým práve je, ale je predovšetkým tým, čím sa má stať, t. j. „viac človekom“. Ba človek je väčším tým, čím sa má stať, ako tým, čím práve je. Nemôžeme ho teda pochopiť ako hotové bytie uzavreté voči každej premene. Je pre neho skôr charakteristická táto jeho premena, a pokiaľ sa nám javí ako ten, kto je mimo premeny, je u neho najdôležitejšia otvorenosť k tejto premene. Ako možno riešiť túto apóriu človeka?

Jej aspoň čiastočné riešenie je možné len vtedy, keď pochopíme človeka ako bytosť, ktorá je v dejinnom stávaní, t. j. vo fylogenetickom a ontogenetickom raste. Toto stávanie sa v klasickej novotomistickej personalistickej filozofii chápe ako napĺňanie. Podľa tohto chápania bytostný pôdorys každého človeka je pevne vymedzený a jeho úlohou v ďalšom živote je „...slobodným konaním naplniť to, čím od počiatku podľa svojho bytia je“.⁸ Obrazne

⁷ MARITAIN, J.: *L'educatio al Bivio*. Brescia : La Scuola, 1955, s. 11.

⁸ VRÁNA, K.: *Dialogický personalizmus*. Praha : Zvon, 1996, s. 35.

povedané, človek je nádoba, ktorú treba v priebehu jeho života naplňať, a to podľa možnosti až po samotný okraj. Úlohou človeka je, aby sa rozvinul do plnosti svojej ľudskosti, čo dosiahne jedine cestou rozvíjania medziľudskej a božsko-ľudskej interpersonality. V tomto chápaní človek dialóg prijíma a rozvíja ako proces sebanaplňania sprostredkovaný druhými ľudskými, a predovšetkým Božskými osobami. Naproti tomu v mojom (kreačno-evolučnom a experienciálno-evolučnom) chápaní rast človeka, jeho ontogenéza nemá len charakter rozvoja, ale aj charakter osobitého duchovného vývoja. Tento ontogenetický vývoj, ktorý tu nemôžem podrobnejšie rozvádzať, nemá charakter naplňania, ale duchovného (v mojej, významovo plnšej terminológii pneumatického a pneumoontologického) rastu. Človek vo svojom vývoji, obrazne povedané, vyrastá zo svojho bytostného základu ako podivuhodný duchovný strom s novým poslaním. Prestáva postupne byť starým človekom, ale dorastá v nového, pneumatického človeka. Tomuto človeku nielenže je dialóg vlastný, ale on sám je vrastený do pneumaticko-inteligibilného milieua dialógu. Tento človek je celou svojou existenciou dialogický. Je slobodný a otvorený Bohu a svetu a dáva sa nimi stvárňovať.

Pre človeka v dialógu či dialogického človeka je rozhodujúci dialóg s Bohom. Ním sa nielen obohacuje obsahovo, prijímajúc novým aktuálnym spôsobom pravdy viery, ale aj ontopneumaticky rastie. A konečne v dialógu s Bohom sa učí pokore, dozvedá sa o sebe najviac, maximum toho, čo je schopný od neho ľudsky prijať a pochopiť.⁹

Človek v dialógu teda žije v personálnom pospolubytí s vesmírom osôb, postupne sa do neho vnára a čím je v ňom hlbšie ponorený, tým väčšími sa mu otvára supervesmír Osôb trojjediného Boha. Človek s Bohom je prototypom existencie nového človeka. Nevídaným spôsobom sa takto obohacuje a upevňuje vo svojich základoch, stáva sa celistvým človekom *par excellence*. „Tým, že vstúpil do čistého, ničím nesprostredkovaného vzťahu ja a Ty, neopúšťa vesmír, spoločnosť a človeka, ale naopak, nazerá a poznáva ich plnšie a jasnejšie osebe i v ňom. Nezrieka sa sveta, ale stáva sa jeho pravým základom. Pochopí veľkosť konečnosti človeka tvárou v tvár Božej nekonečnosti. Pochopí ľudskú tajomnosť spojenú s darom osobnej slobody, tvárou v tvár Božej absolútnej slobode.“¹⁰ Človek sa takto v dialógu s Bohom stáva mystickým človekom.

V medziľudskom a božsko-ľudskom dialógu sme povinní domyslieť človeka do posledných dôsledkov. V dejinnej udalosti Ježiša Krista sa naplnil človek dialógu v osobe Krista na „človeka-pre-všetkých, so všetkými a vo všetkých“. Zároveň tento božsko-ľudský muž dialógu sa stáva vzorom medziľudského dialógu a jeho pozdvihovania do trojpersonálneho dialógu v Bohu.

Príchod dialogického človeka v Kristovi znamená koniec individualizmu a antropocentrizmu. Neuspokojuje sa ani so samotným dialogickým personalizmom. Vzťah medzi človekom a človekom, ako aj človekom a Boho-človekom Ježišom Kristom sa totiž neutvára len na báze interpersonality, ale predovšetkým na základe vnútornej perichorézy (prieniku) človeka a Krista. Kristom sa sprostredkúva radikálne nový vzťah človeka k Bohu Otcovi, ktorý

⁹ POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie*. Praha : Ježek, 1999, s. 124.

¹⁰ LETZ, J.: Filozofia človeka na prahu tretieho tisícročia – výhľad. In: *RAN – Radosť a nádej*, roč. 4. (10.), jar/leto 2001, č. 1, s. 26.

môže človeku predstaviť jedine Kristus (Mt 11,27).¹¹ Človek dialógu sa teda završuje ako človek v Kristovi.

ČLOVEK V DIALÓGU – NOVÝ ČLOVEK

Človek premenený v dialógu, predovšetkým človek s Kristom a v Kristovi, sa už dnes stáva strojom novej kultúry, kultúry založenej na láske, pokoji a spravodlivosti. V jeho chápaní – v poznaní i v praxi – vystupuje do popredia náboženstvo, ktoré síce jedným pólom kotví v kultúre, no druhým pólom ju transcenduje.¹² Kultúra má svoj transcendentný základ, ako učí Paul Tillich. Keďže náboženstvá predstavujú dušu jednotlivých kultúr, obmedzíme sa v ďalšom len na ne. No závery tejto štúdie sa môžu využiť aj v oblastiach výchovy a vzdelávania, poznania a vedy, rodiny, politiky a pod.

V komplexných vzťahoch medzi kultúrou a náboženstvom (v jednej kultúre môže byť aj viacero náboženstiev a jedno náboženstvo môže pôsobiť vo viacerých kultúrach) nadobúda prvoradý význam medzináboženský dialóg rozvíjaný na úrovni rôznych kultúr. Môže prispieť k očiste kultúr od dehumanizačných prvkov, a tak podporiť transformáciu na človeka dialógu a kultúrno-antropologickú prioritu tohto človeka.¹³

Vnútronáboženský a medzináboženský dialóg je ovocím pôsobenia nového, dialogického človeka. Nie je to len nejaká, aj keď dobre myslená a organizovaná výzva, ale základný prejav tohto nového človeka. Od tohto dialógu sa vyžaduje:¹⁴

a) Vyvážený postoj. – Má sa predovšetkým dosiahnuť medzi naivitou a kritickosťou, angažovanosťou a nadhľadom, vlastným vnútorným presvedčením a jeho kritickou sebareflexiou, ako aj medzi pripravenosťou zastávať svoje presvedčenie a dať sa premeniť spoločným dialogickým stretnutím.

b) Fundovanosť náboženského presvedčenia. – Úplnosť a úspešnosť medzináboženského dialógu si vyžaduje, aby každý doň vstupoval so svojou celistvou vierou, náležite filozoficky, kulturologicky a teologicky reflektovanou. Potom presvedčenie a viera o plnosti zjavenia v Ježišovi Kristovi by kresťanovi nemali prekážať pri uznaní toho, že Boh sa určitým spôsobom zjavil aj v iných náboženstvách. Preto je veľmi potrebné od samého začiatku uznávať hodnotu presvedčenia partnera dialógu a byť k nemu mimoriadne vnímavý.

c) Otvorenosť pravde. – Samotná záruka plnosti pravdy v Kristovi neposkytuje ešte kresťanom záruku, že túto pravdu náležite pochopili. Pravda totiž nie je vec, ktorú môžeme bezpečne vlastniť, ale je niečím nepredmetným, čo nás všetkých presahuje, takže by sme mali dovoliť, aby sme ňou boli vlastnení. Dialóg treba viesť tak, aby sa všetci jeho partneri stali účastníkmi

¹¹ „Môj Otec mi odovzdal všetko. A nik nepozná Syna, iba Otec, ani Otca nepozná nik, iba Syn a ten komu to Syn bude chcieť zjaviť.“ Bližšie pozri: CODA, P. – ŽÁK, L.: *Abitando la Trinita per un rinascimento dell'ontologia*. Roma : Citta nuova, 1998.

¹² *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*, s. 20.

¹³ *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*, s. 35.

¹⁴ *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*, s. 35.

na pravde. Toto vlastnenie nás pravdou je však procesom, ktorý nikdy nebude v dejinách ani v osobnom živote každého človeka hľadajúceho pravdu na tomto svete ukončený. V procese úspešného dialógu sa jeho partneri môžu vo svojich presvedčeniach natoľko zblížiť, nakoľko sa táto skutočnosť stane pre nich evidentnou. Takto sa ťažisko chápania pravdy presúva od predmetného základu do stredu – *eucentra* interpersonalít partnerov dialógu, ktoré sa pre kresťanov vyjavilo ako osoba Ježiša Krista. Ved' či nepovedal On o sebe, že je cesta, pravda a život?

d) Ovocie medzináboženského dialógu. – Je ním prehĺbenie viery a poznania z viery. Takíto kresťania s obdivom objavujú všetko, čo Boh skrze Ježiša Krista a Ducha Svätého vykonal a stále koná vo svete a v celom ľudstve.¹⁵ Kresťanskú identitu možno potom porozumieť na širšom kultúrnom základe, ktorý sa neobmedzuje len na západnú kultúru a jej tradíciu. Viera týchto kresťanov nadobudne nové dimenzie, najmä vďaka tomu, že objavili Kristovu prítomnosť aj v ľudstve za hranicami Katolíckej cirkvi i v celom kozme.

ZOZNAM LITERATÚRY

- BOCHENSKI, J. M.: *Stručný slovník filosofických pověr.* Praha : Česká provincie OP, 1993.
- BRUNNER, A.: *La connaissance humaine.* Paris, 1943.
- BUBER, M.: *Já a ty.* Praha : Mladá fronta, 1969.
- CODA, P. – ŽÁK, L.: *Abitando la Trinita per un rinovamento dell'ontologia.* Roma : Citta nuova, 1998.
- Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov.* Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001.
- LACROIX, J.: *Sens du dialogue.* Neuchatel : La Baconniere, 1965.
- LETZ, J.: *Filozofia v celostnom porozumení.* Bratislava : ÚSKI, 1992.
- LETZ, J.: Filozofia človeka na prahu tretieho tisícročia – výhľad. In: RAN – *Radosť a nádej*, roč. 4 (10), jar/leto 2001, č. 1, s. 26.
- MARITAIN, J.: *L'educatio al Bivio.* Brescia : La Scuola, 1955.
- POLÁKOVÁ, J.: *Dialog s Bohem a filosofie.* Praha : Ježek, 1999.
- VRÁNA, K.: *Dialogický personalizmus.* Praha : Zvon, 1996.

prof. Ing. Ján Letz, PhD.
prorektor pre vedu a výskum
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

¹⁵ *Dialóg a ohlasovanie : Spoločný dokument Pápežskej rady pre medzináboženský dialóg a Kongregácie pre evanjelizáciu národov*, s. 36.

Syndróm vyhorenia v ženskej rehoľnej komunite

STANISLAVA PRÍTRSKÁ

PRÍTRSKÁ, S.: Burnout Syndrome in Women's Oblate Community. *Teologický časopis*, I, 2003, 2, s. 75-85.

A burnout syndrome is the last stage of the process in which people that used to be originally enthusiastic and highly motivated, committed in particular commission, vocation, relation and work, are losing their enthusiasm and they are getting into position of physical, emotional and psychical enervation. Particular people, in so called „helping professions“, are exposed to it, where they come around to long-term liaisons with people. This matter does not avoid even regular sisters; in particular these who are exceedingly committed.

We have examined the extent of psychical burning out in a group of 49 regular sisters through so called BM (Burnout Measure) questionnaire of A. Pines and E. Aronson. With regard to increased indication of the phenomenon in the group, we have examined eventual reasons of burnout syndrome of regular sisters and resorts respectively burnout syndrome's preventive measures through a brainstorming method.

ZÁKLADNÉ CHARAKTERISTIKY SYNDRÓMU VYHORENIA (BURNOUT)

Stav vyhorenia (*syndróm burnout*) možno definovať ako „druh stresu a emocionálnej únavy, frustrácie a vyčerpania, ku ktorým dochádza v dôsledku toho, že sled alebo súhrn určitých udalostí týkajúcich sa vzťahu, poslania, životného štýlu alebo zamestnania toho-ktorého jedinca neprinesie očakávané výsledky“¹.

Ako prvý opísal tento jav nielen ako stav, ale ako proces Henrich Freudenberg: „Syndróm vyhorenia je konečným štádiom procesu, pri ktorom ľudia, ktorí sa hlboko emocionálne niečím zaoberajú, strácajú svoje pôvodné nadšenie a svoju motiváciu (svoje vlastné hnacie sily).“²

Cary Cherniss opisuje syndróm vyhorenia ako „výsledok procesu, v ktorom ľudia veľmi intenzívne zaujatí určitou úlohou (ideou) strácajú svoje nadšenie“³.

Nasledujúce dve definície patria k najzrelším a najprepracovanejším. Ich autori zostavili dotazníky na meranie *syndrómu burnout*, ktoré sú v súčasnosti vo svete najpoužívanejšie.

Agnes Pines a Elliott Aronson definujú jav takto: „Syndróm vyhorenia je formálne definovaný a subjektívne prežívaný ako stav fyzického, emocionálneho a mentálneho vyčerpania, ktoré je spôsobené dlhodobým zaoberaním sa emocionálne náročnými situáciami. Tieto emocionálne požiadavky sú najčastejšie spôsobené kombináciou dvoch vecí: veľkým

¹ RUSH, M. D.: *Syndrom vyhoření*. Praha : Návrat domů, 2003, s. 7.

² KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*. Praha : Grada Publishing, 1998, s. 49.

³ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 49

očkáváním a chronickými situačnými stresmi.⁴ Fyzickým vyčerpaním sa chápe výrazné zníženie telesnej energie, chronická únava, celková slabosť. Emocionálne vyčerpanie charakterizujú príznaky beznádeje a bezmocnosti, pocity uviaznutia v pasci. Duševné vyčerpanie znamená negatívny postoj k sebe samému, k práci, k svetu, k životu.

Maslach a Jackson charakterizujú syndróm vyhorenia ako „syndróm emocionálneho vyčerpania, depersonalizácie a zníženého osobného výkonu. Dochádza k nemu tam, kde ľudia pracujú s ľuďmi, t. j. tam, kde sa ľudia venujú potrebám ľudí“⁵.

Syndróm vyhorenia sa vyskytuje u inak duševne zdravých ľudí; miera vyčerpanosti pri vyhorení ukazuje na mieru ich pôvodného nadšenia.

Medzi subjektívne príznaky patrí najmä mimoriadne veľká únava, znížená sebaúcta a sebahodnotenie (vyplývajúce zo subjektívnych pocitov zníženej profesionálnej kompetencie – schopnosti a zručnosti niečo urobiť), poruchy koncentrácie (schopnosti sústrediť sa), zvýšená iritabilita (podráždenosť), negativizmus (všetko vidí v čiernych farbách).

Najvýznamnejším objektívnym príznakom je znížená výkonnosť, trvajúca celé mesiace, viditeľná aj pre spolupracovníkov a prijímateľov služieb.⁶

Podľa M. D. Rusha existujú vonkajšie a vnútorné symptómy vyhorenia. K vonkajším patrí stagnovanie produktivity pri vzrastajúcej aktivite, podráždenosť, fyzická únava, nechota riskovať. Ku vnútorným symptómom patrí strata odvahy, strata osobnej identity a sebaúcty, strata objektívneho pohľadu na realitu, emocionálna vyčerpanosť, negatívny duševný postoj k životu.⁷

Okolnosti vzniku psychického vyhorenia⁸ môžeme zhrnúť takto:

- prekážka (zdá sa neprekonateľná),
- distres (prevaha stresorov nad salutormi t. j. zatažujúcich faktorov nad obrannými schopnosťami),
- frustrácia – neuspokojenie potrieb a očakávaní,
- negatívne medziludské vzťahy,
- prílišná emocionálna záťaž,
- vplyv prostredia, pracovných podmienok a organizácia práce.

Fázy procesu psychického vyhorenia⁹ charakterizuje viac autorov. Vyberieme jedného z nich. Podľa J. W. Jamesa možno v procese nájsť túto postupnosť:

1. úsilie kladne sa osvedčiť,
2. úsilie urobiť všetko sám,
3. zabúdanie na seba a na svoje osobné potreby,
4. cieľ sa stáva jediným,
5. zmätok v hodnotovom rebríčku,
6. nutkavé popieranie vnútorného napätia,
7. dezorientácia, strata nádeje, vymiznutie angažovanosti, cynizmus, útek od všetkého a hľadanie neprimeranej útechy,

⁴ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 49.

⁵ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 50.

⁶ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, 51.

⁷ RUSH, M. D.: *Syndrom vyhoření*, s. 40–47.

⁸ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 26–32.

⁹ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 62.

8. pozorovateľné zmeny v správaní, sociálna izolácia,
9. depersonalizácia – strata kontaktu samého so sebou, so životnými cieľmi a hodnotami,
10. prázdnota – pocit zúfalstva zo zlyhania, nenaplnená túžba po zmysluplnom živote,
11. depresia – sebahodnotenie a sebaúcta výrazne poklesli, zážitok „nič nie som“; „nič nefunguje“,
12. totálne vyčerpanie – fyzické, citové, duševné; nezmyselnosť všetkého.

SYNDRÓM PSYCHICKÉHO VYHORENIA U REHOĽNÝCH SESTIER

Charakteristika súboru: Súbor tvorilo 49 rehoľných sestier vo veku 22 – 47 rokov, patriacich do 16 ženských rehoľných spoločností na Slovensku. Uvedené sestry sú poverené rôznym stupňom zodpovednosti vo formácii mladších sestier alebo vedením menšej komunity v rámci rehole alebo sa na tieto úlohy pripravujú. Niektoré z nich navyše pracujú ako učiteľky na základnej alebo strednej škole, ďalšie pracujú v sociálnej sfére, všetky sa zapájajú do rozličných apoštolských činností. Rehoľné sestry boli na začiatku formou prednášky, diskusie a praktických cvičení oboznámené so syndrómom vyhorenia a nato vyplnili dotazník. V dotazníku hodnotili obdobie posledných dvanástich mesiacov.

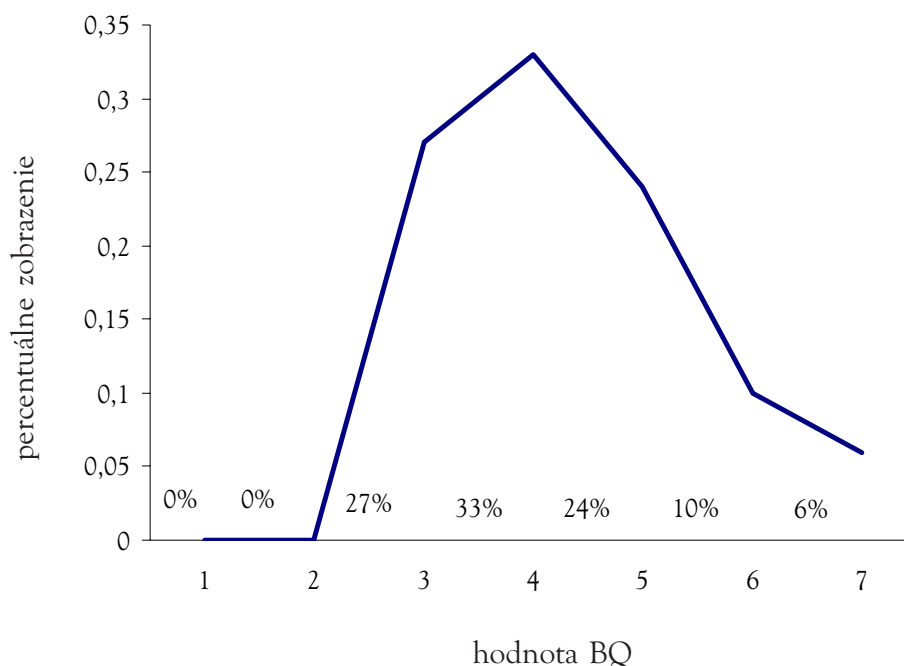
Na zistenie miery syndrómu vyhorenia bol použitý dotazník BM (Burnout Measure) Ayaly Pinesovej a Elliotta Aronsona¹⁰. Tento dotazník je zameraný na celkové vyčerpanie (exhaustion) v jeho troch aspektoch: pocity fyzického vyčerpania, pocity emocionálneho vyčerpania, pocity psychického vyčerpania.

Dotazník má vysokú mieru zhody pri opakovaní (tzv. reliabilitu); pri hodnotení samého seba, ako aj pri hodnotení druhou osobou; so spokojnosťou v práci, s vlastným životom a so sebou samým; s fluktuáciou; s mierou beznádeje; s fyzickými zdravotnými problémami.

Výsledky dotazníka BM (Burnout Measure) v skupine rehoľných sestier

BQ	Počet		vek					
	sestier	%	20 – 30	%	31 – 40	%	41 – 50	%
0,00 – 1,00	0	0%	0	0	0	0	0	
1,01 – 2,00	0	0%	0	0	0	0	0	
2,01 – 3,00	13	27%	1		9		3	
3,01 – 4,00	16	33%	2		12		2	
4,01 – 5,00	12	24%	4		7		1	
5,01 – 6,00	5	10%	2		3		0	
6,01 – 6,99	3	6%	2		0		1	
počet sestier	49	100%	11	100%	31	100%	7	100%
počet vyhorení	20	40%	8	73%	10	32%	2	29%
priemer BQ	4,04							

¹⁰ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 36–39.



BQ je celkové skóre vyjadrujúce hodnotu psychického vyhorenia zmeranú metódou BM.¹¹

V intervale dobrého výsledku sa nenachádzala ani jedna zo sledovaných rehoľných sestier. V intervale uspokojivého výsledku sa nachádzalo 13 (27 %) rehoľných sestier. V intervale potrebného ujasnenia rebríčka hodnôt sa nachádzalo 16 rehoľných sestier (33 %). V intervale prítomnosti syndrómu psychického vyhorenia sa nachádzalo spolu 20 sestier (40 %) z toho 8 sestier (16 %) dosiahlo extrémne vysoké hodnoty BQ. BQ v sledovanej skupine dosiahlo priemernú hodnotu 4,04, t. j. začiatok pásma vyhorenia.

PRÍČINY SYNDRÓMU VYHORENIA A VÝCHODISKÁ ALEBO MOŽNOSTI PREVENIE V ŽENSKEJ REHOĽNEJ KOMUNITE

Uvedené výsledky sú získané z brainstormingu, na ktorom sa zúčastnilo 49 rehoľných sestier z predchádzajúceho súboru; každá z nich si mala vybrať 10 najdôležitejších príčin. Niektoré z nich urobili brainstorming vo vlastnej

¹¹ 1. Hodnota BQ menšia alebo rovná 2 znamená dobrý výsledok.
 2. Hodnota BQ menšia alebo rovná 3 znamená uspokojivý výsledok.
 3. Hodnota medzi 3,0 a 4,0 znamená potrebu ujasniť si rebríček hodnôt, ak chceme predísť vyhoreniu.
 4. Hodnota medzi 4,0 a 5,0 sa pokladá za preukázanú prítomnosť syndrómu psychického vyčerpania a je nevyhnutná zmena, najlepšie s pomocou odborníka.
 5. Hodnota vyššia ako 5,0 sa pokladá za havarijný stav, keď je potrebné bezodkladne vyhľadať odbornú pomoc.

komunite s ďalšími sestrami. Celkovo sa na brainstormingu zúčastnilo 80 rehoľných sestier zo 16 rehoľných spoločností.¹²

PRÍČINY SYNDRÓMU VYHORENIA

Z *hľadiska rovnováhy medzi dávaním a prijímaním:*

- dávanie výrazne prevyšuje prijímanie, dlhodobá preťaženosť povinnosťami vedúca k vyčerpanosti; nedostatok oddychu, spánku, relaxácie a príjemných činností.

Z *hľadiska osobnostných charakteristík:*

- nadmerné emocionálne zaangažovanie sa vo vzťahoch a životných situáciách, citová nevyrovnanosť, neriešené vnútorné konflikty, potláčanie negatívnych emócií, nezrelé zaobchádzanie s vlastnými citmi,
- perfekcionizmus a pocit nenahraditeľnosti, úsilie urobiť si všetko sama, pocity menejcennosti a úsilie presvedčiť seba a okolie o vlastných schopnostiach za každú cenu; prežívanie prílišnej zodpovednosti.¹³

Z *hľadiska osobnej histórie:*

- nespracované citové zranenia z detstva, minulé aj aktuálne vnútorné konflikty; strata najbližších, nedostatočná alebo prehnaná odpútanosť od najbližších.

Z *hľadiska naplnenia potrieb:*

- nesplnené sny a plány s následným utiahnutím sa do samoty, zotrvávaním v smútku, pocitmi prázdnoty; nedostatok priestoru na naplnenie vlastných potrieb,
- strácanie zmyslu života, bezvýznamnosť svojho povolania a poslania, nenaplnená túžba po zmysluplnom živote, neschopnosť žiť prítomný okamih,
- málo záujmov, prílišná koncentrácia na jednu vec,
- nevnímanie potrieb tela.

Z *hľadiska hierarchie hodnôt:*

- nesprávne postavený hodnotový rebríček, zmätok v hierarchii hodnôt, prílišné zdôrazňovanie jedných hodnôt na úkor iných hodnôt.

Z *hľadiska rehoľného povolania resp. konkrétneho poslania:*

- prílišné upnutie sa na svoje poslanie resp. povolanie,
- pocity nepotrebnosti v komunite, priznané aj nepriznané hľadanie únikov z komunity, sklamanie z rehoľnej komunity a života v nej, pochybnosti o povolaní,

¹² V nasledujúcom zhrnutí bolo použitých vždy 10 najdôležitejších príčin vybraných z brainstormingov 49 sestier. Podobným spôsobom bolo použitých 10 najdôležitejších východísk a spôsobov prevencie. Výsledné príčiny sú zatriedené do podskupín.

¹³ Ďalšie príčiny z hľadiska osobnostných charakteristík: prežívanie neúspechu ako porážky; neschopnosť niesť následky za vlastné rozhodnutia; nereálny pohľad na svet a život; nevyvážená nezrelá osobnosť; nedostatok pružnosti osoby prispôbiť sa zmenám.

- nerešpektovanie originalnosti človeka, deformácia na jednu formu, neumožnenie rozvoja talentov pre vzájomné obohacovanie komunity, úsilie o uniformitu.¹⁴

Z hľadiska postoja k sebe, osobných kompetencií a zručností:

- nedostatočné sebazpoznanie; nekritický postoj k sebe samej, nepriznanie si vlastných chýb, nízke sebahodnotenie, málo sebadôvery, neistota,
- nedostatočná komunikácia, neschopnosť viesť dialóg, neschopnosť otvoriť sa a podeliť sa s iným človekom, nedostatočná empatia, nízka úroveň asertivity, časté pasívne alebo naopak agresívne správanie, prehnané obetovanie sa.

Z hľadiska vonkajších okolností a spôsobu života:

- nedostatok ticha a súkromia, dlhodobo spoločná izba pre viaceré sestry, rušné prostredie, „internátny“ spôsob života,
- stereotyp života v komunite, mnohé roky stále rovnaký program alebo naopak príliš veľa zmien, časté sťahovanie sa,
- chýba pestovanie záľub, nedostatok spoločných výletov a spoločného prežívania voľných chvíľ,
- nadmerné sledovanie televízie a internetu alebo naopak ich prehnané odmietanie.

Z hľadiska vzťahov v komunite:

- nezakúsenie skutočného ľudského vzťahu v komunite, neprajnosť, chladné, nútené vzťahy, nedostatok vzájomnej dôvery, domýšľavosť a vzťahovačnosť; strach z niektorých osôb v komunite, neriešené dlhodobé konflikty,
- vysoké nároky na sestru zo strany predstavených, najmä na mladšie sestry, ktoré ešte vládzu; autoritatívne vystupovanie predstavených, sklony rozhodovať za iných; nezáujem o život jednotlivej sestry, pokladanie za samozrejmosť toho, čo sestra robí pre komunitu; nadmerná kritika a málo ocenenia, podceňovanie,
- nedostatok vedomia zodpovednosti za spoločné ciele komunity, individualizmus členov komunity,
- negatívny postoj k predstaveným,
- chýbanie blízkej osoby, tzv. „vrby“, ktorej by sestra mohla „vyliat dušu“, nemá človeka, s ktorým by sa mohla od srdca porozprávať, príliš formálne vzťahy, nezdieľanie pocitov, zážitkov,
- generačné problémy.¹⁵

¹⁴ Ďalšie príčiny z hľadiska rehoľného povolania: neprimerané vydávanie svedectva o zasvätenom živote; zafažujúci model rehoľného života; iná predstava o zasvätenom živote a iná realita; nedodržavanie rehoľných pravidiel; podceňovanie života v spoločenstve; uprednostňovanie sebarealizácie; zneužívanie povolania/poslania na vyniknutie svojho ja; kladenie väčšieho dôrazu na potrebu výsledku, výkonu, splnenia povinností (pracovných aj rehoľných) ako na osobu, jej možnosti a potreby.

¹⁵ Ďalšie príčiny z hľadiska vzťahov v komunite: nedostatok úprimnosti ku predstaveným; spoločenstvo nemá pochopenie pre potreby jednotlivých sestier; nesloboda vo vyjadrovaní; nediskrétnosť; nedostatok vzájomnej úcty; spoločný komunitný život s osobami duševne chorými alebo s osobami neschopnými komunitného života, ťažké povahy sestier; vplyv sestier, ktoré majú negatívny pohľad na život vo všeobecnosti a bežné veci zo života komunity; nedostatok dialógu – sestra nevie povedať „mám toho dosť, viac nevládzem, potrebujem odpočinok“; odsudzovanie, negatívna kritika, „hodenie do vody“ bez primeranej podpory zo strany predstavených a sestier; stereotypný štýl komunikácie zapríčinený častými zmenami

Z *hľadiska vzťahov s ľuďmi mimo komunity:*

- dlhodobý zaťažujúci kontakt s ľuďmi a práca pre nich;
- neprimerané očakávania, ktoré majú ľudia voči rehoľníkom; neprehľadnosť požadovaných služieb, neprijímanie pomoci v oboch smeroch.

Z *hľadiska vzťahu s Bohom:*

- odsúvanie Boha z prvého miesta vo svojom živote, nedostatok času na osobné spojenie s Bohom, nedostatok meditácie, kontemplácie, dôraz len na rozumovú stránku modlitby,
- kríza viery a povolania,
- chýba múdry a láskavý duchovný radca,
- aktivita na úkor duchovného života, nadmerné preťažovanie nespočetnými vynikajúcimi duchovnými aktivitami, ktoré nie je možné ľudsky ani duchovne stráviť, utvorenie falošného cieľa z prostriedkov nábožnosti,
- nedostatok vzájomnej komunikácie o otázkach duchovného života.¹⁶

Z *hľadiska organizácie práce:*

- chaotická, nedostatočne organizovaná práca, časový stres, zlé pracovné podmienky, úsilie o veľkú výkonnosť, práca nad úroveň kapacity,
- nedostatočné využívanie schopností sestier; zaraďovanie na neprimeranú prácu; neprimeraný odhad, kto sa na čo hodí; presvedčenie, že dôležitá je práca, a nie ľudia; nedocenenie práce okolím, časté neúspechy v práci,
- nedostatok sestier v produktívnom veku,
- chýbanie tímovej práce, nedôvera nadriadeného, nerovnomernosť pracovného zaťaženia, nestanovia sa hranice úloh a povinností kladených na určité osoby; nedostatočne vysvetlené požiadavky a ciele zadanej práce, dlhodobo nijaká kontrola či záujem vedúceho, alebo naopak nadmerná kontrola na každom kroku,
- veľmi vzdialený cieľ a nijaké čiastočné ciele, ktoré by pomáhali vidieť výsledok práce; nejasný cieľ a vízia projektu.¹⁷

komunit; chýbanie vzájomnej komunikácie a otvorenosti, neúprimnosť plynúca z predsudkov a z nedostatočného vzájomného poznania, nedostatočná schopnosť spolupráce, nedostatok vzájomnej sesterskej opory, spolucítania, spoluprežívania, povzbudzovania, častejšia kritika ako kladné hodnotenie; odmietanie pomoci alebo neschopnosť o ňu požiadať; nedostatočný pocit domova v spoločenstve; úsilie organizovať všetok čas jednotlivca druhými ľuďmi; príliš časté kontrolovanie spoločenstvom alebo predstavenými, alebo naopak nezáujem; vzájomné súperenie.

¹⁶ Ďalšie príčiny z hľadiska vzťahu k Bohu: túžba vidieť hneď plody svojej práce a modlitby; zahľadzovanie nejasností „Božou vôľou“; nesprávne chápanie duchovného života, ktorý sa neopiera o evanjelium a osobný vzťah s Bohom.

¹⁷ Ďalšie príčiny z hľadiska organizácie práce: strata motivácie; chaotický program dňa; práca robená iba z poslušnosti, bez vnútorného prijatia, vnútorné neprijatie miesta pobytu, funkcie, práce; práca sestier mimo svojho odboru, profesie; nesprávne využitie času na to, na čo je určený; nedostatok pomoci, keď je veľa práce, nedostatočné prostriedky na vykonanie práce; veľké množstvo zadaných úloh; nedostatočné odmeňovanie (pochvala, nezáväzný rozhovor o aktuálnom probléme); duplicita práce vyplývajúca z nedostatočnej komunikácie; ťažkosti s nachádzaním nových možností a spôsobov na zjednodušenie a urýchlenie práce; požiadavky kladené na ľudí sú neúmerne možnosťam, zvyšujúce sa potreby, aktivity, mnohostranná činnosť, maximálne nasadenie.

SÚHRN VÝCHODÍSK A MOŽNOSTÍ PREVENČIE SYNDRÓMU VYHORENIA

Keďže niektoré príčiny obsahujú aj možnosti riešenia, uvádzame len jednu súhrnnú skupinu doplňujúcich východísk a možností prevencie:

- priznať si stav vyhorenia, zveriť sa so svojimi problémami druhej osobe, prípadne odborníkovi,
- vyváženosť medzi dávaním a prijímaním, stanovenie časového limitu na dostatočný spánok,
- pestovať optimizmus, smiech a humor, hru v akomkoľvek zmysle slova – športová, spoločenská; dopriať si čas na počúvanie obľúbenej hudby, pestovať záľuby; vyhľadať si počas dňa nielen veci negatívne, ale aj pozitívne a potešujúce; častejšie si zmeniť prostredie vo svojom súkromí, pre dobrý pocit,
- udržiavať fyzickú kondíciu,¹⁸
- určiť si zmysluplné životné priority; rozdeliť si úlohy podľa stupňa naliehavosti; hľadať každodennú motiváciu, aká bola pred syndrómom vyhorenia,
- permanentná formácia, starostlivosť o neustály ľudský a duchovný rast, prehlbovať motiváciu rehoľného povolania, objavovať zmysluplnosť svojho života a zasvätenia a toho, že sebarealizácia rehoľníčky sa uskutočňuje na ceste spoločenstva s rešpektovaním jednotlivej osoby,
- usilovať o hlbší duchovný život, uvedomiť si a realizovať potrebu osobnej aj spoločnej modlitby; nájsť si duchovného sprievodcu,
- viesť dialóg s predstavenou a hľadať spolu riešenie,
- učiť sa komunikovať, viesť dialóg namiesto monológov, aktívne počúvať, dávať a prijímať spätnú väzbu, učiť sa prejavovať uznanie, pochvalu, vďačnosť, učiť sa požiadať o pomoc, nerobiť všetko sama,
- budovať priateľstvo s ľuďmi, primerane sa vzájomne zdôverovať, v príhodnom čase otvorene rozprávať v spoločenstve aj o negatívach; nájsť si vhodný čas a miesto na riešenie problémov vo vzťahoch a v práci; učiť sa pomenovať problém, čo vyvoláva konflikty, otvoriť ho a hľadať riešenie,
- pochopiť dôležitosť starostlivosti aj o seba samých, ak sa chceme starať o druhých.¹⁹

¹⁸ Jedným z dôvodov fyzickej vyčerpanosti je nedostatok pravidelného cvičenia, väčšina vyhorených si neudržiava fyzickú kondíciu.

¹⁹ Ďalšie východiská a možnosti prevencie: dávať dostatok informácií o daniach v reholi a mimo nej, dávať vzájomne väčšiu slobodu a brať do úvahy originalitu každého jednotlivca; urobiť úpravu denného poriadku, naplánovať si ráno, čo chcem urobiť cez deň, dobre si rozplánovať čas, roztriediť činnosť podľa dôležitosti a vyčleniť si miesto aj pre osobné voľno; vedieť prijať veci, ktoré nemôžem zmeniť, a zmeniť tie, ktoré sa zmeniť dajú; uvedomiť si, že mojou úlohou nie je druhých zmeniť; úsilie pracovať na sebe, na rozvoji osobných talentov; hľadanie pozitív vzájomného spoluzitania viacerých generácií; objavovať charizmu rehole, ako by sa dnes zachoval jej zakladateľ; podelenie zodpovednosti v komunite; primerané prijímanie záväzkov; primerané podelenie sa v spoločenstve so svojimi problémami; nechcieť byť „spasiteľom“ všetkých a všetkého; dobré riadenie komunity; striedanie fyzických a duševných činností; každá sestra by mala mať príležitosť vyjadriť svoje pocity, postrehy a návrhy na zlepšenie života v komunite; stále prehodnocovať počet, druh, ale aj dôležitosť aktivít, ktoré má spoločenstvo alebo sestra vykonávať; budovať zdravú prirodzenosť, nepodceňovať prirodzené prostriedky; rešpektovať aj prirodzené potreby každej sestry, mať prirodzený relax, nie umelé rekreácie; nájsť si kompenzačnú činnosť protichodnú s tým, čo by chcelo spáliť; nerobiť všetko sám, dať priestor aj iným, „nie som ten, na ktorom leží ťarcha celého sveta“; upustiť od nepotrebných činností, správne voliť, čo je zmysluplné; viesť dialóg s predstavenou o vlastných hraniciach; robiť pravidelnú revíziu života, prijímať spätnú väzbu v komunitách; obnova modelu rehoľného

POTREBY ČLOVEKA V SÚVISLOSTI S PREVENCIOU SYNDRÓMU VYHORENIA

Môžeme si položiť otázku, či je nevyhnutné, aby dochádzalo k syndrómu vyhorenia u zanietovaných ľudí. Podľa J. Křivohlavého, „ak je práca pre určitého človeka zmysluplná a prekážky sú zdolatelné, tam k syndrómu vyhorenia nedochádza“²⁰.

V súvislosti so syndrómom vyhorenia a jeho prevenciou treba spomenúť potrebu vedomia zmysluplnosti²¹ (života, činnosti, práce, vzťahov) – tzv. existenciálnu potrebu. Opakom zmysluplnosti je zážitok odcudzenia, absurdity, živná pôda pre zrod psychického vyhorenia. Ľudia, ktorí cítia, že to, o čo sa usilujú, prestáva byť zmysluplné, smerujú k vyhoreniu.

V. E. Frankl pokladá objavovanie, nachádzanie a rozvíjanie zmyslu života za hlavnú motivačnú silu ľudského správania. „Každý deň, každá hodina nás očakáva s novým zmyslom a na každého človeka čaká iný zmysel. Pre každého je tu nejaký zmysel a pre každého je to zvláštny zmysel... Nie je nijaká situácia, v ktorej by nám život prestal ponúkať nejakú možnosť zmyslu...“²² Podľa D. Kováča jadro zmyslu života tvoria religiozita a spiritualita. Prinášajú pre osobnosť vyrovnanosť so životom, obohacovanie sa múdrosťou, permanentnú radosť z preukazovanej nezištnej lásky, možnosti i uskutočňované zmeny osobnosti v smere zdokonaľovania, dokonca na úroveň metanoie. Napokon je tu prísľub večnej blaženosti, teda riešenie otázky, čo po smrti, ktorá sa významne dotýka nielen religióznych, ale ako výskumy dosvedčujú, aj laxných a agnostikov.²³

V súvislosti s otázkou zmyslu sa ukazuje, že ľudia, ktorí nepokladajú úspech za najvyššiu métu svojho života, ale chápu ho len ako vedľajší produkt svojej činnosti, sú pomerne odolnejší voči psychickému vyhoreniu. K javu vyhorenia dochádza tam, kde je človek príliš úzko zameraný na jeden veľmi úzko definovaný cieľ.²⁴ Matka Tereza z Kalkaty vyhlásila: „Boh nás volá k vernosti, nie k úspechu.“²⁵

Druhou významnou potrebou je potreba spoločenského uznania,²⁶ rešpektu a úcty prejavenej druhými ľuďmi. Dôležitá je predovšetkým kladná odozva tzv. primárnej skupiny, ku ktorej patria ľudia psychicky najbližší, na

života podľa evanjelia, predovšetkým sa nebáť žiť výroky: „Pravda vás vyslobodí“ a „Vaše áno nech je áno a vaše nie nech je nie“; vedieť povedať aj nie, poznať svoje hranice a nebáť sa ich prijať; znova začať od Krista – adoráciami za uzdravenie komunity; prehĺbenie komunikácie s Bohom pravidelným zdieľaním Božieho slova, štúdium literatúry a dokumentov so vzájomným podelením sa; nebáť sa byť v komunite pravdivá, „taká, aká som, so svojou únavou, slabosťami, ale aj srdečnosťou“; prijať v spoločenstve podiel spoluzodpovednosti, ale nechcieť urobiť všetko lepšie ako druhí, nemusíme byť dokonalí, naša hodnota sa nemeria výkonom.

²⁰ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 52.

²¹ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 28–29.

²² FRANKL, V. E.: *Das Leiden am sinnlosen Leben : Psychotherapie für heute*. Freiburg : Herder, 1985; LÄNGLE, A.: *Smysluplné žít : Aplikovaná existenciální analýza*. Brno : Cesta, 2002, s. 46.

²³ KOVÁČ, D.: Kvalita života – naliehavá výzva pre vedu nového tisícročia. In: *Československá psychologie*, 45, 2001, 1, s. 34–44. BRATSKÁ, M.: *Zisky a straty v záťažových situáciach alebo príprava na život*. Bratislava : Práca, 2001, s. 151.

²⁴ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 28–29.

²⁵ Porov. GROESCHEL, B. J.: *Etapy duchovného rastu*. Bratislava : Serafin, 2002, s. 227.

²⁶ Porov. KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 52.

ktorých nám najviac záleží. Poškodenie tzv. ochrannej sociálnej siete môže podporovať vyhorenie.

PREVENCIU A ZVLÁDANIE SYNDRÓMU VYHORENIA MÔŽEME ZHRNÚŤ TAKTO:

A. vnútorné (individuálne) možnosti: zmysluplnosť života; vyrovnaný pomer stresorov (zaťažujúce faktory) a salutorov (naše obranné schopnosti zvládať situáciu); posilňovanie charakteristík osobnosti umožňujúcich lepšie odolávať stresu a znižovať nebezpečenstvo vyhorenia.

B. vonkajšie možnosti: sociálna opora; dobré medziľudské vzťahy; kladné hodnotenie od druhých ľudí; primerané pracovné podmienky.

Za najdôležitejšie sa pokladajú zmysluplnosť života a sociálna opora.²⁷

SYNDRÓM VYHORENIA AKO KRÍZA RASTU

Väčšina ontogenetických psychológov rozlišuje v ľudskom živote obdobia stability a obdobia rozkolísanosti a náchylnosti ku zmenám. Obdobie stability charakterizuje vnútorná rovnováha a vzájomná rovnováha rozličných komponentov života (napr. práca, rodina, priateľské vzťahy, ideály, verejná činnosť). Jeden alebo dva komponenty môžu byť ústredné. Podľa Lewinsona toto obdobie stability trvá obvykle 6 – 8 rokov.²⁸

Podľa poľského psychohygienika K. Dąbrowského dosahovanie niečoho nového, vyššieho sa vždy viaže s procesom, ktorý sa v priebehu dlhšieho času musí silnejšie alebo slabšie prejavíť. Nazýva ho procesom pozitívnej dezintegrácie, „najzákladnejším procesom v pozitívnom rozvoji človeka“²⁹. Etapu pozitívnej dezintegrácie a jej opakovaný výskyt spojený s vyústením do hodnotovej syntézy v živote pokladá za podmienku dosahovania vyšších úrovní zrelosti osobnosti. Znamená prehodnocovanie doterajších schém poznania a konania. „Formovanie nových repertoárov nazerania, hodnotenia a konania pomáha osobnosti nájsť seba samu a stať sa sebou. Ak však osobnosť v tejto fáze ustrnie len na prežívaní rozporu medzi tým, po čom túžila, o čo sa usilovala, a tým, čo dosiahla, fixuje sa životná neuróza, prípadne psychosomatické ochorenie a môžu sa vynoriť aj psychotické zmeny.“³⁰

Kríza predstavuje v živote človeka stav, ktorý ukazuje, že navyknuté spôsoby prežívania a konania sú neudržateľné a je potrebné osvojiť si nové. Človek môže na krízu reagovať ako na výzvu ku tvorivosti.³¹

Ľudia sa líšia otvorenosťou voči zmenám. Zmena je nevyhnutná, ak má človek dosahovať hranice svojho potenciálu.³² Každé zmysluplné zaobchádzanie s nejakým problémom vychádza zo zásady: „Kde možno niečo zmeniť, mám

²⁷ KŘIVOHLAVÝ, J.: *Jak nestratit nadšení*, s. 69–112.

²⁸ Porov. SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*. Brno : Barrister&Principal, 2002, s. 397.

²⁹ DĄBROWSKI, K.: *Trud istnienia*. Komorów : Wydawnictwo Antyk, 1975, s. 126.

³⁰ Porov. SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, s. 397–398.

³¹ Porov. KASTOVÁ, V.: *Kříže a tvořivý přístup k ní*. Praha : Portál, 2000, s. 23–26.

³² Porov. SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, s.407.

to zmeniť. Kde sa nedá niečo zmeniť, tam môžem meniť seba.³³ Utváranie nových charakteristík osobnosti, rozvíjanie a zdokonaľovanie existujúcich je jednoduchšie ako eliminovanie alebo inhibovanie existujúcich nežiaducich charakteristík. Podľa výskumov je možné účinným pôsobením zmeniť postoje človeka. Zásady a presvedčenia je ťažšie zmeniť, ak sú spojené so základnými motívami a temperamentovými dispozíciami. Takisto sa ťažko menia zvyky a obyčaje získané v ranom detstve a posilňované tradíciami.³⁴ „Človek sa usiluje prísť na to, čo musí vo svojom živote zmeniť, čo zavrhnúť, aby našiel to nové, kvôli čomu stojí za to žiť.“³⁵ Fínsky psychológ P. Niemelja hovorí, že „ak človek nevie zhodnotiť svoje miesto v živote, nenájde odvalu precítiť bolesť toho sklamanie, ktoré zakusuje vo vzťahu k sebe a ku svojej činnosti, nepodari sa mu reálne zmeniť seba a svoju životnú situáciu, prejsť obdobím krízy a ďalej sa rozvíjať“³⁶.

ZÁVER

Plytvanie ľudskými zdrojmi, či už v rehoľnej komunite alebo v inom ľudskom spoločenstve, je nežiaduce. Život prináša situácie, ktoré môžu u zanieteného človeka viesť k syndrómu vyhorenia. Príklady môžeme nájsť aj vo Svätom písme: Mojžiš, Eliáš, Jeremiáš, apoštoli. Vyhoreniu sa dá predchádzať objavovaním každodenného zmyslu života a prijímaním dostatočnej sociálnej opory, nadobúdaním primeraného vhladu do seba, získavaním sociálnych zručností, kompetencií a otváraním sa Božej prítomnosti.

V ľudskom živote má dôležité miesto každodenné rozlišovanie. Dospejeme k nemu postupným rozvíjaním a dozrievaním osobnosti nielen v oblasti poznávacej, ale tiež emocionálnej, najmä úsilím o zrelé zaobchádzanie so svojimi citmi pod Božím pohľadom. B. J. Groeschel³⁷ hovorí o nebezpečenstve duchovnej paranoie, ak nie sme schopní rozlíšiť ducha, ktorý nás motivuje. Svätý Ignác si u niektorých nadmerne horlivých ľudí všimol sklon angažovať sa v úlohách, ktoré im spôsobovali ťažkosti alebo nepriaznivo zasahovali do duchovného rastu druhých ľudí. Preto svätý Ignác odporúča pýtať sa, či daná úloha napomáha naše duchovné dobro aj dobro druhých, a to na začiatku, počas jej priebehu a v konečnom výsledku.

Mgr. MUDr. Stanislava Prítrská
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, tel./fax: 544 33 944
e-mail: ageus@changenet.sk

³³ LÄNGLE, A.: *Smysluplné žít : Aplikovaná existenciální analýza*. Brno : Cesta, 2002, s. 73.

³⁴ Porov. SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, s. 406.

³⁵ Porov. SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, s. 397.

³⁶ SMĚKAL, V.: *Pozvání do psychologie osobnosti : Člověk v zrcadle vědomí a jednání*, s. 398.

³⁷ Porov. GROESCHEL, B. J.: *Etapy duchovného rastu*, s. 224-225.

KÚTNY, Ivan: *Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi*. Bratislava; Nitra : RKCMBF UK, 2003. 160 s. ISBN 80-88696-33-X

Od konca 19. storočia sa venuje špecifickejšia pozornosť sociálnej náuke Cirkvi. Autor publikácie *Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi* už v úvode poukazuje na skutočnosť, že sociálna náuka Cirkvi „sa v partikulárnej náležitosti zameriava na rozmanitú, zložitú a komplexnú situáciu vo svete žijúceho človeka, ktorý je cestou Cirkvi. Táto si vždy novým spôsobom nielenže uvedomuje jeho skutočnú »situáciu«, ale si je aj vedomá možností i nebezpečenstiev pri realizácii jeho povolania k ľudskosti v spravodlivosti a láske“.

Mottom práce je výrok Druhého vatikánskeho koncilu: „Čistota úmyslu nech sa nepoškvrní, aby sa neposkytovalo ako dar z lásky to, čo sa malo dať zo spravodlivosti.“ (*Apostolicam actuositatem*) Z obsahovo-schematického zhrnutia vyplýva, že doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr., nemá v úmysle komplexne vyčerpať problematiku sociálnej náuky Cirkvi, ale chce zdôrazniť niektoré najdôležitejšie prvky a netradičným spôsobom sa usiluje o inováciu konceptu v perspektíve znamení čias. Pri spracovaní problematiky prihliada na niektoré špecifiká študijného plánu RKCMBF Univerzity Komenského v Bratislave a na spoluformačný faktor. Ako sám uvádza, chce povzbudiť čitateľa ku tvorivému mysleniu a vynaliezavosti, ktorá je vlastná človeku a je aj zdrojom i príčinou jeho vedomého konania pri vydávaní svedectva vlastnej ľudskosti a odpovede na tajomný aspekt svojho povolania.

Problematika sociálnej náuky Cirkvi je náročná na rozlišovanie. Tejto náročnosti je podriadená aj

štruktúra publikácie I. Kútneho. Jednotlivé vybrané kapitoly koncepcne na seba nadväzujú. Kompletná bibliografia, obsahujúca dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, encykliky a iné formy prejavu magistéria, najmä Jána Pavla II., ale i súpis odbornej literatúry k téme, poukazuje na odbornú spôsobilosť autora a mimoriadnu citlivosť v sklbovaní jednotlivých faktorov týkajúcich sa človeka, ktorý je „cestou Cirkvi“.

Vstupná kapitola sa zaoberá iniciačnou impostáciou problematiky. Druhá je venovaná špecifickému rozlišovaniu na interdisciplinárnej rovine sociálno-morálneho spektra. Okrem iného sa v nej poukazuje aj na nevyhnutnosť „vrátiť sa s upevnenou vernosťou k učeniu a indiciám Druhého vatikánskeho koncilu“, ktorý bol „udalosťou Prozreteľnosti“ (s. 20–21). Autor odvolaním sa na magistérium Jána Pavla II. pripomína a zdôrazňuje „neoddeliteľné spojenie sociálneho učenia Cirkvi s morálnou teológiou“. Keďže sociálna náuka „má dôležitú interdisciplinárnu dimenziu“ (*Centesimus annus*, 59), možno ju vnímať ako integrálnu zložku kresťanskej koncepcie života.

V tretej kapitole, so zameraním pozornosti na výzvu ku kresťanskej citlivosti pre tretie tisícročie, naznačenú Druhým vatikánskym koncilom, poukazuje na rozpoznanie novosti v sociálnom aspekte povolania. Preto v kontexte osobného hľadania, ako aj vnikania do tajomstva živého Boha, v širokom pohľade na človeka (štvrtá kapitola) pripravuje čitateľa nielen na zaujatie postoja ku vlastnej podstate, ale aj k iným.

V piatej kapitole sprístupňuje dôležitosť prirodzeného morálneho zákona v živote človeka a jeho angažovania sa v sociálnej rovine. Základné tvrdenia potom zhŕňa vo

svetle cirkevnej tradície, obsiahnutej v Katechizme Katolíckej cirkvi: „Prirodzený zákon »nie je nič iné ako svetlo rozumu, ktoré do nás vložil Boh a pomocou ktorého poznávame, čo treba robiť a čomu sa vyhýbať. Toto svetlo alebo tento zákon dal Boh človekovi pri stvorení.« „Prirodzený zákon prítomný v srdci každého človeka a ustanovený rozumom je všeobecný vo svojich príkazoch a jeho autorita sa vzťahuje na všetkých ľudí. Vyjadruje dôstojnosť ľudskej osoby, určuje základňu jej práv a jej základných povinností.“ (s. 70)

V úvodnej časti šiestej kapitoly autor píše o ľudských právach. Ľudské práva napriek tomu, že nadobúdajú čoraz viac medzinárodný a univerzálny charakter, sú ešte stále v mnohých častiach sveta *podriadené* tamojším kultúrnym a náboženským *zvyklostiam*. V tejto kapitole sa autor venuje aj rozpracovaniu problematiky náboženskej slobody ako nescudziteľného práva človeka. V súčinnosti základných ľudských práv partikulárny aspekt prívlastkovej roviny bol vyslovený v kontexte náboženskej slobody, ktorú Ján Pavol II. označuje ako bázu, *základný kameň, jadro ľudských práv*. Náboženskú slobodu predstavuje, akoby bola v istom zmysle *prameňom a syntézou* ľudských práv (s. 81). Týmto chce vlastne poukázať na nevyhnutnosť rešpektovať duchovno-náboženskú dimenziu človeka i v sociálnej sfére; najprv *byť*, a nie a priori *mať*.

V siedmej kapitole sa autor zaoberá ľudskou drámou popierania transcendentna a toleranciou tak, že prihliada na sociálny aspekt človeka. Ten je v súčasnej kultúrnej rozmanitosti – viac ako kedykoľvek predtým – skúmaním znamení času vyzývaný náležitejšie rozlišovať a vnímať skutkovú podstatu a pravú „tvár“ reality. V predposlednej kapitole hovorí o základných sociálnych

princípoch, ako sú solidarita, subsidiarita, princíp spoločného dobra.

V záverečnej kapitole chce autor súčinnosťou interiority ľudského subjektu v sociálnej rovine vzťahovosti poukázať na niektoré prejavy človeka pod špecifickým zorným uhlom intelektu, rozumu a vôle v duchovno-náboženskej sfére tak, aby sa vylúčilo *schizofrenické* oddeľovanie skutočného budovania stavby chrámu vlastnej osoby a nebeského kráľovstva od angažovania sa v spoločnosti.

Pri spracovaní problematiky sociálnej náuky Cirkvi je potrebné na jednej strane konštatovať, že autor explicitne rozvíja myšlienku vyjadrenú v encyklikách *Redemptor hominis* a *Centesimus annus*: „Prvá cesta, po ktorej musí ísť Cirkev pri plnení svojho poslania, je celý človek. (...On je) cestou, ktorú určil sám Kristus, cestou, ktorá bez akejkoľvek inej možnosti vedie cez tajomstvo vtelenia a vykúpenia.“ Na druhej strane treba vyzdvihnúť a oceniť novosť prístupu autora k téme, ktorou jasne načrtáva nevyhnutnosť náležite osobne zdôvodniť konanie a angažovanie sa človeka v sociálnej oblasti. Na to je rovnako potrebná „erudovanosť k citlivému sklbeniu rešpektovania ľudskej dôstojnosti iných a vlastného presvedčenia, ktoré sa má stať na vonkajšom fóre formou svedectva bytostnej túžby a zadostučinenia vlastnej ľudskosti v kresťanskom pohľade“.

Nepochybne možno konštatovať, že práca Ivana Kútneho *Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi* predstavuje prínos ku spracovávaniu danej problematiky, pričom myšlienkové bohatstvo a dynamické spracovanie naznačujú aj nové aspekty riešenia.

doc. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.

SALIJ, Jacek: *Hriech, milosť, sviatosť zmierenia : Naliehavé otázky – pravdivé odpovede.*
Bratislava : Lúč, 2003. 104 s.
ISBN 80-7114-389-8

Na Slovensku vyšli prvé štyri z desiatich tematicky usporiadaných knižných publikácií otázok a odpovedí poľského rehoľníka Jaceka Salija OP, ktoré by mohli napomôcť spoluformovanie svedomia a riešenie problémov týkajúcich sa náboženského a duchovného života človeka – kresťana.

Jednou z nich je kniha *Hriech, milosť, sviatosť zmierenia* (*Grzech, łaska, sakrament pojednania*. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 2003), z poľského originálu do slovenčiny preložil Slavomír Ondica. V tejto knižnej publikácii s pastoračno-aplikačným zameraním sa autor Jacek Salij OP v duchu kresťanskokatolíckeho pohľadu pokúša dať v impostačnom zoskupení odpovede na 14 vyšpecifikovaných aktuálnych problématických úzkostí spojených s náboženským aspektom života, napríklad: Náboženský pocit hriechu a ego-centrický pocit viny. Hriechy proti Duchu Svätému. Strach zo spovede. Prízrak pochybností. Úkon kajúcnosti. Môže Boh odpustiť krivdu, ktorú človek spôsobil druhému človeku?

Autor, vzhľadom na delikátnosť problémov, si je na jednej strane vedomý nevyhnutnosti interdisciplinárneho dialógu, a preto sa v odpovediach opiera nielen o biblické texty, ale aj o špecificky psychologické poznatky; na druhej strane zdôrazňuje poznanie zo zjavenia, že fundamentálnu bázu kresťanskej morálky nemôže nikto zmeniť, veď „nik nemôže položiť iný základ okrem toho, čo je už položený, a je ním Ježiš Kristus“ (1 Kor 3,11). Usiluje sa objasniť niektoré základné aspekty nábo-

ženskej viery a kresťanskej morálky:

a) Konkretizujúci niektoré prvky náboženského rozmeru viery kresťana uvádza, že „Kristus Ježiš prišiel na svet zachrániť hriešnikov“ (1 Tim 1,15); zdôrazňuje, že rozmer spásy nie je akousi odplatom za dobré skutky, pretože ide o aspekt Božej lásky a milosti (s. 12-13). To evidentne súvisí aj so zmierením sa s Bohom, kráčajúc cestou života v čase a priestore (s. 89), s vyznaním hriechov, lebo „ak vyznávame svoje hriechy, on (Boh) je verný a spravodlivý: odpustí nám hriechy a očistí nás od každej nepravosti“ (1 Jn 1,9). Vyznanie viny je vyznaním lásky (s. 47).

b) V aspekte pohľadu kresťanskej morálky, napriek skutočnosti, že jestvujú – doplňujúce sa – odlišné perspektívy hodnotenia morálnych otázok: perspektíva pozorovateľa a angažovanej osoby, vyzdvihuje principiálne stanovisko (s. 15), pripomína Kristove slová: „Nesúďte, aby ste neboli súdení“ (Mt 7,1).

Aj keď obsah tejto publikácie nie je ľahké hodnotiť, lebo ide o odpovede na listy čitateľov mesačníka *W drodze*, predsa možno zaujať hodnotiaci postoj z viacerých uhlov pohľadu. Keďže ide o špecifické otázky jednotlivcov, nie je vždy ľahké dať konkrétnu odpoveď, ktorá by bola platná na všeobecnej rovine, preto slovenský čitateľ nemôže neviať do úvahy aj túto skutočnosť, ako i aspekt proveniencie.

Pozitívne možno hodnotiť nielen množstvo odvolávaní sa na pramene teológie, ale aj subjektívne vyjadrenie názoru, čo môže pomôcť jednotlivcovi pri hľadaní odpovede a východiska z neutešenej situácie či morálnej istoty v konkrétnom konaní. Z textu publikácie badať, že autorovi nie je cudzia schopnosť zužitkovať psychologické poznatky v postoji k problému človeka a ani

svedectvo Petra a apoštolov, že „Boha treba viac poslúchať ako ľudí“ (Sk 5,29).

Zdá sa, že autor publikácie chce zostať v rovine všeobecne prijateľných a aplikovaných praktík, nerozvíja problematiku odpovedí špekulatívnu dimenziou, ktorou by náročnejší čitateľ mohol hľadať adekvátnejšie vyjadrenie plnej formy oslavy Boha životným postojom vlastnej jedinečnosti a intelektuálneho rozvoja.

Popri vyjadrení pozitívneho postoja nemožno okrem iného nespomenúť, že pre náležitejšie zvládnutie problematiky hriechu proti Duchu Svätému (s. 34–39), ktorý je neodpustiteľný (porov. Mt 12,31; Lk 3,28; Lk 12,10), je nutné vziať do úvahy jednotlivé intervencie magistéria Jána Pavla II., obsiahnuté v apoštolskej posynodálnej exhortácii *Reconciliatio et paenitentia* (Pokánie a zmierenie) z roku 1984, v encyklike *Dominum et vivificantem* (O Duchu Svätom) z roku 1986, prípadne stručnejší aspekt vyjadrený v *Katechizme Katolíckej cirkvi* z roku 1997, č. 1864. V týchto dokumentoch sa však už neuvádza hriech proti Duchu Svätému v pluráli.

Keďže v našej pospolitosti, pokiaľ ide o neodpustiteľnosť hriechu proti Duchu Svätému, je dosť nejasností, možno dodať: V kontexte učenia Tomáša Akvinského možno povedať, že neodpustiteľný aspekt daného hriechu spočíva v jeho samej povahe, „pretože vylučuje to, čím sa dosahuje odpustenie hriechov“. Rúhanie proti Duchu Svätému, ako uvádza Ján Pavol II. v encyklike *Dominum et vivificantem*, „spočíva práve v radikálnom odmietnutí prijať toto odpustenie, ktorého vnútorným rozdáateľom je on a ktoré predpokladá skutočné obrátenie, spôsobené ním samým vo svedomí. Ak Ježiš hovorí, že rúhanie proti Duchu Svätému nemôže byť odpustené ani v tomto živote, ani v budúcom, je to

preto, že toto »ne-odpustenie« je príčinne spojené s ne-kajúcnosťou, čiže s rozhodným odmietnutím obrátiť sa. To však značí odmietnutie načrieť do prameňov vykúpenia, ktoré »stále« zostávajú otvorené v ekonómii spásy, v ktorej sa uskutočňuje poslanie Ducha Svätého“. Ide tu skutočne o radikálne odmietnutie Božej milosti – princípu spásy. Na základe učenia súčasného magistéria možno prísť k uzáveru, že pre spáchanie neodpustiteľného hriechu proti Duchu Svätému je však potrebné, aby človek v radikálnom stanovisku vzbury či odporu proti Bohu vytrval až do konca svojej pozemskej púte v čase a v priestore.

Pozorné prečítanie publikácie Jaceka Salija *Hriech, milosť, sviatosť zmierenia* určite rozšíri poznanie o postoj a úprimné vyjadrenia autora, môže pomôcť aj prehodnotiť niektoré osobné postoje a náhľady. Keďže publikácia obsahuje odpovede na listy čitateľov, nemožno ich zamieňať s vyjadreniami systematickej teológie.

Je nevyhnutné, aby čitateľ nezostal iba pri autorových dôvodeniach, ale aby náležitejšie zadostučňoval svojej dimenzionálnej predispozícii a zákonu postupnosti v napredovaní v láske, za dokonalosťou a k Láске. Povedané inými slovami, aby – uvedomiac si aspekt povolania, v jeho jedinečnosti a neopakovateľnosti, k plnosti života, ktorý presahuje rozmery jeho pozemského jestvovania, pretože spočíva v účasti na živote samotného Boha – sa stále viac stával, už, hoci ešte nie celkom, účastným trojičného dialógu lásky.

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

ŠTOFKO, Martin: Náboženská sloboda a služba Cirkvi : Aspekt pohľadu v nazeraní Redemptoris missio. In: *Slovak Studies*, 33–34, Supplement 3. Rome : Slovak Institute, 2002, s. 3–74. ISSN 0583–5577

Problematika náboženskej slobody v súčasnom svete postmodernej kultúry nestráca na aktuálnosti. To na jednej strane potvrdzuje pozitívny záujem o ňu, na druhej strane však registrujeme zahmlievanie jej dôležitosti a významu, ale aj rafinované vytlačanie náboženského vplyvu do periférnej oblasti diania v spoločnosti. Presnosť rozlišovania v aspektoch slobody týkajúcej sa náboženských otázok, pokiaľ ide o široké masy obyvateľstva, ako potvrdzuje história, nebola nikdy náležitá ani zo strany jej zástancov, ani jej odporcov. Zrejme i preto prevláda zúžený pohľad na dianie vôkol človeka vo svete v aspekte náboženskej vízie.

Náboženská sloboda v spektre všeobecných ľudských práv, zdôvodňovaných dôstojnosťou človeka, nachádza vo vyjadreniach Jána Pavla II. primárne postavenie v axiologickej stupnici. V konečnom dôsledku nemožno, v ťažiskovom rozmere slobody človeka, ignorovať špecifický aspekt vyplývajúci z bytostnej dimenzie človeka – súčinnosť slobody svedomia a náboženskej slobody.

Ak táto sloboda je a bude ponímaná ako právo žiť v pravde vlastnej náboženskej viery a v zhode s transcendentnou dôstojnosťou vlastnej osoby, ak bude náležite interpretovaná a zdôvodňovaná, potom sa bude javiť logickým, nielen zo strany kresťanov, ale všetkých ľudí, aby sa, v čistote úmyslu, zasadzovali o jej skutočné dodržiavanie. Predsa na občianskej rovine ide o prirodzené právo každej ľudskej osoby na občiansku slobodu.

Martin Štofko vo svojej štúdií *Náboženská sloboda a služba Cirkvi : Aspekt pohľadu v nazeraní Redemptoris missio* rozoberá túto náročnú problematiku v piatich kapitolách. V impostačnej náležitosti danej práce, v prvej kapitole sprístupňuje principiálne danosti náboženskej slobody v kontexte dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu.

V druhej kapitole, delineačne zdôrazniac väzbu evanjelizácie s náboženskou slobodou a poukážuc na možnosť spásy v Božom pláne, vyzdvihuje hodnotu človeka v špecifickom nasmerovaní na osobu Ježiša Krista a dynamiku misijného poslania Cirkvi. V ďalšej kapitole poukazuje na morálny rozmer slobody a zodpovednosti, od hľadania pravdy najmä v náboženskej oblasti, až po právo a povinnosť jej ohlasovania.

V predposlednej kapitole, pod názvom Dialóg a inkulturácia – cesty evanjelizácie, obohacuje spracovávanú problematiku o vzťah medzi ohlasovaním a dialógom, tak ako o ňom hovorí dokument *Dialóg a ohlasovanie*, podpísaný kardinálmi Arinzem a Tomkom. V piatej kapitole je na jednej strane vyzdvihnutý aspekt pre otvorenie sa pôsobeniu Ducha Svätého a na druhej strane rešpektovanie toho, čo Duch urobil v srdci človeka. V konečnom dôsledku, principiálne je to sám Boh, z ktorého vychádza iniciatíva pre konanie morálneho dobra, kam jednoznačne patrí tak rešpektovanie náboženskej slobody, ako aj misijná aktivita Cirkvi.

Skúmanie problematiky náboženskej slobody a služby Cirkvi z hľadiska encykliky *Redemptoris missio* vedie autora okrem iného k poznaniu, že vo všetkých článkoch encykliky sa nachádza takmer sto citácií týkajúcich sa učenia o Duchu

Svätom. „Nemožno teda ani v kontexte náboženskej slobody, vzhľadom na misijné poslanie Cirkvi, obísť pôsobenie Ducha vo všetkých zainteresovaných osobách a skupinách pri ohlasovaní evanjelia a v medzináboženskom dialógu. Pretože »vzťah Cirkvi k iným náboženstvám je určený nielen rešpektom pred človekom, ktorý hľadá odpovede na najhlbšie otázky života, ale aj rešpektom pred pôsobením Ducha Svätého« v ňom.“ (s. 62)

V závere autor konštatuje, že „prístup encykliky k problému náboženskej slobody možno vidieť vo dvoch rovinách: otvorenosť, porozumenie a pozitívne ohodnotenie nekresťanských náboženstiev; ale v tom istom čase zdôrazňuje vernosť kresťanskej identite, ktorú sme prijali a hlásame na základe absolútnej pravdivosti „udalosti Krista a jeho spásy v konfrontácii s inými náboženstvami“. Encyklika o misijnej činnosti *Redemptoris missio* poukazuje na päť základných ciest evanjelizácie: ohlasovanie, svedectvo, dialóg, inkulturácia a kresťanské pôsobenie v spoločnosti. Autor dodáva, že v každej z týchto foriem pôsobenia, keď kresťan utvára vzťahy s inými a s okolitým svetom, viera a láska sa musia premeniť do tajomného spoločenstva s Kristom, do činnosti slúžiacej na realizáciu jednoty Cirkvi. Rastúc vo svojom dynamizme, viera a láska sa potom otvárajú aj ekumenickému poslaniu a dialógu s kultúrami; v tomto otvorení sa voči iným musí byť vždy rešpektovaná sloboda ich svedomia. Náboženská sloboda je takto schopnosťou, ktorou človek odpovedá na úsudok vlastného slobodného svedomia pri hľadaní a spoznávaní pravdy.

Martin Štofko svojou štúdiou nielenže rozšíril počet publikácií domácej proveniencie k danej problematike, ale ju aj obohatil

o uhol pohľadu v špecifickom prihladnutí na encykliku Jána Pavla II. *Redemptoris missio*. V tomto horizonte nemožno ignorovať prínos pre našu kultúru, evidentne nesúcu prvky zdania.

doc. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

KÚTNY, Ivan: Úvod do štúdia morálnej teológie : Delineačný aspekt. UK Bratislava; KS Nitra, 2003. 124 s. ISBN 80-88741-40-8

Problematika publikácie *Úvod do štúdia morálnej teológie* je usporiadaná do štyroch kapitol. Má výslovné introdukčný charakter, ako to vyplýva už z jej názvu. Je určená predovšetkým študentom katolíckej teológie a katechetiky, ale aj všetkým tým, ktorí „chcú náležitým spôsobom preniknúť do teologicko-morálnej dimenzie ľudskej osoby, a teda aj vlastného bytia, stať sa erudovanými spoluformátormi iných“ (s. 4).

Autor tejto publikácie na jednej strane poukazuje, v kontexte súčasnej multikulturálnej a multináboženskej spoločnosti, na človeka, ktorý, hľadajúc vlastnú identitu, je a zostáva sám pre seba tajomstvom. Vstupiac do seba objavuje svätýňu vlastného „ja“, kde v najtajnejších hĺbkach svedomia sa stretáva s Bohom v interpersonálnom dialógu a rozhoduje sa po náležitej konfrontácii slobodne a uvážene žiť „svoje povolanie k pravej ľudskosti“ (s. 3), zadosťučňuje tak aspektu transcendentnej dimenzie. Na druhej strane konštatuje, že morálna teológia sa zaoberá i človekom, ktorý sa usiluje na neustále výzvy Boha dať náležitú odpoveď tu a teraz v konkrétnych jednotlivých skutkoch. Ide teda aj o vzťah medzi človekom a Bohom, ktorý vpísal svoj zákon „do srdca človeka“ (s. 31).

V prvej kapitole poukazuje na impostáciu morálneho aspektu súčasnej kultúry. Kultúru vníma so zreteľom na víziu magistéria ako „zvláštny spôsob, v ktorom národy a jednotlivci vyjadrujú a rozvíjajú svoj vzťah medzi sebou a k sebe samým, ale aj k prírode a samozrejme k Bohu“ (s. 9). Hoci kultúra zohráva veľmi dôležitú úlohu, predsa „zostáva v istom zmysle len prostriedkom pre človeka“.

Človek ako subjekt kultúry – nielen so „svojou náboženskou dimenziou a presvedčením, ale aj teologickou vierou – nesmie byť odsunutý na sekundárnu pozíciu“ (s. 9). Ak kultúra neuzná človeka za „svoj stredobod a vyvrcholenie“, je otázne, či je kultúrou v pravom zmysle slova. „Veď či jestvuje iná kultúra, okrem kultúry človeka, prostredníctvom človeka a pre človeka?“ (s. 10)

Azda nie je príliš odvážne tvrdiť, že „mnohé omyly, ktorých sa dopúšťajú kresťania, majú svoj pôvod v nevedomosti a nízkej vzdelanosti. Veď či najväčším nepriateľom viery a morálky nie je nevedomosť?“ (s. 23). Autor sa zrejme i preto usiluje poukázať na nevyhnutnosť rozpoznávať novosť, zamerať pozornosť na indicie Druhého vatikánskeho koncilu a naznačuje široké spektrum morálnej dimenzie kresťanskej formy života.

Zo širokej palety rozdielnych definícií morálnej teológie v druhej kapitole možno spomenúť jednu, ktorá z teologicko-morálneho aspektu vystihuje jej podstatu: „Morálna teológia je tou časťou teológie, ktorá vo svetle Kristovho tajomstva pojednáva o morálnej osobe, ktorá Bohom povolaná v Kristovi, je konštituovanou osobou, ktorej predmetom života je Boh. Pojednáva o osobe, ktorá v ontologickej a sakramentálnej komunikácii so zmŕtvychvstalým Kristom a silou jeho Ducha je nielen postavená v existencii sveta a jeho histórie, ale aj prináša ovocie života pre svet v eschatologickom napätí dejín spásy.“ (s. 31) Morálna teológia, scelujúca „mravnú morálnu skúsenosť a kresťanskú skúsenosť v jedno“ (s. 29), podľa odporúčania dekrétu Druhého vatikánskeho koncilu *Optatam totius*, má „poukázať na vznešenosť povolania veriacich v Krista a na ich povinnosť prinášať ovocie v láske za život sveta“. Osobitnou starostlivosťou

o morálnu teológiu v Cirkvi je poverený morálny teológ, ktorý zadosťučíňuje svojmu poslaniu aj tým, že pomáha veriacim usilovať sa o to, čo je morálne dobré, a utvoriť si vlastný úsudok morálneho rozmeru.

Autor publikácie poukazuje tiež na koncept morálnej teológie impostáciou niekoľkých teológov, na aspekt teologicko-katechetického vzťahu, ako aj na jej trvalú podstatu a pramene.

V stručnom pohľade dejinného aspektu, ktorý tvorí tretiu kapitolu, uvádza niekoľko osobností a výraznejšie črty tej-ktorej doby, ktoré dokazujú, že morálna teológia nebola taká bohatá skúsenosťami a taká vyzretá, ako je v súčasnosti, a je teda nádej, že sa bude ďalej rozvíjať a nájdú sa i v našich končinách vzácne osobnosti, ktoré by prispeli k rozvoju tejto teologickej disciplíny. „Morálna teológia sa musí neustále dynamicky rozvíjať, podobne ako Cirkev a jednotlivý kresťan bude pretrváváním v čase a priestore ustavične na ceste.“ (s. 91) No napriek dejinným zmenám stále zostane v platnosti večný, objektívny a všeobecný Boží zákon, ktorý je najvyššou normou ľudského života.

Vo štvrtej kapitole je pozornosť zameraná na povolanie človeka a interdisciplinárny vzťah. Skôr než človek zaujme nejaký vzťah k iným, zaujíma a vyjadruje predovšetkým svoj autentický postoj k sebe samému, je nevyhnutné, aby bol čím viac sám sebou. (s. 96) Človek hľadajúci vlastnú identitu sa musí priblížiť k Bohu, ktorý „v plnej miere odhaľuje človeka človeku a dáva mu najavo vznešenosť jeho povolania“, ktoré „je v skutočnosti len jedno, to jest Božie“. Teda človek žijúci v čase a priestore nie je ponechaný len sám na seba, hoci svoje schopnosti rozvíja v spoločenstve iných, pretože je od prirodzenosti spoločenský tvor a svo-

jím „osobným rozvojom stáva sa účastným budovania spoločnosti a spoločného dobra“ (s. 108). V poslednej časti kapitoly poukazuje na nescudziteľnú interdisciplinárnu vzťahovosť medzi morálnou teológiou a sociálnym učením Cirkvi.

Autor v tejto publikácii použil dokumenty magistéria a materiály konferenčnej a publikačnej platformy tak, aby čitateľ mal možnosť ucelenejšej a špekulatívnej skúsenosti v konkrétnom momente. Použitá odborná terminológia, vzhľadom na destináciu publikácie, pobáda k rozšíreniu horizontu rozlišovania, ktorý je pre náležité štúdium morálnej teológie nevyhnutný.

Celý obsah knihy je výzvou pre univerzitného študenta, aby nežil iba „v suteréne svojich možností“.

Mgr. Rozália Rybárová

Medzinárodná konferencia pre poslancov „Súčasná rodina, bioetika a zodpovednosť poslancov zákonodarných zborov“.

Bratislava 3. októbra 2003

V historických priestoroch Národnej rady Slovenskej republiky (NR SR) na Župnom námestí v Bratislave sa 3. októbra 2003 uskutočnila prvá medzinárodná konferencia pre poslancov zákonodarných zborov. Podujatie zorganizovala Konferencia biskupov Slovenska (KBS) v spolupráci s Pápežskou radou pre rodinu (PRpR) a Teologickou fakultou Trnavskej univerzity (TF TU). Záštitu nad podujatím prevzal Dr. P. Hrušovský, predseda NR SR. Konferencia bola zameraná na aktuálne problémy súčasnej rodiny, bioetiky, biopolitiky a zodpovednosti poslancov zákonodarných zborov. Zárukou mimoriadne kvalitného odborného programu boli poprední európski odborníci z oblasti rodiny, rodinnej politiky, bioetiky a biopolitiky, ktorých zabezpečila PRpR. Vedúcim delegácie bol kardinál A. López Trujillo (Kolumbia, Rím), predseda PRpR, členmi boli Mons. prof. M. Schooyans (Louvain, Belgicko), arcibiskup Mons. prof. C. Caffarra (Ferrara-Comacchio, Taliansko), prof. X. Lacroix (Lyon, Francúzsko) a Mons. F. Di Felice (Rím, Taliansko), sekretár PRpR. Okrem niekoľkých poslancov NR SR, zástupcov Poľska a Nemecka, sa na podujatí zúčastnili predstavitelia KBS na čele s jej predsedom Mons. prof. F. Tondrom a kardinálom J. Ch. Korcom, viacerí biskupi, učitelia a študenti TF TU a mnohí slovenskí odborníci z radov laikov i kňazov.

Prehľad odborného programu: *Famiglia in Europa e nel mondo* (kard. A. López Trujillo), *Objection de conscience des hommes politiques* (Mons. prof. M. Schooyans), *Famiglia, bioetica e responsabilità del legislatore: problemi di etica politica* (Mons. prof. C. Caffarra), *Tous les modeles familiaux se valent-ils?* (prof. X. Lacroix).

Kardinál A. López Trujillo poukázal na relativizáciu až stratu zmyslu pre rodinu, na praktické vyprázdnenie tohto pojmu, na chápanie človeka iba ako „vecí“, a nie osoby, čo sa odráža v závažných demografických problémoch západnej Európy. Hovoril aj o voľných vzázkoch ľudí, ktorí si nič nesľubujú, ale ani nie sú ochotní niečo darovať spoločnosti; o potratoch, ktorých sa každý rok na celom svete urobí okolo 50 miliónov; o snahách presadzovať nové definície „rodiny“ (chápanej ako spoločenstvo dvoch osôb, bez ohľadu na pohlavie) a ľudského života (život sa technicky „vyrába“, nie odovzdáva plodením). Predseda PRpR zdôraznil, že Cirkvi ide predovšetkým o obranu dôstojnosti každého človeka, ktorý je obrazom Božej dobroty, a o obranu nenarodených detí – ako najslabších členov ľudskej rodiny. Členovia parlamentov sú architektmi spoločnosti a ich prvou starostou má byť rodina. Členovia parlamentov – hoci majú krásnu úlohu: brániť človeka vo všetkých situáciách – žiaľ, často vstupujú do politických hier. Tí členovia parlamentov, ktorí hlasujú za potrat, nesú ťažkú osobnú zodpovednosť. Každý potrat je mimoriadne závažná dráma, ktorej obeťami sú tí najnevinnejší. A preto kresťan ako člen parlamentu nikdy nemôže povedať, že nejaký potrat je zákonný. Okrem toho kardinál Trujillo zdôraznil, že encyklika Jána Pavla II. *Evanjelium života* (č. 73) naznačuje, že člen parlamentu môže svojím hlasovaním prispieť

ku zníženiu počtu potratov. Cirkev má byť v službe Pána, ktorý zjavuje hodnotu rodiny a života.

Prof. M. Schooyans zdôraznil, že presadzovaním nových práv človeka sa uskutočňuje kolonizácia krajín strednej a východnej Európy, čo je prejavom „kultúry smrti“. Zdravotnícki pracovníci a členovia parlamentov pri výkone svojho poslania môžu využívať inštitúciu „výhrad vo svedomí“. Dnes sme svedkami novej formy tyranie – „tyranie väčšiny“. Milióny nevinných obetí (potraty) sú obeťami ideológie západnej technokratickej spoločnosti. Vyzval k odmietaniu vízie medzinárodných organizácií, ktoré zneužívajú všeobecné ľudské práva. Na adresu Slovákov prof. Schooyans povedal: „Myslím, že máte duchovné rezervy, ktoré by mohli pomôcť k rekonštrukcii Európy. Členovia parlamentu majú odmietat postoje krajín západnej Európy. My potrebujeme vašu silu. Robiť v prospech života a rodiny – to je línia Ježiša Krista, ktorý miluje život.“

Prof. C. Caffarra poukázal na skutočnosť, podľa ktorej dnešný človek povyšuje svoje túžby na práva. Prejavom toho je chápanie človeka ako predmetu, ktorý je vystavený akýmkoľvek možnostiam techniky. Odráža sa to hlavne v manipulácii s ľudskými zárodkami, čím sa vystavujú ťažkému riziku ohrozenia na živote. Každý zákon, ktorý dovoľuje umelé oplodnenie, je závažne nespravodlivý a kresťan ako člen parlamentu má povinnosť hlasovať proti nemu.

Prof. X. Lacroix poukázal na značne oslabený model tradičnej rodiny v podmienkach západnej Európy a na naliehavú potrebu jej posilnenia.

Na tlačovej konferencii a počas popoludňajšieho okrúhleho stola sa opakovane zdôraznila potreba presadzovať kresťanské hodnoty v podmienkach rozšírenej Európy, upevňovať postavenie usporiadanej rodiny a rešpektovať každý ľudský život vo všetkých obdobiach jeho rozvoja. V tomto naliehavom zápase môže aj Slovensko zohrať významnú úlohu.

Cieľom podujatia bola snaha o lepšie pochopenie postoja Cirkvi k takým závažným otázkam, ako je ochrana ľudského života od počatia až po prirodzený koniec. Žiaľ, táto snaha organizátorov zostala izolovaná a takmer nepochopená...

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

Stredoeurópske katolícke dni na Slovensku. Medzinárodná konferencia „Etika života v kresťanskej perspektíve“.

Bratislava 3. – 5. októbra 2003

V rámci programu Stredoeurópskych katolíckych dní (SKD) sa v dňoch 3. – 5. októbra 2003 v Bratislave uskutočnila medzinárodná konferencia pod názvom „Etika života v kresťanskej perspektíve“. Jej hlavným organizátorom bola Konferencia biskupov Slovenska (KBS) spolu s konferenciami katolíckych biskupov Rakúska a Maďarska. Podujatie podporili aj biskupské konferencie iných krajín strednej Európy (Poľsko, Česká republika, Chorvátsko, Slovinsko a Bosna-Hercegovina). Za prítomnosti Mons. J. H. Nowackého, apoštolského nuncia na Slovensku, a predstaviteľov KBS i niektorých biskupských konferencií okolitých krajín, konferenciu otvoril Mons. F. Tondra, predseda KBS. Aj na tomto podujatí sa zúčastnila delegácia Pápežskej rady pre rodinu (PRpR) v tom istom zložení ako na medzinárodnej konferencii pre poslancov zákonodarných zborov, ktorá sa skončila 3. októbra 2003 v popoludňajších hodinách.

Kardinál A. López Trujillo, predseda PRpR, vo svojom príhovore poukázal na rôzne ideológie, ktoré ohrozujú človeka a rodinu. Tieto tendencie sú štedro podporované viacerými medzinárodnými organizáciami, spomedzi ktorých napríklad len Organizácia spojených národov prispieva každý rok čiastkou 16 miliárd amerických dolárov! „Pravda je uväznená, udusená rozličnými ideológiami, aby zničili rodinu nepriateľstvom, ktoré je naprogramované. Ľudstvo sa bude hanbiť, že vyprázdnilo človeka od hodnôt,“ zdôraznil kardinál. Pápeža Jána Pavla II. predstavil ako neúnavného hlásateľa pravdy o každom človeku. Táto pravda pozýva k oslobodeniu ľudskej slobody, a tým aj k oslobodeniu človeka.

Odbornými okruhmi konferencie boli kľúčové problémy „kultúry života“ a „kultúry smrti“ súčasnej bioetiky, ktoré boli predstavené poprednými odborníkmi zo Slovenska a iných stredoeurópskych krajín. Súčasťou podujatia bol aj dôstojný duchovný a kultúrny program. Na záver konferencie účastníci prijali spoločné vyhlásenie (*Bratislavská deklarácia o bioetike*), ktorá sumarizuje odkaz oboch významných podujatí, ktoré sa uskutočnili u nás. Text deklarácie uverejňujeme v celom rozsahu.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

Bratislavská deklarácia o bioetike Vyhlásenie účastníkov medzinárodnej konferencie „Etika života v kresťanskej perspektíve“

Bratislava 3. – 5. 10. 2003

konanej v rámci Stredoeurópskych katolíckych dní 2003 – 2004

Účastníci medzinárodnej konferencie „Etika života v kresťanskej perspektíve“, konanej v Bratislave v dňoch 3. – 5. októbra 2003 v rámci programu Stredoeurópskych katolíckych dní 2003 – 2004, sa zaoberali aktuálnymi otázkami súčasnej biomedicíny, bioetiky a biopolitiky v perspektíve kresťanského duchovného a kultúrneho dedičstva, ktorého rozvíjanie považujú za spoločnú a naliehavú úlohu všetkých národov a štátov v regióne strednej Európy i za jeho hranicami.

Táto úloha je ešte naliehavejšia vzhľadom na blížiaci sa vstup týchto krajín do spoločenstva národov Európskej únie, ktorá by sa mala stať skutočným základom „spoločného domu“ všetkých národov a obyvateľov Európy.

Popri spravodlivých a pevných ekonomických a sociálnych základoch, budovanie spoločného domova pre všetkých občanov zjednotenej Európy podstatne závisí od rešpektovania a rozvíjania duchovných a kultúrnych hodnôt tvoriacich obsah spomínaného dedičstva, ktoré musí naďalej zostať neoddeliteľnou súčasťou založenia prosperujúceho, bezpečného a pohostinného „Európskeho domu“. Tento spoločný domov je potrebné budovať v neustálom a otvorenom priateľskom dialógu všetkých ľudí dobrej vôle, v ktorom kresťania Európy majú nezastupiteľnú úlohu i zodpovednosť, ku ktorej sú osobne i spoločne povolaní pri hlásaní a uskutočňovaní Evanjelia života.

Medzi naliehavé problémy súčasnej doby bezpochyby patria závažné etické otázky spojené s grandióznym pokrokom a výsledkami vedeckého skúmania v oblasti biologických a medicínskych vied, ktoré odhaľujú tajomstvo biologického bytia človeka až po samotné molekulárne základy jeho života. Do rúk dnešného človeka sa tak na začiatku nového storočia a tisícročia dostávajú dosiaľ nevídané technické a technologické prostriedky. Ich zodpovedné využitie môže priniesť riešenie mnohých závažných problémov súčasnej medicíny, zdravotníctva a problémov ochrany a kultivácie životného prostredia – a je veľkou nádejou celej ľudskej rodiny. Kresťania sú povolaní podieľať sa aktívne a zodpovedne na pokroku a spravodlivom využití výtvarných vied, techniky a moderných technológií pre dobro človeka, v súlade s jeho dôstojnosťou a rešpektovaním základných ľudských práv a slobôd.

Mohutná účinnosť týchto prostriedkov však so sebou prináša aj problém niektorých závažných rizík, ktoré predstavuje alebo by mohlo predstavovať ich priame zneužitie, alebo použitie v rozpore s poslaním, dôstojnosťou a skutočným dobrom človeka, či už ako jednotlivca, alebo ako člena spoločenstva rodiny, národa alebo štátu. Tieto riziká sa dnes čoraz viac týkajú i generácií, ktoré budú žiť na Zemi v bližšej alebo vzdialenej budúcnosti, ba siahajú až na samotné základy existencie a potenciálneho rozvoja ľudskej civilizácie.

Pri riešení spomínaných problémov v kontexte budovania zjednotenej Európy majú zásadnú úlohu a prvoradú zodpovednosť kresťania, ktorí môžu

a majú pritom uplatňovať a uskutočňovať zásady „Evanjelia života“, ako dobrej zvesti určenej všetkým národom a obyvateľom Európy, všetkým ľuďom dobrej vôle, našim súčasníkom i ľuďom budúcich generácií. Budovanie „kultúry života“ a odolávanie zhubnému pôsobeniu „kultúry smrti“ je životne dôležitou úlohou všetkých, ktorým záleží na vytvorení a zachovaní spoločného „Európskeho domu“.

Vo svetle povzbudení a požiadaviek „Evanjelia života“, účastníci konferencie sa obracajú s naliehavou výzvou a žiadosťou na všetkých, ktorým je zverená zodpovednosť za rozhodovanie o budúcnosti národov a štátov zjednotenej Európy; zvlášť na poslancov zákonodarných zborov, predstaviteľov vlád, miestnych samospráv, politických strán a zoskupení, pracovníkov vedeckých a vzdelávacích inštitúcií, členov a spolupracovníkov mimovládnych organizácií, ako aj osobitne na pracovníkov masovokomunikačných prostriedkov, aby dôrazne a dôsledne odmietli hroziace útoky proti životu, dôstojnosti, identite a integrite človeka, ktoré sa v súčasnosti vedú z pozícií niektorých staronových ideológií nepriateľských človeku, či z hľadiska úzko chápaných individuálnych alebo skupinových záujmov.

Naliehavo žiadame, aby sa zamedzilo a účinne predchádzalo zneužitiu stále narastajúcich poznatkov a stále účinnejších prostriedkov vedy a techniky a aby sa podporilo ich spravodlivé a zodpovedné využitie pre dobro človeka – jednotlivca i ľudských spoločenstiev.

Zvlášť žiadame o podporu a účinné presadzovanie zákonov chrániacich ľudský život od okamihu počatia až po prirodzenú smrť, zákonov chrániacich ľudskú dôstojnosť, identitu, integritu a základné ľudské a občianske práva.

Vyslovujeme sa za dôsledný a úplný zákaz klonovania človeka v ktoromkoľvek štádiu vývoja a formovania ľudskej bytosti, ako aj za zákaz všetkých nebezpečných manipulácií alebo pokusov, pri ktorých je ohrozený život alebo zdravie ľudského embrya, plodu alebo dieťaťa, ktoré sa počalo.

Žiadame zákaz umelého vytvárania ľudských embryí, zákaz ich vytvárania na účely výskumu, ako aj zákaz zneužitia už počatých ľudských embryí alebo plodov na účely takého výskumu, ktorý siaha na ich život alebo zdravie.

Žiadame o zákaz takých postupov získavania embryonálnych kmeňových buniek, či už na výskumné alebo na liečebné účely, ktoré by zahŕňali alebo predpokladali zničenie alebo ohrozenie života alebo zdravia ľudského zárodka a plodu.

Vyslovujeme sa za zvýšenú podporu výskumu somatických (adultných) kmeňových buniek, ako aj výskumu všetkých biomedicínskych postupov a technológií, zvlášť nových diagnostických a liečebných metód v oblasti molekulárnej biológie a lekárskej genetiky, ktoré rešpektujú ľudský život, dôstojnosť, identitu, integritu, zdravie a skutočné dobro človeka.

Žiadame dôslednú ochranu a rešpektovanie dôstojnosti, identity, integrity a skutočného dobra ľudskej osoby, ľudských spoločenstiev, ako aj záujmov ľudských generácií, ktoré budú na Zemi žiť v budúcnosti, pri aplikácii metód a postupov lekárskej genetiky a biológie, zvlášť ochranu pred neprípustnými zásahmi do ľudského genómu prenášanými na potomstvo, ako aj pred akýmkoľvek formami negatívnej diskriminácie v dôsledku genetickej výbavy jednotlivca alebo určitej skupiny.

Žiadame dôslednú a jednoznačnú ochranu ľudského života, zvlášť v situáciách, keď je ohrozený pre svoju zvláštnu krehkosť, chorobu, alebo fyzické, či duševné postihnutie. Žiadame jednoznačné odmietnutie eutanázie, asistovanej samovraždy, umelého potratu a morálne neprípustných manipulácií na počiatku ľudského života.

Žiadame dôslednú a jednoznačnú právnu ochranu rodiny založenej na manželstve muža a ženy a jej všemožnú podporu zo strany spoločnosti i štátu. Žiadame ochranu a uplatňovanie práv dieťaťa, vrátane jeho práva na počatie v manželstve a z manželstva, ako aj na vytváranie priaznivých podmienok pre jeho fyzický, duševný a duchovný vývin a ochranu pred akýmkoľvek zneužitím, vykorisťovaním alebo útlakom. Žiadame dôslednú legislatívnu ochranu a účinné opatrenia, ktoré by zabránili všetkým formám obchodu s ľuďmi, ľudskými orgánmi a tkanivami, ako aj všetkým formám novodobého otroctva, vykorisťovania človeka a ponižovania ľudskej dôstojnosti, zvlášť dôstojnosti ženy, ženy-matky a jej dieťaťa.

Veríme, že presadzovanie uvedených požiadaviek je v záujme všetkých ľudí dobrej vôle, povolaných prispieť práve v našich časoch k utváraniu a budovaniu novej Európy ako kontinentu nádeje, spravodlivosti a pokoja pre všetky jej národy i pre ľudí a národy celého sveta. Sme presvedčení, že v tomto úsilí majú nezastupiteľné miesto a zodpovednosť i národy krajín strednej Európy, ktorých kresťanské korene a dedičstvo sa môžu stať dôležitým a životaschopným základom i predpokladom nádeje pre budúci rozvoj.

Nech pokoj, láska a Božie požehnanie i milosrdenstvo sprevádza všetky národy Európy i sveta na dejinných križovatkách, ktorými spoločne prechádzajú a budú prechádzať v tomto dôležitom úseku svojich národných i spoločných dejín!

V Bratislave 5. októbra 2003
Účastníci konferencie