



PETER HÜNERMANN

L'UDIA PODĽA KRISTA DNES

ANTROPOLOGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

PETER HÜNERMANN

ĽUDIA PODĽA KRISTA DNES

ANTROPOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

2021

Pre súkromnú potrebu preložené z talianskeho originálu

Peter Hünemann: *Uomini secondo Cristo oggi*.
Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017.

Nepredajné.

EDÍCIA
TEOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA

JÜRGEN WERBICK: *Slabosť Boha pre človeka. Vízia Boha u pápeža Františka*

LUCIO CASULA: *Tváre, gestá a miesta. Kristológia pápeža Františka*

PETER HÜNERMANN: *Ludia podľa Krista dnes. Antropológia pápeža Františka*

ROBERTO REPOLE: *Sen o evanjeliovej Cirkvi. Ekleziológia pápeža Františka*

CARLOS GALLI: *Kristus, Mária, Cirkev a národy. Mariológia pápeža Františka*

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS: *„Jednota preváži nad konfliktom.“* Ekumenizmus pápeža Františka

ARISTIDE FUMAGALLI: *Kráčať v láske. Morálna teológia pápeža Františka*

JUAN CARLOS SCANNONE: *Evanjelium milosrdenstva v duchu rozlišovania. Sociálna etika pápeža Františka*

MARINELLA PERRONI: *Kerygma a proroctvo. Biblická hermeneutika pápeža Františka*

PIERO CODA: *„Cirkev je evanjelium.“* K prameňom teológie pápeža Františka

MARKO IVAN RUPNIK: *Podľa Ducha. Spirituálna teológia na ceste s Cirkvou u pápeža Františka*

SKRATKY

AL	<i>Amoris Laetitia</i>
DC	<i>Duchovné cvičenia</i>
EG	<i>Evangelii gaudium</i>
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
LS	<i>Laudato si'</i>
MeM	<i>Misericordia et Misera</i>
RS	<i>Ratio studiorum</i>

ÚVOD DO EDÍCIE

Keď sa pápež František večer po zvolení po prvýkrát objavil na Námestí sv. Petra, všetkým bolo jasné, že Františkov pontifikát sa bude niesť v znamení novosti štýlu. Striedme oblečenie, skutočnosť, že sa nazval biskupom Ríma, že „v ohlušujúcom tichu“ preplneného námestia požiadal o modlitbu ľudu, že prítomných pozdravil jednoducho „dobrý večer“... to všetko boli výrečné znaky, že nastala zmena v „spôsobe uvádzania sa“, a teda v „jazyku“.

Gestá a slová, ktoré po tejto príležitosti nasledovali, len potvrdili a upevnili prvý dojem. Ba mohlo by sa povedať, že v ďalších rokoch z toho vzišiel rozhodne zmenený obraz pápežstva, ktorý zahŕňa aj prednesené homílie, príhovory a vydané dokumenty.

Ako sa dalo sa predvídať, vyvolalo to aj protichodné mienky, najmä pokiaľ ide o jeho učenie. Ak totiž mnohí prijali jeho magistérium s veľkým nadšením a sympatiou, lebo v ňom cítili čerstvé vanutie evanjelia, niektorí k nemu pristupovali skôr s odstupom, a niekedy s podozrením. Nechýbali ani veľmi kategorické súdy, ktoré dospeli tak ďaleko, že vo Františkovom učení spochybňovali existenciu teológie.

Takýto súhrnný pohľad mohol vzniknúť z rozdielnej proveniencie Františka a jeho predchodcu Benedikta XVI. Benedikt, ako je známe, bol jedným z najvýznamnejších a najslávnejších teológov dvadsiateho storočia a svoju osobnú vypracovanú teológiu nepochybne využíval v bohatom pápežskom magistériu, ktorého hĺbku neprestávame oceňovať. Bergoglio má za sebou, predovšetkým a na prvom mieste, dlhú a radikálnu skúsenosť rehoľníka a pastiera.

To však neznamená, že jeho magistériu chýba teológia. Skutočnosť, že nebol predovšetkým alebo iba „profesionálnym“ teológom, neznamená, že jeho magistérium sa neopiera o teológiu. Keby tomu tak bolo, museli by sme z toho vyvodiť záver, že teológia

chýbala väčšine jeho predchodcov, keďže Ratzinger predstavuje skôr výnimku ako pravidlo.

V každom prípade zo skutočnosti, že bolo možné diskutovať o teologickom význame Františkovo magistéria, ako aj z faktu, že veľmi často sa niektoré jeho výrazne evokatívne a bezprostredné vyjadrenia natoľko zneužili – a to v novinárskom i v cirkevnom prostredí –, že sa stratila ich hĺbka, podnietilo to ako odpoveď múdry čin v podobe edície, ktorú mám tú česť predstaviť.

Využívajúc kompetenciu a dôkladné štúdium teológov pochádzajúcich z rôznych kontextov a ich osvedčenú solídnosť, chceme skúmať, aké je teologické myslenie, o ktoré sa opiera pápežovo učenie, aké sú jeho korene, novosť a kontinuita s predchádzajúcim magistériom.

Výsledkom je obsah jedenástich zväzkov, ktoré tvoria edíciu s jednoduchým titulom: „Teológia pápeža Františka“.

Možno ich, samozrejme, čítať nezávisle jeden na druhom, tak ako ich nezávisle na sebe písali jednotliví autori. No želali by sme si, aby celá edícia bola nielen platným príspevom na zachytenie teológie, na ktorej sa zakladá Františkovo učenie v rôznych oblastiach teologického poznania, ale aj úvodom ku kľúčovým bodom jeho myslenia a učenia ako celku.

Nejde teda o zámer „apologetický“, tým menej o pridanie ďalšieho hlasu k tým mnohým, ktoré hovoria o pápežovi. Cieľom je usilovať sa vidieť a pomôcť vidieť, aké je teologické myslenie, o ktoré sa František vo svojom učení opiera s novosťou akcentu.

Medzi mnohými objavmi, ktoré čitateľ bude môcť urobiť pri čítaní týchto zväzkov, bude určite zistenie, ako výrazne sa Františkovo učenie zhoduje s novosťou koncilového učenia ako aj s teológiou, ktorá ho pripravila a ktorou sa preto koncil mohol riadiť. Keďže je možno príliš skoro, aby sa celému tomuto bohatstvu dostalo spoločného, pokojného a úplného prijatia zo strany všetkých,

neprekvapuje, že pápežovo učenie niekedy nie je hneď všetkým zrozumiteľné.

Vo Františkovom učení sa takisto javí ako nezvratná skutočnosť, čo učí nedávna teológia ako aj magistérium koncilu: že totiž náuka nie je a nemôže byť niečo cudzie takzvanej pastorácii. Pravda, ktorú je Cirkev povolaná uchovávať, je pravdou Kristovho evanjelia, a to sa musí odovzdávať ľuďom na každom mieste a v každom čase. Preto úlohou cirkevného magistéria musí byť aj pomoc pri komunikovaní evanjelia. Teológia sa teda nikdy nebude môcť obmedzovať len na aseptické cvičenie za stolom, odlúčené od života Božieho ľudu a od poslania umožňovať ľuďom súčasnej doby stretnúť sa s trvalou a nevyčerpatel'nou novosťou Ježišovho evanjelia.

Nezriedka si v týchto rokoch mnohí, čo počuli niektoré kritické vyjadrenia Františka na adresu teológie alebo teológov, mysleli, že z toho majú dedukovať, že ide o pápežovo osobné a bezvýhradné podhodnotenie. Možno ešte podrobnejšie štúdium, ako poskytuje táto edícia, ukáže, že ak je potrebné zostať vždy kritickí voči teológii, ktorá marí svoje životné ukotvenie v živej viere Cirkvi, ako protiváha je tu potrebná teológia, ktorá s „tvorivou vernosťou“ berie na seba úlohu kriticky premyslieť túto vieru, aby ju bolo možné naďalej ohlasovať.

Teológia, ktorá určite nechýba vo Františkovom učení. A teológia, akú si zaiste vyžaduje také magistérium, aké je to jeho, plné túžby, aby sa milosrdná Božia láska neprestávala dotýkať srdca a myslí ľudí našich čias.

ROBERTO REPOLE

Editor

1. KAPITOLA

ÚVODNÉ ÚVAHY O METÓDE

1. Úvod

Ak vezmeme do úvahy celok encyklik a apoštolských dokumentov pápeža Františka od jeho voľby v roku 2013, všimneme si rozdiel v komunikácii vzhľadom na jeho predchodcov. František na začiatku všetkých svojich dokumentov učiteľského úradu dáva najavo, že sa obracia na všetkých, čo veria v Krista – na biskupov, kňazov, diakonov, zasvätené osoby, veriacich laikov alebo – ako je tomu v prípade *Laudato si'* (LS), v encyklike o životnom prostredí – na svetovú verejnú mienku. Neobracia sa na teológov, nezaobera sa špecifickými teologickými problémami. Zodpovedajúco tomuto okruhu adresátov jeho dokumenty jeho učiteľského úradu charakterizuje rozprávačský štýl, obohatený obrazmi. Pápež výslovne odporúča pri čítaní uvažovať, dáva pokyny na čítanie jednotlivým skupinám, ktoré by sa mohli zaujímať špeciálne o tú alebo onú kapitolu.¹

¹ Porov. Pápež František, apoštolská exhortácia *Evangelii Gaudium* (EG): Radosť evanjelia naplňa srdce a celý život tých, ktorí sa stretávajú s Kristom... V tejto exhortácii sa chcem obrátiť na kresťanských veriacich, aby som ich pozval do novej etapy evanjelizácie plnej radosti a naznačil cesty napredovanie Cirkvi v budúcich rokoch“ (EG 1). „Zaoberal som sa týmito témami do takej miery, ktorá sa možno niekomu bude zdať až prehnaná. Neurobil som to však s úmyslom ponúknuť traktát, ale preto, aby som poukázal na veľký praktický vplyv týchto tém na aktuálne úlohy Cirkvi. Všetky tieto témy totiž pomáhajú načrtnúť určitý štýl ohlasovania evanjelia, ktorý odporúčam prijať za vlastný vo všetkých aktivitách a snaženiach“ (EG 18).

Vzhľadom na teologické problémy František objasňuje, že pri pozornom čítaní sú texty prijateľné a zrozumiteľné.²

Za týmto cieľom sa u Františka nachádzajú len sporadické poznámky, často utvorené zo základných tvrdení jeho predchodcov, ktoré podčiarkujú alebo zhrňajú priebeh jeho reflexií. Okrem toho pápež František dosť často rozlišuje medzi svojim pastoračným učením a teologickým výkladom, ako sa to stalo počas jeho návštevy v evanjelickom kostole v Ríme.

Keď sa v nasledujúcej štúdií bude hovoriť o *teológii* v týchto katechetických alebo evanjelizačných textoch, otázka neznie: „Odkiaľ pápež František ‚vzal‘ tú alebo onú formuláciu?“ Teológia vypracováva *ratio fidei* vedeckým spôsobom. *Fides*, ktorá sa nachádza vo svedectve alebo v učení viery biskupa Ríma, pre ktorého – rovnako pre ostatných biskupov – platí princíp: „Kto vás počúva mňa počúva.“ Okrem toho jestvujú zrejme ďalšie svedectvá viery z Písma a tradície. Určovanie *ratio fidei* alebo *intellectus fidei* je niečo iné ako svedectvo alebo učenie viery, či katechetické vyučovanie. Vedecká práca teológov pomocou kritickej a komparatívnej analýzy mnohých svedectiev a učení viery s ich odlišnou autoritou, s ich historickými, kultúrnymi a filozofickým podmienenosťami, danými niekedy hermeneuticky relevantným kontextom, atď., prispieva na vyjasnenie svedectiev viery primeraným pochopením náuky viery. V súvisi s rôznymi teologickými disciplínami tu i tam vstupujú do hry iné formálne princípy. Súčasťou týchto vyjasnení sú kritické úvahy, ktoré zamedzujú nepochopenia a uvádzajú odlišnosti, ktoré pomáhajú veriacim zaangažovať seba a svoje presvedčenie z viery, čím si viac prehľbujú korene svojej viery. Aký to má význam pre úvahy, ktoré nasledujú? Má zmysel hovoriť o teologickej antropológii v *kerygmatických* textoch pápeža Františka?

² Takto pápež odpovedá vo svojej nóte prostredníctvom hovorcu P. Lombardiho SJ na spoločný dokument kardinálov R. Burkeho, C. Caffarru, W. Brandmüllera, J. Meisnera nazvanom: „Žiadosť o vyjasnenie niektorých dôležitých bodov *Amoris laetitia*“ z 19. septembra 2016.

Na rozdiel od pápeža Benedikta XVI. pápež František nie je profesorom dogmatiky, ktorý by mal dlhé roky prednášky z teológie a napísal s tým súvisiace teologické traktáty, aby mohol vychádzať zo „svojej teológie“, so svojou konfrontáciou s inými teológmi.

Samozrejme, pápež František má svoju teologickú formáciu. Ako jezuita študoval filozofiu a teológiu. O svojom štúdiu teológie, ktoré ukončil ešte pred Druhým vatikánskym koncilom však hovorí: „Človek je na ceste hľadania seba samého, a pri tomto hľadaní sa samozrejme môže dopustiť chýb. Cirkev prežívala časy geniality, ako to bolo napríklad v dobe tomizmu. No na svojej ceste dejinami poznala aj obdobia úpadku myslenia. Nesmieme teda zamieňať genialitu tomizmu s úpadkovým tomizmom. Ja som, žiaľ, študoval filozofiu z príručiek úpadkového tomizmu. V myslení o človeku by teda Cirkev mala smerovať ku genialite, nie k dekadencii.“³

V citovanom rozhovore pápež mlčí o svojom štúdiu teológie v rokoch 1965-1969. Boli to roky veľkého teologického bádania. Ale kam smerovalo? Teologické uvažovanie v Latinskej Amerike sa nachádzalo zoči-voči absolútne novým otázkam, a učebnice, aké používali jezuiti, im vôbec nezodpovedali. Ale aké bola podstata nových otázok, aké v týchto rokoch trápili študentov i profesorov teológie špeciálne v Latinskej Amerike? Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, zvlášť *Gaudium et spes* (GS), ale aj *Lumen gentium* (LG), konštitúcia o Božom zjavení, ako aj dekréty, ako napríklad o laikoch, misiách, a pod., podčiarkujú základné poslanie Cirkvi vo svete, presnejšie v diele, ktoré zahŕňa všetky rozmery činnosti a ľudského života vo svete tu a teraz. No a verejný kontext v Latinskej Amerike, a to aj v Argentíne, sa v tomto období nachádzal v pravom a vlastnom vrení. O niekoľko týždňov potom, ako Ján XXIII. v januári 1959 ohlásil koncil, do Havany prišiel Fidel

³ A. Spadaro SJ, *Rozhovor s pápežom Františkom*, in *Viera a život*, 5/2013. Filozofické štúdium jezuitov v tom čase bolo prísne vymedzené. Štruktúra traktátu bola naprogramovaná na medzinárodnej úrovni: *philosophia scholastica; logica, critica; metaphysica generalis; psychologia, cosmologia, theodicea*; okrem toho dejiny filozofie a vedecké otázky týkajúce sa filozofie.

Castro a v roku 1962 sa len tak-tak vyhlo nukleárnej vojne medzi USA a Ruskom, spoločenská a politická situácia v Latinskej Amerike sa celkovo zhoršila. V roku 1964, bezprostredne predtým, ako Bergoglio začal študovať teológiu, v Brazílii nastal vojenský prevrat namierený proti prezidentovi Goulartovi, ktorý chcel v tejto krajine uskutočniť od základu sociálnu reformu. V Chile prišiel k moci Frey s programom reforiem, cieľom ktorých bola takisto hĺbková zmena sociálnych podmienok v krajine. V apríli 1965 sa uskutočnila invázia USA do Dominikánskej republiky. Vo februári 1966 zabili kolumbijského kňaza Camilla Torresa, symbolickú postavu kolumbijskej gerily. A napokon v roku 1966 nastal vojenský prevrat v Argentíne. Terénom, ktorý živil tieto politické a sociálne boje, sú chudoba a sociálne vylúčenie veľkých skupín obyvateľstva, analfabetizmus a bieda vidieckej populácie a súčasne skúsenosť nedostatočnosti takzvaného liberalizmu. Cirkev v Latinskej Amerike, inšpirovaná Druhým vatikánskym koncilom, sa zamerala na *spoločnú pastoráciu* („pastoral de conjunto“), v snahe riešiť horúce problémy latinskoamerickej spoločnosti v duchu evanjelia. V takomto rámci dochádza k vzniku rôznych skupín kňazov. V Argentíne je to hnutie „kňazi pre tretí svet“, v Chile sa utvára zoskupenie „kresťanov za socializmus“ (kňazi a laici); okolo Gustava Gutierrezu sa nachádza skupina, ktorou podstatne hýbe „teória závislosti“.⁴ Názvy, aké si skupiny dávajú, veľmi jasne označujú cesty, na ktorých najmä kňazi a rehoľníci vnímajú situáciu širokých vrstiev obyvateľstva a kladú otázku vzhľadom na poslanie Cirkvi. Vízia Cirkvi, ako o nej učí prevládajúca tradičná teológia, sa pociťuje ako abstraktná a ideologická schéma. „Exodus“ sa stáva inšpiračným symbolom a „oslobodenie“, ku ktorému sa často pridáva prívlastok „integrálne“, sa stáva význačnou charakteristikou chápania viery.

V roku 1968 sa v Medellíne konalo zhromaždenie druhej latinskoamerickej synody. V roku 2007 Gustavo Gutierrez načrtnol význam tohto cirkevného zhromaždenia nasledovne: „Poznačené historickou chvíľou, akú prežíva tento kontinent, vzniklo na podnet

⁴ Teórie závislosti vypracoval A. C. Frank, C. Furtado, Th. Dos Santos, F. H. Cardoso, F. Faletto a ďalší sociológovia.

koncilu, a postavilo si cieľ vziať do úvahy jeho ľudskú a sociálnu skutočnosť, uvažovať a ponúknuť kritériá na ohlasovanie evanjelia vo svetle koncilového posolstva.“⁵ Na dané otázky, ktoré zamestnávali študentov teológie, sa nenachádzali odpovede v tradičných dogmatických traktátoch, a ani teologické miesto, na ktoré by ich mohli postaviť. Vzniká teda požiadavka novej formy teológie, teológia oslobodenia s vlastnou metodológiou, s novým prístupom ku kristológii, k ekleziológii, k učeniu o sviatostiach a o cirkevnej službe.

Zatiaľ čo v Európe bolo koncilové posolstvo výsledkom širokej reformnej teologickej a pastoračnej práce a zamierovalo sa na zodpovedajúcu obnovu Cirkvi, v Latinskej Amerike podnet koncilu nabral iný smer, ktorý bol podstatne cirkevno-sociálneho a politického typu. Koncom Pinochetovej éry čilski biskupi hovorili o atmosfére „politického mesianizmu“. Utváranie teológie pod týmto vplyvom je dlhším procesom, ktorý v podstate vedie k objaveniu ľudskej zbožnosti ako teologickej inštalácie alebo vlastného teologického miesta a základných spoločenských, od začiatku charakterizovaných silnou črtou protestu. V Argentíne ho silne podporovali skupiny najmladších teológov na Katolíckej teologickej fakulte v Buenos Aires – nie na jezuitskej fakulte – ktoré sa formovali okolo Lucia Geru.⁶ V týchto rokoch jezuitský Vyšší inštitút filozofie a teológie a argentínska provincia jezuitov ako celok čelili ostrej opozícii a mnohým odchodom. Dáva to odpoveď na otázku, prečo bezprostredne po kňazskej vysviacke a ukončení teologického štúdia poslali pátra Bergogliu na tretiu probáciu do Španielska a hneď po návrate (začiatkom roka 1972) ho menovali za magistra novicov a o trochu neskôr za rektora Vyššieho inštitútu filozofie a teológie, ako aj za radcu argentínskej jezuitskej provincie. Hneď po slávnostných večných sľuboch ho zvolili na provinciála –

⁵ G. Gutierrez, in S. Scatena, *In popolo pauperum – la Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Il Mulino, Bologna 2007, XI.

⁶ V rozhovore s Antoniom Spadarom pápež František hovorí okrem Henryho de Lubaca a Michela de Certeaux výslovne o Luciovi Gerovi ako o jednom z teológov, ktorí boli pre neho najvýznamnejší.

31. júna 1973. Po ukončení šiestich rokov v tejto funkcii ho znova menovali na úrad rektora Vyššieho inštitútu (1980-1986). Pre argentínskych jezuitov to bolo také nepokojné obdobie, že sa museli uchýliť k menovaniu predstavených zo zahraničia. Tieto roky nenechávali priestor na teologické štúdium a na špecializáciu. Pokúšal sa napísať doktorskú prácu o Romanovi Guardinim a Francofortem, no čoskoro ju prerušil.

Pápež František ďalej podčiarkuje rozhodujúcu pomoc, akú mu na jeho ceste poskytlo ignaciánske rozlišovanie duchov, vďaka ktorému sa mu podarilo zbaviť sa direktívneho spôsobu – ovociu neskúsenosti – ako aj vnútorných neistôt spojených s radikálne novou orientáciou Spoločnosti Ježišovej pod vedením generálneho predstaveného Arrupeho, ako aj s teológiou oslobodenia, ktorá sa začínala jasne črtiť.

Zdá sa, že „rozlišovanie duchov“ bolo pre Jorgeho Bergoglia najväčšou pomocou aj vo vzťahu k teologickým otázkam, pred ktoré bol nutne postavený ako provinciál a rektor Vyššieho inštitútu. Pochopenie takéhoto rozlišovania získal v podstate od samého Ignáca. Okrem toho Bergoglio spomína predovšetkým Savojsčana Pierra Fabra, Ignácovho spolubývajúceho na izbe počas štúdia v Paríži. Medzi rádovými spolubratmi, ktorí Bergoglia formovali, uvádza aj Michela de Certauxa, ktorý napísal komentár k Fabrovmu „Memorialu“, označujúc ho za „reformovaného kňaza“.⁷

Mystická interpretácia *Duchovných cvičení (DC)* a jezuitského života Louisa Lallemanta (1578-1635) a Jeana Josepha Serina (1600-1665) neprivedli Bergoglia len k Fabrovi. Odovzdali mu aj vnútorný súvis s teologickým prístupom Henryho de Lubaca, ktorý pod vplyvom Blondela v tomto plodnom rámci predkladá:

⁷ P. Fabre, *Memorial. Traduit et commenté par Michel de Certaux S.J.*, Desclée De Brouwer, Paris 1960. Zdá sa, že Bergoglio sa spoznal vo Fabreho voľbe povolania a profesie. Porov. *ibid.*, 10-14, cit. dielo, ss. 112-115. Bezpodmienečná zaangažovanosť Fabra v pastoračnej službe sa pre neho stala živým vzorom.

- systematickú teologickú koncepciu historickej orientácie človeka voči Bohu (surnaturel), ktorá ho vedie k dialógu s rozličnými formami ateizmu;
- ekleziológiu charakterizovanú trojičnou teológiou, ktorá prechádza celými dejinami ľudstva, spojenou s analýzou duchovnej situácie modernosti;
- kristológiu, ktorá preberá kozmický prístup Teilharda de Chardina.

U de Lubaca je všetko toto spojené s hlbokým poznaním dejín teológie starých čias (*Sources chrétiennes*) a s ostrou kritikou neoscholastických alebo neotimistických postojov a ich ohraničených perspektív. Keď sa Bergoglio pripája k de Lubacovi, neodvoláva sa pritom na početné podrobné bádania v oblasti dejín teológie tohto veľmi vzdelaného jezuitu, ako skôr na základné teologické línie jeho teológie, ktoré ho vedú k prekonaniu obmedzených neoscholastických prístupov.

Pápež František napokon naznačuje postoj voči pátrovi Arrupemu spojený s počiatočnou neistotou. Táto poznámka sa podľa mňa nevzťahovala na interpretáciu Druhého vatikánskeho koncilu alebo na hodnotenie epochálnych zmien moderny, či kritickej situácie Cirkvi v tomto kontexte.⁸ Zdá sa mi, že „neistoty“ sa týkali zmien v spôsobe života komunit, ktoré pre mladého a ešte neskúseného provinciála a rektora Vyššieho inštitútu v nepokojných rokoch v Argentíne predstavovali veľkú výzvu. Ak porovnáme centrálné texty pátra Arrupeho o koncile, o potrebe Cirkvi, o jej poslaní v nasledovaní Krista, ktoré treba splniť v súčasnom svete

⁸ Keď generálny predstaviteľ, zvolený v roku 1965, nastúpil do funkcie, mimoriadne aktívne sa angažoval v prospech požiadaviek koncilu, vyžadujúc zodpovedajúcu kritickú prítomnosť kongregácie, ktorá by sa nechala viesť inšpirujúcimi slovami spravodlivosti, angažovania sa v prospech chudobných, ich dôstojnosti a formácie, v prospech ich ľudských práv. Súčasne zaviedol zmenu v spôsobe života jezuitských komunit v zmysle väčšej vzájomnej integrácie duchovnosti a apoštolátu.

a jestvujúcej spoločnosti, s Bergogliovými textami, je zjavné, že zhoda siaha až po voľbu termínov.⁹

Spôsob, akým pápež František reaguje na otázky o jeho postoji k Druhému vatikánskemu koncilu ukazuje, že uskutočňovanie koncilu už veľa rokov predstavuje trvalé duchovné heslo jeho pastoračnej praxe: „Aby som to povedal jasne: Duch Svätý nás vyrušuje. Pretože nami hýbe, núti nás vydať sa na cestu, poháňa Cirkev ísť vpred... Chceme, aby Duch Svätý stíchol... Chceme skrotiť Svätého Ducha... Len jeden príklad. Pomyslime si na koncil. Koncil bol krásnym dielom Ducha Svätého... Ale urobili sme po päťdesiatich rokoch všetko, čo nám povedal Duch Svätý na koncile? V kontinuite rastu Cirkvi, ktorou bol koncil? Nie. Oslavujeme výročie, stavíme mu pomník, len aby nás nevyrušoval z nášho pokoja.“¹⁰

Alebo v rozhovore na otázku, prečo koncil nespomína častejšie, odpovedal: „Netreba ho často citovať, to pomáha len jeho nepriateľom. Stačí podľa neho konať.“¹¹

2. Poznámky o metóde tejto štúdie

Pápež František je pastier s teologickou formáciou, ktorá vo svojej podstate čelí aj teologickým problémom pomocou rozlišovania duchov. V akom zmysle a akou metódou pristúpime v ďalšom postupe k teologickej antropológii, ktorá sa zakladá na jeho ohlasovaní alebo na jeho *kerygme*? Necháme sa viesť myšlienkou, že texty Bergogliovho učiteľského úradu v mnohých detailoch odrážajú skutočnosť, že v základe jeho ohlasovania sa nachádza účasť na špecializovanej teologickej diskusii

⁹ Porov. P. Arrupe, *Unser Zeugnis muss glaubwürdig sein. Ein Jesuit zu den Problemen von Kirche und Welt am Ende des 20. Jahrhundert. Mit einem Vorwort von Karl Rahner*, Ostfildern 1981 a argumentácie pápeža Františka v EG.

¹⁰ Homília 16. apríla 2013 vo Svätej Marte.

¹¹ P. Rodari, *I due papi: La fede non si impone con la violenza*, in *La Repubblica*, 6. júla 2013.

a vypracovanie modernej teológie, ktorú ako pastier s teologickou formáciou, a teda ako ten, kto pozorne sleduje teologickú diskusiu, ju prevzal a urobil vlastnou. Preto v tom, čo nasleduje, chceme vychádzať z *Antropología filosófica* Gabriela Amenguala,¹² kňaza a filozofa z Malorky, ktorý sa zaujíma zvlášť o filozofickú antropológiu posledných sto rokov, a zároveň je vynikajúcim fundamentálnym teológom. Tento zväzok edície „*Sapientia rerum*“ vydavateľstva *Biblioteca de Autores Cristianos* je uznávaná vo svete latinskoamerických štúdií, najmä v oblasti teologickej formácie.

Preberáme Amengualovo rozčlenenie, v ktorom po historicko-filozofickom úvode toho, čo Scheler nazval (1927) „Filozofickou antropológiou“,¹³ v prvej časti s titulom: „Bytie-vo-svete“ sa zaoberá

¹² G. Amengual, *Antropología filosófica*, Biblioteca di Autores Cristianos, Madrid 2007.

¹³ Vynikajúcu panorámu o historickom vývoji filozofickej antropológie od Platóna a Aristotela až po Malebranchea a Leibnitza poskytuje Odo Marquardt vo svojom článku: *Anthropologie*, in *HWPH*, 1, 362-363, ktorý zhŕňa toto obdobie s použitím definície Abbé Malleta (1778): *Manière de s'exprimer, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes et cela pour s'accomoder et se proportionner à la faiblesse de notre intelligence*“ (preklad cez tal.: „Spôsob vyjadrovania sa prostredníctvom ktorého posvätní spisovatelia pripisujú Bohu postoje, činy alebo cítenie, ktoré patria len ľuďom, a to preto, aby ich prispôbili a postavili na roveň slabosti nášmu rozumu.“

(A.Mallet, *Anthropologie*, in *Encycloédie ou Dictionnaire raisonné*, 1778). Vzhľadom na ďalší vývoj Marquardt cituje nemeckú filozofickú školu od konca sedemnásteho po koniec osemnásteho storočia a Wolfa, anglickú a francúzsku „moralistiku“, filozoficko-morálnu antropológiu, doplnenú empirickým skúmaním „prirodzených“ vlastností človeka podľa pohlavia, veku, povahy, charakteru, rasy. Okrem toho sa rozvíja „lekárska antropológia“. U Kanta „antropológia“, pod ktorou rozumie „poznatie sveta, ku ktorému sa neprichádza ani čistým metafyzickým myslením, ani naturalistickým experimentom, ale len spoločnou skúsenosťou“ (*Ibid.*, 365 a), označuje obrat ku kritickej fáze.

Počnúc nemeckým idealizmom Schellinga, Hegela, Feuerbacha a Marxa sa začína nové uvažovanie o antropológii, do ktorej sú zahrnuté dejiny, kultúra a spôsob života až po obraz modernosti, ktorá sa začala Schelerom,

štruktúrou alebo základnými charakteristikami ľudskej existencie podľa odsekov „Telesnosť“, „Jazyk“, „Socializácia“, „Vedomie a duch“ a „Osoba“. V druhej časti Amengual definuje to, čo determinuje človeka – formácia osobnej totožnosti, uplatňovanie a nadobúdanie slobody, konanie, historické uskutočňovanie kultúry a spoločnosti a ich vývoj. Tretiu časť venuje ohrozeniam ľudskeho bytia – zlo, pád, hriech a smrť.

Na tomto mieste sa sústreďíme na kapitolu „Základné charakteristiky ľudskej existencie“, pretože v nej sa hovorí o základoch modernej filozofickej antropológie. Argumentácie o tom, čo determinuje človeka, hovoria o teologických perspektívach, ktoré sa bezprostredne vynárajú na základných charakteroch. Ba čo viac, tieto základné charakteristiky sú uskutočnením ľudskej existencie. Tretej časti Amengualovho diela by zodpovedala celá teológia hriechu, soteriológia a eschatológia. Ale v takom stručnom kompendiu tieto pojmy nemožno uvádzať.¹⁴

Na začiatku každej kapitoly uvedieme veľmi stručný náčrt argumentácií zodpovedajúcich tejto *filozofickej antropológii*. Nepokúšame sa tým presne a vyčerpávajúco uviesť pojmy a akcenty vlastné Amengualovi. Jeho dielo slúži skôr na všeobecné porovnanie. Autor si dovoľuje v jednotlivých bodoch urobiť vlastné súvislosti, pochádzajúce najmä z posledného fenomenologického bádania. V druhej časti budeme v každej kapitole hľadať stopy

Heideggerom, francúzskou fenomenológiou, Plessnerom, Gehlen, a pod. Tu Amengual označuje svoje východisko.

¹⁴ Chceme predložiť ďalší súhrn: pod názvom „Sociabilidad“ autor zo širokej predstavil tradičné typy sociálnej filozofie a potom jednotlivé druhy modernej diskusie, ktoré sa od seba mimoriadne líšia – o identite, ipseite, (byť sám sebou), nerovnakosti, typoch rozpoznaní, pochopenie spoločnosti, o komunite, intersubjektivite, individualizme, kolektivismu, a pod. S výnimkou pár abstraktných úvah nie je tu hlbšie štúdium nejakej základnej charakteristiky ľudskej existencie. Tak autor hovorí o princípe subsidiarity a solidarity, o vzťahoch konkurencie, združovania a plánovania (porov. G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, ss. 143-166). Vynecháme tieto výklady.

a odraz týchto základných charakteristík v katecheticko-teologických argumentáciách pápeža Františka v dokumentoch učiteľského úradu, ktoré sme predtým citovali.

2. KAPITOLA

ZÁKLADNÉ CHARAKTERISTIKY TEOLOGICKEJ
ANTROPOLÓGIE V SPISOCH UČITEĽSKÉHO ÚRADU
PÁPEŽA FRANTIŠKA

1. Bytie-vo-svete – východisko problému človeka vo filozofickej antropológii

V dvadsiatych rokoch minulého storočia Max Scheler formuloval otázku filozofickej antropológie v jej zrelosti a naliehavosti potom, ako si už pred ním napríklad Dilthey kládol otázku bytia človeka v jeho historickosti a chcel vypracovať „vnútornú psychológiu“ človeka ako základ vied o človeku. Scheler sa vyjadril takto: „Po takmer desaťtisíc rokoch ‚dejín‘ naša doba je prvá, v ktorej sa človek stal totálne sám sebou a ‚problematický‘ – nevie, kto je, ale vie, že to nevie!“¹⁵ Až do nedávneho obdobia dejín človek bol centrom skutočnosti. Platilo to tak pre víziu kozmu, ako aj pre miesto medzi danými súcniami a ich usporiadaním, rastlinami a zvieratami. Z toho pramení metafyzické učenie o duši, ako ju napríklad predložil Aristoteles. Strata ústredného postavenia pre zmeny v modernej dobe a v modernosti, rozvoj vied a zdokonalenie poľnohospodárstva, remesiel a modernej techniky, strata prirodzených onto-etických pút s Bohom, toto všetko robí z človeka filozofickú otázku, nedeterminovateľnú vzhľadom na „bytie človekom“, ktoré nemožno spredmetniť a opísať. Tak sa prvá základná črta ľudského bytia je byť-tu [*Da-sein*] vo svete. Byť tu vo svete je základná danosť (datita). Paralelne so Schelerovými úvahami o „mieste človeka v kozme“ a Husserlovými o „vitálnom svete“ a „kríze európskych vied“ Martin Heidegger publikoval „Bytie a čas“, v ktorom hovorí o bytí vo svete ako o „existenciálnom“ človeka. Je to definícia, ktorá nie je kategoriálneho typu, nie je tvrdením, ktoré možno spredmetniť.

¹⁵ Porov. *ibid.*, 5.

Odvolávajúc sa na Heideggera Scheler hovorí o „konštitutívnej otvorenosti“ človeka svetu, ale obaja majú na mysli ten istý jav – „bytie-tu“ človeka je bytie-vo svete [*In-der-Welt-sien*]. Merleau-Ponty hovorí, že tento pôvodný vzťah je determinovaný telom, prostredníctvom ktorého sa tvorí jazyk, vnímanie a chápanie sveta.¹⁶

Amengual vysvetľuje tento jednotiaci základný jav spôsobmi, akými Scheler, Husserl, Heidegger a Merleau-Ponty analyzujú túto pôvodnú datitu z pohľadu jej podstatných momentov. Takým spôsobom padajú všetky rozdiely medzi štyrmi veľkými fenomenológmi, nakoľko ide o štrukturálne momenty, ktoré členia tento základný jav, momenty, o ktorých sa bude hovoriť následne po rôznych kapitolách prvej časti: „telesnosť ľudskej existencie [*Dasein*]“, „citovosť“, „jazykovosť“, „bytie-s [*Mit-sein*]“, „vedomie“ a „duch“ a napokon „osobný charakter“ „bytie-tu“ človeka.

2. Ako sa javí základný fenomén v tvrdeniach teologickej antropológie pápeža Františka?

Prvá otázka, ktorá vyvstáva vzhľadom na teologickú antropológiu pápeža Františka, znie: ako *EG*, základný programový spis pápeža Františka jeho pontifikátu, odráža tento základný fenomén, ktorý prechodom na modernosť spomínaní fenomenológovia objavili a definovali termínom „bytie-vo-svete“? Ako odpoveď na túto otázku nevedieme citácie zo Schelera, Husserla, Heideggera a Merleau-Pontyho. Získali by sme tak len teóriu bez možnosti rozvíjať a prehĺbiť tento základný jav. Otázka znie: akým spôsobom sa v argumentáciách pápeža Františka objavuje pozornosť voči tomuto základnému javu – z ktorého všetci títo fenomenológovia vychádzajú pri potvrdzovaní toho, čo je skryté a čo teda môže vyjsť výslovne najavo len s určitým úsilím?

Ak vychádzame z titulu tohto dokumentu učiteľského úradu pápeža Františka, získame prvú indikáciu – k dvom úvodným slovám

¹⁶ Porov. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1983, ss. 142-217.

„radosť evanjelia“ dodáva, že v tomto didaktickom spise ide o „ohlasovanie evanjelia v súčasnom svete“. Pod evanjeliom sa tu nerozumie jedno zo štyroch evanjelií, ale Božie slovo, „ktoré Boh vopred prisľúbil vo Svätých písmach a skrze svojich prorokov o svojom Synovi“ (*Rim* 1, 2 a nasl.). Témou tohto programového dokumentu je práve takéto evanjelium, ktoré určuje existenciu ľudí vo viere uprostred súčasného sveta.

Tento aktuálny svet sa výslovne označuje za svet historický, ktorý vyzýva kresťanov nastúpiť „novú evanjelizačnú etapu“. Ide o poslanstvo spásy a radosti, aby sa mohlo ukázať, že *toto* je poslanstvo spásy a radosti od Boha v dnešnom svete a „cesty napredovania Cirkvi v budúcich rokoch“ (*EG* 1).

Ak z tohto vychádzame, ako sa javí štruktúra *EG*? Na spoznanie tohto osobitného dôrazu nám môže byť nápomocné porovnanie s pastoračnou konštitúciou *Gaudium et spes* (*GS*), ktorá vychádza z úvodného opisu situácie človeka v súčasnom svete a spresňuje zmenené životné podmienky dnešného človeka – premeny v sociálnom, psychologickom, morálnom a náboženskom usporiadaní. Pastoračná konštitúcia hovorí o nerovnováhe v súčasnom svete a poukazuje na najvšeobecnejšie aspirácie ľudského rodu, ako aj jeho najhlbšie otázky. A toto je historicko-sociologický úvod. Prvé tri kapitoly *GS* hovoria o „Dôstojnosti ľudskej osoby“, o „Ľudskom spoločenstve“, a o „Ľudskej činnosti na celom svete“. Argumenty, na ktoré sa odvolávajú, tvoria rozhodujúce kľúčové témy filozofickej antropológie, ktorými sa zaoberá vo svojom texte Gabriel Amengual na základe filozofických prameňov. Aj keď Amengual necituje pastoračnú konštitúciu, dotýka sa jej a uvádza aspoň čiastočne témy týchto troch kapitol *GS*.¹⁷ Na záver každej z troch kapitol *GS* je časť kristologického rázu. A tak na konci časti o ľudskej dôstojnosti sa v *GS* 22 hovorí: „Tajomstvo človeka sa stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova. Lebo Adam, prvý človek, bol predobrazom toho, ktorý mal prísť, to

¹⁷ Porov. napr. *GS* 15: „Dôstojnosť rozumu, pravda a múdrosť.“ A bod 17: „Vznešenosť slobody“.

jest Krista Pána. Kristus, nový Adam, tým, že zjavuje tajomstvo Otca a jeho lásky, naplno odhaľuje človeka človeku a ukazuje mu jeho vznešené povolanie. Niet sa teda čo diviť, že všetky tieto pravdy v ňom nachádzajú svoj základ a dosahujú svoje završenie.“¹⁸ Svedectvo kresťanskej viery sa tak *pričleňuje* formou kategorického potvrdenia hlavných filozofických analýz fenomenológov. V záverečných úvahách prvej časti *GS*, vo štvrtej kapitole, je tento protiklad označený za proces vzájomného prispôsobovania sa medzi Cirkvou a svetom. Výsledkom je zoznam vecí, v ktorých sa svet má učiť od Cirkvi a naopak.

Samotná základná štruktúra je uvedená v druhej časti *GS*, ibaže v tomto prípade na rozdiel od prvej časti sú uvedené zvlášť naliehavé prípady, ako zhodnotenie dôstojnosti manželstva a rodiny, správny rozvoj kultúry, otázky týkajúce sa spoločensko-hospodárskeho života, politického spoločenstva a napomáhanie pokoja v pokroku spoločenstva národov. Čo *GS* nevzala do úvahy, je prvoradosť javu „bytia-tu“, „bytia-vo svete“, bytia-v tele [*Leibhaftig-sein*], ktorý je v skutočnosti predpokladom každého poznania, skúsenosti, aspektu reality a jej stavby. Iba takáto je viera – Cirkev *vo svete*, ktorá sa komunikuje telesnosťou „bytia-tu“. Nie sú tu dve inštanacie stojace proti sebe, dve nezávislé podstaty, ktoré by sa mohli zmocniť jedna druhej. Konciloví otcovia nepoznali a nerozpoznali „transcendentálnu rovinu“ fenomenologickej analýzy,¹⁹ v ktorej

¹⁸ P. Hünermann, *Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2004, s. 621 a nasl. [oficiálny taliansky preklad: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html].

¹⁹ V úvode do *Essere e tempo* Martin Heidegger výslovne poznamenáva: „Bytie, nakoľko je základnou témou filozofie, nie je druh súcna, a vôbec sa netýka každého súcna. Jeho „univerzálnosť“ treba hľadať vyššie. Bytie a štruktúra bytia sa nachádzajú nad každým súcnom a nad každým možným určením nejakého súcna. *Bytie je čisté a jednoduché transcendens*. Transcendencia bytia „bytia-tu“ je charakteristická, pretože v nej sa odohráva možnosť a potreba najradikálnejšieho „určenia“. Každé otvorenie sa bytia nakoľko je *transcendens*, je *transcendentálnym* poznaním. *Fenomenologická pravda (otvorenie sa bytia) je veritas transcendentalis*“

jedno sa rozpoznáva v druhom a prostredníctvom druhého. S týmto nedostatkom sa jasne spájajú obvinenia vznesené neskôr na adresu pastoračnej konštitúcie. Nehovorí totiž o tom, že pre kresťanov je svet miestom pokušenia a ohrozenia, a jej kritici zdôrazňujú, že tam chýba vyznanie viery v kríž Ježiša Krista, „cez ktorý je svet ukrižovaný pre mňa a ja pre svet“, ako hovorí Pavol (porov. *Gal* 6, 14).

Pápež František má iný prístup, aký nachádzame v *GS*. V *EG*, v programovom dokumente celého svojho pontifikátu, hovorí priamo o evanjeliu a radosti, s ktorou je neoddeliteľne spojené. Termín „evanjelium“ označuje predvídavé slovo Boha, pomocou ktorého bol daný svet a človek, a ktoré sa súčasne podstatným spôsobom obracia na človeka v jeho „bytí-vo-svete“. Evanjelium je to slovo, v ktorom a prostredníctvom ktorého jestvuje bytie-vo-svete, „bytie-tu“ človeka. S takýmto predpokladom František už od začiatku svojej argumentácie sa pohybuje na rovine filozofickej antropológie – uvažuje nad pôvodným javom, že je tu človek, je tu „bytie-tu“ človeka vo svete. Ale už od začiatku nad tým uvažuje „vo svetle viery“, vo svetle evanjelia.

Na začiatku svojho pontifikátu v encyklike *Lumen fidei* (LF) z 29. júna 2013 hovoril František o evanjeliu ako o „svetle viery“:²⁰ „Svetlo viery má totiž osobitný charakter, pretože je schopné osvietiť celú existenciu človeka... Viera sa rodí zo stretnutia so živým Bohom, ktorý nás volá a odhaľuje nám svoju lásku – lásku, ktorá nás predchádza a o ktorú sa môžeme oprieť, aby sme boli pevní a mohli budovať svoj život. Pretvorení touto láskou dostávame nový zrak a zakúšame, že je v nej veľký prísľub plnosti a pred nami sa otvára pohľad do budúcnosti. Viera, ktorú dostávame od Boha ako nadprirodzený dar, javí sa ako svetlo na cestu, svetlo, ktoré usmerňuje naše putovanie v čase“ (LF 4). V stretnutí s Ježišom Kristom sa objavuje v dejinách to predvídavé slovo, v ktorom žiari

(*Essere e tempo. Tal. prekl. Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, §7. C., 58-59; nem. originál: Sein und Zeit, Tübingen 1953, 38).*

²⁰ Porov. *DH* 5124-5125.

zmysel, plnosť existencie vo svete, ten zmysel, ku ktorému ľudia smerujú pre jednoduchú skutočnosť, že jestvujú vo svete.

Radosť evanjelia naplňuje srdce a celý život tých, ktorí sa stretávajú s Kristom. Tí, ktorí sa ním nechajú zachrániť, sú oslobodení od hriechu a smútku, od vnútorného prázdna a izolácie. S Ježišom Kristom sa stále rodí a znovuzrodzuje radosť. Je to radosť, ktorá sa obnovuje a odovzdáva (EG 1).

Takto sme dali odpoveď na otázku, aký je prístup a východisko modernej teologickej antropológie, ktorá vyžaruje z kerygmatických textov pápeža Františka.

3. Bytie-vo-svete človeka, postavené a osvietené evanjeliom: prístup modernej teologickej antropológie

Aby nedošlo k podstatnému nepochopeniu tejto otázky a vo fenomenologickom prístupe sa nevidelo len metafyzické učenie o Bohu s nevýznamnými úpravami, to jest ontoteologické, v tom, čo nasleduje, musíme v krátkosti prejsť indikáciami, ako ich predložil Heidegger a Scheler v ich skúmaní posvätného alebo božského miesta vo svete. Heidegger vo svojom slávnom liste o humanizme Jeanovi Beaufretovi hovorí o „vykorenenosti“ [*Heimatlosigkeit*] moderného človeka, ako sa to medziiným prejavuje vo fenoménoch odcudzenia ľudí od seba samých v Marxovom myslení. Heidegger vidí potrebu uhádnuť pravdu o bytí: „Iba vychádzajúc z podstaty posvätného možno myslieť na podstatu božstva. Iba vo svetle podstaty božstva možno myslieť a povedať, čo pomenováva slovo „Boh“. Alebo nemáme snáď najskôr vedieť, chápať a starostlivo počúvať všetky tieto slová, aby nám to umožnilo cítiť sa ako ľudia, to jest ako existujúce bytia, zakúšať vzťah Boha s človekom?“²¹ Heidegger vo svojej štúdií „Vec“ hovorí o zemi a nebi, o veciach

²¹ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo* in F. Volpi – F. W. von Herrmann (zost.). *Segnavia*, Adelphi, Miláno 1987, s. 303. (nem. orig. *Platons Lehre von der Wahrheit – mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947, s. 102).

božských a smrteľných. „Božské sú poslovnia božstva, ktoré nám dáva znamenie. Zdá sa, že Boh v skrytom prebývaní božstva sa javí vo svojej podstate, čo je mimo akéhokoľvek porovnania s tým, čo je prítomné... Smrteľní sú ľudia. Nazývajú sa smrteľnými, pretože môžu zomrieť. Zomrieť znamená byť schopní smrti ako takej. Iba človek zomiera. Zvíra hynie. On nemá smrť ako takú ani pred sebou ani za sebou. Smrť je schránka ničoho, alebo toho, čo v akomkoľvek ohľade nie je nikdy jednoducho niečím jestvujúcim, a čo predsa je, a dokonca prebýva s tajomstvom samého bytia. Smrť nakoľko je schránkou ničoho, hostí v sebe to, čo je podstatné v bytí. Smrť, nakoľko je schránkou ničoho, je útočiskom bytia... Smrteľníci sú tým, čím sú ako smrteľní, keďže majú svoju podstatu v útočisku bytia. Sú vysvetľujúcim vzťahom bytia ako bytia.“²²

Emanuel Lévinas, Heideggerov žiak a kritik, vyjadril pôvodnú skúsenosť božského, o ktorej hovorí Heidegger, tak, že vedome presunul dôraz z uvažovania o bytí na skúsenosť s tvárou druhého. Tu sa odohráva volanie bez mena „Druhého“ antonomasticky, ktoré robí človeka zodpovedným, volanie, z ktorého sa nemožno vymaniť. V pozadí sa nachádza štruktúra analogická vzhľadom na Heideggerovu: človek, ktorý sa stal zodpovedným, si vytvára slobodné bytie [*Freiheitswesen*] v tom, čo je neuchopiteľné, nepochopiteľné antonomasticky, antonomasticky v Druhom.²³ Max Scheler sa vo svojom neskorom diele „Večnosť človeka“ zaoberá božským, no bez toho, aby rozlišoval medzi jestvujúcim a bytím, aké sa nachádza u Heideggera:

Práve toto absolútne zahrnutie do sféry relatívneho bytia – toto zahrnutie až do krajnosti, iba mysliteľné, týkajúce sa „ja“ – je krajne charakteristické pre náboženské pochopenie tejto prvej základnej determinácie božského. Tu sa ešte nerealizovalo

²² M. Heidegger, *La cosa in Saggi e discorsi*. Zost. Gianni Vattimo, Mursia, Miláno 1991, ss. 118-119 (nem. originál *Das Ding*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 177).

²³ Analogicky k dvom uvedeným príkladom Amengual vo svojej argumentácii uvádza základné paralely pre Merleau-Pontyho alebo Paula Ricoeura.

žiadne rozlíšenie v človeku duša – telo, duch – hmota, ja – ty. Absolútna závislosť to považuje za nerozdelenú totalitu – ako jednoduchú súčasť tohto sveta – nakoľko on zachytáva každé relatívne súcno do svojej totality ako „svet“. V náboženskom chápaní tohto prvého podstatného obsahu božského nejde ani o „dedukciu“ ani o teoretickú, filozofickú intuíciu – ako je tá, ktorá sa zakladá na takzvanej skúške náhodnosti... „Zjavenie“ však znamená aj tu – ako kdekoľvek – opak všetkého toho, čo si predstavujeme, usúdime, čo je abstraktné. Znamená to, že vo chvíli, keď je absolútne bytie nejakého predmetu, ktorý sa kvalifikuje ako „božský“, sa stáva zo seba a pre seba „priehľadný“ a „priehľadný“ v empirickom predmete relatívneho bytia, len cez túto priehľadnosť a priehľadnosť vystúpi do popredia daný predmet pomedzi všetkými ostatnými predmetmi relatívneho bytia.²⁴

Ak vychádzajúc z týchto porovnaní fenomenológov od Heideggera po Ricoeura sa pozrieme na *EG*, stane sa jasným, ako pápež František zodpovedá týmto základným víziám. Možno to jasne ukázať v prvých dvoch bodoch úvodu prvého odseku: „Radosť, ktorá sa obnovuje a odovzdáva“ a v druhom“ „Sladká a potešujúca radosť z hlásania evanjelia“.

František hovorí (*EG* 2) o „počúvaní Božieho hlasu“ ako o „sladkej radosti jeho lásky“. Aj dnes nabáda kresťana, nech sa nachádza „na akomkoľvek mieste a v akejkoľvek situácii“ na osobné stretnutie s Ježišom Kristom, alebo aspoň mu ochotne umožniť, aby sa on s ním stretol, hľadať ho denne a neprestajne. Počúvať Boží hlas a robiť „malý krôčik smerom ku Kristovi“ človek objavuje, že Ježiš „ho už očakával s otvoreným náručím“. „Boh sa nikdy neunaví odpúšťaním. To sa skôr my unavíme prosením o jeho milosrdenstvo“. „Nik nám nebude môcť zobrať dôstojnosť, ktorú nám dáva táto nekonečná, neochvejná láska“ (*EG* 3).

²⁴ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, X, s. 160 [tal. prekl. *L'eterno nell'uomo, Introduzione, traduzione, note e apparati di Paola Premoli De Marchi, Bompiani, Miláno 2009*].

Radosť z tejto Božej lásky je osobitného typu: „Uvedomujem si, že radosť nemožno žiť rovnakým spôsobom vo všetkých etapách a okolnostiach života, pretože tieto okolnosti niekedy bývajú veľmi zložité. Radosť sa prispôbuje a premieňa, ale vždy zostáva prítomná – aspoň ako lúč svetla, ktorý sa rodí z vnútornej istoty, že sme nekonečne a nadovšetko milovaní. Chápem, že ľudia sú náchylní na smútok pre veľké ťažkosti, ktorým musia čeliť, ale kúsok po kúsku musíme dať priestor radosti z viery – ako skrytej ale istej dôvere aj uprostred najhorších trápení“ (EG 6). Pостоje a spôsoby konania, ktoré treba prekonať, František nazýva „izoláciou“, „uzatvorením sa do vnútorného života“ vo vlastných záujmoch, nedostatok „pravého dynamizmu osobnej realizácie“. „Život rastie a posilňuje sa v miere, v akej sa darujeme pre život druhých. Toto je koniec koncov poslanie“ (EG 10).

Všetko toto sú postoje a spôsoby konania, v ktorých majú korene pokušenia poddať sa mnohorakým ponukám zábavy v súčasnej technologickej spoločnosti a neustálymi výhovorkami klásť podmienky a nenasledovať Boží hlas. Boží hlas však vedie k neustálej zmene a k tvorivosti, ktorá sa zakaždým stáva hlbšou.

V tomto zmysle František chápe „novú evanjelizáciu na odovzdávanie kresťanskej viery“ a je na kresťanoch „povinnosť hlásať [evanjelium] bez toho, aby kohokoľvek vylučovali – nie však ako tí, ktorí nútia dodržiavať nové povinnosti, ale ako tí, ktorí spoločne prežívajú radosť, poukazujú na nový, krásny horizont a ponúkajú výbornú hostinu. Cirkev sa nešíri prozelytizmom, ale príťažlivosťou“ (EG 14).

Táto prvá úvaha o bytí vo svete človeka ako základné vymedzenie teologickej antropológie možno formulovať takto: viera je transcendentálny spôsob „bytia-vo-svete“ človeka, ktorý zahŕňa dejiny a ktorý otvára obohacujúcemu bytiu-spolu [*Mit-sein*] iných ľudí a zároveň uspokojujúci a zaručený dynamizmus od Boha smerom k človeku, dynamizmus, ktorý robí z jeho života a života druhých, z jeho a ich bytia-vo-svete spokojný a radostný život.

Po tejto prvej úvahe obraciame pozornosť na telesnosť človeka, ktorú filozofická antropológia považuje za druhú a rozhodujúcu základnú danosť.

3. KAPITOLA

DRUHÁ ZÁKLADNÁ CHARAKTERISTIKA MODERNEJ ANTROPOLÓGIE – TELESNOSŤ

1. Filozofická charakterizácia telesnosti

Gabriel Amengual vo svojej filozofickej antropológii venuje osobitnú kapitolu analýze ľudskej telesnosti – v publikácii používa slovo *corporalidad*. Práve v tejto oblasti sa urobila veľmi hmatateľná zmena, ktorá hlboko poznačila obraz človeka. V prvej časti Amengual využíva početné empirické skúmania, ktoré sa masívne rozbehli už devätnástom storočí po filozofických úvahách ako ich základe a ktoré od začiatku dvadsiateho storočia až dodnes obrovsky prispeli na spresnenie dejín ľudského rozvoja v rámci všeobecnej teórie vývoja.

V tejto prvej časti autor hovorí o ľudskom tele ako „fyzickom tele“, teda ako výsledku veľkého procesu rozvoja kozmu. Potom nasleduje úsek o „živom tele“, ktoré sa z biologického hľadiska radí medzi telá živých bytí ako predmet vývoja. Z času na čas udáva obdobia a charakteristiky tohto rozvoja. Potom nasledujú zvláštne témy, napríklad vzpriamená chôdza, tvorba ruky, vývoj mozgu, ktoré autor zakaždým dáva do súvisu s príslušnými krokmi, aké sa urobili v rozvoji ľudskej kultúry. Napokon sa zaoberá „obmedzeniami“ človeka vzhľadom na zvieratá. Takéto obmedzenia sú dané už javom „fyziologicky predčasného narodenia“ človeka, pretože z neho plynie pre človeka potreba – zvlášť na biologickej rovine – učiť sa, aby bol potom schopný prežiť. Záver tvorí odsek o evolucionizme a vo všeobecnosti o otázke viery v stvorenie a rozdielnych epistemických noriem, ktoré z toho vyplývajú. Zodpovedajúco týmto údajom potom nasleduje ešte jedna úvaha o individuálnom počiatku ľudského života.

V nasledujúcich úsekoch sa táto veľmi dobre dokumentovaná vedecká panoráma systematicky rozvíja z filozofického pohľadu. Na začiatku tohto druhého úseku, ktorý je ešte širší než prvý, Amengual predkladá náčrt predfilozofickej antropológie, ktorý objasňuje za pomoci Biblie a diel Homéra. Autor načrtáva trvalý vplyv stoeickej a platónskej koncepcie človeka, ktoré v oblasti teologickej antropológie vedú k predtelesnej existencii duše,²⁵ a najmä k smrti, a v súvisi s tým k podhodnoteniu tela v prospech duchovnej existencie a duše. Cirkevné ohlasovanie, a predovšetkým traktát o posledných veciach (*eschata*) v dejinách teológie, ale aj duchovnosť a duchovná prax viery Katolíckej cirkvi boli nimi hlboko poznačené. Súhrnný popis aristotelovsko-tomistickej koncepcie jasne ukazuje rozdiely vzhľadom na stoicko-platónsku tradíciu bez obchádzania toho, čo sa zachovalo z tejto dualistickej koncepcie. Spolu s novou víziou telesnosti ľudskej existencie, základnej pre obrat v modernosti je včlenenie vlastnej skúsenosti človeka do filozofie prostredníctvom fenomenológie. Prvé dôsledky sa jasne ukazujú v Heglovej filozofii práva. Amengual z nej čerpá základné formulácie, ktoré ho viedli k pochopeniu telesnosti, ako ju neskôr bohato dokumentuje jednotlivými príspevkami z dejín filozofie. Vo svojom „Náčrte filozofie práva“ Hegel hlása, že človek je telom a zároveň *má telo*. Je to slávna formulácia, ktorú Plessner preberá do svojej antropológie a robí z nej ústredné tvrdenie. Hegel hovorí:

Nakoľko som osobou, ja sám som bezprostredne jednotlivý. V jeho ďalšom určení to znamená predovšetkým toto: Ja žijem v tomto organickom tele. Organické telo je moja neoddeliteľná vonkajšia existencia – existencia, ktorá je podľa obsahu univerzálna – a je reálnou možnosťou každej ďalšej determinovanej existencie. Zároveň však je len jedna miera, v ktorej je mojou vôľou, že Ja, nakoľko je osoba, mám život a svoje telo a ešte iné veci... Teda Ja mám tieto údy, mám život

²⁵ Porov. napríklad Origenove úvahy.

*iba do tej miery, v akej Ja chcem. Zviera sa nemôže zmrzačiť alebo zabiť, človek to však môže.*²⁶

Na vysvetlenie Hegel v § 48 dodáva:

V miere, v akej je existencia bezprostredná, telo nie je primerané duchu. Aby sa telo stalo vôľovým orgánom a prostriedkom oživovaným duchom, musí ho najprv ovládnuť duch (§ 57). Pre druhých „ja som“ podstatne slobodné súcno vo svojom tele, ktoré „ja mám“ bezprostredne. Len preto, že v tele „ja žijem“ ako slobodné súcno, nemožno túto živú existenciu využívať ako osla. Nakoľko, nakoľko ja žijem, moja duša (pojmem a vznešenejšie povedané „sloboda“) nie je oddelená od tela: telo je existencia slobody a ja cítim v ňom.

Preto len rozum zbavený ideí, múdry, môže urobiť rozlíšenie, podľa ktorého ak sa s telom zle zaobchádza a existencia osoby je v jarme moci iného, i tak vec-v-sebe – duša – nebude zasiahnutá alebo zostane nedotknutá. Ja sa môžem utiahnuť z mojej existencie a urobiť ju vonkajšou, môžem držať od seba vzdialené osobitné vnemy a byť slobodný aj v reľaziach. Ale toto je moja vôľa, no pre druhého ja som slobodný vo svojom tele; „ja som slobodný v očiach druhého“ a „ja som slobodný v existencii“ sú tie isté vyhlásenia. Násilie od druhých na mojom tele je násilie spáchané na „mne“. Pretože ja cítim to, čo sa dotýka a znásilňuje moje telo, dotýka sa bezprostredne mňa, nakoľko je to reálne a prítomné: tento fakt spôsobuje rozdiel medzi osobnou urážkou a poškodením môjho vonkajšieho vlastníctva, chápaného ako vlastníctvo, v ktorom moja vôľa nemá tú bezprostrednú prítomnosť a realitu.

²⁶ Citované z diela G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato. Úvod, tal. preklad a poznámky Vincenzo Cicero*, Bompiani, Milano 2006, ss. 140-143 (nem. originál *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von Johannes Hoffmeister*, Hamburg⁴ 1955 §47, 59).

Uviedol som tento dlhý citát, pretože autor podáva vysvetlenie na základe týchto klasických charakteristík telesnej existencie človeka, ktoré už sformuloval Hegel, ako aj na základe iných filozofií a fenomenológií. Výrazom „ovládnutie tela“ Amengual správne chápe formáciu, vzdelávanie, výchovu a personalizáciu ľudskej existencie, slobodný prenos do reality a aktuálnosti, aký sa urobí s bytím tela ľudského ja.²⁷ Telo určuje človeku zvlášť miesto v priestore, v ktorom prebýva. Vychádzajúc z telesnej existencie sa odvíjajú rozmery priestoru. Nediferencovaná hmotnosť priestoru sa stáva determinovanou vychádzajúc z človeka. Človek môže jestvovať v priestoroch iba vďaka telu, telu, ktorým je, ktoré ho robí bytím tu vo svete. Telo determinuje perspektívu a horizont, určuje konkrétnu prítomnosť pre človeka tak, aby tu mohol byť pre druhého, aby mohol používať a zužitkovať to, čo je druhého, aby mohol bývať vo svete a vedieť, že patrí do sveta.

Záver týchto úvah o telesnosti tvoria determinácie bytia-mužom a bytia-ženou ako spôsoby ľudského bytia, ako podstatné spôsoby bytia osobou, všeobecnou komunikáciou a pod. Autor spôsobom, ktorý je ovocím hlbokého uvažovania, opisuje, akým spôsobom sexualita – nakoľko je životnou silou a tvorcom vzťahu – vlastní svoj subjekt v slobode a v tele; ako je tu možné vzájomné prelínanie medzi integráciou a ovládaním človeka. Autor na zhrnutie ešte raz uvádza význam ľudského tela, predovšetkým ako výrazovú oblasť človeka a jeho obmedzenia; ako spôsob, ktorým je človek prítomný vo svojom význame pre iných, ako niekto, kto je prítomný [*Gegenwärtiger*] vo svete, ako miesto komunikácie a stretnutia a vo vzťahu k danému materiálnemu a ľudskému svetu, k vnútorným štruktúram a spôsobom bytia.

2. Poznámky k „telesnosti“ v kontexte dokumentov pápežského učiteľského úradu

Tento veľmi zjednodušený náčrt pojmu telesnosti poukazuje na mimoriadnu zložitosť teologickej antropológie. Je tu nesmierna

²⁷ Porov. G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 83 a nasl.

zmena vzhľadom na stredovekú teologickú antropológiu a teologickú antropológiu neskorého stredoveku, najmä keď ide o barokovú scholastiku, teológiu obdobia osvietenstva a neoscholastiky.

Vychádzajúc z tohto zreteľa, otvárajú sa otázky, aké doposiaľ ešte vôbec neboli zahrnuté do systematickej teológie. Preto zo spôsobu, akým sme postavili problém, nemožno vyvodzovať, že sa pápež František v rámci pápežských dokumentov učiteľského úradu zaoberal všetkými možnými aspektmi a detailmi tejto kapitoly štúdia, ktorú by ešte len bolo treba o telesnosti napísať v kontexte teologickej antropológie. V jeho dokumentoch učiteľského úradu sa však nachádzajú texty, ktoré rozhodne vstupujú do tematiky telesnosti v rámci dnešnej teologickej antropológie.

Pre ilustráciu na tomto mieste uvedieme encykliku *Laudato si'* (LS) pápeža Františka o starostlivosti o spoločný dom z 24. mája 2015, na slávnosť Turíc.

Na akom mieste encyklika LS poukazuje na modernú teologickú antropológiu, najmä pokiaľ ide o telesnosť? Ak sa zainteresovaný čitateľ pozrie na skromné úvodné poznámky pápeža Františka, nájde na začiatku citovaných niekoľko slov svätého Františka z Assisi:

„Buď pochválený, môj Pane,“ spieval svätý František z Assisi. V tomto krásnom chválospeve nám pripomínal, že náš spoločný domov je ako sestra, s ktorou sa delíme o existenciu, aj ako krásna matka, ktorá nás prijíma vo svojom náručí: „Buď pochválený, môj Pane, za našu sestru, matku zem, ktorá nás živí a stará sa o nás a vydáva rozličné plody s pestrofarebnými kvetmi i trávou.“

Táto sestra protestuje proti zlu, ktoré jej spôsobujeme nezodpovedným používaním a zneužívaním dobier, ktoré do nej vložil Boh. Vyrastali sme s myšlienkou, že sme jej vlastníkami a vládcami, oprávnenými na jej drancovanie. Násilie, ktoré je v ľudskom srdci zranenom hriechom, sa prejavuje aj v príznakoch choroby, ktorú vnímame v pôde, vo vode, vo

vzduchu a v živých bytostiach. Preto medzi najopustenejšími a najviac zneužívanými úbožiakmi je naša sužovaná a devastovaná zem, ktorá „vzdychá a zvíja sa v pôrodných bolestiach“ (Rim 8, 22). Zabúdame, že aj my sami sme zemou (porov. Gn 2, 7). Naše telo je zložené z prvkov planéty; jej vzduch dýchame a jej voda nás oživuje a občerstvuje“ (LS 2).

Obrazy a výrazy, ktorými ospevuje planétu Zem, náš spoločný dom, sú prevzaté zo sféry ľudskej telesnosti. Zem sa stáva sestrou, *personifikovanou* sestrou, s ktorou zdieľame život. Označuje ju aj za „matku, ktorá nás berie do svojho náručia“. Svojimi plodmi udržuje a živí ľudí.

Táto sestra „protestuje proti zlu“, ktoré jej spôsobuje naše užívanie a nezodpovedné zneužívanie jej dobier. V symptómoch jej choroby – a aj tento obraz je vzatý z ľudskej telesnosti – sa prejavuje násilie, ktoré je v ľudskom srdci zranenom hriechom“. Opisuje ju ako zem, ktorá „vzdychá a zvíja sa v pôrodných bolestiach“ (Rim 8, 22). Celý úvodný odsek sa uzatvára slovami: „Naše telo je zložené z prvkov planéty; jej vzduch dýchame a jej voda nás oživuje a občerstvuje.“

Tento jazyk nie je jednoducho len ľubozvučná metafora, ktorú možno použiť v úvodnom texte ako „spôsob ako začať reč“. Slová „sestra“ alebo „matka zem“, telesný vzťah so všetkým, ľudský, telesný, individuálny a spoločenský vzťah so všetkým, sa nachádza v rôznych kapitolách, jednak keď sa hovorí o rôznych druhoch znečistenia prostredia, o klimatických zmenách, o probléme vody, o strate genetickej rozdielnosti alebo o zhoršení kvality života a sociálnej nespravodlivosti. Tieto kľúčové slová charakterizujú aj otázky na ľudské korene ekologickej krízy, kde sa hovorí o technológii a technokratickom vzorci, o modernom antropocentrizme, alebo o biologických inováciách vyplývajúcich z výskumu. Na neposlednom mieste tieto slová tvoria koľaje, na ktorých sa rozvíjajú základné charakteristiky „ekologickej výchovy a ekologickej spirituality“, o ktorých hovorí pápež. Na začiatku tohto úseku o ekologickej výchove a ekologickej spiritualite pápež

František píše: „Chýba vedomie spoločného pôvodu, vzájomnej príslušnosti a budúcnosti zdieľanej všetkými. Toto základné povedomie by umožnilo rozvoj nového presvedčenia, nových životných postojov a štýlov. Vynára sa tak veľká kultúrna, duchovná a výchovná výzva, ktorej súčasťou bude dlhý proces regenerácie“ (LS 202).

Táto výzva sa opisuje zvlášť ako prekonanie „účelového uvažovania“ (LS 210) a mýtov modernosti, ktoré sa na nej zakladajú. Patrí medzi ne individualizmus, neurčitý pokrok, konkurencia, konzumizmus, trh bez pravidiel (LS 210). Hovorí sa výslovne o potrebe rozvíjať nové normy práva so súčasnou poznámkou, že nemožno uložiť normy zákona, ak ich celá prevažná väčšina nebude dobrovoľne a vedome dodržiavať. Je nevyhnutná komplexná zmena životného štýlu, každodenného života v rôznych rozmeroch a odlišných životných kontextoch ľudí.

To však znamená, že základné rysy, ktoré sa črtajú v telesnosti človeka, sa musia prijať autentickým a vďačným ľudským spôsobom – ako čistý, nezištný dar telesnej existencie vo svete, rešpektovanie tohto daru v nutnom obmedzení používania, ako aj rozpoznanie a ochrana tohto vzácneho daru.

Toto sú základné rysy telesnosti, ktoré sa javia uskutočnené ľudským spôsobom v kresťanskom poslanstve Františka, keď hovorí o „sestre“ a „matke“ zemi. V tomto speve je vyjadrená pravda, nie nadšenie počívajúce len v citoch.

Preto pápež hovorí o potrebe revízie a konverzie v teologicko-kresťanskom zmysle, pretože tu sa kresťania mnohoroako prehrešovali proti stvoreniu, zle s ním zaobchádzali, ponížovali ho a trýznili. Ľudská telesnosť označuje jednoducho niečo, čo existuje, akúsi *res extensa* – ako hovorí Descartes, akýkoľvek predmet. Spôsoby, ktoré sú telesným prejavom ľudskej existencie, základnej otvorenosti, najrozličnejších vzťahov jedného pre druhého a jedného voči druhému, predchádzajú všetky ostatné spôsoby prítomnosti

[*Gegenwärtigkeit*] vzťahov medzi súcniami, utvárajú ich, a teda ich jednoducho nenahrádzajú, ale ukazujú im ich miesto a zmysel.

Keď konfrontujeme argumentácie pápeža Františka v encyklike *LS*, napríklad s argumentáciami Vedeckej rady federálnej vlády Nemecka: *Globale Umweltveränderungen, Welt im Wandel, Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation* (Globálne zmeny prostredia, Svet v zmenách, Spoločenská dohoda o veľkej transformácii), Berlín 201, vynorí sa jasný rozdiel.

Správa pre nemeckú vládu s veľkou vedeckou naliehavosťou očividne zahŕňa v rámci prírodných vied prezentáciu procesov zodpovedných za klimatické zmeny. Naznačuje však aj spoločenské, ekonomické a politické výzvy spojené s novou situáciou, ktoré sú na základe skúsenosti spojené s veľkou premenou, akú znamená začiatok procesu sedavého spôsobu života a pod. Z toho jasne vyplýva, že v tejto novej situácii je potrebná zmena spoločenských procesov a životných návykov. Zo všetkých týchto informácií sa vynára pôsobivý rámec eticko-morálnych, ale aj politických výziev. Vzniká obraz veľkého žiaduceho, ale veľmi ťažkého procesu formácie spoločenského vedomia, nevyhnutného pre človeka a jeho budúcnosť. Na rozdiel od tohto všetkého encyklika na základe teologického prístupu ponúka víziu kontextu *zmyslu skutočnosti*, v každom prípade zahŕňajúcu už uvedené zmeny týkajúce sa prírodných vied, techniky a ekonomiky. No všetky svoje tvrdenia zakoreňuje v širšom komplexnom horizonte, ako ho odкрýva viera, a v kritickej konfrontácii ich robí prijateľnými, umiestňuje ich do dejín spásy. Tu sa črtá nový teologický obraz človeka, ktorého profil sa rozhodne oddeľuje od predchádzajúcich kresťanských obrazov človeka. Zároveň však nová vízia zla, hriechu a ich deštruktívnej moci, ktorá neguje život v modernosti. V tomto sa však ukazuje aj istá argumentačná slabosť encykliky pápeža Františka. Je to argumentačná slabosť vyplývajúca zo skutočnosti, že sa dosiaľ zo strany katolíckej teológie nekládol potrebný dôraz na zodpovedajúce teologické vypracovanie vedeckej a filozofickej antropológie a jej vízií. Táto poznámka sa týka zvlášť komplexu otázok a vízií, ktoré sa objavili počas predchádzajúcich sto päťdesiatich rokov ohľadom

telesnosti človeka: totožnosť [*Selbigkeit*] tela a duše, úpadok metafyziky ako podkladu pre definovanie človeka, umiestnenie človeka do vývinového procesu, a pod.

Čo vyvoláva tento nedostatok teologičiek a teológov? Pápež sa v dokumentoch svojho učiteľského úradu pri predkladaní vízie viery vzhľadom na aktuálnu problematiku odvoláva hlavne na krajne duchovné učenie Františka. Do tejto vízie viery vsúva centrálné postoje modernej antropológie a konfrontuje ich s realistickou analýzou aktuálnej krízy. No keď tak robí, nemôže sa oprieť o širšie teologické vypracovanie, ktoré by predtým poskytla teologická antropológia. Dôsledkom je, že pre značný počet prírodovedcov a šéfov v priemysle, technikov a sociológov, sa základ tejto duchovno-náboženskej vízie javí ťažko zlučiteľný s ich „poznaním faktov“ a s ich hodnotením všeobecnej situácie.

Otázka znie: nie je vízia Františka z Assisi „len“ výstrelkom metaforicko-náboženského nadšenia, aspoň pre našu dobu? Sám osebe sa jeho spôsob reči zdá, samozrejme, mimoriadne zaujímavý, ale vznikol v stredovekom skúsenostnom horizonte. S konečnou platnosťou takáto vízia zodpovedali vízii stredovekého sveta, ktorú charakterizovalo myslenie filozoficko-metafyzického poriadku teistického typu.

Nie je tak veľa bádateľov, ktorí ako Ulrich von Weizsäcker²⁸ prinášajú komplexnejší a podstatne širší rámec učenia pápeža Františka. Komplexnejší nielen v porovnaní s memorandom pre federálnu vládu, o ktorom sme predtým hovorili, ale aj vzhľadom na

²⁸ Porov. W. George (ed.), *Laudato si' – Wissenschaftler antworten auf die Enzyklika von Papst Franziskus*, Gießen 2017. Pozri najmä uvedenie Ernsta Ulricha von Weizsäcker (s. 9 a nasl.); príklad kritiky často vyjadrovanej zo strany ekonómov predstavuje M. Becker, *Ein Lesebericht aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive*, na stranách 129-148.

dokumenty učiteľského úradu predchádzajúcich pontifikátov, ktoré sa v podstate obmedzovali na vyjadrenia priania.²⁹

3. Poznámky k fenoménu telesnosti v posynodálnom dokumente *Amoris laetitia*

Encyklika *LS* sa zaoberá množstvom jednotlivých otázok filozofickej a teologickej antropológie, najmä o kľúčových slovách, ktoré Gabriel Amengual podraduje základným charakteristikám, ako napríklad telesnosť, a ktorý pod kľúčovým slovom zhrňa determináciu človeka. Platí to najmä pre kapitolu o „*actividad*“,³⁰ činnosti, spolu s odsekmi kapitoly: Činnosť, Tvorivosť a prax, Práca – technika, Voľný čas, Kultúra – príroda – technika, Rozdielnosť kultúr a tradícií, Budovanie spoločnosti a Solidarita. Odvoláva sa však na teologický rámec encykliky a na jej, takpovediac, „antropologické koľaje“, lebo tam sa hovorí o „telesnosti“ ako o základnom jave.

Posynodálny dokument *Amoris laetitia* (*AL*) podáva, naopak, kompletný pohľad, aj keď základný, na teologickú antropológiu, nakoľko v jej biblickej časti ponúka dostatočne veľkolepú interpretáciu dejín stvorenia človeka a načrtáva druhotné novozákonné tvrdenia, ktoré z neho vyplývajú. V oboch víziách „telesnosť“ zohráva mimoriadnu úlohu ako základná charakteristika ľudského bytia.

Pápež František začína svoj výklad o manželstve a rodine slovami: „Biblia je plná rodín, generácií, príbehov o láske, aj o rodinných krízach hneď od prvej strany, kde na scénu vstupuje rodina Adama a Evy s bremenom násillia, ale aj so silou života, ktorý pokračuje (porov. *Gn* 4), až po poslednú stranu, kde sa píše o svadbe

²⁹ Porov. Pavol VI., apoštolská exhortácia *Octogesima adveniens*; Ján Pavol II., encyklika *Redemptor hominis*; Ján Pavol II., encyklika *Centesimus annus*; Benedikt XVI., encyklika *Caritas in veritate*.

³⁰ Porov. G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 279 a nasl.

Nevesty a Baránka (porov. *Zjv* 21, 2. 9)³¹. Na otázku o „základnej realite ľudského páru“ (*AL* 10) František odpovedá odvolávajúc sa na Ježiša, ktorý cituje *Gn* 1, 27: „Stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (1, 27). Zdôraznenú koreláciu „muža ženu ich stvoril“ na vysvetlenie vyjadrenia, že človek je obrazom Boha, pápež interpretuje dištancujúc sa od tradičnej exegézy patristického obdobia: „Pár, ktorý miluje a plodí život, je skutočnou živou „sochou“ (nie tou zo skaly alebo zo zlata, ktorú Desatoro zakazuje), schopnou znázorniť Boha Stvoriteľa a Spasiteľa. Plodná láska sa preto stáva symbolom intímnych Božích skutočností“ (*AL* 11). Pápež posilňuje tento nový prístup exegetickou poznámkou: „...plodivá schopnosť ľudského páru je totiž cestou, po ktorej napredujú dejiny spásy“ (*ibid.*). Dosvedčuje to „kňazská tradícia“, „ktorou sa prelínajú rôzne genealogické postupnosti“. „Plodný vzťah páru sa stáva obrazom na odhalenie a ilustrovanie Božieho tajomstva“, ktorému zodpovedá kresťanské poslanstvo o trojjedinom Bohu, ktorý nie je osamotením, ale spoločenstvom lásky. Preto pôvodný, telesný život „páru, ktorý miluje“ sa označuje za miesto a najprvopočiatkovej skúsenostný kontext Božej prítomnosti a skúsenosti, akú človek prežíva sám so sebou, s „ty“ a so svetom.

Na prehĺbenie tejto reči František ozrejmuje stvorenie ženy z druhého rozprávania o stvorení (*Gn* 2, 18 – 2, 22). Pápež hovorí o „nepokoji človeka hľadajúceho pomoc, ktorá mu bude podobná“. František spolu s Lévinasom hovorí o stretnutí Adama „s tvárou ty“, ktoré odráža Božiu lásku a je darovaným bohatstvom – „je pomocnicou aj stĺpom, o ktorý sa [muž] pokojne opiera“ (*Sir* 36, 29). „Z tohto stretnutia, ktoré uzdravuje samotu, pramení plodenie a rodina.“ Obaja, muž a žena, sa spájajú „fyzickým a vnútorným primknutím, a to až do takej miery, akou sa opisuje jednota s Bohom“ (*AL* 13) „Ovocím tejto jednoty je skutočnosť, že sa ‚stanú jedným telom‘ tak vo fyzickom objatí, ako aj v jednote dvoch srdiec a života – a možno i v dieťati, ktoré sa z týchto dvoch zrodí“ (*ibid.*).

³¹ František, posynodálna apoštolská exhortácia *Amoris laetitia*, 19. marca. 2016, 8.

František považuje tento nový interpretačný horizont svojej exegézy, keď hovorí: „Adam, ktorý je aj človekom všetkých čias a všetkých oblastí našej planéty, je spolu so svojou ženou pôvodcom novej rodiny... ‚A dvaja sa stanú jedným telom‘.“ Je to „prvopočiatočná udalosť“ historicko-transcendentálneho typu, v ktorej sa úplne prejavuje Boh a v tele je daný počiatok dejín nakoľko sú dejinami.

Originálnosť a autonómia tejto interpretácie Genesis môžu zostať nepochopené, ak nepoznáme modernú filozofickú antropológiu tak, ako ju charakterizoval Amengual, napríklad vo svojej argumentácii o „telesnosti“:

Gn 1, 1 zodpovedá „datite“ (danosti) sveta, datite všetkého, „neba i zeme“, daného božstvom bez mena.

Gn 1, 2-31 predstavuje všetko to, čo jestvuje na „svete“ vrátane ľudí.

Gn 1, 36-31 hovorí o ľudskej bytosti v jej osobitosti a odlišnosti od všetkého. Je to začiatok sveta a začiatok dejín v jej telesnej existencii ako muža a ženy. Tak sa zároveň zdôrazňuje základný rozdiel medzi ľudskou bytosťou, ktorou je muž a žena, a všetkým ostatným, čo jestvuje na svete – svet a všetko to, čo obsahuje, je iné ako človek, miesto, kde býva a životný priestor, a je v službách človeka. Človek však žije podstatne z tohto iného a závisí od neho.

Filozofická antropológia ukazuje, ako sa čas a priestor utvárajú pomocou telesnosti. V telesnom vnímaní sa otvára svet ako priestor-čas.³²

Odvolávajúc sa na bytie žena a muž Amengual zhrňa:

³² V tomto kontexte sa Gabriel Amengual odvoláva zvlášť na Meleau-Pontyho a Ortegu y Gassetu (porov. G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, ss. 83-85), ale aj na nasledovné analýzy Paula Ricoeura, Bernaharda Waldenfelsa, a pod.

*Sexualita znamená rozdielnosť rodu, mužského a ženského, so všetkým tým, čo so sebou prináša vzájomná príťažlivosť, reprodukčná funkcia rodu, psychologická rozdielnosť charakterov a kultúrnej a sociálnej formácie. V rozdielnosti je obsiahnutý aj vzťah oboch pohlaví. Ľudský význam sexuálnej rozdielnosti je podstatne zakorenený vo vzťahu medzi osobami, teda vo vzájomnosti stretnutia medzi vtelenými osobnými bytiami tak, že možno tvrdiť, že tento vzťah a jeho realizácia v láske je to, čo odhaľuje prirodzenosť sexuality. V tom zmysle sexualita nie je len jedným rozmerom tela, ale aj našich vzťahov s inými.*³³

Toto zhrnutie fenomenologického skúmania je pozadím interpretácie druhého rozprávania o stvorení, ako ho predkladá pápež František v *AL*.³⁴ Takto nejde o „rekonštrukciu“ filozofického zázemia v nejakom úplne odlišnom rozmere, o rekonštrukciu spočívajúcej, takpovediac, na modrotlačí. Ide skôr o interpretáciu v zhode so základnými „responzívami“³⁵ ľudskej telesnosti ako spôsobu existencie človeka na jednej strane, a na druhej ako svedectvá o vnímaní a viere.

Keď sa stanú „jedným telom“, „jedným srdcom a jednou dušou“, zväzky, aké tu vládnu, sú fyzického aj vnútorného rázu, ale nie je ich ľahšie opísať ani vo filozofickej ani v teologickej oblasti ako metafyzické príčiny činnosti akcidentálneho typu definovanej v kategóriách. Je to spoločné správanie a konanie života, ktoré sa tematizuje.

³³ *Ibid.*, s. 87.

³⁴ Porov. vyššie na s. ...

³⁵ Tento výraz použil Bernhard Ealdenfels, žiak Merleau-Pontyho a Paula Ricoeura, in *Antwortregister*, Frankfurt 1994.

4. KAPITOLA

CHARAKTERISTIKY ĽUDSKEJ BYTOSTI SPOČÍVAJÚCE V „TELESNOSTI“:

citovosť (*affectividad*),
jazykovosť,
bytie duchom a osobou v ľudskom bytí tu

1. Citovosť (*affectividad*) ako základná modalita ľudskej bytosti

a) Citovosť [*Befindlichkeit*]: jej filozofické objavenie

S poslednými objavmi fenomenológie začiatkom dvadsiateho storočia sa znova dostal do pozornosti svet citov, ľudského vnútra, zmyslov, citovosti. Zatiaľ čo Kant vo svojej *Antropológii z pragmatického pohľadu* poznamenáva: „Napokon emócia [*Affekt*], chápaná len sama osebe, je vždy nerozumná. Stáva sa neschopnou sledovať svoj cieľ, a nie je preto múdre dovoliť jej vzniknúť len kvôli nej samej.“³⁶ Zároveň chváli princíp apatie a konštatuje, že vášne „predstavujú maximálnu prekážku slobode. A ak je cit [*Affekt*] omámenie, vášeň je *choroba*, ktorá kladie odpor akejkoľvek liečbe.“³⁷ No Max Scheler vo svojich veľkých dielach *Podstata a forma sympatie* a *Formalizmus v etike a materiálna etika hodnôt – nový pokus odôvodniť etický personalizmus* začal s novou hlbokou reflexiou o citovosti, citoch, vášňach, a pod. V Heideggerovom diele *Bytie a čas* „citová situácia [*Befindlichkeit*]“, alebo „bytie v emotívnom ladení [*Gestimmtsein*]“ človeka, je súčasťou

³⁶ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Úvod a poznámky Michel Foucault. Tal. preklad Mauro Bertani e Gianluca Garelli*, Einaudi, Torino 2010, s. 260 (nem. originál *Anthropologie*, B 207 §75).

³⁷ *Ibid.*, s. 274 (v nem. origináli B 226 § 80).

„existenciálnej konštitúcie“ ľudskej existencie, v ktorej spočíva pochopenie a základná interpretácia existencie sveta.³⁸

Paul Ricoeur predložil základné prehĺbenie, týkajúce sa analýzy citovosti, vo svojej štúdií publikovanej v roku 1950 *Filozofia vôle: dobrovoľné a nedobrovoľné* (originál: *Le volontaire et l'involontaire*) a vo svojom známom diele *Chybujúci človek in Konečnosť a vina* (originál *Finitude et culpabilité*) z roku 1960, zvlášť v časti o „Krehkosti citovosti“.³⁹

Gabriel Amengual vo svojom diele *Antropología filosófica* hlbšie neskúmal tieto otázky a pojmy, ako ich rozlíšil Ricoeur – ktoré siahajú dokonca až k jeho posledným dielam, ako napríklad *Sé come un altro* ohľadom „sé – sám“ a identity, ale ustálil svoju interpretáciu citovosti odvolávajúc sa na Ortegu y Gassetu a na dielo Josefa Piepera o láske. Ukazuje tu, ako je láska na jednej strane zakorenená v citovosti a od tohto koreňa sa nikdy nemôže oddeliť, a na druhej strane je završením tohto podstatne ľudského stretnutia so skutočnosťou.

b) Význam citovosti v teologickej antropológii pápeža Františka

Pápež František sa s väčším dôrazom zaoberá otázkami citovosti v posynodálnom dokumente *Amoris laetitia* (AL). Na začiatku kapitoly o láske v manželstve predkladá veľmi presnú exegetickú interpretáciu Piesne piesní a lásky v Pavlovom Prvom liste Korint'anom. Venuje tu veľkú pozornosť jednotlivým slovesám, ktoré charakterizujú, čo znamená milovať, alebo ich opaku, ktorý je tam vyjadrený. Takýmto spôsobom je jasne načrtnutá celá škála citovosti, ale nemenej aj krehkosť a nebezpečenstvo konkrétnych foriem lásky.

³⁸ Porov. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. dielo, § 29. „L'in-essere come tale“, ss. 168-226 (nem. originál *Sein und Zeit*, I, 5: „Das In-Sein als solches“, ss. 130-153).

³⁹ Porov. P. Ricoeur, *L'uomo fallibile in Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

V ďalšej časti pápež charakterizuje proces manželskej lásky naprieč rôznymi etapami, predovšetkým ako priateľstvo (*caritas*), ktoré chce dobro druhého v sebe samom. V záverečnej časti hovorí o erotickom rozmere manželstva, najmä ako o koreni a základe otvorenosti pre druhého. V jednej z poznámok sa František výslovne odvoláva na Tomáša Akvinského, ktorý v prvej časti svojej *Summy* kladie otázku, či je u Boha potrebné, aby tam bola láska ako *amor*. Odpoveď znie, že „prvým hnutím vôle a akejkolvek príťažlivej čnosti je láska“ („*primus motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor*“). Preto súčasťou lásky je celý svet emócií“ (AL 143-146) a je s tým spojené „radostné potešenie“ Božích detí, ale aj krehkosť a nebezpečenstvo lásky pre násilie a manipulácie, pretože táto sila „zbližovania sa“ a „otvorenosti“ potrebuje kultúrne napredovanie a prostredníctvom, aby sa mohla rozvíjať v celom svojom zmysle a význame.

Hlboký význam zahrnutia erosu bez obmedzení do stavby manželstva sa prejavuje v opise sviatosti manželstva ako Božieho povolania dvoch ľudských bytostí, ktoré navzájom uzavrujú celoživotnú zmluvu tak, že si budú navzájom patriť, a to zvlášť nerozlučiteľným a totálnym spôsobom, ako si navzájom patria Kristus a Cirkvi. V tejto životnej zmluve, ktorá sa nachádza v mimoriadnom nebezpečenstve, dostávajú prísľub Božej pomoci.

Skutočnosť, že je František dôverne oboznámený s moderným skúmaním citovosti, nedosvedčuje len AL. Analogicky vo svojich reflexiách o sociálnych otázkach si František osvojuje pozitívne analýzy atavických podnetov človeka – vlastníctvo (majetok, peniaze, a pod.), moc (silu, ovládanie), vážnosť (česť, dôstojnosť). Iba kultúrnym rozvojom a sprostredkovaním možno tieto popudy kde-tu komplexne uchrániť od ich premeny v deformáciu a inštitucionálny útlak ľudskej bytosti, ktoré ich neustále ohrozujú. Ide vždy a výlučne len o rozvoj a kultúrnu mediáciu variabilnú v čase a priestore, ale nejestvujú všeobecné ideálne formy, aby sa stali lineárnymi. Vždy jestvujú kde-tu takéto „vylepšenia“ podmienené časom a priestorom.

Paul Ricoeur predložil fenomenologicko-filozofické analýzy potrebné v tomto prípade.⁴⁰

2. Jazykovosť ľudského bytia-tu

a) Jazyk a jazykovosť ako prvoradá oblasť skúmania modernej filozofie

Ak sa podľa vedecko-filozofických lingvistických pravidiel v sedemnástom a osemnástom storočí jazyk ako spôsob vyjadrovania považoval za „výraz myslenia pomocou ľubovoľne zvolených znakov“,⁴¹ začiatkom devätnásteho storočia vzniká filozofická reflexia o jazyku, ktorá ho robí prvoradou témou filozofovania v modernosti. Aj vďaka jazykovedcom tu ide o hlbokú transformáciu do takej miery, že na tomto mieste nie je možné podať čo len jedinú myšlienku o tejto novej realite, aká vznikla. V priestore, ktorý máme k dispozícii, možno ponúknuť len zoznam kľúčových slov a mien, aby sme ukázali, akým spôsobom sa chápe jazykovosť v modernosti ako modalita ľudského bytia. Už v Hamanovej a Herderovej kritike Kanta sa silno zdôrazňuje závislosť rozumu na jazyku, a to natoľko, že vychádzajúc z tohto predpokladu sa radikálne spochybňuje kantovská otázka „čistého rozumu“. Wilhelm von Humboldt svojimi spismi o filozofii jazyka načrtol nové cesty pre pochopenie jazyka.⁴² Zaiste treba pamätať na videnského Carnapa, Fregeho, potom Russela, a najmä Wittgensteina a jeho *Filozofické výskumy* zo začiatku dvadsiateho storočia.

⁴⁰ Porov. P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit*, cit. dielo, ss. 164-172.

⁴¹ Porov. J. Hennigfeld, *Sprache – philosophisch*, in *RGG* 4, 7, 1608.

⁴² Už tituly jasne naznačujú inovácie, aké sa objavujú: „Komparatívne štúdium jazykov vo vzťahu k rôznym obdobiam lingvistického vývoja (1820); Vplyv odlišného charakteru jazyka na literatúru a formáciu ducha; Vznik gramatických foriem a ich vplyv na rozvoj myšlienok (1822); Národný charakter jazykov (časť); Abecedné písmo a jeho vzťah so štruktúrou jazyka (1824); Duál (1827); Odlišnosť štruktúry ľudského jazyka a jej vplyv na duchovný rozvoj ľudského pokolenia (1830-1835)“, citované z diela A. Flitner – K. Diel (Hg.), *Wilhelm von Humboldt Werke*, zv. 3, *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt 1963.

Súčasne s Wittgensteinom,⁴³ to jest s obdobím prvej svetovej vojny, Franz Rosenzweig pracoval na svojom diele *Hviezda vykúpenia*, na vypracovaní „nového myslenia“ zameraného na biblický jazyk, zvlášť na liturgiu. Keď spolu s Martinom Buberom pracoval na preklade Biblie do nemčiny, priblížil sa ku Cohenovi.

Povedľa Schelera treba nutne uviesť Heideggera a jeho žiakov, akým je napríklad Gadamer. V diele *Byť v čase* Heidegger poznamenáva, že jazyk patrí k „podstatnej syntéze“ existencie a tvorí jej otvorenosť [*Erschlossenheit*].⁴⁴

V druhej polovici dvadsiateho storočia v kritike a v pokračovaní predchádzajúcich postojov sa vysvetľuje a stáva predmetom uvažovania kvantita jazykových funkcií. Pomyslíme si napríklad na teóriu jazykového aktu. Jestvuje štrukturálna lingvistika, ktorá sa usiluje vysvetliť dejiny myslenia, vychádzajúc z jazyka a z jazykovosti a skúmajú sa štruktúry moci z hľadiska filozofie jazyka. Morálna normatívnosť sa rozvíja vychádzajúc z etiky rečového prejavu. K týmto niekoľkým kľúčovým slovám, ktoré sme si zvolili, treba teraz pridať hlboké premeny v lingvistickej vede, o ktorých sme sa tu ešte vôbec nezmienili.

Nastoluje sa otázka: odráža sa toto nevidané množstvo nových pojmov, vzťahov, odlišných prístupov na teologickej antropológii, ktorá sa prejavuje v dokumentoch učiteľského úradu pápeža Františka?

b) Poznámky k teologickému chápaniu jazykovosti človeka v *Evangelium gaudium*

V odpovedi na tieto otázky je najlepšie načrieť do apoštolskej exhortácie *Evangelii gaudium* (EG) pápeža Františka. Tretia kapitola

⁴³ Porov. Ludwig Wittgenstein 1914-1916, Wilhelm Baum (ed.), Wien – Berlin 1991.

⁴⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. dielo, s. 213 (nem. originál s. 169).

má názov: „Ohlasovanie evanjelia.“ Jej štyri úseky sú nazvané nasledovne:

- I. Všetok Boží ľud ohlasuje evanjelium
- II. Homília
- III. Príprava na kázeň
- IV. Evanjelizácia na prehĺbenie kerygmy

Už tituly dokazujú, akým spôsobom sa tu v rôznej perspektíve rozoberá problém jazyka v teologickom kontexte.

V tom, čo bude nasledovať, rozčleníme naše pozorovania na základe týchto štyroch uvedených úsekov. Viest' nás pritom bude titul celej kapitoly: „Ohlasovanie evanjelia.“

Pápež František v *Lumen fidei* (LF) a v úvode do EG už hovoril o Božom slove, ktoré sa obracia na každého človeka a nachádza odpoveď vo viere.⁴⁵ V tomto ohľade sa výrok zhoduje s *Dei verbum* (DV), s konštitúciou o zjavení, zvlášť s argumentáciou prvej kapitoly o zjavení, prostredníctvom ktorého Boh zjavil sám seba praotcom (porov. DV 2-3). O tomto základnom tvrdení sme dôkladne pojednávali už predtým v časti venovanej bytiu-vo-svete človeka. V tretej kapitole EG, ktorá tu bude predmetom štúdia, sa hovorí o ohlasovaní evanjelia. A prvým základným tvrdením je, že „všetok Boží ľud ohlasuje evanjelium“ (EG, názov prvého odseku tretej kapitoly).

Jazyk je vždy jazykom nejakého národa, a tento „ľud“ môže byť zozáčiarku spoločenstvo učeníkov na Turíce – posolstvo evanjelia možno ohlasovať len tak, ak Duch zaujme učeníkov *in toto*, aby tak splodil jazyk ohlasovania evanjelia. Tento jazyk ohlasovania predpokladá starozákonný jazyk.

Jazyk ohlasovania je výrazom viery, a tak sa stáva konštitutívnym pre spoločenstvo veriacich, pre Cirkev ako Cirkev.

⁴⁵ Porov. s. vyššie, 29 a nasl.

Obracia sa na všetkých – nie je to zvláštny jazyk, niečo extra, teda jazyk elity. A je podstatne činom, evanjelizačným činom. Nevyjadruje sa len v počínaní každého druhu komunity veriacich, nemôže a nesmie sa odovzdávať jednoducho ako informácia. Jeho pragmatikou je obracať sa na svojich adresátov, ktorí zahŕňajú celý ľud. Rovnako sú súčasťou tohto ohlasovania jednak netematické, teda hmotné a sociálne tvrdenia evanjelia, a jednak ohlasovania zámerne tematické, ktoré spočívajú na podklade netematickej prítomnosti, a o komunite veriacich hovoria nasledovné: „Nikto sa nespasí sám, to jest nie izolovaný jednotlivec svojimi silami. Boh nás priťahuje s ohľadom na komplexnú sieť medziľudských vzťahov, ktoré sú súčasťou života v ľudskom spoločenstve. Tento ľud, ktorý si Boh vyvolil a povolal, je Cirkev“ (EG 113).

Na začiatku svojej argumentácie o homílii František tvrdí: „Obnovme našu dôveru v ohlasovanie, založenú na presvedčení, že sám Boh túži priblížiť sa k ľuďom prostredníctvom kazateľa a prejavuje svoju moc skrze ľudské slovo“ (EG 136).

Často citovaná kategorická veta švajčiarskeho reformátora Heinricha Bullingera: „Kázanie Božieho slova je Božie slovo“, sa takto premenila na vetu vyjadrujúcu vieru a dôveru a ponechávajúcu Bohu slobodnú iniciatívu. Takto sa tvrdenie stalo nápomocné proti obvineniam zo strany nedávnej kontroverzie o monoteizme.⁴⁶ Pápež sa odvoláva na Ježišovo kázanie, na Pavlove slová o potrebe kázania, na poslanie učeníkov a na kázanie apoštolov. Homília ako „liturgické ohlasovanie Božieho slova, najmä v súvislosti s eucharistickým zhromaždením“ (EG 137), je najvyššou formou komunikácie – dialóg Boha so svojím ľudom, dialóg, v ktorom sa ľud ohlasujú zázračné udalosti spásy a neustále sa predkladajú požiadavky zmluvy.

⁴⁶ Ohľadom interpretácie tejto koncepcie kázania porov. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, zv. 1, *Die Lehre vom Wort Gottes*, I/1, 52, 56 a nasl., s. 71 a nasl. S výnimkou detailov je tu základná zhoda medzi Barthom a Františkom.

Homília dostáva svoj charakter zo zakorenenia v liturgii pamiatky Ježiša Krista, jeho ohlasovania, jeho sebadarovania vo svojom umučení a oslávení, ktoré prijal od Otca, jeho sviatosťného prijímania, ktoré premieňa život veriacich. Homília má mať nasledovné znaky:

1. Musí byť krátka a rešpektovať súlad častí a rytmus liturgie. Má privádzať k Ježišovi Kristovi.

2. Keďže si homília vyžaduje dôverný dialóg medzi Bohom a veriacimi, kazateľ sa má vyjadrovať autentickým jazykom a nachádzať v srdci kultúry ľudu „prameň živej vody, jednak pre to, čo treba povedať, ako aj pre objavenie správneho spôsobu, ako to povedať“ (EG 139).

3. Napokon je potrebné, aby kazateľ dobre poznal Písmo a jeho poslanstvo. František tieto vlastnosti zhrňa v obraze dialógu medzi matkou a dieťaťom: „Duch lásky, ktorý v rodine, vedie tak matku, ako aj syna v ich dialógoch, v ktorých sa učí i vyučuje; v ktorých sa napomína i vyjadruje ocenenie za dobré veci; a toto sa deje aj v homílii“ (EG 139).

Argumentácie týkajúce sa prípravy homílie, rozčlenené na odseky: „Kult pravdy“, „Zosobnenie slova“, „Duchovné čítanie“, „V načúvaní ľudu“, „Pedagogické nástroje“ – možno čítať ako návod na účinnú a zodpovednú prax, ako aj na autentický životný štýl, ktorý ju sprevádza a pomocou ktorého sa človek vyhne sklznutiu do klebetenia, prázdneho tárania v životnom štýle, ktorý sa netýka ani nás samých ani druhých, ba ani témy, o ktorej sa hovorí. Iba tak bude krása a dobro sprevádzať pravdu jazyka.

Záver tejto kapitoly tvorí niekoľko argumentácií o katechéze. Pápež František dôsledne rozlišuje medzi *kerygmou* a evanjelizáciou alebo katechézou. Za *kerygmu* označuje vnútorné tajomstvo jazykového kresťanského príbehu. Pápež nazýva *kerygmu* aj prvým ohlasovaním, čím načrtáva charakter udalosti tohto jazykového

príbehu. Nedefinuje ho, pretože nie je možné ho definovať. No opisuje ho obrazmi z Nového zákona:

Je to oheň Ducha Svätého, ktorý sa daruje v podobe jazykov a vďaka nemu veríme v Krista, ktorý nám svojou smrťou i zmŕtvychvstaním odhaľuje a sprostredkúva nekonečné Otcovo milosrdenstvo. Na pery katechéty sa neustále vracia toto prvé ohlasovanie: „Ježiš Kristus Ťa miluje, obetoval svoj život, aby Ťa zachránil, a teraz žije po tvojom boku každý deň, aby Ťa osvietil, posilnil a oslobodil.“ Keď hovoríme, že toto ohlasovanie je „prvé“, neznamená to, že stojí na začiatku, a potom sa naň zabudne alebo že je možné ho nahradiť inými obsahmi, ktoré ho prevyšujú. Je prvým v kvalitatívnom zmysle, pretože je hlavným ohlasovaním, teda tým, ktoré treba vždy znova rozličnými spôsobmi počúvať a stále nanovo ohlasovať počas katechézy, raz jednou formou, potom inou, vo všetkých etapách a vo všetkých situáciách. (EG 164).⁴⁷

Od *kerygmy* sa líši katechéza *kerygmy*, ktorá však nemôže nahradiť samu *kerygmu*, neponúka „solidnejšiu“ formáciu (EG 165), ako skôr priemernú a sprevádza rast viery – čo neznamená len prehĺbenie učenia viery, ale aj praktické vyjadrenie nového života, sprostredkovaného *kerygmou*. Takáto katechéza vyjadruje vykupiteľskú Božiu lásku, na ktorú má človek odpovedať svojím morálno-eticko-sociálnym konaním.

Ako druhú formu katechézy František výslovne uvádza „mystagogickú“ katechézu, ktorá vysvetľuje sviatosťné alebo liturgické znaky Cirkvi a ukazuje tak najslávnejšiu podobu

⁴⁷ Podľa mňa Bruno Forte predložil vypracovanie systematickej teológie tohto učenia, keď tvrdí: „*Kerygmu* možno opísať ako ohlasovanie v sile autority spásonosnej udalosti, ktorej autorom je Boh v Ježišovi Kristovi. V ňom si v sile Ducha Svätého pripomíname túto udalosť prostredníctvom slov cirkevného ohlasovania a toto ohlasovanie sa dostáva k poslucháčovi s takou osobnou hutnosťou, že u neho vyvoláva pozornosť voči posolstvu a napomáha mu dôjsť k rozhodnutiu pre Krista“ (B. Forte, *Kerygma II systematisch-theologisch*, in *LThK* 5, 1409).

pragmatického členenia jazyka Cirkvi. František v tomto kontexte špecificky poznamenáva, že každá katechéza venuje osobitnú pozornosť „ceste krásy (*via pulchritudinis*). „Treba mať odvahu nachádzať nové znaky, nové symboly, nový priestor na vtelenie odovzdávaného slova, rozličné formy krásy prejavujúce sa v mnohých kultúrnych oblastiach vrátane nekonvenčných prejavov krásy, ktoré sa hlásateľom evanjelia môžu zdať málo významné, avšak pre druhých sa stali výrazne prítlačlivými“ (EG 167).

Po týchto dvoch typoch katechézy František napokon zaradil poslednú časť o „Osobnom sprevádzaní procesov rastu“. Duchovné sprevádzanie sa javí osobitne potrebné v modernosti na pomoc veriacim dosiahnuť v súčasnom svete „pravú slobodu“. Toto duchovné sprevádzanie slúži ako spôsob, ako „obnoviť túžbu po kresťanskom ideáli a snahu naplno zodpovedať Božej láske, ako aj dychtivosť rozvíjať to najlepšie, čo Boh zasial do života človeka“ (EG 171). Dnes je podstatnou súčasťou úlohy ohlasovania Cirkvi. Napokon rovnako ponuka zdieľaného čítania Písma slúži na spoločný rast a prehĺbenie viery.

3. Človek – duch a bytie-osobou

a) Vedomie – bytie-duchom a bytie-osobou človeka v modernej filozofii

Otázkou *vedomia* autor uvádza svoj filozofický prístup k „duchu človeka“. V línii textu J. R. Searla z roku 2001 *Mente, language y sociedad* a Antonyho Kennyho z roku 2000 *La metafisica de la mente* Amengual pojmom *espíritu* chápe ducha v zmysle *mens*. *Mens* označuje schopnosť človeka vyvíjať rozumové správanie. Pretože pojem osoby závisí bezprostredne od javu ducha, v tomto odseku zhrňame obe determinácie. Autor pozornou fenomenologickou analýzou ako prvú vec objasňuje to, čo chápe pod vedomím a vedomím seba samého. Vedomie je spočiatku vedomím niečoho. Nemožno ho definovať, jednoducho je. Iba vychádzajúc z neho vyplynie možnosť skúsenosti niečoho ako *skúsenosti* a venovať pozornosť skúsenosti, chápať skúsenosť ako takú. V takomto

návratu-do-seba chápeme, že všetky podmienky vedomia patria nejakému činiteľovi – v podobe prvej osoby – nejakému „ja“. Tak sa chápaniu otvárajú „exteriorita“ a „interiorita“ skúsenosti. Vedomie sa javí ako jednota subjektu a objektu, intuícia, ktorá protirečí „bežným, normálnym predstavám“, ako aj rozšíreným vedeckým vysvetleniam. Autor vo svojej analýze sleduje logiku, ako ju predkladá Georg Friedrich Wilhelm Hegel v štvrtej kapitole svojej *Fenomenológii ducha*.⁴⁸

Vedomie tvorí diachronickú a synchronickú jednotu – jednota sa vzťahuje na všetky skutočnosti prítomné v postupnosti pamäte, ktoré sú zároveň súčasťou prítomného vedomia. V tejto jednote možno rozlíšiť rôzne stavy vedomia, ktoré sa umiestňujú v kontexte a naberajú svoju identitu a svoje charakteristiky v sieti stavov vedomia. Stavy vedomia a ich sieť však prežívam „ja“. Zaiste ich „možno skúmať objektívne“, no sú len „subjektívne“ a zakaždým ich prežívame ako jednotlivý fakt.

Tu sa vynárajú vzťahy so spôsobmi existencie ľudskej bytosti, o ktorých sa hovorí kľúčovým termínom „citovosť“. V tomto zmysle žije a pohybuje sa každý ľudský jednotlivec vo svojom svete. Každý nový stav vedomia sa integruje práve do tejto jestvujúcej siete a prežíva svoju identitu a jednotlivosť práve v porovnaní s ostatnými stavmi vedomia. V tomto zmysle sa každý jednotlivý človek pohybuje vo svojom svete, žije v ňom.

Ale je rovnako pravda, že v stretnutí s druhým človekom vedomie každého otvára prístup do sveta, ktorý je odlišný od jeho sveta. V správaní pri druhom a pri mnohých iných vyvstávajú otázky o iných svetoch a ich aspektoch – to jest otázky poznávacieho typu – a vôľové otázky týkajúce sa zmeny, použitia, vplyvu, a pod. V tomto

⁴⁸ Porov. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1973: „La verità della certezza di se stesso“, I, s. 143 a nasl. (nem. originál *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952: „Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“, s. 133 a nasl.).

kontexte sa buduje individuálne „vedomie“, ako to naznačila analýza G. Meada.⁴⁹

Natívno-radikálna schopnosť rozvíjať špecificky ľudské možnosti a postoje, ktoré sú tu potrebné, sa v tradícii nazývajú „mens“. Takýmto termínom sa definuje mimoriadne zložitá schopnosť vytvárať jazykovú, sociálnu, morálnu, ekonomickú, vedeckú a kultúrnu činnosť, ktorou sa vyznačuje ľudské bytie v spoločnosti. „Mens“ je schopnosť druhého poriadku, teda schopnosť nadobúdať iné schopnosti, z ktorých najdôležitejšou je ovládanie jazyka. Tieto schopnosti sa viažu na seba spravidla diferenciaciou medzi rozumom a vôľou. Autor si výslovne všíma, že v tradícii rad učencov rozlišovanie medzi poznávacou a vôľovou schopnosťou dopĺňa schopnosťou úsudku, v ktorom sa však zvažovanie, rozlišovanie a rozhodovanie nemôže vzdať celku poznávacích schopností, spojených s pravdou, a vôľových schopností spojených s dobrom.

Všetky tieto schopnosti možno realizovať len jazykom a nemožno ich od seba oddeliť. O vôli nemožno uvažovať oddelene od rozumu a rozum nemožno používať bez vôle. Preto sa vôľa stáva slobodnou, iba keď koná z rozumových dôvodov.

Identitu človeka, ktorá z toho vyplýva, možno charakterizovať v odlišných rolách, ktoré zodpovedne preberá. Človek sa nachádza pred výzvou dať formu životu, ktorý má zmysel v horizonte pravdy a dobra. „Poznať a milovať sú uskutočnenia identity človeka, ktorého epicentrum však sídli v protichodných bodoch: keď ide o poznanie, epicentrum sa nachádza u toho, *kto poznáva*; keď ide o láska, u toho, *kto miluje*. Vedieť znamená byť v druhom rovnakým spôsobom ako v sebe samých. Milovať znamená byť v sebe samých tak, ako sme v druhom.“⁵⁰

⁴⁹ Porov. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires³ 1973.

⁵⁰ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 190.

Ja a ty, ten druhý a ja, tvoria vzájomný vzťah konštitutívneho charakteru. Uskutočnenie a realizácia ich jednoty však ponecháva zároveň oddelené ich rozdielne podstaty.

Vychádzajúc z týchto základných koncepcií ľudskej subjektivity autor sa konfrontuje s aktuálnymi filozofickými úvahami o „*mens*“ človeka – s psychologickými prístupmi behaviorálnej vedy a logickými (W. Watson, B. F. Skinner, G. Ryle), s monistickými teóriami identity (R. Rorty, H. Feierabend, a ďalší), s funkcionalizmom (H. Putman, J. Fodor) a s rôznymi prístupmi emergentizmu.

Autor vo svojom záverečnom zhrnutí formuluje tézy, v ktorých, v protiklade s „totalným tvrdením“ ja som moje telo/ja mám telo – predkladá globálne tvrdenie zodpovedajúce človeku – človek je duch/človek má ducha.

- „Duch (alebo spiritualita [*espiritualidad*] v zmysle duchovného charakteru) človeka nevymedzuje jednu nezávislú časť človeka, ale jeho totalitu – duch je vtelený a pričlenený.
- Duch definuje tento rozmer človeka, ktorý je pre človeka špecifický – jeho inteligencia, vôľa, sloboda, vedomie, jeho *mens*, ktorej realizácia nastáva vždy v tele a prostredníctvom tela.
- Duchom sa definuje princíp konania človeka, ktorý sa nemôže vzťahovať na číru biológiu, aj keď pôsobí vždy vďaka nej a v spojení s ňou. Sú procesy, ktoré sa nemôžu vzťahovať na procesy čisto prirodzené, pretože na tomto mieste sa zbieha rozum, vedomie, sloboda, zvolené hodnoty, tvorivosť.
- Duchom, obracajúc sa na seba, interioritou sa definuje subjektívny a osobný charakter človeka. Človek ako duch je ten, ktorý môže tvrdiť, že má telo, a teda že ‚ja som moje telo‘.

- Tak duch definuje toto radikálne otvorenie sa človeka skutočnosti a bytiu, ktoré udeľuje schopnosť charakteristickú pre poznanie, slobodu, a ktorá ho otvára pravde a dobru.⁵¹

Vo vzťahu k pojmu osoby Amengual ponúka vynikajúci panoramický pohľad na dejiny termínu a jeho významu, počnúc latinským pôvodom a biblickými koreňmi, ktoré prechádzajú do kresťanstva, stredoveku a modernej doby, až po nemecký idealizmus. Aktuálny stav diskusie sa vyvíja počnúc Schelerom na jednej strane a Strawsonom na druhej.⁵²

V prípade Schelera autor dáva do pozornosti najmä početné determinácie, pomocou ktorých sa osoba javí ako aktívne centrum činov, ktoré sú sformované duchom a v ktorých sa osoba prejavuje ako subjekt.

Pokiaľ ide o Strawsona, centrálnou je jeho vyvrcholenie – kríza na charakterizovanie osoby prostredníctvom prívlastkov materiálneho a osobného typu, ktoré sa pripisujú stavom vedomia a ktoré opisujú telesné charakteristiky.

Za fenomenologickými a analytickými otázkami a pojmami nasledujú ďalšie, predovšetkým na priblíženie sa pojmu osoby – ktorú v podstate nemožno definovať, ale opísať –, schopnému starať sa o individualitu ľudskej existencie ako jednoty, a osobitne jednoty a jedinečnosti jednotlivcov napriek tomu, že patria do jediného ľudského pokolenia. Táto jedinečná jednota, ktorá sa bezprostredne javí v duchovných činoch, nedovoľuje chápať osobu ako subjektivitu, ktorá sa realizuje len prostredníctvom konania – ale skôr je človek osobou a stáva sa tým alebo oným svojím pôsobením v slobode.

⁵¹ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 204.

⁵² Autor sa tu opiera o nasledovné edície v španielčine: M. Scheler, *El puesto de l'hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1981; *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid 2001. Ďalej o autora P. F. Strawsona, *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid 1989.

Nasledujúce otázky v oblasti analytickej filozofie sú okrem iného spojené s rozdielom medzi bytím sebou samým a individuálnosťou (*mismidad, ipseidad*) a rôznymi nerovnakosťami, ktoré sa takým spôsobom prejavajú, ako určenie momentu univerzálneho vzťahu alebo jeho negovania.

Amengual zhrňa svoje úvahy a kritické syntézy nasledovne:

Osoba sa nám javila ako niekto, kto je bytie-vo-svete, telesné, sociálne, obdarené jazykom, citmi, vedomé a rozumové, a okrem toho ho berieme do úvahy v jeho vývoji ako subjekt identity, slobodný, aktívny a pasívny subjekt, ktorý sa stále utvára a vyvíja v určitej kultúre, kde buduje spoločnosť, do ktorej je začlenený...

Vo všetkých podstatných rysoch ľudskej existencie, ktorú sme citovali, sa ukazuje radikálna otvorenosť voči druhému, čo je znakom otvorenosti totálne inému, posvätnému, tajomstvu.⁵³

b) Vedomie, bytie- duch a bytie-osoba v teologickej antropológii pápeža Františka

Ak v prehľade prechádzame texty učiteľského úradu pápeža Františka a pýtame sa, ako sa filozofické otázky, o ktorých sme diskutovali v tejto časti, odrážajú v jeho textoch, očakávame, že by sa mohli nachádzať práve v encyklike *LF* o viere. Našu pozornosť hneď upúta druhá kapitola s názvom „Ak neuveríte, nepochopíte“ (porov. *Iz 7, 9*): A teda, povieme, tu sa hovorí o viere a o pravde, o poznaní pravdy a lásky, o viere ako o počúvaní a videní, o dialógu medzi vierou a rozumom, o viere a hľadaní Boha, o viere a teológii.

Po historickom úvode kladieme na začiatok tejto druhej kapitoly otázku o „type poznania, aké je vlastné viere“ (*LF 26*). Odpoveď znie, že

⁵³ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, ss. 233-234.

srdce je v Biblii stredom človeka, v ktorom sa stretajú všetky jeho dimenzie: telo a duch; interiorita osoby a jej otvorenosť voči svetu a druhým; intelekt, vôľa, city. Ak je srdce schopné držať pospolu všetky tieto dimenzie, je to vďaka tomu, že srdce je miestom, kde sa otvárame pravde i láske a nechávame sa nimi hlboko dotknúť a premeniť. (Ibid.)

Ako sa definuje srdce? Na prvom mieste ako stred, v ktorom sa zhromažďujú „rozmary“, to jest základné charakteristiky ľudského bytia-tu, ktoré tvoria dimenzie, a kde sa takéto aktuálne formy stretajú bez toho, aby sa transformovali na niečo iné, trocha ako čiary v jednom bode, ale majú svoj princíp jednoty v ich mnohosti. Preto sa ďalej srdce považuje za základnú schopnosť „držať“ pospolu tieto dimenzie“, teda viesť ich k jednote, k spolupráci. Táto schopnosť sa zakladá na skutočnosti, že je miestom, „kde sa otvárame pravde a láske“.

Tieto tvrdenia (otvoriť sa pravde, otvoriť sa láske) sa už nachádzajú vo filozofických reflexiách o antropológii, v tom prípade však ako ovocie dlhšieho procesu sprostredkovania, v ktorom šlo predovšetkým o bezprostrednosť vedomia, o sprostredkovanú reflexiu, ktorá sa tak stala možnou, o vývoji bytia sebou samými a o stretnutí s inými v ich inom svete. Vychádzajúc z tohto potom vstúpili do hry, zakaždým s iným akcentom, otázky pravdy a lásky ako bytie a bytie v sebe alebo v inom.

Povedali sme aj to, že v celom tomto procese ide o to „byť zasiahnutí“ a „premieňať-sa“.

Zaujímavý odstup od tvrdení o viere, ktoré je jednotou lásky, sa stáva jasným, keď potom čítame o základe tejto príbuznosti: „Kto miluje, chápe, že láska je skúsenosťou pravdy, že ona sama nám otvára oči, aby sme videli celú skutočnosť novým spôsobom – v zjednotení s milovanou osobou... Ide o pohľad na svet na základe vzťahu, ktorý sa stáva odovzdávaným poznaním, videním vo videní druhého a spoločným videním všetkých vecí“ (LF 27). V nasledujúcom bode je vysvetlenie: „Tento objav lásky ako

prameňa poznania, ktorý patrí k pôvodnej skúsenosti každého človeka, nachádza svoje spoľahlivé vyjadrenie v biblickom ponímaní viery. Zakúšaním lásky, ktorou si Boh vyvolil Izrael a zrodil ho ako ľud, prichádza k pochopeniu jednoty Božieho plánu od počiatku až po jeho završenie“ (*LF* 28).

Ak teda z citovaného textu *LF* prejdeme k ďalším dokumentom magistéria pápeža Františka, konštatujeme, že body, ktorých sme sa dotkli vo filozofickej reflexii, tu nachádzajú úplne odlišnú prítomnosť. Nie sú ponechané bokom, nevynechávajú sa, ale vystupujú do popredia v negatívnom kontexte, v uvedení bolesti, nedokonalostí, nespravodlivostí, v akých ľudia žijú; a objavujú sa v opisoch výziev, ku ktorým evanjelium nabáda a povzbudzuje, odrážajú sa v každodenných príkladoch, v ktorých ich veriace osoby realizujú a uskutočňujú vo svetle a v radosť. Ako príklad uvádzame *EG*, druhú časť druhej kapitoly: „Pokušenia pastoračných pracovníkov“ (76-109).

Odstup od textu, o ktorom sme hovorili vyššie, nachádza však svoje najsilnejšie vyjadrenie v slovách: „Viera poznáva, keďže sa spája s láskou, pretože láska sama prináša svetlo“ (*LF* 26). Tu sa viera stáva subjektom, ktorý koná, ako láska, ktorá prináša svetlo. Nie je jedno ja a jedno ty, ktoré verí tomu alebo onomu, kto ho miluje. Viera je totálne spredmetnená.⁵⁴

Keď zasa prejdeme na iné dokumenty magistéria pápeža Františka, hlavné body filozofickej reflexie naberajú celkom inú prítomnosť, neobchádzajú sa, ale celkom prirodzene sa objavujú nie vo filozofickej reflexii, ale v konkrétnych aspektoch, ku ktorým sa bezprostredne pristupuje. Pre ilustráciu sa pozrieme na body 88-62

⁵⁴ Máme silný dojem, že text siaha ešte k pápežovi Benediktovi a jeho spolupracovníkom, ktorí koncipovali Rok viery. Charakteristiky textu, ako sme o nich poznamenali na tomto mieste, čudne zodpovedajú celému priebehu „Roka viery“. Na túto tému porov. kritický postoj o „Roku viery“ S. Wendel, „Handle danach, und du wirst leben“ – Ein Rückblick auf das „Jahr des Glaubens“, in *Herder Korrespondenz*, 67 (2013), ss. 565-569.

EG, kde sa hovorí o vzťahoch, v ktorých a prostredníctvom ktorých sa odovzdáva viera a šíri sa evanjelium.

Kresťanský ideál bude vždy pozývať na prekonávanie podozrievavosti, trvalej nedôvery a strachu z napadnutia; teda k zmene tých obranných postojov, ku ktorým nás vedie dnešný svet...Evanjelium nás však pozýva nebáť sa riskovať stretnutie s tvárou druhého človeka, s jeho fyzickou prítomnosťou, ktorá je naliehavá, s jeho bolesťou a požiadavkami i s jeho nákazlivou radosťou – v neustálom blízkom vzťahu. Autentická viera v Božieho Syna, ktorý sa stal človekom, je neoddeliteľná od daru seba samého, od príslušnosti k spoločenstvu, od služby, od zmierenia s druhými. Boží Syn, ktorý nás svojím vtelením pozval na revolúciu jemnosti. (EG 88)

V tomto prípade sa hovorí o druhom ako o individuálnej osobe, ako o ty, o jeho tvári, o jeho telesnej prítomnosti, o jeho utrpeniach a túžbach, o jeho nákazlivej radosi. Je prítomný s celou svojou citovosťou. Ten druhý má „smäd“ po spáse, chce byť oslobodený, hľadá solidárne spolunažívanie. Iba na tejto dialogickej rovine v priestore dôvery, ktorá nám umožňuje otvoriť sa, otvoriť si srdce, možno druhému predložiť vieru v Boha, v Otca, ktorý miluje Ježiša Krista. V tomto kontexte výslovne hovorí:

Toto ohlasovanie, vždy úctivé a slušné, začína sa osobným dialógom, v ktorom druhá osoba vyjadruje a tlmočí vlastné radosi, nádeje a starosti o svojich blízkych ako aj mnohé ďalšie veci ukryté v jej srdci. Len po takomto rozhovore je možné ohlásiť Slovo... – osobná láska Boha, ktorý sa stal človekom, obetovala seba samu za nás a stále živá nám ponúka svoju spásu i svoje priateľstvo. Je to ohlasovanie, ktoré sa koná s pokorným postojom svedectva toho, kto sa stále vie učiť vo vedomí, že poslanstvo je také bohaté a hlboké, že nás vždy presahuje. (EG 128)

Vtedy ten, s kým hovoríme, „spozná, že Božie slovo sa reálne prihovára jeho existencii“ (*ibid.*).

Tento postoj, toto otvorenie sa komunikovaniu viery, ktorá z neho vyplynie, musia však utvárať aj spoločenstvo veriacich, ktoré – aby sme použili slová pápeža Františka – „je mystické, kontemplatívne bratstvo, ktoré dokáže vnímať svätú veľkosť svojho bližneho, dokáže spoznať Boha v každom človeku, znášať ťažkosti spoločného života, spoliehajú sa na lásku Boha, a otvárať tejto Božej láske svoje srdce, hľadajú šťastie druhých podľa vzoru dobrého Otca“ (EG 92). V tomto zmysle je komunita veriacich „sol' zeme a svetlo sveta“.

Takto sa základné rysy filozofickej antropológie odrážajú takpovediac vo dvoch verziách v učení viery, ako ju predkladá pápež František: na jednej strane v opise utrpení a zla v osobnom a spoločenskom živote a na druhej v opise aktuálnych výziev cez evanjelium a príklady, ktoré pápež berie zo života kresťanského spoločenstva a jednotlivých veriacich. Tak zoznam antropologických skreslení, ako aj určenie správneho používania napomáhajú umiestniť tieto pojmy do modernej filozofickej antropológie, ktorú Gabriel Amengual vypracoval vychádzajúc z početných publikácií o antropológii vo forme štrukturálnej fenomenológie ľudskej bytosti. Oboznámenosť pápeža Františka s týmto vývinom modernej antropológie mu pomáha primeraným spôsobom poukázať na ohrozenia Cirkvi a spoločnosti, osobitne pokiaľ ide o sociálne javy. A tak v EG napríklad hovorí o „*duchovnom zosvetštení*“, ktoré je dnes v Cirkvi rozhodne najškodlivejším prvkom života viery:

Toto zosvetštenie⁵⁵ sa môže žiť dvoma spôsobmi, ktoré sú navzájom hlboko prepojené. Prvým z nich čaro gnosticizmu, viery uzatvorenej do subjektivismu, v ktorom človeka zaujíma len určitá skúsenosť alebo určitý rad úvah a poznatkov, ktoré vraj dokážu priniesť útechu a svetlo, ale daný človek v konečnom dôsledku zostane pre nezatvorený v imanencii svojho vlastného rozumu a citov. Druhým je egocentrický prometeovský neopelagianizmus tých, ktorí sa v podstate

⁵⁵ Výraz vytvoril Voltaire pre výrobné spôsoby priemyselnej ekonomiky, ktoré umožňovali nestarať sa zvlášť o chudobných, keďže títo upadli do chudoby práve pre požiadavky ekonómie.

spoliehajú len na vlastné sily a cítia sa nadradení nad druhými, pretože sa riadia určitými normami alebo pretože sú neochvejne verní istému katolíckemu štýlu z minulosti. Je to domnelá doktrínálna alebo disciplinárna istota, ktorá však vedie k narcistickému a autoritatívnemu elitarizmu, v ktorom druhých namiesto evanjelizovania analyzujú i klasifikujú, a namiesto toho, aby im uľahčili prístup k milosti, mňajú energiu na ich kontrolovanie. V oboch prípadoch ani Ježiš Kristus, ani ľudia nestoja v strede záujmu. Sú to prejavy antropocentrického imanentizmu. Je nemožné predstaviť si, že z týchto obmedzujúcich foriem kresťanstva by mohol vyrásť autentický evanjelizačný dynamizmus. (EG 94)⁵⁶

⁵⁶ V nasledovných argumentáciách pápež uvádza celý rad spôsobov správania v Cirkvi, vyplývajúcich z tohto základného postoja odmietania. Porov. EG 95-101.

5. KAPITOLA

POHĽAD NA AKTUÁLNU SITUÁCIU VYCHÁDZAJÚC ZO ZÁKLADNÝCH CHARAKTERISTÍK ĽUDSKEJ EXISTENCIE

1. Predbežné metodologické poznámky

V predchádzajúcich kapitolách sme sa prísne pridržali metódy opísanej na začiatku. Táto metóda nám pomohla objaviť základné charakteristiky modernej antropológie, ako ich vo svojej filozofii a ohlasovaní viery rozvinul pápež. Aj v poslednej kapitole sa dodrží porovnávacia konfrontácia medzi filozofickou a teologickou víziou, hoci s podstatnou modifikáciou.

Rovnako ako predtým aj teraz budeme vychádzať z filozofických pojmov Amenguala, ako sú uvedené v druhej časti. Tento autor definuje tematiku, s ktorou sa bude zaoberať v tejto časti, termínom „determinácia“ (*determinación*); a na rozdiel od objasňovania štruktúr alebo základných rysov modernej filozofickej antropológie teraz vysvetľuje, že bude hovoriť o „schopnostiach a procesoch, ktoré kladú na prvé miesto bytie človekom ako existenciu, ako projekt, ako proces vývoja“.⁵⁷ Keďže ide práve o udalosť slobody, ktorá sa završuje, a najmä nakoľko je určujúcou dynamikou tohto procesu vývoja, v týchto vysvetleniach sa stretáme so súvisom s prítomnosťou osobitného typu. Filozofické reflexie a fenomenologické analýzy nepojmú empirickú udalosť. Ale jestvujú aktuálne štruktúry slobody ľudského typu, ktoré sú typické pre našu dobu a ktoré môžu dať základ empirickej praxi a prejaviť sa v nej. Ak sledujeme obsah, akým sa zaoberá Amengual v druhej časti svojich reflexií, po dvoch úvodných kapitolách o slobodne komunikovanej identite človeka a slobode ako transcendentálnej

⁵⁷ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 239.

antropologickej determinácii,⁵⁸ predkladá úvahy o ľudskom konaní, o formách práce, aj tej modernej, o technike a záhaľke. Amengual potom hovorí historickosti, ktorá naberá dôležitý profil v kultúre, a svoj výklad uzatvára malou kapitolou o stavbe spoločnosti v solidarite.

Ak tieto témy, ktoré, samozrejme, majú typický charakter súčasnej doby, konfrontujeme s argumentáciami pápeža Františka v *Evangelii gaudium* (EG), *Laudato si'* (LS) a *Amoris laetitia* (AL), vystúpia do popredia závažné rozdiely. V druhej kapitole EG pápež František hovorí o aktuálnej kríze spoločenského života a vyslovuje svoje „nie ekonómii vylúčenia, nie novej modloslužbe peňazí; nie peniazom, ktoré vládnu, namiesto toho, aby slúžili; nie nerovnosti, ktorá plodí násilie“. Za tým nasleduje ešte odsek o výzvach mestskej kultúry. V tretej kapitole LS, venovanej ľudským koreňom ekologickej krízy, hovorí najmä na tieto témy: „1. Technológia – kreativita a moc; 2. Globalizácia technokratickej paradigmy; 3. Kríza moderného antropocentrizmu.“ V druhej kapitole AL sa zaoberá „aktuálnou situáciou rodiny“ a študuje antropologicko-kultúrne transformácie a sociálne tendencie alebo štruktúry, ktoré vystavujú nebezpečenstvu alebo podstatne ohrozujú súčasnú situáciu rodiny.

Všetko toto sú aspekty typické pre našu dobu, ktoré podstatne utvárajú antropológiu.

Nebude, samozrejme, primerané aplikovať argumentácie filozofickej antropológie vzťahujúce sa na túto oblasť ako orientačný bod na uvedenie zodpovedajúcich otázok vo filozofickej antropológii Františka. Dôvod takejto nevhodnosti nemožno len tak zvaliť na autora diela *Antropología filosófica*. Pohľad na heslo „peniaze“ alebo „ekonómia“ v rozsiahlom a vysoko renomovanom *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, nájde v prípade prvého hesla kratučký článok a veľmi málo mien filozofov, ktorí zaujali k tomuto všetkému osobitný postoj. V prípade druhého hesla nájdeme napríklad len

⁵⁸ Tu autor prichádza až k naratívnej identite Ricoeura a mysliteľov ako Zubiri.

relatívne krátky článok o etike ekonómie, v ktorom zaujímajú dôležité miesto rozhodujúci autori katolíckeho sociálneho učenia, a aj evanjelického, ktoré vzniklo ako reakcia na to prvé.

V tejto kapitole berieme do úvahy spomínané zmenené vzťahy medzi filozofickou a teologickou antropológiou, ponúkajúc na jednej strane veľmi hrubý súhrn filozofických doktrín a na druhej strane sprevádzajúc zodpovedajúce problémy v doktrinálnych spisoch pápeža Františka otázkou, aký majú základ tvrdenia, ktoré sú, samozrejme, podstatné pre teologickú antropológiu.

2. Aktuálna sociálna situácia z hľadiska filozofickej antropológie

Prv než začneme, treba sa v tejto oblasti vyhnúť nesprávnemu pochopeniu – od filozofa sa nepožaduje predstaviť sociálnu situáciu zo sociologického hľadiska, ako skôr počuť to, čo má čo povedať ako filozof ohľadom procesu, aký ľudia uskutočňujú vo svojej existencii tu a teraz, v tomto období.

Prvá odpoveď sa nachádza v prvých dvoch kapitolách – na prvom mieste sa o identite, či už zvlášť osobného typu, alebo o identite skupín, vždy uvažuje v procese budovania.

„Identita nie je zbierka charakteristických črt, aké má jednotliviec. Je to ‚ja‘ chápané tak, ako o ňom uvažuje osoba vzhľadom na svoju biografiiu.“⁵⁹ To zahŕňa vedomie identity v čase a priestore. V tejto jednote sú rovnako integrované a majú sa integrovať udalosti, ktoré sa dejú, celá biografická kontinuita, a tak sa identita stotožňuje s kultúrou, so skupinou, a pod. Táto identita sa však chápe v procese vývoja. Keď ide o historický prístup prostredníctvom filozofických ponúk, autor sa odvoláva, najmä vzhľadom na posledné obdobie, na Erika H. Eriksona. Porovnáva rad analytických filozofov, ktorí sa inšpirujú na Strawsonovi, a nakoniec

⁵⁹ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 243.

privádza k naratívnej identite, ako ju chápe Paul Ricoeur.⁶⁰ Amengual ich zhŕňa nasledovne: „1. Ja nie je ovocím niečoho bezprostredného, ale je plodom sprostredkovania a reflexie. 2. Dialektika medzi ipseitou a alteritou je súčasťou osobnej identity. Alterita je konštitutívna pre ispeitu.“⁶¹ Oba momenty platia analogicky v prípade ľudských skupín, ktoré podobným spôsobom ustanovujú svoju identitu – špecifické my.

Druhé ústredné tvrdenie týkajúce sa človeka, ľudstva v jeho bytí, ktoré filozof predkladá, – a autor tu trocha obmieňa Heglov výrok, keď hovorí: „Podstatou človeka je sloboda.“⁶² Autor opisuje filozofické interpretácie staroveku a stredoveku až po Heideggera a hovorí o slobode ako o „transcendental antropológico“.⁶³ Preto rozlišuje medzi slobodou bytia, čiže *konštitutívnou* slobodou človeka, a slobodou konania.⁶⁴ V takomto zmysle definuje slobodu ako schopnosť uskutočniť totalitu a definitívnosť ľudskej existencie.⁶⁵ Nakoniec hovorí o transcendentálnosti slobody prostredníctvom kontaktu s tajomstvom: „V tejto otvorenosti, charakteristickej pre slobodu... človek prežíva, že sa ho pôvodne dotklo tajomstvo, ktoré zahŕňa celú existenciu a ktoré nazývame Boh; a že sa vždy nachádzal v tejto otvorenosti slobody a skúsenosti slobody. Na druhej strane ak človek potvrdzuje povolanie k zodpovednosti, ktorá je v prirodzenosti slobody, prežíva požiadavku, povolanie tohto tajomstva.“⁶⁶

Na tomto pozadí bytia-vo-svete človeka, jeho osobnej identity a jeho slobody vo svetle vlastnej osobnej a spoločenskej existencie,

⁶⁰ Porov. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Daniela Giannotta (ed.), Jaka Book, Milano 1993 (franc. originál *Soi-même comme un autre*, Paris 1990).

⁶¹ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 255.

⁶² Hegel v skutočnosti hovorí o podstate ducha. Porov. *ibid.*, s. 257.

⁶³ *Ibid.*, s. 269.

⁶⁴ Autor preberá výraz Johanna Baptistu Metza: *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in *Gott in Welt, FS für Karl Rahner*, Freiburg 1964, ss. 287-314.

⁶⁵ G. Amengual, *Antropología filosófica*, cit. dielo, s. 273.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 275.

autor ponúka čitateľovi panoramatický pohľad na každodenné videnie práce a techniky. Popis cesty vedie cez filozofiu konania v staroveku gréckej filozofie (*poiesis* a *praxis*), osobný a sociálny charakter konania, prvé determinácie práce ako *labor improbus* a „slobodnej činnosti“ – nie bez prostredníctva kresťanstva. Spolu s Heglom, s jeho dialektikou „pán-sluha“, autor definuje modernú prácu ako charakterizáciu človeka, ktorého bude neskôr Marx interpretovať ako transformáciu spoločenských štruktúr. Amengual iba neskôr pridáva úvahy o technike, ktorá ako nástroj vedie predovšetkým k výrobe nástrojov, a napokon hovorí o splynutí prírodných vied a techniky, interpretujúc ju spolu s Habermasom nasledovne: „[Racionálnosť] má menej dočinenia s poznaním a nadobúdaním vedomostí, ako skôr so spôsobom, akým subjekty, schopné rozprávať a konať, aplikujú vedomosti.“⁶⁷ Z toho vyplýva, že súčasná kultúra spočíva v živote v „technopoli“, je to kultúra, v ktorej žijú ľudia. Z každého hľadiska ju utvárajú technológie, ktoré určujú životný štýl a myslenie ľudí, a na druhej strane sa vyvíja v rozličných formách, pretože kultúru v svojom čase charakterizujú odlišné prostredia života a historických tradícií.

3. Aktuálna spoločenská situácia a jej hodnotenie v Evangelii gaudium, Laudato si' a v Amoris laetitia

Už predtým sme sa v takomto kontexte odvolávali na niektoré pasáže doktrinálnych dokumentov pápeža Františka, ktoré sú predmetom nášho skúmania. Tieto texty teraz uvedieme s osobitnou pozornosťou vzhľadom na *EG*.

Na prvom mieste sa uvádzala druhá kapitola apoštolskej exhortácie *EG*. Úvod do tejto kapitoly hovorí o teologických metódach, ktoré sú základom hodnotenia súčasnej spoločenskej situácie. Aby sme dali činnosti orientáciu v evanjeliovom zmysle, je potrebný opis „kontextu, v ktorom máme žiť a pracovať“ (*EG* 50): takto sa definuje cieľ. Má to snáď povedať, že pápež požaduje ďalšie

⁶⁷ Citované z *ibid.*, s. 303, prevzaté od J. Habermasa, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981.

sociologické výskumy, aby mohol dať nový rozhodný návrh v tomto tak diskutovanom hodnotiacom kontexte? Toto nie je zmysel ani úmysel toho, čo hovoríme. František skôr ukazuje prstom proti „prílišnému diagnostikovaní“, ktoré nie vždy sprevádzajú naozaj uskutočniteľné rozhodné návrhy, ale ktoré vedie len k zaujatiu „hypoteticky neutrálneho a aseptického“ stanoviska. Pápež František si praje skôr urobiť duchovné rozhodnutie na základe evanjelia a orientovať sa podľa „znamení čias“. Rozhodne odmieta „ponúknuť detailnú a úplnú analýzu súčasnej skutočnosti“, ale zároveň sa mu zdá, že v danej situácii alebo v situáciách vidí znaky, že „niektoré skutočnosti dnešnej doby, ak pre ne nenájdeme dobré riešenia, môžu prerásť do procesov odludštenia, pri ktorých sa už veľmi ťažko hľadá cesta späť“. Vychádzajúc z týchto znakov prítomných v týchto situáciách „je potrebné ozrejmiť, čo je plodom kráľovstva a čo škodí Božiemu plánu“ (EG 50-51).

Rozlišovanie duchov je termín mníšskej duchovnej tradície. Ignác z Loyoly ho prevzal do svojich *Duchovných cvičení*, v ktorých hovorí o tom, že sa treba konkrétne rozhodnúť pre život zasvätený Božej sláve podľa osobného povolania, a zvlášť pri zväžení konkrétnych možností.

Pojem rozlišovania duchov uviedol Ján XXIII. počas prác Druhého vatikánskeho koncilu (*Gaudium et spes* 4, GS). V GS je táto úloha opísaná nasledovne: „Povinnosťou Cirkvi pri plnení tohto poslania je ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia tak, aby vedela spôsobom primeraným každej generácii odpovedať na večné otázky človeka o zmysle terajšieho i budúceho života a o ich vzájomnom vzťahu. Cirkev musí teda poznať a chápať svet, v ktorom žije: jeho očakávania, snahy a jeho neraz dramatický charakter“ (GS 4).

Všetko toto pripadá súčasnému človeku zväčša cudzie. Vyplýva to z cirkevnej tradície, s ktorou nie je oboznámený a voči ktorej preto živí nedôveru. Čo je za týmito slovami? A akým spôsobom? František na základe svojho postoja k spoločenskej situácii, tak ako ju predstavuje v rámci filozofickej antropológie ako „technopolis“,

v niekoľkých nástojčivých riadkoch načrtáva to, čo tieto slová a praktické indikácie podľa neho znamenajú.

Predovšetkým v *EG* 52 opisuje epochálny historický obrat, v ktorom dnes žije ľudstvo: „Treba pochváliť úspechy prispievajúce k blahobytu ľudí, napríklad v oblasti zdravia, vzdelania a komunikácie.“ K týmto príkladom by sa dali pridať ďalšie aspekty, ako napríklad zvýšenie úrovne blahobytu u mnohých. Ale práve vo vzťahu k moderným technológiám a k vytvoreniu „technopolu“, ako aj určujúcou *mocou* technológie, schopnej poznačiť čoraz hlbšie kultúru, zasahuje proces „vylučovania“ (*EG*). Keďže vytváranie „technopolu“ je historický proces, a myslíme naň vzhľadom na budúcnosť, stojíme pred problémom, ako možno ľudí integrovať do tohto procesu a ako *de facto* sú už v ňom, alebo ako sú z neho vylúčení na základe pôvodu, formácie, a pod. Pre toho, kto bol raz vylúčený, však prakticky niet reálnych možností integrovať sa do „technopolu“ vlastnými silami.

A tu pápež František hovorí niečo nového: „Vylúčenie má v konečnom dôsledku dočinenia so zmyslom toho, čo znamená patriť do spoločnosti, v ktorej žijeme, pretože vylúčenie neznamená zísť do nižšej vrstvy, na perifériu alebo zaradiť sa medzi bezmocných; vylúčenie znamená zostať vonku. Vylúčení nie sú ‚využívaní‘, sú odpadom, ‚zvyškami‘“ (*EG* 53). Sú to muži a ženy aktuálnej situácie, reality. A aj pred očami obyvateľov „technopolu“, ktorí ich už často nevidia – stali sa im ľahostajní,⁶⁸ pretože celú svoju životnú energiu vkladajú do vzťahov života a štruktúr daných „technopolom“.

Stadiaľto pramenia osobné otázky o tom, čo môže jednotlivec robiť a *de facto* robí, tu a teraz, aby sa postavil proti tomuto čoraz

⁶⁸ V *EG* 54 František ohovorí o „globalizácii nezájmu“: „Takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejaviť akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme už nad ich tragédiami a nezaujímame sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie... Všetky životy zlomené pre nedostatok príležitostí sa nám zdajú len akýmsi divadlom, ktoré nás však nijakým spôsobom nevyvádza z miery.“

opodstatnenejšiemu nebezpečenstvu odľudštenia. Nejde o to pýtať sa, čo treba robiť, ale čo robím ja, čo robíme my. Pri rozlišovaní duchov sa robí rozhodnutie. Táto štruktúra a argumentácia, ktorá sa predkladá v prípade ekonomiky a technokracie, sa zároveň aplikuje na peňažný systém spoločnosti. V tomto finančnom systéme je aj silná tendencia „zbožštenia peňazí“ v miere, v akej sa takýto systém prevláda nad ostatnými systematickými kontextami, ktoré sa nachádzajú v systéme vďaka nesmiernej koncentrácii moci. „Peniaze vládnu svetom.“ Je to boj za opatrenia na kontrolu nad štátnymi normami a zákonmi na udržanie ziskovosti komplexu bankového systému, zohľadňujúc spoločný záujem a aby sa neuláhčovalo vytváranie mamutieho kapitálu.

Tretím Františkovým príkladom je napokon „nie“ sociálnej nerovnosti, ktorá vyvoláva násilie. Tu sa odrážajú bohaté skúsenosti z Latinskej Ameriky a ústredné sociálne témy, ktoré sú mu vlastné.

Tieto argumentácie z oblasti teologickej antropológie predpokladajú byť dobre oboznámení so stupňami vývoja dejín ľudstva, ktoré možno zachytiť prostredníctvom filozofie a ktorým treba dať základ pomocou sociológie a iných vied.

Na druhom mieste takáto argumentácia predpokladá vidieť a odhadnúť vnútorné obmedzenie procesu slobodného rozvoja a ľudského pokolenia. Ale toto obmedzenie sa je vlastné tým, čo sú ním poškodení, odmietaní a ktorým sa kladú prekážky. Tu nastupuje ako hodnota „rozhodnutie pre chudobných“. Na treťom mieste sa predpokladá aj to, že v tomto formovaní mienky je zahrnuté morálne hodnotenie, hodnotenie dobra a zla – pred „Božou tvárou“, teda pred najvyšším, ideologicky nederminovaným dobrom, ale prameniaticim v ľudskej slobode, ktorej sa dáva bezvýhradný súhlas.

Ježišova vízia tejto danej situácie, vízia, ktorú vo viere majú učeníci, sa v tomto ohľade z formálneho hľadiska ukazuje pohľad schopný vidieť jednak transcendentné, ako aj empirické aspekty v ich príbuznosti; zároveň ju charakterizuje jednota „teoretického“ a „praktického“ spôsobu videnia, to jest etického, a osobitne takým

spôsobom, v ktorom sa tieto rozdielne perspektívy navzájom nezmiešajú a nevzniknú z nich scestné dedukcie.

Pokiaľ ide o argumentácie o ľudských príčinách ekologickej krízy v encyklike *LS*, takisto uvedené predtým, ide o tú istú argumentačnú štruktúru s malým odchýlkami akcentu. Pápež František hovorí o rozvoji technovedy, ktorá priniesla mnohé pozitívne výsledky, ale zároveň predstavovala aj akumulovanie moci v rukách niekoľkých, doteraz neznámu skutočnosť, schopnú určovať celkovú budúcnosť. Aktuálnu ekologickej krízu však nie je možné riešiť jednoducho „technickým riešením na každý problém životného prostredia, ktorý vznikne“ (*LS* 111). Náprava sa môže stanoviť iba tak, aby bola v službách človeka prostredníctvom zmeny životného štýlu, neustále obnovovanej techniky a pomocou iných vhodných foriem. „Autentická ľudskosť, ktorá pozýva k novej syntéze, prebýva uprostred technologickej civilizácie takmer nepozorovateľne ako hmla, ktorá preniká popod zatvorené dvere“ (*LS* 112). A to môže byť len ovocím novej neporušenej duchovnosti, ktorá by v každodennom živote a vo veľkých verejných otázkach spočívala na rozlišovaní duchov a na zodpovedajúcich realizáciách. Preto sa javia veľmi vhodné argumentácie *AL*, týkajúce sa krízy manželstva a otázok o úspechu kresťanských sobášov.

POZNÁMKA NA ZÁVER

Titul tohto skúmania znie: *Ludia podľa Krista dnes. Antropológia pápeža Františka*. Výsledkom, dosiahnutý počas procesu pozorného a systematicky kritického bádania je, že v textoch doktrínálneho ohlasovania pápeža Františka možno zachytiť teologické vnímanie modernej filozofickej antropológie, ktoré zároveň odhaľuje vlastnú metodiku.

Vyplyvajú z toho, čo však nebolo možné na tomto mieste rozvinúť, nové interpretácie a formy vnímania veľkých majstrovských diel filozofického myslenia Platóna a Aristotela, ako aj teologického myslenia sv. Tomáša. Tieto vzťahy zostali nepovšimnuté zo strany osvietenkej filozofie aj barokovej scholastiky, či neoscholastiky. Nová teologická antropológia tak poukazuje na značné rozdiely vzhľadom na tradičnú formu. Ako to vidím, jej prijatie a vypracovanie v súčasnej dogmatike a v súčasnom ohlasovaní je len na začiatku. V ohlasovaní učiteľského úradu pápeža Františka sú prítomné texty, ktoré naznačujú smer, aký sa má sledovať.

OBSAH

ĽUDIA PODEĽA KRISTA DNES	2
ANTROPOLÓGIA PÁPEŽA FRANTIŠKA	2
Edícia Teológia pápeža Františka	4
Skratky	5
Úvod do edície	6
1. kapitola Úvodné úvahy o metóde.....	9
1. Úvod.....	9
2. Poznámky o metóde tejto štúdie	16
2. kapitola Základné charakteristiky teologickej antropológie v spisoch učiteľského úradu pápeža Františka.....	20
1. Bytie-vo-svete – východisko problému človeka vo filozofickej antropológii.....	20
2. Ako sa javí základný fenomén v tvrdeniach teologickej antropológie pápeža Františka?.....	21
3. Bytie-vo-svete človeka, postavené a osvietené evanjeliom: prístup modernej teologickej antropológie..	25
3. kapitola Druhá základná charakteristika modernej antropológie – telesnosť.....	30
1. Filozofická charakterizácia telesnosti	30
2. Poznámky k „telesnosti“ v kontexte dokumentov pápežského učiteľského úradu	33
3. Poznámky k fenoménu telesnosti v posynodálnom dokumente Amoris laetitia	39
4. kapitola Charakteristiky ľudskej bytosti spočívajúce v „telesnosti“:.....	43
1. Citovosť (affectividad) ako základná modalita ľudskej bytosti.....	43
2. Jazykovosť ľudskeho bytia-tu.....	46
3. Človek – duch a bytie-osobou.....	52
5. kapitola Pohľad na aktuálnu situáciu vychádzajúc zo základných charakteristík ľudskej existencie.....	63
1. Predbežné metodologické poznámky.....	63

2. Aktuálna sociálna situácia z hľadiska filozofickej antropológie	65
3. Aktuálna spoločenská situácia a jej hodnotenie v Evangelii gaudium, Laudato si' a v Amoris laetitia.....	67
Poznámka na záver.....	72



Narodil sa v Berlíne v roku 1929, za kňaza bol vysvätený v roku 1955, študoval na Pápežskej Gregorovej univerzite a bol univerzitným docentom dogmatiky vo Friburgu, Münsteri, Tübingene v Nemecku. Okrem iného bol prezidentom zakladateľom Európskeho združenia pre katolícku teológiu a Siete združení pre katolícku teológiu (*InSeCT*). Je členom Inštitútu náboženských vied v Bologni, čestným profesorom Bolívijskej pápežskej katolíckej univerzity v Cochabambe a v roku 2003 bol vedúcim Portmanovej katedry na Univerzite v San Diegu (USA).