

Niekoľko reflexií k encyklike pápeža Benedikta XVI. o kresťanskej láske¹

Ján Letz

Považujem za skutočne providenciálne, že Svätý Otec Benedikt XVI. venoval svoju prvú encykliku *Deus Caritas est*² otázke lásky, osobitne kresťanskej lásky. I v úsilí mnohých súčasných kresťanských filozofov a teológov, ako aj v mojom celožitovnom úsilí, vystupuje čoraz zjavnejšie do popredia láska ako centrálna os života i všetkej filozofickej a teologickej reflexie. V encyklike vystupujú do popredia niektoré pozoruhodné myšlienky, pri ktorých sa zastavím vo svojich reflexiách. Je to predovšetkým myšlienka jednej lásky, Božej lásky, nachodiacej sa vo svete v rôznorodosti jej prejavov³, výklad termínov označujúcich lásku – *eros*, *phília* a *agapé*⁴, idea vývoja lásky do vyšších stupňov⁵, otázka lásky v Najsvätejšej Trojici ako prototypu pre každú podobu lásky vo svete⁶ a napokon otázka postavenia pohlavnej lásky v manželskej láske⁷, ktorá je veľmi aktuálna. Všetky tieto otázky sa pokúsím bližšie objasniť a precizovať na pozadí dejinných míľnikov filozofického, osobitne kresťansko-filozofického myslenia. Svoju prednášku začnem stručným objasnením gnozeologických prístupov.

1. Láska vo svojom bytostnom základe sa vymyká každému exaktnějšíemu poznaniu. Je skrytým skutočnom, ktoré nemožno uchopiť v bežnej predmetnosti prostredníctvom zvyčajných opakovateľných skúseností a poznávaní. Nevystupuje oproti nám ako predmetne daný problém, ale skôr ako tajomstvo (G. Marcel). Možno sa k nej priblížiť jedine prostredníctvom osobitých intuícii a skúseností, ktoré sú konštituované personálne a bytostne angažované, a práve preto sú jedinečné a neopakovateľné, viazané na unikátnosť každej osoby človeka, ktorá lásku poznáva i sama prežíva. Láska z gnozeologického hľadiska je podobná bytiu a ako ukážeme ďalej, je s bytím úzko spätá. Nemožno ju definovať, lebo je nadkategoriálnym skutočnom, ktoré sa nedá uzavrieť do nijakej substancijálnej ohraničenosti. Nie je teda možná nijaká definícia lásky; podobne ako to nie je možné ani v prípade súcna, bytia, pravdy a

¹ Ide o prednášku, ktorá odznela na prezentácii encykliky pápeža Benedikta XVI. *Deus caritas est*, v sále Pazmaneum Trnavskej univerzity v Trnave dňa 4. 4. 2006.

² BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas est – o kresťanskej láske*. Trnava: SSV, 2006, 62 s.

³ Cit. dielo, s. 7.

⁴ Cit. dielo s. 8 – 11.

⁵ Cit. dielo, s. 12 – 15.

⁶ Cit. dielo, s. 21 – 22.

⁷ Cit. dielo, s. 20.

pod. Myšlienkové priblíženie sa k nej si vyžaduje ako osobitne nevyhnutný dejinno-filozofický prístup.⁸

2. Z analýzy Platónovho učenia o erose vyplýva, že bez kozmicko-duchovného erosu, by nebolo duševno-duchovného erosu. V dialógu *Symposion*⁹ sa z poučenia, ktoré dostal Sokrates od kňažky Diotimy, dozvedáme, že eros je veľký *daimonion* a blahodarný pomocník človeka, ktorý vedie dušu od „*temnoty zeme k svetlu večných súcien*“. Najnižším stupňom erosu je eros ako pohlavná túžba. Preto podľa Platóna ešte pred rozdvojením človeka na muža a ženu pôsobil vyšší, jedнопohlavný eros. Keď Platón hovorí o láske vyššieho stupňa, t. j. o túžbe duše po pravde, vychádza z tohto erosu, ktorý je aj činiteľom etickým a sprievodcom na ceste k najvyššiemu poznaniu. Z uvedeného mu vyplynulo, že láska ku krásnej duši je vyšším stupňom erosu ako láska ku krásnemu telu.¹⁰ Vidíme, že Platón kládol nad zmyslovú zamilovanosť a očarenie telesnou krásou vyššiu, ideálnu lásku, teda taký eros, ktorý smeruje k samému dobru, krásnu a k pravde.

Pojem erosu pretrval až do súčasných čias. V kresťanskej ére sa obsahovo v mnohom priblížil k pojmom *caritas* a *agapé*. V priebehu dejín vznikali rozličné koncepty očisteného a pretvoreného erosu (napríklad koncept B. P. Vyšeslavceva). V 20. storočí najmä pod vplyvom freudizmu sa presadil jednostranný sexuálny význam erosu.

3. V myslení apoštolských Otcov nachádzame antagonizmus medzi prvokresťanskou *kérygmou* a helenistickým učením o erose.¹¹ V knihe *Didaché*¹² ešte nájdeme úplne nereflektovanú „*cestu života*“, vedúcu cez *agapé* s Bohom a s blížnymi, no už sv. Ignác Antiochijský vyslovene hovorí o ukrižovanom erose, t. j. o svetskej láske a oproti nej kladie *agapé*, ktoré sa identifikuje s Kristovou krvou v Eucharistii. Určité zmiernenie týchto protív nájdeme u sv. Justína Mučeníka, podľa ktorého v *agapé* je základ všetkej spravodlivosti.¹³ Opäť u neho získava vážnosť nielen láska k Bohu a prorokom, ale aj láska k sebe samému a osobitne priateľská láska (*phília*). V tých časoch veľký význam nadobudlo vyrovnávanie sa s kozmogonickým erosom motivovaným obrazom sveta gnosticizmu, ktorý Otcovia preberajú a zabudovávajú do svojich špeciálnych koncepcií sveta a dejín. Možno tu nájsť dva smery: cirkevný, verný tradícii, a alexandrijský. Alexandrijský smer kladie väčší dôraz na

⁸ LETZ, J.: *Láska z pohľadu kresťanskej filozofie*. In: CSONTOS, L.: *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Bratislava : Aloisianum, 2002, s. 151 – 176.

⁹ PLATÓN: *Symposion*. In: PLATÓN: *Dialógy*. Bratislava : Tatran, 1990, zv. 1, s. 700 – 707.

¹⁰ NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi*. Díl třetí. Praha : Jan Laichter, 1949, s. 212 – 219.

¹¹ WARNACH, V.: *Liebe*. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München : Kösel Verlag, 1963, Band 2, s. 60 – 69.

¹² *Didaché* 1, 2 nasl.

¹³ JUSTINUS MARTYRIUS: *Dial.* 93, 3.

gnostické motívy. Tak Klement Alexandrijský zdôrazňuje bezpodmienečnú potrebu duchovnej zrelosti a duchovného poznania (*gnosis*) na dovŕšenie lásky v agapé. Podľa neho slovom *agapé* sa v *Písme* oddeľuje nebeský eros od všeobecného erosu. Klement vzťahuje eros na ukrižovaného Krista, a tak mohol formulu sv. Jána Evanjelistu „*Boh je láska*“ transformovať na formulu „*Boh je eros*“. Nevyhol sa však úplne dualizmu medzi spirituálnym erosom a erosom sprostredkovaným cez vteľené Slovo. Tento dualizmus sa ešte väčšmi prehĺbil u Origena, ktorý chápal lásku na dvoch úrovniach: na nižšej úrovni kresťanského agapé, dostupného každému veriacemu očistenému od hriechov, a na vyššej úrovni platónsko-gnostického erosu, dostupného len pre duchovnú elitu. Plné porozumenie lásky je však podľa neho možné iba prepojením týchto dvoch úrovní.

4. Syntézu kresťanského a novoplatónskeho chápania lásky uskutočnil sv. Aurelius Augustinus, ktorý definoval lásku ako život usilujúci sa o zjednotenie – „*vita quaedam copulans vel copulare appetens*.“¹⁴ Najväčšia radosť človeka spočíva podľa Augustína v účasti na Božej láske. Základná sila človeka má základ vo vôli, a tým v láske.¹⁵ No v súlade s Augustínovým učením o dvoch štátoch rozlišuje dve antagonistické podoby lásky: *amor sui, seu cupiditas* a *amor Dei seu caritas*. Zdôrazňoval, že len Boh sa môže milovať sám kvôli sebe samému. Nevyklučuje lásku k sebe a k tvorom, no požaduje, aby táto láska bola podriadená láske k Bohu. Caritas alebo tzv. dobrý amor je orientovaná na najvyššie dobro chápané ako *fons nostrae beatitudinis*¹⁶, takže v milovaní a vo vychutnávaní Boha nachádza svoje oprávnené naplnenie aj naša sebaláska. Augustín sa vo svojom koncepte lásky odvoláva na Božieho Duha, ktorého charakterizuje ako *caritas substantialis et consubstantialis amborum (id Patri et Filii)*, v čom je u neho vidieť výrazný pneumatologický aspekt v chápaní lásky.¹⁷ Pre Augustína ľudsky dosiahnuteľný vrchol lásky je možný len v čistote. Doslova to vyjadril takto: „*Čistý premáha lásku láskou, lásku nižšiu láskou vyššou. Čistý zhaša oheň ohňom, oheň vášní ohňom vôle. Čistota je vyššia láska*.“¹⁸ Lásku z tohto hľadiska možno interpretovať ako hľadanie hodnôt, ako vzostup od hodnôt nižších k hodnotám vyšším.

5. Sv. Tomáš Akvinský sa rovnako usiloval preklenúť tieto protiklady vo svojom koncepte lásky. Predsa však bol naklonený tzv. fyzickej koncepcii, keď zdôrazňuje, že *caritas* nie je láska k Bohu, ale *amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis obiectum*¹⁹. Požaduje, aby Boh bol milovaný nadovšetko, teda i nad lásku k sebe samému, čo má dôvod v tom,

¹⁴ AUGUSTINUS, A.: *De trinitate*, VIII, 10.

¹⁵ AUGUSTINUS, A.: *En. Ps. 31*, 2, 3.

¹⁶ AUGUSTINUS, A.: *Civ. Dei*. X, 3.

¹⁷ AUGUSTINUS, A.: *Tract. Io. Ev.*, 105, 3.

¹⁸ PECKA, D.: *Tajemství života*. Praha : Vyšehrad, 1948, s. 77.

¹⁹ THOMAS AQUINAS: *Sum. Theol. I, II, 65, 5 ad 1*.

že je *bonum commune omnium*. Extatický komponent svojho konceptu však nechápe ontologicky, ale psychologicky. Tomáš i väčšina ďalších scholastikov rozlišuje medzi zmyslovou láskou (*amor sensitivus*) a duchovnou láskou (*amor intellectivus*). Ďalšou dôležitou dištinkciou je dištinkcia medzi privlastňujúcou, žiadostivou láskou (*amor concupiscentiae*) a darujúcou láskou (*amor benevolentiae*).²⁰ Žiadostivá láska hľadá uspokojenie svojich túžob a je v zásade egoistická. Darujúca láska usiluje o dobro milovaného objektu a ustanovuje to, čo nazývame tiež *caritas* (*charité*). Tomáš ešte rozoznáva tzv. *amor complacentiae*, ktorá nachádza zaľúbenie, radosť v dobre, v dokonalosti milovaného bytia. Je v podstate nezainteresovanou láskou, principiálne patriacou absolútne dokonalej bytosti Bohu. Prvý z uvedených druhov lásky je kaptatívny, ďalšie dva druhy sú oblatívne. V tomto zmysle Tomáš uznáva len dve základné sily duše: *vis appetitiva* a *vis intellectiva*. V žiadostivej sile rozoznáva čiastkové mohutnosti, a to jednak *konkuscibilitu* (pasívne reagujúcu zmyslovú žiadosť niečoho) a jednak aktívne reagujúcu *irascibilitu* (odpor proti hroziacemu poškodeniu tela). V druhej, duchovnej sile rozoznáva zmyslovú poznávajúcu mohutnosť vnímania, ktorej onticky zodpovedajú *species sensibiles*, a intelektuálnu poznávajúcu mohutnosť, ktorej zodpovedajú *species intelligibiles* vo veciach.

6. Veľkým prínosom k problematike lásky je učenie sv. Jána Dunsca Scota. Lásku človeka k Bohu chápal podobne ako Tomáš Akvinský, t. j. ako *amicitia* (*philia*), ktorú pri zásadnej odlišnosti osôb nazýva *superamicitia*. Akceptuje anselmovské *affectio iustitiae* a *affectio commodi*, pričom prvú interpretuje ako *amor amicitiae* alebo *caritas* a druhú ako *amor concupiscentiae*, ktorú podriaduje prvej. *Amor iustitiae* má základ v čistej Božej láske, v ktorej radosti participujúcich anjelských a ľudských osôb sú len niečím sekundárnym. Týmto uprednostňuje extatickú lásku, ktorá sa podľa neho odlišuje len formálne od *gratia sanctificans*. Dunsovo Scotovo v podstate ontologické porozumenie lásky vrcholí v jeho téze: *Deus est formaliter caritas*.²¹ Práve preto je podľa neho láska najvlastnejším motívom stvorenia a spásnych dejín. Takejto láske, zakotvenej v Božej vôli, dáva bezpodmienečnú prednosť pred poznaním. Vôľa osoby je totiž najvyššou celostnou potenciou a kotví v absolútnej Božej vôli. Scotovo chápanie lásky otvorilo široký priestor pre mystické hnutia lásky v neskorom stredoveku a v renesancii a najmä pre španielsku mystiku 16. storočia, ktorá dosiahla vrchol u sv. Terézie z Avily a sv. Jána od Kríža.²²

7. V 2. polovici 19. storočia však nastal významný obrat vo viac ako štvorstoročnom krízovom porozumení lásky a opäť sa objavujú nové,

²⁰ Tamže, I, 25, 2; 26, 1 f.

²¹ JOANNES DUNS SCOTUS: *Rep. Par. II, d. 27, n. 3.*

²² JOANNES DUNS SCOTUS: *Op. Oxon. III. d. 26, n. 17.*

hlboké filozofické pohľady na ňu. Všetky tieto pokusy v euroamerickej kultúre vychádzajú z nevyčerpatelného základu kresťanskej tradície. Sú to predovšetkým títo myslitelia: F. von Schelling, S. Kierkegaard, J. H. Newman a V. S. Solovjov. Friedrich von Schelling vo svojej neskoršej vývinovej fáze rozvíja proti Hegelovej *filozofii esencie* svoju *filozofiu existencie* a v nej sa zakladajúcej slobody. Filozofia podľa neho nemá žiť z dialektiky, a tým z negácie a negácie negácie, ale z pozitívnosti, t. j. z neodvoditeľných faktov náboženstva, umenia, zjavenia a vôbec všetkých skúseností, ktoré sú fundované láskou. Pritom všetko toto prežíva konkrétny jedinec, a nie abstraktná a neurčitá spoločnosť.²³ Podľa Sörena Kierkegaarda ľudsky či existenciálne významná pravda nemôže vyrásť len z vedenia, ale je na to potrebné aj chcenie, ktoré preniká poznanie a pozdvihuje ho až k vážnemu rozhodnutiu, vďaka ktorému človek nachádza svoje dovŕšenie v oddanosti osobnému Bohu zjavenia, čiže v žitej láske. Nič nie je podľa neho nekonečnejšie ako láska; láska miluje nekonečno, je všetkým. V bezprostrednosti lásky je večnosť.²⁴ Kardinál John Henry Newman vo svojom významnom diele *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* dôsledne rozlišuje medzi pojmovým súhlasom (*notional assent*) a reálnym súhlasom (*real assent*). Reálny súhlas značí niečo prežívať v skutočnosti, byť ňou existenciálne zasiahnutý. Identifikuje sa s pravdou, čo je možné len tak, že poznanie je oplodnené milujúcou oddanosťou. Človek smeruje k svojmu zdokonaľovaniu jedine láskou a všetko jeho poznávanie má sa touto láskou iniciovať a všetky jeho výsledky majú vždy byť v jej službe. Vladimír Sergejevič Solovjov učil, že základom každej lásky je Boh, ktorého chápal ako prameň bytia, tvorivú silu a jednotiaci princíp vesmíru. Ľudská duša sa k Bohu dostáva cestou sebauvedomenia. S láskou vždy korešponduje vnútorný tvar triadickej štruktúry v realite. Láska sa podľa Solovjova naplňa vo všeobšiahom Bohočlovečenstve, na ktorom participujú všetci ľudia, veriaci i neveriaci. Dejiny sú bohočlovečenským procesom, prejavujúcim sa postupným naplňovaním láskou. V láske a cez lásku nastane podľa neho aj postupná anabáza náboženstiev.

8. Biblickým a augustínovským chápaním lásky bol v 20. storočí inšpirovaný najmä Max Scheler. Významne prispel k objasneniu problému lásky svojou fenomenológiou emocionálna v súvislosti s objasnením personálnej oblasti človeka. Svojím zistením „*obratu pohybu*“ (*Bewegungsumkehr*), ktorý sa zakúsil v gréckom *erose* skrze novozákonné *agapé*, podnietil Scheler plodnú diskusiu medzi teológmi (H. Scholz, H. Preisker, A. Nygren a i.), ktorá viedla k významnej názorovej divergencii medzi protestantskými teológmi. Jedni, dialektickí teológovia, vylučovali v láske, v zmysle ortodoxnej luterskej tradície

²³ Tamže, s. 90.

²⁴ OLŠOVSKÝ, J.: *Láska*. In: *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha : ACA-DEMIA, 2005, s. 103 - 104.

(K. Barth), prítomnosť každej prirodzenej lásky, erosu, zatiaľ čo druhí (J. Burnaby, R. Niebuhr, P. Tillich), inklinovali k pozitívnej syntéze lásky v biblickom a prirodzenom chápaní.²⁵ Scheler bol horlivým stúpencom ontologickej koncepcie „*tvorenia z lásky*“, resp. „*stvorenia z lásky*“. Sv. Augustín bol podľa neho prvým mysliteľom, ktorý vyslovil myšlienku tvorivej povahy lásky, a to: „... *bez romanticko-platónskej redukcie tohto nového v tvorbe*.“²⁶ Láska je podľa Schelera primárnou, ontologicky zakotvenou silou, ktorá sa svojím uplatňovaním explifikuje do čoraz vyšších podôb, ukazujúcich na čoraz väčšiu otvorenosť absolútnej Božej lásky. Uplatnením samotnej intencionálnej poznávacej aktivity sa veci spontánne otvárajú človeku a „vykupujú“ sa zo svojho dovtedy uzavretého spôsobu existencie. Schelerovo porozumenie lásky je výsostne personalistické. Láska dosahuje svoj vrchol v interpersonálnych vzťahoch, a to tým väčšími, čím sú tieto vzťahy ontologicky autonómnejšie. Vrchol tejto autonómie Scheler nachádza v božských Osobách, takže trinitárna božská Láska sa pre neho stáva archetypom i paradigmou lásky pre všetky interpersonálne vzťahy stvorených osôb, ako aj vzťahy stvorených osôb s božskými Osobami. Scheler však neostáva len pri osobách. Dospel k záveru, že láska sa neorientuje len na čistú individuálnu personalitu ako takú, ale aj na osobu ako na konkrétnu hodnotu a dôstojnosť. Práve vďaka tomu sa môže láska ustanoviť v spoločenstvách a v celej kultúre vo svojej univerzálnosti. Osoba tu však už nevystupuje len ako nositeľka hodnôt, ale ona sama je hodnotou. Rovnako prenikavé sú fenomenologické analýzy o štvrtstoročie mladšieho Dietricha von Hildebranda. Podobne ako Scheler odkryl základnú bytnosť vecí, a to nie na základe nejakého apriori subjektu (I. Kant), alebo vedomia subjektu (E. Husserl), ale odkrytím ontologického apriori samotných vecí. Inými slovami, na mieste Kantovho apriori vystupuje podstatná nevyhnutnosť vo veciach samotných. Toto nové apriori sa odкрýva v skúsenostiach a má obsahovostný charakter, je to teda – ako hovorí Hildebrand spolu so Schelerom – „*materiálne apriori*“. Vo svojich dielach *Metafyzika spoločenstva* a predovšetkým v diele *Podstata lásky*, rozpracoval podstatu personálneho aktu lásky ako potvrdenie milovanej osoby kvôli nej samej a ako odovzdanosť jej samej. Navyše, preskúmal obidve základné dimenzie lásky, ktoré nazval *intentio unionis* a *intentio benevolentiae*. Láska ako odpoveď osobe kvôli nej samej a ako odovzdanosť jej láske, čiže ako potvrdenie objektívneho dobra pre druhú osobu, a zároveň láska ako zjednocujúca sila, sú základné témy Hildebrandovej filozofie. Týmto chápaním inšpiroval koncepciu lásky v poľskom etickom personalizme, ktorý reprezentuje najmä K. Wojtyła, T. Styczeń, A. Szostek a ďalší. Akt medziľudskej lásky vysvetľuje Hildebrand vždy ako jedinečnú syntézu *intentio*

²⁵ WARNACH, V., cit. dielo, s. 68.

²⁶ SCHELER, M.: *Láska a poznání*. In: *Řád lásky*. Praha : Vyšehrad, 1971, s. 30.

benevolentiae a intentio unionis uplatňovanú vo všetkých podobách lásky – od lásky erotickej, priateľskej až po agapickú a mystickú lásku.²⁷

9. Okrem fenomenologického hnutia problematika lásky bola rozpracovaná v *personalistickej filozofii*, najmä vo francúzskom personalizme. V tomto smere sú veľkými priekopníkmi Maurice Blondel, ktorý je autorom ontologického zmyslu lásky (*sens ontologique de la charité*),²⁸ a Gabriel Marcel, podľa ktorého personálne porozumená láska odкрýva najhlbší základ bytia.²⁹ K tomu sa možno podľa neho dopracovať len osobitým fenomenologickým popisom života, ktorý nazýva konkrétnou analýzou. Oproti mieneniu kladie svoj existenciál viery, ktorá korení v „byť“, teda v takom stave, na ktorom má účasť celá osoba, teda aj osoba s jej láskou. Takáto viera nie je racionálna, ani iracionálna, ale celoludská. Túto ľudskú podobu viery presahuje jej nábožensko-kresťanská podoba a zahŕňa ju do seba. Podľa Marcela účasť (participácia) na bytí je bytím v láske. Láska sa zjednocuje jednotou bytia, na ktorú sme ladení. Filozofia nikdy nemá strácať vo zreteľa bytostnú nekonečnosť a tajomstvo bytia, čo sú skutočnosti nepochopiteľné bez ontologickej skúsenosti lásky. Láska otvára človeka veciam a veci sa otvárajú človeku v ich vzájomnom ontologickom prieniku, ktorý je skokom do pravdy bytia. V láske sme so svojim bližným v najúplnejšom spojení a prostredníctvom neho sa otvára zároveň cesta k vyššej forme poznania, k novým prístupom k bytiu.³⁰ Marcel má však sklon nedoceniať dôležitosť racionálno-logickej štruktúry človeka, ktorá tvorí v jeho poznaní a myslení akúsi kostru. Zámerne nechcel svoj filozofický koncept spracovať systematicky ako vedu. Mystickou súputníčkou tohto nového objavu lásky je sv. Terézia z Lisieux. Načim tu ešte zdôrazniť, že osobitým existenciálom lásky je láska k pravde. Je to bezvýhradná vydanosť do moci pravdy v extatickom akte odovzdanosti pravde (osobitne pravde bytia), ktorá sa takto mysliteľovi dáva a stáva sa jeho súčasťou. Takýto mysliteľ potom už nevlastní pravdu, ale v istom jeho jedinečnom, osobnostnom zmysle on sám je pravdou. S láskou k pravde povstáva filozofia; bez lásky k pravde zaniká. Moment lásky k pravde zdôrazňovali mnohí iní filozofi.

10. Integrovaný personalista Jean Lacroix vychádza vo svojom porozumení lásky zo zásady, že človek je predovšetkým vzťahom, osobitne však je konštituovaný vzťahom voči Bohu, ktorý je zakladaný jeho vierou. No práve vďaka tomuto vzťahu k Bohu možno povedať, že človek žije predovšetkým vo vzťahovej štruktúre, ktorá je konštituovaná podľa

²⁷ SEIFERT, J.: *D. von Hildebrand*. In: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz-Wien-Köln : Styria Verlag 1990, s. 174, 182, 185.

²⁸ BLONDEL, M.: *L'etre et les etres*. Paris : Alcan, 1935, s. 192 a nasl.

²⁹ MARCEL, G.: *Journal métaphysique* (1914 – 1923). Paris, 1948, 2. vyd. (2. 12. 1919).

³⁰ OLŠOVSKÝ, J., cit. dielo, s. 103.

vzoru Najsvätejšej Trojice. Božské Osoby sú svojbytnými vzťahmi v láske, a tak aj vzťahy ľudskej osoby k týmto božským Osobám, ako aj vzťahy ľudských osôb navzájom, sú možné vo svojej svojbytnosti a autentickosti len vzhľadom na tento božský trinitárny pravzor. Láska je teda podľa Lacroixa základom a motorom rozvoja a pneumatického napĺňania tohto vzťahovostného základu. Komunitárna societa je autentickou v láske vtedy, keď je otvorená Bohu a keď každý člen tohto spoločenstva presahuje túto komunitu svojím jedinečným personálnym vzťahom k Bohu.³¹ Maurice Nédoncelle vo svojom dialogickom personalizme spiritualistickej orientácie vychádza z tézy, že „*Milujúca vôľa implikuje vôľu vytvárať milované bytia.*“³² Milujúca vôľa totiž chce vo svojom hlavnom a pôvodnom eláne utvárať druhú vôľu a úplne sa jej oddať. Ide pritom o vzťah, ktorý stále pretrváva a stále sa musí obnovovať. Vo vzájomnom prieniku duchovných osôb, t. j. v dyáde, dochádza podľa Nédoncella k tzv. reciprocite vedomí, keď tento pretrvávajúci akt milujúcej vôle sa zvečňuje, ale podľa jeho názoru, len na spôsob tzv. prvej večnosti, platnej iba v dimenzii tejto konscienciálnej reciprocite. Takýto program lásky je však stále neistý a vratký, završuje a zdefinitívňuje sa až po smrti.³³ Ďalšou dôležitou Nédoncellovou tézou je, že „... *vo vnútri reciprocity vedomí konvergujú navzájom láska, sloboda a večnosť.*“³⁴ Touto konvergenciou sa podľa neho zakladá láska pre tzv. druhú večnosť, ktorá je vlastná jedine Bohu. U Nédoncella vystupuje do popredia aj láska k hodnotám, ktorá sa však môže rozvíjať len v médiu interpersonality. Láska podľa neho je v poradí hodnôt najsyntetickejšia hodnota, lebo privilegovaným spôsobom spája bytie a súcno. Nielenže vládne a dialekticky zjednocuje celé kráľovstvo anonymných hodnôt, ale utvára most medzi anonymným poriadkom a osobným poriadkom hodnôt. V láske sa dosahuje neprotirečivý prechod medzi myšlienkami a vecami na jednej strane a medzi vedomiami na strane druhej.³⁵

Aj v prúdoch existenciálneho a transcendentálneho novotomizmu možno najmä v poslednej tretine 20. storočia badať významný obrat od intelektualizmu, ktorý pripúšťal vo filozofovaní lásku len ako niečo sekundárne a odvodené, k vedomému akceptovaniu lásky ako základnej podmienky poznania a porozumenia každého bytia i najvyššieho Bytia. Títo filozofi sa však nevzdávajú racionality, ale programovo sa usilujú o syntézu poznania a lásky, t. j. postoja odstupu a nadradenosti na jednej strane a oddanosti a lásky na strane druhej. Typickým repre-

³¹ LACROIX, J.: *Smysl člověka*. Praha : Vyšehrad, 1970, s. 86 – 89.

³² NÉDONCELLE, M.: *Explorations personaliste*. Paris : Aubier-Montaigne, 1970, s. 85 – 86.

³³ GÁLIK, S. – LETZ, J.: *Maurice Nédoncelle – kresťanské vyústenie dialogického personalizmu*. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 7, s. 473 – 483, 478 – 479.

³⁴ NÉDONCELLE, M., cit. dielo, s. 86.

³⁵ GÁLIK, S. – LETZ, J., cit. štúdia, s. 480.

zentantom tohto úsilia je Johannes Babtist Lotz SJ, ktorý najmä v posledných rokoch života dospel k dynamickej syntéze medzi *das liebende Wissen* a *das wissende Lieben*. Vyšiel z konkrétnej fenomenológie celistvosti ľudského života, osobitne svojho života. Z analýzy úpadku kultúry najmä v posledných troch či štyroch storočiach mu vyplynulo, že naša civilizácia trpí na dve ťažké choroby. Je to jednak racionalizmus spolu s technicizmom, ktorý je chorobou absolutizovaného, a tým izolovaného vedenia a jeho praxe, a jednak iracionalizmus spolu so sezizmom, ktoré sú chorobou autonómnej lásky bez Boha, dostávajúcej do izolácie medziľudský eros a sexualitu. Naša civilizácia je teda ničená z dvoch strán: technikou a sexom, ktoré zdivočeli, lebo sa odtrhli od bytostného a duchovného základu kultúry, teda predovšetkým od lásky. Lotz dospel už v mladších rokoch k záveru, že základnou úlohou filozofie je potvrdzovanie a znovuoobnovovanie vzájomného prenikania pravdy a dobra, a tým vedenia a milovania. Touto cestou sa uberal po celý život a v jednom zo svojich posledných diel píše: „*Meditovanie sa rozvíja ako vedaie milovanie, zatiaľ čo filozofovanie sa uskutočňuje ako milujúce vedenie. Filozofovanie bez lásky upadáva do pojmovej racionality, meditovanie bez vedenia sa naopak stráca v iracionálne alebo v neurčitom prázdne. Filozofovanie preto žije z nadrationálneho vedenia preniknutého láskou; a meditovanie sa deje ako milovanie, ktoré je presvetlené vedením.*“³⁶ Takto sa Lotz na sklonku svojho života dopracoval k novému porozumeniu múdrosti, ktorá je podľa neho: „*Celoludská a nerozdielna jednota, v ktorej sa dovršuje vedenie v milovaní a milovanie vo vedení, a preto sú jedno i druhé plne samé sebou vtedy, keď sa vzájomne prenikajú.*“³⁷

Filozofické porozumenie lásky podľa ďalšieho stúpenca tohto prúdu, Karla Rahnera, otvára cestu k hlbšiemu teologickému, osobitne kristologickému porozumeniu. Podľa Rahnera láska je cestou i zavŕšením zásadného, slobodného a radikálneho sebauskutočnenia človeka, a to takého človeka, aký je zamýšľaný a povoláný Bohom. K tomuto sebauskutočneniu však môže dôjsť len zásadným prispením Boha, ktorý tohto človeka jednak uschopňuje k tomu, aby Ho mohol prijať (čo vôbec nezávisí od neho) a jednak sám sa z nekonečnej lásky k človeku, ktorého stvoril, pre neho (obsahovo, aktívne i ontologicky) odovzdáva. Toto sebauskutočňovanie a personálne sebanaplnenie človeka sa teda deje vo vzťahu k odovzdávajúcemu sa Bohu a má teda dialogický charakter odpovede, takže aj sám Boh je prijímaný ako láska. Keďže podstatou človeka je podľa Rahnera (osobné) seba prekročenie k vyššiemu, je toto bytostné sebauskutočnenie nesebeckou blahovlnnou láskou (*amor benevolentiae*) (na rozdiel od lásky k určitému predmetu sebazáchovy – *amor concupiscentiae*). Pokiaľ táto láska človeka k

³⁶ LOTZ, J.-B.: *Vědení a láska*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 98 – 99.

³⁷ Tamže, s. 101.

Bohu závisí od Božej lásky, je nezištne dávajúca (teda nie roznečujúca sa vopred daným ideálom – *eros*) a štedro sa skláňajúca k tomu, čo je nižšie, a zahŕňa do seba i Bohom milovaného blížneho v účasti na Božej láske k nemu. A to je *agapé*. Láska k druhému človeku je zameraním vôle k žiadanej osobe ako k dobru (hodnote) s cieľom spolieť sa s ním a radosť sa z neho. Táto láska sa nerozlučne spája so želaním doviest osobu milovanú v sebe samej k naplneniu jej bytia; a keď sa milujúci o to pokúša, prijíma nekonečnú úlohu uskutočniť sám seba.

12. Nový rozmer nadobudlo porozumenie lásky u Teilharda a u jeho nasledovníkov. Pierre Teilhard de Chardin zakladá novú spiritualitu v porozumení lásky. Podľa neho všetky tri hlavné zákony evolúcie – zákon radiálnej a tangenciálnej energie (osobitne presadzovanie sa radiálnej energie v evolúcii), zákon komplexita-vedomie a zákon konvergencie – majú základ v univerzálnej láske, ktorá sa na rôznych úrovniach evolúcie prejavuje vždy ako osobitá univerzálna afinita a príťažlivosť. Takto chápaná láska je podľa Teilharda základná, skrytá sila evolúcie, ktorá jednak tlačí evolúciu vpred a jednak umožňuje napredovanie evolúcie „prítahovaním“ z konečného Centra a Cieľa konvergencie a univerzálnej príťažlivosti. Teilhard túto základnú funkciu lásky nazýva *amorizáciou*, t. j. iniciovaním, sprevádzaním a napĺňaním evolúcie láskou. Láska podľa neho je najvyššou kvalitou radiálnej energie, pričom zdôrazňuje univerzálnosť tejto energie: „*Keby nejaká, zaiste veľmi zárodočná vnútorná náklonnosť k spojeniu nezačínala už medzi molekulami, bolo by fyzicky nemožné, aby sa vyššie objavila medzi nami láska v ľudskej podobe. Pokiaľ teda s istotou konštatujeme jej prítomnosť medzi nami, môžeme ju právom predpokladať, aspoň v náznačkoch vo všetkom, čo je. A pohľad na zbiehavý vzostup vedomí okolo nás nasvedčuje tomu, že skutočne nikde nechýba ... Sily lásky, to sú prejavy zlomkov sveta, ktoré sa hľadajú, aby vznikol svet ... Ak majú veci svoje vnútro, môžeme kozmickú energiu v stave zrodu nájsť len vo vnútornej či radiálnej oblasti duchovných príťažlivostí. Láska vo všetkých svojich odtieňoch nie je nič iné a nič menšie ako viac-menej priama stopa psychickej konvergencie vesmíru vo vnútri každého prvku ... Jedine láska, ako ukazuje každodenná skúsenosť, je schopná viesť bytosti k dokonalému bytiu tým, že ich spája, a to z toho dobrého dôvodu, že len láska ich berie a spája v ich hĺbke.*“³⁸ Teilhard ukazuje na univerzálne pozadie lásky: „*Často sme si mysleli, že láskou muža k žene, k deťom, k priateľom a možno ešte k vlasti, sú vyčerpané všetky prirodzené formy lásky. Lenže v tomto zozname chýba práve tá najzákladnejšia jej forma: tá, ktorá vrhá prvky celku k sebe pod tlakom uzavierajúceho sa vesmíru. Vesmírna afinita a teda vesmír-*

³⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha : Vyšehrad, 1990, s. 219 – 220.

ny zmysel.³⁹ Láska sa zintenzívňuje a najzjavnejšie prejavuje na úrovni personálnych bytostí a ich duchovných aktivít: „*Akékoľvek predstaviteľné formy rozumového chápania a rozhodovania sa totiž už vopred sa javia tak, že ich – akt super-lásky – sa môže sublimovať, syntetizovať, tak povediac „amorizovať“.* Láska sa z tohto pohľadu javí ako jedinečná a najvyššia forma energie, v ktorej sa zbiehajú a premieňajú všetky duchovné energie – tak, ako sa to koniec koncov vo vesmíre vytváranom podľa plánu jednoty a silami jednoty dalo očakávať.“⁴⁰ Naplnenie lásky, jej ontologické sprítomnenie, Teilhard nachádza v dejinnom Ježišovi Kristovi i v kozmickom Kristovi, medzi ktorými je identita. Teilhard sa pokúsil aj o ontologické prehĺbenie porozumenia lásky, žiaľ, nestihol ho dotvoriť. Vyšiel zo základnej „metafyzickej axiomy“, podľa ktorej nijaké konkrétne bytie nie je samo-bytie (*solum-esse*), ale vždy je viac-bytie (*plus-esse*). Inými slovami, každá entita síce existuje autonómne, ale vždy len relatívne autonómne, lebo existuje jedine v základnej reálnej vzťahovosti s ostatnými entitami. Potvrdenie tejto axiomy našiel Teilhard nielen vo svete, ale aj v trinitárnom, trojpersonálnom jestvovaní Boha. Boh je práve vďaka svojej trinitárnej personálnosti Láskou a Jeho dar existencie entitám kreáciou je vlastne nekonečným darom lásky a tým ďalším jej rozhojňovaním. I v láske je podľa Teilharda ontologický rast od Božej trojpersonálnosti k božsko-ludskej pluripersonálnosti, a to vo vnútri Božej trojpersonálnosti. Cieľom kreačnej evolúcie je teda rast v slobode a láske, je vlastne utvorenie nového, účastníckeho bytia a jeho ďalšia evolúcia je vlastne jeho začleňovaním do už existujúcej trinitárnej štruktúry bytia. Láska je teda najvyššou kvalitou a manifestáciou viac-bytia na jeho pluripersonálnom a archetypicky personálnom základe.⁴¹

Náčrt autorovho chápania lásky

Lásku vo svojom filozofovaní som vždy považoval za kľúčový pojem, ktorý u mňa zohrával i zohráva rozhodujúcu úlohu. Z existenciálneho hľadiska láska v triáde existenciálov viera – nádej – láska je najvýznamnejším existenciálom, t. j. najvlastnejším existenciálnym atribútom integrálného života. Láska je totiž zjednocovateľkou integrálného života. Spája a preniká všetky jeho komponenty, najmä v smere vertikály a transcencie. Všade pôsobí a stmeluje všetko, kde prenikne. Aj porozumenie lásky predpokladá lásku a láska bez tohto jej porozumenia nie je ešte v plnom slova zmysle láskou. Každá pravá filozofia má v niečom zásadnom obohatiť porozumenie lásky, a tým aj lásku samu. Má reflektovať lásku ako zjednocovateľku plurality životných a svetonázorových postojov pri zachovaní ich jedinečnosti a slobody. Má byť zmys-

³⁹ Tamže, s. 221.

⁴⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jak viďím*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 98 – 99.

⁴¹ LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava: ÚSKI, 1993, s. 184 – 186.

lom integrálneho života, najlepšou odpoveďou na otázku zmyslu bytia a zmyslu všetkého i nášho života.⁴²

Moje chápanie lásky môžem zhrnúť do štyroch bodov, ktorými sa súčasne vyjadrujú štyri vývojové stupne lásky.

1. Najmä pri skúmaní gnozeologických východísk som dospel k porozumeniu lásky ako osobitého otvoreného a nezištného postoja človeka k stvorenstvu a k Bohu. Základom tohto postoja je istá elementárna láska. V tomto základnom postoji, ktorý je v jadre „postojom srdca“, človek necháva seba i všetko vo stvorenstve spontánne a nehatene sa prejavovať a pôsobiť. Človeku v tomto postoji je cudzie akékoľvek zmocnenie sa, ovládnutie a prisvojenie si stvorenstva, alebo ktoréhokoľvek jeho časti. V ňom sa uplatňuje základná, nesvojmocná aktivita, prejavujúca sa ako túžba po dobre, pravde a bytí a v konečnom dôsledku po naplnení lásky.
2. V základnom postoji elementárnej lásky vychádza spontánne z človeka, z hĺbok jeho bytostného a personálneho jadra, základná aktivita bytostnej povahy, ktorá nemá pôvod v ňom a v jeho schopnostiach, krátko, ktorá nie je v jeho moci, a to je tzv. nesvojmocná aktivita. Vďaka nej človek vstupuje do priestoru spoločnej aktivity a potenciálneho dialógu tak, že v ňom ponecháva miesto pre uplatnenie podobných aktivít vychádzajúcich od druhých ľudí. Vďaka tomu sa vytvárajú podmienky pre spojenie týchto aktivít. Takto vzniknutá koaktivita, presnejšie intrakoaktivita, je prvým štádiom aktivitného zjednocovania a tento stupeň lásky nazvem láskou intrakoaktivitného zjednocovania. V nej sa človek vnútorne zjednocuje s bytostným základom sveta, s ľudskými osobami i s božskými Osobami, a to ešte bez hlbšieho poznania a sebauvedomenia.
3. V prípade slobodných osobných bytostí sa utvára ich vzájomný vzťah v dialógu. Osoby v ňom už prístupujú k sebe vo vzťahu „oproti“, a to v plnej uvedomenosti a slobode, teda v interkoaktivite. A v tomto, druhom štádiu zjednocovania hovoríme o tzv. dialogickej láske, ktorej zodpovedá priateľská láska, *philia*. V nej sa osoby vzájomne obdarúvajú, a to najprv všetkým tým, čo je u nich a v nich hodnotné, a nakoniec, v najvyššom stupni, sa celé odovzdávajú jedna druhej.
4. Vo štvrtom, najvyššom stupni, sa láska prejavuje predovšetkým oboťou, ktorá má charakter sebazvdania sa pre druhých. To je láska oblatívna a kenotická. V nej sa človek slobodne vzdáva (*kenosis*) aj prirodzeného priestoru svojho nesvojmocného pôsobenia a vedome odovzdáva tento priestor druhému, aby mu naozaj nezištne pomohol a pozdvihol ho. Tento najvyšší stupeň lásky obsahovo korešponduje s agapickou láskou.

Všetky tieto stupne lásky existujú od večnosti v úplnej dokonalosti u

⁴² LETZ, J.: *Filozofia v celostnom porozumení*. Bratislava : ÚSKI, 1991, s. 21 - 22.

Boha. Boh nie je len elementárna, ale aj univerzálna láska. Tento Boží postoj je Jeho základným prístupom k stvoreniu i k stvorenstvu, ktoré sa ďalej kreačno-evolučne utvára. Boh je láskou, spájajúcou nesvojmocné bytostné aktivity v evolúcii celého vesmíru so svojimi kreačno-evolučnými aktivitami, čím vzniká zložitý systém intrakoaktivít. Boh vo svojich Osobách je výsostne dialogický. Stále oslovuje človeka a privádza ho k dialógu s Ním. Je nositeľom dialogickej lásky *par excellence*. A konečne Boh je kenotická Všemohúcnosť, ktorá nachádza svoje ontologické naplnenie v Kristovi – láska na tomto základe je *agapé*.⁴³ Kreácia je prvotným kenotickým aktom Boha, ktorým Boh darúva na základe svojho dokonalého poznania a absolútneho slobodného rozhodnutia nové bytia, t. j. bytia odlišné od Neho, a nakoniec slobodné osobné stvorené bytosti, ktoré sú mu síce podobné, ale sú bytostne autonómne a iné. Týmto aktom Boh už *ab initio* je rozhojňovateľom všetkých stupňov lásky.

Chápanie lásky v mojom myšlienkovom koncepte, ako som naznačil už vyššie, nadväzuje na kresťanskú myšlienkovú tradíciu, osobitne na personalistickú. Lásku chápem „... ako najvyšší princíp a zároveň existenciál života, ktorý sa nemôže uplatňovať bez života osôb v ich autenticknej personálnosti“. Ontologickou štruktúrnou bázou lásky sú osoby, ktoré sú vzájomne voči sebe bytostne otvorené. Láska by nebola možná, keby sebaodovzdaním sa človeka zaniklo aj samotné jeho *vlastné ja*. Je to táto láska, ktorá privádza človeka k obratu od egocentrizmu k alterocentrizmu, po ktorého dovŕšení sa stráca alebo potláča individualistické *ja* a konštituuje sa personálne *ja*. Láska vystupuje ako tvorivá aktivita, lebo sebaodovzdávaním sa určitej osoby druhým osobám, táto osoba nielenže ďalej pretrváva, ale sa aj ďalej vyvíja a iniciuje vznik autentickej osobnosti.⁴⁴ Ontologický aspekt môjho konceptu lásky bližšie rozvádzam v rámci personalisticko-komunitárneho a celostno-syntetického modelu bytia. Pri jeho tvorbe som si radikálne položil otázku: Čo je ontologickým základom lásky, ktorá vo všetkých vyspelých kultúrach sa považuje za najvyššiu kvalitu života? V diele *Metafyzika a ontológia* odpovedám na túto otázku takto: „*Sú to vždy ľudia, vystupujúci z hmiel rozličných kultúrnych a sociálnych determinácií, ako jedinečné a slobodné bytosti. Ľudia, ktorí nežijú osamote, ale v personálnych spoločenstvách. Kto pozorne číta, zistí, že takáto láska je prítomná v celom Novom i v Starom zákone. Takáto láska nemôže byť len subjektívnou projekciou človeka, lebo je tým, čo človeka presahuje a čo ho robí otvoreným a odovzdaným druhým. Táto ontológia personálneho spoločenstva lásky nemá svoj reálny základ len v ľudských personálnych spoločenstvách, ale v samom Bohu, ktorý práve vďaka tomu, že je plnosťou Lásky, nemôže byť personálne samoje-*

⁴³ LETZ, J.: Cit. dielo, 1993, s. 276 – 278.

⁴⁴ LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Bratislava : Charis, 1994, s. 65 – 66.

*diný, ale je trojpersonálny. Božskú trojpersonálnu jednotu oprávne-
ne môžeme považovať za pravzor, za transcendentálnu podmienku
možnosti, ale aj za živé médium umožňujúce existenciu každého
spoločenstva lásky. Vidíme, že model personálno-komunitárnej onto-
lógie nás privádza k modelu trinitárnej ontológie. A spätne model tri-
nitárnej ontológie nám umožňuje hlbšie pochopiť model personálno-
komunitárnej ontológie.*⁴⁵

Aplikácia tohto porozumenia lásky na porozumenie integrálnej lásky v manželstve

Pápež Ján Pavol II. vo svojej exhortácii *Familiaris consortio*⁴⁶ zdô-
razňuje, že „*Sexualita sa prejavuje ľudským spôsobom len vtedy, ak je
integrálnou súčasťou lásky, ktorou sa muž a žena úplne zaväzujú je-
den druhému až do smrti.*“ Agapé ako univerzálna Božia láska pre člo-
veka plní aj svoju základnú zjednocujúcu a integrujúcu úlohu. Vďaka
nej sa i manželská láska môže stať integrálnou. Zjednocuje totiž v man-
želstve obsah lásky špecifický pre človeka. Tento obsah je konečný a
zodpovedá konečnej a dejinnej prirodzenosti človeka. Ľudská priro-
dzenosť, hoci je zakotvená v jedinečnom personálnom bytí človeka,
prejavuje sa rôznorodým spôsobom, a to zmyslovo-telesne, duševne a
duchovne. Každému takémuto prejavu ľudskej prirodzenosti zodpove-
dá špecifická podoba lásky. Zmyslovo-telesnému prejavu zodpovedá
zmyslová láska alebo tzv. sexuálna láska (skrátene *sexus*). Duševnému
prejavu zodpovedá láska s obdivom a so záľubou zameraná na druhého,
tzv. erotická láska (skrátene *eros*). A konečne duchovnému prejavu
zodpovedá priateľská láska (skrátene *philia*). Vo všetkých týchto obsa-
hových komponentoch a cez ne sa v dejinnej podmienenej podobe vy-
jadruje pôvodne univerzálne a nekonečné agapé. Toto agapé však zá-
roveň presahuje a obklopuje tieto komponenty a je ich zjednocujúcim
a integrujúcim činiteľom. Agapé je teda akýmsi božským prostredím,
v ktorom každý z týchto troch komponentov plní svoje poslanie a na-
dobúda svoj zmysel. Všetky tieto komponenty lásky vychádzajú z ľud-
skej prirodzenosti a samé osebe si vonkoncom nepostačujú. Mimo
prostredia agapé si nemôžu plniť svoj základný účel a „vypadávajú“ z
kontextu akéhokoľvek zmyslu. Stávajú sa pre človeka niečím excentric-
kým až sebazničujúcim.

Z uvedeného vyplýva, že v každom opravdivom uskutočňovaní sexu,
erosu a *philie* sa spája nekonečné s konečným, nekonečnosť agapé,
ktorá má bezprostredný pôvod v Bohu, s konečnosťou sexu, resp. *ero-
su* a *philie*, ktoré majú bezprostredný pôvod v človeku. Stretáva sa v

⁴⁵ LETZ, J.: *Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality*. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 11, s. 752 – 753.

⁴⁶ Prvá encyklika Benedikta XVI. vedome nadväzuje na túto exhortáciu Jána Pavla II. z roku 1981 a je akýmsi jej vyústením.

nich nepominuteľnosť s pominuteľnosťou, večnosť s časom. Preto aj treba chápať a pomenovať *sexus*, *eros* a *philiu* prítomné v integrálnej láske určovanej *agapé* iným spôsobom, ako keď sú mimo nej. Friedrich Heer nazýva takto pretvorený *sexus* pohlavnosťou a považuje ho za významný faktor zrelosti človeka. Analogické názvy pre takto integrovaný *eros* či *philiu* sa len hľadajú a ešte sa neustálili. Takéto zjednotenie *sexu*, *erosu* a *philie* v *agapé* je možné preto, lebo všetky tieto komponenty zahŕňajú bytostnú túžbu po plnosti lásky, ktorá je ich transcendentálnou intencionalitou a ich presahuje. Tak aj *sexus* je určený pre lásku, lebo je zapojený do utvárania nového bytia človeka. Veď podstatou lásky je rast v bytí, ktorý zahŕňa utváranie nového bytia, nového ľudského jedinca. V *erose* a vo *philiu* týmito novými jedincami sú výsledky tvorby a pod.⁴⁷

Literatúra

- [1] AUGUSTINUS, A.: *De Trinitate*, VIII, 10.
- [2] AUGUSTINUS, A.: *Tract. Io. Ev.*, 105, 3.
- [3] AUGUSTINUS, A.: *Civ. Dei*. X, 3.
- [4] AUGUSTINUS, A.: *En. Ps.* 31, 2, 3.
- [5] BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas est – o kresťanskej láske*. Trnava: SSV, 2006.
- [6] BLONDEL, M.: *L'etre et les etres*. Paris: Alcan, 1935.
- [7] GÁLIK, S. – LETZ, J.: *Maurice Nédoncelle – kresťanské vyústenie dialogického personalizmu*. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 7, s. 473 – 483.
- [8] JOANNES DUNS SCOTUS: *Rep. Par. II, d. 27, n. 3*.
- [9] JOANNES DUNS SCOTUS: *Op. Oxon. III. d. 26, n. 17*.
- [10] JUSTINUS MARTYRIUS: *Dial.* 93,3.
- [11] LACROIX, J.: *Smysl člověka*. Praha: Vyšehrad, 1970.
- [12] LETZ, J.: *Filozofia v celostnom porozumení*. Bratislava: ÚSKI, 1991.
- [13] LETZ, J.: *Metafyzika a ontológia*. Bratislava: ÚSKI, 1993.
- [14] LETZ, J.: *Filozofická antropológia*. Bratislava: Charis, 1994.
- [15] LETZ, J.: *Integrálna láska v manželstve a rodine*. In: *RAN – Radosť a nádej*, roč. IV, 1994, č. 1, s. 4 – 10.
- [16] LETZ, J.: *Personalisticko-komunitárny model teórie bytia ako najvernejší obraz ontologickej reality*. In: *Filozofia*, roč. 51, 1996, č. 11, s. 747 – 754.
- [17] LETZ, J.: *Láska z pohľadu kresťanskej filozofie*. In: CSONTOS, L.: *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. Bratislava: Aloisianum, 2002, s. 151 – 176.
- [18] LOTZ, J.-B.: *Vědení a láska*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- [19] MARCEL, G.: *Journal métaphysique (1914 – 1923)*. Paris, 1948, 2. vyd.
- [20] NÉDONCELLE, M.: *Explorations personaliste*. Paris: Aubier-Montaigne, 1970, s. 85.

⁴⁷ LETZ, J.: *Integrálna láska v manželstve a rodine*. In: *RAN – Radosť a nádej*, roč. IV, 1994, č. 1, s. 4 – 10.

- [21] NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi*. Díl třetí. Praha: Jan Laichter, 1949.
- [22] OLŠOVSKÝ, J.: *Láska*. In: Slovník filosofických pojmů současnosti. Praha: ACADEMIA, 2005.
- [23] PECKA, D.: *Tajemství života*. Praha: Vyšehrad, 1948.
- [24] PLATÓN: Symposium. In: PLATÓN: Dialógy. Bratislava: Tatran, 1990, s. 665 – 720.
- [25] SEIFERT, J.: *D. von Hildebrand*. In: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag, 1990, s. 172 – 200.
- [26] SCHELER, M.: *Láska a poznání*. In: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- [27] THOMAS AQUINAS: Sum. Theol. I, II, 65, 5 ad 1; I, 25, 2; 26, 1 f.
- [28] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Vesmír a lidstvo*. Praha: Vyšehrad, 1990.
- [29] TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Jak vidím*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- [30] WARNACH, V.: *Liebe*. In: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München: Kösel Verlag, 1963, Band 2, s. 54 – 75.

Prof. Ing. Ján Letz, PhD. pôsobí na filozofickej fakulte TU, kde založil a vedie Katedru filozofie. Prednáša teóriu poznania, ontológiu a dejiny filozofie. Zaoberá sa otázkami kresťanskej spirituality a zameriava sa na základné filozofické otázky bytia, skúsenosti a poznávania. Je editorom ročenky Acta Philosophica Týrnaviensia.