

Alternatívy kresťanskej prítomnosti v postmodernej spoločnosti

Stanislav Košč

Abstract. *The Alternatives of the Christian Presence in a Postmodern Society*

The experience of the 20th Century shows the tragic fruits of the philosophical decision to eliminate God from the moral life. No redefinition was done after the World War II, the same seems in the post-communist reflection. In the end of the century some spoke about the "postmodern" art and thought as the reaction on the "modern" art and thought. But when we analyse it more strictly, there is rather "ultramodern" than "postmodern" content of this current of thought. However, there would be important to do such a mental operation, if the mankind does not want to repeat the tragedies of the anterior century. As on the basis of the modern thought there is the Enlightenment's postulate do think, work and project the social life "etsi Deus non daretur" (as if the God does not exist) and the consequence of this philosophy we consider negative for the dignity of the man and a social life as whole, why don't we try to postulate now the opposite alternative - "veluti si Deus daretur" (as if the God does exist) and let's see the consequences, whether they will be better for all the human being or not. Yes, it's a kind of "Copernicus' revolution", but otherwise there is no other future than that of which we have the experience till now. Who has to make this "revolution"? Especially the Christianity, because mainly the Christian values was attacked by the former mentality, in a special way by the moral relativism. But are the Christian believers ready to do this? Isn't there a fear for loosing by a radical cut like this all the achievements of the modernity? But why there is such a fear? It really seems that on the basis of this fear there is a manipulation on what does mean the Christian alternative for the man and for the society. But the Social doctrine of the Church since 1891 shows the ways for a positive and moral (positive because of its morality) operating within society for the common good of all. Pope John Paul II spoke in this context about a "human ecology" to be actualized in the social decisions on the world wide range. Is there also some other alternative? Yes, of course. We can resign on this radical mental operation which brings God (Jesus Christ) on the center of all our thought and practice, or trying to find a compromise way between the Christian morality and the modern way of life, but doing this we cannot wonder that the Christianity will in few time lose all its attraction for the young generation. The question of the gravitational center of the human existence cannot be ignored, and its consequences are very evident.

Svet na začiatku XXI. storočia napriek všetkému, čo dosiahol, ba možno práve *v tom všetkom*, je „podrobený márnosti“, „vzdychá a trpí“ „v očakávaní zjavenia Božích synov“ (Rim 18, 19 - 22). Ľudstvo v predošlom storočí trpko okúsilo ovocie filozoficky postulovaného rozhodnutia vytesniť Boží zákon zo svojej morálky - či individuálnej alebo spoločenskej. Nielenže tento model v samej mentalite ľudí vyvolal hlbokú krízu medziľudských vzťahov na všetkých úrovniach, „lebo

človek a spoločenstvo, ktorému nič nie je 'sväté', napriek všetkému vonkajšiemu zdaniu mravne upadá',¹ ale sa zvrhol na tie najkrvavejšie *systematické* formy negácie ľudskej dôstojnosti ako takej.

Krátko po II. svetovej vojne vyslovil Horkheimer pamätnú myšlienku, že „po Osvienčime a Hirošime už antropológia nebude taká ako predtým“, avšak – ako môžeme konštatovať s odstupom druhej polovice XX. storočia – ľudstvo neurobilo dostatočne dôslednú reflexiu svojej antropológie, pretože v skutočnosti *antropológia bola naďalej taká istá*, len prejavy sa zmenili: systémové potlačanie ľudskej dôstojnosti pokračovalo v komunizme gulagmi, zastrašovaním, vydieraním, náboženskou diskrimináciou a neskôr masívnou ateizáciou celého spoločenského ale i osobného života; na Západe i na Východe pribudla priam vyhladzovacia politika bohatého severu proti chudobnému juhu ekonomickými či militaristickými nástrojmi tzv. „rozvojovej pomoci“, ktorá v skutočnosti niesla známky neokolonializmu; ale najmä utilitaristické vnímanie ľudského života priniesol nový, rozmermi neporovnateľný boj proti *nepohodlným* členom spoločnosti, čo možno najdramatickejšie konštatovať v súvislosti s nenarodenými deťmi a ľuďmi na sklonku života – z takého či onakého dôvodu nepohodlnými. Tento „boj“ je nový nie pokiaľ ide o obsah, ale pokiaľ ide o formy – od etickej akceptácie cez politickú objednávku zákonnej legitimizácie až po požiadavku medicínskej asistencie a finančného krytia zo zdrojov zdravotného poistenia... A koniec koncov *konzumizmus*, šíriaci sa po celom svete ako nová civilizácia prosperity, ale zároveň splošťujúci človeka do čisto hmotnej roviny a spôsobujúci jeho priam bytostnú závislosť na spotrebe hmotných statkov, je vari dôstojný človeka?

Na sklonku XX. storočia sa v rôznych kruhoch – najprv umeleckých, neskôr aj iných, vrátane filozofických – stále viac hovorilo o tzv. „postmoderne“ alebo „postmodernej dobe“. Chcelo sa tým naznačiť, že ona relatívne dlhá „moderna“ (moderná doba) sa už skončila a to, čo prichádza po nej, nemá (zatiaľ?) nejakú zreteľnú vlastnú podobu, ak nie tú, že je akousi reakciou na to, čo bolo typické pre „modernu“... Na základe lexikálnej analýzy by mal skutočne tento pojem znamenať čosi, čo prichádza *po*, ako reakcia na ono predošlé, azda i dištancovanie sa a nastolenie kvalitatívne novej úrovne.² Nie som odborník na umenovedu, a teda neviem celkom dobre posúdiť, či v umeleckých kruhoch tento pojem naplňa takýto obsah. Vo filozofii, etike a spoločenských vedách, kde sa postupne stále viac šíri jeho používanie, však – domnievam sa – vôbec neznamená reakciu na „modernu“, ale skôr dovedenie

¹ JÁN PAVOL II., encyklika *Redemptor hominis* (4. 3. 1979), 12. Trnava, SSV. 1997 (ďalej: RH).

² Podobne ako pojem „postkomunizmus“ by asi mal znamenať reakciu na komunizmus, dištancovanie sa od neho, systém vzťahov a prejavov, kontrastujúcich s komunizmom..., tak aj pojem postmoderna by mal znamenať čosi také vo vzťahu k moderne...

jej myšlienok, čiže myšlienok osvietenstva a racionalizmu, z neho vyplývajúceho liberalizmu a relativizmu do krajnosti, akési mentálne „zabetónovanie“ toho, čo najprv bolo len úvahou, myšlienkou – a dnes sa prezentuje ako evidencia, fakt, o ktorom sa nediskutuje (a to, paradoxne, napriek zároveň hlásanému relativizmu...). Skôr by teda bolo treba hovoriť o „ultramoderne“ než o „postmoderne“ a o spoločnosti, v ktorej žijeme, ako o „ultramodernej“.

Azda by však bolo potrebné dať pojmu „*postmoderna*“, aspoň v rovine filozofickej a spoločenskej, ten skutočný obsah. Vziať si poučenie z dejín je prejavom múdrosti človeka. Ako hovorí príslovie, „múdry sa poučí z chýb iných, hlúpy ani z tých vlastných“ (a ten, kto sa poučí z tých vlastných je asi kdesi medzi múdrosťou a hlúposťou...). Ako sme uviedli, potrebná reflexia s príslušným antropologickým „výstupom“ nenastala po II. svetovej vojne, kedy si ju ruiny sveta ozaj vyžadovali, teda aspoň nie v dostatočne relevantnej miere. Je to azda ešte priskoro konštatovať, ale zdá sa, že nejaký zásadný antropologický posun sme nezaznamenali ani po páde komunizmu, kedy si to zas vyžadovali ruiny morálne.

Čoho by sa mala týkať táto reflexia a kto by ju mal uskutočniť?

Zdá sa, že ak „*postmoderna*“ má byť radikálnou reakciou na „*moder- nu*“, je potrebné, aby sa zamyslela nad samotnými koreňmi moderného zmysľania. Môže to byť azda vecou diskusie, ale domnievam sa, že tou podstatnou črtou, charakteristickou pre *modernú filozofickú revolúciu*, bol osvietenický postulát autonómie ľudského rozumu a konania *etsi Deus non daretur* (ako keby Boha nebolo). Je známe, že v prvom kroku nešlo o spochybnenie Božej existencie, ale o deklarovanie „zrelosti“ človeka, jeho rozumu a schopnosti zmysluplnej reflexie svojej existencie i usporiadania spoločenského života. *Človek už je dospelý* a nepotrebuje Cirkev a teológiu, aby ho viedli „za ručičku“ a usmerňovali celý jeho život.³ Až následne, keď sa zdalo, že to ide, že život človeka a sveta funguje, ba dokonca sa rýchlejšie rozvíja bez týchto zásahov, nastolila sa otázka, či sú teológia, Cirkev, náboženstvo vôbec potrebné a či vôbec Boh existuje. Avšak podľa slov Dostojevského, „ak niet Boha, všetko je dovolené“ a rúca sa morálka, lebo niet pre ňu dôvodu a konečného kritéria. Naše príslovie hovorí: „Kde niet sudcu, niet ani žalobcu“. Stalo sa. Oheň a síra z neba sa nekonali, a tak reflexia i jej praktické realizácie napredovali ďalej a – ako bolo povedané na začiatku – ovocie tohto stromu sme už zakúsili! Prečo teda ešte stále polievame, ba sadíme tie isté stromy?!...

Nie je za tým obava, že ak by sme spochybnili „*piliere*“, na ktorých

³ Je treba povedať, že čosi na tom bolo aj oprávnené, keďže vo vtedajšej Cirkvi a jej teológii prevládala negatívna skúsenosť s ľudskou slabosťou a hriechom nad vierou v Bohu prozreteľnosť a milosť, a tak sa Cirkev – z obavy pred tým, „čo z toho bude“ – často snažila skôr obmedzovať než podporovať napredovanie ľudského rozumu...

stojí moderná doba, mohli by sme prísť aj o jej výdobytky na poli technického pokroku, ekonomickej prosperity, demokracie a ľudských práv? Nie sú totalitné režimy, strata istôt, morálny nihilizmus, ekonomický utilitarizmus a ďalšie javy len akýmisi vedľajšími účinkami, ktoré musíme akceptovať, lebo „inak to nejde“? Avšak, na druhej strane sa natiska aj opačná otázka, či nie sú tieto „vedľajšie účinky“ oveľa horšie než „choroba“?

A o akej chorobe vlastne hovoríme?

Je pravda, že technický pokrok je možný jedine za podmienok negácie Božieho zákona? Že ekonomická prosperita je dosiahnuteľná jedine za predpokladu odmietnutia morálnych obmedzení? Že demokracia môže fungovať jedine v prostredí hodnotového relativizmu a že obrana ľudských práv je v protiklade s vyznávaním náboženských hodnôt? Ale čo ak je to určitá, možno i cielená manipulácia, ktorá nám podsúva tieto myšlienky?

Pozrime sa na tieto javy zblíža:

- Technický pokrok, ktorý siaha na slobodu človeka, lebo vedie k jeho zotročeniu: informatizácia a medializácia života, uskutočňovaná tak, že oberá človeka o súkromie, manipuluje jeho názor v prospech vopred pripravených modelov, alebo napr. pokrok v biomedicínskych vedách, ktorý celkom cieľavedome vedie k nadvláde človeka nad človekom - môžeme v týchto súvislostiach hovoriť o „pokroku“ v pravom zmysle slova, čiže ako o niečom, či prináša reálny úžitok človekovi a ľudstvu a posúva ho kvalitatívne ďalej?
- Ekonomická prosperita, ktorá sa uskutočňuje na úkor iných a tým ohrozuje pokojné spolunažívanie, ba svetový mier; alebo rozmnožovanie bohatstva na úkor prírodných zdrojov, ktoré spôsobuje ekologickú krízu - môžeme v týchto súvislostiach hovoriť o „prosperite“ v pravom zmysle slova, čiže ako o niečom, čo robí človeka viac človekom, pomáha mu lepšie naplniť zmysel svojej existencie?
- Demokracia bez zásad nie je vari znakom krízy samotnej demokracie? Nedokazujú nám dejiny, že tam, kde demokracia spochybnila absolútne hodnoty, na ktorých vznikla, zvrhla sa do otvorenej či skrytej totality?⁴
- A obrana ľudských práv ako charakteristická črta modernej spoločnosti nie je skôr výsledkom kresťanského pohľadu na človeka než reakciou na kresťanstvo? Veď na čom inom je možné založiť definíciu a najmä záväznosť ľudských práv než na transcendentnej dôstojnosti ľudskej bytosti?

Možno by teda kresťanstvo nemuselo byť prekážkou rozvoja a zachovania pozitívnych výdobytkov ľudstva, ale skôr jeho očistením, a tak

⁴ Porov. JÁN PAVOL II., encyklika Centesimus annus (1. 5. 1991), 46. in Sociálne encykliky. Trnava, SSV. 1997, s. 567 - 656 (ďalej: CA).

i naštartovaním k novým horizontom... Z tohto hľadiska „postmoder-
nou“ antropológiou pre XXI. storočie by teda mohol byť *aspoň pokus*
vziať konečne vážne vyše storočné *učenie Cirkvi o spoločnosti* v jeho
základnej myšlienke a postaviť ľudské spolunažívanie – na základe zá-
kona negácie negácie – na opačný základný filozofický predpoklad, že
totiž Boh existuje... *veluti si Deus daretur* – a potom sa spoločne po-
zrieme, čo to urobí, aké ovocie to prinesie!

Ani tu nejde v prvom kroku o šírenie viery v Božiu existenciu, ale
o deklarovanie bytostného vzťahu medzi slobodou človeka a objektív-
nou Pravdou (čiže Bohom). Môžeme túto vieru nezdieľať, ale prijmime
ju ako hypotézu a dajme jej šancu prejavíť sa v dôsledkoch pre spoloč-
enský život. Potom ich porovnáme s tými predošlými a uvidíme, ktoré
sú pre človeka, pre spoločnosť, pre ľudstvo osožnejšie...

Isteže, je to kopernikovská revolúcia, ktorá zrazu „kladie“ *Slnko* tam,
kam patrí a kde – vlastne – vždy bolo, len človek to istý čas nechápal
(alebo spochybňoval)!

Kto teda má túto revolúciu uskutočniť?

Keďže ide o miesto Boha v živote človeka a sveta, asi to nemožno
očakávať od niekoho, kto Boha nevyznáva, neverí v neho, prípadne má
o ňom celkom zdeformovanú, alebo žiadnu predstavu. Teda malo by to
byť náboženstvo. Ale ktoré?

Na prvom mieste treba asi povedať, že všetky, veď pre žiadne auten-
tické náboženstvo nemôže byť prijateľná taká spoločnosť, ktorá je pos-
tavená na postuláte *etsi Deus non daretur*, zvlášť ak je dovedený do
dôsledku: *ergo non existit* (čiže *neexistuje*).

Avšak kresťanstvo, ktorého spoločenské ale i osobné dôsledky boli
týmto postulátom priamo atakované, má osobitný dôvod a azda i oso-
bitnú motiváciu pre túto, keď sa to tak vezme, vlastne „kontrarevolú-
ciu“. Ona nemôže znamenať návrat do predosvietenského obdobia (ak
by čosi také bolo vôbec mysliteľné). Musí znamenať krok ďalej, prijatie
tohto očistenia, ktoré tak drasticky uskutočnila moderná doba, a dô-
sledné vypracovanie modelu spoločnosti *veluti si Deus daretur*.

Nie sme v tejto veci v bode „nula“. Už od roku 1891 Učiteľský úrad
Cirkvi formuluje túto myšlienku v rôznych obmenách v dokumentoch
svojej „sociálnej (spoločenskej) náuky“. Tieto dokumenty výrazne
ovplyvnili nielen Cirkev ale i svet v priebehu XX. storočia, chýba však
práve tento podstatný posun, ktorý je v pravom zmysle slova „nábo-
ženskou operáciou“, i keď jeho dôsledky si nevyžadujú zdieľanie nábo-
ženských východísk. Práve preto súčasný pápež Benedikt XVI. na jed-
nej strane navrhol (ešte ako kardinál) uskutočniť ho na čisto filozofic-
kej rovine akoby určitý experiment,⁵ motivovaný reflexiou negatív

⁵ Porov. J. RATZINGER, príhovor pri preberaní Ceny sv. Benedikta „za pozdvihnu-
tie života a rodiny v Európe“ (Subiaco, 1. 4. 2005), dostupné na internete napr.
<<http://www.ratzinger.it/modules.php?name=News&file=article&sid=175>

XX. storočia; ale na druhej strane počnúc od svojej programovej encykliky očakáva veľmi radikálny krok týmto smerom práve zvnútra Cirkvi, a to v celkom praktickej rovine *prejavov typicky kresťanskej lásky*. Takýto očistný proces musí skutočne začať predovšetkým v srdci samého kresťana a v kresťanských spoločnostiach, keďže „príliš často veriaci ľudia, dokonca tí, čo sa aktívne zúčastňujú na živote Cirkvi, podliehajú (...) mravnému subjektivismu“⁶, čo je práve výsledkom onoho „moderného“ (osvietenského, racionalistického resp. sekularistického) postulátu *autonómie ľudskej bytosti*, o ktorom bola reč.

Karol Wojtyła – pápež Ján Pavol II. sa touto problematikou zaoberal už ako antropológ na Jagelonskej a Lublinskej univerzite, a zároveň kňaz a biskup Katolíckej cirkvi, pre ktorého nebolo ľahostajné detailne poznať situáciu, v ktorej mu prichodilo vykonávať svoj pastiersky úrad. Podľa jeho reflexie, ktorú nachádzame neskôr vo formuláciách najvyššieho Učiteľského úradu Katolíckej cirkvi, ktorý zastával v rokoch 1978 – 2005, kľúčom k morálnej kvalifikácii súčasnej antropológie sa ukazuje *problém slobody*, resp. jej rozličných interpretácií, často i navzájom protichodných. Stojí za pripomenutie, že v čase, keď Ján Pavol II. začínal svoj pontifikát, stál proti sebe „komunistický“ pojem slobody, založený na vyslobodení spod odcudzenia, údajne spôsobeného vnútorným dynamizmom súkromného vlastníctva..., a „liberálny“ pojem slobody, založený na vyslobodení spod všetkých obmedzujúcich pravidiel... – a Cirkev nemohla akceptovať ani jeden z nich! Obidvom ponímaniam totiž chýba onen konštruktívny prvok slobody, ktorý v sebe nesie *zodpovednosť* za slobodné rozhodovanie *pre* určité hodnoty. Pápež to charakterizoval slovami o spoločenskom rozmere, resp. spoločenských dôsledkoch tej-ktorej antropológie (a v nej ponímania slobody) a dospel k zásadnému záveru: „Teologická dimenzia sa ukazuje ako bezpodmienečne nutná tak pre interpretáciu, ako aj pre riešenie dnešných problémov ľudského spolužitia. Platí to – čo treba zdôrazniť – v konfrontácii s „ateistickým“ riešením, ktoré oberá človeka o jeden jeho hlavný rozmer, a to duchovný, ako aj v konfrontácii s liberálnymi a konzumistickými riešeniami, ktoré pod rôznymi zámienkami hľadajú človeka presvedčiť o jeho nezávislosti od akéhokoľvek zákona i od Boha a uzatvárajú ho do egoizmu na škodu jeho samého i druhých.“⁷

Keď sa vrátíme k programovej encyklike Jána Pavla II., ktorú sme citovali v úvode, vidíme, že celú svoju, neskôr veľmi bohato rozvinutú *náuku o slobode* postavil na Ježišových slovách „poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ (Jn 8, 32) – teda na jej konštitutívnom spojení s pravdou,⁸ až tak, že v učení tohto pápeža takmer nenájdeme slová

⁶ Porov. JÁN PAVOL II., encyklika *Evangelium vitae* (25.3.1995), 95. Trnava, SSV. 1995 (ďalej: EV).

⁷ CA 55.

⁸ Porov. RH 12, ale najmä neskôr CA 41, 46; tiež encyklika *Veritatis splendor* (6. 8. 1993), 84n. a encyklika *Fides et ratio* (14. 9. 1998), 90.

o slobode, kde by zároveň nebola reč o pravde ako kritériu *pravej* slobody (a vlastne ani slová o pravde, ktoré by nezahrňovali aj jej „oslobodzujúci“ účinok, ako potvrdenie autenticity pojmu pravdy).

Pápež tu nadväzuje na slová Koncilu, podľa ktorých „svojím vtelením sa Boží Syn určitým spôsobom spojil s každým človekom“, ⁹ takže *tajomstvo človeka* v plnej miere vzal na seba a On jediný má naňho priľhavú odpoveď. Preto „človek, ktorý chce dôkladne pochopiť sám seba, (...) musí sa priblížiť ku Kristovi.“ ¹⁰ On sa nielenže stotožňuje s každým človekom, ale vydal sám seba, aby človek „nezahynul, (...) ale mal život večný“ (*Jn 3,16*). Tento „úžas nad hodnotou a dôstojnosťou človeka“ v Božích očiach „sa volá kresťanstvo“ ¹¹ a „určuje Kristovo miesto a – ak sa možno tak vyjadriť – jeho zvláštne občianske právo v dejinách človeka a ľudstva“, ¹² keďže Boh vtelením svojho Syna, Ježiša Krista, „dal ľudskému životu ten rozmer, ktorý chcel dať človekovi už od samého začiatku“. ¹³ V tom spočíva teologický základ kresťanského pohľadu na ľudskú dôstojnosť, so všetkými dôsledkami, ktoré z neho vyplývajú. Tento „úžas“ je preto nielen motívom, ale aj obsahom evanjelizácie, najmä pokiaľ ide o *postoje*, ktoré kresťanstvo (Cirkev) má zaujímať: „Týmto spôsobom aj sama dôstojnosť ľudskej osoby sa stáva súčasťou obsahu ohlasovania.“ ¹⁴ A práve v tom spočíva antropologické poslanstvo tohto pápeža pre XXI. storočie.

Ján Pavol II. veľmi intenzívne cítil túto celospoločenskú potrebu preformulovať základné antropologické východiská súčasnej filozofie. Videl však na to ešte jednu vhodnú príležitosť, a tou bol vstup do nového storočia (ba tisícročia), ktorý môže byť charakterizovaný jubilejným očistením sa a symbolickým i skutočným zanechaním zloby v storočí, ktoré skončilo. Istež, nie je to také jednoduché, ako sa to povie – chce to čas, veľké odhodlanie, ale najmä pochopenie a prijatie antropologickej vedstavy ziel XX. storočia. Ako motiváciu a obsah tohto zásadného obratu v antropológii poukázal Ján Pavol II. na skutočnosť, že tentokrát si to vyžaduje nie čosi, čo končí (spolu s tisícročím), ale stále ešte prežívajúca, ba dokonca dominantná „kultúra smrti“, ¹⁵ proti ktorej sa však už veľmi naliehavo treba vzoprieť, lebo v hre je samotné preži-

⁹ II. Vatikánsky koncil, konštitúcia *Gaudium et spes*, 22. in Dokumenty II. Vatikánskeho koncilu I. Trnava, SSV. 1993 (2. vyd.), s. 225 – 340.

¹⁰ RH 10.

¹¹ Tamtiež.

¹² Tamtiež.

¹³ RH 1.

¹⁴ RH 12.

¹⁵ Tento pojem sa u Jána Pavla II. objavuje veľmi často, ako protipól „kultúry života“, charakterizovanej evanjeliom (života). Ide o akceptáciu usmrcovania slabších (bezbranných) do samej mentality a tvorbu „kultúry“ (presnejšie by bolo „antikultúry“), ktorá túto mentalitu obhajuje, podporuje a šíri.

tie národov, ba i celého ľudstva. Preto pápež neprestáva „podčiarkovať antropologické dôvody, ktoré zdôvodňujú a napomáhajú úctu ku každému ľudskému životu. Keď takto ukážeme v plnom svetle prvotnú novosť *Evanjelia života*, môžeme všetkým pomôcť odhaliť, a to aj prostredníctvom rozumu a skúsenosti, ako kresťanské poslanstvo plne osvecuje človeka a zmysel jeho bytia a jeho existencie; nájdeme tak cenné možnosti stretnutia a dialógu aj s neveriacimi a všetci spolu budeme tak vytvárať novú kultúru života“.¹⁶

Ide tu – podľa výstižného novotvaru Jána Pavla II. – o zasadenie sa za *humánnu ekológiu*, vychádzajúcu z povedomia zodpovednosti za to, že „človek dostal od Boha ako dar aj seba samého. Preto musí rešpektovať prirodzenú a morálnu štruktúru, ktorou bol obdarený.“¹⁷ Táto požiadavka má individuálny aj spoločenský rozmer. Pre konkrétne, každodenné či dlhodobé a ďalekosiahle rozhodnutia morálneho charakteru nie je totiž zanedbateľné ani „morálne prostredie“, v ktorom prebieha existencia človeka-jednotlivca a ktoré je priestorom existencie človeka-v-spoločnosti. Naopak, je nevyhnutné, aby toto prostredie – a tu je onen „ekologický“ aspekt – uznalo, vyhlásilo a rešpektovalo prirodzenú morálnu štruktúru človeka, teda jeho transcendentnú dôstojnosť, práva a slobody, ktoré z nej vyplývajú, svedomie a pod. ... za „zákonom chránené“ v tom „najvyššom stupni ochrany“.

Pápež Benedikt XVI. zahrňuje túto teologickú antropológiu svojho predchodcu do kategórie viery v Božiu lásku: „Spoznali sme lásku, akú má Boh k nám, a uverili sme v ňu“ (1Jn 4, 16).¹⁸ Toto konštatovanie kvalifikuje kresťanské náboženstvo ako *odpoveď lásky na Božiu lásku*. Tým zároveň pápež dáva aj odpoveď na to, *ako, akými prejavmi* by bolo potrebné uskutočniť v praxi onú kopernikovskú revolúciu v smere *veluti si Deus daretur*.

Zdôvodňuje to – dokonca na dvoch miestach encykliky – na príklade skúsenosti cisára Juliána Apostatu, ktorý zanevrel na kresťanstvo a chcel vytvoriť alternatívne náboženstvo obnovením pohanského kultu, ktorý by sa stal duchovnou silou Impéria. Všetko sa pokúsil nahradiť, ale pred čím sa skláňal, to bola charitatívna činnosť kresťanského spoločenstva. Ako hovorieval, „Galilejského ľudia sa týmto spôsobom stali populárnymi“¹⁹.

Táto poznámka v programovej encyklike súčasného pápeža poukazuje na skutočnosť, že i v dnešnej dobe, keď kresťanstvo zápasí o svoju príťažlivosť, musí vsadiť na túto „kartu“... Je zrejme, že konkrétne prejavy nezištnej lásky sú argumentom, na ktorom sa láme akákoľvek kriti-

¹⁶ EV 82.

¹⁷ CA 38.

¹⁸ Porov. BENEDIKT XVI., encyklika *Deus caritas est* (25. 12. 2005), 1. Trnava, SSV. 2006 (ďalej: DCE).

¹⁹ Cit. v DCE 24.

ka, averzia či priamo nepriateľstvo voči kresťanstvu a Cirkvi. Dôkazom toho môže byť blahoslavená Matka Terézia, alebo i Sluha Boží pápež Ján Pavol II. a ich spôsob „šírenia“ evanjelia.

Zdá sa, že v tejto „postmodernej“ reakcii na negatívne dôsledky pre človeka, ktoré priniesla moderná doba, je potrebné uskutočniť najprv v mentálnej rovine, vo filozofickej a etickej reflexii onen revolučný „pokús“ predpokladať existenciu Boha. A v rovine praktickej, ako pripomína program súčasného pápeža (ktorý je zároveň programom Cirkvi!), ak veríme (alebo aspoň pripustíme), že Boh existuje, potom láska je základnou odpoveďou na Jeho zjavenie, jeho stvoriteľské a vykupiteľské dielo v prospech človeka, a zároveň odpoveďou viery v milosť, ktorá umožňuje milovať za každých okolností, v každom prípade, vždy a stále – ako *životný štýl*, ktorý je reálnou a hmatateľnou alternatívou, vychádzajúcou z predpokladu a hlásajúcou, že Boh existuje, žije a pôsobí v človekovi a v jeho osobných dejinách i dejinách ľudstva.

Existuje aj iná *alternatíva* kresťanskej prítomnosti v tejto „postmodernej“ (či „ultramodernej“) spoločnosti? Isteže. Môžeme toto všetko pokladať za príliš silné „sústo“, a hovoriť si, že veď na Slovensku to ešte nie je také zlé, kostoly máme plné a ku Katolíckej cirkvi sa hlási veľká väčšina obyvateľstva. Ale nech nás neprekvapí, že kým my budeme takto uvažovať, „ultramoderna“ bude ďalej postupovať svojím vytrvalým tempom – a kresťanstvo, ktoré *už dnes* takmer vôbec neovplyvňuje politickú morálku, spoločenský život, manželské a rodičovské rozhodovania či ekonomiku, bude veľmi rýchlo vytesnené do kategórie ľudového folklóru, ktorý nás azda ešte dokáže rozčítiť, ale k ničomu zásadnému už nezaväzuje.

A, samozrejme, medzi týmito dvoma polohami existuje ešte celý rad „kompromisných“ riešení, pri ktorých sa môžeme usilovať viac či menej si osvojiť, ba i hlásať veľké ideály teocentrizmu a kristocentrizmu, ale zároveň hľadať spôsoby, ako by nás to nemuselo stáť veľa zmien v osobnom „zabehanom“ spôsobe života. Avšak vieme zo skúsenosti, že kompromisy nič zásadné neriešia, iba ak rozriedia „polievku“, ktorá tým stráca „chuť“. Takisto aj rozriedené kresťanstvo stráca akúkoľvek príťažlivosť. Platí to najmä v situácii, kedy sa skutočne kladie otázka, čo je *gravitačným centrom* ľudskej existencie, stredobodom, ktorý jej dáva pôvod, zmysel a cieľ. Tu má kresťanstvo možnosť plnohodnotnej a teda oslovujúcej odpovede jedine za predpokladu svojej nezakalenej rýdzosti. A v tejto súvislosti sa teda základná otázka kladie veľmi radikálne: buď je Boh Ježiš Kristus centrom ľudskej existencie a teda i spoločenského života, alebo ním nie je.

PhDr. ThDr. Stanislav Košč, PhD. je absolventom Pápežskej Lateránskej univerzity (filozofia, teológia). Špecializoval sa na sociálnu náuku Katolíckej cirkvi na Katolíckej univerzite v Lublne a na sociálnu prácu na Katolíckej univerzite v Ružomberku. Prednáša katolícku sociálnu náuku na Pedagogickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku.