

Radovan ŠOLTÉS

Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka

Abstract

This study reflects on the social teaching of Pope Francis, which is based on four principles set forth in his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*: time is greater than space; unity prevails over conflict; realities are more important than ideas; the whole is greater than the part. Pope Francis is convinced that the application of these principles can be a genuine path to peace in social coexistence within each nation and in the entire world. Pope Francis also urges to “slow down” and “train contemporary man to use power well”. These calls reflect the reality of today’s fast-paced and performance-driven era. Pope Francis grounds his social principles in a dialogical dimension of human nature that he derives from the Trinitarian theology. Today, in the age full of conflicts, it seems of utmost importance to apply this type of theology to ordinary spirituality. This enables us to grasp the very essence of our problems and present the reality in a Trinitarian key. In explaining Francis’ principles, the study draws on several phenomenological reflections of various authors.

Keywords: Pope Francis, Social teaching of the Church, Social ethics, Theology, Christianity

Úvod

Pojem „sociálne spolužitie“ súvisí s pojmom „sociálna skutočnosť“, ktorý sa používa ako *terminus technicus* v sociálnej náuke Cirkvi.¹ Pod sociálnou skutočnosťou rozumieme rámcové oblasti charakterizujúce životný priestor človeka (ako napr. rodina, oblasť vzdelávania, oblasť ekonomiky, politiky a práva, a taktiež kultúrno-svetonázorové oblasti). Sociálna skutočnosť z pohľadu sociálnej náuky Cirkvi stojí na základných sociálnych princípoch (solidarita, subsidiarita a spoločné dobro), avšak vzhľadom na dejinný vývoj spoločnosti je nutné tieto princípy neustále konkretizovať v aplikácii na dané problémy doby. Ján XXIII. by povedal: „*znamenia čias*“ (*Pacem in terris*, 1963).

V tomto zmysle sa k tradícii sociálnych princíпов hlási aj pápež František a jeho vlastným spôsobom ich aplikuje na aktuálne problémy dnešnej doby. V súhrne

¹ *Kompendium sociálnej náuky Cirkvi*, 161. Trnava : SSV, 2008, s. 97.

možno jeho základné východiská vyjadriť v princípoch usmerňujúcich vývoj sociálneho spolužitia a budovania ľudu, v ktorom sa rozdiely harmonizujú v rámci jedného spoločného plánu (porov. EG 221n.). Východiská Františka sú, ako často zdôrazňuje voči námietkam protivníkov, úzko previazané s evanjeliom a s tradíciou Cirkvi, pri ktorých interpretácii sa neraz opiera aj o myšlienky Romana Gardiniho. Celá sociálna reflexia súčasných problémov vychádza z Františkovo presvedčenia, že Cirkev sa musí rázne postaviť na stranu chudobných. Tým len opäť nadväzuje na tradíciu ranej Cirkvi, ale aj sociálne výroky predchádzajúcich pápežov, spomedzi ktorých možno spomenúť zásadu Jána Pavla II. o „*prednostnej láske k chudobným*“ (SRS 42). František svojím postojom zároveň ukazuje, prečo si, ako prvý z pápežov, zvolil meno podľa charizmatického svätca Františka z Assisi. Tento svätec je preň neustálou inšpiráciou, ktorá sa pretavila aj do poslednej encykliky *Fratelli tutti*. Jej názov pochádza z oslovenia sv. Františka, keď sa obracal na *všetkých svojich bratov*. To nám dnes chýba. Svojím priklonením sa k chudobným a kritikou neprimeranej okázalosti v Cirkvi, v ktorej za najväčšiu slabinu považuje *klerikalizmus a rigidnosť*², je v mnohých vyjadreniach pápež František priam revolučný, no pritom verný evanjeliovej tradícii.

V nasledujúcom texte chceme poukázať, ako František reaguje na kľúčové problémy súčasnej západnej kultúry, pričom sa nebudeme zaoberať konkrétnymi problémami, ale poukážeme na ním formulované štyri princípy a z nich vychádzajúce dve výzvy (*spomaliť tempo a výchova k narábaniu s mocou*), ktoré podľa nášho názoru tvoria vhodný interpretačný kľúč k porozumeniu celého sociálneho učenia Františka.³ Aplikácia spomenutých princíпов do praxe môže podľa pápeža byť autentickou cestou na dosiahnutie pokoja v sociálnom spolužití na národných a medzinárodných úrovniach (porov. EG 221). Pri objasňovaní Františkových princíпов budeme navyše vychádzať z fenomenologických reflexií viacerých autorov, ktoré nám môžu pomôcť pri porozumení jadra samotných problémov súčasnej doby.

² *Rigidnosť* je podľa Františka dôsledkom strachu z evanjelia a preto niektorí kňazi (a môžeme povedať aj laici) radšej siahajú po cirkevnom práve namiesto toho, aby podľa príkladu Krista stavali medzi ľuďmi mosty. Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Prinsipial, 2018, s. 36.

³ Idey vychádzajúce zo spomenutých princíпов sa u Františka spájajú aj so štyrmi slovami, ktoré prvýkrát zazneli v exhortácii *Amoris laetitia* (8. kap.): „*prijímať, doprevádzať, rozlišovať, začleňovať*“. František sa k nim často vracia (porov. FT 129), pretože majú istý všeobecný dosah na nové premyslenie zásadných otázok dnešného sveta, ku ktorým patrí téma práce, vzdelania, vzťahov, globalizácie, inakosti a kultúrnej rozmanitosti, politiky, médií a životného štýlu ovplyvneného súčasnými ekonomickými trendmi. Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Prinsipial, 2018, s. 11, 58, 139, 142.

1 „Skartácia“ človeka

Nosným východiskom je pre Františka antropologický pohľad, ktorý zdôrazňuje neredukovateľnú hodnotu človeka. V tom pápež prirodzene nadväzuje na celú tradíciu sociálnej náuky Cirkvi. František sa netají kritickým pohľadom na stav súčasnej, zvlášť západnej spoločnosti zápasiacej s definíciou človeka (porov. EG 55). Jeho kritika však nie je samoúčelná ani bezdôvodná, ale vychádza z reflexie kľúčových antropologických konštánt a prirodzenosti človeka, ktoré nie je možné suplovať len ekonomikou a blahobytom. V opačnom prípade stojíme na prahu novej *antropologickej krízy* (porov. EG 55).

Pápež hovorí o súčasnej kultúre ako o *kultúre blahobytu* (EG 54), *kultúre vyhadzovania* (EG 53), vychádzajúcej z takzvanej *ekonómie vylúčenia*: „*Ludská bytosť je pokladaná za predmet konzumu, ktorý možno použiť a zahodiť.*“ (EG 53) Tento scenár „skartácie“ človeka, ako ho často označuje František (porov. LS 123)⁴, sa objavoval aj v časoch encykliky *Rerum novarum* (1891), keď hodnota človeka bola na ekonomickom trhu určovaná jeho použiteľnosťou pre prácu. Keď už robotník nemal alebo nemohol predať svoju prácu, prestal byť predmetom záujmu zo strany spoločnosti.

V čase koronakrízy sa scenár skartácie prejavil ešte explicitnejšie. Mnohí starí ľudia nemuseli zomrieť takýmto spôsobom, ale boli vylúčení na okraj spoločnosti, kde sa nemal o nich kto postarať, konštatuje František (porov. FT 19). Problémom je, že zvlášť na Západe strácame kvôli ekonomickým víziám schopnosť rozlíšiť, čo je podstatné. Ekonomika sa tak paradoxne stáva protirečením toho, čo je pre ľudstvo dobré. Problémom je, že to, čo by malo byť prostriedkom, sa stalo cieľom. Pôvodný význam slova ekonomika z gréckeho „*oikos nomos*“⁵ sa vytráca a človek pomaly prestáva byť vnímaný ako centrum ekonomického úsilia. Kým takýto ekonomický systém bude produkovať obeť a kým bude čo len jediná osoba skartovaná, nebude môcť nastať doba pevných mostov a univerzálneho bratstva, pripomína často František (porov. FT 110).

Antropologicky slepý trhový systém dnes zažíva istú renesanciu a prehľbuje pocit neistoty a bezradnosti, vyvolávajúc strach, ktorý sa negatívne podpisuje na rastúcej agresivite v medziľudských vzťahoch. Vylúčenosť a nerovnosť totiž budú vždy vyvolávať konflikty a sýtiť radikálne nálady. Preto kým neodstránime vylúčenie a nerovnosť v spoločnosti, ako aj medzi jednotlivými národmi,

⁴ Porov. Homília pápeža Františka pri príležitosti Jubilea chudobných: *Vy ste poklad Cirkvi*. In: http://sk.radiovaticana.va/news/2016/11/13/homília_pápeža_františka_pri_príležitosti_jubilea_chudobných/1271993 (20. 11. 2016)

Príhovor Svätého Otca k členom Istituto Dignitatis humanae Vatikán, 7. decembra 2013, Sala Clementina. Zdroj: L'OSSERVATORE ROMANO Anno CLIII n. 282 (46. 526) domenica 8 dicembre 2013. Preklad: <https://modlitba.sk/?p=6106>.

⁵ Z gréckeho *oikos nomos* – správa domácnosti, domáce hospodárstvo.

nie je možné vykoreniť násilie (porov. EG 59). Chudoba a vylúčenie teda podľa Františka vyrastá z nespravodlivo rozdeľovaných dobier v spoločnosti: *„Zatiaľ čo zárobky niektorých exponenciálne rastú, väčšina sa stále vzdďľuje od blahobytu tejto šťastnej menšiny. Takáto nerovnováha má svoj pôvod v ideológiách, ktoré obraňujú autonómiu trhov a finančné špekulácie.“* (EG 56)

František sa kriticky obracia voči zástancom teórií, že bohatnutie bohatých nakoniec prinesie blahobyť aj pre chudobných a že ekonomický rast podporený voľným trhom dokáže sám od seba vyprodukovať väčšiu rovnosť a začlenenie ľudí do spoločnosti. Túto teóriu odmieta slovami: *„Tento názor nikdy nebol potvrdený konkrétnymi faktmi, je znakom neprezieravej a prostoduchej dôverčivosti v dobro tých, ktorí majú v rukách ekonomickú moc a „posvätné“ mechanizmy vládnuceho ekonomického poriadku.“* (EG 54) Názor o absolútnej autonómii trhov a finančných špekuláciách nazýva *ideológiou*. Tá zakladá *„novú, neviditeľnú, niekedy virtuálnu tyranii, ktorá jednostranne a neúprosne diktuje svoje zákony a svoje pravidlá. [...] [Je to] systém, ktorý má tendenciu všetko pohlcovať, len aby rástol zisk.“* (EG 56)⁶ Preto opäť vo *Fratelli tutti* upozorňuje na ideologickú stránku takého ekonomického myslenia, ktoré nás chce presvedčiť, že k tomu, aby sme všetko zabezpečili, stačí sloboda trhu. Potom prišiel neočakávaný úder v podobe nekontrolovateľnej pandémie a prinútil nás začať uvažovať aj o druhých a nielen o prospechu niektorých (porov. FT 33).

František zdôrazňuje, že sa *„nemôžeme spoliehať len na slepú moc a neviditeľnú ruku trhu. Rast v rovnosti si vyžaduje čosi viac než len ekonomický rast, aj keď ho predpokladá; vyžaduje si rozhodnutia, programy, mechanizmy a procesy špecificky zamerané na lepšie rozdelenie zdrojov, na vytvorenie pracovných príležitostí na integrálnu pomoc chudobným, ktorá mieri vyššie než len sociálna pomoc. V žiadnom prípade sa tu nestaviam za nezodpovedný populizmus, ale ekonomika sa už nemôže spoliehať na také „ozdravenia“, ktoré sú iba novým jedom, ako keď sa napríklad tvrdí, že zredukovaním pracovného trhu stúpne výnosnosť – pretože takto len vytvárame ďalších vylúčených.“* (EG 204; porov. LS 109).

Súčasný model kapitalizmu je neudržateľný a odporuje aj samotnej kresťanskej sociálnej etike. To, že došlo k premene mentality západného človeka, podľa Františka dokladuje, že *„takmer bez toho, aby sme si to uvedomili, stávame sa neschopnými prejavíť akýkoľvek súcit s bolestným výkrikom druhých, neplačeme nad ich tragédiami*

⁶ Podobné vyjadrenia o sociálnych problémoch trhového hospodárstva nájdeme aj v sociálnej encyklike Benedikta XVI. *Caritas in veritate* „Ak je totiž trh ponechaný len na princíp ekvivalencie hodnôt vymieňaného tovaru, nedokáže vytvoriť takú sociálnu súdržnosť, ktorú potrebuje samotný trh, aby mohol dobre fungovať. Bez vnútorných foriem solidarity a vzájomnej dôvery trh nemôže plne vykonávať svoju ekonomickú funkciu.“ (CV 35) „Ak sa zisk stane výlučným cieľom, ak nie je správne dosiahnutý a nemá za posledný cieľ spoločné dobro, hrozí nebezpečenstvo, že zničí bohatstvo a vytvorí chudobu.“ (CV 21; porov. CV 36).

a nezaujímate sa o nich, akoby to boli veci, s ktorými nemáme nič do činenia, ktoré neprináležia do našej kompetencie. Kultúra blahobytu nás anestetizovala a pokoj strácame len vtedy, keď trh ponúkne niečo, čo sme si ešte nekúpili.“ (EG 54) Prekáža nám, keď vidíme niekoho, kto trpí. Vyrušuje nás to, pretože nechceme strácať čas problémami druhého. To sú symptómy chorej a zranenej spoločnosti, pripomína aj v poslednej encyklike (porov. FT 65).

2 Kľúčové princípy sociálneho spolužitia

V exhortácii *Evangelii gaudium* František hovorí o štyroch princípoch, bez ktorých spoločné dobro a sociálny mier nebude udržateľný, prípadne sa ani nerozvinie tam, kde ešte chýba. František sa na ne odvoláva aj v rôznych rozhovoroch a vyhláseniach, ako aj v poslednej sociálnej encyklike *Frattelli tutti*. Tieto princípy môžu napomôcť v usmernení vývoja sociálneho spolužitia a budovania spravodlivej spoločnosti:

2.1 Čas je dôležitejší než priestor

Prvý princíp reaguje na asi najviac zabehtnutý životný štýl v našej kultúre. Nejde len o výkonnostnú mentalitu, ale aj o problematiku chápanie času, ktoré František spája s priestorovou expanziou.

Už Zigmund Bauman vo svojej knihe *Tekutá modernita* výstižne ukázal, že moderné chápanie času sa zúžilo. Čas bol redukovaný na výlučne technicko-ekonomickú záležitosť. Vystihujú to slová Benjamina Franklina: „Čas sú peniaze.“ Podobne v roku 1961 prehlásil John Fitzgerald Kennedy: „Musíme čas používať ako nástroj, nie ako pohovku.“ Človek vyzbrojený touto zbraňou si mohol dať za cieľ dobytie priestoru a so všetkou vervou sa pustiť do realizácie vlastných projektov. Technológia v doprave umožnili rýchlejšie cestovanie a mohli sme si nárokovať viac územia, lepšie ho kontrolovať a ovládať. Dobývanie priestoru vyžadovalo stále rýchlejšie stroje, ktoré potrebovali väčší priestor. Táto naháňačka dostala meno *priestorová expanzia*, ktorá sa však neobmedzila len na priestor vonkajší, ale aj na spôsob chápania spoločnosti a jej usporiadanie. Podobné závery môžeme podľa Z. Baumana nájsť už u Maxa Webera, podľa ktorého sa začína stále efektívnejšie využívať inštrumentálna racionalizácia, ktorá sa zamerala na projektovanie foriem, umožňujúcim vykonávať vytýčené úlohy stále rýchlejšie a zároveň eliminovať „neproduktívny“, jalový a prázdny – teda stratený čas. Systematizovanie pohltilo čas a životný priestor človeka.⁷

František upozorňuje, že takéto chápanie času vedie k mentalite „posadnutej okamžitými výsledkami.“ (EG 223) Keď zdôrazní princíp „čas je dôležitejší ako priestor“,

⁷ Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 179 – 181.

chce povedať, že dobré a správne rozhodnutia sa nerodia z unáhlenosti výkonnostnej mentality, ktorá len znásobuje napätie a tlak na nikdy nekončiace požiadavky. Ešte sme nestihli uzavrieť jednu etapu a už sa nám otvára nová. Pod takýmto tlakom, či už z vonku pôsobiacich „módnych trendov“, alebo naliehavých vnútorných ambícií, zväčša neurobíme dobré rozhodnutie. To je jeden z hriechov našej doby, poznačujúci spoločensko-politickú oblasť, v ktorej sa uprednostňovanie priestorov moci nadraduje nad časy procesov (porov. EG 223).

Všetko sa však môže rozvinúť dobre len za predpokladu, že má k tomu dostatok času. Potom sa môžu naplno uplatniť tvorivé sily. Nie počet, ale intenzita, pretože číselný nárast nie je úmerný tvorbe. Súčasnosť je však presvedčená, že je potrebné veľa tvoriť, veľmi veľa a veľmi rýchlo. V spojení s trhom ešte rýchlejšie. Musí sa rýchlo vyrábať a rapidne spotrebovať. Všetko musí napredovať rýchlo, najkratšou a najlacnejšou cestou. Rozmohla sa zámena foriem, ktoré nemajú oporu v živote a jeho podstate. Človek sa hrá na pána, lenže ním nie je, len má peniaze, už dávno konštatoval Františkov inšpirátor Romano Guardini.⁸

Môžeme potom vážne pochybovať o kvalite a efektívnosti, a skutočnej osožnosti týchto procesov pre človeka. „Ak dáme prioritu priestoru, pôjdeme sa zblázniť, aby sme všetko hneď vyriešili.“ (EG 223), poznamená František. No je to zároveň dôsledok prázdnoty a vykorenenia, ktoré sa manipulatívne podsúvajú súčasnému človeku. Zdôrazňovanie dôležitosti budúcnosti má v sebe skrytý ideologický podtón, ktorý odmieta zastavenie sa a pohľad na dejiny. „Ak vám niekto dá návrh a povie vám, aby ste ignorovali dejiny, aby ste odmietli skúsenosť starých, pohrdali všetkým, čo je minulosťou, a pozerali sa len na budúcnosť, ktorú vám ponúka, nie je to azda ľahký spôsob, ako vás zlákať robiť len to, čo vám povie?“, pýta sa František (FT 13).

Dôraz na čas znamená, že sa máme starať o začiatok procesov a preferovanie takých činností, ktoré zabezpečia dlhodobý efekt, a nielen získavať okamžité výsledky, ktoré zabezpečia ľahký, rýchly a krátkodobý úspech, ale nesnažia sa o plnosť ľudskosti. To podľa Františka platí aj pre Cirkev, ktorá je prirodzene rovnako poznačená mentalitou doby. Zvlášť pri evanjelizácii sa musíme pozeráť viac na horizont a prijímať vhodné procesy z dlhohodobej perspektívy (porov. EG 225). Potrebujeme však v sebe posilňovať nádej a trpezlivosť. Nestraťiť zo zreteľa cieľ a vedomie toho, čo je v ľudskom živote podstatné, aby to nebolo prekryté atraktivitou krátkodobého a okamžitého úspechu. Preto musíme zmeniť pohľad na čas. Je dobré si uvedomiť, že v podstate už od Aristotela Západ chápe čas ako líniu tiahnucu sa od minulosti, cez prítomnosť do budúcnosti. Stále to ide za sebou a môžeme to počítáť. V istom zmysle išlo o jednostranné chápania času. Čas však nie je nádrž ani ho nie je možné znázorniť priamkou. Takéto chápanie času sa

⁸ Porov. GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 53n.

stalo dôležité pre matematiku a prírodné vedy. Je to vlastne zatavenie do kauzálneho myslenia, vyznačujúceho sa neustálym hľadaním príčiny, ktorá je pred tou vecou, čo sa práve stala.⁹ Je však pravdou, že práve s takýmto spôsobom vnímania času, spojeného s neustálou premenou, s rastom a úpadkom, máme najzreteľnejšiu skúsenosť. Preto ho dokážeme počítať a deliť pohybom ručičky na hodinách. V takto vnímanom čase nám však uniká naše bytie, nedokážeme sa zastaviť a uvedomiť si, že sme vlastne „tu“.¹⁰

Tradičný fyzikálny pojem času pre pochopenie nášho bytia je nepoužiteľný. Ak sa totiž pýtame na naše bytie ako na príčinu v chronologickom čase, robíme z neho súcno, predmet objektívneho myslenia – teda to, čo sa *pred-nás pred-kladá* ako objekt. Preto z tejto pozície nemôžeme porozumieť prítomnosti, a tak ani vlastnému bytiu.¹¹ Je nutné sa zastaviť a pýtať sa na to, čo je podstatné. Gréci takéto čas nazývali pojmom „*kairos*“. To, čo bolo podľa nich z hľadiska času a existencie najpodstatnejšie, nebolo niečo, čo môžeme mať takpovediac po ruke (bohatstvo, kariéra, moc, fyzický život, plány atď.), pretože to všetko je vystavené konečnosti a pomínutelnosti. Život však nie je čas, ktorý plynie (*chronos*), ale čas stretnutia (*kairos*), poznamenáva František (porov. FT 66). Náš čas preto nie je okrajová dráha, v ktorej bežíme. „*Náš čas, to sme my sami!*“, zdôrazil R. Guardini.¹²

Ešte hlbšie objasnenie Františkoveho princípu môžeme tiež zvýrazniť výstižnou reflexiou fenomenologičky Anny Hogenovej, ktorá zdôrazňuje, že ak prestávame žiť v prítomnosti, nemôžeme porozumieť ani vlastnej existencii. Žijeme len v pred-behu a prichádzame o to najdôležitejšie, čo je spojené s „prítomnením“. Minulosť nás straší tým, čo sme mali urobiť, budúcnosť straší tým, čo by sme mali urobiť, a tak nám nepatrí ani prítomnosť. K nej nás vracia už len bolesť. Ak však prítomnosť nepatrí nám, ale patrí manažérom a moci systému, ktorý *predurčuje* naše rozhodovanie, sme iba bábkami. V takomto rozpoložení sa prítomnosť vníma len ako forma aktuálneho zážitku – pôžitku, a peniaze sú jediným prostriedkom na kúpenie takejto iluzórnej prítomnosti.¹³

2.1.1 Spomalíť tempo

Na základe vyššie povedaného môžeme lepšie porozumieť Františkovej výzve k spomaleniu tempa v encyklike *Laudato si'*. To samozrejme neznamená návrat do jaskýň, poznamenáva pápež, ale ide o nutný predpoklad, aby sme sa dokázali

⁹ Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA, M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 92.

¹⁰ Porov. CASPER, B.: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha : Oikymen, 1998, s. 19.

¹¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha : Oikymen, 2013, s. 46 – 47.

¹² GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 77.

¹³ Porov. HOGENOVÁ, Anna: *Ukradli nám prítomnosť*. (2020). In: Online magazín priestori.sk, <https://www.priestori.sk/anna-hogenova-ukradli-nam-pritomnost-pandemia/> (26. 4. 2020)

pozrieť na skutočnosť iným spôsobom, a znova objavili hodnoty a veľké ciele zničené megalomanskou bezuzdnosťou (porov. LS 114). Môžeme obrazne povedať, že kompas sme zamenili za hodiny, ktoré nám neustále tikajú a my sa podľa nich ženieme, pričom zabúdame kvôli čomu a prečo. Povinnosti nás ovládajú viac, ako by sme chceli, a cítime sa akoby v pasci, riadení inými ľuďmi alebo situáciami.

So zrýchľujúcim sa behom života, a teda s nesprávne pochopeným významom času vo vzťahu k nášmu bytiu súvisí ďalší problém dnešnej doby, ktorý predstavuje „výkonnosťná mentalita“, generujúca „výkonovú dobu“. Kľúčovým slovom tejto mentality je „musíš“. Výkon je jediný dôkaz existencie – „Som výkonný, teda existujem!“¹⁴ Tomuto dnes hovoríme *pokrok* a sme ním neraz fascinovaní, alebo aspoň veríme, že by sme mali byť, no zároveň cítime, ako čosi v hĺbke našej duše strácame, pretože nenachádzame smerovanie k ľudskosti (porov. FT 29).

Podľa Františka súčasný zintenzívňovaný rytmus života a práce, ktorý nazývame „zrýchľovanie“, je v kontraste s prirodzenou pomalosťou biologickej evolúcie. Ciele týchto rýchlych a nepretržitých zmien nie sú potom nevyhnutne orientované na spoločné dobro a na integrálny, udržateľný a ľudský rozvoj (LS 18). Neustála premena, modifikácia a generovanie cieľov spôsobuje, že nám uniká to, čo je podstatné pre celok. Ináč povedané – ciele sme zamenili za prostriedky. Preto František konštatuje: „Máme priveľa prostriedkov pre primálo cieľov, aj to pokrivených.“ (LS 203). Výstižne to vyjadruje známy výrok Marka Twaina: „Po tom, čo sa náš cieľ definitívne stratil z očí, zdvojnásobili sme naše úsilie.“ Výsledkom je netrpezlivosť tvoriaca nový životný štýl, v ktorom sa buduje len to, čo chce mať človek pred sebou a vylučuje všetko, čo sa nedá kontrolovať alebo poznať okamžite (o čom ešte budeme hovoriť pri fenoméne moci). To pochopiteľne, podľa Františka, znemožňuje pokojnú reflexiu a prehľbovanie múdrosti, ktorá sa nemôže zredukovať len na sumár informácií alebo procesy prinášajúce okamžitý prospech (porov. FT 49 – 50).

Rýchlosť teda nepraje mysleniu, nepraje mysleniu v predstihu a dlhodobému uvažovaniu. Myšlienky si žiadajú pauzu a spočinutie, chcú si „dať načas“, túžia po rekapitulácii ubehnutých krokov, prajú si prehliadnúť zblízka dosiahnuté miesto a vychutnať múdrosť (alebo v opačnom prípade nerozvážnosť) jeho dosiahnutia.¹⁵

Nakoniec táto skúsenosť bola známa už v patristickej tradícii spojená s pojmami *stabilita* a *pozornosť*. Až schopnosť pozornosti otvára zrak pre *dar*. Naopak,

¹⁴ HOGENOVÁ, A.: *Co je to jednoduchost?* In: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogonov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf (10. 12. 2020)

¹⁵ Porov. BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha : Mladá fronta, 2002, s. 329.

nepozornosť je stratou, pohltenie v *chronos*, ktoré nežije v prítomnosti (*kairos*), ale je plne zamestnané tým, čo ešte nie je, a upachteným zariadovaním, aby to bolo. „Boh je večná prítomnosť,“ hovorí púštny otec Kasián, „ale ja – pokiaľ som vnútorne nestabilný – stále utekám z prítomnosti niekde inde. Namiesto toho, aby som sa tu a teraz stretával s Tým, ktorý je, spriadam si fantázie o tom, čo bolo, čo má byť a môže byť.“¹⁶

2.2 Jednota prevláda nad konfliktom

Druhý princíp zdôrazňuje schopnosť vstúpiť do konfliktu a tvorivo ho premeniť na hľadanie toho, čo je spoločné a dobré pre celok. Ak ostaneme v konflikte uväznení, naša situácia sa rozdrobí na mnohé pohľady, ktoré vnesú do hľadania riešení zmätok, nespokojnosť, čo nakoniec prekáža jednote. Staneme sa súperiacimi protivníkmi, čo nedokážu tvorivo pristúpiť k riešeniu problémov (porov. EG 226 – 227).

Problém, na ktorý reaguje František by sme mohli nazvať „problémom individualistického hrdinstva“. To predstavuje neohrozený *hrdina prometeovského typu*, heroicky kráčajúci za vlastným cieľom (porov. LS 116). Premena sveta a kultúry na trh vedie k redefinovaniu hrdinu novej doby. Tradičný obraz hrdinu, vychádzajúci z kresťanského myslenia, je nahrádzaný pohanským hrdinom. Kresťanský hrdina bol mučeník. Jeho charakteristické vlastnosti sa spájali s bytím, dávaním a zdieľaním. Bol opakom hrdinu pohanského typu, ktorého cieľom bolo dobýjať, víťaziť, ničiť, vlastniť a ovládať. Jeho hodnota sa odvodzovala od jeho sily.¹⁷

Pohanského hrdinu dnes reprezentuje nový hrdina *jamesbondovského typu* – superman zachraňujúci svet a vyznačujúci sa neoblomnou vôľou a silou ísť za svojím cieľom za každú cenu. Navyše s typicky emočnou chladnosťou, ktorá ho chráni pred tým, aby sa zlomil. Nový hrdina v boji o záchranu sveta nepozná strach a neviaže sa na vzťahy, ktoré by mu komplikovali dosiahnuť cieľ. S ľahkosťou, humorom a erotickou príťažlivosťou pôsobí nezlomným dojmom, čo je zaiste atraktívne a lákavé. Aký svet však zachraňuje? Je jeho odvaha naozaj prejavom slobody alebo skôr *vôľou k moci*, prejavujúcej sa v sile voči všetkému, čo ju ohrozuje?

Nový hrdina, už nie je mučeník, ale *vítaz*. Pre toto víťazstvo môže obetovať všetko – rodinu, vzťahy aj vlastnú identitu. Zachovať si odstup a vlastnú identitu je vylúčené. Víťazstvo sa meria uznaním a potleskom. Stret záujmov stavia jedného proti druhému a víťazstvo sa podľa Františka stáva synonymom ničenia (porov. FT 16). Potrebujeme teda uzdravenie pojmu „hrdina“ a to tým, že prejdeme od hnevu k zmiereniu, od konzumu k obeti, od chamtivosti k štedrosti,

¹⁶ SMOLEN, Š.: *Buď, kde jsi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2016, s. 69.

¹⁷ Porov. FROMM, E.: *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 110.

od plytvania k schopnosti podeliť sa, čo je spôsob milovania, ako to František vyjadril už v *Laudato si'* (porov. LS 9). No to predpokladá oslobodenie od strachu z konečnosti, ktorý nového hrdinu zväzuje a núti ho k *seba-prekonávaniu*. Preto dnes potrebujeme posilňovať nie *seba-prekonávanie*, ale *seba-ponáranie* sa do prameňa vlastného bytia.

František upozorňuje, že konflikty nutne patria k dejinám, a preto je potrebné ich správne pochopiť a nie nechať sa nimi pohltiť. To je výzva pre kresťanstvo dnešnej doby. Podľa Františka sú tri spôsoby prístupu ku konfliktu (porov. EG 227):

1. Prvý je charakteristický pre ľudí, ktorých by sme nazvali neohrozeným typom hrdinstva. Konfrontujú sa s konfliktom, ale *vôbec sa ich nedotkne*, idú ďalej, akoby sa nič nestalo; umyjú si ruky, aby mohli kráčať vo vlastnom naplánovanom živote. Takíto ľudia sa nedokážu dostať k podstate vlastného bytia, pretože ostali uväznení v popise svojho základu tak, ako to robí veda – deskripciou. Sú ponorení do starostí, ktoré diktuje ich vlastná predstava o budúcnosti, a preto nemôžu hlboko prežívať prítomnosť, vnútornú slobodu a pokoj, ani súčiť s druhými, lebo stále majú pred sebou nejaký plán, ktorý musia splniť. To vystihuje pragmatického človeka, pre ktorého je pravdivé len to, čo je užitočné, funkčné, na konci čoho sú peniaze. Je to dôsledok pokušenia, ilúzie, že môže byť sebestačný, a teda všemohúci, čo nakoniec vedie k istému druhu cynizmu, poznamenáva František vo *Fratelli tutti* (porov. FT 30).
2. Druhý typ ľudí sa stane *vážnym konfliktom* a stratí spred očí horizont vlastného bytia. Svoj vlastný zmätok i nespokojnosť takíto ľudia projektujú voči inštitúciám, čím znemožňujú jednotu. Môžeme povedať, že sú deštruktívnou silou *communio*, ale predovšetkým táto deštrukcia sa obracia proti nim samým. Pohltenie konfliktom ich vedie do pasce neslobody a neschopnosti zmierenia a odpustenia, ktoré jediné môžu konflikt premeniť.
3. Posledný, tretí postoj predstavuje podľa Františka schopnosť konflikt *prijat* a *strpieť*, a tým ho *premeniť*. Môžeme povedať, že ide o ľudí, ktorí sa dokážu zastaviť vo vlastnej prítomnosti a žiť z vlastného prameňa bytia. To si však vyžaduje schopnosť zastaviť a *prijat* *bytosťnú priváciu* (*konečnosť, bolesť*), až z pozície ktorej dokážeme prejsť od vlastníckeho obstarávania k bytiu. Bez skúsenosti *strpieť*, teda ponoriť sa do privácie, to nebude možné. Môžeme povedať, že musíme *prijat* *smrteľnosť*, ktorá je prítomná v každej forme konečnosti. Jej neprijatie bude sprevádzané strachom a bojom o víťazstvo v konflikte. Túto pravdu objavil už Platón, keď pochopil, že len pomocou bytosťnej privácie sa stretávame s tým, čo je najvyššie – s bytím samým

a s dobrom.¹⁸ Prijatie konečnosti však neznamená oslabenie, ale pochopenie toho, čo je podstatné, pretože to je základ vnútornej slobody, jedine z ktorej je možné konflikt konštruktívne prijať a premeniť ho na jednotu. Z teologického hľadiska ide v podstate o zjednotenie sa s veľkonočným príbehom Krista. Zmierenie neuteká pred konfliktom, poznamenáva František. Naopak, získava sa v konflikte, keď ho prekonáme prostredníctvom trpezlivého dialógu oslobodeného od nenávisťi a nepriateľstva. To neznamená otvorenosť pre synkretizmus alebo vzájomné absorbovanie, ale pre riešenie na vyššej úrovni, ktorá zachováva potenciál protichodných polarít a nepovyšuje osobné záujmy nad spoločné dobro (porov. FT 245).

Žiada sa na tomto mieste pripomenúť, že princíp jednoty je v kresťanskom myslení odvodený z trojičnej teológie, ktorá je kľúčom k pochopeniu antropológie. Nie sme individualistické bytosti, ale nutne ľuďmi spoločenstva, pretože sme stvorení na obraz Trojice. Len z reflexie vzťahu v Trojici, ktorý sa vyznačuje vzájomným prenikaním osôb (*perichoresis*), môžeme porozumieť, k akému typu jednoty v pluralite sme disponovaní. Jednota totiž nie je podľa Františka ani synkretizmom, ani vzájomným absorbovaním (porov. EG 228).

Takéto chápanie jednoty nás oslobodzuje od modloslužby a ideologických pokušení, ale zároveň nás učí rešpektovať jednotlivé duchovné skúsenosti a formy racionality, ktoré sa vo svojej rôznosti a nezameniteľnosti môžu vzájomne dopĺňať bez toho, aby sme upadli do synkretizmu alebo lačného relativizmu. Kresťan si uvedomuje, že ak to myslí s Bohom vážne, už nemôže žiť izolovane, nemôže druhého zničiť, aby bol sám, ale práve naopak, potrebuje druhého preto, aby mohol skutočne žiť, a to aj skrze sebakorektívnu konfrontáciu sa s iným, odlišným. Preto Trojičný obraz nepodporuje také modely života, ako je diktatúra jedného alebo egoizmus dvoch proti tretiemu. Individualizmus tak musí ustúpiť tomu, čo nazývame *spoločným dobrom*.¹⁹ „Pozeráme sa všetci na rovnakú krajinu, ale rôznymi oknami, a preto ju vidíme vždy z iného pohľadu a z inej perspektívy. Riešenie nie je v tom, že zrušíme rôznosť okien za cenu, že zbúrame nosné steny nášho domu, ale v tom, že budeme o svojich pohľadoch z rôznych okien navzájom hovoriť. To predpokladá, že si najprv uvedomíme, že existuje a musí existovať pluralita okien.“, výstižne poznamenáva Tomáš Halík.²⁰ To zhŕňa aj stručná Františkova výzva z *Fratelli tutti* – „Izolácia: nie; blízkosť: áno. Kultúra konfliktu: nie; kultúra stretnutia: áno.“ (FT 30)

¹⁸ Porov. HOGENOVÁ, A.: *Co je to jednoduchost?* In: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/507742/mod_resource/content/1/Anna%20Hogenov%C3%A1-Co%20je%20to%20jednoduchost.pdf (10. 12. 2020)

¹⁹ Porov. JUHÁS, V.: *Boh ako vzťah*. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 329.

²⁰ HALÍK, T.: *Vzývání i nevzývání*. Praha : Nakl. Lidové noviny, 2004, s. 181.

2.3 Skutočnosť je dôležitejšia než myšlienka

Medzi skutočnosťou a myšlienkou je podľa Františka napätie, pretože skutočnosť jednoducho *je*, ale myšlienka sa *tvorí* (porov. EG 231). Čo je to však skutočnosť? Už antika prišla s objavom exaktnej racionality, ktorá sa prejavila v spôsobe vnímania sveta prostredníctvom jazyka. Kľúčovú úlohu tu zohrala logika ako náuka o útvaroch loga, ktoré na rozdiel od bežného jazyka je možné pevne fixovať a uskutočňovať s ním vždy platné operácie. Od bežnej reči sa tak postupuje k pojmom, výrokom a pravdám o sebe.²¹ Tento spôsob uvažovania v spojení s karteziánskou novovekou racionalitou vytvoril to, čomu dnes hovoríme „veda“. Už od Aristotela sa hovorí, že skutočne vieme len vtedy, keď vieme *prečo*. Nakoľko však kauzálne myslenie dokáže vystihnúť skutočnosť, je otázne. Veda síce používa jazyk loga v zmysle popisov, teórií ako myšlienkových konštruktov, týkajúcich sa sveta, ktorý vedecky odhaľujeme, ale v ktorom bytostne neprebývame. Edmund Husserl v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna filozofia* o mnoho storočí neskôr ukázal, že vedecký popis sveta je príliš redukcionistický a zjednodušujúci: „„Videné“ veci sú vždy niečím viac, než čo z nich „skutočne a vlastne“ vidíme. Vidieť, vnímať znamená podstatne mať vec samu zároveň s anticipáciou, s predbežným mienením.“²² Kríza vedeckého spôsobu myslenia podľa neho spočíva v tom, že sa odvracia od *prirodzeného sveta* a postoja. Z toho vyplýva, že veda sa obmedzuje len na tematické a metodologické vymedzenie, ktoré je pre ňu ako takú nutné, ale to neznamená, že takýto popis sveta je vyčerpávajúci, objektívny a pravdivý. Jednoducho dávame prednosť len určitým aspektom reality a nedoprajeme javom, aby sa ukázali, aké sú bez prívěsku toho, čo chceme vidieť my. Takto by sme podľa fenomenológa Ivana Blechu mohli povedať, že dochádza k *pohlteniu javu jeho vysvetlením*.²³

Problém exaktných vied teda spočíva v tom, že sú neschopné povedať čokoľvek podstatné k otázkam poslednej, existenciálnej pravdy. Ak ich napriek tomu budeme považovať za výlučne kompetentné pri riešení našich problémov, dostaneme sa do krízy z odcudzenia sa vlastnému bytiu. V tejto rovine veda nie je schopná myslieť. Preto E. Husserl upozorňuje, že: „*vedy o čistých faktoch vytvárajú ľudí vidiacich iba fakty*“²⁴, čím hrozí nebezpečenstvo, že svet, ktorý je takto vedecky konštruovaný, sa vzdáľuje prirodzenej skúsenosti sveta, ako ho každý deň prežívame – stáva sa *umelým svetom*, prispôbeným záujmom a potrebám ľudí.²⁵

²¹ Porov. PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Oikoymenh, 1995, s. 132.

²² HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 72.

²³ Porov. BLECHA, I.: *Husserlova fenomenológia*. Košice : Filozofická fakulta UPJŠ, 2021, s. 74.

²⁴ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1972, s. 27.

²⁵ Porov. PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Praha : Herrmann & synové, 1997, s. 20 – 21.

Tento, možno trochu obširne podaný kontext považujeme za inšpirujúce východisko pre porozumenie tretieho Františkovo princípu. Môže nám pomôcť pochopiť, čo má na mysli, keď hovorí o modernom antropocentrizme, ktorý povýšil technický rozum nad realitu, a tým stratil cit pre svoje pravé miesto. Preto neporozumie náležite sebe samému a nakoniec sa postaví na odpor samotnej realite (porov. LS 115). V *Evangelii gaudium* upozorňuje, že: „*Scientizmus a pozitivizmus odmietajú pripustiť ako platné iné formy poznávania, odlišné od tých, ktoré sú vlastné pozitívnym vedám. Cirkev navrhuje inú cestu, ktorá si vyžaduje syntézu medzi zodpovedným používaním náležitej metodológie empirických vied a ostatnými formami poznania, teda filozofiou, teológiou a samotnou vierou, ktorá dvíha ľudské bytie...*“ (EG 242). Z pohľadu fenomenologickej reflexie vzťahu medzi vedou a skutočnosťou je potom Františkov tretí princíp oveľa zrejmejší a dáva zmysel aj v aplikácii na náboženské a politické myslenie: „*Existujú politici – aj náboženský predstavitelia –, ktorí sa pýtajú, prečo ich ľudia nechápu a nenasledujú napriek tomu, že ich návrhy sú logické a jasné. Pravdepodobne preto, lebo sa usadili v kráľovstve čistých myšlienok a zredukovali politiku alebo vieru na rétoriku. Zasa iní zabudli na jednoduchosť a zvonka importovali taký typ racionálnosti, ktorý je ľuďom cudzí.*“ (EG 232)

František v podstate upozorňuje, že princípu „*skutočnosť je dôležitejšia než myšlienka*“, znamená nepodľahnúť abstraktným ideálom ani racionalizmu, pohybujúceho sa v rovine *onticity* a zabúda na *ontológiu* – bytie. Ontický svet je svetom konečnosti a neustálej zmeny, preto myslenie zakorenené v ontickom spôsobe prebývania absentuje odvahu a ochotu vyháňať sa rozličným formám zatienenia skutočnosti, ktoré sú nakoniec odtrhnuté od reality a ústia do idealizmov a neúčinných nominalizmov. Tie dokážu nanajvýš klasifikovať, alebo definovať, ale tým ešte nedokážu nikoho motivovať, aby sa angažoval (porov. EG 231n.).

Tu by sme si mohli pomôcť aj starým Platónovým *podobenstvom o jaskyni*, v ktorej väzni pokladajú za skutočnosť tieň pohybujuce sa pred ich zrakom na stene a dokonca majú zavedené pocty, pochvaly a dary pre toho, kto najbystrejšie vníma predchádzajúce tieň predmetov, najlepšie si ich vie zapamätať a najistejšie predpovedá, čo príde. Ich myšlienky o tieňoch sa stali dôležitejšie než skutočnosť mimo jaskyne. Nič o nej síce nevedia, ale ani nechcú vedieť. Nakoniec vysmejú každého, kto by ich presviedčal o opaku; o tom, že to je len ilúzia, z ktorej sa nedá dlho žiť.²⁶ Je to v podstate uzavretie do mentálnych štruktúr, ako istý únik pred skutočnosťou, ktorá sa nedá s istotou predvídať. A to vyvoláva strach.

Systematizovaný spôsob takéhoto myslenia nazývame *karteziánskym subjekt-objektovým myslením*. Ide o typicky konštruktívne a kategoriálne myslenie. To znamená, že popis skutočnosti bude podriadený vopred daným schémam a tie budú

²⁶ Porov. PLATÓN: *Ústava*, VII., 514n. Praha : Oikoymenh, 2001.

považované za definitívne platné. Takéto konštrukty a metódy prenikajú celou západnou spoločnosťou. Inklinujú k vytváraniu systémov, ktoré sú ich produktom, pričom nemusia zodpovedať prirodzenému svetu človeka a jeho bytia²⁷. V praxi to vidíme, keď začína prevládať expertnosť a špecializácia pred autenticitou, prirodzenosťou a pýtaním sa na celostnú situáciu nášho prebývania vo svete. Stávame sa vazalmi systémov, techniky a zariaďovania a sme nastavovaní do vopred určených schém, ktoré od nás očakávajú automatizmus bez toho, aby sme si to uvedomovali. To bude viesť k vykoreneniu z prirodzeného sveta a k odcudzeniu vzťahov k druhým, ale aj k sebe. Vzťahy sa zmenia na ťahy v mene toho, čo „sa má“ a ako „sa to má“.

František podobné úvahy čerpal predovšetkým od Romana Guardiniho. Hovorí, že ak človek prijíma obyčajné predmety a životné formy, ako mu ich vnucuje racionálne plánovanie a normovaná strojová výroba s pocitom, že je to tak rozumné a správne, len si nahovára, že je slobodný (porov. LS 203). Skutočnosť tak v treťom princípe predstavuje návrat človeka k tomu, čo je v živote podstatné. To je možné ľahko prekryť rôznymi slovnými hrami a sofizmami, ktoré sa nedotýkajú konkrétneho života (porov. EG 231).

V sociálnom rozmere ide o pochopenie aplikácie teologického rozmeru vtelenia sa Krista v našich sociálnych vzťahoch, zvlášť k chudobným a slabým. V opačnom prípade budeme stavať na piesku takých interpretácii skutočnosti, ktoré skutočnosti nezodpovedajú (porov. EG 233). V encyklike *Fratelli tutti* to František zdôvodňuje na podobenstve milosrdného Samaritána. Samaritán si nekladie otázku o tom, či zúbožený človek, Žid, je alebo nie je jeho blížnym, ale bez slov sa skláňa a *stáva sa blížnym* pre núdzneho (Lk 10, 36; porov. FT 80 – 81). Môžeme teda konštatovať, že skúškou správnosti našich teórií je sám život, v ktorom sa ukazuje, či sa naša spravodlivosť a láska stávajú plodnými. Viera v Boha a jeho uctievanie totiž ešte automaticky nezaručuje, že človek aj žije podľa Božej vôle, poznamenáva František (FT 74).

2.4 Celok je viac než jedna časť

Posledný princíp hovorí o význame *celostného* pred *partikulárnym*. O prednosti spoločného dobra pred partikulárnymi záujmami a partikulárnym pohľadom na aktuálne problémy. František zvlášť upozorňuje na problém globalizácie a lokalizácie. Princíp „celok je viac než časť“ (EG 234n.) je pre Františka princípom geopolitiky.²⁸ Na jednej strane je potrebné venovať pozornosť globálnemu rozmeru,

²⁷ Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 157.

²⁸ Porov. Papež František: *O společnosti a politice. Otevřený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiपाल, 2018, s. 26.

ktorý je realitou súčasnosti, avšak nie na úkor lokálnej reality, priestoru, kde sa odohráva život (porov. EG 234). Čo to ale znamená pre naše myslenie? František odpovedá:

„Nemusíme byť preto príliš posadnutí limitovanými a detailnými otázkami. Treba vždy rozširovať perspektívou, aby sme spoznali väčšie spoločné dobro, ktoré prinesie ovocie všetkým.“ (EG 235) To však nie je možné bez toho, aby sme *„zapustili korene do dejín vlastnej zeme, ktorá je darom od Boha“* (EG 235).

Zmysel tejto vety je pochopiteľný, ak si uvedomíme, že porozumenie predstaveného princípu je neoddeliteľné od poznania toho, v čom je zakorenená naša identita. Celok predpokladá schopnosť a cit pre „*universitas*“²⁹ a neostať uzavretými v partikulárnom, prípadne v kumulatívnom združovaní partikulárneho. Hovoriť o celku je podmienené schopnosťou opýtať sa na podstatu vlastného bytia, ktoré môžeme zažiť len v prítomnosti, nie roztrieštene v mnohosti logických štruktúr či vrstiev, pretože toto sú len prostriedky, pomocou ktorých chceme mať všetko isté.

Mohli by sme povedať, že celok, o ktorom hovorí František, je celkom bez *limitujúcich hraníc*. To znamená, že nemôže byť daný človeku predmetne, karteziánsky. Karteziánsky spôsob myslenia je totiž presvedčený, že celok je možné pochopiť len tak, že sa rozloží na časti a postupne od najjednoduchšej k najzložitejšej sa dostane k jeho poznaniu. Takto sa však len zrodila špecializácia a redukcionistický prístup, ktoré sa stratili vo svojich častiach. Tie sa začali považovať za samotný celok. Došlo však len k redukcii celku na partikulárne, jasne ohraničené a zadefinovateľné časti. Všetko, čo má hranice sa totiž stáva len časťou.

„Celok je však viac ako len jednoduchý súčet“ (FT 145), poznamenáva František. Ak to naša kultúra nepochopí a nebude sa pýtať na dobro celku, domnievame sa, že život bude musieť ustúpiť technickým popisom sveta. Dnes to vidíme v ekonomike a vede, ktoré sú považované za hlavný nástroj riešenia problémov ľudstva. Čoho všetkého sa však vôbec nie sú schopné dotknúť. Tento spôsob myslenia zasiahol aj medziľudské vzťahy. Tie sa neraz zmenili len na ťahy podriadené subjektívnym záujmom sústredeným len na časti.

Schopnosť vnímať celok je schopnosťou vstupovať nie do plánov, ale do perspektív, ktoré vychádzajú z evanjelia a tým dochádza k oslobodeniu sa od strachu typického pre tzv. *„folklorne múzeum eremitov“* naviazaných na jedno miesto

²⁹ Pôvodne išlo o starosť o jednotu poznania, ktorá sa chcela zaujímať o svet ako celok, ktorý sa nazerá z pozície *facultas* – možnosť, schopnosť, príležitosť porozumieť. Novoveká veda sa však stala vzorom a základom myslenia, a tým začína idea univerzity upadať. O celistvosť poznania už nie je potrebné sa starať – je automaticky zaručená jeho predmetom – objektívnou realitou, cez subjekt-objektový spôsob nazerania na svet. Univerzita stráca svoj pôvodný zmysel a stáva sa len súborom odborných učilíšť a špecializácií. Porov. NEUBAUER, Z.: *Univerzita a idea vzdelanosti*. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 139.

a odsúdených na neustále opakovanie stále tých istých vecí a neschopných nechať sa osloviť niečím iným, čo je iné. Nedokážu preto oceniť krásu, ktorú Boh šíri aj za hranicami ich územia, konštatuje František (porov. EG 234). Nesmieme zabúdať, že uniformnosť pravidiel bude stálym pokušením Cirkvi.³⁰

Preto aj v poslednej encyklike *Fratelli tutti* hovorí, že „to, čo je univerzálne nemusí byť homogénnou, uniformnou a štandardizovanou doménou jedinej prevládajúcej kultúrnej formy, ktorá napokon stratí farby mnohostenu a pôsobí odpudivo. Je to pokušenie, ktoré vychádza zo starovekého rozprávania o Babylonskej veži.“ (FT 144) Stavba veže (porov. Gn 11, 1-9) v skutočnosti nevyjadrovala prirodzenú jednotu, ale skôr odrážala scestný pokus ľudskej pýchy a ambície vytvoriť jednotu odlišnú od tej, ktorú chcel Boh (porov. FT 144). Domov potom prestáva byť miestom rodiny, priestorom formujúcim identitu človeka a jeho dobro, ale stáva sa ohradou (porov. FT 142).

Naše dejiny majú skúsenosť s ideológiami rôzneho typu, ktoré síce používajú pojem *celok* alebo *jednota*, no v skutočnosti ide o *uniformitu* a *totalitu*. František to obrazne prirovnáva *guli*. Tá pôsobí dojomom jednoty a celku, ale ide len o homogénnu uniformitu, ktorá netoleruje odlišnosť a inakosť. Je to falošný univerzalizmus, autoritársky požadujúci, aby všetci boli rovnakí (porov. FT 100). Tým nielenže nivočí osobitosť každej osoby a národa, ale môžeme povedať, že stráca cit pre fenomén daru, ktorý dokáže budovať harmóniu v inakosti, a je otvorený pre tvorivé pôsobenie Ducha. Z uzavretého partikularizmu, túžiacieho mať všetko pod kontrolou a všetko technicky riadiť a ovládať sa môžu zrodiť len konflikty a všetky formy diskriminácie, rasizmu, xenofóbie a nenávisťi voči inému.

Preto celok v kresťanskej antropológii podľa Františka pripomína skôr *mnohosten* (porov. EG 236). Nakoniec, sám Boh je Trojicou, a preto pripomína skôr mnohosten ako guľu. Celok teda nie je jednoliata časť ani súbor častí, ale to, čo umožňuje jednotlivým častiam zmysluplne existovať. Ak stratíme zmysel pre celok, ostane uzavretí v častiach a z nich vychádzajúcich konfliktov. Každý si bude svoju časť brániť a hybnou silou nebude dialóg a zjednocujúca láska, ale strach a izolovanosť. Keď sa pozrieme na našu dobu, presiaknutú mnohými komunikačnými technológiami, je naozaj paradoxom, že pribúda ľudí, ktorí sa cítia osamotení a opustení. To je výsledok absencie zmyslu pre celok v medziľudských vzťahoch. „Život je umením stretnutia“, zdôrazňuje František. Preto mnohosten predstavuje spoločnosť, v ktorej rozdiely žijú spolu tak, že sa navzájom počúvajú, integrujú, obohacujú a osvetľujú, hoci to nejde ľahko ani bez obiet a trepezlivosti (porov. FT 190, 215).

³⁰ Porov. Papež František: *O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiapl, 2018, s. 58.

3 Učiť sa narábať s mocou

Už Friedrich Nietzsche, podľa Martina Heideggera, rozpoznal, že prichádza doba, keď sa človek chystá rozšíriť svoje vládnutie na celú zem, a pýtal sa, či je tohto poslania hodný, či sa nemusí premeniť sama jeho bytosť, či sa nemusí prekonať a stať sa nadčlovekom.³¹ Nietzscheho *nadčlovek*³² nie je označenie pre nejaký konkrétny ľudský subjekt, ale pre spôsob myslenia, ktoré verí, že dokáže zvládnuť existenciu svojou vlastnou silou. Viera, že máme svoju prítomnosť, a teda aj budúcnosť a nakoniec aj minulosť pevne v rukách. Je to však len ďalší spôsob uhýbania pred skutočnosťou, ktorá spočíva v pochopení ontickej konečnosti nášho bytia.

„Nenechajme sa pomýliť“, píše Gilles Lipovetsky *„súčasnú záchvaty „hľadania identity“ neprinášajú obrodu tradičnej či náboženskej existenciálnej dimenzie, ale sa zaraďujú medzi stratégie moderného politického spôsobu riadenia, zameraného na sekulárnu moc.“*³³

Vôľa k moci je silou, ktorá sa ukazuje len vtedy, keď prerastá samu seba a neustále sa posilňuje. Aby sa prejavila, musí neustále rásť, inak sa jej sila premení na trápnosť, bezcennosť, obyčajnosť. Jej hlavnou hnacou energiou je totiž strach z konečnosti, ktorá je bezmocnosťou nad časom a budúcnosťou. Preto sa bude neustále zaisťovať, aby túto bezmocnosť eliminovala a uhýbať pred akoukoľvek formou nedostatku do plánovania budúcnosti a ovládania súčasnosti systematickým a technickým myslením, či už ide o profánnu alebo náboženskú sféru. Všetko sa kontroluje, všetko sa začiaruje, či to je splnené. Všetko sa vopred plánuje. Tento spôsob zariadovania vychádza zo štruktúr, zo systému a ktorý takpovediac má v hrsti náš spôsob existencie predpisovaním toho, čo *sa má* konať a *ako sa to má*, a teda *musí* konať. Je to automatizmus a ten nemá rád autenticitu. Preto moci nikdy nemôže byť zadosťučinené. Každé jej dosiahnutie je relatívne, pretože vždy ide o seba-prekonávanie, ktorému chýba pevný cieľ. Nemôže nikdy prísť k svojmu naplneniu a uskutočneniu v zmysle zavŕšenia.³⁴

To zvýrazňuje silný výrok Františka z *Evangelii gaudium*: „Je mi milšia „otlčená“ Cirkev, doráňaná a zašpinená tým, že vychádza do ulíc, než Cirkev, chorá z uzavretia a pohodlnosti, z upätosti na vlastné istoty. Nechcem takú Cirkev, ktorá robí všetko preto, aby si udržala centrálnu postavu, a nakoniec zostane zamotaná v spleti svojich mánií

³¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesiatym narodeninám*. Praha : Oikoymenh, 2013, s. 16.

³² Porov. NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. [online]. Praha : Městská knihovna v Praze, 2011, s. 10. In: http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak_pravil_zarathusta.pdf (18. 4. 2021)

³³ LIPOVETSKY, G. – JUVIN, H.: *Globalizovaný Západ. Polemika o planetární kultuře*. Praha : Prostor, 2012, s. 111.

³⁴ Porov. NOVÁK, A.: *Moc, technika a věda: Martin Heidegger a Ernst Jünger*. Praha : Togga, 2008, s. 57.

a procedúr. Ak nás niečo má sväto znepokojovať alebo trápiť naše svedomie, tak je to tá vec, že mnoho našich bratov žije bez sily, svetla a útechy priateľstva s Ježišom Kristom, bez spoločstva viery, ktorá ich prijíma, bez horizontu zmyslu a života. Dúfam, že skôr než strach z urobenia chyby bude nás pobádať strach z uzatvorenia sa do štruktúr, ktoré nám poskytujú falošnú istotu; do predpisov, ktoré nás menia na neúprosných sudcov, do zvyklostí, uprostred ktorých sa cítime pokojní, i keď vonku je veľa hladných a Ježiš nám neustále opakuje: „Vy im dajte jesť! (Mk 6, 37)“ (EG 49)

Problém moci je trvalým problémom človeka a náš vzťah k moci v akejkoľvek forme a podobe nikdy nebude bezproblémový. Vyrastali sme s myšlienkou, že sme *vlastníkmi a vládcami zeme*, konštatuje František a zabúdame, že aj my sami sme zemou (porov. LS 2). Z toho pre Františka vyplýva, že „moderný človek nie je vychovávaný k správneému používaniu moci“ (LS 105), či už ide o moc techniky, alebo aj o moc v najširšom zmysle slova. Je to zariaďovanie planéty prostredníctvom systémov a štruktúr, ktoré sme vytvorili, aby nám pomáhali v usporadúvaní sveta pre nás, ale nakoniec sa stali stelesnením *vôle k moci*, ktorá chce riadiť svet zo seba.

V roku 2014, presnejšie 22. decembra, František predstavil katalóg 15. kuriálnych *ne-mocí*,³⁵ ktoré sa týkajú každého kresťana, každej kúrie, každej komunity, kongregácie, farnosti, či cirkevného spoločstva. Predstavujú pokušenie, vyvierajúce zo straty pravého obrazu Boha a citu pre vanutie Ducha. Ak *onticita* preváži nad *bytím*, zabudneme na zdroj, z ktorého vyrastá pravda života. Oстане len istá forma totalitarizmu. Ten podľa R. Guardiniho nemusí byť len zhora nadol, ale aj zvnútra von, cez samotnú sústavu technickej kultúry.³⁶

Fenoménom *moci* František uzatvára katalóg *ne-mocí* a varuje pred jej zneužívaním. K tomu dochádza, keď sa služba transformuje na mocenské postavenie a moc na tovar, za ktorý sa získavajú svetské zisky či väčšia moc. Je to choroba ľudí nenásytne usilujúcich o rast vlastnej moci a za týmto účelom sú schopní očierňovať, ohovárať, nactiutŕhať a diskreditovať druhých, aby exhibovali a ukázali, že sú schopnejší než druhí. To privádza človeka k ospravedlňovaniu akéhokoľvek prostriedku, len aby sa dosiahol cieľ, často v mene spravodlivosti

³⁵ 1. Pociť nesmrteľnosti, imunity alebo dokonca nezastupiteľnosti. 2. Prehnaný aktivizmus. 3. Mentálna a duchovná skostnatenosť. 4. Prepiate plánovanie a funkcionárstvo. 5. Nesprávna koordinácia. 6. Duchovný Alzheimer, teda zabudnutie na „dejiny spásy“ a na „prvú lásku“, Pána. 7. Hašterivosť a prázdna sláva. 8. Existenciálna schizofrénia. (duchovná prázdnota je zaplňaná titulmi a byrokraciou). 9. Reptanie a klebety. 10. Zbožňovanie predstavených. 11. Lahostajnosť voči druhým. 12. Choroba pietnych tvári. 13. Hromadenie majetku vyplňajúceho existenciálne prázdno. 14. Choroba uzatvorených krúžkov a spoločností. 15. Choroba svetského profitu a exhibicionizmu, ktorý transformuje službu na mocenské postavenie. Porov. Papežův katalog „kuriálných nemocí“ ke spoločnému zpytovaniu svädómí. In: *Impulzy papeže Františka*. Lexmaulová, A. (ed.) Olomouc : Refugium, 2018, s. 134 – 141.

³⁶ Porov. GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 28.

a transparentnosti! Preto uzdravenie môže nastať len cez uvedomenie si choroby a rozhodnutia liečiť sa trpezlivo, starostlivo a vytrvalo.³⁷

Strach, ktorý je často v pozadí mocenských prejavov je dôsledkom ľudskej hriechnosti, a preto samozrejme neobchádza ani Cirkev. Často sa prejavuje v jej sklone príliš sa brániť. „Kde však v evanjeliu Pán hovorí, že máme usilovať o svoje bezpečie?“ pýta sa František. To sa Cirkvi stane vždy, keď sa oddelí od ľudu, a teda od Boha.³⁸ Potom pastieri zabúdajú na to, že sú pastiermi ľudu a v takýchto prípadoch sa objavuje problém *kňazov–šéfov, kňazov–kniežat, biskupov–veľmožov...*³⁹ V Cirkvi však vždy bolo dosť ľudí, ktorí mali ochotu vychádzať s Ježišovým evanjeliom na periférie, a niekedy aj za cenu vlastného života. To je povzbudzujúce, pretože nám to dáva nádej, že takýto život je možný.

Potrebujeme nanovo objavovať prítomnosť Boha v nás. Boh v nás žije svoj život a toto poznanie viedlo apoštola Pavla k pochopeniu všetkého ako *daru*: „Čo máš, čo si nedostal?“ (1Kor 4, 7) V *Liste Rimanom* to explicitne vyjadrí v hymne na Božiu lásku: „Keď on vlastného Syna neušetril, ale vydal ho za nás všetkých, akože by nám s ním nedaroval všetko!“ (Rim 8, 32) Preto vo všetkom môžeme nachádzať Boha, ktorý sa nám dáva a chce nás urobiť účastnými na svojom živote. Naučme sa ďakovať a potom pochopíme, že aj my sami sme sebe *darom* a všetko je pre nás *darom*. Toto František neustále pripomína vo svojich sociálnych výzvach. Na otázku: „Kde bol Boh v Osvienčime?“, František odpovedá: „Bol tam v Kristoch, ktorí tam boli bití a zabíjaní. Boh sa vždy prejavuje v tele.“⁴⁰ Keď sa uzatvoríme pred pravdou prítomného Krista v každom človeku, nás nevynímajúc, ostane nám len strach z druhého a nádej absentujúci boj o svoje pozície.

Záver

Predstavené princípy a vybrané výzvy pápeža Františka v podstate sledujú neustále sa tiahnucu niť v línii jeho učenia vyjadrenú v spojení „*kultúra stretnutia*“ (FT 30), ktorú by sme mohli nazvať aj „*kultúrou mostov*“⁴¹, ako protikladu voči „*kultúre múrov*“ (FT 27). To zvyrazňuje dialogické zameranie Františkovo učenia vychádzajúceho z teologickej perspektívy pôsobenia Trojice vo svete.

V tomto zmysle František podtrhuje, že celé stvorenie v sebe nesie vlastnú trojičnú štruktúru a celá skutočnosť má v sebe trojičnú stopu, ktorú máme interpretovať

³⁷ Porov. *Impulzy pápeže Františka*. Lexmaulová, A. (ed.) Olomouc : Refugium, 2018, s. 141.

³⁸ Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiál, 2018, s. 57, 143.

³⁹ *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiál, 2018, s. 90.

⁴⁰ *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno : Barrister & Princiál, 2018, s. 236.

⁴¹ Porov. *Papež František: O spoločnosti a politice. Otvorený rozhovor s Dominiquem Woltonem*. Brno: Barrister & Princiál, 2018, s. 36.

podľa *trojičného kľúča* (porov. LS 239). To znamená pochopiť, že náš vlastný rast, ale aj bytie je nutne späté so vzťahmi. Trojičný dynamizmus je koreňom našej identity, pretože ho do nás vložil Boh. Z toho vyplýva, že všetko je spojené, čo nás pozýva dozrievať k spiritualite globálnej solidarity, vychádzajúcej z tajomstva Trojice (porov. LS 240).

Môžeme konštatovať, že v súčasnosti potrebujeme novú spirituálnu „energiu“, ktorá dokáže motivovať, posilňovať v zápase s problémami života a bude zdrojom vnútornej radosti, pokoja a slobody. Takáto žitá spiritualita je prítomná vo vzájomnom *penikani* Božských osôb (*perichorésis*) – lásky medzi Otcom, Synom a Duchom Svätým. Boha preto už nebude možné (a ani žiadané) myslieť ako nejaké statické metafyzické bytie, ktoré je celkom zaujaté sebou samým, ale ako živý vzťah.⁴²

Mnohé problémy dnešnej doby, aj v našom tradičnom kresťanskom prostredí, sú dôsledkom mentálnej oddelenosti od prúdenia života Trojičného Boha v našich srdciach. Odpojenie od vzťahov v Bohu viedlo k odpojeniu od nás samých, od nás navzájom, ako aj od nášho sveta. Opäť tak stojíme pred problémom dualizmu, ktorý odsunul Boha z tohto sveta na „druhú stranu“. Ako nakoniec trefne skonštatuje Richard Rohr v knihe o Trojici: „*Som presvedčený, že pod ohavnými projektmi našich súčasných problémov – politickou korupciou, ekologickou skazou, vojnami jedných proti druhým, vzájomnou nenávisťou založenou na rase, pohlaví, náboženstve alebo sexuálnej orientácii je tá najväčšia choroba, ktorej ľudstvo práve teraz čelí: náš hlboký a bolestivý pocit odpojenia.*“⁴³

Františkove princípy, spolu s dvoma vybranými výzvami upozorňujú na body, ktoré musíme znovu premyslieť a možno aj objaviť, ak chceme prispieť k tomu, aby sa súčasný globalizovaný a pretechnizovaný svet stal ľudskejším. Cieľom je spoločné dobro, ktoré najlepšie pochopíme na pozadí kontemplácie trojičnej dimenzie Boha. Františkove princípy sú v podstate praktickou konzekvenciou jeho teologických a sociálnych reflexií, nielen na pôde učenia, ale aj v jeho osobnom živote.

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov, Slovensko
radovan.soltes@unipo.sk

⁴² Porov. JUHÁS, V.: Boh ako vzťah. In: *Aký je Boh Starého a Nového zákona?* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, s. 323.

⁴³ ROHR, R.: *Božský tanec. Trojice a vaše proměna.* Brno : Barrister & Principal, 2018, s. 25.