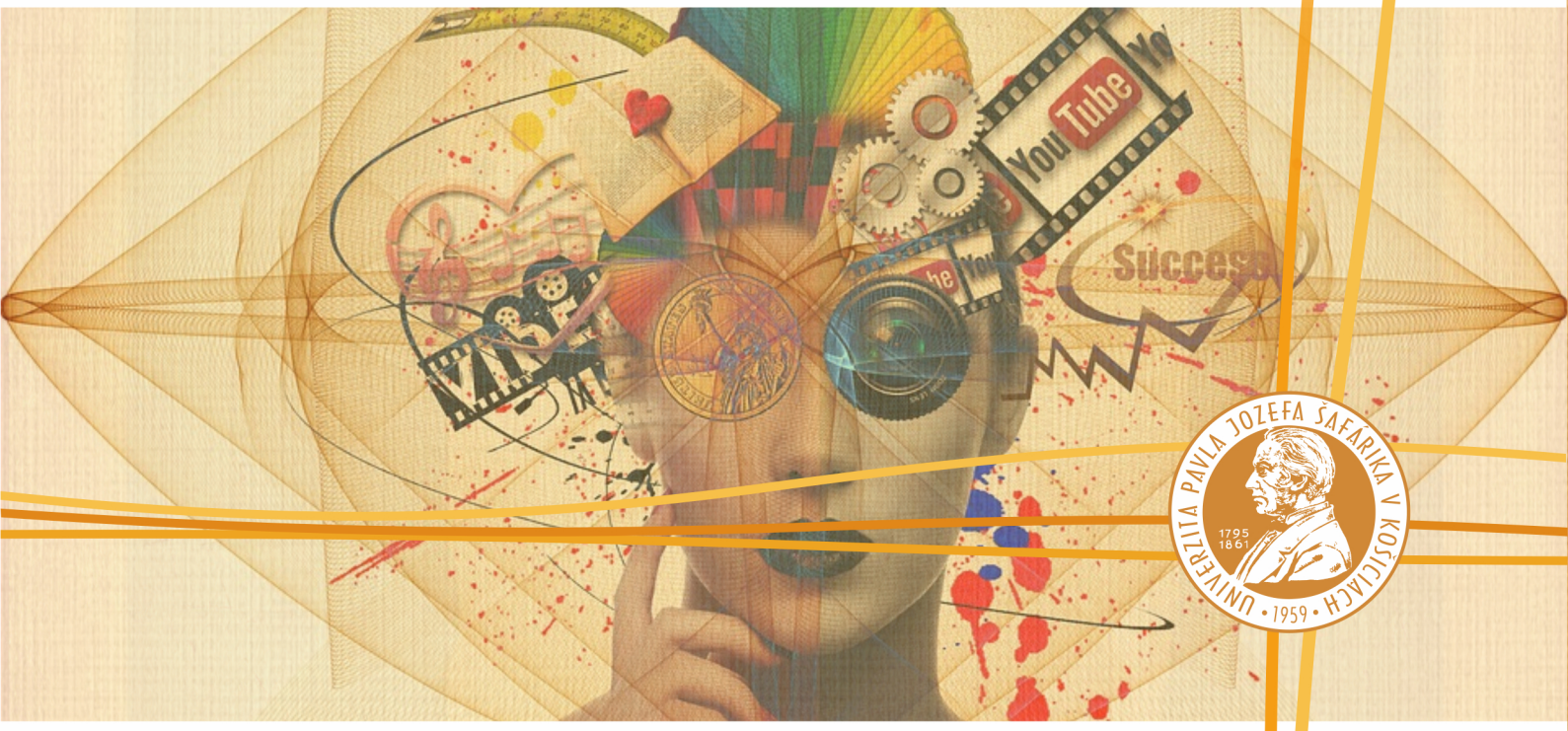
UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

# HODNOTA ĽUDSKÉHO ŽIVOTA V KONOTÁCIÁCH POSTMODERNY

Marián Bednár




Filozofická fakulta

Košice 2020
Vydavateľstvo ŠafárikPress

**UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH**
**Filozofická fakulta**
**Katedra aplikovanej etiky**

# HODNOTA ĽUDSKÉHO ŽIVOTA V KONOTÁCIÁCH POSTMODERNY

**Marián Bednár**

**Košice 2020**

**Hodnota ľudského života v konotáciách Postmoderny**

*Vedecká monografia*

**Autor:**

PhDr. ThDr. Marián Bednár, PhD.

*Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach*

**Vedecká redaktorka:** Doc. PhDr. Ľubov Vladyková, PhD.
*Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach*

**Recenzenti:** Prof. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.
*Teologická fakulta, Pápežská Gregorova univerzita v Ríme*
*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Bratislave*

Prof. ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.
*Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove*

**Technická redaktorka:** RNDr. Zuzana Bednárová, PhD.

© 2020 Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov práv. Za jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedá autor.

Umiestnenie: www.unibook.upjs.sk

Dostupné od: 25.06.2020

ISBN 978-80-8152-867-5 (e-publikácia)

Rád by som sa poďakoval všetkým, bez ktorých by táto monografia nebola možná. Najviac ďakujem Bohu, ktorý mi dal odvahu a silu zvládnuť to. Potom ďakujem milovanej manželke Zuzke za povzbudenia a trpezlivosť. Poďakovanie patrí aj vedeckej redaktorke doc. Vladykovej, nestorke aplikovanej etiky, za inšpirácie a odporúčania. Úprimná vďaka patrí aj recenzentom prof. Ďačkovi a prof. Paľovi za ich námahu, kritické poznámky, ale aj zároveň oceňujúce posudky.

Venujem ku cti veľkého slovanského pápeža sv. Jána Pavla II. pri príležitosti 25. výročia vydania jeho významnej a stále aktuálnej encykliky *Evangelium vitae*.

V Prešove, jún 2020 Autor

# Obsah

ÚVOD ..... 7
I. kapitola POSTMODERNA A JEJ CHARAKTERISTIKY ..... 12
1.1 Dejinný kontext ..... 13
1.1.1 „Predchodcovia“ postmoderny ..... 13
1.1.2 Prípravná fáza ..... 16
1.1.3 Genealógia výrazu „postmoderna“ ..... 17
1.2 Filozofický kontext ..... 19
1.2.1 J.-F. Lyotard a jeho „*La condition postmoderne“* ..... 19
1.2.2 Prehľad filozofických postmoderných pozícií ..... 23
1.2.3 Princíp postmodernej plurality ..... 26
1.3 Sociologický kontext ..... 30
1.3.1 Genealógia pojmu ..... 30
1.3.2 Konzekvencie postmoderného myslenia ..... 31
1.4 Kultúrno–spoločenský kontext ..... 33
1.4.1 Globalizácia a sprievodné fenomény ..... 34
1.4.2 Kultúrna mentalita „Západu“ ..... 36
1.4.3 Znaky postkresťanskej spoločnosti ..... 38
II. kapitola POSTMODERNA A HODNOTA ĽUDSKÉHO ŽIVOTA ..... 43
2.1 Hodnotový systém postmoderny ..... 43
2.1.1 Axiologické koncepcie medzi modernou a postmodernou ..... 44
2.1.2 Znaky postmodernej filozofie hodnôt ..... 48
2.2 Antropologický koncept postmoderného človeka ..... 53
2.2.1 Postmoderný človek ..... 53
2.2.2 Ľudský život a nihilizmus ..... 57
2.2.3 Akútne postmoderné hrozby proti ľudskému životu ..... 59
2.3 Hodnota ľudského života v bioetickej problematike ..... 61
2.3.1 Sekulárna bioetika ..... 63
2.3.2 Personalistická bioetika ..... 67
2.4 Hodnota ľudského života v občianskom práve ..... 69

2.4.1 Medzinárodné právo ..... 70
2.4.2 Právny systém Slovenskej republiky ..... 74
III. kapitola POSTMODERNA A BIOETICKÁ PROBLEMATIKA ..... 78
3.1 Antikoncepcia ..... 78
3.1.1 Zmenené chápanie sexuality ..... 79
3.1.2 Antikoncepcia – jej filozofia a metódy ..... 80
3.2 Techniky umelého oplodnenia ..... 84
3.2.1 Umelá inseminácia ..... 85
3.2.2 Oplodnenie *in vitro* s prenosom embrya (FIVET) ..... 87
3.3 Genetické manipulácie a prenatálna diagnostika ..... 90
3.3.1 Manipulácia a genetické inžinierstvo ..... 91
3.3.2 Prenatálna diagnostika ..... 96
3.4 Potrat ..... 99
3.4.1 Charakteristika ľudského embrya ..... 100
3.4.2 Terapeutický zásah a potrat ..... 103
3.4.3 Eugenický potrat ..... 104
3.5 Sterilizácia ..... 105
3.5.1 Antikoncepčná sterilizácia vo svete a jej techniky ..... 105
3.5.2 Eticko-morálne hodnotenie ..... 106
3.6 (Bio)technológie ..... 108
3.6.1 Biotechnológie ..... 109
3.6.2 Experimenty na ľudskom embryu a plode ..... 110
3.7 Eutanázia ..... 112
3.7.1 Postmoderný kultúrny kontext ..... 113
3.7.2 Eticko-morálne hodnotenie ..... 115
IV. kapitola TEOLOGICKÁ VÍZIA ČLOVEKA A ŽIVOTA ..... 121
4.1 Človek ako stvorená bytosť – obraz a podoba Boha ..... 121
4.1.1 Starozákonný pohľad ..... 122
4.1.2 Teológia stvorenia ..... 124
4.1.3 Vnútorná štruktúra človeka ..... 127
4.2 Človek v hriechu a v milosti Ježiša Krista ..... 130

4.2.1 Biblicko-teologický pohľad na hriech ..... 130
4.2.2 Milostivé povýšenie človeka v Kristovi ..... 136
4.3 Človek ako osoba vo vzťahoch ..... 140
4.3.1 Personalistická koncepcia ..... 141
4.3.2 Eschatologická vízia života ..... 145
V. kapitola *EVANGELIUM VITAE* AKO ALTERNATÍVA V POSTMODERNE ..... 151
5.1 Prijatie mentality „evanjelia života“ ..... 152
5.1.1 Život je vždy dobro ..... 152
5.1.2 Úcta, láska a zodpovednosť človeka voči životu ..... 155
5.1.3 Dôstojnosť nenarodeného života a života v starobe i bolesti ..... 157
5.2 Rešpektovanie Božieho zákona – „Nezabiješ“ ..... 158
5.2.1 Posvätnosť a nedotknuteľnosť života človeka ..... 158
5.2.2 Ničomnosť potratu ..... 161
5.2.3 Tragika eutanázie ..... 163
5.2.4 Občiansky a morálny zákon ..... 165
5.3 Rozvíjanie novej kultúry ľudského života ..... 167
5.3.1 Ohlasovanie evanjelia života ..... 168
5.3.2 Oslava evanjelia života ..... 169
5.3.3 Služba evanjeliu života ..... 170
5.3.4 Rodina ako „svätyňa života“ ..... 173
5.3.5 Uskutočnenie kultúrnej premeny v celej spoločnosti ..... 174
ZÁVER ..... 179
SUMMARY ..... 186
RESUMÉ ..... 188
BIBLIOGRAFIA ..... 190
MENNÝ REGISTER ..... 221

# ÚVOD

Ľudská civilizácia od konca 20. storočia a začiatku 21. storočia je poznamenaná mnohými zmenami v živote človeka a celej ľudskej spoločnosti. Na celosvetovej úrovni sme svedkami procesu *globalizácie*, ktorá prebieha vo všetkých oblastiach ľudského života. Aj keď na čas tento proces prerušila a zastavila pandémia Covid-19, a z toho vyplyvajúca (post)pandemická kríza. Radikálny rozmach informačných technológií, mobilita finančného kapitálu, neuveriteľné pokroky vo vede a technike (zvlášť genetika a biotechnológie), nebývalý blahobyt najvyspelejších krajín, prehlbovanie rozdielu medzi bohatými a chudobnými krajinami, nebezpečenstvo terorizmu, stret civilizácií, rozpad postmodernej spoločnosti a postupujúca strata kresťanského povedomia i identity, nás chtiac či nechtiac stavajú do inej, zmenenej reality. V európskom geopolitickom priestore sme sa stali svedkami historického rozšírenia Európskej Únie na 27 členských štátov, ktorá sa netajila svojimi ambíciami stať sa ekonomickou, politickou a vojenskou veľmocou, aby mohla viac ovplyvňovať dianie na celosvetovom poli. Aj naša vlasť – *Slovensko*, prekonalo od pádu komunistickej totality v roku 1989 mnoho transformačných prekážok a prešlo komplikovaným vývojom. Dnes patrí do klubu vyspelých „západných" demokracií, je členom Európskej Únie, a taktiež členom Severoatlantickej Aliancie.

Východiskom pri analýze skúmanej problematiky bude existencia javov v globálnej spoločnosti, ktoré ohrozujú ľudský život a popierajú jeho hodnotu. Medzi takéto *anti-life* javy patrí: antikoncepcia, umelé oplodnenie, genetické manipulácie, klonovanie, potrat, sterilizácia, experimenty na ľudskom embryu, eutanázia a iné. Za týmito biomedicínskymi a biologickými faktami stojí *anti-life* mentalita a filozofia, ktorá má svoje hlboké korene v zmenenej postmodernej mentalite a filozofii. Človek vytvára systém myslenia a spoločnosti, ale aj myslenie a spoločnosť ho spätne ovplyvňujú. Celý tento dejinno-filozoficko-sociologicko-kultúrny proces sa naplno prejavuje v epoche, ktorú nazývame *postmoderna*. Všetky tieto *anti-life* javy a prejavy sú dôsledkom takéhoto zmeneného myslenia a chybného vnímania i chápania.

Postmoderný a postmetafyzický (posthumánny) technologický človek chybne chápe sexualitu, manželský vzťah, zmysel plodenia, status embrya, vzťah k dieťaťu, úlohu a zmysel rodičovstva, zmysel utrpenia a smrti. Kríza Covid-19 ukazuje, že (materialistický) človek má veľký strach z neznámeho. To, čo sa vymyká jeho kontrole odmieta a zabíja (napr. pravdepodobnosť postihnutia plodu). To, čo nemôže nijako ovplyvniť, ho privádza k panike a hystérii. Preto vkladá falošné nádeje a prehnané očakávania do rozvoja medicíny, výskumu, liečby, biotechnológií, demografie. Antropologický koncept postmoderného človeka nezavršuje transcendentný vzťah k Bohu, lebo už v neho neverí. Všetky jeho vzťahy sú často zredukované na „pomer". V jeho živote už neexistuje nejaký pevný orientačný bod, nejaká hlavná hodnota, ktorá dáva všetkému zmysel a od ktorej sa všetko odvodzuje. Preto v hektickom svete obchodu a kalkulácií vníma človek svoju sexualitu nie ako dar, ale ako užitočnosť, pôžitok a únik z tvrdej reality do iluzórnej oblasti šťastia. Manželský vzťah a zmysel plodenia tu už nehrá žiadnu úlohu. Tento systém nepraje manželstvu, rodine, rodičovstvu, plodeniu detí. Tradičné (prirodzené) usporiadanie spoločnosti je dnes nerentabilné. Všetko je potrebné užiť a využiť na plno. Choroby, bolesť, utrpenie, umieranie, smrť sú vytláčané zo spoločnosti, lebo znemožňujú si užiť náš „pozemský raj" blahobytu a šťastia.

Všetky tieto chybné postoje a *anti-life* javy sú v striktnom rozpore voči teologickému chápaniu človeka a života, ktorý je pre kresťana určujúci a oslobodzujúci. Za kľúčovú alternatívu pre oblasť biomedicíny a bioetickej problematiky práve kvôli tomu vedome volíme z titulu 25. výročia vydania veľkú a dôležitú encykliku pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae*. Bola vydaná pred štvrťstoročím, v roku 1995 v časoch Postmoderny.

Radikálne reformy, pozitívne sa vyvíjajúce (oscilujúce) makroekonomické ukazovatele a čoraz väčší vplyv „západnej" mentality a kultúry spôsobujú aj na Slovensku pohyby a vyvolávajú mnohé otázky, s ktorými je a bude slovenský občan (kresťan) konfrontovaný. Dá sa v postmodernej spoločnosti žiť a konať ešte kresťansky? Je potrebné dodržiavať etické a morálne zásady? Má takýto kresťanský postoj zmysel? Ako využívať materiálny blahobyt, ktorý prichádza, v zhode s evanjeliom? Má zmysel uprednostniť *pro-life* prístup k životu, alebo sa nechať vliecť pohodlím *anti-life* mentality?

Táto monografia z oblasti *bioetiky* (*aplikovanej etiky*) sa bude snažiť hľadať a podať odpovede práve na tieto otázky. Prvým krokom a východiskom bude rozbor stavu skúmanej problematiky, preto je potrebné sa zamerať práve na ňu. Ako vieme, rozvoj *bioetiky* a *bioetickej* problematiky nastal v slovenskom prostredí po páde komunizmu. Miestom rozvoja sa stala univerzitná akademická pôda kňazských seminárov, teologických fakúlt a ústavov lekárskej etiky, kde sa realizujú mnohé konferencie a odborné semináre, či vychádzajú odborné periodiká a zborníky. Tento slovenský priestor aj čas ovplyvňujú a formujú významné osobnosti zaoberajúce sa morálnou, etickou a bioetickou oblasťou: K. Bošmanský, L. Šoltés, J. Glasa, M. Mráz, A. Štefko, V. Gluchman, J. Ďačok, M. Mojzešová, I. Kišš a iní. Je samozrejmé, že doteraz bolo publikovaných, aj vďaka nim, mnoho kníh, štúdií a článkov o etických, morálnych a bioetických problémoch. Ale táto monografia má aj filozoficko-sociologický podklad, týkajúci sa problematiky *postmoderny* a jej pohľadu na hodnotu ľudského života. Aj tento komplikovaný fenomén - *postmoderny* - analyzujú a o ňom publikujú svoje poznatky slovenskí filozofi a teológovia: J. Letz, L. Csontos, J. Jurina, A. Klimeková, O. Sisáková, J. Ďačok, V. Gluchman, M. Marcelli, S. Stolárik, R. Sarka, P. Volek a iní.

Aj napriek množstvu filozofov, teológov a lekárov, ktorí sa venujú vo svojich prácach jednotlivým parciálnym problémom bioetiky/postmoderny, je v slovenskej národnej bibliografii málo záznamov (okrem M. Mráz, J. Ďačok, I. Kútny) týkajúcich sa encykliky pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae* (1995), jej prínosu a celostnému pohľadu na hodnotu ľudského života, či venované konfrontácii encykliky s pohľadom filozofickej a spoločenskej postmoderny. Aj kvôli všeobecnej neznalosti nových prvkov a bohatstva náuky v encyklike, by táto monografia chcela vyplniť biele miesto v slovenskom filozoficko-teologickom prostredí.

Nemožno nespomenúť aj pár poznámok k *bibliografii* používanej v monografii. Medzi najdôležitejšie zozbierané bibliografické pramene budú patriť: *knižné* (cirkevné dokumenty, knihy, monografie, zborníky, slovníky, encyklopédie, články a state v periodikách), *elektronické* (internetové a webové odkazy) a *oral history* (prednášky). Značne heterogénna bibliografia spôsobuje, že na jednej strane, existuje vo všeobecnosti množstvo (tisíce) slovenských a zahraničných odkazov, ktoré reálne nie je možné prejsť,

lebo cieľom nebude vyčerpávajúca sumarizácia bibliografie o predmetnej problematike. Preto prednosť dostane slovenské bibliografia. Na druhej strane tu paradoxne existuje nemožnosť prístupu k jednotlivým prameňom (napr. jedna publikácia na celom Slovensku, nemožnosť zohnať isté čísla periodík) a nedostatok odkazov k niektorým špecifickým problémom. Aj tieto nedostatky v slovenskej bibliografii limitujú využitie jednotlivých prameňov. Aj napriek tomu, celá monografia a jej jednotlivé kapitoly, vychádzajú z primárnych, sekundárnych a špecifických bibliografických odkazov, ktoré sú značne pestré.

*Predmetom* monografie bude skromná snaha predstaviť systematicky a v logickej postupnosti problematiku *hodnoty ľudského života v konotáciách Postmoderny*. Ako je v postmoderne vnímaná hodnota ľudského života? Má ľudský život nejakú hodnotu v postmodernej premenlivej dobe? Tento pohľad na ľudský život a jeho hodnotu bude vedený z dvoch uhlov. Prvý uhol pohľadu bude analýzou spoločnosti, ktorá je charakterizovaná ako postmoderná a postindustriálna (informačná). Bude potrebné poukázať na krízu kultúry a jej zmenenú antropológiu, z ktorej vyplývajú praktické dôsledky postmodernej mentality v bioetickej oblasti - nové a aktuálne hrozby pre ľudský život. Táto analýza nemá vyvolať zúfalstvo a beznádej, ale má človeka oslobodiť k prijatiu druhého uhla pohľadu – k teologickej vízii človeka a života. A nielen to: chce podať aj alternatívu v zmenenej postmodernej situácii, ktoré tlmočí a konkretizuje encyklika pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae*: prijať, rešpektovať a rozvíjať kultúru života.

Uvedená monografická problematika je značne heterogénna a bohatá, preto si vyžaduje *interdisciplinárny* prístup, ktorý tvorí podstatu aplikovaných etík. Z tohto dôvodu, v sebe preto zjednocuje tri roviny interdisciplinárneho prístupu: *filozofický, bioetický, teologický*. *Filozofická* rovina je vnútorne bohato členená disciplínami: dejín filozofie, axiológie, etiky. Je dopĺňaná o pohľad sociológie, antropológie, kulturológie, práva. Bude vychádzať z filozoficko-sociologickej dejinnej/historickej analýzy fenoménu „postmoderna“. *Bioetická* rovina má svoju triangulárnu metódu výskumu, ktorá má základ v genetických, biologických a medicínskych poznatkoch, následne podlieha antropologickej reflexii, ktorá zohľadňuje etické/morálne hodnotenie, a nakoniec spätné aplikácie pre prax. Všeobecná mentalita postmoderny bude konfrontovaná v bioetickej

problematike: na sedem vybraných partikulárnych bioetických problémov. Samozrejme, že aj *teologická* rovina je vo vnútri bohato členená vďaka spolupráci jednotlivých teologických disciplín: teologickej a personalistickej antropológie, exegéze, biblickej teológie, teológii stvorenia a milosti, trojičnej teológii, dogmatike, kristológii, eschatológie a morálnej teológie. Bude vychádzať z teologickej vízie človeka a života vo svetle Zjavenia a v líniách encykliky *Evangelium vitae*, ktorú volíme ako vedomý metodologický prístup. Tento interdisciplinárny prístup isto nie je dokonalý, je obmedzený rôznymi nedokonalosťami poznávania a spracovania, ale aj limitovanosťou množstvom prameňov a aktuálnych vedeckých poznatkov. Je len samozrejmé, že ďalšie ťažkosti budú sprevádzať čitateľa pri čítaní textu monografie, lebo kontext postmoderny je veľmi heterogénny, komplikovaný a kontroverzný. V bioetickej časti ho zaskočí vybratých práve sedem partikulárnych problémov, ktoré v postmoderne predstavujú aktuálnu hrozbu proti ľudskému životu. Naproti tomu, teologická časť sa bude pohybovať na rovine nielen racionálnej, ale bude si vyžadovať prinajmenšom otvorenosť a pri optimálnom prístupe vieru na prijatie zjavených kresťanských právd. Alternatíva bude zasa klásť nárok na zaangažovanie sa kresťana v novej kultúre života a v civilizácii pravdy (aplikovanosť do praxe).

Uvedená monografia si nekladie za cieľ úplné a dokonalé vyčerpanie témy, ale ani okruhu problémov, ktoré sa týkajú problematiky hodnoty ľudského života v konotáciách Postmoderny. Napriek značnej komplikovanosti a heterogénnosti, jej pôjde do istej miery o systematizovanie problematiky do prehľadného, špecifického a zmysluplného celku poukázaním na fenomén „postmoderny“ ale aj „kultúry života“ obsiahnutej v *Evangelium vitae*, a taktiež o sprostredkovanie ich odlišného pohľadu na hodnotu ľudského života a z neho prameniacu vzájomnú konfrontáciu. Nepochybne, napriek mnohým limitom a nedokonalostiam monografie, si táto širokospektrálna problematika zaslúži aj v budúcnosti kritickejšie a podrobnejšie opätovné skúmanie resp. retrospektívnu analýzu, preto ostáva otvorená pre ďalšie vedecké skúmanie a detailné rozpracovanie.

# I. kapitola
# POSTMODERNA A JEJ CHARAKTERISTIKY

Myšlienkové prúdy rodiace sa v postmodernej epoche sú typické častokrát absenciou zmyslu, provizórnosťou, nihilizmom, pesimizmom až zúfalstvom. Táto mentalita je prítomná aj v dnešnej dobe, a preto si analýza týchto fenoménov vyžaduje primeranú pozornosť. Zosnulý pápež Ján Pavol II. vo svojej encyklike *Fides et ratio* (čl. 91)[1] popisne „definuje“ epochu *postmodernizmu*:

*„Tento termín, používaný nezriedka v súvislostiach medzi sebou veľmi vzdialených, označuje výskyt určitého celku nových činiteľov, ktoré sa čo do rozšírenia a účinnosti ukázali schopné vyvolať významné a trvalé zmeny. Tento termín sa používal spočiatku pri javoch estetického, sociálneho a technického rázu. Neskoršie sa preniesol do filozofickej sféry, ale bol poznačený určitou dvojakosťou, či už preto, že úsudok o tom, čo sa nazýva 'postmoderným', je dakedy pozitívny, dakedy negatívny, alebo preto, že niet rovnakého názoru na citlivý problém vymedzenia rozličných historických epoch. Jedna vec je však mimo každej pochybnosti: Myšlienkové prúdy, ktoré sa odvolávali na postmodernizmus, si zasluhujú primeranú pozornosť. Podľa niektorých je čas istôt beznádejne preč, preto by sa človek mal odteraz učiť žiť v horizonte totálnej absencie zmyslu, v znamení provizória a pominuteľnosti. Niektorí autori vo svojej kritike, rúcajúcej každú istotu, ignorujúc potrebné rozlíšenia, popierajú aj istoty viery. Tento nihilizmus nachádza určitým spôsobom potvrdenie v strašnej skúsenosti zla, ktorá poznačila našu epochu. Pred dramatickosťou tejto skúsenosti racionalistický optimizmus, ktorý videl v dejinách víťazné napredovanie rozumu, pokladaného za prameň šťastia a slobody, nebol schopný odolať, takže jednou z najväčších hrozieb terajšieho konca storočia je pokušenie zúfalstva.“*

---

[1] Referencie na cirkevné dokumenty (koncilové a pápežov) a texty Písma budeme používať štandardne, ako sú zaužívané v teologickej vede. Pri dokumente to bude jeho latinský názov a číslo článku, pri texte z Písma to bude zaužívaná skratka knihy a číslo kapitoly s číslami veršov.

V tejto kapitole sa pokúsime o základnú charakteristiku širokospektrálneho záberu postmoderny a jej problematiky v jej dejinnom, filozofickom, sociologickom a kultúrno-spoločenskom kontexte.

## 1.1 Dejinný kontext

Postmoderná doba a postmoderná filozofia nie sú v žiadnom prípade objavom ani „výplodom" teoretikov, umelcov, filozofov. Naopak, naša realita, spoločnosť a svet nášho života sa stali „postmodernými". Bližšie nám to pomôže pochopiť dejinný kontext. Celý rad „predchodcov" postmoderného myslenia počas dlhých storočí reflektoval realitu a jej súvislosti, a tak pripravoval cestu postmodernému pluralizmu. Dramatické geopolitické zlomy a vedecko-technický pokrok 20. storočia posunuli ľudí i celú spoločnosť dopredu, a tak priniesli mnoho radikálnych zmien v mentalite a vnímaní ľudí.[2]

### 1.1.1 „Predchodcovia" postmoderny

Ako už bolo uvedené vyššie, postmoderna má oveľa hlbšie korene a dlhší pôvod, akoby sa na prvý pohľad zdalo. Nie je iba nejakým módnym dekadentným trendom vo filozofii trvajúcim tri desaťročia. Rozchod s celkom a prechod k pluralite je zdĺhavý historický proces vyzrievania a reflexie. Poukážeme tu na niekoľkých významných

[2] Britský historik a novinár *P. Johnson* vo svojich monografických štúdiách (1991, 1998, 1999), ktoré sú príspevkom ku chápaniu modernej historiografie, analyzuje sily „zla", ktoré relativizujú hľadanie a nachádzanie objektívnej pravdy, útočia na slobodu a morálny poriadok, destabilizujú spoločnosť a spochybňujú technický i ekonomický rozvoj ľudstva (napr. koloniálny imperializmus, prvá a druhá svetová vojna, fašistické a komunistické diktatúry, totalitné ideológie akejkoľvek formy a iné).

filozofov, ktorí prispeli k vnímaniu plurality a posunuli tento „stav ducha a mysle“ o krok vpred.[3]

Jeden z najvýznamnejších antických filozofov *Aristoteles* (384-322 p.n.l.) poukazuje, že pluralita vo veciach rozumu je už tézou antiky. Zásadne rozlišuje *teoretický* (špekulatívny) a *praktický* (konatívny) rozum ako špecifickú a pluralizujúcu schopnosť, ktorá existuje len vďaka pluralite svojich foriem (koncepcia *fronésis* v *Etike Nikomachovej* (2011). Toto rozlíšenie je základné. Nevyskytuje sa tu výslovná reflexia jednoty oboch foriem, ale ani nejaký zastrešujúci hyperrozum (Welsch 1994, s. 117-124).

V diele *Pensées* (2001) u francúzskeho mysliteľa *Pascala Blaise* (1623-1662) sa pluralita stáva rozdielnosťou. Tento teorém je vyhrotený v učení o troch poriadkoch: *lásky* (náboženské fenomény), *ducha* (poznatky vedy), *tela* (politika). Každý má svoju vlastnú racionalitu, ktorú nemožno zamieňať. Je medzi nimi „nekonečná vzdialenosť“. Je rozbité akékoľvek spojenie a jednota, preto nie je možný prechod, výhľad, skúsenosť v inom poriadku (Welsch 1993, s. 42; 1994, s. 124-130).

Aj *Denis Diderot* (1713-1784) ako jeden z francúzskych osvieteneckých filozofov a encyklopedistov (*Encyklopédia vied, umení a remesiel*, 1751-1780) sa svojou mnohostrannosťou a nevyčerpateľnou tvorivou silou snažil uplatňovať v teórii pluralitu metód a v praxi rozdielne druhy diskurzu (Welsch 1993, s. 39).

Ďalší významný filozof z nemeckej klasickej filozofie *Immanuel Kant* (1724-1804) veľmi jasne a prísne rozlišuje medzi teoretickým a praktickým rozumom. Teoretický rozum (oblasť poznávania) analyzuje v *Kritike čistého rozumu* (2001). Praktický rozum (oblasť mravnosti) analyzuje v *Kritike praktického rozumu* (1990). V *Kritike súdnosti* (2015) poukázal na súdnosť ako tretiu formu rozumu a na jej schopnosť prechodu medzi teoretickým a praktickým rozumom. Kant sa svojou filozofiou, pri zachovaní diferencie, vyhýba absolútnej heterogenite a poukazuje na stavbu rozumu ako kompozíciu rôznorodosti a možnosti prechodu (Welsch 1994, s. 130-132; Belás 1998).

---

[3] Tento prehľad bol zvolený podľa J.-F. Lyotarda a W. Welscha, ktorí práve u týchto “predchodcov” identifikujú vzory postmoderného myslenia *avant la lettre* (Welsch 1994, s. 43, 52, 54, 89, 90-91).

Dánsky mysliteľ *Sören Kierkegaard* (1813-1855), ktorý je predstaviteľom filozofického smeru *existencializmu,* rozbíja s prísnou opravdivosťou každú objektívnu oporu náboženského hľadania a filozofického spytovania. Jedinca neustále obracia k neistému základu a paradoxu svojej vlastnej existencie, k oblasti „praktických konkrétnych otázok". Svet je plný zmätku, chaosu, dezorganizácie a ľudskej biedy. Jeho krajne vyhrotená „existenciálna" subjektivita nenecháva kameň na kameni. Viera zostáva pre rozum vždy paradoxom a absurditou (Kierkegaard 1994; Rákayová 2001, s. 11).

Podľa niektorých autorov (G. Vattimo, J. Habermas), postmoderna začína *Friedrichom Nietzschem* (1844-1900), ktorý podrobil kritike charakter moderny (1994). Je protagonistom pluralitného myslenia. Pokiaľ ešte v *Druhej nečasovej úvahe* (2005) prekonáva moderný historizmus „nadhistorickými" a „večnými" mocnosťami, v diele *Ľudské, príliš ľudské* (2012) podrobil najvyššie hodnoty „chemickej" analýze. Rozpustil pravdu, zrušil modernu a jej novizmy. Vymanil sa a postupne opustil všetky modernistické predstavy. Dôsledkom „smrti Boha" sa stal následný *nihilizmus* (Welsch 1993, s. 27-28).

Práve o filozofa *Ludwiga Wittgensteina* (1889-1951), teoretika jazykových hier, sa opiera koncepcia postmodernej filozofie J.-F. Lyotarda (Welsch 1994, s. 91; Konrád 1997). Predslov Wittgensteinovho diela *Filozofické skúmania*[4] (1979) môžeme chápať ako prológ postmoderny. Na základe vlastnej skúsenosti tu podal základný popis postmoderny. Snažil sa uchopiť z jedného hľadiska „oblasť myšlienok" a usporiadať ich jedným smerom, ale nešlo to. Tak precestoval tento „svet" krížom-krážom. Nedospel k celkovému obrazu, ale bol odkázaný na pravdu mnohých smerov a perspektív. Tento „neskorý" Wittgenstein prehodnocuje chyby svojej prvej práce *Logicko-filozofického traktátu* (2003).

Všetci títo predstavitelia nám v našej stručnej historickej genéze pripravili cestu k postmodernému mysleniu a otvorili pohľad na hlbšie vnímanie súvislostí a perspektív, ktoré sú nevyhnutné pre pochopenie ďalšej fázy vývoja myslenia a filozofie.

---

[4] Podrobne sa Wittgensteinovou koncepciou významu a chápania, metodickými postupmi v diele *Filozofické skúmania* a štruktúrou vzájomného zdôvodňovania jazyka a životnej formy zaoberá štúdia (Hiltmann 2000).

### 1.1.2 Prípravná fáza

Prípravnou fázou pre možné uskutočnenie prechodu k postmodernému mysleniu bol aj posun v modernej vedeckej prírodovede. Spôsobili to tri rozhodujúce teorémy matematiky a fyziky zo začiatku 20. storočia (Welsch 1994, s. 100):

a) *Einsteinova* špeciálna teória relativity z roku 1905 zrušila pojem celku ako vedecky použiteľné hľadisko. Existuje teda iba mnohosť samostatných systémov s vlastným časom (Einstein 2007);

b) *Heisenbergova* relácia neurčitosti z roku 1917 radikalizovala rozchod s celkom, keď ani v jednotlivom systéme neexistuje integrálna transparentnosť, iba čiastočná (Heisenberg 1997);

c) *Gödelova* veta o neúplnosti z roku 1931 tvrdí, že každý dostačujúci a bezrozporný formálny systém prezentácie elementárnej teórie čísel je neúplný (Gödel 2016). Ašpirácie na *mathesis universalis*, ktorá by bola schopná riešiť všetky matematické problémy, jednoducho nie je možná.

Tieto teorémy spôsobili „krízu základu“. Absolútna platnosť bola už iba minulosťou, archimedovský bod nemysliteľný. Skutočnosť teda nie je homogénna, ale heterogénna; nie je harmonická, ale dramatická; nie je jednotná, ale rozdielne štrukturovaná. Pluralita, diskontinuita, antagonizmus a partikularita prenikli do jadra vedeckého myslenia, stali sa kategóriami pohľadu na svet a realitu (Welsch 1994, s. 100-102). Táto orientácia sa stala vo vede všeobecne záväznou, stala sa bázou vedeckého skúmania a kritiky (*E. Mach, L. Boltzmann, A. Einstein, N. Bohr a iní*).

Podľa britského historika *P. Johnsona* (1991, s. 7-11) začal nový relativistický svet v roku 1919, kedy bola anglickým astronómom *A. Eddingtonom* (1882-1944) experimentálne potvrdená Einsteinova teória relativity času a priestoru. Táto pre vtedajšie časy „znepokojivá“ teória vyvolala nezamýšľaný účinok. Keďže „absolútno“ vymizlo z kategórií priestoru a času, aj v morálnej oblasti sa začal presadzovať názor, že žiadne absolútne hodnoty nie sú. Relativita sa začala zamieňať za relativizmus. Poznávanie, dobro a zlo, hodnoty sa stali tiež relatívnymi.

### 1.1.3 Genealógia výrazu „postmoderna“

Podľa W. Welscha (1993, s. 17-21; 1994, s. 9-12, 19-22) je termín „postmoderna“ často zavádzajúci, pochybný a veľmi sporný z hľadísk svojej legitimity, oblastí, kde sa využíva, časového počiatku i svojho obsahu. Je preto potrebné ho podrobiť kritickej analýze, zbaviť ho klišé, kuriozít, kontroverzií. Rozlíšiť medzi *bezbrehou* a *precíznou* formou. Genealógiu výrazu preto môžeme rozčleniť na tri obdobia, počas ktorých sa formoval a dostával čoraz jasnejšiu podobu.[5]

*Prvé* obdobie je charakteristické sporadickým výskytom pojmu „postmoderna“ (Welsch 1994, s. 22-24; Jurina 2004, s. 15-16). Na počiatku tohto výrazu boli štyri sporadické podnety. Po prvýkrát sa výraz „postmoderna“ objavuje v roku 1870 u salónneho maliara *J. W. Chapmana*, ktorý spolu so svojimi priateľmi chcel pokročiť k „postmodernému maliarstvu“, t.j. modernejšiemu. Druhýkrát sa výraz objavuje v roku 1917 u *R. Pannwitza*, ktorý hovorí o „postmodernom človekovi“. Táto jeho perspektíva je parafráza Nietzscheho „nadčloveka“. V roku 1934 sa termín objavuje u španielskeho literárneho vedca *Frederica de Oníz.* Znamená tu istú medzihru medzi prvou a vystupňovanou druhou modernou. V roku 1947 sa vyskytuje v encyklopedickom diele *A. Toynbeeho*, kde znamená vtedajšiu fázu západnej kultúry. V týchto prípadoch výraz „postmoderna“ nemá ešte svoj vyčlenený vnútorný obsah ani kauzálne súvislosti.

V *druhom* období sa termín „postmoderna“ stáva pojmom a získava vysoký stupeň všeobecnosti v rôznych oblastiach ľudskej činnosti (Welsch 1994, s. 24; Jurina 2004, s. 16-18). Tento výrazný posun nastáva až v roku 1959. Termín „postmoderna“ sa tu formuje

---

[5] Táto *periodizácia* je prebratá od Jurinu (2004, s. 15). Historický prierez *etymológiou* termínu podáva aj Dufferová (1998, s. 53-67). V tejto monografii budeme používať pre obdobie Postmoderny časové vymedzenie *1979 – 2009* (30 rokov). V roku 1979 vydáva J. F. Lyotard svoj Rapport (Správu) *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées* a v roku 2009 oxfordský literát A. Kirby publikuje svoje dielo *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture*, v ktorom hovorí o konci Postmoderny a nástupe *digimoderny* (digitálnej epochy).

v severoamerickej literárnej diskusii. Protagonistom je *I. Howe*. Práve on konštatuje, že súčasná literatúra na rozdiel od veľkej literatúry moderny sa vyznačuje ochabnutím, úbytkom novátorskej potencie a prieraznosti. V tomto zmysle sa vyznačuje ako post-moderna (diagnóza úpadku). Neostalo sa však pri tomto negatívnom vymedzení. Literáti a kritici, ako *I. Howe*, *H. Levin*, *L. Fiedler*, *S. Sontagová*, *B. Vian*, *J. Barth* a ďalší, prehodnotili postoje a začali pozitívne pristupovať k postmodernej literatúre. Literát sa stal „dvojitým agentom“, t.j. je doma ako vo svete technológie, tak aj v ríši zázrakov (Welsch 1994, s. 25-26).

*Tretie* obdobie so svojím začiatkom v sedemdesiatych rokoch 20. storočia je charakterizované tým, že pojem sa stáva všeobecným sebavedomým diskurzom a hlavným prúdom v kultúre i myslení (Welsch 1989, s. 102-116, 1994, s. 26; Jurina 2004, s. 18-21). Základný „vzorec“ pre postmodernu, vytvorený v rokoch 1969-1979, sa stal záväzným aj pre ostatné oblasti ľudskej existencie. Postmoderna je všade tam, kde sa praktizuje zásadný pluralizmus jazykov, modelov, postupov, a to nielen v rozdielnych dielach po sebe, ale v tom istom diele, zmiešane. Podľa niektorých mysliteľov sa preto vníma ako pozitívne smerovanie vo všetkých oblastiach spoločensko-kultúrneho života.

Na tomto mieste je vhodné poukázať na rozdiel medzi termínmi „postmoderna“ a „posthistória“. Teorém posthistórie rozvíjal hlavne nemecký sociológ *A. Gehlen* (1904-1976), ktorý tvrdí, že už nie je možné očakávať žiadne inovácie (Gehlen 1987). Dejinné možnosti spoločnosti sú už vyčerpané. Sme teda po všetkých dejinách. Táto diagnóza je pasívna, cynická a pochmúrna. Postmoderna s týmto pesimistickým smerovaním nemá nič spoločné (Welsch 1994, s. 27; Novosád 1999).

Najvýznamnejšou oblasťou *par excellence* pre sprostredkovanie postmoderny sa stala *architektúra*. Táto problematika nie je námetom pre túto prácu. Tu iba poukážeme na dôležitý fakt, že v roku 1975 sa zásluhou amerického architekta *Ch. Jencksa* prenáša diskusia o „postmoderne“ zo severoamerickej literatúry na pôdu európskej architektúry. Hovorí o mnohojazyčnej artikulácii architektúry. Vystupuje tu požiadavka viacjazyčnosti. Tento pluralizmus znemožňuje súlad, ale uľahčuje ľubovôľu (Welsch 1994, s. 28-32).

## 1.2 Filozofický kontext

Táto podkapitola chce predstaviť základné tézy postmoderného myslenia. Základným zorným uhlom je precízne prepracovaná filozofická koncepcia *J.-F. Lyotarda*. Jeho základný princíp „rozchodu s celkom a prechodu k pluralite" je určujúci aj v ostatných postmoderných filozofických koncepciách. Je však kameňom úrazu pre odporcov postmoderného myslenia (Petříček 2000; Boeve 2000).

### 1.2.1 J.-F. Lyotard a jeho „*La condition postmoderne*"

Výraz „postmoderna" ako skutočný pojem a vypracovaná koncepcia vo filozofii sa objavuje v roku 1979 u francúzskeho filozofa *Jean-François Lyotarda* (1924-1998), ktorý v tomto roku podáva svoj *Rapport* (Správu) pod názvom *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées* (Problémy poznatku v najrozvinutejších priemyselných krajinách)[6], vypracovanú na žiadosť Rady pre univerzity pri Quebeckej vláde. Tento filozof je autorom filozofickej postmoderny *par excellence* (Janaszek-Ivaničková 1990; Korená 1991; Welsch 1993, s. 29-30). Pokúsme sa o predstavenie jeho myšlienok a zamyslime sa nad celkovou perspektívou postmoderny.

*Postmoderná situácia/podmienka/stav*

Predmetom Lyotardovej správy je stav/situácia poznatku/poznávania v najrozvinutejších industriálnych spoločnostiach „Západu". Túto situáciu označuje ako „postmodernú". Tvrdí, že poznávanie zmenilo svoj štatút s tým, ako spoločnosť a jej kultúra prešli do veku „postindustriálneho" a „postmoderného". Tento proces začal koncom päťdesiatych rokov. Nové technologické premeny (teórie lingvistické,

[6] Český preklad vyšiel v roku 1993 v edícii Základní filosofické texty pod názvom *O postmodernismu*. Prvú časť knihy tvorí *Postmoderno vysvětlované dětem* (*Le postmoderne expliqué aux enfants*), čo sú vlastne jeho listy, ktoré adresuje svojim mladým priateľom a žiakom. Druhú časť tvorí *Postmoderní situace* (*La Condition postmoderne)*, čo je preklad vyššie spomínanej Správy (*Rapport*).

kybernetické, počítačové, telematické, paradoxologické...) majú značný dopad na poznávanie. Zmnohonásobnenie týchto informačných možností ovplyvňuje tok informácií, ale aj zároveň výskum a odovzdávanie/predávanie poznatkov (Lyotard 1993, s. 97-101).

J.-F. Lyotard vychádza z nových technológií a diskusií, ktoré sa v tom čase viedli v USA a v Severnej Amerike okolo postmoderny a postindustriálnej spoločnosti. Kládol si kľúčovú otázku: *Aké zmeny je treba očakávať pre poznatok/poznávanie v najrozvinutejších priemyslových spoločnostiach pod vplyvom nových informačných technológií?* Postmoderná situácia, ktorú Lyotard dešifruje a popisuje na základe vtedajšieho vývoja vied, je stavom, ktorý sa v priebehu 20. storočia stal základným a určujúcim. Má byť normatívnym rámcom pre kritické zhodnotenie technológií. Nové technológie vždy prichádzajú a ovplyvňujú poznávanie. Je potrebné správne reagovať na ich výzvu, aby sa dali vhodne využiť v zhode s povahou poznávania (Welsch 1994, s. 40).

V postmodernom a postindustriálnom svete je „informácia“ základným momentom vo svetovom súperení o *moc* (Lyotard 1993, s. 101-106, 114). Pre Lyotarda je budúcnosť bojom o vládu nad informáciami. Toto súperenie sa premieta na pole priemyselné, obchodné, vojenské i politické. Uvádza niektoré znaky: vznik nadnárodných korporácií, otvorenie svetového trhu, intenzívne ekonomické súperenie, úpadok socialistickej alternatívy, koniec hegemónie amerického kapitalizmu, otvorenie čínskeho trhu. Otázka poznávania sa vo veku informatiky stáva otázkou vlády a moci.

*Rozpad celku*

Moderné poznávanie malo vždy formu jednoty, ktorá vznikla ako odkaz na veľké meta-rozprávania. Novovek (moderna) vytvorili tri takéto meta-rozprávania: *emancipáciu ľudstva* (osvietenstvo), *teleológiu ducha* (idealizmus) a *hermeneutiku zmyslu* (historizmus). V postmoderne sa tento celok rozpadol a meta-rozprávania už nemajú všeobecnú záväznosť (Lyotard 1993, s. 29-32). Nie preto, žeby bol zastaralý ich obsah, ale ich forma sa zrútila. Práve tento rozpad je podmienkou postmoderného pluralizmu. Postmoderna začína pre Lyotarda vtedy, ak pochopíme pozitívnu stranu tohto rozpadu a uvidíme v ňom určitú šancu. Je potrebné prijať faktickú pluralitu a uvítať jej pozitívnosť i vnútornú hodnotu. Táto nezrušiteľná a pozitívne videná pluralita je ohniskom postmodernej doby.

Z toho vyplýva, že v žiadnej oblasti neexistuje všeobecne záväzný a jediný spasiteľný typ konania, ale je potrebné odhaľovať a rozvíjať mnohosť možných právd (Lyotard 1993, s. 97-99; Welsch 1993, s.32-34, 1994, s. 41-43, 86).

Táto tendencia je iba dôsledkom pohegelovského vývoja. Podľa filozofov J.-F. Lyotarda a W. Welscha bol filozof nemeckého idealizmu *G. W. F. Hegel* (1770-1831) kulminačným bodom myslenia jednoty a univerzalizmu (Hegel 2015). Považujú celé jeho úsilie za obdivuhodné, ale násilné. Preto motív odtotalizovaného, fragmentovaného a pluralitného myslenia sa stáva motívom celej pohegelovskej filozofie: *I. Kant* objavil a obhajoval synchrónnu diskontinuitu rôznych typov racionality, *S. Kierkegaard* sa obrátil k paradoxu, *F. Nietzsche* k svojmu perspektivizmu, *T. W. Adorno* útočí na Hegela: „celok je nepravda“. Postmoderna má teda dlhý rodokmeň, lebo rozchod s celkom je dielom mnohých generácií (Welsch 1994, s. 87-89).

*Prechod k pluralite*

Postmoderna teda radikálne všetko vkladá do mnohosti. Rozchod s celkom a prechod k pluralite je motívom tohto konceptu. Táto nezrušiteľná a pozitívne videná pluralita je stredobodom postmodernej doby. Aj keď k jej dôsledkom patrí ťažkosť zlučovania jednotlivých heterogenít. Postmoderna vníma, že totalita môže vzniknúť len absolutizáciou niečoho partikulárneho, teda na úkor iných partikularít. Toto postmoderné myslenie sa stalo záväzným pre demokraciu. Postmoderna teda neohrozuje, ale zásadne rozvíja *demokratickú* víziu. Pluralitná demokracia, heterogenita, disenzus nárokov a práv – to sú najvnútornejšie princípy demokracie, ktoré rozvíja postmoderna (Welsch 1994, s. 94-96). W. Welsch interpretuje, že táto postmoderná filozofia má podľa Lyotardovej (1998) koncepcie *trojakú* úlohu (Welsch 1994, s. 44):

a) predviesť a zdôvodniť rozchod s posadnutosťou jednoty;
b) objasňovať štruktúru reálnej plurality a odkrývať heterogenitu;
c) vysvetľovať interné problémy koncepcie (štruktúry radikálnej plurality), lebo heterogenita a mnohosť nutne plodia konflikty.

Keďže mnohosť a heterogenita nutne plodia konflikty, natíska sa otázka, ako teda k nim pristupovať? Lyotard tvrdí, že konsenzus sa stal zastaralou a podozrivou hodnotou,

a preto je potrebné dospieť k myšlienke a praxi *spravodlivosti* (Lyotard 1993, s. 175-177).[7] Filozofická postmoderna zostruje vedomie spravodlivosti a prebúdza citlivosť pre nespravodlivosť (Welsch 1994, s. 44-45).

*Metóda: rečové hry*

Metódou na analyzovanie fenoménov majú byť „rečové fakty/akty" a ich pragmatický aspekt. Lyotard tu vychádza z koncepcie L. Wittgensteina, ktorý tieto druhy výpovede a ich účinky nazýva „rečovými hrami". Podčiarkuje tu tri pravidlá (Lyotard 1993, s. 107-108):

a) pravidlá nemajú legitimitu samy v sebe, ale sú predmetom dohody medzi hráčmi;
b) bez pravidiel nie je možná hra;
c) každá výpoveď sa musí brať ako určitý „ťah" v tejto hre.

Spoločenská väzba je vytváraná práve týmito rečovými „ťahmi". Už dieťa, ešte pred narodením, sa svojou existenciou a možným menom stáva súčasťou „rozprávania" svojho okolia. V súčasnej dobe komunikácie a výmeny informácií práve rečový aspekt nadobúda nový význam a funkciu. Je preto potrebná nová teória komunikácie a teória jazykových hier. Je dôležité rozlišovať miesto, adresáta, spôsob, obsah každého výroku (čo sa má, nemá, kedy, kde, komu a ako). Pragmatika naratívneho poznávania a jej vynaliezanie nových „rečových aktov a ťahov", ba čo viac, nových pravidiel rečových hier, spôsobuje dnešnú pragmatiku vedeckého bádania a poznávania. Zanecháva sa metafyzické hľadanie prvého dôkazu a transcendentnej autority. Naproti tomu sa uznáva, že pravidlá, ktorými sa riadi „hra" vedy sú imanentné a ustanovené vo vnútri debaty (Lyotard 1993, s. 110-134). Pre Lyotarda je teda postmoderná veda vyhľadávaním nestabilít (Lyotard 1993, s. 162-169; Chovancová 1992).

[7] Lyotardov spis *Rozepře* (1998) je výkladom tejto postmodernej koncepcie *spravodlivosti*.

J.-F. Lyotard veľmi presne rozlišuje medzi úpadkovými formami postmoderny a jej zodpovedným napĺňaním. Obracia sa proti ľubovôli „všetko je dovolené“ i proti „cynickému eklekticizmu“. Pre neho postmoderna nie je bezbrehá. Obhajuje „čestnú postmodernu“. Neohraničuje ju nejakou periodizáciou a nezjednodušuje túto epochu. „Postmoderný“ človek je ten, kto si bez posadnutosti jednotou uvedomuje neredukovateľnú rozmanitosť jazykových, myšlienkových a životných foriem a je schopný s ňou pracovať. Pre neho je to skôr „stav mysle alebo ducha“. Ako tvrdí Lyotard, postmoderný človek nemusí preto žiť na konci 20. storočia, ale práve tak ním mohol byť *L. Wittgenstein, I. Kant, D. Diderot, S. Kierkegaard, B. Pascal* či *Aristoteles*.

### 1.2.2 Prehľad filozofických postmoderných pozícií

Postmodernú filozofiu nie je možné oddeliť od moderny nejakým hladkým rezom. Preto pre náš posun vo vnímaní termínu „postmoderna“ bude potrebné si všimnúť aj iné pozície v spektre filozofických postmodernistov. Títo predstavitelia nezdieľajú nejakú jednotnú definíciu či predstavu. Patria k nim autori tzv. „poštštrukturalizmu“ ako *M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida*, ktorých myslenie je príbuzné postmodernému uvažovaniu a tematike. Ďalej sú to „anonymní“ postmodernisti od *P. K. Feyerabenda* (Rybár 1991) po *O. Marquarda*, ktorí propagovali mnohosť. Iní významní autori, ktorí sa zaoberali postmodernou z akéhokoľvek uhla sú *A. Welmer, H. Putnam, G. Vattimo, R. Spaemann a iní* (Welsch 1994, s. 45-46; Sýkora 1993).[8]

V stručnosti sa pozrieme na niektorých autorov a ich pozície:

Francúzsky filozof a historik *Michel Foucault* (1926-1984) sa v svojej knihe *Slová a veci* (2000) zaoberal štruktúrou poznávania od 16. storočia až po súčasnosť. Poukázal, že došlo k dvom radikálnym zlomom: v 17. storočí medzi tradičnou a klasickou *epistémé* a v 19. storočí medzi klasickou a modernou *epistémé*. Nový typ bol vždy radikálne diskontinuitný. Týmto svojím výkladom zlomov (*ruptures*) obnovil tradičnú líniu

[8] Tu je dôležité pripomenúť, že jedným zo sociálnych a myšlienkových hnutí spojených s postmodernou je aj *feminizmus* (Farkašová 1992, 1994; Kiczková 1998; Benhabib 1998; Strickland 1998).

francúzskeho ducha (porov. B. Pascal, G. Bachelard, C. Lévi-Strauss). Touto jeho prácou začína obdobie *poststrukturalizmu* (Nola 1995; Marcelli 1991c, 1995; Flyvbjerg 1999). Foucault nadväzuje na mnohých miestach na štrukturalizmus *C. Lévi-Straussa* (2006), hlavne čo sa týka stavby *epistémé*. Naproti tomu, jeho základná téza o „archeologickej" diskontinuite a rôznorodosti blokov *epistémé* je v príkrom protiklade. Hovorí, že v diachrónnom slede blokov *epistémé* vládne neprekročiteľná heterogenita a nezrušiteľná diferencia. Nie je možný prechod smerom k jednote, ale objavuje sa tu tradícia protikladná, ktorá je charakteristická pre postmodernu (Welsch 1994, s. 59-60; Jurina 2004, s. 65-67).

Ďalší významný francúzsky filozof *Gilles Deleuze* (1925-1995) zhrnul svoju tému rozdielnosti (diferencie) do rozsiahlej štúdie *Différence et répétition* (1968). Keďže má pred očami moderný svet simulovaných realít, myslí tu na diferenciu ako slobodnú, oslobodenú z kliatby identity a negácie. Spolu so svojím spolupracovníkom francúzskym psychoterapeutom a teoretikom *F. Guattarim* (2010a, 2010b) rozvinul toto myslenie diferencie na základe metafory „rizómu (lat. rhizoma)". Mozog vyzerá ako rizóm (podzemok, pakoreň). V dnešnej skutočnosti už neobstojí „klasický strom" myslenia so svojím štruktúrovaným členením, ale rizóm, ktorý vstupuje do cudzích evolučných reťazcov s pravdepodobnostnými, náhodnými a kvantovými mechanizmami. Je nehierarchický a necentralistický, nadväzuje spojenia medzi rozdielnymi vývojovými radami. Tvorí nesystematické a neočakávané rozdielnosti, otvára, splieta, spojuje, diferencuje. Autori hlásajú svoju „magickú" formulu: *pluralizmus sa rovná monizmus* (Marcelli 1991b, s. 107-150; Welsch 1994, s. 61).

Vo svojej prednáške v roku 1968 *Les fins de l´homme* (Lacoue-Labarthe, Nancy eds. 1981) sa francúzsky filozof *Jacques Derrida* (1930-2004) zameral na tematiku diferencie. Oprel sa v nej o myšlienky poštrukturalistického Foucaulta proti jeho štrukturalistickému obdobiu. Podľa neho koniec človeka má neustálu konjunktúru v metafyzickom myslení. Nie je možné preniknúť k nejakému novému a nemennému metafyzickému systému, a preto iba pluralita je kľúčom k svetu mimo metafyziku. Túto pluralitu chápe ako pluralitu dráh, v ktorých sa profiluje každý prvok zmyslu. Zmysel nie je nikdy prítomný (*différance*), ale je vždy rozptýlený (*dissémination*) v mnohých líniách. Derrida (1993) koncipuje diferenciu ako základné dianie. Pluralita a diferencia sú preto

u neho základné postmoderné fenomény. Postmoderna je v znamení rozmanitosti, kde diferencia a rozptýlenie sú pôvodné. Poukazuje tu na mnohojazyčnosť[9] v architektúre a zaoberá sa *dekonštrukciou* komplexu predstáv - *apokalypsa*[10]. Pre Derridu postmoderna nie je novou epochou, ale znamená prechod k určitému postoju mysle a ducha, ktoré sú otvorené pluralite a pripravené k diferenciácii (Welsch 1994, s. 62-67).

Vo svojom myslení francúzsky filozof, sociológ a kultúrny teoretik *Jean Baudrillard* (1929-2007) obmieňa pochmúrnu „filozofiu" *posthistórie,* teda dejiny sú preč, neexistujú žiadne otvorené horizonty, je koniec všetkých inovácií. Okrem zásobovania rastúcich ľudských más je všetko ostatné iba ilúziou. Podľa neho koniec nie je, lebo koniec je už tu. Žijeme v *hypertelia,* teda mimo koniec. Diferencia tiež nie je, lebo je len stavom indiferencie. Preto vytváranie diferencií je pre neho dialektické a od určitého bodu aj kontraproduktívne. V dielach *Simulacra a simulácia* (1994) a *Dokonalý zločin* (2008) tvrdí, že reálne už neexistuje. V dnešnej informačnej spoločnosti je stále nemožnejšie a nezmyselnejšie rozlišovať medzi realitou a simulovanou realitou. V spise *Fatálne stratégie* (1983) poukazuje, že základným procesom tela spoločnosti je *bujnenie* - monštruózne nasycovanie sociálnej masy, *obscénnosť* a *klon* – reprodukcia rovnakého. Pri moci je fantázia, osvietenstvo, inteligencia. Zažívame dokonalosť spoločnosti, všetko je dosiahnuté, „nebo" utópie je na zemi. Prežívame osudovú chuť materiálneho raja, ktorý sa v homogénnom a teroristickom prostredí mení pomaly na katastrofu. Vyzerá to, že táto Baudrillardova čierna a rezignovaná diagnóza posthistórie nemá nič spoločné s teorémou postmoderného myslenia (Welsch 1994, s. 67-70; Baudrillard 1999; Jurina 2004, s. 63-64).

Problematika postmoderny je u politika a filozofického nihilistu *Gianni Vattimo* (1936) zrejmá z jeho knihy *Koniec modernity* (1985). Objasňuje, v akom vzťahu sú výsledky Nietzscheho a Heideggerovho myslenia. Zaoberá sa vnútornou spojitosťou medzi

---

[9] Biblický príbeh o stroskotaní stavby babylonskej veže (Gn 11, 1-9) chápe ako podobenstvo o stroskotaní moderny. Rozmanitosť jazykov nie je možné ovládnuť, univerzálny „metajazyk" je chimérou a jeho trúfalý pokus o jednotu je odsúdený k stroskotaniu. Moderna je snahou o absolútnu vládu, a preto postmoderna je skúsenosťou jej konca, konca plánu na ovládnutie.

[10] Derrida charakterizuje svoje odhalenie: nie je žiadna pravda, žiadne posolstvo, žiadny koniec.

postmodernizmom, Heideggerovskou kritikou humanizmu a Nietzscheovským dôsledným nihilizmom. Postmoderné myslenie má podľa Vattima tri znaky: a) svojím základom je hermeneutické, lebo prijíma rôzne východiská; b) obracia sa k súčasnému technologicko-vedeckému svetu; c) prezentuje šancu nového slabého východiska. Postmoderna neodvrhuje modernu, nie je žiadna trans-moderna ani anti-moderna, preto akékoľvek prekonávanie a novizmy považuje za chybu. Ide tu o nové osvojenie, prevzatie, transformáciu moderny (Vattimo 1990; Marcelli 1991; Welsch 1994, s. 56-58).

Aby to nevyzeralo, že filozofická postmoderna je iba čisto „záležitosťou" románskou (resp. frankofónnou), tak sa patrí spomenúť súčasného autora *Wolfganga Welscha* (1946), ktorý patrí k mladšej generácií nemeckých filozofov resp. teoretikov estetiky. Vo svojich prácach sa venuje predovšetkým postmodernej filozofii, kultúre a sociokultúrnej zmene (Welsch 1993; 1994). Je filozofom pluralitného myslenia. Namiesto pluralizmu preferuje radikálnu pluralitu. Postmoderna nie je pre neho novou epochou, ale završením moderny, jej očistením. Vyjasňuje vzťah moderna – postmoderna. Mnohé jeho tézy sú odvážne a provokatívne. Nesnaží sa postmodernu ani „zbožstvovať", ale ani „démonizovať". Originálnou je jeho koncepcia *transverzálneho* rozumu, ktorý sa snaží prekonať mnohosť typov racionality i foriem diskurzu (Welsch 1993, s. 5-16, 55-57).

### 1.2.3 Princíp postmodernej plurality

Základnou filozofickou charakteristikou postmoderného myslenia je odmietnutie racionalizmu, univerzalizmu a celostnosti/celistvosti, a zároveň situovanie sa do pozícií antihistorizmu, antiesencializmu, antidištinkcionizmu (Jurina, 2004, s. 22).

Postmoderna odmieta *racionalizmus* (Jurina, 2004, s. 23-29), t.j. vyzdvihovanie a preceňovanie úlohy rozumu i podceňovanie ostatných zložiek (napr. emócie, vôľa, intuícia) v procese poznávania. Kritizuje novoveký racionalizmus a prehnané nádeje, ktoré boli do rozumu vkladané. Dôsledkom takejto filozofie je snaha o odmietnutie objektívnej pravdy, a naproti tomu jej subjektívne hľadanie. Kategórie ako príčina, účinok, objektivita sa začali rozpadať. Do popredia sa dostal subjektivizmus, dôraz na vlastné myslenie, cítenie, vytváranie subjektívnych právd. Rozvíja sa nonkognitivizmus, teda nemožnosť

poznať objektívnu pravdu.[11] Odmietnutie objektívneho kritéria vedie k relativizácii a subjektivizácii pravdy. Pilátova otázka „Čo je pravda?“ nedá spávať mnohým postmodernistom. Sú pravda a skutočnosť identické? Postmoderna sa bráni pred logocentrizmom a metanaráciami. Chce kráčať k pravde podľa svojho, bez metódy a bez záruky. Do popredia sa dostáva „dekonštrukcia textu“ (J. Derrida). Tá tvrdí, že nie je možné poznať všetko jednoducho, ale že všetko je zložitejšie a komplexnejšie. Nastupuje skepticizmus v poznávaní. Človek sa dostáva do väčšieho zmätku, neistoty a chaosu. O čo sa oprieť? O rozum? O city? O akú pravdu? Odmietanie objektívnej pravdy smeruje až do extrémneho racionálneho cynizmu. Odmieta sa viera v rozum a vedu, ktorá ostro kontrastuje s realitou života. Natíska sa tu otázka: Ako je možné, že 20. storočie bolo na jednej strane storočím pokroku, vedy, progresu ľudstva a demokracie, a na druhej strane dejiskom dvoch svetových vojen a terorom fašistických a komunistických utópií, i svedkom všelijakej biedy a utrpenia? Podľa postmoderny človek ako *homo rationalis* hlboko sklamal. Nastáva postupná „smrť“ objektu. Východiskom môže byť komunikácia v slobode na základe jazykových hier a vytváraním konsenzu.

Postmoderna odmieta *univerzalizmus* myslenia a skutočnosti (Jurina, 2004, s. 29-32). Tvrdí, že vízia je sympatická, ale je veľmi opovážlivé a odvážne podriaďovať sa všeobecnému spoločnému dobru, občianskemu šťastiu, či univerzálnemu poriadku. Postmodernisti ostro vystupujú proti univerzalizmu a jednote. Nechcú mať nič spoločné s jednotou, celkovitosťou, spoločným projektom. Skutočnosť a postmoderná skúsenosť nás vedú k tomu, aby sme sa neustále hýbali: byť v pohybe, vo výkone. Nastáva zmena životného štýlu, ale aj zmena pojmu „času“. Čas nie je chápaný ako smerujúci niekam, za nejakým cieľom, ale iba ako sled mnohých momentov. Neustály prítomný okamih. Človek sa teda ocitá bez minulosti a bez budúcnosti. V minulosti človek existoval a fungoval v pevnom a funkčnom systéme: rodina, mravy, cirkev, organizácia, hospodárstvo, štát. V tomto celku tradičných a univerzálnych hodnôt aj komunikoval. Postmoderný životný štýl urobil z človeka samostatný izolovaný ostrov. Človek už nevie, a často ani nechce

[11] Významnými protagonistami tohto trendu ešte pred postmodernou boli takí myslitelia ako *L. Feuerbach, F. Nietzsche, M. Heidegger* či *J. P. Sartre* (Kulisz 2003).

komunikovať, jednoducho nemá čas. Nastal rozklad spoločenského poriadku. Iným javom je aj degradácia spoločenskej a odbornej elity. Funkcie preberajú masmédiá a verejná mienka. Interpersonálne zväzky sú oslabené.

Postmoderna odmieta akúkoľvek *celostnosť/celistvosť* (Jurina, 2004, s. 32-36), má strach z celostného myslenia. Tam, kde končí celok začína postmoderna. Stavia sa proti akejkoľvek zjednocujúcej snahe každého druhu a všetkým projektom s celostným zameraním. Víziou je tu práve pluralita, chápaná ako základ novodobej demokracie. Systémy v moderne vyžadovali rešpektovanie nejakej normy, niečoho záväzného, čoho prestúpenie bolo sankcionované. Postmoderna naproti tomu odmieta normatívnosť. Keďže sa nedajú spoznať objektívne hodnoty a pravda, nie je možné ani určiť morálny základ. Nie je možné nájsť normu, ktorá by zaväzovala všetkých. Dobro a zlo si človek určuje sám, tak ako to cíti, veď všetci sme už iba samostatné indivídua. Podľa čoho sa teda určujú priestupok a sankcie, keď aktuálny (post)(meta)fyzický a etický systém je subjektívny a je založený iba na vnútornom presvedčení jednotlivca? Z toho všetkého vyplýva morálny relativizmus a absencia morálnej legitimity. Systém etických a morálnych hodnôt už nemá všeobecnú platnosť, keďže autentickým je iba subjekt. Niektorí filozofi dokonca hlásajú „smrť“ transcendentálneho podmetu.

Postmoderný *obrat k pluralite* je výsledkom skúsenosti a poznávania. Historickým pozadím tohto prístupu sú negatívne skúsenosti s projektmi jednoty počas moderny (napr. osvietenstvo, idealizmus, historizmus, kapitalizmus, marxizmus). Táto nová orientácia k pluralite hodnotí vysoko diferenciu a heterogenitu. Táto „vízia“ prináša rozvoj, oslobodenie a bránenie najrôznejších foriem konania, jazykových štýlov, koncepcií poznávania a životných spôsobov (Feber 1997). Kvôli plastickejšiemu pohľadu bude vhodné aspoň načrtnúť dve koncepcie náhľadu na pojem „plurality“. Predstavíme koncepciu *„radikálnej plurality“* u postmoderného nemeckého teoretika a filozofa *W. Welscha* (1946), ako aj koncepciu *kresťanského pluralizmu* u významného slovenského teológa a filozofa prof. *L. Hanusa* (1907-1994).

Vo *Welschovej* koncepcii (Welsch 1993, s. 32-41) problém „radikálnej plurality“ znamená *zintenzívnenie* plurality. Ide až ku koreňu veci, dotýka sa najelementárnejších otázok: teda žiadna jednota, žiadny celok. Tento typ plurality sa odlišuje od klasického

pluralizmu, ktorý napriek mnohosti preferuje konsenzus. Radikálna pluralita je vskutku radikálnou. Uplatňuje sa nielen „zhora“ napr. v kultúrnych a ekonomických koncepciách, ale aj „zdola“ napr. vo feminizme a spolužití pohlaví. Počíta sa tu so základným *disenzom (nezhoda),* nezjednocovaním a sporom. Nie je to ľubovôľa, ktorá kombinuje všetko so všetkým, ale náročný koncept rozvíjania diferentného. Pluralita je pre postmodernu *etickou* hodnotou, lebo bráni autonómne práva diferentných orientácií a životných foriem. Pluralita bráni aj kultúru pred homogenitou. *Interkultúrna* pluralita rešpektuje a zachováva všetky odlišné kultúry, ktoré existujú. *Intrakultúrna* pluralita bráni heterogenity v rámci jednej kultúry, aby jedna partikularita nepohltila ostatné, ktoré sú špecifické, odlišné a konfliktné. Medzi jednotlivými partikularitami je aj zákaz akéhokoľvek presahu, to znamená, že z kritérií jednej súvislosti nie je možné vyvodiť kritériá pre inú odlišnú formu. Pluralita racionalít a systémov pravidiel nás vedie ku postupnému chápaniu usporiadania rôznych komplexov, ktoré majú diferentné formy. Pletivo týchto jednotlivých súvislostí netreba chápať unifikovane, ale *transverzálne*.

Preto odpoveďou na toto hľadanie prepojenia je Welschova koncepcia *transverzálneho rozumu* (Welsch 1994, s. 135-159), ktorý pracuje s motívmi moderny a postmoderny. Na jednej strane je proti jednote moderny a na strane druhej odstraňuje absolútne postmoderné heterogenity. Tento rozum nepredstavuje inú formu racionality, ani si neuplatňuje nárok na celok. Vzťahuje sa síce k celistvosti, ale iba v spôsobe prepojenia. Neprekonáva pluralitu, ale odstraňuje apórie. Nie je to schopnosť, ani podstata veci, ale dianie. Transverzálny rozum je teda bytostne procesuálny.

*Hanusova* koncepcia kresťanského pluralizmu a humanizmu je rozpracovaná v rozprave *Princíp pluralizmu* (1997). L. Hanus tu bráni toleranciu, dialóg, pluralizmus, univerzálne humánne hodnoty proti totalite „monistického“ systému marxizmu. Táto koncepcia je aj dnes veľmi aktuálna. Môžu sa o ňu oprieť všetci odporcovia absolútnej postmodernej heterogenity. Na jednej strane háji mnohosť, pluralitu, metafyzický pluralizmus voči totalizujúcim snahám, a na druhej strane je tu pohyb smerom k rešpektovaniu univerzálnych kresťanských hodnôt, k ucelenej vízii, k integrovaniu mnohosti. Prvý krok smerom k mnohosti má spoločný s postmoderným vnímaním. Rešpektovanie a umožnenie plurality: v bytí, u osôb, v spoločnosti, v kultúre, medzi

kultúrami, v Cirkvi. Slobodné sebavyjadrenie a interakcia. Druhý krok smerom k integrácii už postmoderne chýba. Naopak táto jeho koncepcia vychádza z reality života, a tým vyvracia utópiu absolútnej nezmieriteľnosti heterogenít. Lebo každé bytie, prostredie, štát, kultúra, ak chcú fungovať a prežiť, musia byť vnútorne integrované a navzájom kooperujúce (Hanus 1992, 1997, s. 75-106; Letz 2001a).

Túto koncepciu smerujúcu k integrácii a univerzalite podporuje fenomén globalizácie, čiže budovanie „svetovej univerzálnej civilizácie“. Napriek heterogénnym kultúram a civilizáciám tu prebieha proces postupného zjednocovania. Francúzsky filozof *P. Ricoeur* to nazýva budovaním „globálnej dediny“ (Ricoeur 1993; Pauer 2000).

## 1.3 Sociologický kontext

Pri skúmaní fenoménu postmoderny je nevyhnutné realizovať analýzu situácie, v ktorej sa nachádzala spoločnosť a kultúra koncom 20. storočia a na začiatku tretieho tisícročia. Ozrejmiť túto situáciu nám pomôžu kultúrno-sociologické ale aj nábožensko-sociologické analýzy (Kvasničková 1993).

### 1.3.1 Genealógia pojmu

Výraz „postmoderná spoločnosť“ sa v sociológii objavuje po prvýkrát v roku 1968 u amerického sociológa *A. Etzioniho* (1968). Podľa neho nová doba nastáva transformáciou a premenou technológie. Tvrdí, že postmoderná doba, ktorá začala po druhej svetovej vojne je charakterizovaná radikálnou premenou technológií: komunikácie, poznávania a energetiky. Je zástancom aktívnej spoločnosti, ktorá je pánom seba samej a je charakterizovaná intenzívnou a stálou transformáciou. „Aktívnou voľbou“ sa spoločnosť proti technokratickému určovaniu vymedzuje dynamicky a pluralitne.

Skôr ako o „postmodernej“ spoločnosti sa hovorí o spoločnosti „postindustriálnej“. Toto označenie vytvoril americký sociológ *D. Riesman* (2007) a presadilo sa po roku 1973 vďaka prácam sociológa *D. Bella* (1973).

Postindustriálna spoločnosť je charakterizovaná primátom teoretického poznávania, spojenectvom vedy a technológie, ako aj plánovaním a riadením sociálneho rozvoja. Sleduje sa tým sen o „usporiadaní“ masovej spoločnosti. Ale Bell nie je rozhodným obhajcom či stúpencom takejto spoločnosti. Naopak, neschvaľuje technokratické smerovanie, ba podotýka, že táto kultúra ju podrýva a kapitalizmus môže byť zničený práve svojimi kultúrnymi rozpormi (Bell 1976; Welsch 1994, s. 36-39).

D. Bell je zástanca plurality ako základnej a zásadnej spoločenskej koncepcie. Táto heterogenita orientačných systémov a kultúrna pluralita sú realitou našej prítomnosti. Konflikty a heterogenita medzi oblasťami hospodárstva, kultúry, politiky i ľuďmi sú nevyhnutné a nezmieriteľné. Natíska sa tu otázka, ako dokážeme radikálne a otvorene prijímať túto pluralitu, ako sa s ňou vyrovnávame a ako s ňou zaobchádzame. D. Bell (1991) tvrdí, že kto by chcel prekonať túto pluralitu ako sociológ, bol by ignorant reality, a kto by tak robil na úrovni politiky, bol by diktátor.

### 1.3.2 Konzekvencie postmoderného myslenia

Pre lepšie porozumenie pojmu postmoderny bude vhodné pozrieť sa na konzekvencie celkového postmoderného myslenia na sociológiu, politiku, vedu a ekonómiu. Tieto oblasti nám dotvoria obraz o postmodernej a postindustriálnej spoločnosti (Welsch 1993, s. 22-25).

Keďže postmoderné varianty odmietajú zovšeobecňovanie, v *postmodernej sociológii* (Macháček 1996; Jurina 2004, s. 96-105) existuje mnoho navzájom nekomunikujúcich teoretických škôl (napr. štrukturálny funkcionalizmus, teória konfliktu, interpretatívna sociológia a iné). Postmoderný človek prestáva veriť sociologickým a ekonomickým prognózam, odmieta direktívy pre svoj život. V minulosti to bola nejaká autorita, ktorá určila podmienky a stanovila cieľ. Postmoderný človek chce všetko prežívať voľne a slobodne, t.j. alternatívne. Najväčší problém je v tom, že trh s „pravdami“ a „zážitkami“ je presýtený. Dáva sa čoraz väčší dôraz na mimoriadne zážitky. Všetko sa veľmi rýchlo mení: práca, bývanie, vzťahy, skúsenosti. Ťažko sa je v tom zorientovať. Časové hranice prestávajú existovať. Život je čoraz viac depresívny, hektický, nervózny,

fragmentovaný, plný epizód, módnych trendov a civilizačných chorôb. Stráca sa tu identita človeka a vzájomná ľudská komunikácia.

Svet sa stáva pluralitným a postmoderným, teda spolu koexistuje rozličnosť myšlienok, pohľadov, smerov. To sa prejavuje aj v *postmodernej politike* (Cvrček 1997; Welsch 1993, s. 45-50; Jurina 2004, s. 105-116), ktorá preto radikálne odmieta všetky „–izmy" (napr. nacizmus, komunizmus, socializmus, a pod.). Napriek tomu definuje tri spôsoby politiky: demokraciu ako spôsob vládnutia, pluralizmus ako spôsob myslenia a liberalizmus ako spôsob morálky (Okinová 1998). Postmoderné chápanie demokracie interpretuje americký filozof *R. Rorty* (2001, 2006; Gál 1991, s. 189-239). Podľa neho základom práva je presvedčenie väčšiny. Táto ponuka je veľmi lákavá, ale je tu skúsenosť histórie: verejná mienka, manipulácia, cynizmus. Takýto postoj by vyžadoval vyzretých a zodpovedných jedincov. Rozličnosť pohľadov a smerov v myslení i existencia politických strán má zabrániť ideológii a manipulácii. Ďalším krokom v štátotvornej evolúcii ľudstva je *(neo)liberálna demokracia*, ktorá spája demokraciu, pluralizmus a liberalizmus. Práve ona je podľa amerického filozofa a politológa *F. Fukuyamu* (1999, 2007) vrcholným bodom „ideologickej evolúcie", „konečnou formou", či „koncom dejín". Zároveň tvrdí, že ľudská história sa skončí vďaka dynamike biotechnológií a nastane nová história – *posthuman*.

Postmoderné myslenie sa dotýka aj *postmodernej vedy*, ktorej základy a výskum boli a sú podrobované kritike a pochybovaniu.[12] Postmoderna chápe vedu iba ako paradigmu, príbeh alebo komunikáciu (Černík, Viceník 1995). Vedu ako paradigmu interpretuje americký historik a filozof vedy *T. S. Kuhn* (1922-1996). Vo svojej knihe *Štruktúra vedeckých revolúcií* (1997) odmieta klasickú vedeckú metódu založenú na pozorovaní, experimente, dedukcii, výsledku. Presadzuje svoju teóriu paradigiem, ktoré

[12] Filozof *K. Popper* (1902-1994) zavádza podmienku *falzifikácie* vedeckej teórie, ktorá tvorí hranicu medzi vedou a nevedou. Ak nie je vedecká teória falzifikovateľná, je nevedecká a ostáva hypotézou (Popper 1995; Városssová 1994; Mihina 1996). Fyzik *S. W. Hawking* (1942-2018) tvrdí, že každá fyzikálna teória je hypotézou, lebo ani jednu vedeckú teóriu nie je možné absolútne dokázať. Vždy ju môže vyvrátiť jediný experiment v budúcnosti (Hawking 1997).

určujú typ experimentu, typ kladenia otázok, spôsob zhromažďovania faktov. Paradigmy sú navzájom nezávislé teórie, ktoré sa neredukujú, nezapadajú do seba a nespresňujú navzájom (Pstružina 2001). Vedou ako príbehom, ktorý ruší rozdiel medzi vedeckosťou a nevedeckosťou sa zaoberá český profesor *Z. Neubauer*. Vo svojej knihe *Přímluvce postmoderny* (1994) spochybňuje objektivitu poznania, ale aj samotnej skúsenosti, ktorú nechápe ako objektívnu realitu. Celé úsilie doterajšej vedy označuje za príbeh, ktorého rozprávanie sa chýli ku koncu. V pluralite a rôznorodosti vedeckých teórií sú všetky rovnocenné a rovnako oprávnené. Vedu ako postmodernú komunikáciu a vyhľadávanie nestabilít prepracoval filozof *J.-F. Lyotard* (1993, s. 162-169). Vo vede existuje pluralita názorov a ich vzájomná nezhoda. Tvorí ju systém znakov, súbor výrokov. Nastáva medzi nimi komunikácia. O pravdivosti vedeckého poznania fakticky rozhoduje konkurencia jednotlivých názorov.

Postmoderna ovplyvňuje nielen filozofiu, kultúru, vedu, ale zasahuje aj do *ekonómie* a *hospodárstva* (Jurina 2004, s. 126-129), ba aj celkového spoločensko-politického diania. V ekonómii sa prejavujú postmoderné liberálne tendencie, ktoré znamenajú minimálny zásah štátu, pragmatický prístup a maximálny utilitaristický zisk. Pojmy ako solidarita, komunita, subsidiarita, kooperácia, spoločné dobro sa pomaly vytrácajú. Medzi sebou vedú boje dva smery: *(neo)liberalizmus* a *komunitarizmus (resp. socializmus)* (Etzioni 1995). Liberalizmus a neoliberalizmus svojou individualistickou filozofiou autonómneho subjektu môže doviesť spoločnosť až k „zákonu džungle“. Naproti tomu komunitarizmus, ktorý stavia na rodine, spolkoch, kolektívoch, organizáciách by mohol právnym donucovaním v spoločnosti pre blaho *communia* skončiť v extrémnej podobe až v diktatúre.

## 1.4 Kultúrno–spoločenský kontext

Postmoderné myslenie a mentalita ovplyvňujú človeka a celú spoločnosť. Spoločnosť a svet sa za posledné desaťročia 20. storočia veľmi zmenili. Tieto zmeny vplývajú aj na vtedajšieho postmoderného človeka a geopolitické zmeny ho stavajú do

úplne novej situácie. Meniace sa mocenské usporiadanie sveta a rýchly vedecko-technický pokrok kladú na človeka nové nároky a stavajú ho pred nové výzvy.[13] Postmoderná spoločnosť ako taká nesie znaky postkresťanského vytriezvenia.

### 1.4.1 Globalizácia a sprievodné fenomény

Po roku 1989 sa vytratila bipolarita sveta pádom komunizmu a rozpadom ZSSR i jeho socialistických hegemónií. Tento nový začiatok spôsobil geopolitické zmeny. Možno sledovať, že celosvetová atmosféra sa radikálne mení. Medzi svetovými mocnosťami, akými sú Európska Únia, Rusko, Kanada, Japonsko, jednoznačne dominuje jediná superveľmoc USA. Do popredia na svetovom fóre sa dostávajú dynamicky rozvíjajúce krajiny Čína a India. Rastúci svetový obchod, prúdenie finančného kapitálu, americký dolár, revolučné informačné technológie, svetová politika, anglický jazyk zjednocujú celú planétu a jej obyvateľov. Tento jav charakterizuje mimoriadna mobilita, unifikácia, univerzalita i technologická a kultúrna homogenita. Preto túto zmenu mnohí odborníci označujú ako *globalizácia*[14].

Špeciálny vyjednávač OSN pre právo na výživu v rokoch 2000 - 2008 *J. Ziegler*, ktorý sa zaoberá problematikou „Tretieho sveta“ (2010), uvádza vo svojej knihe *Noví vládcovia sveta a tí, ktorí im odporujú* (2002) sprievodné fenomény, ktoré vyvoláva globalizácia. Dopodrobna sa zaoberá fenoménom globalizácie a všetkými prejavmi, ktoré ohrozujú hodnotu ľudského života. Opisuje organizácie, ktoré najviac devastujú svet a podáva možné východiská pri demokratizácii celoplanetárnej spoločnosti. Dôsledkom

[13] Pre obsiahlosť problematiky a komplikovanosť jednotlivých fenoménov si budeme v tejto podkapitole všímať kultúrno-spoločenský kontext najrozvinutejších krajín sveta (Severná Amerika, Európa). Vyšli zo spoločných kresťanských základov, ich mentalita a kultúra sú podobné, majú určujúci vplyv na zvyšok sveta. Do tohto „klubu“ patrí aj Slovensko.

[14] Vo veľkom množstve publikácií má tento rozporuplný jav svojich zástancov, ale aj odporcov. Existuje veľa definícií a charakteristík (napr.: Pauer 1999, 2001; Habermas 1999; Herr 2000; Buchstein 2000).

neoliberálnej globalizačnej „filozofie“ je postupný zánik klasického štátu. Tento štát ako národná inštitúcia je často v područí diktátu nadnárodných finančných a obchodných inštitúcií (Organizácie svetového obchodu, Svetovej banky, Medzinárodného menového fondu), ktoré ho zadlžujú, diktujú mu fiškálnu a menovú politiku (Ziegler 2002, s. 179-243). Jeho funkcie preberajú nadnárodné korporácie a gigantické komplexy priemyslu i obchodu. Tieto neoliberálne „mocnosti“ kumulujú svetový kapitál, devastujú prírodu a ničia ľudí. Každá populácia, ktorá neprináša zisk je pre ne nerentabilná (Ziegler 2002, s. 129-166, 245-268). Chudoba a priepasť medzi bohatými krajinami OECD (krajiny s najvyspelejšími ekonomikami na svete) a zvyškom sveta je ďalšou pliagou postmodernej doby. Svetová banka konštatuje podľa svojich vlastných kritérií a štatistík, že v roku 1998 žilo na svete 2,8 miliardy ľudí v extrémnej chudobe (Bank of The World 2000). Pre dokreslenie J. Ziegler (2002, s. 130) tvrdí, že „hlad, epidémie, smäd a lokálne konflikty ničia každý rok skoro toľko mužov, žien a detí ako druhá svetová vojna počas šiestich rokoch trvania“. Podľa jeho názoru, pre ľudí Tretieho sveta už dávno začala tretia svetová vojna.

Celý postmoderný svet sa nenávratne zmenil a stále rýchlejšie pretvára od útokov na *World Trade Center* a *Pentagon* v USA 11. septembra 2001. Zrazu sa dostal do popredia fenomén, ktorý explodoval ako časovaná bomba – medzinárodný *terorizmus*. Reakciou naň bolo otvorené vyhlásenie boja demokratických štátov proti terorizmu, a následná vojenská invázia USA do Afganistanu a Iraku. Ale akosi sa to nedarí zastaviť. Svedčí o tom 11. marec 2004 a bombové útoky v Madride, či rukojemnícka dráma v Beslane. Európa stojí zoči-voči tomuto faktu zdesená. Ako na to všetko reagovať? Strach z hrozby terorizmu núti Európu aj demokratické štáty sveta prehodnotiť svoje pozície, zjednotiť sa ekonomicky, politicky, ale aj vojensky.

Takisto Európa, v ktorej žijeme, prežívala/prežíva zmeny svojej spoločensko-politickej štruktúry. Svedčí o tom rozšírenie Európskej Únie 1. mája 2004. Všetkých 27 štátov EÚ sa novou euroústavou snaží o hlbšiu integráciu. Ambície na poli zahraničnej politiky, vnútornej bezpečnosti, hospodárstva a obchodu sú obrovské. Iba zjednotená Európa má šancu obstáť v tvrdom konkurenčnom boji na svetovom poli (Moscovici 2001). Má príležitosť stať sa demokratickou a mierovou mocnosťou, schopnou usporiadať a riadiť

globalizáciu? Ale aj napriek hospodársko-technickému pokroku a evolúcii komunikačných prostriedkov, ktoré hlboko ovplyvňujú európsku klímu, Európa stagnuje. Prispieva k tomu vágnosť európskej kultúry, ktorá odmieta svoje kresťanské korene a je často bez obsahu (Biskupská Synoda 1999, čl. 6-24). Populácia je prestárla, žijúca v materiálnom blahobyte, veľmi diferencovaná a heterogénna. Nerovnováha tohto „úpadkového" systému je mnohokrát na pokraji únosnosti. Zdá sa, že má obmedzené šance uspieť s homogénnymi kultúrami: židovskou, arabskou, čínskou (Ferguson 2014).

### 1.4.2 Kultúrna mentalita „Západu"

V postmoderných reflexiách o Európe a jej zmene či premene, sa vyskytuje pojem „kríza", ktorý je potrebné zasadiť do kultúrneho kontextu. Možno povedať, že celá *európska kultúra* sa nachádza v globálnej kríze. Toto vedomie až zaráža (Ambros 1999, s. 24-26).[15] Kríza je tu chápaná nie ako niečo *a priori* negatívne, ale ako sprievodný jav istej premeny, prechodu, pohybu, rastu. Ide tu o nové hľadanie európskej identity a jej historického a kultúrneho rámca. Kríza prameniaca z týchto premien je krízou kultúry, ktorá je krízou samotného spôsobu života. Ide v podstate o absenciu konsenzu v spoločnosti. Je charakterizovaná aj demografickým prepadom a pádom akýchkoľvek tabu. Je krízou identity človeka a jeho vzťahov. Stratou následnej interpersonálnej komunikácie, či stratou dôvery medzi ľuďmi, vzťahu k posvätnu a viery k Bohu (Ambros 1999, s. 26-33; Novosád 1999a).

[15] Ambros (1999, s. 28) uvádza aj definíciu *kultúry* podľa M.C. Azeveda: *„Kultúru chápeme ako sústavu významov, hodnôt a vzorcov, ktoré tvoria skrytý základ pozorovateľných fenoménov konkrétnej spoločnosti, či sú už poznateľné vo vrstve sociálnej praxe, alebo nech sú to nositelia znakov, symbolov, významov a predstáv, koncepcií a citov, ktoré vedomky či nevedomky prechádzajú z generácie na generáciu a sú uchovávané tak, aké sú, alebo transformované členmi spoločnosti ako vyjadrenie ich ľudskej reality."* Kultúru a kultúrnosť definuje aj Hanus (1992, s. 13-31).

Sami sme teda svedkami prenikavých zmien postmodernej doby.[16] Znakmi postmodernej spoločnosti a kultúry, ako už bolo vyššie uvedené, sú *radikálna pluralita* a *premenlivosť (tekutosť)* všetkých vecí (Smelý 2000; Redemptor hominis, čl. 15-17; Pápežská rada pre kultúru 1999).

*Radikálna pluralita* (Mikulášek 1994) sa prejavuje hlbokým subjektivizmom, ktorý je postavený do ostrého kontrastu k spoločenskej realite. Stráca sa mentalita všeobecného „MY“ a nastupuje realita individuálneho „JA“. Nezáväznosť, individualizmus, kult sebauskutočnenia poznačený egoizmom, egocentrizmom, ba priam narcizmom hlboko ovplyvňujú kultúru ľudí. Obrovské množstvo alternatív spôsobuje presýtenosť ľudského života. Čoraz väčší odklon kultúry a jej prejavov aj od kresťanských hodnôt spôsobuje mnohokrát bizarný až zvrátený regres (Kehl 2000, s. 18-20).

Zásadná *premenlivosť (tekutosť)* všetkých vecí je mentalitou dnešnej doby (Bauman 2002). Heslo „Všetko sa rýchlo a stále mení a má to tak byť“ sa stáva dokonca imperatívom dneška a „hodnotou“ samou o sebe. Táto mobilita je často obsahovo prázdna. Všetko je relatívne a podliehajúce premene, preto neexistuje nič záväzné a objektívne stále (Kehl 2000, s. 20-21).

Západná európska kultúra, ktorej súčasťou sa pomaly stáva aj Slovensko, môže byť charakterizovaná ako „spoločnosť zážitku“ (Bunčák 2001). Charakteristika pochádza od nemeckého sociológa *G. Schulze* (1992; Thöndlová 2008), ktorý rozlišuje päť veľkých spoločenských prostredí. Táto filozofia života je hlboko orientovaná na subjektívnu vnútornú orientáciu a jej príjemné pocity i zážitky. Ide tu o estetizáciu všedného dňa, ktorá je orientovaná na všetko, čo je krásne, milé, dobré. Dominuje strach pozrieť sa na tienisté stránky života, preto skutočnosti ako starnutie, staroba, smrť, bolesť spôsobujú panický strach (Kehl 2000, s. 26-27).

[16] Na túto skutočnosť vhodne poukázal už aj Druhý vatikánsky koncil (Gaudium et spes, čl. 4), ktorý konštatoval: „Ľudské pokolenie prežíva dnes nové obdobie svojich dejín, vyznačujúce sa prenikavými a náhlymi premenami, ktoré sa postupne šíria po celom svete.“

### 1.4.3 Znaky postkresťanskej spoločnosti

Keďže postmoderné kultúrno-filozofické myslenie zasiahlo aj oblasť náboženstva a transcendencie, neostalo to bez následkov (Sarka 1996). Ako sme už spomínali, postkresťanská spoločnosť sa nachádza v stave „prechodu" k niečomu inému a novému. Táto všeobecná postkresťanská mentalita v Európe je podmienená aj psychologickými, morálnymi a náboženskými zmenami (Skalický 1999). Preto bude potrebné bližšie charakterizovať tieto dôsledky pre postkresťanskú spoločnosť, ktoré ju charakterizujú a sú výzvou ako pre katolícku Cirkev (cirkvi), tak aj ostatné kresťanské denominácie. Ide tu o tri základné znaky: *desakralizáciu, dekristianizáciu* a *krízu viery*. Sú to bezpochyby nové situácie, v ktorých sa kresťan iba snaží zorientovať a zvládať ich (Halík 1996).

*Desakralizácia* ako znak postmodernej spoločnosti a fenomén je vnímaná ako kľúčová charakteristika pre „západný" svet a kresťanstvo, ktoré v ňom existuje. Spolu s ním úzko súvisí (koreluje) aj ďalší kontroverzný fenomén, ktorý má svojich zástancov, ale aj odporcov. Pre jedných je ohrozením a pre druhých znakom nádeje, je ňou *sekularizácia* (Mráz, 1997a, s. 118-137; Münz 1998; Stolárik 2001; Klimeková 2001a).

Fenomén desakralizácie má dve základné črty: *pozitívnu* a *negatívnu*. Pozitívnu črtu zjavil sám Boh Izraelitom v *Dekalógu* (Ex 20, 2-5a): *„Ja som Pán, tvoj Boh ... Nebudeš mať iných bohov okrem mňa! Neurobíš si modlu, ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi.... Nebudeš sa im klaňať ani ich uctievať!"* Podľa tohto príkazu Dekalógu sa v starovekom polyteistickom svete stali práve starozákonní Izraeliti prvými skutočnými „desakralizátormi". Kresťanstvo preberá Dekalóg zo starozákonnej židovskej monoteistickej tradície. Pre prvých kresťanov v polyteistickej Rímskej ríši jediným Pánom bol Ježiš Kristus. Ak si niekto iný alebo niečo (napr.: mágia, okultizmus, ezoterika, samozvaní „mesiáši", pochybné „zjavenia", či sakrálne rojčenia) nárokuje a privlastňuje atribúty Boha, kresťan a kresťanský monoteizmus s tým nesúhlasí.

Negatívnou črtou je, že kedysi „kresťanský svet" sa desakralizuje, t.j. prejavuje sa strata zmyslu pre posvätno, pre prítomnosť osobného Boha, strata kladenia si znepokojujúcich náboženských otázok, odpad od hľadania, od kresťanských hodnôt (Kyselica 1998, s. 13-14). Možno polemizovať s názorom, že niektorí ako desakralizáciu

prežívajú stratu a rozpad ústredného postavenia Cirkvi vo svete a kultúre, ktorá úzko súvisí s rozpadom starého obrazu a minulého usporiadania spoločenského prostredia (Červený 2003).

Pre postmodernú transcendenciu je charakteristická neistota, tragický nihilizmus, neviazanosť a hra. To sa prejavuje v praktickom konaní postmoderného človeka absenciou cieľa, poriadku, autority, tvorivosti, syntézy „zjavenia" a centrizmu. Tento človek stratil zmysel pre vnímanie transcendentných hodnôt (Pauer 1998; Jurina 2004, s. 134-141).

Negatívnymi dôsledkami/následkami desakralizácie v kedysi kresťanskom prostredí sú *neviera* postmoderného človeka, *náboženská ľahostajnosť* a *kríza zmyslu* (Kyselica 1998, s. 14-16). Podrobnejšie o tejto problematike sa hovorí v apoštolskej konštitúcii *Gaudium et spes* (čl. 63-82) Druhého Vatikánskeho koncilu a apoštolskej exhortácii pápeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (čl. 49-56), kde sú špecifikované problémy a aktuálne ťažkosti kresťanov (ľudí) v rôznych sférach ľudskej existencie.

*Neviera* (nevera) úzko súvisí s rozpadom starého obrazu sveta s jeho tradičnými istotami a hodnotami, úzko súvisí s vývojom ľudstva, vedecko-technickým pokrokom, dynamizmom rozvoja masmédií a informačných technológií. Nemalou mierou k tomu prispeli a prispievajú aj rozličné filozoficko-ideologické demagógie šíriace a miešajúce sa s konzumným spôsobom života. *Náboženská ľahostajnosť* je závažnejším fenoménom, lebo človek nezaujíma žiadne stanovisko voči Bohu. Nezáleží mu na tom. Nie je ani za, ani proti Bohu. Dôvodom môže byť napríklad vytrhnutie z klasického priestoru a spôsobu života (dediny/vidieka) s následnou migráciou a adaptáciou sa v anonymite veľkomesta. Charakteristickou je aj *kríza zmyslu*. Závratné tempo dnešnej existencie „cestovanie – práca – spánok", jej neustály stereotyp, boj o životný priestor, strach zo straty istôt a ohrozenia, honba za vidinou blahobytu, ilúzia nezávislosti, moc peňazí, takisto prispieva ku „schizofrénii" postmoderného človeka a k jeho vnútornému chaosu. Na ľudí často dopadá strach, neistota a očakávania toho, čo príde.

Podľa teológa a filozofa *J.B. Metza* (Geremešová 2011) prebieha *dekristianizácia* západnej „kresťanskej" spoločnosti od katolíckej Cirkvi. V období osvietenstva a moderny sa hlásalo: „Ježiš áno – Cirkev nie". V postmodernej dobe, keď prebieha evolúcia, emancipácia a autonómia kultúry od kresťanstva a jeho hodnôt, je charakteristickým

mottom: „náboženstvo možno áno – osobný Boh nie“. Zažívame rozpad takzvaného klasického konfesijného spoločenského prostredia, ktoré bolo budované a udržiavané celé storočia. Kresťanstvo trpí stratou spoločensky hmatateľnej a záväznej formy. Ide tu o „odinštitucionalizovanie“ kresťanského náboženstva, kde sa osobná viera (*ortodoxia*) a každodenný život (*ortopraxia*) rozchádzajú (Kehl 2000, s. 24, 29-30).

Proces dekristianizácie prebieha aj hlboko vo vnútri katolíckej Cirkvi (resp. kresťanských cirkví), kde sa postupne stráca kresťanský zmysel a rozmer (Kehl 2000, s. 30-32). Vonkajší obraz „postmodernej“ Cirkvi je utváraný piatimi presahujúcimi sektormi. Autorom tohto rozdelenia je *K. Gabriel*, ktorý to aplikuje na katolícku Cirkev v nemecky hovoriacich oblastiach. Rozdelenie sa dá aplikovať všeobecne, ale percentuálne rozloženie môže byť v jednotlivých partikulárnych cirkvách rozdielne. Prvým je „katolikálny“ sektor, variant moderného náboženského fundamentalizmu, upnutého na predkoncilové reminiscencie a hyperkritického voči modernosti. Druhým je sektor „orientovaný na cirkevnú obec“. Sú to zaangažovaní členovia, ktorí považujú náuku viery za záväznú pre seba (v oblasti morálky je to však slabšie). Tretím je sektor „skrytého, nejasného“ kresťanstva, to sú tzv. matrikoví katolíci. Táto religiozita je čisto príležitostná, zabezpečuje tradične ľudovú zbožnosť pri dôležitých okamihoch života. Je to infantilná viera neaktívneho členstva v *communio*. Štvrtým je sektor „formálnej organizácie“, zahŕňajúci všetkých, ktorí sú spojení s Cirkvou nejakou pracovnou zmluvou a sú na nej závislí. Posledným je sektor „hnutí“, skladajúci sa z hnutí duchovno-charizmatických a sociálnych vo vnútri Cirkvi. Ide tu o aktiváciu a budovanie osobného vzťahu k Bohu, k ľudskej spolupatričnosti a zaangažovanosti v spoločenskej realite.

Kresťanstvo sa časom zredukovalo na morálku, doktrínu, povrchnú formu, ktorá nie je udalosťou Ježiša Krista, a preto nie je ani vitálna. Nemalou mierou k tomu prispela prirodzená nábožnosť, europelagianizmus a šírenie siekt (Kyselica 1998, s. 20-22). Religiozita mnohých veriacich je založená na ich prvotnej iniciatíve k Bohu, ich sile a pevnej vôli. Negujú potrebu Božej milosti, motiváciou ku plneniu zákona je strach, a nie láska. Nastal tu posun, degradácia „Ducha“ na „veci“, degradácia živej duchovnej reality a vitality na juridizmus, inštitucionalizmus, moralizmus a manipulatívne obchodovanie s Bohom (Congar 1995, s 76-77).

Mozaiku „postkresťanskej religiozity“, ktorá je charakteristická pre „ducha“ dnešnej doby, dopĺňa šírenie gnosticko-ezoterických hnutí a siekt, prienik a šírenie islamu v Európe (Kropáček 1999), zostrené ekologické vedomie, feministické hnutia, transpersonálna psychológia a prírodovedecké systémové teórie. Ezoterické hnutia a sekty ponúkajú to, na čo kresťanstvo a kresťania akoby zabudli: priateľstvo, pocit ochrany, usadenosti, bezpečia, nové cesty a zážitky pre mladých, túžbu po tajomne. Aj keď to všetko je často iba veľká ilúzia, ktorá sa roztriešti na realite života. Napriek všetkému sú predsa len zdrojom manipulácie, vymývania mozgov, fanatického rojčenia, okultného pozadia. Ale poukazujú aspoň na to, že človek túži po religiozite (Kehl 2000, s. 32-35; Jurina 2004, s. 141-143).

*Kríza viery* u kresťanov sa prejavuje akousi schizofréniou a antagonizmom medzi realitou života a ich religiozitou. Všetky tieto prvky hlboko vplývajú na človeka - kresťana. Cíti sa všade akoby „vykorenený“, ako na púšti reality, ale pritom hlboko zasadený do systému, z ktorého niet úniku (Rubio 1997). Ako keby sa vytratil Osloboditeľ. Chýba nové prežitie udalosti Ježiša Krista, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych. Kresťan v tejto púšti života ako keby nenachádzal prameň, studňu, z ktorej by mohol načerpať, osviežiť sa. Často sa potáca medzi vierou a skepticizmom (Vermeylen 1997). Chýba povedomie krstu a dôstojnosti z neho prameniacej. Chýba spolupatričnosť jednotlivých údov tej istej Cirkvi. Hlboká anonymita, osamelosť a krajný individualizmus prehlbujú krízu viery (Kyselica 1998, s. 22-24).

Tieto a mnohé iné znaky postmodernej poskresťanskej európskej kultúry nemajú vyvolávať panický strach či apokalyptické rojčenie, ale sú výzvou, znamením časov a nádejou pre každého kresťana. Kresťania sa nemajú pred nimi uzavrieť do tradicionalistického geta svojho sveta s bedákaním, vyhrážaním sa, či zosielaním ohňa z neba na ostatných, ale ani ich v pokoji a bez povšimnutia prijať, či nekriticky sa im prispôsobiť. Je potrebné bdieť, a prijať to ako výzvu a šancu na transformáciu k inému a novému vzťahu kultúry, kresťanstva a katolíckej Cirkvi (Fédou 2002). Podľa amsterdamského študentského farára *B. Rootmensena* (2001), ktorý aplikuje na postmodernú situáciu európskej katolíckej Cirkvi teológiu a biblický obraz „púšte“, je

Európa, a tým aj Slovensko, a celá katolícka Cirkev (kresťanstvo) v štádiu „exodu“ (Kehl 2000, s. 11).

Keďže spoločnosť a filozofiu tvoria ľudia, tak aj ľudia ovplyvňujú spoločnosť a filozofické myslenie. Človek a jeho život sa nachádza v jadre postmodernej spoločnosti, ktorú tvorí, ale ktorá na neho aj vplýva. Táto postmoderná mentalita, ktorú indikuje prvá kapitola, rozhodne vplýva na sebavnímanie človeka a jeho postoj k životu, ale aj na vzťahy a vnímanie hodnoty ľudského života inej osoby. Aký je teda vzťah postmoderny a jej koncepcií k hodnote ľudského života? Ako postmoderné postoje vnímajú ľudskú osobu, jej existenciu, integritu, interakcie? Na tieto otázky budeme hľadať odpovede v nasledujúcej kapitole.

# II. kapitola
# POSTMODERNA A HODNOTA ĽUDSKÉHO ŽIVOTA

Postmoderná doba kladie veľké nároky na človeka a jeho život. Dá sa povedať, že za posledné desaťročia sa svet a život človeka veľmi zmenili. Neustály vedecko-technický pokrok, informatizácia, globalizácia so všetkými sprievodnými javmi, hrozba terorizmu a migrácia stavajú človeka pred nové výzvy a vyvolávajú v ňom mnohé etické i morálne otázky. Pozrime sa teda na človeka, jeho ľudský život a hodnotu ľudského života cez zmenenú širokospektrálnu optiku postmoderny. Je len samozrejmé, že nie je tu možné predstaviť všetky aspekty náhľadov.

Bude však vhodné zaoberať sa hodnotovým systémom postmoderny a stručne predstaviť jednotlivé *axiologické* koncepcie, ktoré formujú pojem „hodnota“ a znaky v postmodernej filozofii hodnôt. Niemenej dôležitou úlohou bude odprezentovať antropologický koncept postmoderny, vyjadriť vzťah medzi ľudským životom a nihilizmom, a v krátkosti načrtnúť hrozby proti ľudskému životu. Následne by sme mohli konceptualizovať vnímanie hodnoty ľudského života v bioetickej problematike, kde budú predstavené dva prístupy: sekulárny a personalistický. Obraz bude finalizovaný hodnotou ľudského života zakotvenou v občianskom práve. Keďže človek je spoločenská bytosť a je občanom štátu, hodnota ľudského života je viazaná a chránená medzinárodným právom a na národnej úrovni aj legislatívou našej krajiny.

## 2.1 Hodnotový systém postmoderny

Civilizačné, ekonomické, politické, demografické procesy podmienili všeobecnú diferenciáciu modernej (postmodernej) spoločnosti. V tomto protirečivom kontexte posledných dvoch storočí sa formuje nová hodnotová orientácia a hodnotové vedomie jej nositeľov. Jej rozpoznávacími *znakmi* sú (Sisáková 2001, s. 12-13):

a) pluralizácia hodnotových systémov, svetonázorov a alternatívnych foriem života;
b) racionalita ako dominantný pohľad a fragmentárnosť skúsenosti a vlastného „ja“;
c) individualizácia a objavenie fenoménu diferencie a inakosti;
d) efekt všeobecnej relativizácie;
e) konfliktný charakter kultúry.

Tieto znaky sú spôsobené transformáciou axiologického vedomia, čo sa prejavuje v dezorientácii hodnotenia a v neschopnosti vyjadrovať axiologickú skúsenosť. Je preto potrebné preskúmať komplikované vzťahy týkajúce sa plurality, nesúmerateľnosti, relatívnosti hodnôt, ako aj postmodernej pozície axiologického subjektu. Zrekonštruovať hodnotový systém postmoderny pomôžu dejinné axiologické teórie (Sisáková 2001, s. 13-27).

### 2.1.1 Axiologické koncepcie medzi modernou a postmodernou

Fragmentárnosť doby a myslenia sa prejavuje aj v množstve jednotlivých koncepcií. Účelu našej monografie poslúži predstavenie štyroch najvýznamnejších koncepcií, ktoré najviac posunuli a modifikovali axiologické hľadisko k postmoderne. Východiskom je *Nietzscheho* koncepcia „prehodnotenia“ hodnôt a nihilizmu ako prekurzora postmoderny. *Schelerova* koncepcia hodnoty v učení o utrpení a *Heideggerova* koncepcia kritiky kategoriálnej filozofie hodnôt, myslia na hodnotu v diferencii. Koncepcia *filozofov diferencie* druhej polovice 20. storočia (Derrida, Deleuze) dotvára kritiku metafyziky, pluralizáciu kultúry a hodnotovú neurčitosť (Sisáková 2001, s. 114).

Filozof *Fridrich Nietzsche* (1844-1900) svojím „prehodnotením všetkých hodnôt“ otriasol predstavou o zdroji a charaktere najvyšších hodnôt v európskej kultúre. Na jeho koncepciu reagovala kultúra 20. storočia nielen vznikom filozofických interpretácií, ale aj prijatím jeho afirmujúcej a relativizujúcej interpretačnej optiky (Mihina 1991, s. 59-61).

Jeho koncepcia hodnoty je spätá s problémom zmyslu, ktorý nebolo možné vyčítať zo západnej kultúry a metafyziky, formovaných kresťanstvom. Výrokmi o „smrti Boha“,

„smrti človeka“, úpadku najvyšších hodnôt a výzvou k „prehodnoteniu všetkých hodnôt“ ohlasuje *nihilizmus*. Nihilizmus ako *psychologický* stav má tri formy (Sisáková 2001, s. 33-34):

a) ak vo všetkom, čo sa deje, hľadáme nejaký zmysel, ktorý tam nie je, tak potom nihilizmus je uvedomenie si dlhodobého plytvania silami, neistotou, hanbou, že sa človek tak dlho podvádzal. Je rozčarovaním z krachu teleologizmu šťastia, lásky, harmónie, zmyslu;
b) strata viery človeka vo svoju hodnotu postulovaním celosti, systematickosti, organizovanosti každého diania;
c) zistenie, že viera v jednotu a vyšší zmysel nefunguje. Celý svet je ilúziou a človek naň nemá právo. Dôsledkom je neviera v metafyzický svet. Metafyzické pojmy „cieľ“, „jednota“ a „pravda“ strácajú význam. Všetko sa prepadá do prázdnoty.

Nihilizmus ako stav ničoty neguje, devalvuje najvyššie hodnoty (Boh, hodnoty podporujúce ľudský život) a afirmovaním „prehodnocuje všetky ostatné hodnoty“ (hodnoty metafyzikov, slobodného ducha, kresťanskej morálky). V starom chápaní sú tieto hodnoty v reálnom praktickom svete nepoužiteľné (Nietzsche 1998; Štekláč 1996; Sisáková 2001, s. 35).

Čo teda Nietzsche rozumie pod pojmom *hodnota*? Aké sú jej zdroje? Keďže odmieta metafyzický teleologizmus a dichotomické konštrukcie sveta i morálky, tak skutočnými princípmi a základmi „prehodnotenia všetkých hodnôt“ sú *potreby vznikania a rozvoja života, ekonómia života, vôľa k moci* ako životný impulz. Hodnota je platná, pokiaľ je optikou života, ktorý prejavuje vôľu k moci v rôznych oblastiach. Vôľa k moci je základom každého konštituovania hodnoty, ako aj hodnotenia. Je prejavom a zdrojom budúcich hodnôt. Hodnoty a zmeny hodnôt stanovuje nárast moci. To vyžaduje radikálne prehodnotenie a zmenu spôsobu hodnotenia, lebo život nás núti konštituovať hodnoty (Nietzsche 1995). Hodnotenie nie je prejavom subjektívnej slobody, ale dôkazom sily a triumfu vôle k moci. Pre Nietzscheho je koristnícky, násilný a mocenský prístup bližší životu než láska k pravde, obetavosť, cnosti. To, čo je živelné a nesublimované vyjadruje silu a slúži životu. Aj najvyššie zlo je potrebné pre najvyššie dobro Nadčloveka (Nietzsche

2004). Spája protirečivé a protikladné. Človek je zviera a tvorca v jednote. Iba veľké utrpenie povznáša výchovu človeka. Pre neho iba život umelca naplno uvoľňuje tvorivé sily a vytvára hodnoty. Umenie a estetika uchvacuje a nosí optiku života (Sisáková 2001, s. 36-40).

Koncepcia nemeckého fenomenológa *Maxa Schelera* (1874-1928) je jednou z najvýznamnejších axiologických teórií 20. storočia (Sisáková 2001, s. 98-109). Vo svojej práci *Miesto človeka v kozme* (1968) naplno predstavil svoju vitalistickú metafyziku založenú na neredukovateľnosti fenoménu života. Opieral sa o najnovšie dobové poznatky z biológie. Jeho idea „odporu" je jediným modelom prístupu k existencii objektov. Tento „odpor", ktorý veci kladú vitálnemu záujmu im dáva atribút „skutočný – neskutočný", či „hodnotný – nehodnotný". Hodnoty neidentifikujeme intelektuálne, a nie sú ani výsledkom subjektívneho hodnotenia. Vitálny záujem je predkonceptuálny a predsubjektívny, lebo ovplyvňuje výber predmetnej sféry, na ktorú upriamujeme pozornosť. Podliehanie zvodnej reči vecí, zainteresovanosť na nich, odročenie uspokojenia potreby, nutnosť niečo obetovať, to všetko artikuluje hodnotu. Odpor vitálnym alebo duchovným potrebám sa prekonáva utrpením. Premáhanie utrpenia je dôsledkom, a nie príčinou nejakého hlbšieho šťastia. Až poznanie bolesti dáva človekovi pravé poznanie a prepína vitálnu energiu do duchovnej sféry. Do popredia kladie indicko-budhistické vnútorné prekonanie odporu proti zlu, a nie prekonanie zla činom. Scheler hľadá bázu svetovej kultúry v hlbších intelektuálnych, emocionálnych a vitálnych štruktúrach ľudského bytia (Scheler 1971).

Nemecký filozof *Martin Heidegger* (1889-1976) vyvolal svojou knihou *Bytie a čas* (1996) veľkú odozvu. Dal filozofický výraz nedôvere v modernú kultúru a v akademickú filozofiu, ktorá panovala po tragédii Prvej svetovej vojny. Prejavil kritiku industriálnej spoločnosti, jej manipulujúcu informačnú politiku a verejnú mienku. Proti týmto úpadkovým neautentickým formám postavil autentické *Dasein* vedomé si svojej konečnosti. Je to predovšetkým otázka o bytí. Ide mu predovšetkým o ľudské tu-bytie. Zároveň implicitne aj explicitne odmietol to, čo novoveká metafyzika kategoriálne vymedzila ako „hodnoty". Pojem „hodnota" vo svojej ontológii zámerne neuplatnil. Celú tradičnú filozofiu hodnôt pokladá za nepoužiteľnú a nekompetentnú. Považuje ju za úpadkový jav filozofie a kultúry. Kriticky sa vyjadroval aj o chápaní hodnôt ako

nadčasových a absolútne platných entít. Heidegger chápal hodnotu ako fenomén nie kultúrno-historický, ale existenciálny. V jeho analytike sa nesmú aplikovať žiadne kategórie, ktoré sú predznamenané dogmatickou alebo ľubovoľnou ideou bytia, preto zdôrazňuje nekategoriálny charakter bytia (Sisáková 2001, s. 78-97).

Filozofia hodnôt ako *filozofia diferencie* sa v druhej polovici 20. storočia stáva zdržanlivejšou, metaforickou, implicitnou. Radikálne sa prejavuje táto tendencia u postmoderného filozofa *J. Derridu* (1993). Jeho revízia metafyziky obchádza axiológiu. Nepredkladá žiadnu explicitnú axiológiu. Jeho koncepcia diferencie je filozofickým založením plurality proti monistickým tendenciám. Diferenciu vymedzuje negatívne – nemá prezentnosť, esenciu ani existenciu, nespadá pod žiadnu kategóriu súcna. Nachádza tu dve rozdielne hodnoty diferencie – *rozmiestňovanie,* t.j. rozlíšiteľnosť, dištinkcia, odlíšenie, medzera a *odďaľovanie*, t.j. okľuka, rezerva, odklad, odsúvanie. Diferencia je metaforikou trhliny, otvoru, rany, ryhy, intervalu, absencie. Primárny výber, ktorý konštituuje hodnotu je teda efekt hry, kalkul ziskov a strát života (Sisáková 2001, s. 123-129). K problému identity a inakosti ako k spôsobu bytia individuality sa vo filozofickej diskusii vyjadril aj *G. Deleuze* (1998). Diferencia je pravou dušou opakovania. Individualita je vnútorná hodnota Iného, je poľom intenzít a zmeny, nového, ktoré vyvoláva diferenciáciu (Sisáková 2001, s. 129-132).

Ako sme mohli vidieť, axiológia 20. storočia sa stáva *netematickou,* t.j nie je explicitnou témou nejakej filozofickej koncepcie. Predstavuje nové skúsenosti, ktoré sa dajú ťažko typologizovať. Postmoderný „obrat k jazyku“ a pragmatika jazyka ju orientuje na nové témy. Hodnota sa stáva ťažko vymedziteľná, pre množstvo ľudských prejavov aj neredukovateľná. Existenciálne stavy a problémy praktického konania stavajú človeka v postmodernej dobe pred nové výzvy, ktoré nedokáže hneď klasifikovať, zaradiť, lebo neexistujú zatiaľ nové interpretačné schémy a mená pre aktuálne pomenovanie (Sisáková 2001, s. 134-142).

### 2.1.2 Znaky postmodernej filozofie hodnôt

Ako v postmodernej kultúre a spoločnosti, tak aj vo filozofii hodnôt prebiehal pluralizačný proces vyrovnávania sa s monistickou metafyzikou a tradičnými hodnotami. Hľadá sa preto „nové“ poslanie axiológie v postmodernej kultúre, kde neexistuje jednotné pozadie, zjednocujúca jednota, alebo nadradená hodnota.

*Axiologická pluralita a konflikt hodnôt*

Presadenie pluralistického hľadiska vo filozofii hodnôt sa udialo vďaka kontextu modernej kultúry, ktorá súvisela so spoločenskou diferenciáciou, pluralitou záujmov a pluralitou hodnotiacich perspektív. Príklon k pluralite už vyjadril Nietzscheho *perspektivizmus*, t.j. neuskutočniteľnosť jedného výkladu sveta. Pluralita kultúrnych foriem a ich subjektívnych skúseností vyvoláva hodnotový konflikt (Sisáková 2001, s. 166-167).

Nemeckému filozofovi a sociológovi *G. Simmelovi* (1858-1918) na vyvodenie faktu plurality kultúry slúži princíp diferenciácie i vzťah prostriedku a cieľa. Nástrojom na dosiahnutie všetkých cieľov sa v transformácií prostriedkov stávajú *peniaze* (Simmel 1997). Daňou za ich služby je to, že všetko sa chápe ako prostriedok. Svojou univerzálnosťou ničia zmysel pre mieru a kvalitu. Možnosť dosiahnuť všetko za peniaze vyvolala pojem plurality ako hodnoty. Komplikované ciele našej pluralitnej kultúry vyžadujú širokú základňu prostriedkov (Sisáková 2001a). Prevoditeľnosť každého cieľa na peniaze spôsobuje, že ľudia vidia akúkoľvek hodnotu ako relatívnu a prechodnú. Vzniká tu konflikt medzi objektívnou a subjektívnou stránkou kultúry. Pluralita hodnôt teda zahŕňa konflikty, dynamizuje až dezintegruje štruktúru prostriedku a cieľa. Je to stav krízy. Samotný stav plurality sa vníma ako základná hodnota. Absolútnou hodnotou je relatívnosť vecí (Sisáková 2001, s. 167-169).

Ďalšie aspekty plurality predstavuje teória modernity nemeckého sociológa *M. Webera* (1864-1920). Vo svojej koncepcii (Novosád 1993, s. 482-489; Sisáková 2001, s. 169-171) obhajuje neuskutočniteľnosť jedného výkladu sveta, lebo proti sebe stoja v nezmieriteľnom boji rozličné jeho hodnotové poriadky (Weber 2009). Prekážkou je *nesúmerateľnosť* – spolu-nezrealizovateľnosť hodnôt, ktoré sa praktizujú v rôznych

„svetoch“. Vzťahy medzi nimi nie sú rozhodnuteľné z nejakej jednej nadradenej pozície. Dôvera moderného človeka vo „vedecké“ riešenie hodnotových vzťahov alebo hodnotových systémov je iluzórna. Poukazuje na neriešiteľnosť konfliktu hodnotových poriadkov života (napr. medzi hodnotou francúzskej a nemeckej kultúry).

Filozof a politický teoretik *I. Berlin* (1909-1997) zastáva názor o konfliktnej koexistencii pozitívnych hodnôt v ľudskom živote (hodnotová pluralita) (Berlin 1999). Zisťuje, že nie všetky „vysoké“ hodnoty, o ktoré sa usilovalo ľudstvo, sú navzájom kompatibilné. Medzi hodnotami jednotlivých kultúr je hlboká nesúmerateľnosť a s ňou spätý konflikt. Tieto fundamentálne hodnoty sa nedajú zjednotiť v žiadnom akte nadradenej syntézy, ale je ich potrebné iba v rozmanitosti pochopiť. Hodnotový pluralizmus striktne rozlišuje od relativizmu. Keďže konflikt patrí k ľudskej prirodzenosti, patrí aj k podstate hodnôt (Sisáková 2001, s. 171-172; Pichler 1998).

Stavebnou jednotkou sveta hodnôt je *vzťah* prostriedku a cieľa. Hodnoty sú na jednej strane želané stavy bytia, a na druhej strane sú spôsobmi konania, ktoré sú prostriedkom na ich dosiahnutie. Takéto hodnotové systémy poukazujú na hodnotovú sústavu istej kultúry. Keďže pluralita predpokladá konflikt na úrovni hodnôt kultúry, prejavuje sa na úrovni sociálnej a individuálnej. Človek sa preto často dostáva do situácií, keď nemôže konať v súlade so všetkými hodnotami, ktoré prijíma. Takáto situácia vyvoláva konflikt. Pluralita predpokladá mnoho podmienených hodnôt, za ktoré sa angažuje človek. Nepredpokladá však existenciu hodnoty, okolo ktorej sa organizuje celý systém. To dáva priestor situačnému konaniu, lebo je spojené aj s pluralitou životných okolností. Ak sa nejaká pozitívna hodnota stupňuje a robí si nárok na totalitu, nadobúda negatívny charakter. Táto absolutizácia je nebezpečím pre ľudský étos. Komplikovanosť pluralitných systémov a ich zložitá organizovanosť univerzálnych, singulárnych a partikulárnych hodnôt poukazuje na neodstrániteľnosť konfliktu. Keďže postmoderna buduje radikálne celý svoj diskurz na pluralite, aj ona prejavuje svoje personálne dôsledky. Pluralita je chápaná ako hodnota života (Sisáková 2001, s. 172-179).

*Nesúmerateľnosť hodnôt*

Sociologické tézy postmoderny tvrdia, že oslabovanie funkcie kultúrnych vzorov konania mení život človeka na individuálny príbeh, ktorý je „výberový“, „zvratný“, „konfliktný“, „riskantný“. Nebývalé množstvo možností, ale aj limitovanosť zdrojov, vyžaduje rozhodovanie a risk. Potvrdzuje to ľudská každodenná skúsenosť. Rozhodujeme sa medzi odlišnými, ale pritom želanými vecami. Na jednej strane sa niečoho vzdávame a na druhej strane si niečo vyberáme. Tieto rôznorodé a podmienené hodnoty sú navzájom nekompatibilné a nesúmerateľné (Sisáková 2001, s. 180-181).

Pluralita možností imanentne udržiava *nesúmerateľnosť*[17], ktorá je typickým znakom postmoderných podmienok jestvovania. „Otec“ filozofickej postmoderny J.-F. Lyotard (1993, s. 63) nepripúšťa zmierenie medzi rôznymi poriadkami racionalít, resp. hodnôt. Rôzne „životné svety“ sa riadia pravidlami, ktoré sú nesúmerateľné. Neexistencia nadriadeného princípu, pomocou ktorého by sa dalo zistiť, porovnať a rozlíšiť hodnoty, konštituuje pluralitu mnohosti a rôznych druhov hodnôt. Keďže neexistuje spoločný základ, a z neho prameniaca možnosť vzájomného porovnávania, jednotlivé hodnoty sú v pluralitnej spoločnosti nesúmerateľné (Sisáková 2001, s. 183-185).

Pluralistická tendencia považuje hodnotové konflikty za *nerozhodnuteľné*. Nesúmerateľnosti hodnôt zodpovedá aj adekvátna stratégia hodnotenia, ktorá prebieha na báze intuície, nedeterminovanosti, slobodného výberu (Sisáková 1999). Pri hodnotení komplikovaných fenoménov sa aplikuje stratégia vyššieho počtu hodnotiacich kritérií. Nesúmerateľnosť hodnôt produkuje istú axiologickú neurčitosť, ktorej dôsledkom je ontická úzkosť (nemožnosť pri rozhodovaní oprieť sa o nejaké jasné dôvody). Východiskom je tu kultivácia vnímavosti a zmyslu pre diferentný pluralitný svet (Sisáková 2001, s. 181-189).

Potrebné je rozlíšiť nekompatibilnosť hodnôt od ich nesúmerateľnosti (Sisáková 2001, s. 189-190). Nekompatibilné hodnoty sú spolu nezrealizovateľné, rozhodujú tu

[17] Tézu *inkomensurability* (nesúmerateľnosti) vypracoval filozof vedy *P.K. Feyerabend*. Prvá verzia odznela v roku 1952. Do filozofického obehu sa dostala po roku 1962 v diskusiách okolo diela *T.S. Kuhna* (Sisáková 2001, s. 181-183).

aspekty vnútornej hodnoty. Nesúmerateľnosť znamená, že nie je žiadna nadradená hodnota, žiadne médium, v ktorom by sa dali hodnoty transformovať a žiadny princíp, podľa ktorého by sa dali hierarchizovať, porovnávať, zoraďovať (Sisáková 2001, s. 190-196).

*Relatívnosť hodnôt*

Etický a morálny problém relatívnosti hodnôt má svoj základ v *epistemologickej* relatívnosti, t.j. hľadaní objektívnej pravdy vo vede (Sisáková 2001, s. 205-218). Dôsledkom tohto trendu je moderný relativizmus, ktorý vznikol zo sklamania a rozčarovania z racionality modernej vedy. Tento trend je prítomný napr. v prácach T. S. Kuhna, M. Foucaulta, P. Feyerabenda, G. Batesona, H. Putnama, R. Rortyho, H. J. Wendela a ďalších (Rorty 1990, 1993, 1997).

*Relativizmus*, ktorý začiatkom 20. storočia prenikol aj do filozofie, vyjadruje vo filozofii hodnôt to, že hodnoty sú podmienené, podliehajú zmene a vyjadrujú sa v relácii. Tento filozofický smer odmieta predstavu o existencii absolútnej a univerzálnej hodnoty. Hodnota je podmienená uznaním otvorenosti voči pluralite. Neexistuje hodnota, ktorá za normálnych okolností reprezentuje všetky ostatné hodnoty, presahuje ich a je princípom riešenia konfliktov. Z toho vyplýva axiologický subjektivizmus, ktorý konštatuje, že hodnoty sú výsledkom našich hodnotení a výberov. Táto pozícia je široko akceptovaná. Nezodpovedanou otázkou je, či konkrétne rozhodnutia majú svoj základ niekde hlbšie, sú motivované nejakou „objektívnou hodnotou“, alebo stoja iba na oscilujúcich subjektívnych záujmoch (Sisáková 2001, s. 197-202).

*Pluralistické* interpretácie (Lukes 1994) sa odvolávajú na nejaký objektívny základ, na hodnoty podmienené potrebami ľudí a ich uspokojovaním, ktoré sa vyvinuli v kultúre. Pluralita pripúšťa hierarchizáciu hodnôt, a tým sa odlišuje od relativizmu. Neutrálnymi základmi, či „objektívnou hodnotou“ je hodnota tradície (zvyk). Sú ňou hlboké konvencie, ktoré obhajujú dôležitosť jednej hodnoty pred druhou. Pre interpretáciu hodnôt a noriem je dôležitý sociokultúrny kontext (Sisáková 2001, s. 203-205).

*Axiologický subjekt. Zmeny axiologického záujmu*

Človek sa stáva mierou všetkých vecí. Realizuje sa ako axiologický subjekt, ktorý empiricky hodnotí, vzťahuje sa, odmieta alebo preferuje, porušuje alebo rešpektuje, koná alebo simuluje, jednoducho riadi sa istými obsahmi hodnotového vedomia. Transformácia axiologického subjektu sa prejavuje v rôznych modifikáciách individualizmu a v jeho dynamickej identite. Človek ako indivíduum dostal „právo" mať svoj vlastný názor, mať svoj vlastný vkus. Táto subjektívna kvalifikácia smeruje k vlastnému rozhodnutiu, ktoré musí urobiť autonómny subjekt vkusu sám (Sisáková 2001, s. 221-223).

Nemecký filozof *W. Windelband* (1848-1915) odlišuje teoretické a hodnotiace súdy. S problémom hodnotenia sa do filozofie hodnôt dostáva aktívne hodnotiace vedomie, hodnotiaci subjekt i svet subjektívnych významov a potrieb (Windelband 2014; Sisáková 2001, s. 223-226). Axiologický subjektivizmus výrazne podporil francúzsky existencializmus na čele s *J.-P. Sartrom*. Suverénny a slobodný subjekt – človek, volí sám. Sloboda je základom všetkých hodnôt. Postmoderný zložitý kultúrny rámec sa skladá z tendencií ako diferenciačných, tak aj globalizačných. Tieto snahy vedú ku fragmentarizácii a kontingencii axiologického subjektu. Postmoderná „doba neurčitosti" vyžaduje, aby človek hodnotil, volil dynamicky, modifikovane, keďže kultúra neponúka overené typy riešení (Sisáková 2001, s. 226-232). Kultúrne zmeny spôsobili zmenu axiologického záujmu. Spochybnili krehké hodnotové a epistemologické istoty moderny. Axiologická skúsenosť otvára vo filozofii hodnôt dvere spontánnosti a tvorbe, pluralite a diferencii, komplementarite a hre protikladov (Sisáková 2001, s. 233-241).

Svet plurality rozširuje priestor neistoty a spôsobuje konflikty. Pre postmodernú spoločnosť a jej kultúru, ktoré sú označované ako: „doba neurčitosti", „riskantné slobody", „vyviazanie z inštitúcií", „dôvera v alternatívy", „ontická úzkosť" (Sisáková 2001) je charakteristickým znakom - *zmena*. Charakteristikami axiologickej oblasti sú: *relatívnosť*, *inkompatibilita* a *nesúmerateľnosť* hodnôt a hodnotiacich modelov. V tomto svete plurality systémov, jazykových hier, heterogénnych prvkov sa čoraz nástojčivejšie od človeka vyžaduje, aby bol flexibilný a vnímavý na náročné výzvy a hodnotenia, ktoré sú

v nezmieriteľnom rozpore, a preto ho často dostávajú do neriešiteľných a konfliktných situácií.

## 2.2 Antropologický koncept postmoderného človeka

Problém človeka a jeho postavenia v postmodernej a postindustriálnej spoločnosti, vyžaduje hľadanie odpovedí na základné otázky: Aká je podstata človeka? Aký zmysel má jeho život? Kam smeruje jeho vývoj? Aká je budúcnosť ľudstva? Pri skúmaní tejto problematiky nám pomôže *filozofická antropológia*, ktorá sa zaoberá jednotlivými pohľadmi na človeka.[18]

Diferenciácia filozofického myslenia so svojou pluralitou filozofických iniciatív a kríza tradičnej metafyziky sú znakmi posledných desaťročí 20. storočia (Šlosiar 1997, s. 61-63; Mihina 1999). V tomto *postmetafyzickom* období sa neprezentujú univerzálne predstavy o skutočnosti a univerzálne riešenia otázok ľudského života. Táto *anti(a)metafyzika* vo filozofii človeka sa prejavuje v dielach najvýznamnejších predstaviteľov tvoriacich v postmodernom období (aj keď nie všetci patria k filozofickej postmoderne): *M. Foucault, J.-F. Lyotard, G. Deleuze, P.K. Feyerabend, R. Rorty, K.O. Appel, J. Habermas*.

### 2.2.1 Postmoderný človek

Koncept človeka v postmoderne nie je jednoznačný. Existuje tu pluralita filozofických iniciatív a rôznych odpovedí. Postmoderní filozofi prekonávajú tradičnú dilemu filozofie, ktorú stránku človeka je potrebné vyzdvihnúť. Nemyslia v týchto tradičných schémach dualistických protikladov, ale ich odstraňujú (Šlosiar 1997, s. 54).

[18] Tejto analýze *filozofických* pohľadov na človeka je venované veľké množstvo výskumu, prác a štúdií (napr.: Letz 1994; Seilerová 1995; Briška 1996; Coreth 1996; Šlosiar 1997; Klimeková 1999, 2001).

Poststrukturalistické chápanie človeka u *M. Foucaulta* je kultúrno-umeleckou koncepciou filozofie človeka. Nie je potrebné budovať univerzálne teórie, ale analyzovať historické a sociálne sily, pomocou ktorých sa z ľudských bytostí stávajú subjekty. Delenie aktivít sebareflexie človeka stráca zmysel. Poznanie a pravda o človekovi je produktom historických síl. Neexistujú univerzálne kritéria, len režimy pravdy (Šlosiar 1997, s. 53).

Problém človeka je v koncepcii sociálneho konsenzu podľa *J.-F. Lyotarda* produktom inštitucionalizácie jazyka. Jazyk umožňuje komunikovať realitu, ale aj vyjadrovať sa istým spôsobom. Nie je potrebné vymýšľať niečo nové, ale pomocou nových metafor ozrejmiť skutočnosť o človekovi (Šlosiar 1997, s. 54).

Neopragmatická predstava *R. Rortyho* racionálne nezdôvodňuje prednosť jedných foriem života pred inými, ale analyzuje sociálne a historické sily. Jedine na solidarite sa dajú budovať sociálne väzby. Solidarita pomáha budovať citlivosť pre iné kultúry, náboženstvá a životné formy (Šlosiar 1997, s. 54).

Taliansky sociológ *G. Morra* (1992, s. 93-110) charakterizuje postmoderného človeka ako štvrtého v poradí. Prvým je človek grécky, druhým je kresťan (človek biblického zjavenia), tretím je človek moderný a štvrtým je postmoderný alebo radikálny človek. Je to človek konzumu, audiovizuálnych prostriedkov a estetizujúcich hier. Je to človek bez Boha, bez kvality, bez identity. Je osamotený, slabý, chudobný, neistý, brodiaci sa púšťou života.

Slovenský lekár, morálny teológ a bioetik *J. Ďačok* (1995a, 1996, 2000c) vníma postmoderného človeka ako stojaceho v centre zápasu medzi „kultúrou života“ a „kultúrou smrti“. Tento človek zakúša oslabenie vzťahu k Bohu a k človekovi. Boh už nie je pre neho jediný, absolútny, všemohúci, posledný základ a príčina všetkého bytia. Uznáva sa rovnocennosť mnohých náboženstiev, je mnoho bohov, mnoho vykupiteľov. Hlása sa „smrť Boha“. Takéto chápanie Boha vedie ku konzekvencii, že ani človek ani svet už nemajú nejaký cieľ či zmysel. Oporný bod, ktorým bol Boh, už nie je. Svet nie je považovaný za stvorený, nemá svoj posvätný charakter, ani nejakú hodnotu. Všetko má slúžiť ako prostriedok na ceste k moci a progresu. Ak sa Boh už nechápe ako Osoba, tak ani človek sa nevníma ako osoba. Odmieta sa transcendencia a do popredia vystupuje nihilizmus, relativizmus, pragmatizmus a hedonizmus. Človek sa vníma ako predmet

a prostriedok. Autor udáva šesť základných čŕt *postmoderného* človeka (Ďačok 2000c, s. 70-71):

1. postmoderný človek chápe *človeka ako indivíduum*, a nie ako osobu. Uprednostňuje účelové typy definície osoby (napr. psychologický, sociologický), keď za osobu je považovaný iba ten, kto sa tak cíti, alebo koho iní považujú za osobu;
2. postmoderný človek je *dobrý svojou prirodzenosťou*. Rozum, vôľa, zmysly, pudy, vášne, to všetko je dobré. Už nie sme „hriešni", ale „dokonalí". Popiera sa tým existencia morálneho zla, nadprirodzeného poriadku a dedičný hriech;
3. postmoderný človek *je plne autonómny*. Absolútnu autonómiu zdôvodňuje neexistencia metafyzického poriadku a nemožnosť poznania. Keďže neexistuje metafyzický poriadok, neexistuje mravný zákon ani nijaké etické objektívne normy. Postmoderný človek je človekom chaotickej plurality;
4. postmoderný človek je *šťastný pre pôžitok,* nie pre cnosť. Šťastie sa tu chápe ako prehĺbenie každého pôžitku, oslobodenie túžob, uspokojenie potrieb, útek pred utrpením, radosť zo života, odstránenie trestov a námahy. Explózia túžob sa podporuje cez masmédia;
5. postmoderný človek je *viazaný iba dohodou*, a nie zákonom. Stredobodom je človek ako absolútne indivíduum. Všetky hodnoty sú mu podriadené. Neexistuje nadriadenosť spoločného dobra nad dobrom jednotlivca. Človek je viazaný iba dohodou, ak je výhodná; ak nie, tak ju neobnoví alebo nerešpektuje. V medzinárodnej oblasti a v práve vytvára zákony ten, kto má vojenskú, politickú a ekonomickú moc. On si určuje, čo je dobré a pre neho prospešné. Sleduje iba svoje vlastné strategické záujmy, ktorým je všetko ostatné iba podriadené;
6. postmoderný človek *nemá historickú pamäť*. Odmieta minulosť a tradíciu. Žije iba v prítomnosti a pre prítomnosť. Spoločnosť bez minulosti a tradície je bez koreňov a budúcnosti. Tieto nihilistické tendencie vyúsťujú do extrémnych pozícií v práve i v každodennom živote.

Podľa encykliky pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae* (1995, čl. 22-24) je z oslabeného chápania Boha, sveta a človeka už len krôčik ku praktickému materializmu, v

ktorom sa preferuje individualizmus, utilitarizmus a hedonizmus. Namiesto hodnoty „byť“ nastupuje hodnota „mať“. V takejto perspektíve aj utrpenie stráca svoje miesto a je potrebné iba proti nemu bojovať a eliminovať ho. V takomto kultúrnom a myšlienkovom prostredí už ani telo, sexualita a odovzdávanie života nie sú vnímané ako osobná „realita“, a neznamenajú vzťah s ostatnými ľuďmi, s Bohom i so svetom. Interpersonálne vzťahy sú narušené a obmedzované. Jedinec nie je posudzovaný podľa toho „kým je“, ale podľa toho „čo má a aký podáva výkon“. „Morálne svedomie“ spoločnosti sa otupuje a postupne vytráca.

V kontexte straty identity postmoderného človeka sa objavujú nové filozofické antropológie mnohých mysliteľov (materializmus, biologický monizmus, existencializmus, spiritualizmus, nihilizmus, kresťanský existencializmus, neo-tomizmus, personalizmus), ktoré vplývajú na ponímanie antropológie a z nej vyplývajúcich etických modelov. Postmoderna rozlišuje väčšinou tri hlavné antropologické koncepty človeka a rozdielne koncepcie telesnosti: *dualistickú*[19]*, monistickú, personalistickú*[20].

V postmodernom biologickom vedeckom myslení, na ktoré reaguje celá bioetická oblasť, je hlavne prítomná *monistická* koncepcia človeka a telesnosti. Počiatky má v antických koncepciách epikureizmu. Rozvíjajú ju smery *marxizmu, neomarxizmu H. Marcusa, J.-P. Sartre, feminizmu, behaviorizmu, psychoanalýzy* (Sgreccia 1999, s. 118-119; Gluchman 2001). Monistické tendencie a biologický redukcionizmus, kde človek je zredukovaný iba na svoju biologickú stránku, nachádzame aj vo vedeckom biologizme biochemika *J. Monoda* (1970). Za povšimnutie stojí i dielo neurovedca *J. P. Changeuxa* (1983), v ktorom stotožňuje myseľ (rozum) s fyzickým mozgom, a človeka tým redukuje iba na nejaký súzvuk neurónov (neurónový, nervový systém).

[19] Vznikla v kozmocentrickom gréckom myslení. Realita je protikladom dualít (napr. duše a tela, matérie a ducha). Od racionalistov prerastá dualizmus do mechanistického materializmu (Sgreccia 1999, s. 115-117).

[20] *Personalistická* koncepcia je charakteristická pre kresťanské chápanie (Letz 2001, s. 219-225).

### 2.2.2 Ľudský život a nihilizmus

Francúzsky filozof *A. Glucksmann* sa vo svojej eseji *Dostojevskij na Manhattane* (2003) zaoberá teroristickým útokom na USA z 11. septembra 2001. Tvrdí, že v ten deň sa svet otriasol v základoch, nastúpila nová éra v dejinách ľudstva, ktorú nazýva érou *globalizovaného nihilizmu*. Nihilista svojím absolútnym násilím obracia naruby ľudské hodnoty a ohrozuje demokratický svet. Medzinárodný terorizmus, ktorý útočí na nevinné ľudské bytosti, je dôsledkom nihilistického *cogito*[21].

Ako je chápaný človek v postmoderne? Aký je zmysel jeho existencie? Aký je vzťah medzi ľudským životom, jeho hodnotou a aktuálnym/akútnym nihilizmom? Pre lepšie pochopenie problematiky a fungujúcich síl je potrebné sa vrátiť k „otcovi" filozofického nihilizmu *F. Nietzschemu* (Sarka 1999; Tugendhat 2002).

Filozof *F. Nietzsche* neľútostne kritizuje svoju dobu. Chce zabrániť dekadencii jestvujúcej kultúry. Jeho kritika kultúry je kritikou demokratických a humanistických tendencií. Pre stav západnej kultúry používa termín *nihilizmus* (Kouba 1992, 1995). Je ťažké definovať tento jeho pojem. Svojou analýzou sa snaží nájsť východisko z toho stavu. Jeho počiatky kladie do obdobia prijatia kresťanstva, kedy nastáva deformácia a devalvácia hodnôt (potláčanie inštinktov, vôli k moci). Ľudstvo slabne a chorľavie, pretože prijíma pseudohodnoty kresťanstva. Charakterizuje *nihilizmus* ako (Major 1991; Mihina 1991, s. 57-59):

a) *dejinné* hnutie západnej kultúry, ktoré je dôsledkom deformovania v minulosti uznávaných hodnôt;
b) *kozmický* stav, ktorého príčinou je biopsychická štruktúra ľudskej osobnosti, fyziologická degradácia a dekadencia;
c) *psychologický* stav, v ktorom uvedomenie si závislosti od metafyzických hodnôt musí viesť k ich odstráneniu a nahradeniu inými, ktorými si človek uvedomí svoju vlastnú hodnotu;

[21] Nihilistické *cogito* (Glucksmann 2003, s. 117-140) zahŕňa vzťahy ničenia a škodenia, nihilistický zmysel dialógu, spoločnosť nebytia, svet ako hru. Táto mentalita neguje hodnotu ľudského života na „nulu".

d) *krízu* prirodzeného poriadku bytia vedúcu k prehodnoteniu všetkých hodnôt;
e) *odmietnutie* pozdvihnutia más;
f) ako rozlíšenie *pasívneho* nihilizmu, ktorý je prejavom slabosti, regresu, pasivity, antivitalizmu a *aktívneho* nihilizmu, ktorý neguje súčasnosť, odstraňuje prežité, nastoľuje nové;
g) *nádej* na vychovanie nových pánov zeme, ktorí povstanú z prehodnotenia všetkých hodnôt;
h) *kritiku* popretia prirodzených rozdielov medzi ľuďmi.

Nietzscheho koncepcia *nadčloveka* sa objavuje v práci *Tak hovoril Zarathustra* (1995, s. 23n, 258n). Jeho kritika morálky vychádza z kritiky človeka, ktorého vidí ako indivíduum oslabené a deformované morálnymi princípmi. Zavrhuje „morálku otrokov", ktorá uprednostňuje súcit a slabosť. Uprednostňuje „morálku pánov", ktorá je návratom zvieraťa do divočiny a skutočným prejavom vôle k moci. Nastolenie tejto novej morálky je východiskom pre vyformovanie nového človeka – *nadčloveka* (Übermensch). Jeho konanie je mimo morálnych noriem, je kruté, tvrdé, nezhovievavé. Je človekom budúcnosti, kultom silnej individuálnej osobnosti s intenzívnou vôľou k moci, ktorá stojí mimo dobro a zlo. Dáva prednosť plnosti života, plodnosti, spádu, rýchlosti, popieraniu práva a telesnosti. Je výzvou k plnosti života. Táto „plavá beštia" musí prekonať človeka. Prototypom nadčloveka boli pre Nietzscheho napr. starí Rimania, Machiavelliho Vladár, pápež Alexander VI., Césare Borgia, Napoleón. Títo všetci poznali boj o život, potláčali všetko, čo im stálo v ceste násilia, zvôle, tyranie (Mihina 1991, s. 62-64).

Kritickým dielom voči *kresťanstvu* je jeho dielo *Antikrist* (2001). Nietzscheho vzťah k náboženstvu bol krajne vyhranený. Prístup bol antimetafyzický, antikresťanský a ateistický. Ateizmus u neho vytryskol ako niečo pudové a jeho rozchod s kresťanstvom bol pre neho bolestivý. Mýtus o nadčlovekovi nahrádza koncepciu Boha. Podľa neho práve kresťanstvo ako zvrátené duchovno, je príčinou morálky otrokov, ktorú je potrebné odstrániť. Počiatok procesu je v smrti Boha (Hrbek 1997). Náhradou je hlásanie nového boha, ktorým je Nadčlovek. Jeho celková filozofia je náboženstvom bez boha.

### 2.2.3 Akútne postmoderné hrozby proti ľudskému životu

K utrpeniu vo svete, akými sú bieda, hlad, epidémie rôzneho druhu, vojny a všelijaké iné bezprávia, pristupujú aj iné a nové hrozby proti ľudskému životu. Takúto situáciu pri analýze vtedajších fenoménov konštatoval už Druhý vatikánsky koncil (Gaudium et spes, čl. 27):

*„Všetko, čo je priamo proti životu, ako vraždy všetkého druhu, genocídy, potraty, eutanázia i dobrovoľná samovražda; čokoľvek porušuje nedotknuteľnosť ľudskej osoby, ako mrzačenie, telesné alebo duševné mučenie, pokusy o psychické násilie; čo uráža ľudskú dôstojnosť, ako neľudské životné podmienky, svojvoľné väznenie, deportácie, otroctvo, prostitúcia, obchod so ženami a mladistvými; a taktiež hanebné podmienky práce, keď je s robotníkmi zaobchádzané ako s obyčajnými výrobnými prostriedkami, a nie ako so slobodnými a zodpovednými osobami: všetky tieto veci a im podobné sú vskutku hanebné, vnášajú nákazu do ľudskej civilizácie a poškvrňujú viac tých, ktorí ich robia, než tých, ktorí trpia bezprávie, a veľmi zneucťujú Stvoriteľa“.*

Postmoderný svet zažíva stále väčšie oslabenie zmyslu pre hodnotu života. Násilie, nenávisť, konflikt záujmov, peniaze, moc, to všetko vedie k nespravodlivému prerozdeľovaniu bohatstva medzi národmi a spoločenskými skupinami, ktoré často ústia do biedy, podvýživy, hladu, ozbrojených konfliktov, vojen, ba dokonca ku genocídam. Hanebný obchod so zbraňami (Salvini 1995), narušovanie ekologickej rovnováhy, predaj drog, podporovanie nezriadených sexuálnych praktík, to všetko nadobúda skryté, ale i zjavné podoby (Evangelium vitae, čl. 10).

Existuje tu aj iný druh násilia, ktorý v ostatnom čase nadobúda na intenzite a je o to zákernejší, že útočí na najslabších a najviac zraniteľných – ľudí, ktorí sa majú narodiť a umierajúcich. Mnohé štáty sveta prijali tento trend v práve, kde uzákonili túto voľbu a dali jej naplno zelenú. Aj to svedčí o úpadku spoločnosti a kultúry, ktorá zabíja svojich vlastných. Z pohľadu perspektívy takáto spoločnosť nemá budúcnosť, lebo likviduje seba samú a smeruje ku kolapsu. Táto skutočnosť je zameraná proti vlastnej ľudskosti a so všetkými svojimi štruktúrami i filozofiou je označovaná mnohými autormi ako „kultúra smrti“ (Evangelium vitae, čl. 11-12).

Ako podotýka encyklika Evangelium vitae (čl. 12) každý ľudský jedinec, ktorý pre svoju chorobu alebo postihnutie, či nejako inak nepodáva výkon, a tým bráni v ceste a šťastí druhým i celej spoločnosti, je postupne eliminovaný zo systému. Dá sa hovoriť o „vojne mocných proti slabým“. Vzniká tu akési „sprisahanie proti životu“, ktoré nielen deštruuje vzťahy medzi jednotlivými ľuďmi, ale aj v celosvetovom meradle spôsobuje anarchiu medzi národmi a štátmi.

*Antikoncepcia, sterilizácia, potrat, zabíjanie narodených detí, eutanázia* sú novodobými hrozbami pre ľudský život. Sú často systematicky a vedecky naplánované. Do týchto „kampaní proti životu“ sú zapojené aj mnohé medzinárodné inštitúcie a organizácie (Evangelium vitae, čl. 17). *Antikoncepcia* je doporučovaná a propagovaná ako najúspešnejší prostriedok proti nechcenému počatiu, ale aj potratu. Samozrejme, že mnohé farmaceutické nadnárodné korporácie ju nepropagujú kvôli tomu, aby chceli dopriať ľuďom rozkoš, ale hlavne kvôli zisku. V myslení ľudí často dominuje egoistické chápanie pojmu slobody. Vidia antikoncepciu ako „menšie zlo“ oproti potratu. Vzťah medzi slobodou a zodpovednosťou zanikol. Pri *sterilizácii* hrá hlavnú úlohu „demografická otázka“[22]. Predstavitelia mnohých štátov, hlavne najľudnatejších krajín Číny, Indie a bohatého „Severu“ (USA, Európska únia, Japonsko), majú pred očami nočnú moru demografického preľudnenia. Majú strach, že novonarodení ľudia v rozvojových krajinách ohrozia stabilitu, bezpečnosť a prosperitu v ich krajinách i v celosvetovom meradle. Prax *potratu* a *zabíjania narodených detí* cieľavedome zabíja najbezbrannejších, ktorí sú budúcnosťou každého národa a spoločnosti. Likviduje jedincov, ktorí by v budúcnosti mohli posunúť spoločnosť ďalej. *Eutanázia* sa snaží eliminovať bolesť a vytesniť tento strach z nej na okraj spoločnosti. V postmodernej spoločnosti, kde sa všemožne vyhýba akejkoľvek bolesti, kde pri najmenšom sa konzumuje množstvo antidepresív a sedatív, sa v

[22] Autor J. Fekete (1995) sa zaoberá *demografickou* problematikou preberanou na Medzinárodnej konferencii o svetovej populácii a rozvoji v Káhire v roku 1994. Politika „populačnej kontroly“ či „populačného imperializmu“ neberie na zreteľ realitu „demografickej samovraždy“, ktorá prebieha v krajinách bohatého „Severu“. Vychádza zo strachu ohrozenia „demografickou explóziou“ ľuďmi Tretieho sveta a z nebezpečnej premisy, že chudobu možno odstrániť eliminovaním populačného prírastku.

utrpení a v obete nevidí žiadny zmysel ani hodnota. Bráni iba šťastiu, pohodliu a prosperite. V človekovi drieme stále pokušenie kontrolovať svoj život, rozhodovať o živote a smrti. Realita je však krutá a tvrdá, je dokonca výsmechom všetkým snahám o tieto pokusy (Evangelium vitae, čl. 13-16).

Kde sú korene tejto paradoxnej situácie? V zlom chápaní ľudskej slobody? V nerešpektovaní ľudských práv a slobôd? V úpadku post-kultúry? V degradácií práva a štátu? Alebo v postupnom rozpade a zániku štátu ako klasickej inštitúcie? Týmito otázkami sa zaoberá aj belgický teológ *M. Schooyans* (1997), ktorý tvrdí, že táto „kultúra smrti" či „sprisahanie proti životu" má aj svoje politické hľadisko. Populačný kolaps v Európe, liberalizácia antikoncepcie, sterilizácie či potratu, podľa neho podporuje „konsenzus a vládu Washingtonu", ktorý sa snaží eliminovať budúcich potenciálnych konkurentov a nepriateľov USA, ktoré sú posadnuté svojou vlastnou bezpečnosťou a expanziou (Schooyans 1991, 1991a).

## 2.3 Hodnota ľudského života v bioetickej problematike

Určujúce podnety pre rozvoj *bioetiky*, t.j. etiky aplikovanej na oblasť ľudského života, biológie a medicíny (biomedicíny), prinieslo obdobie po Druhej svetovej vojne. Po tejto tragickej skúsenosti genocídy v koncentračných táboroch, po mučení a beštiálnych pokusoch na ľuďoch, bolo považované za hlavné zaručiť *Všeobecnou deklaráciou ľudských práv* (1948) ochranu ľudského života, aby sa už takáto kataklizma nezopakovala. Od svojich počiatkov v sedemdesiatych rokoch 20. storočia sa bioetika konštituovala *interdisciplinárne*. Novodobé výsledky prírodovedeckého výskumu a biomedicínskych technológií prinášajú so sebou nové a závažné etické problémy, pred ktoré je postavený človek (Slabý 2000). V bioetike postmoderného obdobia formujúcej sa v (neo)liberálnych demokraciách (Sýkora 1999; Tomo 2002), kde najvyššou hodnotou je individuálna autonómnosť a osobná sloboda, prichádza k prudkým konfliktom, ktoré sa dotýkajú najmä hraničných situácií ľudského života (Sgreccia 1999, s. 18-19).

Na začiatku bude potrebné osvetliť významný bod diskusie, ktorý je križovatkou všetkých aktuálnych etických diskurzov. Je ním epistemológia *Humovho zákona* (Hume 2016), vďaka ktorému existujú v postmodernej bioetike dve tendencie: *kognitivizmus* a *nonkognitivizmus* (Sgreccia 1999, s. 50-152).

Anglický filozof *D. Hume* (1711-1776) vo svojich dielach *Rozprava o ľudskej prirodzenosti* (A Treatise of Human Nature, 1739) a *Skúmanie princípov morálky* (An Enquiry Concerning The Principles of Morals, 1751) naplno rozvinul svoj empirizmus a skepticizmus: neschopnosť a nemožnosť poznať vonkajší svet (Novotný 2003; Michalov 2004, s. 229-237). Formuluje metaetický „zákon", podľa ktorého existuje veľký rozdiel medzi doménou prírodovedných faktov a morálnymi hodnotami. Je možné poznať fakty, opísať ich, demonštrovať ich na vedecký spôsob, ale čo sa týka hodnôt a morálnych noriem, ktoré dávajú miesto súdom, je nemožné na ne poukázať. Nie je možný prechod z *is* (je) do *ought* (musí) alebo zo *sein* (byť) do *sollen* (musieť). Žiadnej objektívnej situácii neprináležia akékoľvek morálne vlastnosti, preto všetky situácie sú morálne neutrálne.

Z hľadiska *nonkognitivizmu* možno napr. interpretovať termín „človek" v empirickom zmysle ako niekoho, kto kradne i nekradne, kto vraždí i nevraždí. Nič teda nenaznačí, či to, čo koná je dovolené alebo nie, či je to správne alebo dobré, morálne dovolené alebo nedovolené. *Kognitivizmus* naproti tomu hľadá racionálnu a objektívnu bázu pre hodnoty a morálne normy. Preto termín „človek" možno takisto interpretovať aj v metafyzickom význame ako bytie či prirodzenosť človeka, jeho dôstojnosť. Je potrebné preto ísť „poza" každý empirický fakt. Prekročiť ho. V „zredukovanej" spoločnosti bez hodnôt nie je možné prežiť, lebo etika bez pravdy je len vágnym pojmom (Sgreccia 1999, s. 52). Aj z týchto dvoch tendencií možno vydedukovať postmoderné vnímanie človeka, jeho hodnôt a postavenie v spoločnosti.

V názorovej pluralite postmoderných bioetických smerov je možné rozlíšiť dva zásadne odlišné prístupy (Palazzani 1995).[23] Prvý prístup reprezentuje *sekulárna (svetská,*

[23] Podľa mnohých autorov je bioetika v postmoderne v kríze, lebo spleť rôznych modelov, systémov, etických teórií znemožňuje určenie nejakých spoločných filozoficko-antropologických základov/východísk. Pokus o vytvorenie *metabioetiky* ako nejakého konsenzu takisto stroskotal.

*laická)* bioetika. Je predstavovaná ako vízia otvorenosti pre dobročinnosť a spravodlivosť, a je charakteristická svojím rešpektom k autonómnej voľbe všetkých. Druhým prístupom je *personalistická* bioetika. Jej rešpekt k právu ľudskej osoby na život je často podávaný a interpretovaný ako vízia uzavretá do seba, netolerantná, založená na dogmatizme, ktorá neprijíma pluralitnú a heterogénnu spoločnosť (Slabý 2000, s. 330). Ako zdôrazňuje E. Sgreccia (1999, s. 69-70), tento rozpor je fiktívny a chybný. Personalistická vízia založená na ontológii nemá nič spoločné s fideizmom, keďže náboženská viera neparalyzuje racionálny úsudok a Zjavenie nie je prekážkou vedeckých faktov, ale je dôrazom položeným na osobu, hodnotu ľudského života, nedotknuteľnosť a posvätnosť ľudského bytia (Glasa, Glasová 2002).

### 2.3.1 Sekulárna bioetika

Vo formulácii postmoderných etických modelov a teórií, týkajúcich sa základu etického súdu, existuje pluralita. Je to pluralita a rozdielnosť rôznych kritérií a prístupov (Brázda 1993; Mráz 1997, s. 27-39). Je možné tu uviesť napr. *naratívnu bioetiku, metabioetiku, hermeneutickú bioetiku*, či *feministickú bioetiku* (Sgreccia 1999, s. 48-49).

Modely, ktoré nasledujú nižšie, a ktoré sú určujúce a vyskytujúce sa v postmoderných bioetických diskurzoch, reprezentujú rozdielne antropológie a následne vízie ľudského života a jeho hodnoty i rozdielne mentálne úrovne myslenia (Palazzani 1995, s. 2-3; Gluchman 1996; Glasa, Glasová 2002, s. 566).

*Deskriptívna etika a sociobiologický model*

Sociologicko-historická orientácia preferuje čisto deskriptívnu etiku, založenú na faktoch, ktoré tvoria základ etickej normy. Spoločnosť teda produkuje a modifikuje hodnoty a normy (Sgreccia 1999, s. 52-54). Mieša sa tu evolucionizmus *Ch. Darwina*

(1809-1882) so sociologizmom *M. Webera* (1864-1920) a sociobiologizmom *H. J. Heisenka* a *E. O. Wilsona*[24].

Ako celý kozmos a príroda, tak aj spoločnosť podlieha biologickej a sociologickej evolúcii. Hodnoty sa preto musia meniť. Človek musí v tomto meniacom sa kozme a biologickom svete myslieť na nový systém hodnôt, pretože ten minulý už nezodpovedá aktuálnosti. Etika má teda úlohu vyvažovať evolúciu, mutácie, či adaptácie v ekosystéme (Šmajs 1997). Hlavnú úlohu tu hrá „biologický determinizmus" a redukcionizmus. Redukuje človeka na historický a naturalistický prvok v kozme. Neexistujú žiadne stabilné a univerzálne hodnoty, žiadne spoločné normy pre človeka a ľudí všetkých čias. „Adaptácia" a „selekcia" sú nevyhnutnými súdmi na tejto ceste evolúcie a progresu v ľudskom a kozmickom priestore. Táto mentalita sa v 20. storočí skonkretizovala do dvoch utópií *fašizmu* a *komunizmu*, ktoré majú na svedomí milióny ľudských životov. Ani po týchto otrasných skúsenostiach ľudstva stále nevymizlo nebezpečenstvo eugenických zásahov človeka proti človekovi. V mene evolúcie ľudstva môže v génovom inžinierstve formou modifikácie a „vylepšenia" génov získať hlavné slovo biologická selekcia „potenciálnych nedokonalých ľudských bytostí". Sociobiologisti v mene zlepšenia odôvodňujú tieto „tvorivé" zásahy do biologického dedičstva ľudstva.

Pri hodnotení modelu nesmieme zabúdať, že napriek evolúcii, človek ostáva vždy človekom, rozdielnym od iných bytostí podľa prirodzenosti, a nielen podľa neurologickej a sociologickej komplexnosti. Smrť, bolesť, hlad po pravde, solidarita, sloboda sú faktami, ktoré sa nedajú vysvetliť len kultúrne, biologicky a sociologicky, ale sú súčasťou podstaty a sprevádzajú ľudské bytia počas celej histórie sveta.

*Subjektivistický model alebo liberálno-radikálny*

Pod tento model patria postmoderné myšlienkové prúdy konvergujúce k morálnemu subjektivizmu (Sgreccia 1999, s. 54-56): *neo-osvietenstvo, etický*

[24] Americký biológ *E. O. Wilson* (1975, 1979) chce, aby bola "etika zobraná z rúk filozofom a biologizovaná".

*liberalizmus, nihilistický existencializmus, scientistický neo-pozitivizmus, emotivizmus, decizionizmus*.[25]

Hlavnou hypotézou týchto prúdov je, že morálka je iba „výberom, voľbou" autonómnych subjektov. Vychádzajú z nonkognitivizmu, teda z nemožnosti poznať hodnoty. Autonómny výber je jediným základom morálneho prístupu a eticko-sociálneho horizontu. Jediným limitom je sloboda bytia. Sloboda tu vystupuje ako najvyšší a ultimatívny prvok. Dospieva až do extrému egocentrizmu a egoizmu: slobodná voľba potratu, pohlavia svojho dieťaťa, „zmena svojho vlastného pohlavia", eutanázia, samovražda, atď.

Táto vízia pozabúda na dôležitý prvok slobody, a to *zodpovednosť*. Bez tejto zodpovednosti sa sloboda stáva tragickou, doslova nihilistickou, lebo nič neexistuje pred ňou ani v nej. Sloboda predsa predpokladá bytie a existenciu ako projekt života. Ak niekto neexistuje, ako môže byť slobodný? Kde sa končí jedna sloboda bytia a začína druhá? Ako sa vysporiada tento etický liberalizmus s ľuďmi, ktoré neužívajú morálnu autonómiu a slobodu (napr. embryo, fetus, mentálne chorý, človek v bezvedomí, umierajúci)?

*Pragmaticko-utilitaristický model*

Tento model sa pohybuje na úrovni iba spoločenskej praxe a konania (*pragmá*). Odmieta sa metafyzický princíp ľudského bytia, chýba tu univerzálna pravda a platná morálna norma pre všetkých (Sgreccia 1999, s. 56-61). Základným princípom je kalkulácia dôsledkov každej akcie: *vklad/zisk – input/output*. Utilitaristický rozmer, ktorý pracuje s kategóriami príjemné – nepríjemné, je inšpirovaný *J. Benthamom* (1748-1832) a *J. S. Millom* (1806-1873), a dopĺňaný o neo-utilitaristické línie. Pragmatický rozmer je inšpirovaný konceptmi predstaviteľov pragmatizmu *W. Jamesa, C. S. Peircea, J. Deweyho, G. H. Meada* či *R. Rortyho*. Preto neustále zväčšuje a maximalizuje pôžitok a minimalizuje bolesť, rozširuje priestor jednotlivých osobných práv pre čoraz väčší počet ľudí. Kvalita

[25] Napríklad k nihilistickému existencializmu môžeme zaradiť *J.-P. Sartra*, k etickému liberalizmu *H. Marcusa*, k emotivizmu *A. J. Ayera* a *C. L. Stevensona*, k decizionizmu *H. Kelsena* a k scientistickému neo-pozitivizmu *K. Poppera*.

života sa meria neprítomnosťou bolesti a ekonomickými vkladmi. Odmieta sa pomoc tam, kde existuje neproduktivita výdavkov, biologická či ekonomická nevýhoda. Toto hľadanie šťastia a kvality života redukuje bohatosť kategórie osoby na takú, ktorá je schopná iba vnímať/cítiť bolesť alebo radosť. Preto dôsledkom je eliminácia (Volek 2001):

a) „necítiacich“ (embryá, ľudí v kóme);
b) všetkých, kde utrpenie nahradzuje radosť (telesne a duševne postihnutých, deformované plody, umierajúcich);
c) možnosť stretnúť sa s bolesťou a komplikáciami (potrat).

Paradoxom tohto etického modelu je, že napriek tomu, že sa kruto správa k ľuďom, stavia na ich úroveň zvieratá s ich „schopnosťou cítenia“. Niežeby sekulárni etici tohto modelu sa tiež vo svojich argumentáciách neopierali o filozofický pojem ľudskej osoby, ale interpretujú ho v inom zmysle (Slabý 2000, s. 330-331). Ľudskú osobu a jej hodnotu viažu na aktuálnu kvalitatívnu prítomnosť špecifických kritérií ľudských vlastností. Utilitaristickí etici (bioetici) *J. Fletcher, M. Tooley, P. Singer* (2001) vnímajú osobu ako empirickú veličinu definovanú kognitívnymi a vôľovými funkciami. Uvedomujú si nebezpečenstvo zneužitia kvalitatívnych kritérií pri chápaní hodnoty ľudského života, ale pojem osoba vyhradzujú len človekovi, ktorý je nositeľom špecifických vlastností (napr. rozum, sebareflexia, vôľové vlastnosti, rozhodovanie).

Významný etický prúd analogický s utilitarizmom je *kontraktualizmus*, ktorý je reprezentovaný americkým filozofom *H. T. Engelhardtom Jr.* (1941-2018), ktorý vidí v sekulárnom humanizme prístup naplno použiteľný a slúžiaci záujmom bioetiky v postmodernej globálnej spoločnosti. Spoločenský konsenzus „etickej komunity“ určuje pre tých, ktorí sú mu podriadení, a ktorí nie sú ešte členovia tejto komunity (embryá, deti), práva, ktoré závisia od dospelých. Takisto tí, ktorí už nie sú zaintegrovaní v spoločnosti: nevyliečiteľne chorí, mentálne postihnutí, v bezvedomí, sú podhodnotení a zaradení do triedy „nie-osoby“ (Engelhardt 1991).

Zo spoločenskej praxe a konania vychádzajú aj *intersubjektívne etiky*, medzi ktoré možno ešte zaradiť *fenomenologickú etiku* reprezentovanú *M. Schelerom* (1874-1928) a *N. Hartmannom* (1882-1950) (Hartmann1926; Špůr 1997; Hlavoň 2000), a ktorá je otvorená na etické hodnoty situované v rovine emotívnej a náboženskej, teda subjektívnej. Teória

*formálnej etiky dobier* formulovaná *D. Graciom* (2013) tvorí časť fenomenologickej panorámy, kde existuje formálny a univerzálny nárok hodnôt, ale konkrétny výber tvorí subjektívne posúdenie. Teória *komunikačnej etiky K. O. Appela* a *J. Habermasa* (2018) potvrdzuje overiteľné normy iba na základe konsenzu, ktorý vznikne komunikáciou všetkých zainteresovaných (Hála 1994; Machalová 1997). Teória *principializmu* u *T. L. Beauchampa* a *J. F. Childressa* (2001) potvrdzuje nevyhnutnosť nejakých morálnych princípov, ale nie potrebu naliehať na ich odôvodňovaní. Je potrebné nastoliť hierarchiu medzi princípmi, hlavne medzi princípom autonómie a princípom dobročinnosti.

### 2.3.2 Personalistická bioetika

Táto vízia človeka a hodnoty ľudského života prezentuje možnosť rozpustiť všetky antinómie predchádzajúcich modelov sekulárnej bioetiky a vytvoriť akúsi bázu pre objektivitu hodnôt a noriem (Letz 1995). Dejinno-filozoficky je potrebné vidieť *personalizmus* z troch uhlov (Sgreccia 1999, s. 61-64; Letz 2001): *ontologického* ako bytie v jednote telo-duch, *hermeneutického* ako úlohu vedomia subjektu druhého (v interpretácii u *H. G. Gadamera*) a *relačno-komunikačného* ako hodnotu subjektu a intersubjektívnych vzťahov (u *K. O. Appela* a *J. Habermasa*).

*Ontologický personalizmus* (Letz 1993, 1994a, 2002; Volek 1999) ako filozofický prístup odôvodňuje rešpektovanie ľudského života od momentu splynutia pohlavných gamét až do momentu mozgovej smrti, a to vo všetkých jeho aspektoch (Glasa, Glasová 2002). Pojem „*osoba*“ je ústredným bodom personalistickej bioetiky. Na základe tejto ontologickej koncepcie je možné potvrdiť základné princípy *personalistickej bioetiky* (Palazzani 1995, s. 3-4):

a) základná hodnota fyzického života;
b) terapeutický princíp;
c) princípy slobody a zodpovednosti;
d) princíp rodiny;
e) princíp sociality a pomoci.

*Personalistická filozofia*[26] a následne bioetika prezentuje človeka ako osobu so svojou ontologickou hodnotou a kontinuitou v jej transcendentálnom horizonte. Tento bioetický prístup priznáva a chráni dôstojnosť človeka a nedotknuteľnosť jeho života aj vtedy, ak je ťažko nemocný, v bezvedomí, mentálne postihnutý, dementný, ešte nenarodený s nejakými vývojovými defektmi. Nepochybuje o tom, že život človeka ako osoby začína prirodzeným počatím a končí prirodzenou smrťou (Schotsmans 1996; Slabý 2000, s. 331).

Človek je osoba, lebo ako jediné bytie je schopné „reflexie" o sebe samom, o svojom živote, je schopné autodeterminácie - *rationalis naturae individua substantia* (Boëthius 2012). Je jediné živé bytie, ktoré má kapacitu pochopiť a objaviť zmysel vecí a dať im význam vo svojich výrazoch a vo svojom vedomí. Rozum, sloboda, vedomie reprezentujú toto stvorenie. Je to vďaka existencii spirituálnej duše, ktorá informuje a dáva život telesnej realite, limitujúcej a konštituujúcej telo. Ľudská osoba je integrálny celok a nie iba časť. Osoba reprezentuje počiatok a zmysel spoločnosti.

*Kresťanské* Zjavenie so svojou teologickou pravdou o stvorení sveta a človeka Bohom i vykúpení človeka Ježišom Kristom rozširuje personalistickej vízii obzor a hodnoty, ktoré sa dotýkajú božského (Slabý 2000, s. 333-341; Ďačok 2019, s. 57-96). Pre veriaceho kresťana je človek obrazom Boha, synom Boha a bratom Krista. Ľudská osoba reprezentuje transcendentnú realitu, a nie iba akýsi prostriedok. Od počiatku svojho počatia až po prirodzený koniec, vo všetkých okolnostiach zdravia či utrpenia, predstavuje ľudská osoba referenčný bod, kvôli ktorému je potrebné rozlišovať na „dovolené" a „nedovolené". Preto človek ako telo obdarované inkarnovaným duchom je hodnota sama v sebe, a nie iba pre autonómne voľby, ktoré robí. Tento aspekt osoby objektívny a subjektívny sa navzájom prelínajú a angažujú v *personalistickej etike*. Prirodzený mravný zákon, ktorý vo svedomí zaväzuje vyhýbať sa zlu a konať dobro, sa práve konkretizuje v rešpektovaní celistvosti ľudskej osoby, v jej ontologickej dôstojnosti a v plnosti jej hodnôt (Veritatis splendor 1994).

[26] Problematikou personalistickej filozofie a jej víziou sa zaoberajú aj príspevky v zborníku *Acta Philosophica Tyrnaviensia 8*: *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie* (2003).

## 2.4 Hodnota ľudského života v občianskom práve

Problematike *ľudských práv* (Robertson, Merrills 1992; Six 1992; Strážnická, Šebesta 1994; Koganová 1996) na medzinárodnej, európskej a slovenskej úrovni je venované množstvo prác, štúdií, monografií, reflexií i článkov v periodikách.[27] Aj v rámci našej problematiky pohľadu postmoderny na hodnotu ľudského života (Bárány 1997), resp. vzťahu postmodernej občianskej spoločnosti a základných ľudských práv, bude nevyhnutné dotknúť sa tejto skutočnosti. V postmodernej demokratickej kultúre, ktorá stojí na základoch etického relativizmu, existuje hrozba útokov na ľudský život formou dosiahnutia *právneho uznania* týchto nárokov[28] (napr. potrat, klonovanie, experimenty na embryách, eutanázia). Bude potrebné hľadať, ako vlastne nazerá občianske právo a zákon na človeka a hodnotu jeho života, ktorá je deklarovaná v dokumentoch a listinách o základných ľudských právach (Evangelium vitae, čl. 68-70).

Všeobecné dobro môže byť v postmodernom demokratickom štáte dosiahnuté iba vtedy, ak občan si bude istý svojimi právami (Ďuriač 1999, s. 121-129; Šmihula 2001). Všetci ľudia, keďže majú svoju dôstojnosť a žijú v spoločenstve na základe vzájomnosti, musia navzájom rešpektovať nielen svoje práva, ale aj povinnosti, ak sa chcú správať ako slobodné a zodpovedné osobnosti (Six 1992, s. 73-102; Filipek 1998; Seilerová, Seiler 2000). Je preto aj úlohou právneho štátu, ako politicko-mocenského systému, aby garantoval ľudské práva, ktorých jadrom je právo jednotlivca na život (Krsková 2000). Ostatné politické, hospodárske, sociálne práva z neho vyplývajú. Iba tak sa môže dospieť k právnej rovnosti a politickej spravodlivosti.

---

[27] V slovenskom prostredí sú významné aj zborníkové práce: napr. *Ľudské práva a právny status na prelome tisícročí* (1999); *Ľudské práva na prahu tretieho tisícročia* (2000); *Ľudské práva na prahu 21. storočia* (2002).

[28] Úlohou tejto podkapitoly nie je komplexné rozobratie širokej problematiky ľudských práv a slobôd. Je to skôr snaha o pohľad na hodnotu ľudského života cez *právo na život*, ktoré je základom všetkých ostatných práv.

Existencia človeka a spoločnosti v histórii je neustále sprevádzaná vnútornou konfrontáciou toho, čo dnes môžeme nazývať „ľudské práva“. Po katastrofálnej a tragickej skúsenosti ľudstva počas Druhej svetovej vojny (1939-1945), po genocíde v nacistických vyhladzovacích koncentračných táboroch a stalinských gulagoch, sa stal slovník ľudských práv všeobecným medzinárodným dorozumievacím jazykom (Fekete 1999, s. 73-74, 88). Tento pozitívny trend ustanovenia a ochrany ľudských práv a slobôd sa v postmoderných liberálnych demokraciách stal ich falzifikáciou (Mráz 2002, s. 14-17). Príkladom môže byť napríklad úsilie „záujmových skupín“ deklarovať ľudské právo na *abortus* pod nálepkou ochrany sexuálneho zdravia. Pred dnešnou civilizáciou stoja naliehavé otázky: Ako ochrániť základné práva embrya? Ako garantovať základnú dôstojnosť ľudskej bytosti? Ako zabrániť manipulácii s človekom voči vplyvom biologického, sociálneho a politického rázu? Z týchto otázok je jasné, že samotné ľudské práva a slobody, v ktorých má byť proklamovaná a chránená hodnota ľudského života, potrebujú očistu od nánosov falzifikácie, ilúzií a svojvôle.

### 2.4.1 Medzinárodné právo

Postmoderný *status quo*[29] vo svete občianskych, politických a sociálnych práv človeka ovplyvňujú dokumenty, ktoré boli prijaté na medzinárodnom poli ešte v minulom storočí (Zachová ed. 1995; Ľudské práva 1995). Valné zhromaždenie OSN na svojom zasadaní 10. decembra 1948 prijalo vyhlásenie *Všeobecnej deklarácie ľudských práv*. Toto vyhlásenie má len povahu nezáväzného odporúčania. Ďalšími dokumentmi sú čiastkové zmluvy OSN záväzné len pre ratifikačné krajiny: *Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach* (1966) a *Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach* (1966). Na európskom poli je to konvencia *Európsky dohovor*

[29] Fekete (1999, s. 75-88) sa podrobne zaoberá formovaním povedomia ľudských práv „západnej“ civilizácie v jej chronologickom slede: I. obdobie *klasické grécko-rímske* (s. 75-78), II. epocha *kresťanského* formovania (s. 78-82), III. vek *transatlantickej* komunikácie Anglicko-USA-Francúzsko (s. 82-85), IV. *postmoderný status quo* (s. 85-88).

o *ochrane ľudských práv a slobôd* (1950), ktorý zaväzoval členské štáty Rady Európy. Dňa 7. decembra 2000 bola v Nice slávnostne vyhlásená *Charta základných práv Európskej únie*. Tento medzinárodný dokument vytvoril európsky štandard ľudských práv, ktorý zaväzuje Slovensko ako členskú krajinu Únie (Kráľ 2004).

Historický prehľad v občianskom práve dopĺňa vo sfére bioetiky a na poli riešení medicínskych otázok séria *deklarácií, konvencií, odporúčaní* a *chárt* (Sgreccia 1999, s. 18-19). Ako príklad možno spomenúť odporúčania Rady Európy: č. 79/1976 týkajúce sa práv chorých a umierajúcich, č. 29/1978 o transplantácii tkanív a orgánov, č. 1046/1986 a 1100/1989 týkajúce sa užívania embryí a ľudských plodov. Ako príklad deontologických kódexov možno uviesť *Norimberský kódex* (1947), *Kódex medicínskej etiky* publikovaný v Ženeve roku 1948, ktorý zahŕňal aj *Ženevskú prísahu, Helsinskú deklaráciu* publikovanú Svetovou zdravotníckou asociáciou (1962) – modifikovanú v Helsinkách (1964), Tokyu (1975), Benátkach (1983), Hong Kongu (1989), Somersete (1996). Smrti a finálnej fázy choroby sa dotýka *Deklarácia v Sydney* (1968), revidovaná v Benátkach (1983). Významný je aj dokument týkajúci sa medicínskej problematiky publikovaný v Paríži roku 1987 *Principi di Etica Medica Europea* (Princípy lekárskej etiky v Európe) a dokument prijatý Radou Európy v Oviede roku 1997 – *Dohovor o ľudských právach a biomedicíne*.

V stručnosti sa pozrime, ako je deklarovaná hodnota ľudského života v medzinárodnom *globálnom (celosvetovom)* systéme ľudských práv:

V preambule *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* (1948) (Ľudské práva 1995, s. 12-18) sa píše: „... uznanie prirodzenej dôstojnosti a rovných a neodňateľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru vo svete." Toto tvrdenie potvrdzuje *článok 1*, ktorý priznáva ľuďom slobodu, rovnosť v dôstojnosti a právach i obdarovanosť rozumom a svedomím. *Článok 3* hovorí: „každý má právo na život, slobodu a osobnú bezpečnosť." *Článok 4* zakazuje všetky formy otroctva a obchodu s otrokmi. *Článok 5* zakazuje mučenie, kruté, neľudské a ponižujúce zaobchádzanie a trest. *Článok 16* sa venuje manželstvu, kde v bode 1 tvrdí: „právo uzavrieť manželstvo a založiť si rodinu majú plnoletí muži a ženy". Bod 3 deklaruje: „rodina je prirodzenou a základnou jednotkou spoločnosti a má právo na ochranu spoločnosti i štátu." *Článok 25* bod 2 tvrdí,

že „materstvo a detstvo majú nárok na osobitnú starostlivosť a pomoc. Všetky deti ... musia požívať rovnakú sociálnu ochranu.“

Ďalší dokument *Dohovor o zabránení a trestaní zločinu genocídy* (1948) (Ľudské práva 1995, s. 66-70) definuje a vyvodzuje osobnú trestnú zodpovednosť za odporný zločin systematického vyvražďovania, ktorý spôsobuje obrovské straty na nevinných ľudských životoch.

V *Preambule Deklarácie práv dieťaťa* (1959) (Ľudské práva 1995, s. 127-129) sa okrem iného prehlasuje, že „...národy OSN znovu potvrdili ... vieru v základné ľudské práva a v dôstojnosť a hodnotu ľudskej osobnosti... .“ Vyzýva, aby rodičia, organizácie, vlády sa postarali o šťastné detstvo pre deti bez akejkoľvek diskriminácie. Prečo? Lebo „dieťa z dôvodu svojej fyzickej i duševnej nezrelosti potrebuje osobitné záruky a starostlivosť, vrátane primeranej právnej ochrany, pred aj po narodení.“

Ďalším dokumentom garantujúcim ľudský život je *Medzinárodný pakt o občianskych a politických právach* (1966) (Ľudské práva 1995, s. 31-52). *Článok 6* bod 1 hovorí: „každá ľudská bytosť má prirodzené právo na život. Toto právo musí chrániť zákon. Nikto nesmie byť svojvoľne zbavený života.“ Body 2 - 6 sa zaoberajú trestom smrti, ktorý tam, kde nie je ešte zrušený, má byť udelený za iba najzávažnejšie trestné činy. *Článok 7* zakazuje mučenie, kruté a neľudské zaobchádzanie a okrem toho zdôrazňuje aj to, že „nikto nesmie byť bez svojho slobodného súhlasu podrobovaný lekárskym alebo vedeckým pokusom.“ *Článok 8* zakazuje otroctvo a nevoľníctvo. *Článok 23* bod 1 tvrdí, že „rodina je prirodzenou a základnou jednotkou spoločnosti a má právo na ochranu spoločnosti a štátu.“ *Článok 24* chráni každé dieťa pred akoukoľvek formou diskriminácie. *Článok 26* prízvukuje, že „všetky osoby sú si rovné pred zákonom“ a musia byť chránené pred akoukoľvek diskrimináciou.

Dokument *Deklarácia o využívaní vedeckého a technologického pokroku v záujme mieru a v prospech ľudstva* (1975) (Ľudské práva 1995, s. 153-155) vyzýva všetky štáty, aby zabezpečili dodržiavanie zákonov garantujúcich ľudské práva a slobody, a zakázali zneužívanie výdobytkov vedy na diskrimináciu ľudských práv, rasy, pohlavia, náboženstva a dôstojnosti ľudskej osoby (Špaček 2002, s. 51-55).

Dokument *Dohovor proti mučeniu a inému krutému, neľudskému či ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu* (1984) (Ľudské práva 1995, s. 94-102) zakazuje, trestá a snaží sa o zefektívnenie boja proti takémuto zločinnému konaniu.

Dokument *Dohovor o právach dieťaťa* prijatý v OSN 20. novembra 1989 vychádza z predchádzajúcich dokumentov OSN týkajúcich sa ľudských práv a práv dieťaťa (Ľudské práva 1995, s. 130-152). Obsahuje 54 článkov. Aj tu sa tvrdí, že detstvo má právo na osobitnú starostlivosť a ochranu. Rodina je tu promulgovaná ako základná skupina spoločnosti a prirodzené prostredie pre rast a blaho dieťaťa. Dieťa potrebuje rodinné prostredie, atmosféru šťastia, lásky a porozumenia. Každé dieťa má prirodzené právo na život a nárok na primeranú právnu ochranu pred a po narodení (Trlicová 2002, s. 47-50).

Hodnota ľudského života je deklarovaná navyše aj v *európskom* systéme ľudských práv (Strážnická 1994):

Radou Európy bol v Ríme dňa 4. novembra 1950 prijatý dokument *Dohovor o ochrane ľudských práv a základných slobôd* (Šikuta, Zahoranská eds. 1997). V pôvodnom znení obsahuje 12 základných práv a slobôd. Viaže členské štáty na území Európy a postupuje podľa neho Európsky súd pre ľudské práva (Robertson, Merrills 1992, s. 102-145; Kráľ 2004, s. 30-32). Podľa Dohovoru je *právo na život* jedným z najzjavnejších základných ľudských práv. Stanovuje ho *článok 2* „právo každého na život je chránené zákonom“, „nikto nesmie byť úmyselne zbavený života...“ a *protokol č. 6* „trest smrti musí byť zrušený“. Podľa interpretácie *D. Gomien* (1994, s. 8-9), výskumnej pracovníčky Nórskeho inštitútu ľudských práv, napriek explicitne promulgovanej forme nesmerujú k bezpodmienečnej ochrane života ako takého. Čo sa týka interrupcií, Komisia dospela k názoru, že priznanie absolútneho práva na život plodu by bolo v rozpore s predmetom a účelom Dohovoru. *Článok 3* tvrdí: „nikto nesmie byť mučený alebo podrobený neľudskému či ponižujúcemu zaobchádzaniu alebo trestu“. *Článok 4* zakazuje otroctvo, nevoľníctvo a akúkoľvek nútenú prácu. Právo rešpektovať súkromný a rodinný život, obydlie, korešpondenciu, právo uzavrieť manželstvo, založiť rodinu a právo na rovnosť manželov prezentujú *článok 8, článok 12* a *protokol č. 7 čl. 5* (Gomien 1994, s. 46-54). Tento Dohovor, aj keď nie je všeliekom na všetky choroby ľudských práv, je

najsilnejším medzinárodnoprávnym nástrojom. Zabezpečuje vysokú úroveň ochrany ľudských práv, ktoré tvoria základ európskeho morálneho a politického života. Obsahovo vychádza z tohto Dohovoru aj text druhej hlavy *Ústavy* Slovenskej republiky.

Európsky medzinárodný štandard ľudských práv vytvára dokument *Charta základných práv Európskej únie* (2000) (Charta 2003).[30] *Článok 1* sa zaoberá ľudskou dôstojnosťou: „ľudská dôstojnosť je nedotknuteľná. Musí byť rešpektovaná a chránená." *Článok 2*: bod 1 „každý má právo na život", bod 2 „nikto nesmie byť odsúdený na trest smrti alebo popravený". *Článok 3*: bod 1 „každý má právo, aby bola rešpektovaná jeho fyzická a duševná integrita". Bod 2 vyjadruje, že na poli medicíny a biológie sú zakázané: eugenické a selektívne praktiky, zneužívanie ľudského tela za účelom finančného profitu, reprodukčné klonovanie ľudí a akýkoľvek zásah do osobnej integrity bez osobného rozhodnutia a súhlasu dotyčnej osoby. *Článok 4* zakazuje mučenie, neľudské a ponižujúce zaobchádzanie a tresty. *Článok 5* zakazuje otroctvo, nevoľníctvo, nútené práce a obchodovanie s ľuďmi. *Článok 9* hovorí o manželstve a rodine „právo uzatvárať manželstvo a zakladať si rodinu je zaručené v súlade s vnútroštátnymi právnymi predpismi." *Článok 21* zakazuje akúkoľvek formu diskriminácie. *Článok 23* zaručuje rovnosť medzi mužmi a ženami. *Článok 24* zaručuje práva dieťaťa na ochranu a opateru potrebnú pre jeho blaho. *Článok 26* zaručuje právo na integráciou osôb s postihnutím do spoločnosti.

### 2.4.2 Právny systém Slovenskej republiky

Základné ľudské práva a slobody sú bytostne spojené s históriou človeka a spoločnosti. Nielen v celosvetovom meradle prebiehal vývoj ich chápania, ale aj slovenský národ počas svojej histórie a národnooslobodzovacieho, štátotvorného vývoja musel často za ne bojovať (Madliak, Srebalová 2002, s. 45-58). Tento náročný a dlhodobý vývoj dosiahol svoj medzník 1. januára 1993, keď sa Slovenská republika stala

[30] Charta má 54 článkov a je rozvrhnutá do 5 kapitol: I. dôstojnosť, II. slobody, III. rovnosť, IV. solidarita, V. práva občanov. Porov. aj Sočufka (2000, s. 1,4) a Kráľ (2004, s. 32-35).

samostatným a zvrchovaným štátom (Kráľ 2004, s. 36-45). Zvrchovaným zákonom SR č. 460/1992 Zb. je *Ústava Slovenskej republiky*, ktorá bola schválená 1. septembra 1992 parlamentom. Ústavu tvorí preambula a deväť hláv, ktoré sa členia na oddiely a skladajú sa celkovo zo 156 článkov. *Článok 1* deklaruje Slovenskú republiku ako zvrchovaný, demokratický a právny štát, ktorý sa neviaže na žiadnu ideológiu ani náboženstvo.

Z pohľadu našej problematiky hodnoty ľudského života, nás bude zaujímať ústavná úprava základných ľudských práv a slobôd – špeciálne *právo na život*. Túto úpravu tvorí 12 článkov druhého oddielu II. hlavy Ústavy SR (čl. 14-25). Jedným z kľúčových je:

*Článok 15*, ktorý ustanovuje:

(1) Každý má právo na život. Ľudský život je hodný ochrany už pred narodením.

(2) Nikto nesmie byť pozbavený života.

(3) Trest smrti sa nepripúšťa.

(4) Podľa tohto článku nie je porušením práv, ak bol niekto pozbavený života v súvislosti s konaním, ktoré podľa zákona nie je trestné.

Právo človeka na život je jedným zo základných práv. Je prirodzeným právom. Ústavné právo na život je podľa článku 12 „...neodňateľné, nescudziteľné, nepremlčateľné a nezrušiteľné“. Pôsobí aj ako etická norma, lebo je tu zakotvené, že „ľudský život je hodný ochrany už pred narodením“. Tento pojem „ľudský život“ je podľa mienky mnohých do istej miery abstraktný a interpretácie sú náročné. Problémy tu spôsobuje najmä interpretácia úprav prípadov „interrupcie“ a „eutanázie“ (Vozár 1997; Kráľ 2004, s. 59).

Ochrana života je hlavne realizovaná trestným právom (Baláž 2000, s. 62-67), ktoré sa zviditeľňuje trestnoprávnymi normami v *Trestnom zákone* č. 300/2005 Z. z. Ľudský život je v Trestnom zákone chránený priamo a nepriamo. Trestnými činmi sú: vražda, vražda novonarodeného dieťaťa matkou, ublíženie na zdraví, nedovolené prerušenie tehotenstva, účasť na samovražde.

Najzávažnejším trestným činom proti životu je *vražda*. Podľa *§ 219* Trestného zákona je definovaná ako úmyselné usmrtenie. Predmetom útoku je živý človek, od momentu pôrodu do okamihu smrti. Za okamih smrti sa berie biologická smrť mozgu. Priťažujúcou okolnosťou je tu počet usmrtených.

Ľudský život je chránený, aj keď je postihnutá osoba nevyliečiteľne chorá alebo smrteľne zranená, resp. neschopná sama ďalšieho života. To je aj prípad eutanázie, ktorá je konaním alebo opomenutím, s cieľom skrátenia života (Madliak 1996, s. 74). Rozhodujúcim dôvodom je súcit s trpiacim (Madliak, Srebalová 2002, s. 66).

Trestný zákon poskytuje „ochranu“ ľudského života ešte pred narodením ustanoveniami § 227 až 229 o nedovolenom prerušení tehotenstva. V slovenskom právnom poriadku teda nie sú interrupcie zakázané. Právnu úpravu interrupcií obsahuje zákon SNR č. 73/1986 Zb. o *umelom prerušení* tehotenstva a *vyhláška* č. 74/1986 Zb., ktorou sa tento zákon vykonáva. Pod pojmom tehotenstvo je potrebné rozumieť stav od nidácie vajíčka v maternici až do začiatku pôrodu. Pod prerušením tehotenstva je potrebné rozumieť akúkoľvek činnosť smerujúcu k usmrteniu ľudského plodu. Žene sa môže umelo prerušiť tehotenstvo po písomnej žiadosti do 12 týždňov od začiatku, ak tomu nebránia jej zdravotné dôvody. Tehotenstvo je možné prerušiť aj z genetických dôvodov, podľa vyhlášky č. 74/1986 Zb. až do 24 týždňov jeho trvania. Aký je potom trestný čin nedovoleného prerušenia tehotenstva? Podľa § 227 je vinný ten, kto zvedie alebo pomáha žene, aby sama umelo prerušila tehotenstvo, iného požiadala alebo mu dovolila, aby to urobil inak, než spôsobom prípustným podľa predpisov zákona (Madliak, Srebalová 2002, s. 68-69).

Slovenská republika a každý jej občan je chránený, ale zároveň aj zaväzovaný slovenským, európskym, globálnym právnym systémom ľudských práv. Svet sa výrazne zmenil a postmoderný človek s ním. Myslieť si, že každý človek sa riadi svojím svedomím a koná podľa vnútornej sebareflexie, by bolo opomenutím reality. Preto je potrebný aj občiansky zákon, ktorý by mal východisko v morálnom zákone. Garantoval by dôstojnosť a práva ľudskej bytosti, ale zároveň by nielen teoreticky, ale aj prakticky sankcionoval zlo a anomálie. Nebezpečím v postmodernom demokratickom právnom štáte, akým by Slovensko rozhodne malo byť, je jurisdikčná byrokracia. Na jednej strane množenie zákonov a novelizácie novelizácií a na druhej strane neexistencia vymožiteľnosti práva. Táto výzva je úlohou pre všetkých politikov, zvlášť pre tých, ktorí sa hlásia ku

kresťanským (konzervatívnym) hodnotám, aby sa podľa svojho najlepšieho vedomia a svedomia zaangažovali za život.

# III. kapitola
# POSTMODERNA A BIOETICKÁ PROBLEMATIKA

Nebývalo rýchly rozvoj vedy a výskumu v biomedicínskej oblasti stavia postmoderného človeka pred nové výzvy. V tejto kapitole chceme poukázať na praktické dôsledky postmoderného myslenia/mentality prejavujúce sa práve v oblasti *ľudského života*, ktorá sa týka *bioetickej* problematiky. Keďže k jednotlivým bioetickým problémom bolo publikované obrovské množstvo prác, ako v zahraničnom, tak aj v slovenskom prostredí, nie je možné a ani reálne podať ich komplexný výklad a analýzu. Z hľadiska limitovanosti monografie, nie je možné sa zaoberať všetkými bioetickými problémami a oblasťami. Z týchto dôvodov sme vybrali sedem bioetických problémov, ktoré sú v postmoderne aktuálne: *antikoncepcia, techniky umelého oplodnenia, genetické manipulácie a prenatálna diagnostika, potrat, sterilizácia, biotechnológie* a *eutanázia*. Jednotlivé problémy sa môžu skúmať z rôznych uhlov pohľadu: historického, medicínskeho, sociologického, právneho, psychologického, kultúrneho, teologicko-morálneho a iných. Náš postup bude mať *intedisciplinárny* charakter. Základom a východiskom sú výsledky biológie, medicíny a genetiky, ktoré sú reflektované v pohľade racionálnej filozofickej etiky obohatenej o teologicko-morálny prístup a hodnotenie.

## 3.1 Antikoncepcia

Jedným z praktických dôsledkov postmodernej mentality je *antikoncepcia*. Z historického pohľadu boli v ľudstve vždy prítomné tieto snahy, ale pre postmodernú dobu sú všeobecne určujúce a dominantné. Východiskom pre oboznámenie sa s problematikou antikoncepcie je pohľad na chápanie ľudskej sexuality. Práve ono najviac ovplyvňuje myslenie človeka, lebo antikoncepcia je iba jeho logickým dôsledkom (Bošmanský 1996, s. 45-57).

### 3.1.1 Zmenené chápanie sexuality

Radikálna ruptúra v chápaní sexuality, počas ktorej došlo k mnohým kultúrno-sociálnym zmenám, začala v 19. storočí skrze prístup psychoanalytika *S. Freuda* (1856-1939), ktorý prevrátil klasickú koncepciu chápania sexuality (Freud 1994, 1996, 2000). Nie je to už človek/osoba, ktorá sa prejavuje v rozmere sexuality, ale je to sexualita, ktorá vysvetľuje štruktúru človeka/osoby a osobnosti so svojou dynamikou v hĺbkach nevedomia (Oidipov komplex). Akékoľvek prejavy ľudskej bytosti sú prejavom mechanizmu obrany sexuality. Sex a sexualita sú všetkým, neurózy a utrpenie sú tiež jej prejavom. Všetky oblasti ľudského života boli a sú ovplyvňované touto „filozofiou" (Sgreccia 1999, s. 400-401).

Po Druhej svetovej vojne (1939-1945) nastáva kultúrno-sociálna premena spoločnosti. Industriálna a postindustriálna kultúra objavuje filozofiu „sexuality ako konzumu", ktorá je bez rizík a strát. Táto filozofia je smerodajným sprievodcom k *antikoncepčnej* a *abortívnej* mentalite (Sgreccia 1999, s. 401-404). Technológia pomáha oddeleniu sexu a zodpovedného plodenia, ktorého dôsledok je liberalizácia antikoncepcie. Ruptúra vzťahu „sexualita – plodnosť – rodina" spôsobuje zredukovanie človeka, jeho vzťahov a celkového života. Tento fenomén zastávajú a šíria rôzne „filozofické" školy *biológov* (A.C. Kinsey)[31], *sexuológov* (W.H. Masters, V.E. Johnson), *pozitivistov* (H. Kaplan, R. Skinner), *feministiek* (S. de Beauvoir)[32], či *neomarxistov* (H. Marcuse)[33]. Dôsledkom teda je, že ženskosť, mužskosť, heterosexualita a materstvo už nie sú „prirodzenými stavmi", ale iba „umelými rolami", ktoré nie sú ničím determinované. Každý si môže vybrať nielen spôsob svojho života, ale aj svoju formu prebývania, vlastnú

[31] Sexuálne správanie nie je nič iné, iba odpoveď na erotickú stimuláciu, a preto nie je dôvod zaoberať sa tým, čo je dobré alebo zlé, dovolené alebo nedovolené, normálne alebo abnormálne.

[32] Postmoderné feministické organizácie a bojovníci za „právo na potrat" preferujú absolútnu slobodu „od" (Walzer 2002).

[33] *Sexuálna revolúcia* je druhou etapou sociálnej revolúcie v spoločnosti, je základom novej spoločnosti, kde je „sloboda voľného výberu pohlavia".

sexuálnu orientáciu – homosexualitu či transsexualitu. Takéto individualistické a zredukované chápanie človeka a jeho sexuality je v striktnom rozpore s biologickými poznatkami (Lajkep 1995, s. 13-14; Raučinová 2001; Mazag 2001).

Ďalším kľúčovým aplikačným krokom v chápaní ľudskej sexuality je *kontrola* a *plánovanie* svetovej demografie politikmi (Vaňo 2000). Táto stratégia vychádza z utopickej teórie anglického ekonóma a demografa *T.R. Malthusa* (1766-1834), že populácia rastie geometrickým a rast výživy ľudstva aritmetickým radom (Malthus 2002; Hohoš 1992). Aj v postmodernej dobe, kedy v mnohých krajinách existuje demografický prepad, existujú politici, ktorí so svojou *anti-life* mentalitou šíria *neomalthuzianizmus* (Schooyans 1997, s. 83-99). Aj napriek tomu, že Zem má schopnosť nasýtiť všetkých ľudí a problém je v zlom prerozdeľovaní prostriedkov, svetová demografická politika (B. Gates, T. Turner a iní) bojuje s chudobou pomocou antikoncepcie podľa hesla: „menej ľudí, menšia chudoba, menej problémov“ (Pastor 1991, s. 61-72). Táto *anti-life* mentalita podporujúca a propagujúca antikoncepciu, potrat, sterilizáciu, medicínske intervencie sa stáva bežnou vo všetkých krajinách (Sgreccia 1999, s. 404-409).

### 3.1.2 Antikoncepcia – jej filozofia a metódy

Dôsledkom takéhoto chápania zmyslu sexuality a ľudského plodenia je *antikoncepcia*. Táto problematika je stále veľmi akútnou, lebo týmto prostriedkom proti počatiu a životu sa venuje v postmodernej spoločnosti veľa pozornosti. Samozrejme, že zdokonaľovanie výskumu i jednotlivých metód stále pokračuje (Mosnárová 2000). Tento trend podporujú nielen vlády, parlamenty a organizácie v (neo)liberálnych demokraciách, ale aj medzinárodné farmaceutické koncerny, ktoré investujú miliardy do tohto výhodného odvetvia. Antikoncepcia má *dvojaký* efekt:

a) *blokuje* dozrievanie a oddelenie vajíčka z vaječníka u ženy;
b) *bráni* stretnutiu spermie s vajíčkom počas pohlavného styku.

Mnohé moderné antikoncepčné prostriedky nemajú už iba účinok proti počatiu, ale vyslovene sú abortívneho charakteru. Teraz si v krátkosti predstavíme jednotlivé antikoncepčné metódy a prostriedky:[34]

Medzi *bariérovú* antikoncepciu rátame prezervatívy: mužský *kondóm* a ženskú *diafragmu*. *Kondóm* je „kaučuková ochrana“, ktorá sa používa na zakrytie mužského penisu počas pohlavného styku. Zabraňuje ejakulátu, aby sa dostal do ženskej vagíny a nedošlo tak k oplodneniu. Napriek svojim „výhodám“ (nízka cena, dostupnosť bez lekárskeho predpisu, ochrana pred pohlavnými chorobami), má jeho používanie nepopierateľné nevýhody: zlom v sexuálnom vzťahu, ktorý stráca spontánnosť, genitálne alergie a zápaly u ženy i muža, či vytváranie psychologickej bariéry vo vzťahu. Čo sa týka jeho antikoncepčnej účinnosti *Pearlov index*[35] je 7-10%. *Diafragma* je tiež „kaučuková ochrana“, ktorá je vložená do ženskej vagíny. Zabraňuje, aby spermie prenikli k vajíčku. Jej negatívom sú psychologické zábrany u ženy a možnosť vaginálnych infekcií. Pearlov index je 14-15% (Sgreccia 1999, s. 430-431).

Medzi *hormonálnu* antikoncepciu zaraďujeme *estroprogesterónovu* tabletku, ktorá je zložená z dvoch ženských hormónov, vyrobených syntetickou cestou: *estrogénu* a *progesterónu* (Bošmanský 1996, s. 16-17). Jej účinky sú nasledujúce (Rabe, Nitsche, Runnebaum 1998, s. 59-68):

a) *inhibuje* hypotalamo-hypofýzový mozgový systém ženy, a tým spomaľuje tvorbu hormónov a dozrievanie vajíčka vo vaječníku;
b) *blokuje* normálne dozrievanie sliznice maternice, čo počas ovulácie a možného počatia bráni nidácii zygoty v maternici;

---

[34] Klasifikovanie antikoncepcie je inšpirované schémou, ktorá sa vyskytuje u autorov Di Pietro, Minacori (1996, s. 863-865) a u Sgreccia (1999, s. 430-435).

[35] *Pearlov index* je formulou pre vedecké vyjadrenie antikoncepčnej „účinnosti“ jednotlivých kontraceptív. Základom je počet tehotenstiev na 100 žien, ktoré používali jednotlivú metódu/techniku/prostriedok počas jedného roka. Štatistická formula: Pearlov index = (počet tehotenstiev x 100) / počet mesiacov expozície.

c) *paralyzuje* normálnu funkciu vajíčkovodov, a tým zabraňuje prechodu spermií k vajíčku a na druhej strane po splynutí bráni zostupu zygoty do maternice.

Posledné dva účinky majú nielen charakter proti počatiu, ale aj abortívny, keď negatívne ovplyvňujú zygotu, t.j. ľudské embryo. Pearlov index je veľmi nízky cca 1% (Di Pietro, Minacori1996, s. 865-880; Sgreccia 1999, s. 431).

Ďalšími prostriedkami sú *spermicídy*, čo sú chemické látky, ktorých úlohou je neutralizovať mužské spermie v ženskej vagíne a zabrániť tým, aby neprenikli k vajíčku. Vo svojej podstate sú slabou zábranou, lebo nie sú schopné zlikvidovať veľké množstvo spermií, ktoré sa vyskytujú v ejakuláte. Kvôli tomu nedostatku sa kombinujú s inými prvkami a užívajú s druhými metódami antikoncepčnej zábrany. Naproti tomu *hubky* sú z polyuretánu a impregnované silným spermicídnym roztokom. Vkladajú sa do vagíny ku krčku maternice. Mechanicky zabraňujú vstupu spermií do vajíčkovodov, absorbujú ejakulát. *Vaginálne výplachy* majú zasa za úlohu zbaviť vagínu spermií po ejakulácii. Nepoužívajú sa spermícidy, ale iné roztoky (napr. voda, ocot, coca-cola...). Účinnosť takejto „bizarnej“ praktiky, ktorá prezentuje naivný pohľad na anatómiu ľudskej sexuality, je veľmi malá (Sgreccia 1999, s. 432-433).

Ďalšími modernými metódami sú *interceptíva*, ktoré sú založené na princípe zabránenia nidácie zygoty v transformovanom endometriu maternice (Di Pietro, Minacori 1996, s. 881-892; Bošmanský 1996, s. 19; Sgreccia 1999, s. 433-434): mechanizmus pôsobenia *minipilulky* je rôzny: a) blokuje ovuláciu; b) vplýva na cervikálny hlien maternice, ktorý sa stáva nepriechodným pre spermie; c) ruší štruktúru endometria maternice, robí ho neschopným prijatia a nidácie embrya. Pearlov index je 1-6%. Ďalšou metódou je *„depotné dávkovanie“*, pri ktorom je estroprogesterónový prípravok injekčne implantovaný pod kožu. Prípravok vplýva preto v redukovanej podobe dennodenne a dávkovanie je prirodzené a systematické. Na jednej strane robí cervikálny hlien nepriepustným pre spermie a na druhej strane robí endometrium maternice nehostinným pre možnú nidáciu embrya. Kontraindikácie a riziká pri tejto metóde sú podobné ako pri iných umelých hormonálnych vstupoch do prirodzeného cyklu ženu. Pearlov index je 0-2%. *Tabletka „deň po“* je čisto abortívnou metódou, aj keď po chemickej stránke je zloženinou estrogénu a progesterónu. Užíva sa po pohlavnom styku. Spôsobuje

hormonálny prevrat v krvi a tele ženy počas 72 hodín, kedy by mohlo dôjsť k nidácii embrya (Minarovič 2000). Paralyzuje endometrium maternice. Postkoitálne zavedenie *vnútromaternicového telieska* (intra-uterin) spojené s vylučovaním medi zabraňuje takisto tehotenstvu. Spôsobuje minimálny zápal endometria maternice, ktorý robí toto prostredie nehostinné pre možné embryo. Riziká takejto abortívnej metódy sú veľké. Pestovanie vnútorného zápalu celkovo narúša imunitu človeka. Pearlov index je 1-3%.

*Kontragestívne* metódy majú vyslovene abortívny účinok (Di Pietro, Minacori 1996, s. 892-897; Sgreccia 1999, s. 434-435). Tabletka *RU486* je antagonistická progesterónu, ktorý je hormónom tehotenstva. Ruší ho, a tým ruší aj výstavbu sekrečného endometria maternice. Embryo nie je schopné rozvoja a zomiera. Užíva sa aj mesiac po počatí, lebo najlepšie vplýva v prvej fáze tehotenstva (počas 49 dní od počatia). *Vakcína anti-hCG* je konštituovaná z reťazca β hormónu gonadotrofínu. Ovplyvňuje hladinu progesterónu, ruší nidáciu a rozvoj embrya, ktoré je následne vypudené z maternice.

Je len samozrejmé, že takéto umelé chemické zásahy do tela, cyklu a života ženy nie sú bez negatívnych dôsledkov. Narušuje sa tým fyzicko-duševné zdravie ženy. Takáto žena sa vystavuje riziku (Brixová, Valent 1994; Gogolák 1996; Šmírová 2001; Casini, Spagnolo 2002): cievnej a mozgovej trombózy, pľúcnej embólii, kardiovaskulárnym komplikáciám (infarkt, artérioskleróza), predispozíciám telesných deformácií u detí, rakoviny prsníkov a krčku maternice, zablokovaniu normálneho fungovania hypotalamu. Negatívne dôsledky sa prejavujú aj v zmenách a narušení psychiky ženy, jej vzťahov, ale aj vytvárajú bariéry medzi ňou a partnerom (Sgreccia 1999, s. 432).

Po krátkom prehľade jednotlivých antikoncepčných metód a prostriedkov môžeme konštatovať, že sú stále sofistikovanejšie v bránení počatiu a životu. Chybné chápanie sexuality a *anti-life* mentalita prenikajú do všetkých oblastí života človeka a spoločnosti. Postmoderný človek chce mať všetko pod kontrolou, chce byť plne autonómny, často chce len užívať/konzumovať, ale odmieta akýkoľvek zodpovedný prístup. Rozhodne, tento krátkozraký pohľad a prístup je veľkým omylom. Z užšieho pohľadu si žena poškodzuje svoje zdravie, lebo každý umelý chemický zásah do metabolizmu zvyšuje riziká ďalších závažných chorôb ako sme poukázali (srdcovo-cievnych, reprodukčných, psychických...).

Poškodzuje sa aj vzťah medzi mužom a ženou, lebo iba žena znáša dôsledky takéhoto zredukovaného chápania vzťahu, lásky, sexuality, plodenia. Zo širšieho pohľadu je potrebné si uvedomiť, že národ a spoločnosť bez detí nemajú budúcnosť a smerujú k vymretiu.

## 3.2 Techniky umelého oplodnenia

Problematiku ľudského oplodnenia môžeme vnímať z rôznych uhlov (Thévenot 1989, s. 78-94; Bošmanský 1996, s. 10-14). Z biologickej stránky je splynutím mužskej spermie a ženského vajíčka. Z personalistického pohľadu je počatie zodpovedným osobným aktom manželského páru, pri ktorom vzniká nová osoba. Z biblicko-teologického pohľadu je aktom Stvoriteľa, ktorý tvorí nové stvorenie za spoluúčasti muža a ženy. Nastáva tu však problém, ak jeden alebo obidvaja partneri sú neplodní. Je potrebné sa snažiť ďalej? Modliť sa? Liečiť sa? Zmieriť sa s týmto faktom? Jedným z možných riešení sú v dnešnej dobe aj techniky/technológie, ktorými sa dosahuje oplodnenie. Úmysel pomôcť takýmto párom je dobrý, ale dominantnú úlohu v eticko-morálnom hodnotení hrajú aj prostriedky na jeho dosiahnutie. Až po akú hranicu je možná terapeutická pomoc či intervencia lekára a biológa? Kde je ten bod, ktorý je ešte dovolený, a nie je už iba technickou/technologickou manipuláciou (Hach 2004)?

V postmoderne existuje množstvo jednotlivých techník umelého oplodnenia. Základné delenie je na *homológne* (darcami gamét sú manželia) a *heterológne* (darca gamét je mimo manželstva) techniky. Ďalej sa rozlišujú na: *in utero* (vnútrotelové) a *in vitro* (mimotelové) metódy. V krátkosti predstavíme jednotlivé techniky (Bošmanský 1996, s. 27-32; Mráz 1997, s. 76-79; Šlipko 1998, s. 135-144):[36]

[36] Sgreccia (1999, s. 525-527) uvádza v tabuľke 20 rôznych intervencií umelého oplodnenia. Preto v tejto podkapitole je kvôli prehľadnejšej klasifikácii prijaté jeho triedenie. Aj Kongregácia pre učenie viery v inštrukcii *Donum vitae* (1987) triedi techniky umelého oplodnenia na *homológne* (FIVET, IAC) a *heterológne* (FIVET, IAD).

### 3.2.1 Umelá inseminácia

Umelá inseminácia *homológna* (IAC) a *heterológna* (IAD) je indikovaná pri niektorých formách mužskej a ženskej sterility (Thévenot 1989, s. 12-17; Sgreccia 1999, s 529-532). Deje sa vždy *in utero*. Získavanie spermií sa deje priamo pred inseminációu, alebo sa používajú „čerstvé“ udržiavané zmrazením. Získavanie spermií sa deje rôznymi spôsobmi: a) počas sexuálneho aktu: *coitus interruptus*; b) po sexuálnom akte: z prezervatívu, z vagíny...; c) mimo sexuálneho aktu: masturbáciou, polúciou, elektroejakuláciou... .Takto získané spermie sú transferované do pohlavných orgánov ženy, keď sa nachádza v blízkosti ovulácie, či už spontánnej alebo vyvolanej dávkovaním hormónov. Úspešnosť umelej inseminácie záleží od použitej techniky, indikácií a kvality spermií. Pri inseminácii IAD je úspešnosť pri použití zmrazených spermií 10% (strácajú na kvalite) a pri „čerstvých“ je 20%. Pri inseminácii IAC sa celkovo pohybuje okolo 15-16%.

Ďalšou technikou oplodnenia *in utero* je *GIFT* (gameta intrafallopian transfer) – prenos gamét do vajíčkovodu (Thévenot 1989, s. 20-21; Sgreccia 1999, s 542-544). Tieto gaméty sa prenášajú naraz, ale *oddelene* od seba. Táto technika má 3 fázy: a) odobratie vajíčka laparoskopickou metódou; b) odobratie a príprava spermií; c) prenesenie gamét do vajíčkovodu za pomoci minikatétra, v ktorom sú navzájom oddelené vzduchovou bublinou. Úspešnosť GIFTu je 20-27%. Pri tejto technike vzniká nebezpečenstvo možnej manipulácie gamét.

Pri *etickom hodnotení* umelej inseminácie je potrebné brať do úvahy motívy a ciele takéhoto konania, ale aj metódy a techniky, ktoré im slúžia (Sgreccia 1999, s. 532-534; Tondra 2001). Je dôležité si uvedomiť, že sexuálny styk nie je iba biologický fakt, ale aj personálny akt muža a ženy, ktorí žijú vo vzájomnom zväzku. Plodiaci akt nie je iba čisto biologický proces a zmes biochemických náhod, ale je predovšetkým personálny, intímny a transcendentný. Má sa diať podľa „prirodzenosti“ a „osobne“. Jeho redukcie nie sú výhodné, lebo sú náročné a často komplikujú vzťahy (dieťa má matku, jedného alebo dvoch otcov?). Ako usporiadať takéto „vzťahy“? Častokrát je tu aj snaha získať a vlastniť dieťa za každú cenu, ako nejakú vec (Thévenot 1989, s. 101-102).

*Morálne aspekty homológnej umelej inseminácie*

Tento typ vo všeobecnosti nespôsobuje morálne ťažkosti, ak má terapeutický a integrálny charakter a pomáha, aby manželský akt vo svojej komplexnosti (telesná a spirituálna jednota) mal plodiaci efekt (iba jednoduchá pomoc). Katolícku (cirkevno-teologickú) pozíciu tu predstavuje a spresňuje inštrukcia *Donum vitae* (1987, II., č. 1, 6). Plodenie má byť ovocím fyzického a duchovného zjednotenia manželov, ktorí žijú v riadne uzavretom manželskom zväzku. Odovzdanie života novej osobe sa deje v spolupráci s Bohom Stvoriteľom a je ovocím a znamením ich vzájomnej lásky a vernosti. Naopak, umelá inseminácia oddeľuje jednotu manželov od plodenia. Táto technika nemá nahrádzať manželský akt, ale má byť iba jednoduchou pomocou pri zavŕšení jeho prirodzeného konca. Je preto nedovolené oddelenie a dualizmus, ku ktorému dochádza, medzi biologickým rozmerom plodenia a duchovným rozmerom osoby (Humanae vitae 1968, čl. 14). Prirodzenosť nie je iba *bios*, ale aj metafyzický a transcendentný rozmer osoby, ktorá uznáva nielen fyziologické a biologické zákony, ale aj prirodzený morálny zákon, ktorý svedčí o celistvosti v ľudskej láske a sexualite (Katechizmus 1998, čl. 2352, 2375, 2379). Čo sa týka prostriedkov a metód na získanie spermií, najčastejším spôsobom je masturbácia. Táto metóda, ako aj ostatné v sebe oddeľujú sexuálnu akciu a koncept pravej manželskej lásky (Kódex kánonického práva 2001, kán. 1061). Dôraz na dôstojnosť ľudskej osoby a jednotu lásky i života, má byť uprednostnený pred výberom metódy a rýchlosťou i jednoduchosťou techniky (Sgreccia 1999, s. 534-539).

*Morálne aspekty heterológnej umelej inseminácie*

Je len samozrejmé, že darcovstvo spermií od iného darcu mimo manželstva je z pohľadu katolíckej morálky mravne nedovolené (Donum vitae, II., č. 1-2). Vzniká riziko vytvorenia akéhosi nového typu rodiny, ktorá bude už nie monogamická, ale plurigamická. Heterológna inseminácia je proti jednote manželstva, dôstojnosti manželov, vlastnému poslaniu rodičov a právu dieťaťa prísť na svet v prirodzenom manželstve a rodine. Zároveň oddeľuje jednotu a integritu manželskej plodnosti, láme genetické rodičovstvo a ruší zodpovednosť výchovy. Je tu veľa praktických, právnych, etických a morálnych

komplikácií. Spôsobuje aj psychologické problémy s identitou dieťaťa a identifikáciou s otcom. Je tu aj nebezpečenstvo selekcie spermií a eugenických zásahov v „spermobankách“. Akékoľvek tieto intervencie sú nedovolené (Sgreccia 1999, s. 539-542).

### 3.2.2 Oplodnenie *in vitro* s prenosom embrya (FIVET)

Otázka oplodnenia *in vitro* je v postmodernej dobe veľmi aktuálna. Okolo nej sa vedú ostré debaty a polemiky, a to nielen v oblasti morálky a etiky, ale aj v odbornej a laickej verejnosti (Hrúzik 2000). Netýka sa len samotnej pomoci pri následnom plodení človeka (odovzdania života), ale aj pri „výrobe“ embryí, ktoré sa ďalej používajú na vedecké účely v laboratóriách (Serra 1999). Je „hraničnou zónou“, ktorej konzekvencie sa prejavujú v mnohých oblastiach (napr. vedeckej, etickej, sociálnej, genetickej). Odmietanie hraníc a napredovanie v týchto experimentoch znamená prepad antropologickej hodnoty embrya.

O tejto hrozivej skutočnosti svedčí aj *Evangelium vitae* (čl. 14):

*„Rôzne spôsoby umelého oplodnenia, ktoré zdanlivo slúžia životu a sú obvykle s týmto zámerom používané, otvárajú zároveň možnosti pre nové úklady proti životu. ... vykazujú tieto technické spôsoby dosť vysokú neúspešnosť: tá sa prejavuje nie v tom, že by nedošlo k oplodneniu, ale že zárodok je potom veľmi skoro vystavený nebezpečiu smrti. Ďalej musí byť vždy oplodnené viac zárodkov ... tie, ktoré sú „prebytočné“, sú potom zničené alebo používané k vedeckým výskumom, kde pod zámienkou pokroku lekárskej vedy je v skutočnosti ľudský život redukovaný na obyčajný „biologický materiál“, s ktorým je možné voľne nakladať.“* (Porov. aj Dignitas personae 2008, čl. 14-16).

Z citovaného úryvku vidno, že vždy sa vytvorí viac embryí, než je nevyhnutné. Zvyšok sa použije za účelom priemyslu, výskumu alebo obchodu. Technológia má svoju vlastnú dynamiku, ktorá je otvorená novým možnostiam degradácie ľudského embrya. Má aj svoju „filozofiu“, kde pravda je podriadená užitočnosti, bytie výrobe či produkcii a hodnota osoby moci (Sgreccia 1999, s. 545-547).

*FIVET – vyznačenie problému, metódy, úspešnosť*

Obrancovia tejto metódy tvrdia, že práve ona pomôže vyriešiť problém mužskej a ženskej neplodnosti. Uplatňuje sa tam, kde umelá inseminácia nemá šancu. Je potrebné v krátkosti a veľmi zjednodušene predstaviť postup (Thévenot 1989, s. 17-20; Sgreccia 1999, s. 549-553). Na začiatku tí, ktorí praktizujú FIVET urobia testy plodnosti a komplexné kontroly u muža a ženy a informujú pár o možnosti homológnej alebo heterológnej inseminácie. Umelými hormónmi sa stimuluje ovulácia ženy, lebo jedno vajíčko nestačí na oplodnenie a prenos. Celý tento proces až po odber vajíčok je veľmi komplexný a komplikovaný, vyžaduje neustále sledovanie, moderovanie a lekárske vyšetrovanie ženy. Nastáva odber semena od muža, alebo sa používa zmrazené od iného darcu. Dejú sa rôzne mikromanipulácie, ktoré pomáhajú spermii preniknúť cez obal vajíčka. Je samozrejmé, že k oplodneniu dochádza v laboratórnych podmienkach, teda *in vitro*. Prenos embrya sa deje v celkovej anestéze. Je potrebné tu rozlišovať medzi embryami získanými oplodnením a embryami prenesenými. Celková strata embryí sa pohybuje okolo 93-94%. Aj nidácie a následné tehotenstvá končia v mnohých prípadoch potratom. Preto úspešnosť FIVET sa pohybuje okolo 14-20%.

Oplodnenie *in vitro* so sebou nesie aj mnohé riziká a klinické komplikácie pre život a zdravie ženy, ale aj preneseného embrya (Di Pietro, Minacori 1998, s. 465-497): syndróm ovariálnej hyperstimulácie, rast fetálnych deformácií, asynchrónnosť rozvoja endometria a embrya, mimomaternicové tehotenstvo, mnohonásobné tehotenstvo.

*Eticko-morálne hodnotenie homologného FIVET*

Pri diskusii a následnom etickom hodnotení je potrebné brať do úvahy dva nevyhnutné fundamenty ľudského plodenia (Donum vitae, II., č. 5): a) *ochranu života embrya*; b) *jednotu a personálny vzťah legitímnych manželov*.

FIVET a jej techniky spôsobujú ochrane života embrya veľa prekážok (Ślipko 1998, s. 145-151; Sgreccia 1999, s. 562-564). Všeobecne je potrebné oplodniť a „vyrobiť“ veľa embryí, lebo úspešnosť prenosu a následného tehotenstva je nízka. Nadbytok nepoužitých embryí (viac ako 80%) predstavuje právny a etický problém (Bompiani, Guariglia, Rosati 1995, s. 223-258; Dignitas personae, čl. 14-16): sú eliminované,

zmrazené na ďalšie použitie, ďalej použité vo výskume, v oplodnení inej ženy a pod. Mnohí zástancovia banalizujú tento problém a argumentujú, že aj v prirodzenom procese počatia dochádza k „strate“ embryí, tak prečo by sa to nedalo tolerovať aj v laboratórnych podmienkach. Tento „argument“ nemá racionálne základy, lebo je rozdiel medzi procesmi, ktoré sa dejú prirodzene a medzi umelými a vôľovými zásahmi človeka, ktorý ich chce riadiť a ovplyvňovať podľa seba a pre seba. Život a smrť nemôžu byť podriadené rozhodnutiam človeka, ktorý sa stavia do pozície rozhodcu/darcu života a smrti. Táto abortívna mentalita má v sebe eugenický podtón.

Techniky FIVET oddeľujú jednotiaci zmysel a rozmer manželského sexuálneho aktu, ktorého dôsledkom je plodiaci charakter (Donum vitae, II., č. 4). Sexuálny akt, ktorý má zjednocovať manželov a byť jednotou lásky a života, je umelo pretrhnutý a oddelený (Evangelium vitae, čl. 14). Tento akt má byť otvorený na dar života. Je stretnutím dvoch osôb v ich celistvosti a komplexnosti, a preto nemá byť redukovaný iba na biologické prevedenie techniky (Tondra 1999). Zanedbáva sa tu antropologický rozmer. Jednoducho povedané, homológne FIVET je po všetkých stránkach, morálne neprijateľné a neprípustné (Thévenot 1989, s. 99-100; Sgreccia 1999, s. 565-568).

*Eticko-morálne hodnotenie heterológneho FIVET*

Táto technika spôsobuje už iba po prirodzenej stránke množstvo komplikácií (Albertacci, Vetrugno, Sacchini 2000). Darkyňou vajíčka môže byť hociktorá žena (sestra, priateľka, anonymná?) a darcom spermií hociktorý muž. Ako je možné usporiadať prirodzene takéto „vzťahy“? Kto je otec, matka, darca, biologický rodič, vychovávateľ? Problémom je aj spôsob odberu gamét (u žien je tento proces komplikovaný) a ich skladovanie v zmrazenej podobe. Problémom je aj nepriehľadnosť a množstvo rôznych eugenických techník, ktoré môžu sledovať vlastné ciele. Dôsledkami takéhoto konania je totálne nabúranie prirodzených vzťahov, ktoré sa prejavujú (Sgreccia 1999, s. 569-585): a) v negatívnej odozve manželskej a rodičovskej jednoty (ruptúra vzťahu manželstvo – rodičovstvo); b) v biologickej, psychologickej a právnej identite novorodenca (schizofrénia identity, rolí); c) v možnosti eugenických hypotéz (experimenty, klonovanie, hybridácia);

d) v konzekvenciách u „náhradnej matky“ (porušenie dôstojnosti plodenia, ženy a materstva).

Zo skúmanej problematiky techník umelého oplodnenia sme mohli postrehnúť paradoxnosť postmodernej *anti-life mentality*. Na jednej strane sa preferujú a propagujú všelijaké prostriedky na zabránenie počatia a tehotenstva ako antikoncepcia či potrat, a na druhej strane je možné pozorovať až „abnormálne“ snahy dosiahnuť ľudské oplodnenie umelými metódami a technológiami za každú cenu. Ale ako vidieť, všetky tieto biomedicínsky komplikované a finančne náročné prístupy zanedbávajú personálny rozmer človeka a ľudskej lásky. Vystavujú ho neľútostnému utrpeniu a degradácii. Biomedicína sa stala redukcionistickou a ideologickou, lebo nerešpektuje ontologickú hodnotu človeka (embrya), redukuje ho na „vec“ a za každú cenu sa snaží vyskúmať tajomstvo života. Iba čas ukáže, kde je hranica, ktorou začína autodeštrukčný mechanizmus človeka.

## 3.3 Genetické manipulácie a prenatálna diagnostika

Bioetika je ovplyvňovaná aj novými pokrokmi v oblasti *genetického inžinierstva*. Stále častejšie je počuť slovné spojenia „genetická manipulácia“, „génová terapia“ a „eugenika“ (Sýkora 2001). Genetické inžinierstvo za posledné desaťročia 20. storočia dospelo k nebývalému rozmachu. Ľudstvo si od jeho výsledkov sľubuje veľmi veľa. Samozrejme, prináša aj množstvo otázok, ktoré sú nielen často kritizované, ale aj neprijateľné z eticko-morálnej stránky. Je možné tvrdiť, že ľudstvo sa nachádza na samej historickej križovatke vedy, ale aj ľudskosti. Na jednej strane je človek schopný meniť štruktúru bunky, jej genetické vybavenie, „vytvoriť“ ľudský život v laboratóriu, a na druhej strane stojí na pokraji svojho vlastného sebazničenia (Ślipko 1998, s. 77-82). Preto nikdy etika a morálka nebola tak potrebná vo vede, medicíne, biológii a spoločnosti, ako je tomu v postmodernej epoche. Práve kvôli tomu bolo od roku 1975, kedy sa prvýkrát zišli na konferencii v Asolimare hlavní svetoví experti na genetické manipulácie *in vitro*, prijaté množstvo dokumentov, ktoré regulujú, ochraňujú, modifikujú, deklarujú, či zakazujú genetické zásahy na človekovi (Sgreccia 1999, s. 299-306).

### 3.3.1 Manipulácia a genetické inžinierstvo

Pre pochopenie problematiky a vyvodenie eticko-morálneho hodnotenia (Rotter 1999, s. 33-38) je nevyhnutné oboznámiť sa so špecifickou terminológiou a sprostredkovať základné informácie z biológie, embryológie a genetiky. Kvôli lepšiemu prehľadu je potrebné si pripomenúť dôležité etapy rozvoja *génového* inžinierstva (Mráz 1997, s. 46-56; Sgreccia 1999, s. 306-309):

a) 1956 – identifikácia ľudských chromozómov ako základných štruktúr;
b) 1965 – prvá *cell fusion* a J. A. Hodgkin vnáša termín „génové inžinierstvo“;
c) 1967 – začiatok užívania techník prenatálnej diagnostiky;
d) 1969 – objav reštrikčnej endonukleázy;
e) 1970 – syntéza prvého umelého génu;
f) 1971 – realizácia prvej rekombinovanej DNA;
g) 1981 – narodenie prvých myší *klonovaním*;
h) 1993 – vedci J.L. Hall a R.J. Stillman vyprodukovali metódou *embryo splitting* 48 geneticky identických embryí;
i) 1996 – vedci I. Wilmut a K. Campbell vyklonovali pomocou metódy *nuclear transfer* ovcu Dolly;
j) 2001 – projekt HUGO – zmapovaný ľudský génom;
k) po 2001 – zisťovanie anotácie a funkcie génov.

Všetky tieto medzníky svedčia o obrovskom pokroku vedy, ktorá prekonáva stále nové hranice, dáva si ambiciózne ciele a človekovi podsúva stále väčšiu moc nad životom (Ďačok 2004; Eijk 2004). Aj kvôli tomu „potenciálna“ génová terapia získava v postmoderne stále viac na vážnosti a pozornosti (Glasa 2005).

Medzi jednotlivé *techniky* genetického inžinierstva podľa ich cieľa zaraďujeme (Sgreccia 1999, s. 311-312):

a) *kartografia* – lokalizácia chromozómov a génov;
b) *izolácia* – „vystrihnutie“ genetických sekvencií v DNA;
c) *klonovanie* – multiplikácia génov;

d) *zisťovanie sekvencií* – definovanie molekulárnej štruktúry kvôli pochopeniu mechanizmov;
e) *transfer* – prenos génov do buniek, v ktorých by reagovali „normálne“.

Všetky tieto techniky majú prispieť k identifikácii patogénnych génov, produkcii molekúl užitočných pre človeka, produkcii rastlín a živočíchov, poznania štruktúry a prirodzenosti génov. Ak by sa spoznala lokalizácia génov v chromozómoch, proteíny, ktoré ich kódujú a choroby, ktoré determinujú, znamenalo by to obrovské víťazstvo v oblasti biológie a medicíny (Ďačok 2002, s. 42-49).[37]

Jednotlivé zásahy do génov sa dejú za účelom modifikácie genetického dedičstva (Faggioni 1998). Existujú tri úrovne zásahov, a z každej vyplývajú etické konzekvencie pre také konanie (Sgreccia 1999, s. 312-316). Zásahy do génov *somatických* buniek spôsobené hľadaním lokácie patogénnych génov majú veľký význam pre liečbu človeka. Táto terapia nespôsobuje žiadne etické problémy. Zásahy do *pohlavných* buniek sa dejú za účelom génovej terapie. Ale akékoľvek nie terapeutické experimenty sú nedovolené a sú v rozpore v pohľadom personalistickej bioetiky. Zásahy do *ľudského embrya* spôsobujú najväčšie etické problémy. Akékoľvek experimenty a manipulačné zásahy do genetickej výbavy embrya sú nedovolené. Účely jednotlivých zásahov v oblasti genetiky môžeme klasifikovať ako: a) diagnostické; b) terapeutické; c) produktívne; d) narušujúce; e) experimentálne.

Pred niekoľkými rokmi hrala genetická diagnostika hlavnú úlohu v prenatálnej oblasti, s ktorou je stále spojené množstvo etických problémov. V postmodernej dobe sa začína aplikovať genetická diagnostika stále viac u narodených (*postnatálna genetická kontrola*) (Tomo, Hegyi, Tomo ml. 2001; Rogers 2002; Sándor 2002). Tento posun so sebou prináša množstvo etických otázok. V krátkosti predstavíme jednotlivé tematické okruhy (Mráz 1997, s. 68-75; Šlipko 1998, s. 73-77; Sgreccia 1999, s. 327-337):

[37] Revolúcia nastala, keď v roku 1985 pomocou metódy *Polymerase Chain Reaction* bolo možné obdržať z minimálnej kvantity DNA syntézou enormné množstvo genetického materiálu vhodné na štúdium a diagnostickú analýzu (Behúlová 1999, s. 21-23).

a) *genetické testy s cieľom diagnostikovať chorobu* – skúmajú sa rozličné prenášané dedičné choroby, človek má právo „byť“ informovaný, ale aj právo „nebyť“ informovaný o svojich prípadných genetických anomáliách;
b) *diagnostika pred svadbou a pred počatím* – diagnostikovanie recesívnych génov, ktoré môžu prenášať patogény, možným dôsledkom a riešením je zmena partnera a selektívny potrat;
c) *genetická „kontrola“ pracujúcich* – zisťovanie genetických predispozícií u pracujúcich, dôsledkom môže byť nerešpektovanie zdravia, následné zneužitie informácií a selekcia pracovníkov;
d) *projekt HUGO (Human Genome Organization) a etické problémy* – tento ambiciózny projekt posúva biomedicínu a ľudstvo revolučne dopredu, lebo dá odpovede na mnohé choroby, ale môže aj prispieť k eugenickým zásahom a diskriminácii voči človekovi;
e) *genetické testy a právna oblasť* – progres v genetickej analýze DNA môže prispieť k zisťovaniu otcovstva, v oblasti zdravia a poistenia, v oblasti kriminológie (vytvorením registrov a databánk chránených tajomstvom).

Ďalšou významnou manipuláciou je *génová terapia* (Sgreccia 1999, s. 338-344). Čo rozumieme pod pojmom génová terapia? Je to zásah do organizmu alebo ľudských buniek, kde sa vnáša gén, teda fragment DNA, za účelom prevencie alebo uzdravenia nejakej choroby (Blašková, Kyselovič, Švec 1998, s. 77). Prvý takýto zásah bol vykonaný v USA v roku 1990. Génová terapia môže byť vykonaná na somatických bunkách, ale aj na pohlavných bunkách. Je preto potrebné rešpektovať základný etický princíp, ktorý zdôrazňuje nedotknuteľnosť genetického vybavenia jedinca a fyzickú integritu osoby (Magill 2000, s. 3-5). Účel má byť jedine terapeutický. Absolútne nie sú dovolené zásahy kvôli modifikácii pohlavných buniek. Je preto nevyhnutné, aby jednotlivé štáty a ich centrálna autorita verifikovala a kontrolovala jednotlivé zásahy. Je tu pokušenie vylepšovania genetického dedičstva.

V postmodernej epoche je problematika *klonovania* veľmi aktuálna (Sgreccia 1999, s. 307-309). Do tohto „asexuálneho rozmnožovania“ sa vkladajú veľké nádeje. Práve kvôli tomu je kontroverzná a eticky diskutovaná (Korec 1999; Paulinyová 2000; Chapelle 2001).

Rozoznávame dva druhy klonovania: *terapeutické* a *reprodukčné*. Technicky sa praktizuje dvomi spôsobmi: *embryo splitting* a *nuclear transfer*. Veľmi zjednodušene a laicky to znamená, že metóda *embryo splitting* umelo reprodukuje prirodzený proces delenia a formácie embryonálnych buniek počas prvej fázy (do 14 dní od oplodnenia) na dve alebo viac identických embryí, ktorých separované blastoméry vďaka svojej totipotentnej vlastnosti sa delia na ďalšie bunky. Metóda *nuclear transfer* má dve fázy. V prvej fáze je vajíčko zbavené jadra a v druhej je jadro inej bunky prenesené do vajíčka bez jadra, ktoré je elektrickým šokom aktivované k deleniu.

Aké ciele môže sledovať klonovanie (Sgreccia 1999, s. 344-348)? Môže to byť: reprodukcia krásnych a geniálnych ľudí; reprodukcia geneticky zdravých ľudí, aby sa vyhlo rôznym chorobám; výroba množstva geneticky identických subjektov pre ďalší výskum; darovanie dieťaťa sterilnému páru; darovanie človekovi dieťa s genotypom podľa jeho výberu; determinovanie pohlavia dieťaťa[38]; vyprodukovanie skupiny identických subjektov na špeciálne účely a operácie; reprodukovanie zdvojených embryí každého človeka pre prípad možných transplantácií...(Di Pietro 1997). Znie to ako utópia? Tieto kroky do neznáma rozdeľujú tábor vedcov, politikov, ale aj verejnosť na zástancov a odporcov (Kopecký 1998; Salomon 1999). Aj po legislatívnej stránke bol tu zo začiatku striktný zákaz klonovania jedincov, ale s odstupom času sa tento proces uvoľňuje a začína sa dovoľovať (aspoň) terapeutické klonovanie (Petr 2003).

Pri *etickom* hodnotení je dôležité, aby bolo ujasnené základné kritérium, ktoré bioetika prijala za svoje. Preto sa tu natíska otázka: Na základe akých princípov je možné hodnotiť a stanoviť limit medzi *dovoleným* a *nedovoleným*? Odpoveď na túto otázku podávajú zástancovia troch odlišných prístupov (Sgreccia 1999, s. 316-320). Zástancovia *prvého* prístupu tvrdia, že človek je jediným pánom seba samého a svojho osudu. On je ten, ktorý riadi, rozhoduje, determinuje. Pre vedca je v takomto prístupe dovolené to, čo je aj technicky možné. Zástancovia *druhého* prístupu tvrdia, že prijateľné hranice dovolenosti

[38] Motívmi, metódami, etickým hodnotením selekcie a predeterminácie pohlavia dieťaťa sa podrobne zaoberá Sgreccia (1999, s. 586-592).

pre väčšinu ľudstva má regulovať pozitívny zákon štátu a medzinárodno-právne normy. Je to pozícia empirická, pragmatická a pozitivistická. Problémom však naďalej ostáva, kde je ten základ a hranica určenia zákonom, kto ju určí a hlavne podľa akých kritérií. *Tretí* prístup je morálno-teologický (Rotter 1999, s. 38-44). Aj keď v Zjavení nie sú detailné odpovede na konkrétne problémy genetického inžinierstva a teologické myslenie je prijímané iba veriacimi, racionálna reflexia Magistéria o budúcnosti človeka je nielen legitímna, ale aj nevyhnutná. Teologické základy stoja na všeobecných zjavených pravdách: „človek obraz Boha" a „posvätná hodnota ľudského života". Aké je teda to základné kritérium, na ktorom stojí racionálna a objektívna pravda tohto prístupu? Základný princíp je *personalistický*, ktorého vízia telesnosti je takáto: „telo a jeho genetický program je v jednote s duchom, a ako také spolu konštituujú existenciálnu jednotu ľudskej osoby. Akýkoľvek zásah do tela a jeho genetického kódu je zásahom do celistvosti osoby a nemôže byť ospravedlnený, iba ak v terapeutickom prípade" (Magill 2001, s. 3-5).

Z tejto *personalistickej* vízie vychádzajú konkrétne etické princípy (Sgreccia 1999, s. 321-323):

a) ochrana života a genetickej identity každej ľudskej bytosti;
b) terapeutický princíp;
c) ochrana ekosystému a životného prostredia;
d) ontologické a axiologické odlíšenie človeka a iných živých bytí;
e) kompetencia ľudskej komunity.

Magistérium katolíckej Cirkvi v inštrukcii *Donum vitae* (I., č. 6) zakázalo klonovanie:

*„Pokušenia alebo vzniknuté hypotézy, aby ku vzniku ľudského bytia došlo bez akéhokoľvek kontaktu so sexualitou, cez „pohlavnú fúziu", klonovaním, partenogenézou, sú protikladmi k morálke, pretože sú v rozpore s dôstojnosťou, a to ako ľudského plodenia, tak aj manželskej jednoty."*

Aj dokument *Reflexia o klonovaní* (1997, s. 978-983) Pápežskej Akadémie pre Život potvrdzuje toto učenie. Označuje, že klonovanie spôsobuje radikálnu manipuláciu so vzťahovosťou a komplementaritou v rámci ľudského plodenia, ako z pohľadu

biologického, tak aj personalistického. Vyjadruje znepokojenie nad možnými nebezpečenstvami z klonovania, ktoré sa môžu prejaviť v nových formách otroctva, diskriminácie a nových nepoznaných hĺbok utrpenia. Človek hrá svoju tragickú paródiu, keď sa stavia na úroveň Boha Stvoriteľa a osobuje si právo rozhodovať a riadiť tajomstvo života. Dokument podčiarkuje neporušiteľnosť ľudskej dôstojnosti a hodnoty ľudského života. Dovolenie klonovania narúša dva základné princípy: rovnosť medzi ľudskými bytosťami a princíp nediskriminácie (Tondra, 1998, s. 11).

### 3.3.2 Prenatálna diagnostika

*Prenatálna diagnostika*[39] je určená na štúdium genetického vybavenia embrya a plodu (Sgreccia 1999, s. 353-356; Rotter 1999, s. 45-51). Problém, ktorý je s touto metódou spojený, spočíva často v následnom potrate deformovaného plodu. Takéto diagnostikovanie sa robí u embrya *in vitro*, a to ešte pred implantovaním do maternice, alebo u prirodzene splodeného jedinca. Túto úlohu u genetického predimplantačného diagnostikovania spĺňajú *invazívne* a *neinvazívne* metódy (Macek 1999). V postmodernej dobe sú ešte veľmi chudobné možnosti génovej terapie u takto geneticky deformovaných plodov. Preto genetická selekcia zatiaľ predkladá iba dve možnosti, alebo prijať takéto dieťa a nechať, aby sa narodilo s nejakou genetickou chybou, alebo pristúpiť na interrupciu (Bošmanský 1996, s. 41-43; Šlipko 1998, s. 162-168). Táto selektívna interrupcia nevidí v deformovaných plodoch ľudské indivídua, ktorým zodpovedá hodnota ľudskej osoby, a preto sú eliminované. Do komplexnosti etického riešenia tejto problematiky zapadá rodina, experti, ktorí ju vykonávajú, organizácie poskytujúce takúto „službu".

Pri genetickej prenatálnej diagnostike je potrebné skúmať *medicínske* indikácie, ktoré predkladá deontologický kódex a verifikuje genetická rada (Watt 1995; Sgreccia 1999, s. 356-359; Cisárik 2001, s. 73-80; Dörries 2002, s. 107-116) :

a) vek matky prekročil 36 rokov;

[39] Prenatálne diagnostikovanie počas tehotenstva *ultrazvukovým* vyšetrením nepredstavuje známe riziká a je odporúčané kvôli monitorovaniu zdravia matky a dieťaťa.

b) existencia dieťaťa s Downovým syndrómom v rodine;

c) prítomnosť anomálie v chromozómovej štruktúre u jedného z rodičov;

d) prítomnosť metabolickej poruchy u dieťaťa už narodeného;

e) prítomnosť postihnutia u dieťaťa vážnou hemoglobínopatiou;

f) prítomnosť postihnutia u dieťaťa chorobou na chromozóme X;

g) prítomnosť dieťaťa postihnutého ťažkou deformáciou neurónového kanála.

*Metódy* a *techniky*, ktoré sa používajú pri prenatálnej diagnostike sa dajú rozdeliť podľa dvoch kritérií: a) podľa typu získaných diagnostických informácií; b) podľa invazívnosti diagnostickej procedúry. Práve podľa hladiny invazívnosti a rizika, ktoré je s tým spojené, budeme jednotlivé techniky a metódy klasifikovať na: *neinvazívne, semiinvazívne, invazívne*.

Do skupiny *neinvazívnych* techník (Sgreccia 1999, s. 360-362) patrí bežná *echografia*, ktorá používa na diagnostikovanie ultrazvuk. Monitoruje sa ňou normálny priebeh tehotenstva i zdravie matky a plodu. Neštuduje genetické anomálie, ale morfologický a funkčný vývin embrya – plodu. V prípade porúch je možná terapia. Nepredstavuje teda ani traumu ani riziká. Praktizuje sa v celku 3 krát počas fyziologického tehotenstva. Prvý ultrazvuk je v priebehu prvého trimestra. Druhýkrát sa vykoná medzi 20. až 24. týždňom tehotenstva. Tretíkrát je to po 30. týždni. Ďalšou technikou je *triplo-test*. Diagnostikuje chromozómovú patológiu, špeciálne Downov syndróm (podľa biochemických ukazovateľov AFP, E3, hCG). Praktizuje sa medzi 15. a 18. týždňom tehotenstva. Táto technika nepredstavuje žiadne riziko ani pre matku ani pre plod, ale podčiarkuje niektoré dôležité etické otázky (možnosť selekcie).

*Semiinvazívne* techniky sa zakladajú na prenatálnej analýze trofoblastických buniek, minimálne štyrmi typmi techník, a to medzi 6. a 13. týždňom tehotenstva.

Medzi *invazívne* techniky patrí (Polešanská 1998; Sgreccia 1999, s. 364-369; Ondrušeková 1999, s. 64-67; Cisarik, Holubová 2000): *fetoskópia*, ktorá sa praktizuje medzi 18. a 20. týždňom tehotenstva. Spočíva v zavedení optického vlákna do maternice za účelom sledovania plodu alebo iných vyšetrení. Predstavuje zvýšené riziko interrupcie, ktoré sa pohybuje medzi 4-6%. *Placentocentéza* sa deje za účelom odberu krvi plodu. Je potrebné ju niekoľkokrát opakovať. Riziko je tu 7-10%. *Embryoskopia* je priamou

vizualizáciou embrya a jeho štruktúry v prvom trimestri pomocou optického vlákna. Táto technika dopĺňa iné techniky, aby spresnila pozorovania. *Choriová biopsia* je technikou genetickej skúšky medzi 8. až 11. týždňom tehotenstva. Ide o odobratie embryonálneho tkaniva na genetickú diagnostiku. Vďaka moderným technológiám je riziko nízke iba 3%. Ale eticky je veľmi problematické, lebo zasahuje do embrya v jeho rannom štádiu vývoja. *Amniocentéza* je technikou praktizujúcou počas celého štádia. Tradične sa ale robí medzi 15. až 18. týždňom tehotenstva. Je to odber amniotickej tekutiny, ktorá obsahuje odštiepené bunky plodu. V druhej fáze sa z roztoku oddelia tieto epitálne bunky a segmenty. *Kordocentéza* sa deje okolo 18. týždňa za účelom odberu krvi plodu z pupočnej šnúry. Táto technika môže skomplikovať formovanie pupočnej šnúry, ktorá je pre plod nevyhnutná a prispieť k deformáciám plodu.

K *etickému* hodnoteniu genetickej prenatálnej diagnostiky sa viaže množstvo eticko-morálnych otázok (Bošmanský 1996, s. 43-44; Sgreccia 1999, s. 370-372; Sacchini, Di Pietro, Spagnolo 2002, s. 131-151). Aká je pravdepodobnosť, že genetická choroba u plodu sa dá terapiou vyliečiť? Nie je predsa len logickým dôsledkom takejto nemožnosti selektívna interrupcia (Pueschel, Šustrová 1995)? Bude potrebné tu predstaviť niekoľko rozdielnych prístupov k riešeniu. Prístup založený na *utilitaristickej* rovnici „vklad/input – zisk/output“ tvrdí, že netreba nechať žiť takýchto jedincov, lebo sú príťažou ako pre rodiny, tak aj pre spoločnosť. Zástanca tohto prístupu a tvorca teórie „novorodeneckej eutanázie“ *H.D. Aiken* (1968) tvrdí, že ak sú ťažkosti s biologickým prežitím a nie je možnosť na pravý ľudský život, tak „charitatívna“ interrupcia je prijateľná, ba priam povinná. Iný utilitaristický prístup tvrdí, že zničenie rodiny po emocionálnej a finančnej stránke, keď sa narodí ťažko postihnuté dieťa, ale aj jeho potrat, sú zlé riešenia. Ale potrat je tu menším zlom. Ďalším prístupom je prístup niektorých *protestantských cirkví*, ktoré tvrdia, že právo na život je podriadené kvalite života a plod je iba „možnou personalitou“. Ďalším prístupom je prístup niektorých *Hnutí za život v USA*, ktoré striktne a jasne odmietajú akékoľvek prenatálne diagnostikovanie.

Alternatívnym prístupom k riešeniu danej problematiky je stanovisko, ktoré je oslobodené od akejkoľvek radikálnosti a stojí na *personalistickej* báze (Sgreccia 1999, s.

372-373). Embryo či plod sú ľudskými subjektmi, s plnou vážnosťou ľudskej dôstojnosti a práva na život, ktoré je garantované každej ľudskej bytosti. Veď predsa už embryo je ľudskou bytosťou. Tento biologický a ontologický základ ľudského života je prvým a nevyhnutným fundamentom, z ktorého vychádzajú ďalšie práva a hodnoty. Aj všetky *Medzinárodné charty* hendikepovaných ľudí potvrdzujú rovnakú dôstojnosť a hodnotu ľudského života ako u postihnutých tak aj u zdravých (Dohovor OSN 2009).

Eticko-morálne hodnotenie prenatálnej diagnostiky podávajú aj dokumenty *Magistéria* katolíckej Cirkvi (Donum vitae, časť I., č. 2; Evangelium vitae, čl. 63; Katechizmus, čl. 2274-2275). Diagnostika je dovolená, ak používané metódy majú za účel ochranu života a integrity matky i plodu, bez nejakých zbytočných rizík. Majú smerovať k príprave prípadnej terapie. Naproti tomu je ťažko proti morálke, ak výsledky diagnostiky provokujú a navádzajú na interrupciu, lebo existencia žiadneho postihnutia sa nesmie rovnať výroku smrti. Eugenická selekcia je preto neprijateľná.

Ako sme už mohli vidieť, problematika genetiky, genetického inžinierstva, manipulácií, diagnostiky je veľmi komplikovaná a komplexná. Tento výskum si vyžaduje koncentráciu ohromného ľudského intelektuálneho a finančného potenciálu. Neustále napredovanie dopredu je obrovským úspechom ľudstva. Samozrejme, ako sme už spomenuli, je tu množstvo eticko-morálnych otáznikov a rizík. Dôležité je, aby pri takomto rýchlom napredovaní neostala etika a morálka niekde pozadu. Aby sa to nestalo, je potrebné regulovať výskum ukotvením na základnej personalistickej premise (Serra 1997, s. 903-921; Golser 1999): *identita embrya a plodu má personálny charakter individuality, ktorá má právo na rozvoj a život*. Ak to človek bude rešpektovať, ľudstvo sa môže posunúť veľmi vpred. Ale ak nie, tak sa vydá na veľmi riskantnú cestu.

## 3.4 Potrat

Problém *potratu* a eticko-morálny pohľad na túto problematiku vyvolávajú v spoločnosti značné kontroverzie. Zástancovia tvrdia, že je to slobodné rozhodnutie ženy

a má na to právo, odporcovia poukazujú, že je to hanebný čin, lebo dieťa má právo na život. Naším prístupom bude poukázať, či ľudské embryo je od prvého momentu počatia individualizovaným ľudským životom a či existujú nejaké podmienky, ktoré by úmyselný potrat robili dovoleným a akceptovaným aj z eticko-morálneho hľadiska (Bošmanský 1996, s. 32-37; Schooyans 1997, s. 21-29; Rotter 1999, s. 52-58).

### 3.4.1 Charakteristika ľudského embrya

Pri charakterizovaní ľudského embrya sa budeme pridržiavať najnovších vedeckých poznatkov/faktov, lebo iba oni sú schopné nabúrať rôzne mýty a vyvrátiť falošnú ideológiu (demagógiu), ktorá je vytvorená okolo tejto problematiky (Schooyans 1997, s. 11-20).

Ľudské počatie je už dávno zbavené rôznych mýtov a mytológií vďaka najnovším poznatkom *biológie*, *medicíny* a *genetiky* (Ślipko 1998, s. 70-73; Sgreccia 1999, s. 456-461). Tento komplikovaný proces počatia by sme z genetického pohľadu mohli zjednodušene vysvetliť takto: v momente oplodnenia, keď spermia preniká do vajíčka, tieto dve gaméty rodičov vytvárajú novú biologickú entitu – *zygotu*, ktorá v sebe obsahuje nový individuálny program/projekt, teda nový život. Každá z dvoch gamét obsahuje haploidný počet chromozómov (23), ktoré tvoria individuálne genetické vybavenie. Spojením týchto dvoch genetických informácií vzniká nový genetický program, ktorý determinuje nové bytie. Týchto 46 chromozómov zygoty teda predstavuje kvalitatívne nové inštrukcie – *genotyp*, ktorý formuje novú štruktúru a aktivitu. Zo štúdia zygoty a jej formovania môžeme potvrdiť, že je novým systémom, ktorý nie je zložený z dvoch podsystémov, ale je kombinovanou a novou jednotou, a ktorého biologickým centrom je nový génom identifikujúci embryo biologicky ľudsky a špecificky individuálne. Je dôležité povedať, že tento nový embryonálny systém sa vyvíja v sebe nezávisle od materských fyziologických orgánov a kontroluje celý proces. Táto nezávislosť nie je absolútna, lebo sa deje v priestore maternice. Ale od matky závisí iba z vonku (potrava, okysličovanie, vylučovanie). Vnútorne má tento rozvoj a diferenciácia v sebe tri biologické charakteristiky: *koordinácia – kontinuita – gradualita*. V každej fáze má embryo svoju vlastnú identitu a individualitu. Na konci 8. týždňa tehotenstva je vnútorná organizácia

a rozvoj embrya ukončená, obsahuje všetky štruktúry (vrátane pohlavia) charakteristické pre človeka (Pozaić 2004).

Kvalitatívne nová entita embrya konštituuje autogenézou (ontogenéza, fylogenéza) nové *ľudské* indivíduum (Sgreccia 1999, s. 461-470). Od momentu *animácie*[40] má už embryo ľudský charakter. Otázka, ktorá trápi vedecký svet je, kedy začína ľudský individuálny život (Bozzato 1999). Názory sú rôzne. Niektorí vedci tvrdia, že ľudský život sa začína momentom nidácie, ktorá je na 6. alebo 7. deň po oplodnení, kedy blastocysta stráca svoj totipotentný charakter. Pre iných je to 14. deň po oplodnení, kedy sa objavuje *linea primitiva*. Obdobie do 14. dňa je akýmsi prípravným obdobím, ktoré sa nazýva preembryonálne. Pre ďalších je hranicou 8. týždeň, kedy začína fungovať mozog, z toho dôvodu dovtedy embryo nie je ľudskou bytosťou a nie je tam prítomná duša. Keďže za smrť človeka je považovaná mozgová smrť, za počiatok je považovaný začiatok fungovania mozgovej činnosti. Ako je možné vidieť, stále sa hľadá moment, odkedy je embryo už človekom, ľudskou bytosťou či osobou. Sú to snahy fragmentarizovať proces vývoja embrya a následne plodu. Príčinou sú aj snahy o ospravedlnenie experimentov na embryách, či praxe potratu. Môžeme iba zopakovať, že embryo má svoju vlastnú biologickú realitu – je indivíduom úplne ľudským, ktoré sa autonómne formuje do svojej vlastnej podoby podľa vnútorného naprogramovania génomu. Tento proces nie je nejakou náhodou.

Človek má od momentu počatia *ontologickú* a *etickú* hodnotu „nového života“, teda hodnotu ľudskej individuálnej osoby, a to z dvoch dôvodov (Sgreccia 1999, s. 480-484; Evangelium vitae, čl. 57, 60-62): a) zo vzťahu medzi telom a dušou – každá osoba je

[40] Moment *animácie* znamená oživenie/oduševnenie, resp. kedy je Bohom vdýchnutá duša do tela, teda je spojená s telom (Šlipko 1998, s. s. 105-122). Vychádza to z učenia o animácii u vrcholného scholastika sv. Tomáša Akvinského, podľa ktorého sa dieťa stáva človekom až po vdýchnutí duše, ku ktorému dochádza niekoľko týždňov po počatí. Toto učenie bolo podrobované kritike a Cirkev sa od neho odklonila definitívne v 19. storočí (Humeník 2011, s. 192). Inštrukcia *Donum vitae* (I., č. 1) pripomína, že žiadny experiment nemôže identifikovať existenciu spirituálnej duše, resp. verifikovať alebo falzifikovať jej prítomnosť. Ale všetky vedecké závery týkajúce sa embrya indikujú *personálnu* prítomnosť už od prvého okamihu počatia. Prečo teda ľudské indivíduum nemá byť aj ľudskou bytosťou?

konštituovaná nielen dušou, ale aj telom; b) z personality – ktorá je „už“ prítomná v počiatkoch života, aj keď „ešte nie“ je plno rozvinutá. Práve kvôli tomu musí byť ľudské bytie rešpektované ako osoba od svojho počatia až po prirodzený koniec (Ďačok 1997, s. 40-46). Embryo je ľudské indivíduum vo vývoji, ktoré si vyžaduje taký istý rešpekt ako každý iný človek (Štefko, Klepanec 1998, s. 243-247). Preto nikto a nič nemôže dovoliť, aby bola zabitá nevinná ľudská bytosť. Ak teda človek pred narodením je ľudská osoba, so svojou individualitou, tak úmyselné ukončenie jeho existencie (potrat) je nemorálnym zločinom proti personálnemu životu – proti osobe (Evans 1999, s. 1-4).

Naproti tomu v sekulárnej postmodernej spoločnosti je na embryo a plod nazerané iba ako na „potenciálnu“ ľudskú osobu (Sgreccia 1999, s. 473-480). Tento prístup vychádza z filozofických konceptov H.T. Engelhardta (1991) a P. Singera (2001) o *sebauvedomujúcom vedomí*, podľa ktorého osoba je charakteristická: sebauvedomením, sebakontrolou, zmyslom pre minulosť a budúcnosť, schopnosťou tvorenia vzťahov, rešpektovaním ostatných, komunikáciou, zvedavosťou atď. A tieto charakteristiky podľa nich embryo ani plod nespĺňajú. Ďalšou pozíciou pri stanovovaní, či je niekto osobou alebo nie, zastávajú mnohí *behavioristi*, *sociológovia*, *fenomenológovia*. Personalita existuje, ak prejavuje typicky ľudské chovanie/správanie a tvorí sociálne vzťahy. Rozšírený je aj názor mnohých *zástancov* potratu, že embryo a plod sú časťou ženského tela a žena si môže s týmto „telom“ robiť čo chce. Ak by sme prijali tieto zredukované stanoviská na osobu človeka, tak by sme mohli vskutku uvažovať koľko takto zadefinovaných osôb (už narodených) žije na svete, ktoré spĺňajú tieto náročné kritéria. Relativizácia ontologických a morálnych základov života je negáciou transcendencie, ktorá je určujúca pre definovanie ľudskej osoby (Rákay 2000, s. 13). Zabúda sa tu na jedno, že práve ontologická realita umožňuje vstupovať do interpersonálnych vzťahov. Akékoľvek subjektívne úmysly na základe ťažkých okolností života nemôžu nabúravať objektívne jestvovanie. Ontologická hodnota jedinca nemôže závisieť na subjektívnych faktoroch, ktoré ju ovplyvňujú (Thévenot 1989, s. 64-71).

### 3.4.2 Terapeutický zásah a potrat

Existujú mnohé situácie a okolnosti, ktoré komplikujú priebeh tehotenstva a zhoršujú zdravotné podmienky matky. Mnohokrát pri prítomnosti nebezpečenstva pre život alebo zdravie matky, vzniká konflikt medzi životom matky a životom plodu (Sgreccia 1999, s. s. 485-487). Terapeutický zásah pri záchrane zdravia alebo života matky spôsobí ukončenie tehotenstva. V ktorých prípadoch dochádza takto k potratu?:

a) ak je jediným prostriedkom na záchranu *života* matky, a to s tým, že pokračovanie tehotenstva by s vedeckou istotou viedlo k smrti matky (smrť obidvoch, smrť matky s nádejou na záchranu plodu);
b) ak je prostriedkom na záchranu *zdravia* matky (smrteľné riziko pre život matky, permanentné zhoršovanie zdravia matky).

Ale v postmodernej informačnej dobe, kedy v technologickej medicíne vládne nebývalý vedecký progres, je možné tieto riziká pre život a zdravie matky znižovať. Je potrebné hľadať iné účinnejšie terapeutické metódy, než hneď pristupovať k interrupcii. Lebo skutočná a účinná terapia eliminuje chorobu bez toho, aby útočila na život plodu, a iba takáto je eticky dovolená. Ľudský život sa môže prirodzene prerušiť z mnohých príčin[41], vtedy je potrebné postarať sa o záchranu matky. Ale v žiadnom inom prípade (kvôli druhému, kvôli zdraviu) nie je priamo dovolené úmyselne ukončiť život, ktorý má transcendentálny rozmer. Sú aj iné podmienky a ťažkosti, ktoré komplikujú priebeh tehotenstva: a) socioekonomické podmienky; b) podmienky zhoršujúceho sa fyzického zdravia; c) reálny a ťažký stav nebezpečenstva pre život matky, keď je treba sa rozhodnúť medzi záchranou matky alebo stratou obidvoch. Žiaľ, v mnohých prípadoch je však motiváciou k potratu antikoncepčný, eugenický a socioekonomický motív.

Pri riešení je potrebné vychádzať zo základného etického princípu (Sgreccia 1999, 487-492): *ľudská osoba je najväčšou hodnotou na svete a transcendentná hodnota prevyšuje akýkoľvek ekonomický profit*. V takých prípadoch katolícka morálna teológia

[41] Príčinami a prevenciou *spontánnych* potratov sa zaoberá Sgreccia (1999, s. 509-510).

odporúča postupovať podľa princípu *dvojitého* (*duplexného*) efektu, ktorý je dostatočne známy (Gűnthőr 1989, s. 73-77). Veda má slúžiť životu a ekonomika má slúžiť človekovi, a spoločnosť má brániť jeho existenciu a dobro. Na ontologickej a axiologickej rovine teda človek predchádza spoločnosť, lebo má svoju personálnu a kvalitatívnu hodnotu. Fyzický život človeka je prvou a nevyhnutnou hodnotou, od ktorej sa odvíjajú ďalšie hodnoty.

### 3.4.3 Eugenický potrat

Pomenovanie „eugenický" evokuje rasistický podtón a ideológiu, ktorá chce eliminovať všetko, čo vybočuje „z radu", teda purifikovať/vylepšiť rasu. Zbavuje psychickej záťaže a socioekonomickej nerovnováhy rodinu, ktorá očakáva narodenie deformovaného alebo poškodeného plodu. Opravdivo ľudská spoločnosť a kultúra sa prejavujú vo svojej schopnosti pomôcť slabým a chorým, a nie svojou aroganciou spôsobujúcou predčasnú smrť.

Prostriedky zamerané proti životu sú v postmodernej dobe stále účinnejšie, priamejšie a sofistikovanejšie (Sgreccia 1999, s. 505-508). Patria ku tzv. „skrytým" formám potratu (ukončenia tehotenstva) (Evangelium vitae, čl. 13, 58). Mnohé tieto mechanizmy zabraňujú už oplodnenému vajíčku uhniezdiť sa v maternici. Majú preto efekt abortívny, protitehotenský a ukončujúci. Nejde tu iba o jednotlivé produkty a mechanizmy, ale táto negácia života, tieto „skryté" formy potratu, zasahujú všeobecne mentalitu, ktorú robia selektívnou a eugenickou (Schooyans 1997, s. 101-115). Z morálneho hľadiska sú antikoncepcia a potrat ovocím toho istého stromu (Pastor 1998, s. 13-15).

Pri rozhodovaní sa v ťažkých podmienkach tehotenstva je potrebné sa riadiť morálnym svedomím, ktoré realizuje morálnu hodnotu (Schooyans 1997, s. 47-56; Sgreccia 1999, s. 495-505). Tento racionálny úsudok má počítať s objektívnou hodnotou, ktorou je človek ako hodnota presahujúca akúkoľvek axiologickú stupnicu a transcendujúca časovosť. Tento praktický úsudok svedomia je úzko spojený s hodnotou pravdy a slobody. Vyplýva z neho etická norma, ktorá sa vzťahuje na všetky ľudské bytosti: „Nezabiješ" (Evangelium vitae, čl. 70-74). Pre kresťana je tu aj norma: „Je treba skôr poslúchať Boha ako ľudí" (Sk 5, 29) (Baláž 1995, s. 6).

Potrat, eufemisticky „umelé prerušenie tehotenstva“, sa v postmodernej dobe stáva jedným z najväčších ziel, ktoré ničí množstvo ľudských bytostí. Aj keď medicínska ochrana zdravia a života neustále napreduje a blahobyt ľudí rastie tiež, práve v najvyspelejších (neo)liberálnych krajinách je trend interrupcií najväčší. Príčinou nie sú len osobné podmienky človeka a rodín, ale tlak celého spoločenského systému. Mohli by sme povedať, že toto zlo, má aj svoj nadprirodzený rozmer, ktorý má záujem na likvidácii života ako takého a všetkých hodnôt, ktoré s tým súvisia.

## 3.5 Sterilizácia

Fenomén kastrácie a sterilizácie u ľudí má v histórií svoj dlhý pôvod. Samozrejme, že motívy k takémuto konaniu boli rôzne. Z dnešného pohľadu a súčasnej morálky až nepochopiteľné. Jedným z dôvodov boli *pseudonáboženské* motívy. Niektorí sa takto správali kvôli Božiemu kráľovstvu, iní to museli urobiť kvôli kráse svojho hlasu. Ďalšou motiváciou bola *povinná* kastrácia (napr. eunuchovia v háremoch). Vo fašistických koncentračných táboroch sa zasa robili *eugenické* sterilizácie, a to s úmyslom výskumu a očisťovania rasy. Ďalšou možnosťou je *terapeutická* sterilizácia, ktorá má zmysel v záchrane zdravia a života človeka. S takýmto prístupom nie sú morálne ťažkosti. Najväčší morálny konflikt spôsobujú v dnešnej dobe práve sterilizácie, ktoré majú *antikoncepčný* zmysel, alebo účinok *proti plodeniu* ako takému (Šlipko 1998, s. 180-183). Sú podstupované povinne (z donútenia) alebo slobodne.

### 3.5.1 Antikoncepčná sterilizácia vo svete a jej techniky

Antikoncepčný sterilizačný boom kulminoval v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch 20. storočia. Samozrejme tento trend pokračuje aj v postmoderne. Príčinou bolo rozšírenie strachu z istej „demografickej explózie“, ktorú podporovali a živili zástancovia Malthusovej teórie o preľudnení na Zemi (Malthus 2002). Exemplárnym príkladom bola praktická vládna stratégia v Indii, ktorá v priebehu desiatich rokov sterilizovala 7 miliónov

ľudí. Podľa rôznych autorov bolo okolo roku 1980 na svete sterilizovaných 102,5 miliónov osôb (Ziegler 2001). Najväčší podiel na tom majú krajiny Tretieho sveta (Ázia, Latinská Amerika, Afrika), ktoré takýmto spôsobom riešia svoju otázku chudoby za prispenia západoeurópskych a amerických farmaceutických koncernov a vlád (Sgreccia 1999, s 617-618).

Existuje mnoho rozdielnych techník ženskej sterilizácie, ktoré *de facto* ukončujú plodnosť ženy. Dejú sa mikrochirurgicky a upriamujú sa na oblasť vajíčkovodov. U mužov sa preruší (prestrihne v dĺžke 4 cm) semenovod. Mnohé z týchto zákrokov sú nevratné. Takéto zásahy do chodu a cyklov pohlavných orgánov nie sú bez komplikácií. Spôsobujú nielen fyzické/fyziologické komplikácie, ale aj psycho-sexuálne. Jednoducho môžeme konštatovať (Sgreccia 1999, s. 621-624):

a) mužská a ženská sterilizácia je chirurgickou formou antikoncepcie, ktorá je dokonalejšia a kontrolovateľnejšia než ostatné;
b) pracuje sa stále na dokonalejšej podobe sterilizácií, ktoré by mali aj vyššiu schopnosť reverzibility a spôsobovali menšie psychologické problémy;
c) v tichosti sa obchádzajú práve komplikácie, ktoré sa prejavujú po sterilizácii, a to v oblasti biologickej, psychologickej a psycho-sexuálnej.

### 3.5.2 Eticko-morálne hodnotenie

Z eticko-morálneho hľadiska bude potrebné rozobrať dva druhy sterilizácie. Jedná je *antikoncepčná – donucovacia* a druhá je *terapeutická*. Je len samozrejmé, že z etického hľadiska je donucovacia sterilizácia nedovolená. Nerešpektuje sa pri nej slobodné rozhodnutie jednotlivej osoby, lebo je vystavená neustálemu tlaku a propagande, ktorá ju všelijako manipuluje. Má antikoncepčný úmysel. Naopak terapeutická sterilizácia, ktorá sa vykonáva v nemocnici má za účel ochranu zdravia a života osoby, ak sa vyskytnú na pohlavných orgánoch nejaké patologické procesy. Vždy rešpektuje fyzicko-psychickú integritu pacienta, a preto je morálne dovolená.

Tomuto morálnemu hodnoteniu problematiky sterilizácie sa venujú mnohé dokumenty Magistéria katolíckej Cirkvi. Encyklika *Humanae vitae* (čl. 14) podotýka:

„Takisto treba zavrhnúť, ako to viackrát vyhlásil Učiteľský úrad Cirkvi, priamu sterilizáciu, či už trvalú alebo dočasnú, tak u mužov, ako i žien“. Ďalšou významnou referenciou je dokument *Sterilizácia v katolíckych nemocniciach* (1986, s. 736-741). Poukazuje, že pod priamou sterilizáciou sa rozumie zabránenie oplodneniu. Akékoľvek subjektívne pohnútky nie sú prípustné. Musí sa rešpektovať dôstojnosť a neporušiteľnosť ľudskej osoby. Aj encyklika *Evangelium vitae* (čl. 16-17) ostro odsudzuje sterilizáciu, ktorú považuje za jednu z príčin poklesu pôrodnosti. Odsudzuje, že aj takúto metódu, akou je sterilizácia, ktorá je zameraná proti životu, je možné použiť v prípade riešenia „demografickej explózie“. Sterilizácia je ovocím stále silnejúcej *anti-life* mentality, ktorá tvrdí, že antikoncepcia, potrat, eutanázia, a tak aj sterilizácia sú výdobytkami pokroku a slobody, a ich zákaz by bol spiatočnícky a nepriateľský pokroku ľudstva.

Pre komplexnosť pohľadu bude potrebné sa oboznámiť s dvomi základnými antropologicko-etickými premisami, z ktorých vychádzajú aj texty Magistéria:

a) *jednota* a *celistvosť* ľudskej osoby;
b) *nedotknuteľnosť* osoby a jej fyzickej integrity.

Ľudská osoba je jednotou tela a ducha. Vlastní svoju duchovnú a fyzickú integritu. Nabúrať túto integritu je možné iba za účelom terapie, t.j. ozdravenia, vyliečenia choroby. *Terapeutický* zásah (napr. u sterilizácie) *musí* spĺňať tieto *podmienky* (Sgreccia 1999, 627-632): a) dobrovoľný súhlas pacienta; b) musí byť naordinovaný pre celkové dobro organizmu; c) musí byť nevyhnutný; d) nevyhnutnosť musí byť v momente intervencie úspešná; e) priamy zásah sa musí týkať chorej časti organizmu. Nedotknuteľnosť osoby má svoj ontologický a etický základ. Sexualita človeka je dimenziou biologickej, psychologickej, duchovnej jednoty. Z toho vyplýva, že tehotenstvo musí byť dôsledkom slobodnej sexuálnej aktivity. Aj kvôli týmto všetkým podmienkam je sterilizácia z morálneho hľadiska ešte horšou formou ako antikoncepcia, lebo často nielen dočasu, ale trvalo ruší možnosť plodenia a podporuje mentalitu proti životu.

V postmodernom svete dochádza k vyprázdneniu vnútorného obsahu človeka/osoby, ale aj funkcie jednotlivých vzťahov. Láska a sexuálny vzťah manželov sú zredukované. O tejto skutočnosti svedčí aj sterilizácia. Vedie kontrola nad ľuďmi pomocou

sterilizácie k väčšiemu blahobytu tých, ktorí žijú? Každodenná skúsenosť dokazuje, že nie je to pravda. Ale napriek tomu, že je to tak, človek nie je schopný sa z toho poučiť. Nechce byť *homo humanus*, ale stále viac sa stáva (je nútený byť?) *homo economicus, homo ludicus, homo technicus*. Veď čo je väčšou radosťou, bohatstvom a nádejou pre budúcnosť človeka a ľudstva, ak nie narodené dieťa?

## 3.6 (Bio)technológie

Človek je bytosť, ktorá je obdarovaná rozumom a slobodnou vôľou. Disponuje obrovskou snahou po poznávaní, silnou vôľou zdolávať prekážky, túžbou sústrediť obrovskú mentálnu a intelektuálnu energiu do vlastného rozvoja. A práve preto sú veda a technika výtvorom človeka. Ak sa obzrieme do minulosti a pozrieme sa do celých dejín ľudstva, ktoré poznáme, tak je tu neustály progres a rozvoj človeka nielen po mentálnej, ale aj po telesnej stránke. Z historického pohľadu by sme mohli rozlíšiť *štyri* etapy *technologického* rozvoja, pričom každá táto etapa je sprevádzaná výraznou zmenou spoločnosti a jej kultúry (Sgreccia 1999, s. 817-821):

I. *primitívna* éra – pravek;
II. *poľnohospodársko-pastierska* éra – starovek až stredovek do 18. storočia;
III. *industriálna* éra – od 18. storočia;
IV. *technologická* éra – kybernetika, elektromechanika, informatika - 20. storočie.

Prudký technologický rozvoj v postmodernej informatickej (informačnej) spoločnosti prináša so sebou dôsledky, o čom svedčia podľa Sgreccia (1999, s. 828-834) aj tri najväčšie riziká, ktoré sú eticky veľmi závažné:

a) akumulácia nukleárneho potenciálu;
b) znečisťovanie životného prostredia;
c) biotechnologické (genetické) manipulácie.

Otázka, ktorá sa objavuje pri tomto skúmaní fenoménu technologického pokroku je evidentná: *Ide ruka v ruke spolu s vedecko-technologickým pokrokom aj rozvoj človeka na jeho antropologickej a etickej rovine? Aký je vzťah medzi rozvojom technológie a kvalitou*

*človeka, resp. celého ľudského rodu?* Pri tejto tak širokej a komplexnej problematike sa sústredíme iba na *biomedicínsku* (bioetickú) oblasť, ktorá nás zaujíma, a ktorej prevratné výskumy a technológie sú charakteristikou postmodernej (*postgénomovej*) spoločnosti a jej kultúry (Sgreccia 1999, s. 821-827).

### 3.6.1 Biotechnológie

*Biotechnológie,* ich rozvoj a neustále väčší počet biotechnologických spoločností je znakom postmodernej doby (Ďačok 2000a, s. 75-81). Čo teda rozumieme pod pojmom biotechnológia? (Sgreccia 1999, s. 324): *„Je ňou každá technika, ktorá používa živé organizmy, alebo ich časti, na výrobu alebo modifikáciu produktov, na skvalitnenie rastlín a živočíchov, alebo rozvoj mikroorganizmov na špeciálne použitie".* Ide teda o integrované použitie biochémie, mikrobiológie a inžinierstva na realizáciu technologických aplikácii s vlastnosťami mikroorganizmov, bunkových kultúr a iných biologických entít. Genetické inžinierstvo, kultúra buniek *in vitro* a čoraz častejšie používanie ľudských embryonálnych kmeňových buniek je tu samozrejmosťou (Labat 2004; Glasa 2005).

Jednou z naliehavých otázok je aj úspech biotechnológií na poli *geneticky modifikovaných organizmov* (rastliny, odolnejšie živočíchy, mikroorganizmy: baktérie a vírusy) (Sgreccia 1999, s. 324-326, 348-352). Na jednej strane je táto snaha o zlepšenie (šľachtenie) rastlín úctyhodná, ale na druhej strane umelý zásah človeka do vyváženého ekosystému zväčšuje riziko nejakej katastrofy (absencia prirodzených nepriateľov, škodlivosť pre ostatné organizmy, priame ničenie ekosystému). Je to problém, ktorý nabúrava etické princípy ochrany zdravia a života človeka i ochrany životného prostredia. Príkladom môže byť devastácia biosféry biologickou bombou. Z etického hľadiska je nevyhnutné odstrániť všetky riziká, je potrebné užívať výdobytky iba pre dobro spoločnosti a život človeka, a poskytovať aj adekvátne informácie verejnosti (Bompiani 2000).

### 3.6.2 Experimenty na ľudskom embryu a plode

Experimentovanie na človeku bolo vždy súčasťou lekárskej vedy. Medzi takéto experimenty môžeme zarátať *klinické experimenty liekmi*[42] a experimentovanie v oblasti *transplantácie orgánov*[43]. Veľmi špecifickým problémom, ktorý vyvoláva ostrý etický-morálny konflikt je experimentovanie na *ľudskom embryu* a *plode*. Na tomto „výskume" sa zúčastňuje genetika a biotechnológie (priemyselné využitie, kozmetické prostriedky). Z pohľadu experimentovania sú na jedincovi v prenatálnom štádiu *in vitro* vykonávané najrôznejšie zásahy. Toto genetické, biologické, farmakologické experimentovanie je morálne neprípustné (Donum vitae, I., č. 4). Nielen preto, že je oživený ľudský život mimo manželstva, ale že je degradovaný na obyčajný „predmet" experimentu, ktorého cieľom je deštrukcia a čistá komerčnosť. Či už jedinca v prenatálnom štádiu nazveme akokoľvek „zygota", „preembryo", „embryo", „plod", jeho identita je vždy personálna, lebo je rozvíjajúcou sa ľudskou bytosťou.

Problematika produkcie a používania *ľudských embryonálnych kmeňových buniek* je v postmodernej dobe veľmi aktuálna (Evans 2002, s. 181-189). Do tohto výskumu sa investuje ohromný potenciál a vkladajú sa obrovské nádeje. Vedcov doslova fascinuje totipotentný a plastický charakter embryonálnych kmeňových buniek. Príprava ľudských embryonálnych kmeňových buniek sa deje nasledovne (zjednodušený opis): a) produkcia ľudských embryí pomocou *in vitro* fertilizácie, b) rozvoj embryí do ranného štádia, c) izolovanie blastocysty – smrť embrya, d) kultivovanie buniek, e) príprava subkultúry a rozvoj bunkových línií z kmeňovej bunky. Z kmeňovej bunky vedci vedia „urobiť" akúkoľvek inú bunku, či tkanivo. Veľké nádeje sa vkladajú do budúcich transplantácií takýchto buniek alebo terapeutického klonovania. Ale produkcia a používanie ľudských

[42] E. Sgreccia (1999, s. 653-685) rozoberá ich nevyhnutnosť a jednotlivé technické, historické, praktické, legislatívne, etické aspekty. O farmakogenetickom a farmakogenomickom výskume pojednáva Glasa (2002, s. 153-169).

[43] Technické, legislatívne a etické aspekty transplantácií rozoberajú podrobnejšie Bošmanský (1996, s. 105-109), Ślipko (1998, s. 205-218), Sgreccia (1999, s. 711-745), Rotter (1999, s. 59-62), Glasa (2005).

embryonálnych kmeňových buniek evokuje tri základné *etické* problémy (Labat 2002, s. 67-78):

a) je morálne dovolené *produkovať* a *užívať* žijúce ľudské embryá na prípravu embryonálnych kmeňových buniek?
b) je morálne dovolené *angažovať sa* v terapeutickom klonovaní?
c) je morálne dovolené *používať* embryonálne kmeňové bunky a z nich získané bunkové línie na ďalší výskum alebo komerčné využitie?

Pápežská Akadémia pre Život (Deklarácia 2000, s. 16-18) odpovedá na tieto tri otázky *negatívne*. Ľudské embryo je subjekt a individualita, osoba vo vývoji. Má svoj personálny základ. Cirkev preto chráni ľudskú osobu od momentu počatia až po prirodzenú smrť. Všetky deštrukčné zásahy a komerčné zneužitie sú preto neprípustné. Východiskom je výskum somatických (adultných) kmeňových buniek, ktorý nespôsobuje etické otázniky. Ukázalo sa, že ľudské embryonálne kmeňové bunky sú nezrelé a môžu viesť k zhubnému bujneniu. Aj z tohto dôvodu je potrebné od ich použitia odrádzať.

V prípadoch zásahov pod pláštikom „*čistého*“ *vedeckého* experimentu, je plod považovaný „akokeby“ bol laboratórnym „morčaťom“, na ktorom sa robia najrôznejšie pokusy (Evangelium vitae, čl. 63). Nemožno to akceptovať ani z pohľadu, že jeho výskumom sa pomôže iným ľudským bytostiam. Morálna norma hovorí, že dobro nie je možné dosiahnuť zlými prostriedkami. Užívanie a experimentovanie na embryách a plodoch je zločinom proti dôstojnosti ľudskej bytosti, ktorá je prisúdená ako nenarodenému, tak aj narodenému človeku v akomkoľvek štádiu, či stave. Otázka, ktorá sa tu natíska je, aká legislatíva a jej vymožiteľnosť zaručí dodržiavanie zákazu experimentovania, keď aj v oblasti legislatívy sa uvoľňujú parametre a v tejto oblasti sú sústredené obrovské intelektuálne a finančné prostriedky (Sgreccia 1999, s. 689-691).

Ďalším zásahom je *odber tkanív plodu* pre transplantáciu (Sgreccia 1999, s. 693). Tento odber tkanív (nervových, pečeňových) z plodu, ešte pred samotným potratom, sa deje za účelom transplantácie iným chorým ľuďom. Zásah do živého plodu má za následok jeho usmrtenie a je rozhodne morálne nedovolené. Využitie tkanív z mŕtveho plodu nie je účinné, lebo smrťou sa bunky a tkanivá rozkladajú, tak ako u dospelého aj u narodeného človeka. Takýto zásah a usmrtenie plodu je z etického pohľadu neprijateľné.

Jedným z morbídnych zásahov je experimentovanie na *potratených* ľudských plodoch (Sgreccia 1999, s. 691-692). Potratené ľudské plody môžu byť živé alebo už mŕtve. Ale základný etický problém je ten istý, lebo tu dochádza k nedovolenému experimentovaniu. Rovnako ako mŕtvym ľuďom vzdávame pietu, tak aj mŕtvym jedincom pred narodením je potrebné vzdať rešpekt a úctu, lebo sú ľudskými bytosťami.

Problematické môžu byť aj *vnútromaternicové zásahy* do plodu *terapeutického* charakteru (Sgreccia 1999, s. 687-688). Terapeutické zásahy sa nesmú diať za účelom selekcie, ktorého dôsledkom je interrupcia. Terapeutický zásah je dovolený iba vtedy, ak sú reálne šance na záchranu, seriózne motívy, neobsahujú žiadne riziko pre integritu a zdravie ani plodu ani matky. Cieľom musí byť jednoznačne ochrana zdravia a života samotného plodu.

Rozvoj technológií posúva človeka a celé ľudstvo neustále vpred. Tento neustály progres má aj svoje jedno veľké nebezpečenstvo: *je človek pripravený zodpovedne užívať výdobytky (post)moderných (bio)technológií?* Tak ako každá vec, aj táto sa dá zneužiť, a často sa aj zneužíva. Musí byť snahou ľudských elít, aby nedochádzalo k zneužívaniu biotechnológií na skazu ľudí (biologická bomba, experimenty na embryách). Táto hranica medzi dobrom a zlom je tu evidentná, ale pokušenie ju prekročiť je veľmi silné a lákavé.

## 3.7 Eutanázia

Problematika *eutanázie* je v postmodernej spoločnosti veľmi diskutovaná, lebo naberá na stále väčšej vážnosti (Thévenot 1989, s. 22-26; Bošmanský 1996, s. 136-148; Mráz 1997, s. 88-97; Rotter 1999, s. 68-81). S touto problematikou úzko súvisí chápanie *smrti*. Smrť je najväčším a stále neprebádaným tajomstvom človeka. Ľudstvo je od počiatku svojich dejín konfrontované s touto realitou. Cíti pred ňou obrovský strach, ale zároveň aj je z nej „fascinovaný“. Človek si kladie celé tisícročia otázky: čo je smrť? Je niečo za ňou? Je vskutku koncom všetkého? Je spravodlivá? Aký má zmysel? Odpoveď na tieto otázky nikdy nebudú isté s absolútnou platnosťou. Je možné smrť empiricky

verifikovať? Preto náboženstvá vnímajú tento fenomén pohľadom viery. Ďalším fenoménom, ktoré sprevádza ľudstvo od počiatkov je skutočnosť *utrpenia* a *bolesti* (Mráz 2000): prečo človek trpí? Dá sa bolesti vyhnúť? Dá sa nejako navždy eliminovať? Veď aj naša každodenná skúsenosť je často plná utrpenia. Sme s ňou konfrontovaní. Kde hľadať jej vnútorný zmysel? Ako sa s ňou vyrovnať a žiť naplno? (Salvifici doloris, čl. 9-13). Môžeme konštatovať, že aj eutanázia je reakciou na skutočnosť utrpenia a smrti. Je alternatívou a riešením požiadavky vyrovnať sa s tým všetkým.[44] Pohľad na túto problematiku, postmoderný kultúrny kontext, z ktorého vychádza, a eticko-morálne hodnotenie nám ukáže, či je vskutku dobrou, správnou a pravdivou alternatívou, za akú sa sama prezentuje.

### 3.7.1 Postmoderný kultúrny kontext

Varovaním pre postmoderné hnutia a propagátorov za eutanáziu sú nedávne skúsenosti z najväčšej ľudskej tragédie v nie tak dávnej histórii. Boli ňou experimenty na ľuďoch v *nacistických* koncentračných táboroch (1939-1944) počas Druhej svetovej vojny (Šlipko 1998, s. 200-202). Počas Norimberského procesu vyšlo najavo, že práve tam sa systematicky a politicky naprogramovalo štúdium a praktizovanie eutanázie. Príčinou bola nielen rasistická segregácia, ale aj akási nadprirodzená fascinácia nemeckého nacizmu z okultizmu a smrti. Všetky nacistické teórie a postmoderná pro-eutanáziu ideológia majú spoločný základ, ktorým je *absencia* konceptu *transcendencie* ľudskej osoby. Ak neexistuje personálny transcendentný Boh, tak ani ľudský život nemá personálnu transcendentnú hodnotu v sebe samom, a preto môže ním hocikto silnejší (Übermensch) manipulovať tak ako chce, lebo nemá pre neho žiadnu cenu ani hodnotu (Bošmanský 1996, s. 124-131; Sgreccia 1999, s. 760-761).

---

[44] *Historický* pohľad na problém eutanázie u primitívnych národov, v staroveku, v stredoveku, v období renesancie podáva Sgreccia (1999, s. 755-759). Dejinám eutanázie sa venuje aj Rotter (1999, s. 94-97) či Štefko (1999, s. 223-230).

Kľúčovým problémom je *sekularizované* myslenie a chápanie života, ktoré v postmodernej spoločnosti nepomáha pochopiť zmysel smrti a hodnotu utrpenia (Sgreccia, s. 761-764, 793-795, 798-800). Práve ono odmieta všetku závislosť človeka na Bohu a na morálnom zákone. Nie je schopné dať zmysel smrti a bolesti. Takéto myslenie ignoruje a tabuizuje túto skutočnosť, vytesňuje ju na okraj spoločnosti. Dôsledkom je, že ako samovražda, tak aj eutanázia je považovaná za akt nezávislosti a slobody človeka, za jeho absolútne právo disponovať svojím životom, ale aj smrťou. Postmoderná utilitaristická a hedonistická spoločnosť považuje bolesť a smrť za anti-hodnoty a „tabu". Akákoľvek známka bolesti je považovaná za niečo negatívne a musí byť eliminovaná. Ideálom je všetko, čo je krásne, zdravé, úspešné. A preto aj bolesť a smrť majú byť „bezbolestné". Takéto myslenie je preferované a šírené v najrozvinutejších a sekularizovaných spoločnostiach (USA, Holandsko, Švajčiarsko, Belgicko, Austrália). Tieto myšlienky „práva na smrť" a „legalizácie eutanázie" šíria aj nadnárodné organizácie (*Euthanasian Society of America, World Federation of Right to Die Societies*). Aj mnohé vplyvné svetové periodiká (*Le Monde, Time, Lancet*) prezentujú prípady smrtí z „milosrdenstva". Práve z tejto sekularizovanej vízie života a človeka, ktorá nerešpektuje transcendenciu ani nedotknuteľnosť hodnoty ľudského života, sa postupne a systematicky vyvinula postmoderná (anti-life) mentalita, ktorá je proti životu a je pápežom Jánom Pavlom II. označovaná ako „kultúra smrti" (Evangelium vitae, čl. 11-12).

Sekularizovať myslenie pomáha aj *racionalistický* a *humanistický scientizmus* (Sgreccia 1999, s. 764-766). Jedným z predstaviteľov scientistického myslenia bol aj francúzsky biochemik *J. L. Monod* (1910-1976). Podľa neho človek, ktorý sa objavil vo vesmíre vyšiel zo vzťahu „náhody" a „nevyhnutnosti" (Monod 1970). Dôsledkom takéhoto „experimentálneho" racionalistického myslenia je, že je vskutku nemorálne akceptovať utrpenie. Aj keď sa uznáva akási hodnota a dôstojnosť indivídua, je potrebné ho nechať slobodného, aby sa rozhodol, aký osud si vyberie (Fritzmann 1994, s. 110-113). Scientistický humanizmus prispel stratou viery v Boha a vo večný život. Ale ešte radikálnejšie je, že na prirodzenej rovine odmieta metafyzickú a ontologickú bázu osoby. „Objektivita" sa vytratila a ostala len „humanistická" subjektivita. Personalistická

koncepcia, ktorá prekračuje hranice času a smrteľnosti nemá v tejto zredukovanej koncepcii žiadne miesto.

Obrovský technologický pokrok v medicíne spôsobuje *nerovnováhu* medzi technológiou a humanizáciou, a zároveň vyvolal aj otázky spojené s pojmom „dôstojnej smrti“ (Sgreccia 1999, s. 766-767). Drží humanizácia krok s technológiou? Ťažko chorí a umierajúci sú často izolovaní od svojej rodiny, spoločnosti a sú osamelí (Pegoraro 1995, s. 8-10). Obklopení sú všelijakými lekárskymi prístrojmi, ktoré často vytvárajú neosobné prostredie. Je potrebné naspäť vrátiť do nemocníc personálny prístup k pacientovi, aby aj svoje posledné chvíle prežil dôstojne ako ľudská bytosť.

Z aktuálneho kultúrneho kontextu vyplýva, že postmoderné prostredie a spoločnosť stále viac nepraje starým a chorým. Práve oni sú nemou výčitkou, ale aj výzvou pre spoločnosť, ktorá si pred utrpením a smrťou zakrýva oči. Absurdný paradox je, že aj tí, ktorí sú teraz zdraví a mladí, budú raz starí a chorí. Chcú, aby sa aj k nim takto spoločnosť správala? Ak nie, tak je potrebné sa zasadiť za zmenu.

### 3.7.2 Eticko-morálne hodnotenie

Teraz sa pokúsime v krátkosti načrtnúť eticko-morálne hodnotenie eutanázie. Pomôžu nám niektoré deontologické a právne texty, ale aj učenie Magistéria katolíckej Cirkvi a jeho doktrinálno-morálna syntéza.

*Deontologické* a *právne texty* sú nutnosťou, ktorou sa riadi lekár pri svojom profesionálnom správaní. V konkrétnych situáciách sa lekár musí riadiť nielen svojím vlastným etickým vedomím a svedomím, ale aj medzinárodným a národným *deontologickým* kódexom (Glasa 1996a, 1996b). Ďalšie *Odporúčanie Rady Európy* č. 779/1976 týkajúce sa práv chorých a umierajúcich oznamuje práva chorých: právo na rešpektovanie vôle pacienta, právo na dôstojnosť a integritu, právo na informáciu, právo netrpieť zbytočne. Článok 7 vylučuje aktívnu eutanáziu. Zaoberá sa ďalej delikátnou problematikou predlžovania života pacienta umelými prostriedkami (až po zastavenie mozgových funkcií, ktoré je nevratné) (Sgreccia 1999, s. 786-789). V roku 1987 boli

prijaté *Princípy európskej medicínskej etiky*, ktoré ponúkajú základné deontologické línie pre lekárov v európskom spoločenstve (EHS). Najrozporuplnejší je článok 12, ktorý je podľa mnohých veľmi nejednoznačný, ťažko interpretovateľný, nedopovedaný a otvárajúci možnosť pre „pasívnu“ eutanáziu.[45] Významné je aj *Odporúčanie* 1418/1999 schválené Parlamentným zhromaždením Rady Európy o ochrane ľudských práv a dôstojnosti terminálne chorých a umierajúcich (Odporúčanie 2000, s. 15-16).

Dokumenty *Magistéria katolíckej Cirkvi* poukazujú na rôzne progresívne etapy obohacovania a vyjasňovania problematiky eutanázie.[46] Deje sa to v zmysle nielen vyjasňovania a rozlišovania jednotlivých konceptov, ale aj v zmysle rozširovania diskusií. Tieto dokumenty majú spoločnú východiskovú bázu (Ślipko 1998, s. 240-244; Sgreccia 1999, s. 767): a) posvätný charakter ľudského života v zmysle stvorenia; b) prvenstvo osoby pred spoločnosťou; c) povinnosť autority rešpektovať bezbranný život. Tieto kľúčové morálne princípy sú v podstate nemenné (Tondra, Filo 2000).

Pápež Pius XII. (1981, s. 37-63) sa v encyklike *Mystici corporis Christi* (1943) stavia proti nacistickým praktikám. Vytýka, že ľudia, ktorí sú postihnutí všelijakými dedičnými chorobami sú odstrkovaní a eliminovaní zo spoločného života. Takéto konanie neprispieva k ľudskému pokroku, ale je v ostrom rozpore nielen s prirodzeným a božským zákonom, ale aj s cítením civilizovaného ľudstva. Krv týchto ľudí kričí zo zeme k Bohu (Gn 4,10).

Významné sú aj prejavy pápeža Pia XII. na rôznych kongresoch, kde jasne prezentoval učenie Cirkvi o *morálnej neprípustnosti* priamej a nepriamej eutanázie (Sgreccia 1999, s. 768-770):

a) k Lekársko-biologickej asociácii „sv. Lukáša“ (1944);
b) ku Katolíckej jednote gynekológov (1951);
c) na I. Kongrese histopatológie nervového systému (1952);

---

[45] Analýzu podáva Sgreccia (1999, s. 789-791).

[46] *Eutanáziou* v dokumentoch katolíckej Cirkvi (Katechizmus, výroky posledných pápežov, koncilové dokumenty, Evangelium vitae, Deklarácia o eutanázii) sa podrobne zaoberá Štefko (1998, s. 81-93).

d) na VII. Kongrese katolíckych lekárov (1956);

e) na IX. Kongrese talianskej anestéziologickej spoločnosti (1957).

Aj pontifikát pápeža Pavla VI. bol plný príležitostí na promulgovanie učenia o zákaze eutanázie. Túto tematiku spájal so zákazom potratu a s učením o rešpektovaní ľudského života v jeho celistvosti. Explicitne to definuje už pastorálna konštitúcia Druhého Vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* (čl. 27): *„Všetko, čo je priamo proti životu, ako vraždy všetkého druhu, genocídy, potraty, eutanázia i dobrovoľná samovražda... všetky tieto veci a im podobné sú vskutku hanebné, vnášajú nákazu do ľudskej civilizácie a poškvrňujú viac tých, ktorí ich robia, než tých, ktorí trpia bezprávie, a veľmi zneucťujú Stvoriteľa“.*

Učenie o eutanázii opakuje aj Deklarácia o eutanázii *Iura et bona* (1980) [47]. Ďalším významným dokumentom je encyklika Jána Pavla II. *Evangelium vitae* (čl. 65), kde je slávnostne vyhlásená neakceptovateľnosť a morálna neprípustnosť eutanázie. Etické stanoviská katolíckeho učenia o eutanázii podáva aj Pápežská Akadémia pre Život (2001, s. 10-12).

Po stručnom predstavení jednotlivých dokumentov bude teraz jednoduchšie načrtnúť komplexné učenie (*doktrinálno-morálnu syntézu* o eutanázii) v jej jednotlivých špecifických bodoch (Petrini 1995, s. 1-6; Šlipko 1998, s. 244-259; Ďačok 2009).

Jedná sa vždy o *odmietnutie* eutanázie, aj keď v medicínskom jazyku sa často rozlišuje medzi aktívnou a pasívnou eutanáziou. Takéto rozlíšenie je dosť vágne, lebo z pohľadu pacienta je vždy pasívne a z pohľadu lekára je aktívnym skutkom (Munzarová 1996, s. 2-4). Morálne hodnotenie je podľa Deklarácie *Iura et bona* (časť II.) nasledovné:

*„...nič a nikto nemôže povoliť, aby bola usmrtená nevinná ľudská bytosť, plod alebo embryo, dieťa alebo dospelý, starý človek, nevyliečiteľne chorý alebo v kóme. Nikto nemôže ani pre seba ani niekoho iného dať súhlas s takýmto konaním. Je to útok na božský zákon, protirečenie dôstojnosti ľudskej osoby, zločin proti životu a atentát na ľudstvo“.*

---

[47] O predmetnej problematike pojednáva *Deklarácia* v štyroch kapitolách: I. Hodnota ľudského života; II. Eutanázia; III. Kresťan zoči-voči utrpeniu a používanie analgetických liekov; IV. Vyvážené používanie terapeutických prostriedkov.

Eutanázia má byť odmietnutá aj z troch ďalších dôvodov (Evangelium vitae, čl. 66): a) je falošnou ľútosťou; b) má horší charakter vraždy, ak sa vykonáva na osobe, ktorá s ňou nesúhlasila, alebo si ju nepriala; c) lekári a zákonodarci si privlastňujú právo rozhodovať o živote a smrti.

Pri dialógu a konfrontácii s „laickým" svetom je potrebné argumentovať aj na základe racionálnej pravdy, veď život je dobrom a hodnotou aj pre neveriaceho (Sgreccia 1999, s. 776-777). Etickou bázou je rešpektovanie pravdy o človekovi, jeho živote a smrti. Je preto nevyhnutné chrániť dôstojnosť človeka v procese umierania (Bucci, Celesti 2001).

Samozrejme je tiež veľmi dôležité chrániť dôstojnosť ľudskej osoby v procese umierania pomocou *vyváženého* používania *terapeutických* prostriedkov. Netreba zastávať „právo na smrť", ale právo „zomierať v ľudskej a kresťanskej dôstojnosti so všetkou vyrovnanosťou". Tomuto úmyslu má slúžiť aj používanie *riadnych* a *mimoriadnych* terapeutických prostriedkov (Iura et bona, časť III., IV.):

a) je dovolené so súhlasom pacienta pristúpiť k užívaniu novších, aj keď ešte len experimentálnych medicínskych prostriedkov, nesúcich so sebou nejakú dávku rizika;
b) je možné prerušiť ich užívanie so súhlasom pacienta a rodiny, ak výsledky sú sklamaním a nenaplnili očakávanie;
c) nie je povinnosť používať mimoriadne prostriedky, ale je možné držať sa riadnych medicínskych liečebných postupov;
d) v prípade nevyhnutnej smrti je dovolené zrieknuť sa mimoriadnych prostriedkov, samozrejme pri zachovaní riadnej terapie.

S používaním terapeutických prostriedkov úzko súvisí aj problematika *úpornej terapie* a *dystanázie*, ktorá sa týka udržiavania pacienta pri živote za „každú cenu" (Thévenot 1989, s. 71-75; Sgreccia 1999, s. 781-783; Rotter 1999, s. 86-92). Kedy a do akej miery je potrebné umelo predlžovať život pacienta, ktorý je v kóme? Táto problematika je veľmi komplikovaná, lebo aj medicínske poznanie ide stále dopredu a prístroje sú schopné udržiavať človeka v „umelom" spánku aj celé roky (Komorovská 1997). Hranicou a kritériom je konštatovanie smrti. Pod pojmom smrť sa rozumie úplná *mozgová smrť* (Bošmanský, Mojzešová, Štefko 2001). Jednoducho povedané, ak sa zastaví

prúdenie krvi do mozgu, neuróny začínajú rýchlo odumierať a navrátenie človeka k životu je z takého stavu nemožné (prinajmenšom je ťažko poškodený mozog a človek prežíva iba vegetatívne).

Medzi *riadne*, *základné* a *povinné* formy starostlivosti počítame aj podávanie stravy a pitný režim (aj v umelej podobe cez infúziu) (Sgreccia 1999, s. 779-781; Nová charta zdravotníckych pracovníkov 2017, čl. 152). Prerušenie takejto starostlivosti má za následok zhoršenie zdravotného stavu pacienta a následne aj smrť, a preto má znaky skutočnej eutanázie. *Paliatívna* a *hospicová* starostlivosť má zasa za cieľ tíšenie (elimináciu) bolesti (Evangelium vitae, čl. 65; Finlay 1995; Mika 1999; Sgreccia 1999, s. 783-784; Fetisovová, Mažgútová 2001): a) paliatívna onkoterapia; b) podporné liečby, medzi ktoré patria: analgetické terapie, skvalitnenie výživy, fyzioterapia, psychologické sondovania.

Dôležitá je aj problematika *informovania* pacienta v terminálnom štádiu o jeho reálnom zdravotnom stave a o jeho prognóze (Thévenot 1989, s. 103-114; Ślipko 1998, s. 187-194; Sgreccia 1999, s. 784-786; Rotter 1999, s. 82-85). Pacient musí (má právo) byť informovaný o svojom reálnom zdravotnom stave, aby mohol dať svoj súhlas k liečbe. Ako mu tlmočiť „tvrdú“ pravdu? *Kritéria* medicínskej etiky sú teda nasledovné (Ďačok 2000b, s. 133-152):

a) pravda ostáva základným kritériom, aby bol morálny akt objektívne pozitívny. Pravda oslobodzuje, je žiadanejšia než systematická lož, a môže mať vysoko pozitívny účinok na človeka, ako na jeho psychológiu, tak aj spiritualitu;
b) táto informácia má byť podaná pacientovi s personálnym a solidárnym prístupom, ktorý uprednostňuje počúvanie chorého;
c) pravda o jeho stave, ktorá má byť sprostredkovaná, má byť podaná vyvážene schopnosti pacienta prijať a pochopiť ju (úplná pravda v nepravom čase môže zabiť);
d) pravdu netreba skrývať ani preto, aby sa pacient v terminálnom štádiu pripravil na dôstojnú a dobrú smrť (pomazanie nemocných, spoveď, viatikum).

Človek má z utrpenia a smrti *strach*. Vyplýva to z jeho túžby žiť, túžby po nesmrteľnosti. Nebol stvorený pre utrpenie a smrť, ale pre život. Realita života je však iná. Dennodenne sme konfrontovaní s množstvom vlastného, ale aj cudzieho utrpenia. Nepochopiteľnou skúškou ostáva strata (smrť) nám blízkeho človeka. Mnohí v postmodernej spoločnosti vidia riešenie v eliminácii bolesti za každú cenu a v eutanázii („šťastnej“ či „blaženej“ smrti). Ako sme mohli vidieť, táto alternatíva je nielenže morálne neprípustná a bojujúca proti životu, ale v praxi človeka nič nerieši, problém ostáva, aj osobné vyrovnanie sa s ňou. Jediným riešením je návrat k transcendentnému vzťahu k Bohu, lebo iba On je zárukou, že ľudská bytosť bude vnímaná ako osoba a životu bude prisúdená hodnota. Odpoveďou je teda osobná viera, ktorá dáva nádej na nové pokračovanie.

Táto kapitola nás aspoň v krátkosti oboznámila s postmoderným myslením a mentalitou aplikovanou v bioetickej problematike. Môžeme iba smutne skonštatovať, že väčšinou sa jedná o *anti-life* mentalitu, ktorá potiera hodnotu ľudského života. Dotkli sme sa siedmich oblastí, ktoré sa priamo týkajú bioetickej oblasti: antikoncepcia, techniky umelého oplodnenia, genetické manipulácie a prenatálna diagnostika, potrat, sterilizácia, (bio)technológie, eutanázia. Na týchto frontoch sa v čase postmoderny vedie nemilosrdný boj medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou, medzi zástancami „kultúry smrti“ a zástancami „kultúry života“. Aké sú vlastne hlbšie súvislosti? Ide o zápas o pokrok vo vede? Boj o financie a moc? Alebo dokonca boj o samotného človeka? Čo alebo kto má záujem na ničení a zničení človeka? Je to sám človek? Alebo sú za tým aj iné „nadprirodzené“ sily? Odpoveďou na tieto otázky bude sledovanie a rozbor našej problematiky v ďalších kapitolách. Postmodernej *anti-life* mentalite, ktorá vychádza z chybného antropologického chápania človeka a života, a je teda pod rúškom slobody a pokroku nepriateľská prejavom života, bude potrebné postaviť do cesty inú víziu človeka a života. Táto vízia bude *teologická* a *personalistická*. Bude sa snažiť nanovo reflektovať antropologické kategórie, ktoré sú dnes značne degradované.

# IV. kapitola
# TEOLOGICKÁ VÍZIA ČLOVEKA A ŽIVOTA

Človeka môžeme „zadefinovať“ z rôznych uhlov pohľadu (napr. filozofického, psychologického, biologického, sociologického a iných). Myšlienkové (mentálne) trendy a ich praktické dôsledky v postmodernej epoche svedčia však o jednom, a to o redukcii pojmu „človek“, a s tým spojenej radikálnej eliminácie metafyzického sveta a jeho kategórií. V našom prístupe nás však bude zaujímať *interdisciplinárny* pohľad a hľadisko *teologickej antropológie* na človeka a jeho vzťah k Bohu, k ľuďom a ku svetu. Pokúsime sa podať *teologickú* koncepciu vízie života a človeka. Teologický pohľad na stvorenie (*teológia stvorenia*) stojí na základoch židovského monoteizmu (kozmológie), teda na starozákonnom chápaní stvorenia v biblických správach knihy Genezis. Zároveň pridáva novozákonné texty (evanjeliá), ktoré sú zjavením Boha Otca v osobe Ježiša Krista a jeho milostivého povýšenia (ospravodlivenia) človeka. Jedná sa o reflexiu a syntézu jednotlivých teologických disciplín (napr. exegézy, dogmatiky) videnú v línii cirkevnej Tradície a učenia Magistéria.

## 4.1 Človek ako stvorená bytosť – obraz a podoba Boha

Človek ako obraz Boha a jeho podoby, je darom *starozákonnej antropológie*. V staroorientálnych náboženstvách bol človek chápaný ako potomok bohov a celkové prostredie bolo divinizované. Ale správy o stvorení sveta a špeciálne človeka (Gn 1,26-27; Gn 2,7) presne a jasne vymedzili hranicu medzi Bohom, svetom a človekom. Človek nie je žiadny potomok bohov. Je odlišný od absolútne transcendentného Boha, nemá totiž božiu podstatu. Je jeho obrazom a podobou – je stvorený. Na druhej strane tento Boží obraz pozdvihuje človeka nad všetko ostatné stvorenie a dáva mu dôstojnosť vlastnú iba jemu

(Martelet 1986): „Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov, slávou a cťou si ho ovenčil a ustanovil si ho za vládcu nad dielami tvojich rúk“ (Ž 8).

### 4.1.1 Starozákonný pohľad

*Starozákonné* učenie o stvorení je základom a predpokladom Zmluvy (Verbum fidei I. 1996, s. 104-108; Verbum fidei V. 1995, s. 17-24). Viera v stvorenie je výrazom skúsenosti Izraela a Božej zmluvy k nemu. Dejiny spásy majú svoj počiatok vo stvorení (Flick, Alszeghy 1982, s. 22-32). Mocné Božie činy: vyvedenie Izraela z Egypta, uzavretie zmluvy s Jahvem na Sinaji, zaujatie prisľúbenej zeme Kanaán, majú svoj vnútorný predpoklad vo stvorení. Celá táto teológia „Stvorenie – Zmluva“, či „stvorenie – dejiny – kult“ sa odrážajú v starozákonných spisoch Pentateuchu, Prorokov, Žalmov a v múdroslovnej literatúre (porov. Ex, 20,1n; Iz 40-55; Ž 2, 47, 72, 95-100, 104 a iné; Job 28; Prís 8; Sir 24).[48]

Exegéza a biblická antropológia dnes prijímajú náhľad, že Starý Zákon v knihe Genezis obsahuje *dve* správy (vrstvy) o stvorení sveta a človeka (Verbum fidei V., s. 9; Krapka 2000, s. 11; Rindoš 2000, s. 45):

a) *Gn 1,1 – 2,4a* patrí do vrstvy P (kňazská);

b) *Gn 2,4b-25* patrí do vrstvy J (jahvistická).

Obidve tieto správy, ako dve samostatné formy rozprávania, vychádzajú z odlišného obrazu sveta. Hagiografi použili svoj obraz sveta – predvedecký obraz starého Orientu, aby mohli tlmočiť teologické posolstvo o stvorení. Tieto správy preto nie je možné chápať striktne historicky ako nejaké reportáže resp. prírodovedecky. Katolícka exegéza hľadí na Gn 1-2 ako na *retrospektívnu etiológiu* (Verbum fidei V., s. 9; Krapka 2000, s. 11-12; Rindoš 2000, s. 69-71).

---

[48] Profesor teológie E. Krapka (2000, s. 15-17) poukazuje aj na proroctvo Deuteroizaiáša Iz 40-55, ktoré ako jediný starozákonný spis, okrem knihy Genezis, podáva ucelený teologický náčrt spásnodejinného chápania stvorenia.

*Prvá správa* (Gn 1,1 – 2,4a) je časovo mladšia, ustálila sa počas babylonského zajatia v rokoch 587-445 p.n.l. (Verbum fidei V., s. 10-12). Používa sa tu Božie meno „Elohim“. Obraz sveta je tu širší. Je tu vzostup od chaosu mora k usporiadanému kozmu. Pre vyobrazenie celkovej scenérie sa používa týždenná schéma. Vrcholom pyramídy je tu stvorenie človeka. Text nepodáva prírodovedecké poznatky, ale ohlasuje základné pravdy starozákonnej vierouky: Boh je len jeden a tento Boh Otcov je absolútnym Pánom kozmu. Boh odovzdáva vládu nad stvorením človekovi, aby ho spravoval pre svoje dobro a Jeho oslavu. Boh vedie dialogický vzťah nielen s človekom, ale aj so svetom, ktorý stvoril svojím slovom (hebr. *bara* – stvoriť).

Šiesty deň v správe nám ohlasuje stvorenie človeka (Verbum fidei V., s. 12-13): „Urobme človeka na náš obraz a podľa našej podoby!“ (Gn 1,26) a ďalej: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1,27). Rozhodne tento výjav nie je možné chápať antropomorfne, ale ontologicky a funkčne (Mulieris dignitatem, čl. 6). Človek je bytosťou, ktorá na jednej strane transcenduje k Bohu a na Boha sa orientuje, a na druhej strane je imanentná svetu (prírode). Má vládnuť (spravovať) z Božieho poverenia nad zemou. Aj prvý príkaz človekovi: „Ploďte a množte sa a naplňte zem!“ (Gn 1,28) svedčí o dôvernom vzťahu Boha k človekovi, kde ho vyzýva k plodnosti a tvorivosti, a tým aj zveľaďovaní a pretváraní vzťahov i sveta. Celkové stvorenie svätopisec hodnotí vysoko pozitívne: „...a Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré“ (Gn 1, 31).

*Druhá správa* (Gn 2,4b-25 ) nadväzuje na prvú. Tento jahvistický spis (užíva sa tu Božie meno Jahve-Elohim) je kratší a starší. Ustálil sa medzi rokmi 1000-922 p.n.l. (Verbum fidei V., s. 14-16; Csontos 1996, s. 35-37; Krapka 2000, s. 12-14; Rindoš 2000, s. 54-55). Človek tu stojí na začiatku, v strede kruhu. Okolo neho sa potom rozvíja svet rastlín, svet zvierat, stvorenie ženy a spoločenstvo. Boh tvorí (hebr. *jsr*- modelovať ako hrnčiar) človeka z hliny, symbolu krehkosti a pominuteľnosti: „...Boh utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou“ (Gn 2,7). „Vdýchnutím dychu“ sa začína jedinečný a ojedinelý vzťah Boha k jeho stvoreniu – človekovi. Boh ho umiestňuje do raja (Gn 2,8-13), ktorý je symbolom Božej starostlivosti a opatery. Vyjadruje prvotný stav harmónie Boha a človeka – priateľstvo. Svätopisec

opisuje ďalej stvorenie ženy, Adamovu radosť z nej, aj ich vzťah, v ktorom sa pred sebou nehanbili (Gn 2,18-25) (Mulieris dignitatem, čl. 6). Žena odstraňuje samotu muža a je mu rovnocenná pomocnica: „Nie je dobré byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná“ (Gn 2,18). Tento opis stvorenia človeka vyzdvihuje vzťah a dialóg medzi Bohom a človekom, ale aj medzi mužom a ženou. Má byť teda zodpovedný.

### 4.1.2 Teológia stvorenia

*Teológia stvorenia*[49] je základom kresťanského chápania obrazu Boha, sveta a človeka (Léon-Dufour 2003, s. 818-823). Na formovaní tohto chápania sa zúčastňuje *Písmo* a *Tradícia* (Katechizmus, čl. 279-294). Teológia po Druhom vatikánskom koncile sa snaží nanovo spoznať Boha ako Stvoriteľa a svet s človekom ako stvorenie, ale aj kriticky premyslieť kategórie: milosť, hriech, inkarnácia, vykúpenie, nové stvorenie (Krapka 2000, s. 21). Snaží sa skúmať rozličné filozoficko-teologické modely vzťahu dvoch skutočností: Boha a sveta (Verbum fidei V., s. 35-42). Ku hľadaniu najvhodnejšieho vyjadrenia a riešeniu tohto problému prispieva teológia *prírody*[50]. Teológia stvorenia je teda základom pre pochopenie spásy, ale aj človeka a jeho miesta v biblickej i teologickej *antropológii* (Ladaria 1986, s. 39-52).

Teológ *E. Krapka* (2000, s. 21-30) zhŕňa teológiu stvorenia do tohto teologického výkladu[51] (Fotta 2003, s. 110-117):

---

[49] Formovaním teológie stvorenia, jej historicko-teologickým prehľadom i jej prameňmi v symboloch viery, v liturgii, v učení Cirkvi sa zaoberá Krapka (2000, s. 19-21). *Protológii* je venované aj monotematické číslo *Teologické texty* (2001, č. 1).

[50] Autor Hučko (2002, s. 41-53) sa zaoberá problematikou teológie prírody v kontexte teológie stvorenia (vzťah Boh – svet) a uvádza dejinné modely: I. tomisticko-aristotelovský, II. interaktívny, III. systémovej analýzy, IV. mysticko-teologické, V. evolučno-vedecký.

[51] Katechizmus (čl. 295-314) predkladá fundamenty tajomstva (teológie) stvorenia: a) Boh tvorí s múdrosťou a láskou, b) Boh tvorí z „ničoho“, c) Boh tvorí usporiadaný a dobrý svet, d) Boh presahuje stvorenie a je v ňom prítomný, e) Boh zachováva a udržuje stvorenie, f) problematika Prozreteľnosti (Božej starostlivosti) a problém zla (teodícea).

a) Stvorenie je trvalý základ spásy;
b) Boh tvorí slovom;
c) Stvoriteľ je trojjediný Boh;
d) Boh sám jediný je Stvoriteľ;
e) Boh stvoril svet *ex nihilo*;
f) Boh stvoril svet so začiatkom v čase;
g) Božia starostlivosť o svet a jeho prozreteľnosť.

Viera v stvorenie dosahuje svoju plnosť a platnosť v *Ježišovi Kristovi* (Flick, Alszeghy 1982, s. 33-57; Krapka 2000, s. 17-18)). V Novom Zákone sa Boh Stvoriteľ zjavuje ako Otec Ježiša. Boh sa definitívne zjavuje v Slove, pre ktoré a skrze ktoré je všetko stvorené (porov. Kol 1,16). Nové stvorenie je stvorenie a vykúpenie v Kristovi. Dosvedčujú to aj protologické a eschatologické texty o novom stvorení (Verbum fidei I., s. 108-116; Verbum fidei V., s. 25-34): 1 Kor 8,6; Kol 1, 15-18; Hebr 1, 2n; Jn 1, 1n;1 Kor 15, 45n; Kol 1, 18-20; Ef 1, 10.20n; Ef 4, 8-10.

Následne poukážeme a zhrnieme niekoľko *aspektov* teologickej *antropológie*, ktorých základom je *Gn 1–2*. Sú to fundamenty/interpretácie pre pochopenie kresťanského sebavnímania človeka, ale aj celého komplexu vzťahov „Boh – svet – človek".

Prvým aspektom je, že človek je stvorený ako *Boží obraz* a *podoba* (Verbum fidei V., s. 44, 54-55, 58; Katechizmus, čl. 355-361). Biblické správy o stvorení kladú veľký dôraz na Božiu starostlivosť o stvorenie a špeciálne o človeka (Krapka 2000, s. 34-35). Boh vedie rozhovor so sebou a tvorí človeka na „svoj obraz a svoju podobu" (Flick, Alszeghy 1982, s. 59-146; Léon-Dufour 2003, s. 489-490). Človek je v prírode jediným obrazom osobného Boha (Ladaria 1986, s. 53-84). Nie je preto dôležité ako vznikol, ale prečo, za akým účelom. Človek bol povolaný k existencii, aby spravoval zem a bol spolutvorcom sveta. Má účasť na Božom panovaní/vládnutí/spravovaní. Dostal rozum, vôľu, slobodu, má teda zodpovedne pristupovať k svojmu poslaniu. Boh sám obdarúva človeka jedinečnou ontologickou dôstojnosťou.

Druhým aspektom je stvorenie človeka *z hliny zeme* a *dychom života* (Verbum fidei V., 46). Jahvistická správa nám antropomorfným spôsobom opisuje myslenie a konanie Boha. Boh modeluje človeka a oživuje vlastným dychom. Hlina zeme symbolizuje

pominuteľnosť a krehkosť ľudského rodu. Dych života je práve tým oživujúcim Duchom, ktorý vychádza od Boha ako jediného pôvodcu života. Hoci aj ostatné stvorenia majú v sebe život, len človek má v sebe od Boha dych života, ktorý mu dáva vedomú účasť na osobnom Božom živote. Človek patrí zemi, teda je smrteľný a zraniteľný (imanentný), ale zároveň je povolaný k transcendencii a Božej realite (Mulieris dignitatem, čl. 8.).

Tretím aspektom je, že Boh stvoril človeka ako *muža* a *ženu* (dualita) (Verbum fidei V., s. 44-45). Obidve biblické správy o stvorení hovoria, že Boh chce, aby človek žil v spoločenstve ako On (Trojica). Preto muž a žena sú dve rozdielne, ale komplementárne bytosti (Günthör 1989, s. 96-102; Katechizmus, čl. 369-373). Žena bola stvorená ako rovná mužovi (Léon-Dufour 2003, s. 1077). Je mu pomocnicou. Obidvaja majú rovnakú dôstojnosť, veľkosť i česť. Poslaním a príkazom „plodenia“ od Boha, sú účastní na Božej tvorivej činnosti. Pohlavnosť je dar, ktorý odráža kreativitu Boha, ale zároveň aj nedokonalosť a nezavŕšenosť, lebo každý je odkázaný na druhého (závislosť). Muž a žena majú vzájomnou komunikáciou, vzťahom a plodením pretvárať tento svet. Iba tak sa stávajú spolutvorcami na Božom diele. Takéto chápanie pohlavnosti a plodenia vystupuje ako proti pohŕdaniu ženou, telom, manželstvom, ale tak aj proti ich prílišnému zbožstvovaniu (Mulieris dignitatem, čl. 7).

Štvrtým aspektom je, že Boh umiestňuje človeka v *raji – božej* prítomnosti (Verbum fidei V., s. 47-48, 63-67; Léon-Dufour 2003, s. 721-723). Človek ako Boží obraz sa stáva správcom nad celým stvorením (Katechizmus, čl. 374-379). Boh chce, aby vládol (spravoval) nad všetkým bytím v prírode (Gn 1,26.28). Svet bez človeka by bol neúplný. Človek je teda účastný na Božej pretvárajúcej a stvoriteľskej sile. Nie je stvoriteľom, ale tvorcom (správcom). Na jednej strane presahuje k Bohu a na druhej strane je pripútaný k tomuto svetu/kozmu/prírode. Žije v konkrétnom priestore a čase. Žije v dejinách, ktorých je súčasťou. Boh vtiahol človeka do vzťahu a dialógu s ním. S týmto poslaním má byť spätá aj zodpovednosť za tento svet a prírodu i za náš okolitý priestor života (Dráb 2002, s. 21-28).

### 4.1.3 Vnútorná štruktúra človeka

Ďalším „stavebným“ kameňom do mozaiky teologickej antropológie je problematika konštituovania človeka – jeho *vnútorná* štruktúra. Túto problematiku nie je možné vnímať oddelene od celkového obrazu človeka. Hľadanie odpovede na otázku vnútornej integrity človeka sa celkove dotýka vzťahov nielen k ľuďom, ale aj k Bohu, a následne i vnímaniu sveta (Csontos, Krapka 1992, s. 16-20).

Dôležité je preto poukázať na rozdielne koncepcie chápania človeka (hebr. *adam, énoš*; gr. *anthropos*; lat. *homo*) ako jednoty tela a duše v *gréckom* myslení a v *hebrejsko-kresťanskom* učení (monoteizme)[52]. Tieto rozdielne antropológie majú vplyv na rozličné chápanie teológie, človeka a jeho eticko-morálnych princípov, ale aj spásnych dejín.

*Grécke* chápanie komplexu „telo – duša“ možno charakterizovať ako dualistický (Krapka 2000, s. 44-45). Jeho počiatky sa vyskytujú už v gréckej mytológii, ale obzvlášť sú citeľné u *Platóna* (metafyzický dualizmus medzi hmotou a duchom). Nepomohla ani snaha *Aristotela* o preklenutie (telo je živým ľudským telom iba „skrze“ dušu). Celkove teda môžeme zhodnotiť, že tu existuje (Coreth 1996, s. 131-133; Šlosiar 1997, s. 13-16):

a) vyššie hodnotenie duše oproti telu (telo ako väzenie duše, božskosť duše, oslobodenie duše z tela);
b) telo ako príčina omylu a zla (Platón, gnosticizmus, novoplatonizmus);
c) človek je uzavretým a dokonalým systémom (aristotelovský hylemorfizmus, Demokritov „mikrokozmos“ – zbožstvený Kozmos).

*Hebrejskému* chápaniu človeka (starozákonné učenie) je dualizmus cudzí. Človek je tu vždy chápaný ako žijúca jednota. Ide o syntetické a celostné videnie človeka. A to

[52] Samozrejmé je, že v celých dejinách ľudstva nachádzame mnoho antropologických konceptov. Vzhľadom na ich množstvo a limitovanosť tejto monografie nie je reálne ich všetky spomínať. Úmyslom je načrtnúť iba grécke, hebrejské a novozákonné chápanie človeka z dôvodu, že novozákonné chápanie stojí na základoch hebrejského vnímania. Mnohí neskorší kresťanskí autori sa snažia „pokresťančiť“ gréckych autorov a preberajú ich terminológiu, metodológiu a koncepty, čoho výsledkom je niekedy aj mylné a rozporné chápanie človeka vzhľadom na biblickú tradíciu a texty.

nielen v jeho vnútornom komplexe duchovno-telesných funkcií, ale aj v jeho vzťahoch ku svetu, spoločnosti i vzťahu k Bohu (Tiňo 2003, s. 88-89). Asi najdôležitejším starozákonným konceptom biblickej antropológie je *srdce* (*leb*), ktoré môže predstavovať anatomickú časť či miesto, ktoré je bežne neprístupné. Je aj sídlom citov, túžob, rozumu, úmyslov a plánov. Ďalším obrazom sú *obličky* (*kelajot*), ktoré sú sídlom morálneho vedomia. Dôležitým obrazom je aj *pečeň* (*kabed*), ktorá je subjektom radosti a šťastia.

Tradične sa sledujú najmä tri *základné* koncepty biblickej antropológie, ktoré predstavujú tri pomenovania človeka (Tiňo 2003, s. 89-97):

a) *Nefeš* (750 krát v Starom Zákone); gr. *psyché* – duša.
   Pravý význam je krk, hrdlo a prenesený je dych, životný dych, život. *Nefeš* teda označuje individuálny konkrétny život. Nie je to dualizmus, ale značí celého človeka. *Nefeš* je človek, nakoľko je zameraný na niečo;
b) *Ruah* (389 krát v Starom Zákone); gr. *pneuma*; lat. *spiritus* – dych, duch.
   Tento pojem nesmie byť chápaný dualisticky ako nejaký protiklad k „telu“. Vyjadruje sa ním dynamický vzťah medzi Bohom a človekom. *Ruah* je človek, ktorý žije pod charizmatickým vedením Boha v dejinách spásy a prisľúbenia;
c) *Bášár*; gr. *sarx, sóma*; lat. *caro, corpus* – mäso, telo.
   Prvotný význam je tu *mäso*. Človek je *mäsom* – označuje sa tu celý človek. Ďalším významom je rodina, spoločenstvo. Hebrejské vnímanie nie je individualistické, ale spojené s inými v spoločenstve. *Bášár* je človek, nakoľko stojí vo svojom príbuzenstve a spoločenstve ako stvorenie otvorené k Bohu.

Ako vidíme z analýzy týchto pojmov, v hebrejskom biblickom chápaní nie je miesto pre pohŕdanie telom a preceňovanie duchovného princípu (Coreth 1996, s. 133-134). Človek je vnímaný vždy celostne a v jednote (Krapka 2000, s. 45-46). Je tu vzdávaná rovnaká úcta telu i telesnosti. *Smrť* tu neznamená opustenie akéhosi „slzavého údolia“ a slobodu duše v kozme, ale znamená vylúčenie zo spoločenstva s Jahvem (*šeol*). Prameňom hriechu nie je telo ako materiálna a pozemská (fyzická) existencia, ale je činom celého človeka a vychádza vždy z vnútra. Človek vo svete vždy slobodne zaujíma postoj vo vzťahu k Bohu (Csontos 1996, s. 30-35).

*Novozákonné* chápanie človeka predstavené v novozákonných textoch (evanjeliá a listy) nadväzuje nie na dualistické tendencie helenistického (grécko-rímskeho) sveta, ale na starozákonné hebrejské chápanie (Coreth 1996, s. 134-135; Katechizmus, čl. 362-368). Duša (*psyché*) je chápaná ako život, životná sila (*nefeš*), nie je stavaná do protikladu k telu a telesnému životu. Pavlovská antropológia rozvíja takisto veľmi komplexný pohľad na človeka (Krapka 2000, s. 46-47). Je potrebné preto u neho jasne rozlišovať pojmy. Keď hovorí o protiklade medzi „telom" (*sarx*) a „dušou" (*pneuma*) v Rim 8,3-11 a v Gal 5,16-18, nepoukazuje tým na nejaké dve sféry, časti v človekovi, ktoré bojujú proti sebe (Léon-Dufour 2003, s. 867-870, 872-874). Vyjadruje to teologicky a z pohľadu spásno-dejinného. Hovorí o dvoch spôsoboch bytia/existencie človeka. *Sarx* je hriešna a nevykúpená prirodzenosť so svojimi egoistickými sklonmi, a naproti tomu *pneuma* je nový vykúpený život milosti v Ježišovi Kristovi, ktorý patrí Bohu.

Počiatky problémov okolo vzťahu „telo - duša" začínajú v gnostickom ohrození jánovských a pavlovských ranokresťanských obcí (apokryfné spisy, gnostické herézy). Tieto rôzne názory a myšlienkové prúdy sa tiahnu potom všetkými storočiami až do dnešných dní.[53] Preto aj pokoncilová teologická antropológia odmieta akékoľvek dualistické a monistické tendencie/redukcie vo vnímaní človeka (Krapka 2000, s 48). Súčasne poukazuje, že je potrebné premyslieť a nanovo prehodnotiť aj takéto kategórie ako (Redemtor hominis, čl. 1-22): človek ako osoba, človek a slovo, človek ako muž a žena, človek a spoločenstvo, teológia tela[54], teológia práce a kultúry, teológia dejín, tvorivá sila človeka.

---

[53] Komplexnejší pohľad a historický prierez myšlienkovými prúdmi stredoveku a novoveku podáva Coreth (1996, s. 135-157), a zároveň poukazuje na problematiku „ducha ako dušu tela", „telo ako médium ducha" a „človeka ako personálny celok".

[54] „Teológia tela" je obsiahnutá v úvahách o vykúpení tela a sviatosti manželstva prednesených pápežom Jánom Pavlom II. na audienciách v rokoch 1979-1984 (Ján Pavol II. 1986). Teológiu tela osvetľuje aj v úvahách *Etos tela a kultúrne umelecké diela* (Ján Pavol II. 1992, 1992a).

## 4.2 Človek v hriechu a v milosti Ježiša Krista

Nevyhnutným krokom v teologickej antropológii bude pohľad na teologické kategórie: *zlo – hriech – milosť – spása*. Bez ich uchopenia a pochopenia kresťanstvo nedáva zmysel. Pozrieme sa na človeka a jeho prvotné zlyhanie, a následne z neho vyplývajúce konzekvencie pretrvávajúce do dnešných dní: *utrpenie, bolesť* a *smrť*. Táto beznádejná perspektíva sa mení pohľadom na tajomstvo spásy a vykúpenia, ktoré Boh vykonal v Ježišovi Kristovi práve pre hriešneho človeka, aby pozdvihol jeho prirodzenosť a vyvýšil jeho dôstojnosť.

### 4.2.1 Biblicko-teologický pohľad na hriech

Pre lepšie pochopenie stavu „človeka v hriechu“ bude potrebné oboznámiť sa s problematikou prvotného hriechu (*peccatum originale*). Táto problematika je teologicky rozsiahla a veľmi diskutovaná (Grelot 1973; Flick, Alszeghy 1982, s. 147-217; Ladaria 1986, s. 94-114; Martelet 1986, s. 45-87; Schmaus 1988; Neusch 1996, s. 237-257). Je tu nevyhnutné rátať so starozákonným a novozákonným pohľadom na hriech, ale aj s učením Cirkvi (Tradícia a Magistérium)[55] o prvotnom hriechu. Teologické kategórie ako *hriech anjelov, hriech, solidárnosť v hriechu, hriech sveta, prvotný hriech, dedičný hriech* sú nanovo reflektované v dokumentoch Druhého Vatikánskeho koncilu ale aj v pokoncilovom cirkevnom učení a teológii (Günthör 1989, s. 264-270; Verbum fidei V., s. 89-103; Katechizmus, čl. 396-412; Krapka 2000, s. 68-72, 74-78; Teologické texty 2002, č. 2-3; Kaľata 2003).

V *Starom Zákone* nachádzame fakt prvotného hriechu v rozprávaní tretej kapitoly knihy Genezis (Gn 3,1-24) (Mulieris dignitatem, čl. 9). Tento text nie je možné chápať

[55] Hlbšia analýza uvedenej problematiky nie je predmetom tejto monografie. Cirkevné dokumenty, ktoré pomáhajú lepšie pochopiť túto problematiku (Neuner, Ross 1995, s. 74-81, 160, 166, 187): *Dekrét* Biblickej komisie z roku 1909, encyklika Pia XII. *Divino afflante Spiritu* z roku 1943, *list* Biblickej komisie kardinálovi Suhardovi z roku 1948, encyklika Pia XII. *Humani generis* z roku 1950.

fundamentalisticky. Je potrebné tu rozlíšiť literárnu formu a teologické pravdy, ktoré sa v nej skrývajú. Pri interpretácii tohto výkladu rozhodne je potrebné vychádzať z *biblickej exegézy*[56], cirkevného učenia a najnovších poznatkov vedy (Katechizmus, čl. 385-390). Jadrom je jedna zo základných otázok človeka, teológie ale aj filozofie: *Odkiaľ je zlo?* Na jednej strane sa ukazuje Božie milosrdenstvo, vyvolenie Izraela a Božia Zmluva s ním, a na druhej strane skúsenosť utrpenia, bolesti, smrti a hriechu (Krapka 2000, s. 72-73). Svätopisec hľadá odpoveď na otázku o pôvode zla v ľudských dejinách (Günthör 1989, s. 241-247). Toto jahvistické rozprávanie nám veľmi plastickým spôsobom odkrýva počiatok ľudského hriechu i narušenia vzťahu medzi Bohom a človekom, ale aj medzi ľuďmi navzájom (Léon-Dufour 2003, s. 211-213).

Rozprávanie o *páde* a *hriechu* človeka je zasadené do raja (záhrada *Eden*), do ktorého Boh umiestnil človeka (Adama), aby ho obrábal a strážil (Gn 2, 15). Uprostred tejto Božej krásy a priestoru (Gn 2,9) je umiestnený strom života – ako symbol nesmrteľnosti a strom poznania dobra a zla (tiež uprostred?)[57]. Tento sa stal pre ľudí skúškou: „A Pán, Boh, prikázal človekovi: „Zo všetkých stromov raja môžeš jesť. Zo stromu poznania dobra a zla však nejedz! Lebo v deň, keby si z neho jedol, istotne zomrieš!“ (Gn 2,16-17)[58]. Nejde tu o smrť fyzickú, ale o stratu vzťahu k Bohu, o bytostné a existenčné zakúsenie zla. Boh sa tu zjavuje ako Pán a strážca človeka. Človek sa vo svojom postavení a slobode môže postaviť voči Bohu, stať sa neposlušným, ba čo viac, stavať sa do absolútnej pozície Boha, chcieť autonómne rozhodovať o dobre a zle (Verbum fidei V., s. 75-77). Toto je stále pokušením pre človeka. Je to snaha poprieť závislosť na Bohu, určovať čo je dobré a čo je zlé – tento atribút určovania poriadku patrí iba Bohu.

---

[56] Exegéta Rindoš (2000, s. 41-68) pojednáva o *metódach* a *prístupoch* v modernej biblickej exegéze.

[57] Väčšina exegétov zastáva názor, že uprostred bol iba strom života. Strom poznania dobra a zla bol inde, ale nie uprostred.

[58] Boh dal príkaz priamo Adamovi, lebo žena Eva ešte nebola stvorená (až v Gn 2, 21-23).

Pád začína *pokušením* – rozhovorom medzi hadom a ženou (Gn 3,1-5) (Verbum fidei V., s. 77-79). Zaujímavé je, že dialóg nadväzuje had. Prečo tu svätopisec podáva obraz práve hada? Nemohlo ním byť iné zviera? V kanaánskom náboženstve bol had uctievaný ako božstvo života, plodnosti, múdrosti. Ide tu o demytologizáciu. Had je tu vykreslený ako ľstivé a prefíkané stvorenie, ktoré je protibožské a nepriateľské ľudstvu, symbolizuje pokušiteľa, diabla, padlého anjela (Léon-Dufour 2002, s. 349-363). Ako je možné, že v Edene sa ocitá had a dokonca sa prihovára žene? Adam dostal príkaz strážiť Eden (Gn 2, 15). Ale pred kým alebo čím? Padlí resp. zlí duchovia už existovali pred Edenom? A Adam zrejme podcenil toto riziko. Prečo sa had prihovára žene a nie Adamovi? Priamy príkaz dostal Adam a Eva ho počula len sprostredkovane od Adama. Podľa exegétov bola väčšia šanca vniesť pochybnosti u ženy, nie preto, žeby bola slabá ale kvôli sprostredkovanosti príkazu. Dialóg hada k žene sa rozvíja veľmi premyslene, rafinovane a psychologicky graduje. Had degraduje majestát Boha (používa slovo boh v neosobnom význame, nie v osobnom význame Boh Pán) a vnáša pochybnosti do príkazu. Žena odpovedá v Gn 3, 3: „ale o ovocí stromu, ktorý je uprostred záhrady, boh povedal: Nebudete z neho jesť, ani sa ho nedotknete, pod trestom smrti.“ Vidíme tu mylnú interpretáciu Božieho príkazu: uprostred záhrady bol strom života nie strom poznania dobra a zla; hovorenie o bohu tak ako had (boh a nie Boh Pán); Boh nezakázal dotýkať sa, takže sa sprísňuje boží príkaz bez Boha. Otázkou, ktorá sa tu vynára je, ako je možné, že prví ľudia prišli do pokušenia? Zrejme chcel autor vykresliť realitu a vnútornú dynamiku pokušenia, v ktorom sa ocitá človek. Pokušenie prichádza často ako z vonkajšieho sveta, tak aj z vnútra. Nezanedbateľným faktorom v tomto procese je tu aj taktika pokušiteľa, ktorý chce znehodnotiť Boží obraz v človekovi.

Pokušenie sa završuje v *hriešnom skutku – jedenie* zo zakázaného stromu (Gn 3,6) (Verbum fidei V., s. 80-81). Žena podľahla ľstivému zvodu hada, jedla zo stromu a dala jesť aj mužovi, ktorý bol s ňou (?!). Tento obraz nám hovorí o hriechu, aj keď to nie je vyjadrené explicitne. Ide tu o majstrovské vyjadrenie hriechu – jeho vnútorný priebeh (pokušenie) a vonkajšia realizácia (skutok). Mnohým sa môže natískať otázka: Aký to bol čin? Ako sa realizoval? Pre kresťana tieto špekulácie nie sú dôležité. Podstatným je, že tu ide o neposlušnosť a pýchu, o narušenie komplexu „dobro - zlo“. Boh, ktorý určil etické

normy a mravný poriadok, je jediným Zákonodarcom, ktorý pozná podstatu a tajomstvo „neprávosti“ (2 Sol 2,7). Ale človek nechce akceptovať tieto normy/príkazy pre svoj život. Človek sám si chce určovať, čo je pre neho dobrom a zlom. Stavia sa do polohy nezávislosti, absolútna a zákonodarcu. Prví ľudia a ich hriech sú „prototypom“ každého jednotlivého človeka a jeho konania pri prestúpení Božích príkazov a nerešpektovaní jeho vôle, ktorá chce viesť ľudí k životu, a nie k smrti.

Hriech a jeho *následky* (*stav po* hriechu – poznanie a Boží výsluch (Gn 3,7-13)) silne poznačili vzťah človeka k Bohu, k sebe samému, k iným ľuďom, ale aj k okolitému svetu (Verbum fidei V., s. 81-83). Toto nové poznanie (byť nahý) je po hriechu úplne iné, než aké sa ukazuje v pokušení (byť ako Boh). Namiesto riešenia, moci, obohatenia je iba zistenie, že človek je nahý a úplne inde, než chcel byť. Nahota tu symbolizuje hanbu, zneuctenie, bezmocnosť, núdzu, nemožnosť. Po hriechu spoznali svoju nahotu nielen vo vnútri, ale aj medzi sebou navzájom. Vzťah muž – žena sa narušil. Ľudia, ktorí mali byť otvorení, mali spravovať svet a pretvárať ho, sa stali navzájom izolovanými, neschopnými ovládať seba. Do vzťahu namiesto lásky a partnerskej otvorenosti vkročila žiadostivosť redukujúca osoby na predmety pôžitku. Hriech narušil vzťah k Bohu. Človek sa pred ním skrýva. Boh hľadá človeka a volá ho na zodpovednosť. Človek namiesto prijatia osobnej zodpovednosti zvaľuje vinu na druhého. Muž na ženu a žena vinu zvaľuje na hada, to je typický morálny alibizmus. Autor tu majstrovsky vykreslil vnútorný stav človeka po hriechu: bezmocnosť, strach pred Bohom, výčitky, výhovorky.

Je len samozrejmé, že tento hriech, toto narušenie Bohom daného poriadku, neostalo bez následkov, lebo sa koná *Boží súd* a *trest za hriech* (Gn 3,14-24). Veľmi plasticky tu svätopisec vykresľuje Boží súd nad hadom, ženou a mužom (Verbum fidei V., s. 83-87):

Boh preklína *hada* a určuje jeho údel. Je to vyjadrenie nízkosti a opovrhnutia. Zároveň do tejto tragickej chvíle Boh vlieva iskierku nádeje a dáva prísľub: „Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu a ty mu zraníš pätu“ (Gn 3,15). Tento verš sa nazýva *protoevanjelium* (Rindoš 2000, s. 43-44, 56). Hovorí o ustavičnom boji medzi ženou a hadom, ale aj o prísľube Mesiáša a jeho víťazstve nad zlým duchom.

Boží súd nad *ženou* jej prináša zväčšenie bolestí a oslabenie jej prirodzenosti (Mulieris dignitatem, čl. 10-11). Narušil sa aj jej vzťah k mužovi: „...a hoci budeš po mužovi túžiť, on vládnuť bude nad tebou“ (Gn 3,16). Žena, ktorá je vo stvorení rovná mužovi, je žiadostivosťou vrhnutá pod jeho vládu.

Boží súd nad *mužom* - Adamom je v prekliatí zeme (Gn 3,17-19). Neznamená to, že človek je odsúdený na prácu ako niečo negatívne. Narušený je tu vzťah človeka k zemi. Človek ju pre svoj egoizmus a žiadostivosť zneužíva. Nie je schopný vrhnúť tvorivé sily do jej pretvárania. Pre človeka v hriechu sa všetko stáva lopotou, námahou, tŕním, je to získavané potom tváre. Adam tento rozsudok prijíma s nádejou, keď dáva meno svojej žene Eva.

Trestom za hriech je *vyhnanie* z raja (Gn 3,21-24). Pri tejto správe je potrebné brať do úvahy obraznosť rozprávania. Zmenil sa vzťah medzi Bohom a človekom. Nie Boh, ale človek sám sa hriechom vylúčil z jeho svätej prítomnosti a priateľstva. Nastal teda hlboký odstup. Človek stratil svoju pôvodnú orientáciu, stratil svoj oporný bod. Naproti tomu Boh sa stará a urobí im kožený odev a oblečie ich (Gn 3, 21). Človek je vyhnaný zo záhrady Edenu, nachádza sa mimo, kde obrába krvopotne zem. Nemôže, a ani nie je schopný vlastnými silami sa vrátiť späť.

*Nový Zákon* (novozákonné učenie resp. Tradícia) preberá všetko zo Starého Zákona, ale reflektuje to vo svetle Kristovho vykúpenia. Vyskytujú sa tu tri reflexie o Gn 2 – 3 (Günthör 1989, s. 247-264; Krapka 2000, s. 73-74; Léon-Dufour 2003, s. 217-222):

a) *Mk 10,1-11 = Mt 19,1-9*. Hovorí sa tu o nerozlučiteľnosti manželstva. Na pozadí stojí počiatočný stav („od počiatku to nebolo tak“), potom hriešny pád („pre tvrdosť vášho srdca“) a nový stav („A ja vám hovorím“);
b) *Jn 8,43n*. Je tu nepriama zmienka o raji a stave na počiatku. Kristus stojí proti tomu, kto bol na počiatku – proti diablovi, lebo on je „vrah od počiatku, luhár a otec lži“;
c) *Rim 5,12-19*. U Pavla stojí Kristus proti Adamovi. Prameň milosti proti prameňu hriechu. Skrze Adama vstúpil do tohto sveta hriech a skrze hriech smrť a tá prešla na všetkých (verš 12). Je tu súvis medzi všeobecnou hriešnosťou a Adamovým činom. Keď skrze jedného prišlo odsúdenie a všetci sme sa stali

hriešnikmi, tak skrze Krista prichádza ospravedlnenie a stávame sa spravodlivými (verše 18-19). Tento výrok dáva biblicko-teologický základ učeniu o dedičnom hriechu a vine.

Na základe starozákonnej a novozákonnej biblickej teológie i učenia Cirkvi (Katechizmus, čl. 1846-1876) môžeme teologicky poukázať na jednotlivé *aspekty hriechu*, ktorými sú:

Prvým aspektom je, že hriech je *previnením proti Bohu a stvoreniu* (Günthör 1989, s. 270-275; Krapka 2000, s. 62-63). V Písme sa najčastejšie pre hriech/hrešiť používajú výrazy hebr. *hátá* a gr. *hamartanó*. Znamenajú pomýliť sa, previniť sa proti niekomu, proti Bohu. V Starozákonnej teológii hriech dostáva najčastejšiu podobu modloslužby (porov. Am 2,4; Oz 2,4; Mich 1,7; Jer 1,16...). Hriech teda znamená *peša* – urážku Jahveho, *ka´as* – vyzývavosť, *ná´as* – pohŕdanie. Porušenie Zmluvy voči Bohu znamená cudzoložstvo. Novozákonné chápanie toto učenie prehlbuje a poukazuje, že hriech je zameraný v konečnej platnosti proti Božiemu kráľovstvu, proti Kristovi i proti Duchu Svätému (porov. Mt 10,33; Mt 12, 38-42; Mk 3,28n; Jn 15,18-25). Z toho vyplýva, že hriech sa obracia nielen proti Bohu, ale aj proti jeho omilostenému stvoreniu – proti láske k blížnemu (porov. Mt 25,31-46).

Druhým aspektom hriechu je, že je *previnením proti základným normám stvorenia a dejín spásy* (Günthör 1989, s. 276-279; Krapka 2000, s. 63). Hriech ako taký narúša normy, ktoré sú vo stvorení a v Zmluve. Obracia sa proti Božej vôli, ktorá je vyjadrená v ontologických zákonoch prirodzenej a nadprirodzenej skutočnosti. Človek sa hriechom previňuje aj proti svetu a jeho zmyslu. Zneužívaním svojej slobody sa previňuje i proti dejinám spásy. Hriech je anti-historický. Je aj previnením proti Duchu Svätému, ktorý skrze Krista vedie svet k zavŕšeniu. Zo spásnodejinného pohľadu je jasné, že hriech narúša dialóg medzi omilosťujúcim Bohom a človekom. Má teda vždy metafyzický charakter, ktorý zasahuje do nadprirodzeného poriadku. Z kresťanského pohľadu sa *de facto* každý hriech zameriava proti Kristovi. Je jeho odmietnutím. Stáva sa *Anomosom* (2 Sol 2,8) a *Antikristom* (1 Jn 2,18). Zasahuje aj do spoločenstva Cirkvi, stráca sa milosť, robí člena nehodným Eucharistie (Congar 1995a, s. 16-27).

Tretím aspektom je, že *hriech obsahuje vnútorné a vonkajšie následky*, ktoré sa prejavujú ontologicky/bytostne/existenčne (Günthör 1989, s. 279-291, 320-327; Krapka 2000, s. 63-64, 66-68). Hriech je sám osebe trestom. Nie je to právnická záležitosť, lebo trest neprichádza skrze právnický rozsudok „až po hriechu“, ale je už obsiahnutý „v samom hriechu“. Vnútorné osobné rozhodnutie, ktoré je jadrom činu, má svoj trvalý aspekt. Ako jestvuje trvalé zameranie na dobro – *cnosť* a stav milosti, tak isto existuje aj hriešny trvalý postoj – *neresť* a stav hriechu. Ďalším následkom je, že hriech môžeme chápať aj ako postupné *sebazničenie/autodeštrukciu*. Nedeje sa to v zmysle anihilácie svojej existencie, to nie je možné, ale vo význame ontologického samosúdu nad sebou a nejakej fyzicko-psychicko-duševnej ujmy, ktorá je dôsledkom hriešneho konania (napr. väzenie, alkoholizmus, pohlavné choroby, telesné zmrzačenie, frustrácia, depresie, izolácia, neurotické výčitky až po samovražedné myšlienky...).

Personálnou povahou hriechu je *porušenie* Zmluvy. Človek sám odmieta milosť a odsudzuje sa. Strata milosti je stratou spoločenstva s Bohom, ale aj s ľuďmi. Teda nie Boh je ten, kto odsudzuje. Hriechom sa stráca usporiadanosť v poriadku stvorenia a milosti. Hriech zároveň vylučuje lásku, je jej protikladom. Robí človeka izolovaným a neschopným komunikácie. Ďalším dôsledkom je *náklonnosť* k zlému. Hriech sa sám trestá tým, že sa stáva prameňom ďalších hriechov a zla. Buduje sa začarovaný kruh, z ktorého sa je ťažko dostať.

### 4.2.2 Milostivé povýšenie človeka v Kristovi

Pri tejto našej reflexii je potrebné sa najprv zoznámiť s interakciou *stvorenia* a *milosti* (Verbum fidei VIII., s. 30-36; Krapka 2000, s. 49-52). V *Starom Zákone* sa ešte nenachádza vykryštalizovaný pojem milosti ako vnútornej nadprirodzenej skutočnosti. Milostivé dianie medzi Bohom a človekom vyjadrujú štyri hebrejské slovné okruhy: *chen, chesed, rachamim, ahava*. Vyjadrujú náklonnosť, priazeň, dobrotu, zľutovanie Jahveho k svojmu ľudu a jeho vyvolenie, ktoré je nezaslúžené. Nové poznanie milosti (*charis*) prináša až *Nový Zákon*. Ježiš ohlasuje Božie kráľovstvo (*basileia*) a Božiu lásku (*agapé*) ako milosť. V pavlovskej teológii milosti sme vykúpení zadarmo, človek sa stáva

adoptívnym synom a spoludedičom: „Všetci zhrešili a chýba im Božia sláva; ale sú ospravedlnení zadarmo jeho milosťou, vykúpením v Kristovi Ježišovi“ (Rim 3,23-24). Milosť je teda spása, ktorú Boh daruje z lásky skrze Ježiša Krista. V jánovskej teológii je milosť účasťou na Božom živote a láske: „Boh je láska“ (1 Jn 4,8). Milosť je teda zdieľanie Boha skrze Krista v Duchu Svätom.[59]

Starozákonné učenie o Bohu Stvoriteľovi a milostivom Záchrancovi si v Novom Zákone zachováva svoje miesto (Ladaria 1986, s. 115-140). Nový Zákon preberá obraz Boha Otca Stvoriteľa, ba čo viac, ešte ho dopĺňa a završuje (Verbum fidei I., s. 137-148; Verbum fidei V., s. 49-52). Boh, ktorý povolal Izrael, viedol ho dejinami spásy cez exodus a Zmluvu na Sinaji, sa zjavuje ako Otec Ježiša Krista. Ježiš ukazuje, že Boh je jeho Otec, a to v jedinečnom a intímnom zmysle. Boh sa skrze Ježiša zjavuje ako milosrdný a láskavý Otec, a to práve skrze dielo Ježišovho utrpenia, umučenia, smrti a zmŕtvychvstania (Flick, Alszeghy 1982, s. 219-421; Redemptor hominis, čl. 7-12). Zmŕtvychvstalý Ježiš zosiela Otcovho a svojho Svätého Ducha, ktorý kreuje nové stvorenie – cirkev (*ekklésia*).

Plán spásy, podľa ktorého v Starom Zákone viedol Jahve svoj ľud Izrael sa završuje a napĺňa v očakávaní *Mesiáša* – Záchrancu a Vykupiteľa. To sa uskutočňuje v Novom Zákone príchodom Ježiša Krista, ktorý je zjavením Boha Otca (Verbum fidei I., s. 154-161; Verbum fidei V., s. 56-57). Starozákonný Adam bol na počiatku stvorený na Boží obraz, kdežto Ježiš je obrazom Boha (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Ježiš ako *nový Adam* je dokonalým uskutočnením toho, ako mal konať prvotný Adam. Je synovsky závislý na svojom Otcovi, je s ním v neustálej komunikácii/modlitbe/zjednotení (Jn 14,9). Ježiš je obraz neviditeľného Boha, v ňom, skrze neho a pre neho bolo všetko stvorené. Celé stvorenie na čele s človekom je zamerané na neho. On je hlavou a všetko v ňom spočíva (Kol 1,15-18). Aj keď v Adamovi padol človek a s ním celé ľudstvo, Boh „nezlomil nad ním palicu“. Ale dáva človekovi prekvapujúce riešenie: „Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nezahynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život“ (Jn 3,16). Skrze Krista – nového Adama prichádza milosť – spásna vôľa Boha, skrze ktorú

[59] Podrobne sa biblickými základmi *náuky o milosti* v Starom a Novom Zákone, pavlovskou a jánovskou teológiou i vieroučno-dejinným vývojom zaoberá teológ Karľa (1998-99).

je človek ospravedlnený/ospravodlivený a vykúpený (Rim 5,12-21). V tomto Novom Adamovi nachádzame zmysel svojej existencie. On sa pre nás stal človekom a my sme sa stali skrze neho adoptívnymi Božími synmi (Gal 4,4n). Preto v Ježišovi Kristovi vrcholí biblická a teologická antropológia (Martelet 1986, s. 123-153). Nejde tu o nejakú filozofickú analýzu človeka, ale o prehĺbenie obrazu človeka v kristologickej perspektíve (Adam 2002, s. 5-12). Človek je tým viac podobný Bohu, čím je zhodnejší s obrazom Krista.

V Novom Zákone je to hlavne *pavlovská* teológia, ktorá sa zaoberá témou – *podobnosti Bohu* resp. „obrazu Boha" (Krapka 2000, s. 53). V strede jej pozornosti je vykúpenie v Kristovi a jej kristologická a soteriologická funkcia: iba Kristus je pravým „obrazom Boha" (Verbum fidei VIII., s. 44-59). Ježiš teda obnovuje pôvodný obraz, ktorý je zatemnený hriechom, očisťuje ho a zdokonaľuje. Podobnosť Bohu značí podobnosť Kristovi, lebo iba on je jeho pravým obrazom (Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Hebr 1,3). Pavol ukazuje, že Ježiš ako dokonalý obraz Boha je prostredníkom stvorenia, a ako dokonalý človek je cieľom stvorenia. Je pravý Boh a pravý človek (Rim 5,14; Flp 2,6-11). Podobnosť Bohu teda znamená účasť skrze vieru a milosť na podobnosti Krista v Duchu Svätom. V spoločenstve so Synom sa stávame skutočným obrazom Boha, druhým stvorením (2 Kor 4,4; Kol 3,9; Ef 4,23). Nová podobnosť vykúpeného človeka Kristovi prevyšuje prvotnú podobnosť Adama Bohu tak, ako Kristus prevyšuje Adama vo všetkom (Rim 5,12n).

Táto problematika „*bohupodobnosti*" človeka je jednou zo základných tém teologickej antropológie (Krapka 2000, s. 54). Od nej sa môže ďalej systematicky rozvíjať koncepcia vykúpeného človeka ako *nového* stvorenia (Tenace 2001, s. 11-36). Preto systematicky môžeme „*bohupodobnosť*" zhrnúť takto (Krapka 2000, s. 55-56):

a) vzťah ako závislosť „vzor – obraz", a nie „príčina – účinok". Zahrnutá podobnosť i nepodobnosť, pôvod aj transcendencia;
b) toto zameranie je podstatné, je stredobodom človeka a je aj trvalé. Vyplývajúca jedinečná dôstojnosť človeka;
c) tento vzťah nie je statický, ale je živou silou, dynamizmom. Ženie človeka k jeho naplneniu a uskutočneniu;

d) človek je manifestáciou a zjavením Boha – odrazom Božieho tajomstva;
e) Božím obrazom je celý človek ako osoba;
f) „bohupodobnosť“ nemožno zničiť ani stratiť, patrí k integrite človeka, nenaruší ju ani hriech;
g) existujúci absolútny primát Krista. „Bohupodobnosť“ teda vždy smeruje ku milostivému spoločenstvu s Trojjediným Bohom;
h) nadprirodzený poriadok je poriadkom Krista. Zavŕšenie podobnosti sa udeje vo finálnom vzkriesení človeka na poslednom súde.

V Starom Zákone ohlasovali proroci budúce *nové stvorenie*. Jahve premení ľudské srdcia, obnoví tvárnosť sveta, stvorí nové nebesia a novú zem. Toto nové stvorenie sa plne uskutočnilo v Ježišovi Kristovi (Ladaria 1986, s. 141-147). Zjavil sa ľudstvu v jeho dejinách ako Bohočlovek v konkrétnom priestore a čase. Jeho príchodom sa začalo pretváranie sveta a uskutočňovanie Božieho kráľovstva. Plnšie to môžeme pochopiť na základe analógie a paralely medzi prvým a novým stvorením (Verbum fidei V., s. 52-54). Na počiatku Boh stvoril svet a v ňom človeka, ktorému odovzdal vládu nad ním. Skrze Adamov pád upadlo ľudstvo do hriechu (Rim 6,6; Ef 4,22). V plnosti čias Boh poslal svojho Syna, ktorý vstúpil do dejín ako Nový Adam (1 Kor 15,21.45). Boh ho urobil hlavou vykúpeného ľudstva (Kol 1,18). Ľudstvo sa teda obnovilo v Kristovi – *gratuitne* Jeho milosťou (Verbum fidei VIII., s. 60-66). Toto dielo posväcovania sa uskutočňuje ďalej, a to pôsobením Ducha Svätého, ktorého poslal Kristus svojej Cirkvi na päťdesiaty deň (Krapka 2000, s. 57-61). Duch vnútorne obnovuje ľudí a robí z nich nové stvorenie (Rim 8,14-17; Gal 3,26n). Toto preporodenie a znovuzrodenie sa uskutočňuje krstom skrze vieru. Krst je znovuzrodením z vody a Ducha (Jn 3,5; Tit 3,5). Pokrstený človek – kresťan má úplne nový vzťah k Bohu. Umiera hriechu a žije Bohu v Kristovi (Rim 6,11). Zanecháva starého človeka a oblieka si nového (Rim 6,6; Kol 3,9). Stáva sa evidentne novým stvorením v Kristovi (2 Kor 5,17). Takto znovuobnovený a vykúpený človek má aj nový vzťah k celému stvoreniu. Tento prechod nemá byť iba jednorázový, ale má sa stať kontinuálnym procesom vrastania do Krista a obnovou v Duchu (Tit 3,5). Toto nové stvorenie ešte nedosiahlo svoje zavŕšenie. To sa udeje až v eschatologickom stvorení

nového neba a novej zeme (Zjv 21,1-8). Človek, dejiny a kozmos sa uberajú cestou k definitívnemu pretvoreniu na konci vekov.

## 4.3 Človek ako osoba vo vzťahoch

Ďalším kamienkom do mozaiky celostného vnímania teologickej vízie človeka a života je problematika „človeka ako osoby, ktorá existuje vo vzťahoch“. Bude potrebné načrtnúť základy *personálnej antropológie* a hľadať, kde sú základy pre tvrdenie, že človek je „osobou“ (Csontos, Krapka 1992, s. 20-25). Staroveký antický (grécko-rímsky) človek nepoznal pojem osoby. Tento pojem má v podstate biblicko-teologické korene stojace na židovskom monoteizme a novozákonnom kresťanskom učení. Vychádza sa tu z úplne inej skúsenosti ako v gréckej filozofii, lebo prvotné miesto tu patrí biblickému Zjaveniu (Thévenot 1989, s. 53-63).

V *starozákonnom* chápaní je tu skúsenosť Izraela so zjavením Jahveho. Jahve sa zjavuje ako personálny (osobný) Boh (Rotter 1997, s. 10). Tento Boh vyslobodzuje Izrael z egyptského otroctva a uzatvára s ním Zmluvu na Sinaji. Vedie svoj ľud do Kanaánu a sprevádza ho dejinami kráľovstva. Neskôr ho vyslobodzuje z babylonského zajatia. Nevládne tu žiadna anonymita, žiadna apersonalita. Jahve sám zjavuje svoje meno (Ex 3,16n) a umožňuje, aby ten, kto verí, mal k nemu individuálny prístup a osobný vzťah. Boh v Starom Zákone povoláva patriarchov a prorokov osobne, a to vyslovením ich mien. To meno vyjadruje ich nezameniteľné postavenie a poslanie (porov. povolanie Abraháma, Izaiáša, Jonáša...).

*Novozákonné* chápanie pojmu osoby má svoj základ v zjavení osobného Boha v osobe Ježiša Krista a v príchode Ducha Svätého. Personalita človeka je účasťou na prežívaní vzťahov v personálnom Trojosobnom Bohu (Krapka 2001, s. 13-15):

a) Boh je jeden jediný, nanajvýš osobný (Mk 12,29; Mt 19,16-22; Sk 14; Ef 4,3);
b) Boh posiela svojho jednorodeného Syna – Ježiša, ktorý je osobným Božím Slovom ( Mt 11,27; Evanjelium podľa Jn; Flp 2,7; Hebr.);

c) Ježiš posiela osobného Božieho Ducha, ktorý je Duchom Otca i Syna (Evanjelium podľa Jn; Pavlove listy);
d) skrze Krista máme účasť na živote Otca i Syna i Ducha Svätého (Ján; Pavol);
e) Ježiš posiela učeníkov krstiť v mene Otca i Syna i Ducha Svätého (Mt 28,19).

Veriaci kresťan sa stáva Božím dieťaťom. Stáva sa adoptívnym božím synom/dcérou. Ježiš vo svojom verejnom účinkovaní vždy pristupuje k človekovi ako k osobe, ktorú Boh miluje, a ktorá má neoceniteľnú, jedinečnú a neopakovateľnú dôstojnosť. Z takéhoto chápania potom vyplýva aj *personálny* charakter *etiky* v Novom Zákone (Rotter 1997, s. 10).

### 4.3.1 Personalistická koncepcia

*Personalistické* videnie podporuje taký koncept *ľudskej dôstojnosti,* v ktorom ľudský jednotlivec je bytosť rovnocenná, rovnoprávna, slobodná a autonómna (Gaudium et spes, čl. 12-32; Nemčeková 2001, s 300-308). Celkové *dejiny* pojmu osoba poukazujú na neustály vývoj a diferenciáciu (Rotter 1997, s. 11-19). Počas dlhých storočí boli do tejto reflexie prijaté mnohé nové koncepcie a perspektívy: *Tertulián*, *Boethius*, *Tomáš Akvinský*, novoveká filozofia, *I. Kant* a nemecký idealizmus, ale aj *personalizmus* ako filozoficko-teologický prúd v 20. storočí s celou škálou mysliteľov: *G. Marcel, M. Blondel, H. Cohen, M. Scheler, M. Buber, F. Ebner, K. Jaspers, R. Guardini* a iní. Prínosný je aj ruský ortodoxný existenciálny personalizmus (*N. Berďajev* a iní). Samozrejme, že do tejto reflexie je potrebné zahrnúť aj najnovšie dialogicko-personálne myslenie, modernú antropológiu, ale aj dimenziu času a dejín (Gálik, Letz 1996, s. 473-484; Šlosiar 1997, s. 43-45).

Základom celostného personalistického chápania bude dôležitosť premyslenia kategórií vzťahovosti, ktorými sú: jedinečnosť osoby a jej dôstojnosť, jej vzťah k Ty, k telesnosti, ku svetu, ale aj k Bohu:[60]

[60] Tu predložená štruktúra „vzťahovosti/vzťahov“ je akýmsi zjednodušeným zovšeobecneným schématizovaním vychádzajúcim z jednotlivých personalistických koncepcií.

*Jedinečnosť osoby* (JA) v personalistickej antropológii a myslení vychádza z celostného chápania človeka ako osoby (Rotter 1997, s. 20-23, 31-34). Táto celistvosť a ľudskosť človeka má svoje biblicko-teologické korene (Katechizmus, čl. 1929-1938). Toto biblické chápanie poukazuje na to, že človek nie je statický a nehybný, ale je dynamickým obrazom svojho osobného Boha Stvoriteľa. Základným určením tejto osoby je jej individualita. Individualita znamená jedinečnosť, nezameniteľnosť. Táto individualita ako osoba sa môže realizovať iba v slobode. V nej sa sebaurčuje. Toto personálne konanie je jedinečné. Adekvátnym dôkazom je tu schopnosť človeka milovať. Osoba sa uskutočňuje tým, že miluje. Láska sa prejavuje ako jedinečná a nenahraditeľná v komunikácii. Osoba sa personálne uskutočňuje cez utrpenie, mravné konanie, lásku, hriech, odpustenie, zastúpenie a inak (Rotter 1997, s. 70-94). Existencia popretia, neodpustenia, nelásky a nenávisti je negáciou bytia a jej základného určenia. Každá ľudská osoba predstavuje nezameniteľnú skutočnosť a jedinečnú dôstojnosť (Csontos 1996, s. 91-108). Táto dôstojnosť je garantovaná Bohom, ale aj pozitívnym civilným právom (Krasnovský 1998, s. 15-21). Jedinečnosť ľudskej osoby a jej uskutočňovanie môžeme pozorovať aj z hľadiska telesnosti. Tak sa deje pri formovaní osoby. Schopnosti personálneho života (rozum, vôľa, rozhodovanie, cítenie, láska...) sa formujú a vyvíjajú postupne, je to proces. Rozvoj biologického života úzko súvisí s rozvojom duševných schopností. Človek sa postupne učí byť sám sebou, rozhodovať sa samostatne, byť zodpovedným, smerovať do budúcnosti. Od detstva, cez mladosť, dospelosť, starobu sa proces dozrievania osoby a osobnosti mení. Človek je komplikovanejšou viacvrstvovou skutočnosťou/existenciou so svojou vlastnou históriou i rôznymi komponentmi a aspektmi (Pontifical Academy for Life 2002).

Ďalším kľúčovým aspektom personalistického pohľadu je *vzťah osoby k Ty,* teda vnímanie interpersonálneho vzťahu, osobného poznávania a komunikácie (Rotter 1997, s. 23-31). Človek je od samého počiatku svojej existencie vložený do siete sociálnych a interpersonálnych vzťahov. Rodí sa v spoločenstve ľudí - v rodine. Osoba má teda vo svojej podstate zakódovaný dialogický charakter (Buber 2016), ktorý jej umožňuje komunikovať s inými ľudskými bytosťami, ale aj so svetom. Osoba v stretnutí s druhými vystupuje zo svojej samoty a pomocou komunikácie ma účasť na ich bytí. Iba v tejto

komunikácii nachádza človek svoje plné uskutočnenie - ak nájde v sebe schopnosť darovať sa druhým v láske. Ale láska k druhému predpokladá aj sebe povedať „áno“. Na jednej strane otvorenosťou k Ty nachádza seba, a na druhej strane prijatím seba sa otvára pre Ty. Komunikácia s Ty vyžaduje aj dimenziu poznania. Nejde tu len o racionálny pohyb, ale o celostné vnímanie človeka a života. Toto poznanie vyžaduje aj určitý záväzok, ktorý sa opiera o zodpovednosť. Tento postoj k Ty vyžaduje aj správny pomer a pohľad. Vzťah k Ty nemá byť absolútny. Človek nie je Boh. Istú modifikáciu vo vzťahu k Ty predstavuje aj vzťah k My, ktorý sa realizuje v spoločnosti (rodina, priatelia, zamestnanie). Táto dimenzia *Ja – Ty – My* je základom personálnej antropológie (Csontos 1996, s. 121-144). Personálne bytie človeka vníma seba samého – svoju vlastnú osobu, smeruje k Ty a integruje sa do spoločenstva. Túto mozaiku dotvárajú perspektívy telesnosti, dejinnosti a transcendencie.

*Vzťah ku svetu* osoba realizuje cez svoju *telesnosť* (Katechizmus, čl. 1878-1885). Okrem tejto veličiny je tu aj „predĺžená telesnosť“, tzv. podpersonálna sféra – *svet* (Rotter 1997, s. 34-37). Tento svet spoluurčuje personálnu realitu človeka, bez nej by nemohol existovať. Človek ako duchovno-telesná bytosť svojou slobodnou ľudskou činnosťou má možnosť pretvárať tento svet (Csontos 1996, s. 108-121). Do tejto oblasti nepersonálnej sféry môžeme zarátať aj prírodu/biosféru (životné prostredie, zvieratá, rastliny, anorganickú matériu...). Z postoja človeka k živej bytosti na „nižšej“ hierarchickej úrovni ako je on sám, sa dá vydedukovať aj jeho vzťah k sebe, blížnym a budúcnosti. Ale napriek všetkému je potrebné si uvedomiť, že aj keď zviera nie je „vec“ nie je ani „osobou“. Z našej skúsenosti sledujeme, že vzťah človeka k jeho okoliu, v ktorom žije a tvorí, ale aj k životnému prostrediu ako takému, rozhoduje o budúcom prežití človeka vo svete – doslova o jeho bytí či nebytí. Nezanedbateľný je aj vzťah človeka k veciam, ktoré užíva. Závisí to od tej - ktorej kultúry, ale človek je schopný zachovať si väčší alebo menší odstup k veciam. Môže ich zbožňovať alebo si ich nevážiť. Závisí to od hodnotovej orientácie, ktorú človek sám si určí podľa svojho vnútra a osobného postoja. Môže rešpektovať všeobecne platné normy hodnôt (kresťanstvo – prvenstvo osoby pred vecou a „byť“ pred „mať“), alebo si to zoradí podľa svojej ľubovôle. Človek žije vo svete, ktorý je neustále hodnotený a interpretovaný podľa sveta vecí. Od toho závisí aj jeho mravná orientácia.

Výzvou tu môže byť, aby človek neustále reflektoval a kriticky prehodnocoval svoj vzťah nielen k veciam, ale aj k celej nepersonálnej sfére a vyvaroval sa tak rôznych výstredností.

Pre personálne myslenie je charakteristický aj *vzťah k dejinám*, teda dimenzia dejín v priestore života človeka (Rotter 1997, s. 40-62). Človek existuje v konkrétnom priestore a čase, ktorý determinuje jeho existenciu. Ľudská bytosť sa realizuje v dejinách, resp. ona sama je dejinami (Csontos, Krapka 1992, s. 31-40). Dejiny nie sú len procesom a výsledkom konania ľudskej osoby, ale aj spoločenským procesom, kde ľudská sloboda spolupôsobí s rôznymi determináciami. Preto dejiny nie sú len zmenou v zmysle objektívno-materiálneho aspektu, ale aj slobodným dianím personálnej bytosti, ktorou človek bezpochyby je (napr. dejiny národa, dejiny spásy...). Teória relativity zaviedla do tohto vnímania „relativitu a subjektivitu času". Biblické chápanie (Verbum fidei I., s. 127-136 ) rozlišuje medzi *chrónos* (kvantitatívne plynutie času) a *kairos* (kvalitatívne naplnenie času). Kresťanské chápanie dejín je v zmysle lineárneho plynutia času (v našej pozemskej realite všetko má svoj počiatok a svoj koniec). Z toho vyplýva, že každá chvíľa je jedinečná a neopakovateľná. Každý okamih je jedinečný a určený pre rozhodnutie. Čas kresťana sa teda stáva dejinami jeho života v milosti Boha, t.j. *dejinami spásy*. Tieto dejiny sú dejinami slobody a zmyslu, sú „áno" Bohu. Preto reflexia nad dejinami osoby vyžaduje citlivé vnímanie minulosti, rozlišovanie prítomnosti a smerovanie s nádejou do budúcnosti.

Vertikálnym personálnym rozmerom osoby je aj jej *transcendentný vzťah k Bohu* (Rotter 1997, s. 63-69). Človek-osoba sa ako duchovno-personálna bytosť vzťahuje nielen k veciam, okolitému svetu, iným bytostiam/bytiam a prírode, ale aj k absolútnemu a transcendentnému Bohu. Tento vzťah transcendencie dáva životu úplne novú kvalitu. Je uskutočnením viery alebo neviery. Je to „áno" alebo „nie" Bohu. Uznanie existencie nejakej najvyššej absolútnej bytosti – Boha relativizuje svet a smeruje až k podstate ľudského Ja. Človek už nie je sám, je tu niekto, kým je prijatý a milovaný. Aj tento svet už nie je posledným a konečným uskutočnením ľudských snáh. Zo zamerania osoby na transcendentného Boha ako absolútne Dobro vyplýva aj autonómia človeka, ktorá má svoj pôvod v Božej slobode. Aj keď je človek určovaný interpersonálnymi vzťahmi a vnútrosvetskými záležitosťami, je vo svojom konaní slobodný (transcenduje). Nie je to absolútna sloboda, ale relatívna, tzv. *teonómna autonómia*. Boh chce, aby človek slobodne

zaujal postoj voči nemu. Tento postoj a pohľad kresťana na Boha určuje aj jeho náhľad na transcendenciu, vzťahy, smrť, večný život. Človek ako transcendentná bytosť teda smeruje k poslednému cieľu – k večnému šťastiu a životu. Nesmeruje k nejakej ničote, ale k svojmu definitívnemu uskutočneniu v inej realite. Viera v zmŕtvychvstanie patrí k nádeji kresťanskej antropológie. Vtiahnutie pozemského života do Božej reality neznamená útek z tohto sveta, ale práve naopak, angažovanosť v ňom.

### 4.3.2 Eschatologická vízia života

Mozaiku teologickej vízie človeka a života nám zavŕši pohľad *eschatológie* (Schmaus: Eschatológia, s. 1-14).[61] Túto problematiku v personálnej antropológii nie je možné obísť. Pri výklade nám pomôže pohľad eschatológie v jej aspekte individuálnom, ale aj univerzálnom. *Písmo* a *Tradícia* (Ladaria 1986, s. 148-166) nám ponúkajú koncepciu nádeje v otázkach celkového dovŕšenia, Kristovej parúzie, vzkriesenia mŕtvych, posledného súdu, definitívneho stvárnenia Božieho kráľovstva a dovŕšenia ľudskej osoby v nekončiacej prítomnosti Boha. Táto vízia eschatológie ako „cesty“ a „stretnutia“ má silne personálny charakter. Je to postupný proces napĺňania, dovršovania, očisťovania a vrastania do definitívnej Božej reality (Dolista 1997, s. 312-318).

V nasledujúcom stručnom náčrte nepôjde o vyčerpávajúce rozpracovanie jednotlivých *eschatologických* tém[62], keďže to nie je predmetom tejto monografie, ale iba o naznačenie vízie, ktorá je pripravená v *individuálnom* aspekte pre človeka na jeho ceste k Bohu, ale aj v *univerzálnom* aspekte pre ľudstvo a Cirkev na ceste definitívneho zavŕšenia.

---

[61] Autor tu podáva teologický úvod do *eschatológie*, ako jednej z teologických disciplín, ktorá sa zaoberá učením o posledných (*eschata*) udalostiach a o definitívnom stave, ku ktorému spejú ľudské dejiny a jednotlivec v nich.

[62] Širokospektrálnemu pohľadu na eschatológiu a jednotlivým eschatologickým témam sa venuje monotematické číslo *Teologické texty* (2001, č. 2).

Prvý krok na ceste individuálneho zavŕšenia človeka osvetľuje *teológia smrti* (Katechizmus, čl. 1005-1019). Smrť ako tému kresťanstva a teológie nie je možné obísť, lebo jednak tvorí ľudskú skúsenosť vyvolávajúcu mnohé otázniky, a jednak je akýmsi „začiatkom“ budúcich udalostí. Preto je kresťanské uvažovanie o smrti uvažovaním o nádeji a živote a nie žiadnym nihilizmom. Teológia podáva o *smrti* tieto výpovede (Léon-Dufour 2003, s. 776-784):

*Všetci ľudia musia zomrieť* – toto tvrdenie konštatuje nevyhnutnosť smrti, o ktorej svedčí jednoznačná skúsenosť ľudského života. Biologicky je existencia človeka limitovaná svojím fyzickým počiatkom a koncom. Tento fakt je známy aj bez viery a štúdia teológie, a preto nie je potrebné ho verifikovať alebo falzifikovať. Ale toto tvrdenie je možné nájsť aj v biblickom myslení a v Tradícii (Ratzinger 1996, s. 51-63).[63]

*Smrť je koniec životnej púte* – poukazuje, že existencia človeka v tomto pozemskom živote je istou etapou, cestou, putovaním (Schmaus: Eschatológia, s. 81-85). Smrťou sa končí čas rozhodovania. Je to definitívum. Na druhej strane sa už nie je možné rozhodnúť za Boha alebo proti Nemu. Smrť je poslednou sebarealizáciou človeka v kategóriách nášho myslenia. Je to definitívne rozhodnutie o nasmerovaní a živote. Človek má možnosť žiť iba raz, a to zdôrazňuje význam mimoriadnej situácie spásy (porov. Mk 13,33-37; Mt 25,13; Ef 5,16; Kol 4,5). Táto definitívnosť, do ktorej človek vstupuje, je oslobodením od pozemskej existencie, ale zároveň je aktivitou na úplne inej a vyššej úrovni.

*Smrť je následkom hriechu* – takto to chápe kresťanská teológia (Schmaus: Eschatológia, s. 76-77). Podkladom sú jednotlivé vyjadrenia Písma. Už správa knihy Genezis hovorí o páde prvého človeka a jeho následkoch (Gn 2,16n; Gn 3,19). Súvislosť medzi hriechom a smrťou podáva Pavol (Rim 5,12-14; Rim 6,23). Hriech poznačuje negatívne existenciu človeka. Pavol tu zároveň poukazuje na nádej víťazstva nad smrťou, ktoré je premenou v Ježišovi (1 Kor 15,55-57). O tejto skutočnosti hovorí aj Magistérium (Gaudium et spes, čl.18). Aj ľudská skúsenosť a jej strach zo smrti svedčia o tom, že

[63] Teológ a kardinál Ratzinger (neskorší pápež Benedikt XVI.) sa tu zaoberá starozákonným (1 Sam 28,3-25; Kaz; Jób; Iz 53,9-12; Ž 73,23-28; Dan 12,2; Múd; 2 Mach) a novozákonným (1 Kor 15; Zjv 20,13) pohľadom a výkladom *smrti*.

človek ju prežíva ako najväčšieho nepriateľa. Je pre neho temnou, katastrofickou skutočnosťou, ktorá je plná negativity, samoty a absurdity. Jedine viera v milosť a milosrdenstvo Boha môže zmeniť postoj kresťana k tejto neodvratnej realite.

*Smrť má byť aktívnym skutkom naplnenia existencie* – teda nemá byť pre kresťana len akýmsi „pasívnym" prijatím rozsudku zvonku, ktorému sa nemôže nijako vyhnúť, ale má byť udalosťou, konaním, naplnením kresťanskej existencie (Schmaus: Eschatológia, s. 77-82). Smrť má svoj vnútorný dialektický charakter medzi prijatím utrpenia a aktívnym konaním. Stáva sa stretnutím človeka a Boha v láske. Je posledným a definitívnym rozhodnutím. Zomierajúci je pozývaný do Božieho kráľovstva. Vydáva sa do Božích rúk. Napriek úzkosti prechodu a strachu z neznámeho, je to odovzdanie v nádeji a láske.

Ďalším krokom je *život človeka medzi osobnou smrťou a univerzálnym zmŕtvychvstaním,* resp. problematika „smrti ako oddelenia duše a tela", či otázka existencie nejakého „medzičasu" či „prechodného stavu" medzi smrťou a zmŕtvychvstaním (Schmaus: Eschatológia, s. 86-95). Opísať tento stav je komplikované, lebo za hranicou smrti nie je náš „klasický" priestor a čas. Okrem toho ľudský rozum nie je schopný rozmýšľať mimo kategórií „priestoru a času". Žiaden model nie je schopný exaktne/experimentálne opísať priebeh udalostí po smrti, a taktiež ani eschatológia sa nevyslovuje priamo a objektívne, ale iba na základe biblických obrazov, symbolov a teologických predstáv (Ratzinger 1996, s. 65-97).

Po (nie v časovom chápaní) *osobitnom súde* (Schmaus: Eschatológia, s. 95-99), v ktorom sa človek stretá so svätým a milujúcim Bohom, a na základe svojej vnútornej (mravnej) kvality (lásky) sa sám odsudzuje do jednej z troch možností: a) na *očisťovanie* (očistec), čo je iba prechodný stav na ceste do neba, b) do *neba* – účasť na blaženom živote Najsvätejšej Trojice a c) do *pekla* – existencii bez Boha v stave spolu so zlými duchmi.

Viera v *očisťovanie po smrti* – t.j. *očistec* nie je negatívnym aspektom teológie ani eschatológie (Schmaus: Eschatológia, s. 99-111). Napriek všelijakým zdeformovaným dejinným antropomorfným predstavám (Le Goff 2003) je pozitívnou nádejou pre človeka, že napriek svojej nedokonalosti a nedostatočnosti sa môže očisťovaním i vyzrievaním postupne integrovať do života v Bohu (Katechizmus, čl. 1030-1032; Ratzinger 1996, s. 130-138). Očisťovanie sa deje skrze milosť Boha, samozrejme nie mechanicky a kauzálne

„má dať – dal“, ale rešpektujúc osobnosť človeka a chcenie Boha. Toto očisťovanie nie je len bolestivé, ale aj obšťastňujúce vzhľadom na oslobodenie a perspektívu naplnenia v Bohu. Miera očisťovania (nie časová ale kvalitatívna) závisí od neuskutočňovania lásky v pozemskom živote.

Pre potvrdenie existencie *neba* (Schmaus: Eschatológia, s. 124-141; Léon-Dufour 2003, s. 450-454) nachádzame v novozákonnom Písme mnoho obrazov o tejto skutočnosti: *nové meno* (Zjv 2,17), t.j. nová realita osobného vzťahu medzi Bohom a človekom; *svadba* (Mt 22,1-10) znamená zjednotenie a radosť Boha a človeka; *hostina* (Mt 22,1-13; Lk 12,37 a iné) evokuje veľkodušnosť Boha; *raj* (Lk 23, 42n) implikuje priateľstvo, pokoj a milosť Boha; *nové mesto* (Zjv 21, 9-22) značí život v plnosti, spravodlivosti, bezpečí a v Božej prítomnosti. Nebo je teda stav (kvalita) a udalosť, v ktorej sa Boh zdieľa nezahalený – taký aký je (Ratzinger 1996, s. 138-141). Je to účasť na blaženom videní a živote Trojjediného Boha (Katechizmus, čl. 1023-1029).

Napriek sebazjaveniu sa Boha ako milosrdného a plného lásky v Starom Zákone, a v Novom Zákone v osobe Ježiša Krista, ktorý spasil človeka a zoslal mu Ducha, aby večne žil, je tu ešte jedna možnosť – *možnosť zatratenia – peklo* (Schmaus: Eschatológia, s. 112-123; Léon-Dufour 2003, s. 583-585). Je potrebné povedať, že dve možnosti pre budúcnosť človeka spása a zatratenie, resp. nebo a peklo nie sú kvalitatívne rovnaké. Spása je spásnou vôľou Boha, ktorý svojou láskou chce zachrániť všetkých ľudí, aby boli účastní jeho života. Je to skutočnosť v Ježišovi, ktorý prišiel volať všetkých hriešnikov. Zatratenie (peklo) je naproti tomu možnosťou človeka, ktorý sa sám vylúči zo spoločenstva s Bohom svojím vlastným rozhodnutím. Človek stvorený k láske sa sám stáva neschopným milovať, a tým prevracia a degraduje svoju bytosť. Sám sa vylučuje z každého spoločenstva. Vzdialenosťou (kvalitatívnou) od Boha realizuje svoj život v hriechu a určuje svoj stav s definitívnou platnosťou. Učenie o pekle (*gehenna*) patrí medzi najťažšie a najkomplikovanejšie problémy v kresťanskej teológii a eschatológii (Ratzinger 1996, s. 128-130). Nech nám je táto možnosť, táto biblická správa, varovaním a povzbudením k bdelosti, ale aj nádejou, že v tvorivej láske Krista budeme od toho uchránení (Katechizmus, čl. 1033-1037).

Jedným z *univerzálnych* aspektov učenia eschatológie pre ľudstvo a Cirkev je *parúzia* (druhý Kristov príchod) a *posledný súd* (Schmaus: Eschatológia, s. 33-43, 59-63; Katechizmus, čl. 668-679, 1038-1041). Dovŕšenie stvorenia sa neudeje v jednom bode, v jeden okamih. Tento proces kvalitatívneho pohybu/zmeny sa dosiahne v osobnom stretnutí s osláveným Kristom, t.j. v jeho druhom príchode (Ratzinger 1996, s. 99-127). Budúce Ježišovo sebazjavenie sa uskutoční na verejnosti dejín a kozmu. V ľudstve sa uskutoční premena a bude schopné vnímať slávu Krista v jeho bezprostrednosti. Tento príchod v sebe obsiahne konečné zavŕšenie dejín a stvorenia. Táto udalosť obsahuje v sebe aj akt Posledného súdu – eschatologického súdu (Léon-Dufour 2003, s. 825-826). Všetci ľudia uvidia v Ňom, v Hlave a v Cieli stvorenia, nevyhnutne a s absolútnou platnosťou evolúciu stvorenia, zmysel dejín, dobro a zlo, i to, kam to povedie. To je definitívne smerovanie dejín. V spoločenstve sa oddelí dobro od zla. Nebude to však znamenať koniec pohybu (kvality). Život a formovanie v blaženej prítomnosti Boha bude bez konca, v čoraz intenzívnejšom a prehĺbenejšom živote a raste.

Učenie o definitívnom a všeobecnom *vzkriesení z mŕtvych* na konci vekov je ďalším univerzálnym aspektom (Schmaus: Eschatológia, s. 44-58; Katechizmus, čl. 988-1004). V definitívnom a oslávenom sebazjavení Kristus povolá k sebe všetkých ľudí, celé stvorenie, aby všetko priviedol k Otcovi (Ratzinger 1996, s. 99-116). Je to volanie k definitívnej a dokonalej podobe. Táto budúcnosť je pre každú ľudskú osobu životom vo svojej oslávenej telesnosti a účasťou na trojičnom živote Boha. Na jednej strane je to koniec časovo-priestorovej existencie a na druhej strane je to začiatok života vo vykúpenom a oslávenom tele. To, čo v človekovi započala milosť v krste v jeho pozemskom živote, to sa plne realizuje a zavŕši vo vzkriesení z mŕtvych. Je to definitívny stav života. Opísať tento stav, túto premenu je nemožné, lebo naše kategórie sa opierajú iba o naše skúsenosti a sú viazané k nášmu chápaniu „priestoru a času“ (Léon-Dufour 2003, s. 989-996). To budúce bude radikálne a totálne odlišné od našej existencie. V tomto zmysle rozvíja túto reflexiu pavlovská teológia (1 Kor 15; Ef 2,11-20; 1 Sol 4,14-18...).

Finálnym univerzálnym aspektom je *dovŕšenie osláveného ľudstva v Bohu*, ktoré je cieľom a naplnením kresťanskej nádeje (Schmaus: Eschatológia, s. 64-74). Teológia o naplnení človeka môže povedať, že tu ide o definitívne Božie kráľovstvo, oslobodenie od

utrpenia a bolesti, budúcnosť po smrti v oslávenom tele a v láske spoločenstva u Boha. Toto dovŕšenie človeka a celého ľudstva v Kristovi a skrze Ducha ešte poukazuje na ďalšie aspekty večného života a budúcnosti osláveného stvorenia. Pojem *večný život* netreba chápať vo význame plynutia času, aj keď je človekovi nemožné myslieť v iných kategóriách (napr. v nie-čase a nie-priestore). Večný život má kvalitatívnu plnosť a obsah, keďže Boh sám je Život. Preto sa to môže iba naznačiť *obrazmi* ako (Schmaus: Eschatológia, s. 138-141):

a) zotrvávanie v šťastí, ktoré nemôže byť nikdy zobraté;
b) nekonečne rastúci a stupňujúci pohyb (kvalita);
c) stretávanie sa v stále novej láske s Bohom a s ľuďmi;
d) život v najvyššej svojej koncentrácii a plnosti.

*Budúcnosť osláveného stvorenia* je spätá s otázkou „nového neba a novej zeme“, ktorá ostáva zahalená nášmu poznaniu a chápaniu (Katechizmus, čl. 1042-1050). Nie je preto dôležité, ako sa to stane a kedy, ale skôr to, že Boh to uskutoční. Jánova Apokalypsa to vyjadruje veľmi plasticky: *„...sám Boh – ich Boh – bude s nimi. Zotrie im z očí každú slzu a už nebude smrti ani žiaľu; ani náreku ani bolesti viac nebude, lebo prvé sa pominulo“* (Zjv 21,4). Kvôli tomuto prisľúbeniu sa určite oplatí zaangažovať na ceste s Bohom a hľadať nové cesty a východiská v našom živote i spoločnosti (Léon-Dufour 2003, s. 428-430).

Teologická vízia človeka a života je víziou nádeje. Dôstojnosť a jedinečnosť človeka ako osoby i nedotknuteľnosť a hodnota jeho života má svoj základ v Bohu Stvoriteľovi. Túto víziu nenarušil ani hriech ani smrť. Boží Syn - Ježiš Kristus vykúpil človeka z hriechu, a tým mu daroval účasť na večnom živote a víziu, ktorá prekonáva všetky očakávania. To je tá nová dôstojnosť človeka a kresťana. Kresťanská vízia nádeje a života je preto v rozpore s „víziou“ postmoderných nihilistických koncepcií, ktoré nenachádzajú resp. strácajú zmysel a neprikladajú hodnotu ľudskému životu. Táto konfrontácia medzi „kultúrou života“ a „kultúrou smrti“ bude zrejmá v poslednej piatej kapitole. Nepôjde tu len o konfrontáciu, ale aj o predstavenie alternatívneho riešenia tejto postmodernej situácie.

# V. kapitola
# *EVANGELIUM VITAE* AKO ALTERNATÍVA V POSTMODERNE

Alternatívnymi krokmi na ceste premeny človeka, Cirkvi a celej postmodernej spoločnosti sú z kresťanského hľadiska: *poznanie*, *prijatie*, *rešpektovanie* a *realizovanie* mentality „evanjelia života“. Môžeme to vnímať z dvoch uhlov pohľadu. Najprv je potrebné sa oboznámiť s teologickým chápaním, ktorý ponúka encyklika pápeža Jána Pavla II. *Evangelium vitae* (1995).[64] Táto encyklika ponúka antropologické línie a víziu života, ktorý je *nedotknuteľné* dobro.[65] Práve tento pohľad budeme prezentovať[66] ako alternatívu voči postmodernej spoločnosti, ktorá je často charakterizovaná ako „kultúra smrti“. Encyklika obsahuje mnohé *nové* prvky týkajúce sa kultúrnych perspektív, a tým sa snaží prepojiť a vybudovať „mosty“ medzi (Sgreccia 1995, s. 655-675; De Paula 1995, s. 757-769):

a) rozumom a vierou;
b) osobou a prirodzenosťou;
c) civilným a morálnym právom;
d) slobodou a zodpovednosťou;
e) etikou zásad a etikou čností.

---

[64] *Encyklika* obsahuje 105 článkov, ktoré sú štruktúrované do štyroch kapitol: I. Preliata krv tvojho brata kričí ku mne zo zeme – súčasné nebezpečenstvá pre ľudský život, II. Ja som prišiel, aby mali život – kresťanská zvesť o živote, III. Nezabiješ – posvätný Boží zákon, IV. Mne ste učinili – o novej kultúre ľudského života.

[65] Charakteristikou a myšlienkovým bohatstvom encykliky sa zaoberajú aj autori (Ďačok 1995, s. 234-237; Mráz 1995, s. 343-350; Melina 1995, s. 677-700; Laffitte 1995, s. 821-842; Półtawska 1996, s. 56-63; Illanes 1996, č. 33-34; Kútny 1999, s. 329-332; Stolárik 2003, s. 73-88).

[66] *Štruktúra* tejto kapitoly monografie je preto inšpirovaná štruktúrou encykliky Evangelium vitae.

Druhým pohľadom, a v podstate základným, na ktorý poukazuje aj encyklika, je oboznámiť sa, prijať a realizovať *radostnú zvesť o živote* (Evangelium vitae, čl. 29). Táto radostná zvesť o živote má konkrétne a osobné vyjadrenie práve vo vlastnej osobe *Ježiša Krista* a jeho posolstve lásky. Práve v Ježišovi môže človek spoznať celú pravdu o hodnote ľudského života (Filipowicz 2002, s. 75-85).

## 5.1 Prijatie mentality „evanjelia života“

Prvým krokom na ceste premeny je oboznámenie sa a prijatie mentality *evanjelia života* (Evangelium vitae, čl. 29-30) – radostnej zvesti o živote, ktorú nám ohlasoval sám *Ježiš Kristus* (porov. Jn 1,1-3). On sám sa predstavuje každému jednotlivému človekovi: „Ja som cesta, pravda a život“ (Jn 14,6) a „Ja som vzkriesenie a život. Kto verí vo mňa, i keď umrie, bude žiť a nikto, kto žije a verí vo mňa, neumrie naveky“ (Jn 11,25-26). Ježiš podáva aj svoju víziu: „Ja som prišiel, aby mali život a aby ho mali v hojnosti“ (Jn 10,10). Ježiš Kristus je pravý zdroj a prameň, z ktorého môže každý človek spoznať úplnú pravdu o hodnote ľudského života (Dei Verbum, čl. 4). Je to On, v ktorom radostná zvesť o živote kulminuje. Táto túžba po živote je neuhasiteľná v srdci každého človeka a je obsiahnutá aj v starozákonnej teológii (Veritatis splendor, čl. 6-25). Ani hriech nemôže zahatiť jej realizáciu vďaka smrti a zmŕtvychvstaniu Ježiša (porov. Mt 19,16-26 ).

### 5.1.1 Život je vždy dobro

Encyklika poukazuje na to, že plnosť radostnej zvesti o živote sa už anticipuje v Starom Zákone (Evangelium vitae, čl. 31). Je ňou skúsenosť viery Izraela v oslobodzujúcu lásku Jahveho, ktorý vyslobodzuje svoj ľud z Egypta, kde je určený k zániku (Ex 1,15-22). Boh sa prezentuje ako absolútny Pán života a smrti. Izrael je vyslobodený z otroctva faraónovej vízie smrti práve nežnou a mocnou láskou Jahveho. Táto skúsenosť Izraela, skúsenosť vyslobodenia a exodu, začiatok novej histórie, vedie k pochopeniu zmyslu a významu života ako takého.

Pravda o živote je zjavená skrze Božie prikázania. Preto zjavenie Božieho Zákona na Sinaji – *Dekalóg* je celostnou správou o živote (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21) (Günthör 1987, s. 266-269). Nejde tu iba o prikázanie „Nezabiješ“, ale o celkové usporiadanie vzťahov a života komunity. Prikázania *Zmluvy* sú prezentované ako cesta života, kde ide iba o realizáciu dobra pre človeka. Boh dáva Zákon, aby človek žil, a preto Zákon ako celok chráni ľudský život vo všetkých jeho aspektoch (Evangelium vitae, čl. 48).

Boží *Dekalóg* a *Zmluva* sú poukazom na perspektívu života (Evangelium vitae, čl. 49). Sú cestou života a možnosťou voľby pre Izrael – možnosťou voľby medzi dobrom a zlom, medzi životom a smrťou (Dt 30,15-16). Z histórie a z Písma vieme, aké bolo často krát ťažké pre Izrael zachovávať vernosť k Zmluve. Sled pádov, modloslužby a „cudzoložstva“ sa tiahne touto históriou. Vždy v dejinách Izraela v takýchto časoch vystúpili proroci poslaní Bohom, aby ľudu pripomenuli k čomu sa zaviazali a po akých cestách majú chodiť (Ámos, Eliáš, Jeremiáš, Ezechiel a iní). Proroci sa snažili prebudiť očakávania nového princípu života, novej obnovy vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom. Je to dar Boha, ktorý obnovuje a očisťuje: *„...budem na vás kropiť čistú vodu, že sa očistíte ... od všetkých vašich modiel vás očistím ... dám vám nové srdce a nového ducha ... svojho ducha vložím do vášho vnútra ... budete mojím ľudom a ja budem vaším Bohom“* (porov. Ez 36,25-29). Toto očakávanie našlo svoje naplnenie v Ježišovi Kristovi.

*Ježiš Kristus* prichádza a naplňuje zmysel života uprostred premenlivosti ľudskej existencie (Evangelium vitae, čl. 32-33). Prichádza, aby slepí videli, chromí chodili, malomocní boli očistení, hluchí aby počuli, mŕtvi vstávali a chudobným sa hlásalo evanjelium (porov. Lk 7,22; Iz 35,5-6). Ježiš je zjavením Boha, ktorý sa stará o svoj ľud. Toto poslanie zanechal aj svojej Cirkvi ako pokračovateľke v jeho diele tu na zemi. Apoštoli chodia, hlásajú evanjelium, uzdravujú, kriesia a vyháňajú zlých duchov (porov. Skutky apoštolov). Táto radostná zvesť o živote sa dotýka samej podstaty človeka, ktorá je hriešna. Ponúka jediné riešenie: *Ježiša Krista*. Život Ježiša bol jednoznačný. Prístup ľudí k nemu však bol diferencovaný. Niektorí ho prijímali a uverili v neho, iní ho odmietli a vysmiali sa mu. Boh v Ježišovi mal účasť na nestálych a rozporuplných podmienkach života. Tento paradox bol privedený do extrému v Ježišovej smrti na kríži, ktorá znamenala zdroj nového života pre všetkých (mnohých).

Encyklika poukazuje, že každý veriaci môže v dreve *Kristovho kríža* objaviť úplné naplnenie a zjavenie celého evanjelia života (Evangelium vitae, čl. 50-51; Salvifici doloris, čl. 14-24). Tento kríž, je znamením veľkého kozmického zápasu medzi dobrom a zlom, medzi silami života a smrti. Prebieha tu ťažký boj medzi „kultúrou života" a „kultúrou smrti". Naplno sa tu zjavuje stred, zmysel a cieľ dejín a každého človeka. Sláva Boha sa zjavuje v slabosti Ježiša na kríži. Ježiš nám svojím posledným dychom otvára brány nového života, ktorý je účasťou na láske Boha. Ježiš Kristus svojou láskou na kríži premohol utrpenie. Práve Kristov kríž vrhá svetlo na život človeka: tajomstvo utrpenia je včlenené do veľkonočného tajomstva. Svojím utrpením má človek účasť na utrpení Krista. „Ľud života" sa rodí a rozrastá z kríža, ktorý je prameň milosti. Tento nový život nachádza svoju plnosť, význam, podstatu a realizáciu v darovaní seba samého podľa vzoru Ježiša. Iba tak človek môže žiť naplno a objaviť pravý zmysel vlastnej existencie.

*Evangelium vitae* (čl. 34-35) si kladie otázku: *Prečo je život dobro?* Odpoveď môžeme sledovať na stránkach Písma (Gaudium et spes, čl. 12). Človek je tu chápaný ako obraz Boha, znamenie jeho prítomnosti a odlesk jeho slávy (porov. Gn 2,7; Ž 8). Je úzko spätý so svojím Stvoriteľom jedinečným a zvláštnym putom. Ním je poctený najvyššou dôstojnosťou a obdarovaný životom, ktorý je účasťou na Jeho živote (Gn 1,26). Človek je nielen vládcom a správcom Božích diel, ale má aj duchovné kvality, ktoré ho odlišujú od iného stvorenia: rozum, slobodná vôľa, schopnosť rozlíšiť dobro od zla (Sir 17,3.7; Dt 32,4). Samozrejme, že život, ktorý daroval Boh človekovi transcenduje čas. Je zárodkom nesmrteľnej existencie, ktorá presahuje samotné hranice času (Múd 2,23) (Melina 1995, s. 683-690).

Plán Boha s človekom narušil *hriech* (Evangelium vitae, čl. 36-38). Hriechom ničí človek obraz Boha v sebe, uctieva stvorenie namiesto Boha (Rim 1,25). Keď teda Boh nie je uctievaný a oslavovaný ako Boh, tak sa stráca najvnútornejší zmysel človeka aj každého spoločenstva. Príchodom Ježiša – Nového Adama bol človek oslobodený od otroctva modloslužby, boli obnovené bratské vzťahy medzi ľuďmi a človek môže v novom svetle milosti pochopiť svoju novú identitu (Rim 5,12-21; 1 Kor 15,45). Ježiš prináša dar večného života. Každý, kto v Neho verí, je s ním spojený v spoločenstve, má večný život (porov. Jn 3,15). Tento večný život je účasťou na Božom živote – láske Otca i Syna

a Ducha Svätého. Zároveň je životom Božích detí. Vrchol kresťanskej pravdy o hodnote života spočíva v spojení človeka s Božím životom: na začiatku pozemskej púte, kedy je človekovi darovaný život, potom celý život sprevádzaný milosťou Boha a na konci, kedy je predurčený k spoločenstvu a životu, ktorý nikdy nekončí (1 Jn 3,1-2; Jn 11,25-26) (Gaudium et spes, čl. 13).

### 5.1.2 Úcta, láska a zodpovednosť človeka voči životu

*Evangelium vitae* neustále zdôrazňuje, že *jediným Pánom života je Boh* (Evangelium vitae, čl. 39-40; Katechizmus, čl. 2259). Život a smrť sú v rukách Boha. Ľudský život je darom Boha, pramení z Neho, a preto človek nemôže o ňom rozhodovať ľubovoľne (porov. Gn 9,5; Job 12,10; 1 Sam 2,6; Dt 32,39). Boh spravuje každý život svojou láskavou Prozreteľnosťou. Tento posvätný charakter života a jeho nedotknuteľnosť je zrejmá z rozprávania knihy *Genezis* o Kainovi a Ábelovi (Gn 4,2-16).[67] Tento biblický príbeh formou metahistorickej etiológie sa nám snaží poukázať na počiatky násilia proti životu a zvrátenú logiku hriechu (Rindoš 2000, s. 72-73). Táto logika prvej vraždy sa neustále opakuje v dejinách ľudstva. A pritom snáď každý v hĺbke svojho svedomia si uvedomuje, že jeho osobný život, ale aj cudzí život, je niečo, čo mu nepatrí: je to dar a vlastníctvo Boha Stvoriteľa.

*Nedotknuteľnosť* ľudského života je garantovaná aj prikázaniami *Dekalógu*, ktorý zakazuje vraždu, ale aj násilie spôsobené druhej osobe (Ex 20,13; 23,7; 21,12-27). Samozrejme, že tieto prikázania nachádzajú svoju plnosť až v Novom Zákone, ktorý je výzvou k úcte pred nedotknuteľnosťou fyzického života a pred neporušiteľnosťou ľudskej

[67] Evangelium vitae (čl. 7-9) analyzuje biblický príbeh o Kainovi a Ábelovi – prvej *bratovražde*. Aj keď si Boh vybral Ábelovu obetu, neprestáva s Kainom rozprávať. Zdôrazňuje jeho vlastnú slobodu vo vzťahu ku zlu. Za každým násilím proti blížnemu sa vyskytuje ústupok „logike“ Zlého. Víťazí ale závisť a hnev, a brat zabíja brata. Boh zasahuje, aby pomstil zabitého. Kto striehne na život človeka, ako keby vkladal ruku na samého Boha. Kain je prekliaty a potrestaný. Boh ho poznačuje znamením (tau). Tajomstvo Božej milosrdnej spravodlivosti zaručuje, že ani vrah nie je zbavený svojej osobitej ľudskej dôstojnosti.

osoby (Evangelium vitae, čl. 40-41). V Reči na hore vyžaduje Ježiš od svojich učeníkov dokonalejšiu spravodlivosť ako starozákonnú. Vrcholom tejto premeny a nového chápania života i vzťahu k blížnemu je Ježišov príkaz lásky k nepriateľom: *„...Milujte svojich nepriateľov a modlite sa za tých, čo vás prenasledujú, aby ste boli synmi svojho Otca, ktorý je na nebesiach. Veď on dáva slnku vychádzať nad zlých i dobrých a posiela dážď na spravodlivých i nespravodlivých"* (Mt 5,44-45). Pre mnohých môže vyznieť toto prikázanie ako absurdné a neprijateľné. Ale ono hovorí o Božej logike, a o tom, že každý život jednotlivca má byť ctený, chránený a milovaný: „Miluj svojho blížneho ako seba samého".

Z toho, že človek je stvorený na Boží obraz a je ustanovený Bohom, aby vládol (spravoval) nad stvorením, vyplýva zodpovednosť človeka voči každému životu (porov. Gn 1,28). Človek má chrániť, rozvíjať, uctievať a milovať život. Toto poslanie má súvis s *ekologickou* otázkou (Centesimus annus, čl. 38).[68] Človek má zušľachťovať tento svet, pracovať na neustálom pokroku. Má sa aj správne a vyvážene starať o rôzne formy života – prírodu, zvieratá, rastliny (Sollicitudo rei socialis, čl. 34). Nezanedbateľným prvkom je tu aj „*ľudská ekológia*", t.j. jasné etické zásady o ochrane každého života (Evangelium vitae, čl. 42). Človek by si mal uvedomovať, že nemôže bez biologických a morálnych následkov zneužívať prírodu a okolitý svet (Katechizmus, čl. 2415-2418).

Zvláštnou a vážnou zodpovednosťou voči životu bol človek poverený v oblasti týkajúcej sa ľudského života – v odovzdávaní života *skrze akt plodenia* medzi mužom a ženou v manželstve (Gaudium et spes, čl. 50; Evangelium vitae, čl. 43). Toto plodenie je vo svojom najhlbšom zmysle účasťou na Božom stvoriteľskom diele (Katechizmus, čl. 2331-2336). V tejto biológii plodenia je zapísaná genealógia osoby. Encyklika zdôrazňuje, že v ľudskom otcovstve a materstve je prítomný sám Boh. V zrodení teda pokračuje proces stvorenia. Rodičia odovzdávajú dieťaťu život a fyzické telo, a Boh prenáša na neho svoj

[68] Poukazuje sa tu na súvislosť medzi humánnou ekológiou, sociálnou ekológiou a ľudskou ekológiou.

obraz a svoju podobu skrze nesmrteľnú dušu (Humanae vitae, čl. 8-14).[69] Rodičia sa stávajú spoluúčastníkmi na Božom diele (Familiaris consortio, čl. 28). V akte plodenia je tu prijímaný nový život od Boha ako dar smerujúci do budúcna (Šrajer 2002). Z tohto poslania a zodpovednosti vyplýva povinnosť prijať a chrániť život, obzvlášť, ak je bezbranný a slabý (Sgreccia 1999, s. 97-101).

### 5.1.3 Dôstojnosť nenarodeného života a života v starobe i bolesti

Ľudský život je najviac ohrozený a zraniteľný pred narodením, ale aj pred svojím koncom. Úcta a ochrana ľudského života pred narodením, ale aj v starobe a umieraní je hlboko zakotvená nielen v Písme, ale aj v kultúrno-náboženskom vedomí Božieho ľudu (Melina 1995, s. 690-694; Kútny 1999, s. 333-336; Bujňák 2003, s. 89-96).[70]

*Počiatok života* (Evangelium vitae, čl. 44-45) bol v starozákonnom chápaní považovaný za znamenie Božieho požehnania tak ako početné potomstvo, kým neplodnosť bola považovaná za prekliatie a trest (porov. Ž 127; 128). V Písme sa hovorí s úctou o počiatkoch ľudskej existencie, ktorá je spätá s Božou stvoriteľskou činnosťou (porov. Jer 1,5; Job 10,8-12). Úcta a obdiv nad dielom Boha a životom je vyjadrená aj v Žalmoch (Ž 22; 71;130). Nový Zákon potvrdzuje nepochybné uznanie hodnoty života od samotného počiatku. Môžeme to vidieť v perikope o stretnutí Alžbety s Máriou, kde sa naplno prejavila ich radosť a naplnenie Duchom (Lk 1,39-55).

V postmodernej dobe sa vynára mnoho otázok týkajúcich sa úcty k starším osobám, k chorým a k predčasnému umelému ukončeniu života (eutanázia), ktoré sa v kultúrno-náboženskom kontexte biblického zjavenia *nevyskytovali* (Iura et bona, časť I.; Evangelium vitae, čl. 46-47). Preto je ťažko hľadať konkrétne explicitné vyjadrenia. Starší

---

[69] Encyklika pápeža Pavla VI. poukazuje na znaky manželskej lásky a rodičovstva. Hovorí o nerozlučnom spojení dvojakého významu manželského pohlavného aktu: *zjednocujúceho* (vyjadrujúceho vzájomnú lásku) a *plodiaceho* (otvoreného pre možný nový život).

[70] Kresťanský humanizmus je otvorený, transcendentný, dialogický, solidárny a má kladný postoj k životu.

ľudia boli považovaní pre svoju múdrosť a životnú skúsenosť za rodinný poklad a nenahraditeľné dedičstvo (Štefko, Krajčík 2000, s. 305-308; Bošmanský 2003, s. 291-297). Staroba je obdarovaná dôstojnosťou a sprevádzaná úctou (porov. 2 Mach 6,23; Ž 71; Iz 65,20). Človek nemá v chorobe a bolesti prepadať zúfalstvu, ale je vyzvaný k viere, dôvere v Božie milosrdenstvo a v Jeho uzdravujúcu silu (porov. Ž 102, 103, 116). Umierajúci človek verí, že jeho život je v Bohu, lebo človek totiž nie je pánom nad životom a smrťou (porov. Ž 16; Sir 41,4). Zo Zjavenia vyplýva, že Ježiš ako lekár/záchranca tela a duše je zjavením Boha, ktorý sa stará o integritu ľudského života a uzdravuje ho (Božia starostlivosť). Nie je mu ľahostajné ľudské utrpenie (porov. Mt 10,7-8; Lk 4,18). Ľudský život obsahuje mnoho hodnôt, ktoré človek zveľaďuje, a ktoré sú dobrom. Ale napriek všetkému, pozemský telesný život človeka nie je absolútnym dobrom, lebo pre veriaceho kresťana je ním iba Boh. Človek nie je stvoriteľ, aby mohol rozhodovať v absolútnych kategóriách o svojej voľbe: žiť či zomrieť, nie je Pánom života a smrti. Tento atribút náleží iba Bohu.

## 5.2 Rešpektovanie Božieho zákona – „Nezabiješ“

Encyklika *Evangelium vitae* (čl. 52) pripomína, že Božie prikázania nie sú nikdy oddelené od Jeho lásky. Naopak sú darom pre rozvoj človeka a jeho radosť: „...Ale ak chceš vojsť do života, zachovávaj prikázania!“ (Mt 19,17). Táto radostná zvesť o živote je aj záväznou úlohou pre človeka. Boh žiada od človeka, aby prijímal, miloval, ctil a rozvíjal život. Človek nie je neobmedzeným pánom ani sudcom ostatných bytostí, ale je služobníkom Božieho stvoriteľského plánu, ktorý má vykonávať s múdrosťou a láskou (Humanae vitae, čl. 13). Táto vízia vyžaduje hlbšiu reflexiu.

### 5.2.1 Posvätnosť a nedotknuteľnosť života človeka

Príkaz „Nezabiješ“ má svoje explicitné vyjadrenie v *Dekalógu* (porov. Ex 20,13; Dt 5,17). V rozprávaní o bratovražde Ábela a o Božej zmluve s ľudstvom po potope, je

zahrnutý implicitne (porov. Gn 4,10-11; Gn 9,5-6). Iba Boh je Pánom nad životom človeka. Encyklika Evangelium vitae (čl. 53) podotýka, že ľudský život je sám o sebe posvätný a nedotknuteľný, lebo sa v ňom ako keby ozvenou odráža nedotknuteľnosť samotného Tvorcu. Boh je tu garant a prísny Sudca každého bezprávia, ktorý sa neteší zo smrti žijúcich (porov. Iz 41,14; Jer 50,34; Múd 1,13).

Prikázanie „Nezabiješ“ má nielen svoj negatívny význam – minimálnu hranicu, ktorú nie je dovolené prekročiť, ale aj svoje *pozitívne* určenie a formuláciu: zachovávať život, rozvíjať ho, chrániť, slúžiť mu (Evangelium vitae, čl. 54). Sám Ježiš prehlbuje túto perspektívu. Nejde tu len o zničenie fyzického života, ale o každý priestupok voči láske k blížnemu – nelásku či nenávisť (porov. Mt 22,36-40; Rim 13,9; Gal 5,14; Mt 19,16-19; 1 Jn 3,15 – „každý, kto nenávidí svojho brata je vrah“).

Je dôležité pripomenúť, že aj učenie Cirkvi a jej Tradícia od samého začiatku neochvejne promulgovala a realizovala tento príkaz (Evangelium vitae, čl. 54). V prvých storočiach aj cirkevná disciplína považovala *vraždu* spolu s *apostáziou* a *cudzoložstvom* medzi najťažšie hriechy. Pokánie bolo prísne, verejné a ťažké. Svedectvom môže byť text o dvoch cestách v jednom z najstarších kresťanských spisov – *Didaché* (1. st. n. l.). Medzi cestu smrti sa tu počíta zabitie plodu pri potrate, zabitie dieťaťa po narodení, ale aj nespravodlivosť, krivda, neláska a pohŕdanie chudobnými, bezbrannými a najslabšími vo všetkých možných situáciách a aspektoch (Didaché I, 1; II, 1-2; V, 1-2):

*„Sú dve cesty, cesta života a cesta smrti, a tieto dve cesty sa v mnohom odlišujú. ... Druhé prikázanie učenia: Nezabiješ ... nebudeš vykonávať potrat a nezabiješ prvorodenca, ... Žiadneho človeka nebudeš nenávidieť, ... Cesta smrti je táto – predovšetkým je zlá a plná prekliatia: ... vrahovia detí, ničitelia Božieho stvorenia, ... buďte vytrhnuté, deti, od všetkých takých (hriešnikov).“*

Nedotknuteľnosť ľudského života má svoju absolútnu platnosť tam, kde ide o *nevinného* človeka. Toto morálne opodstatnenie sa nachádza v Písme. Je odovzdávané živou cirkevnou tradíciou a jednomyseľne i často hlásané Učiteľským úradom Cirkvi (Gaudium et spes, čl. 27). Preto aj v časoch postmoderny Učiteľský úrad, podľa starobylej cirkevnej tradície, vyjadruje v inštrukcii *Donum vitae* (Introduction, č. 5) zásadnú náuku o posvätnosti a nedotknuteľnosti ľudského života:

*„Ľudský život je posvätný, pretože už od svojho začiatku vyžaduje stvoriteľské pôsobenie Boha a navždy ostáva v osobitnom vzťahu k Stvoriteľovi, svojmu jedinému cieľu. Jedine Boh je Pánom života od jeho začiatku až do jeho konca: nikto a za nijakých okolností si nemôže nárokovať právo priamo zničiť nevinnú ľudskú bytosť.“*

Pápež Ján Pavol II. opäť potvrdzuje kontinuitu a konzistentnosť cirkevného učenia v *Evangelium vitae* (čl. 57), keď hovorí:

*„Preto my s autoritou, ktorú Kristus preniesol na Petra a jeho nástupcov, v spojení s biskupmi katolíckej cirkvi, potvrdzujeme, že priame a úmyselné zabitie nevinného človeka je vždy aktom úplne nemorálnym.“*

Z uvedeného výroku vyplýva, že akékoľvek vedomé a úmyselné zabitie nevinného človeka (plod, embryo, dieťa, dospelý, starec, človek nevyliečiteľne chorý, umierajúci) je vždy morálnym zlom, ktoré nemá byť dovolené, ani ako prostriedok ani ako cieľ, na dosiahnutie dobra (Iura et bona, časť II.; Evangelium vitae, čl. 57; Katechizmus, čl. 2270-2275). Každý má právo na život, rovnako muž aj žena, pretože človek je osoba a nie vec. Vzhľadom na mravné normy zakazujúce vnútorné zlo neexistujú žiadne výnimky ani privilégia (Veritatis splendor, čl. 96). Pred morálnymi požiadavkami sú si všetci ľudia absolútne rovní.

Encyklika ďalej poukazuje na isté okolnosti, v ktorých hodnoty Božieho zákona si v sebe navzájom paradoxne odporujú (Evangelium vitae, čl. 55-56). Často morálne diskutovanými sú otázky *oprávnenej obrany* a z neho vyplývajúci kontext *trestu smrti* (Katechizmus, čl. 2263-2267). Pri oprávnenej obrane človeka a spoločnosti prichádza povinnosť chrániť vlastný život často do rozporu so zdravím alebo životom druhého človeka, ktoré môžu byť poškodené. Z faktu, že život je dobro a z povinnosti milovať seba ako druhých, vyvstáva skutočné právo na vlastnú obranu. Oprávnená obrana je nielen právo, ale aj vážnou povinnosťou pre tých, ktorí majú zodpovednosť za životy iných. Spoločnosť sa má brániť proti nespravodlivému útočníkovi adekvátnymi prostriedkami. Druh a spôsob trestu má zodpovedať čo najväčšiemu spoločnému dobru a dôstojnosti ľudskej osoby (aj keď tradičné učenie Cirkvi nevylučuje *trest smrti*, ak by bol jedinou možnou cestou na účinnú obranu životov pred útočníkom (Hendrickx 1996, s. 3-22; Šlipko

1998, s. 308-329; Kútny 1999, s. 344-348; Šrajer 2003, s. 55-60). Verejná moc má uložiť adekvátne tresty až po použitie zbraní v prípade najvyššieho a akútneho ohrozenia.

### 5.2.2 Ničomnosť potratu

*Úmyselný* potrat je obzvlášť závažným a opovrhnutia hodným činom proti životu a spolu s *vraždou dieťaťa* je „hanebným zločinom“ (Gaudium et spes, čl. 51). Encyklika (Evangelium vitae, čl. 58) pripomína, že v postmodernej dobe, ktorá je charakterizovaná morálnou krízou, sa poznanie závažnosti tohto zla pomaly vytráca. Riešenie je tu jasné: nabrať odvahu pozrieť sa pravde do očí, nazvať veci pravým menom (nepoužívať eufemizmy), nerobiť kompromisy a neklamať seba (napr. prerušenie tehotenstva je jeho ukončenie, lebo nie je možné v ňom neskôr pokračovať). Aj keď úmysel ísť na potrat nevzniká len z egoistických pohnútok, ale aj z úmyslu zachovať nejaké iné hodnoty dôležité pre zdravie matky a dobro jej rodiny; tieto a iné dôvody akokoľvek dramatické nemôžu nikdy ospravedlniť úmyselné zabitie nevinného človeka (Ciccone 1995, s. 701-718). Pápež používa v *Evangelium vitae* (čl. 58) jasné a odvážne slová a opäť so všetkou vážnosťou zdôrazňuje:

*„Úmyselný potrat, akokoľvek prevedený, je vedomé a dobrovoľné priame zabitie človeka v prvých okamihoch jeho života, v období medzi jeho počatím a narodením.“*

Encyklika ďalej poukazuje, že za potrat nie je zodpovedná iba žena (Evangelium vitae, čl. 59). Za hriechom ženy je často hriech muža a jeho nezodpovednosť, keď si z nej urobí iba objekt svojej žiadostivosti a zmyselnosti a využije ju. Zodpovednosť preto nesie aj muž ženy a otec dieťaťa, ktorý ju priamo alebo nepriamo podporuje v tomto rozhodnutí a necháva ju samotnú v problémoch jej tehotenstva (Mulieris dignitatem, čl. 14). Zodpovednosť nesú aj rodina, príbuzní, priatelia, ktorí svojimi podnetmi na ženu ju psychicky tlačia na takýto čin. Zodpovední sú aj lekári, zdravotníci, ktorí robia potraty. Nemenej zodpovední sú aj zákonodarcovia v parlamentoch, ktorí žiadajú právo na potrat a nepodporujú sociálnou politikou rodinu, ale aj tí, ktorí akýmkoľvek spôsobom šíria kultúru sexuálnej promiskuity a atmosféru pohŕdania materstvom (média, hnutia, nadácie). Táto kultúra odporu voči životu nadobúda celospoločenský charakter, preto je veľmi

bolestivou ranou. Encyklika (čl. 59) ju definuje ako *„štruktúru hriechu“* proti ešte nenarodenému ľudskému životu (Sollicitudo rei socialis, čl. 36-37).

Pri skúmaní tejto problematiky sa niektorí snažia tvrdiť, že počatý plod do určitej doby nie je ľudská osoba, a preto tu existuje možnosť potratu. Naproti tomu dnešná genetika tvrdí, že zygota, ktorá sa delí, sa už správa ako autonómny celok. Tento genetický program je pevne organizovaný a má jasný cieľ – diferenciáciu a formovanie človeka. Je evidentné, že z ľudského embrya sa vyvinie iba človek a nie nejaký iný tvor (napr. zviera). Je prirodzené, že keď je tam prítomná žijúca ľudská bytosť, prečo by tam nemala byť prítomná aj ľudská osoba? Aj keď experimentálne sa tieto duchovné skutočnosti nedajú dokázať, už len samá pravdepodobnosť musí zakazovať usmrtenie ľudského plodu. Preto Magistérium učilo a učí, že *ľudská bytosť má byť od okamihu počatia chránená a rešpektovaná ako osoba so svojím neporušiteľným právom na život* (Donum vitae, časť I., č. 1).

*Sväté Písmo* v starozákonných a novozákonných knihách, ale aj *cirkevná prax* a *cirkevné učenie* počas dvoch tisíc rokov vždy považovali prax potratu a zabíjania narodených detí (infanticídu) za morálne *neprípustnú* (Jer 1,4-5; Ž 71,6; Iz 46,3; Lk 1,39-45; Didaché, cirkevní otcovia, pastieri, učitelia, Kongregácia pre učenie viery). V ostatnej dobe pápežský učiteľský úrad (pápeži Pius XI., Pius XII., Ján XXIII., Pavol VI., Ján Pavol II.) i Druhý Vatikánsky koncil naliehavo opakuje toto učenie (Sgreccia 1999, s. 453-511; pozri aj Casti connubii II.; Mater et Magistra, čl. 3; Gaudium et spes, čl. 51; Evangelium vitae, čl. 61-62; Katechizmus, čl. 2270-2275). Aj kánonické právo Cirkvi ukladá za dokonaný potrat trest *exkomunikácie*[71] pre všetkých, ktorí sa ho dopúšťajú, ale aj pre tých, ktorí na ňom spolupracovali (Kódex kánonického práva, kán. 1329, kán. 1398). Pápež Pavol VI. potvrdil, že toto učenie je nemenné a nemeniteľné (Humanae vitae, čl. 14). Aj pápež Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae* (čl. 62) slávnostne promulguje z moci

[71] Kán. 1398 hovorí: „Kto vykonáva potrat, po dosiahnutí účinku upadá do exkomunikácie na základe vyneseného rozsudku“.

autority[72], že úmyselný potrat, či je už cieľom, alebo prostriedkom je vždy závažným morálnym priestupkom, ktorý nemožno nikdy ospravedlniť zákonom.

Toto morálne hodnotenie je potrebné preniesť aj na oblasť nových foriem *útokov na ľudské embryá*, ktoré sú v postmodernej genetike a biomedicíne veľmi aktuálne (Serra 1995, s. 793-818; Charnet 2002). Ľudské zárodky sú často „vyrobené" ako „biologický materiál", na ktorom sa robia najrôznejšie vedecké pokusy (Evangelium vitae, čl. 63). Morálne nedovolené sú aj mnohé spôsoby prenatálnych výskumov (diagnostík), často krát za účelom zistenia genetických chýb a s eugenickými úmyslami (Sgreccia 1999, s. 370-379). Často táto selekcia bráni narodeniu mnohým deťom, ak sa vyskytne čo i len možnosť istých deformácií a anomálií. Človek si uzurpuje úlohu určovať „užitočnosť" a „normálnosť" ľudského života. Je preto len veľmi obdivuhodné a heroické, ak sa manželia vo veľkej úzkosti rozhodnú prijať dieťa s nejakým postihnutím, alebo si neprijaté a opustené dieťa s nejakým postihnutím adoptujú.

### 5.2.3 Tragika eutanázie

V ostatných desaťročiach sa problematika *eutanázie* stáva v postmoderne veľmi aktuálnou (Evangelium vitae, čl. 64; Miranda 1995, s. 733-738, Ďačok 2007). Súvisí to s rozvojom lekárskych/biomedicínskych vied a zmenou kultúrno-náboženskej situácie. *Technologická* medicína disponuje mnohými pokrokovými metódami, prístrojmi, liekmi, ktoré sú účinné pri liečení ešte nedávno neliečiteľných chorôb. Sú schopné umelo predlžovať život a udržiavať človeka často bez bolesti aj pri zlyhaní biologických funkcií. Zmena situácie v postmodernej a postmetafyzickej dobe, ktorá je charakterizovaná stratou transcendentného vzťahu k Bohu, spôsobila, že bolesť a smrť sa považujú za „nezmyselné a nepochopiteľné tabu", lebo prerušujú životný sled „krásnych zážitkov". Za túto situáciu v najvyspelejších krajinách môže aj spoločnosť a jej filozofia „výkonu a efektívnosti".

[72] *Formou* a *formálnosťou* troch *kategorických* vyhlásení Jána Pavla II. v encyklike Evangelium vitae, ktoré sa týkajú: a) priameho a úmyselného zabitia nevinnej ľudskej bytosti (čl. 57), b) priameho potratu (čl. 62), c) eutanázie (čl. 65) sa zaoberá Kútny (1999, s. 337-341).

Systém blahobytu v „kultúre smrti“ jednoducho nepotrebuje nevýkonných, starých a umierajúcich ľudí. Preto sa našlo riešenie, aj keď je absurdné a neľudské, ale je finančne pre štát výhodné – *eutanázia* (eufemisticky – sladká, blažená smrť, predčasné ukončenie života) (Sgreccia 1999, s. 755-800).

Ako by sme mohli definovať *eutanáziu* (Štefko 1998)? Deklarácia o eutanázii *Iura et bona* (časť II.) tvrdí: *„Eutanázia vo svojom základnom a vlastnom zmysle je činnosť alebo zanedbanie, ktoré vo svojej podstate a zámere pôsobí smrť, aby takto bola odstránená bolesť. Spočíva v dobrovoľnom úmysle a v metodickom postupe, ktorý sa používa.“*

Od eutanázie je potrebné rozlíšiť tzv. *úpornú terapiu*, kde sú liečebné postupy neúmerné dosiahnuteľnému výsledku, a preto pacient môže odmietnuť tieto mimoriadne, neobvyklé prostriedky (Evangelium vitae, čl. 65). Ďalšou problematikou sú tzv. *paliatívne metódy (starostlivosť),* kde ide o tlmenie bolesti pomocou sedatív a analgetík v poslednom štádiu choroby (Blin 1996, s. 134-138). Je len hrdinské, ak niekto bude znášať utrpenie pri plnom vedomí, ale napriek tomu pacient môže používať lieky na zmiernenie bolesti.

Evangelium vitae (čl. 65) opäť podčiarkuje, že učiteľský úrad pápeža v spoločenstve s biskupmi katolíckej Cirkvi prehlasuje *eutanáziu za ťažké porušenie Božieho zákona,* lebo tu ide o vedomé zabitie ľudskej osoby, ktoré je *morálne neprípustné* (Katechizmus, čl. 2276-2279). Takéto konanie má za následok rovnaké zlo ako vražda alebo samovražda (Kútny 1999, s. 341-343).

*Samovraždu* a *vraždu* považuje Cirkev takisto za ťažké zlo, ktoré je morálne neprípustné (Evangelium vitae, čl. 66-67; Katechizmus, čl. 2280-2283). Aj keď okolnosti a subjektívna vina môžu byť rozdielne, objektívne posúdenie je popretím lásky k osobe, životu, spoločenstvu a Bohu. Pri eutanázii, „samovraždе s pomocou či asistenciou“ ide o deformovanú, falošnú ľútosť s trpiacim človekom (Štefko 1998, s. 61-79). Pravá ľútosť sa neprejavuje v eliminácii trpiaceho, ale v pomoci spolupreživania jeho utrpenia a bolesti (Abiven 1996; Gavenda 1997).[73] Ešte horším prípadom je, ak sa eutanázia vykoná na

[73] Podrobne o kresťanskom zmysle ľudského utrpenia pojednáva apoštolský list Jána Pavla II. *Salvifici doloris*, ktorý obsahuje kapitoly: I. úvod, II. svet ľudského utrpenia, III. hľadanie odpovede na

človekovi, ktorí s ňou nesúhlasí. Ide tu o odsúdenia hodnú uzurpáciu v rozhodovaní nad slabším, ktorý je v područí moci silnejšieho. Ide tu o oslabenie zmyslu pre spravodlivosť v spoločnosti. Je potrebné sa vrátiť na cestu pravej lásky a úprimného súcitu, ktorá spočíva vo viere v zmŕtvychvstalého a osláveného Krista. Kresťan ako „milosrdný Samaritán" má v sebe pestovať vnímavosť srdca k utrpeniu blížneho (Ďačok 2000b, s. 41-66). Je prirodzené, že človek pociťuje odpor voči bolesti, utrpeniu a smrti, no nemá sa však uzavrieť do zúfalstva a beznádeje, ale má dúfať v nádej zmŕtvychvstania, ktorú prisľúbil Boh (Rim 14,7-8; Flp 2,8; Kol 1,24) (Metz 1995).

### 5.2.4 Občiansky a morálny zákon

Snahou v mnohých (neo)liberálnych demokraciách je dosiahnutie *právneho* uznania pre útoky na ľudský život (napr. právo na potrat, eutanáziu, klonovanie a iné) (Herranz 1999). Aj Encyklika (Evangelium vitae, čl. 68-70) sa zaoberá touto obšírnou problematikou, ktorou je vzťah a konfrontácia medzi *občianskym* a *morálnym* zákonom (Veritatis splendor, čl. 35-53). V postmodernej pluralitnej spoločnosti sa vyskytuje celá škála názorov na tento vzťah. Spoločným menovateľom je tu *etický relativizmus*. Mnohí ho považujú za podmienku demokracie, tolerancie, vzájomnej úcty. Naopak objektívne morálne normy sú považované za zväzujúce, autoritatívne a vedúce k neznášanlivosti. Táto premisa „absolútnej morálnej autonómie" a „stotožnenia morálneho zákona s občianskym" je chybná. Nie je treba preceňovať demokraciu a chápať ju ako náhradu za morálnu oblasť (Katechizmus, čl. 2234-2246). Vieme predsa, že rozhodnutie „väčšiny", často premenlivé a vágne, nemôže byť základom hodnôt alebo objektívneho morálneho zákona, lebo prostriedky a mechanizmus moci sú často nástrojom egoistických záujmov a zdrojom tragických omylov (Veritatis splendor, čl. 97, 99). Cirkev si váži demokratický systém, ale varuje pred ideológiou, totalitarizmom, fanatizmom a fundamentalizmom záujmových skupín v štáte (Centesimus annus, čl. 46).

---

otázku o zmysle utrpenia, IV. Ježiš Kristus: utrpenie premožené láskou, V. mať účasť na Kristovom utrpení, VI. evanjelium utrpenia, VII. milosrdný Samaritán.

Encyklika Evangelium vitae poukazuje aj na východisko z etického relativizmu, ktorý infikoval oblasť občianskeho zákona. Je ním odkrytie *základných* prvkov, ktoré tvoria vzťah medzi *občianskym* zákonom a *morálnym* zákonom (Günthör 1987, s. 344-358):

*Občiansky zákon nie je identický s morálnym*, a preto úloha občianskeho zákona v spoločnosti nie je totožná s morálnym zákonom (Evangelium vitae, čl. 71). Občiansky zákon nemá nahradzovať svedomie, či vytvárať normy (mravné), ktoré sú mimo jeho kompetencie (Dignitatis humanae, čl. 7). Má zaisťovať spoločenský poriadok, ktorý má byť založený na spravodlivosti, rovnosti a spoločnom dobre (Pacem in terris, čl. 20-31). Má garantovať nedotknuteľné právo na život a zachovávať práva a povinnosti ľudskej osoby (Donum vitae, časť III.).

*Občiansky zákon má byť v zhode s morálnym,* preto náuka Cirkvi učí, že občiansky zákon je len vtedy zákonom, ak je odvodený z večného zákona a je v zhode s prirodzeným zákonom (Evangelium vitae, čl. 72). Ale ak občiansky zákon je proti tomuto poriadku a proti Bohu a nerešpektuje morálny zákon, tak vtedy taký zákon *nezaväzuje* občanov (*Pacem in terris*, čl. 21: „zákony protiviace sa Božiemu poriadku nemôžu zaväzovať občana vo svedomí“). Z toho vyplýva, že občianske zákony, ktoré schvaľujú a podporujú právo na potrat a eutanáziu sú nielen proti dobru jednotlivca, ale aj proti spoločnému dobru, a preto prestávajú byť morálne záväzné (Tomáš Akvinský 2003, s. 70-79).

*Povinnosť odmietnuť vo svedomí nemorálny občiansky zákon* zaväzuje kresťana napriek tomu, že od samého začiatku Cirkev učila, že je potrebné rešpektovať autoritu štátnej moci (Rim 13,1-7), ale na druhej strane prízvukovala, že je potrebné viac poslúchať Boha než ľudí (Sk 5,29) (Evangelium vitae, čl. 73-77). Potrat a eutanázia sú zločiny, ktoré nemôže ospravedlniť žiadny zákon, preto nemorálny občiansky zákon nielenže nezaväzuje vo svedomí, ale je potrebné ho odmietnuť vo svedomí a postaviť sa proti nemu.[74] Nie je dovolené účastniť sa takých hnutí a verejných zhromaždení, ktoré podporujú nemorálne požiadavky (napr. právo na potrat a eutanáziu). Problém môže nastať vo svedomí napr.

[74] Samostatnú koncepciu ochrany osobnostnej integrity zdravotníckeho pracovníka pri poskytovaní zdravotníckej starostlivosti tvorí *výhrada vo svedomí*.

u *poslancov* v parlamente, ktorí svojím postojom proti legalizácii potratov nemôžu proti väčšine ovplyvniť prijatie alebo zrušenie takého zákona. Majú sa snažiť o prijatie prísnejšej normy, a tým zmierniť a oslabiť škody, ktoré vznikajú pôsobením takého zákona (Evangelium vitae, čl. 73). Mnohokrát toto rozhodnutie a postoj proti amorálnym a nespravodlivým zákonom vyžaduje, aby čestní ľudia (politici, zdravotnícky personál, podnikatelia a iní) opustili nejaké postavenie v zamestnaní alebo v podnikaní, či pochovali nádej na postup v kariére. Odmietnutie tejto účasti na nespravodlivom konaní je nielen morálnou povinnosťou, ale aj základným ľudským právom. Nie je možné spolupracovať na zlých skutkoch alebo účastniť sa menšieho zla. Táto zásada platí vždy a všade, bez výnimky.

Rešpektovanie prikázania „Nezabiješ“ má univerzálnu platnosť a vyžaduje ohľaduplnosť, lásku a podporu života každého jednotlivca. Sme vyzvaní, aby sme milovali život každého jednotlivca a chránili ho. Je nevyhnutné, aby sa kresťania zaangažovali v aktívnej práci v prospech nastolenia novej kultúry života, ktorá bude stáť na základoch úcty k pravde, láske a životu.

## 5.3 Rozvíjanie novej kultúry ľudského života

*Evangelium vitae* (čl. 78-79) poukazuje, že Cirkev je *ľudom života* a *pre život*. Boh veriacim kresťanom daroval evanjelium života, ktorým boli premenení a zachránení. Obnovou v Duchu sa stali ľudom pre život. Je potrebné preto poznať svoju identitu a prijať ju (Lumen gentium, čl. 34-36, 40). Táto identita je identitou hlásania evanjelia a služby životu (Fleming 1996). Tento záväzok *hlásať* evanjelium života, *oslavovať* ho v liturgii

a celom živote, i *slúžiť* mu vo všetkých formách a štruktúrach, je poslaním nielen jednotlivca - kresťana, ale aj celej Cirkvi ako *communia* (Evangelii nuntiandi, čl. 14).[75]

### 5.3.1 Ohlasovanie evanjelia života

Jediným evanjeliom života je *Ježiš Kristus* (Evangelii nuntiandi[76]). On je to Slovo života, je sám večný život, ktorý bol u Otca a zjavil sa nám (porov. 1 Jn 1,1-3). Je potrebné sa preto vrátiť ku Kristovi, prameňu všetkej nádeje (Ecclesia in Europa[77], čl. 18-43). Ježišova zvesť je skutočnou zvesťou o živote. Je tým evanjeliom života, ktoré hlásame, a ktoré sa stále vyznačuje netušenými novosťami. Je preto potrebné, aby táto radostná zvesť o živote vstúpila do srdca každého muža a ženy, ba aj celej postmodernej spoločnosti. Predovšetkým je potrebné ohlasovať samotnú podstatu tohto evanjelia: „žijúci a milosrdný Boh volá každého človeka do vzťahu s Ním a dáva nádej na večný život, ktorý je účasťou na spoločenstve v Ňom“ (Evangelium vitae, čl. 80-81). Toto volanie premieňa ľudskú osobu, všetky jej oblasti a dimenzie vzťahov. Dôsledky tohto evanjelia sú v tom, že ľudský život má byť chránený a podporovaný ako posvätný a nedotknuteľný. Konkrétne z toho vyplýva absolútna neprípustnosť úmyselného potratu a eutanázie. Ľudský život má byť odovzdávaný a prijímaný v akte plodenia. Je preto povinnosťou celej spoločnosti, aby sa zasadila za ochranu a rozvoj dôstojnosti každej ľudskej osoby bez rozdielu (Sgreccia 1999, s. 423-429).

---

[75] Cirkev je *povinná* ohlasovať evanjelium, vzťahujúc na seba slová sv. Pavla: „Veď ak hlásam evanjelium nemám sa čím chváliť; to je moja *povinnosť* a beda mi, keby som evanjelium nehlásal“ (1 Kor 9,16).

[76] Apoštolská exhortácia pápeža Pavla VI. sa podrobne zaoberá problematikou *evanjelizácie* a všetkými jej aspektmi v kapitolách: I. od Krista ohlasovateľa k Cirkvi ohlasovateľke, II. čo znamená ohlasovať evanjelium, III. náplň evanjelizácie, IV. metódy evanjelizácie, V. prijímatelia evanjelizácie, VI. pracovníci na poli evanjelizácie, VII. duch evanjelizácie.

[77] Hlavným *motívom* tejto posynodálnej apoštolskej exhortácie Jána Pavla II. je osoba Ježiša Krista, ktorý žije vo svojej Cirkvi, a ktorý je prameňom nádeje pre Európu. Obrátenie kresťana je návrat ku Kristovi, ktorý je všetkou nádejou Cirkvi nového tisícročia.

Ohlasovanie evanjelia života sa má diať pri (Evangelium vitae, čl. 82): a) katechéze, b) rozličných formách hlásania a evanjelizácie, c) osobnom dialógu, d) výchovných aktivitách. Dôraz sa kladie aj na *výchovnú* úlohu vychovávateľov, učiteľov, katechétov, teológov, ktorí majú osvetľovať antropologické poznatky poukazujúce na úctu k životu človeka (Kutarňa 2003). Poukazovanie na stálu novosť a aktuálnosť evanjelia i na kresťanskú zvesť a jej zmysel pre ľudskú existenciu, môže viesť k nadviazaniu dialógu s neveriacimi a k pokusom o spoločný rozvoj novej kultúry života v postmodernej spoločnosti (Ecclesia in Europa, čl. 53-57).

Výzva ohlasovať život (evanjelium o živote) sa zvlášť požaduje od biskupov ako pastierov v Cirkvi (Evangelium vitae, čl. 82). Práve oni sa majú starať o neporušenosť tejto náuky a o jej šírenie medzi veriacimi kresťanmi (Veritatis splendor, čl. 116). Majú sa zasadiť, aby sa toto učenie viac skúmalo na teologických fakultách, v seminároch a v teologických inštitútoch. Táto výzva smeruje aj ku všetkým teológom a kňazom, ktorí sa podieľajú na katechéze a formovaní myslenia (Ecclesia in Europa, čl. 44-52). Je potrebné nebáť sa útokov a nepopulárnosti, ale odmietnuť akékoľvek kompromisy a dvojznačnosti, lebo veriaci kresťan má byť vo svete, ale nie zo sveta (porov. Jn 5,19).

### 5.3.2 Oslava evanjelia života

Radostná zvesť ľudu života, ktorý je poslaný do sveta, má byť pravou a skutočnou oslavou evanjelia (Evangelium vitae, čl. 83-84). Odpoveďou na toto poslanie má byť pestovanie *kontemplatívneho postoja*. Tento postoj vychádza z viery v Boha života. Umožňuje vnímať hĺbku nezaslúženého daru života, ale aj volanie ku slobode a zodpovednosti. Kontemplatívny človek nie je egoistický, nechce všetko a všetkých vlastniť, ale realitu vníma ako stretnutie a komunikáciu s druhou osobou. Má si ctiť a vážiť každého človeka a ďakovať Bohu za neoceniteľný dar života. Oslava evanjelia života je to isté ako oslava Boha života, ktorý je sám Oživovateľom, Pôvodcom a Darcom života. My všetci sme účastní na jeho božskom živote a tvorení stvorených vecí (Centesimus annus, čl. 37). Táto oslava sa prejavuje v chvále *každodennej modlitby*. V tejto modlitbe máme ďakovať za život, chváliť Boha za jeho cesty a za lásku k blížnemu, v ktorom spoznávame

Krista. Ďalším prijatím a oslavou je spoločné *slávenie liturgického roku* (Sacrosanctum concilium)[78], ale aj prijímanie *sviatostí*, ktoré sú spasiteľnými znameniami prítomnosti Krista (Ecclesia in Europa, čl. 66-82). Práve tento milostivý dialóg pomáha odhaliť pravdu o narodení, živote, bolesti, smrti, a to tým, že sa stávame účastní na paschálnom tajomstve zmŕtvychvstalého Krista.

Evangelium vitae (čl. 85) oceňuje rôzne gestá a znamenia, ktorými sa oslavuje život v rôznych tradíciách, kultúrach a v ľudových zvykoch. Navrhuje, aby sa každoročne a v každej krajine oslavoval *Deň života*. Hlavným zámerom je, aby miestne cirkvi vzbudzovali vo svedomiach ľudí, v rodinách, vo farnostiach, v občianskej spoločnosti povedomie hodnoty ľudského života v akejkoľvek situácii a poukazovali na vážnosť potratu a eutanázie, ba všetkých previnení voči životu.

Oslavou evanjelia života majú byť aj *každodenné prejavy* lásky k blížnemu a darovanie seba samého druhým. V tomto kontexte vynikajú hlavne hrdinské činy, ktoré sú najväčšou oslavou života (tehotné matky v ohrození vlastného života, darovanie orgánov...). Nezanedbateľné sú aj hrdinské činy lásky vo všednom dni, ktoré často ostávajú nepozorované a skryté. Ján Pavol II. tu špeciálne oceňuje obetavosť a hrdinstvo statočných matiek, ktoré sa obetujú pre svoje rodiny a deti, keď im chcú dať to najlepšie a podstupujú pre ne všetku námahu, bolesť, obetu (Evangelium vitae, čl. 86).

### 5.3.3 Služba evanjeliu života

Služba evanjeliu života je službou *lásky* (Evangelium vitae, čl. 87). Je to veľmi významná požiadavka v postmodernej dobe, kedy sa zdá, ako keby „kultúra smrti“ víťazila nad „kultúrou života“. O blížneho sa máme starať ako o osobu, ktorú nám pod ochranu zveril Boh. Motivovať nás má k tomu láska a starostlivosť Ježiša ku všetkým ľuďom,

[78] Podrobne o posvätnej liturgii a jej slávení hovorí dogmatická konštitúcia Druhého Vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium* v kapitolách: I. všeobecné zásady o obnove a pestovaní posvätnej liturgie, II. presväté tajomstvo eucharistie, III. ostatné sviatosti a sväteniny, IV. modlitbová bohoslužba, V. liturgický rok, VI. cirkevná hudba, VII. chrámové umenie a zariadenie.

zvlášť k hladným, smädným, nahým, väzneným, trpiacim, nenarodeným, umierajúcim (porov. Mt 25,31-46). Táto služba lásky k životu sa má uskutočňovať na každom svojom stupni a v akejkoľvek situácii: rodinnej, občianskej, spoločenskej, sociálnej, politickej (Ecclesia in Europa, čl. 83-85). Je potrebné sa starať o celý život a život všetkých ľudí. Takýto postoj viedol v dejinách Cirkvi ku vzniku *charitatívnej* činnosti. Aj v postmodernej dobe vznikajú mnohé spoločnosti na ochranu nenarodeného života, ktoré poskytujú matkám oporu v ich ťažkostiach počas tehotenstva, ale aj po pôrode a pri výchove detí.

Povolanie k službe (Evangelium vitae, čl. 88) si vyžaduje odvážnu a systematickú výchovnú prácu, a to špeciálne u mládeže, prostredníctvom uskutočňovania konkrétnych projektov a iniciatív. Vynikajúcu poradenskú a preventívnu činnosť zohrávajú *manželské* a *rodinné poradne*, ktoré vo svetle kresťanskej antropológie a jej chápania osobnosti, manželstva a sexuality, podporujú vzťahy a rodinu. Pre život v ohrození, v rôznych patologických situáciách, chorobách, či na okraji spoločnosti sú k službe pripravené *domy na ochranu počatého života a matky, spoločnosti pre drogovo závislých, centrá pre neplnoletých, mentálne postihnutých, centrá pre chorých na AIDS, spoločnosti solidarity s postihnutým* a mnoho iných (Štefko, Šoltés 2000, 2000a). Pre nevyliečiteľne chorých, starých a umierajúcich zohrávajú významnú úlohu *zdravotnícke zariadenia, kliniky, domy sociálnej starostlivosti, hospice* (Finlay 1995a). V týchto zariadeniach sa má zmierňovať nielen bolesť, ale aj úzkosť a samota trpiacich, ale je potrebné aj hľadať zmysel života interpretovaný v kresťanskom chápaní (Klevišarová 1996).

Špeciálnu a osobitú zodpovednosť v službe lásky a životu majú tí, ktorí sú *zdravotníckymi pracovníkmi* (Evangelium vitae, čl. 89; Nová charta zdravotníckych pracovníkov 2017): lekári, farmaceuti, ošetrovatelia, zdravotné sestry, ale aj tí, ktorí sa v nej angažujú: kňazi, rehoľníci, administratívni pracovníci a dobrovoľníci. Práve ich povolanie a poslanie z nich robí ochrancov a opatrovateľov života (Honings 1995). Je potrebné byť v lekárskej vede a profesii stále verný *Hippokratovej* prísahe (2020), podľa ktorej lekár musí pracovať s absolútnou úctou k ľudskému životu. Ochrana každého ľudského života sa aktualizuje v dôslednom a praktickom odmietnutí úmyselného potratu a eutanázie, i všetkého, čo má za následok zabitie človeka. Aj v biomedicínskom výskume je treba dbať na nedotknuteľnosť dôstojnosti človeka (Katechizmus, čl. 2292-2296).

Aj v *sociálnych* aktivitách a v *politickej* činnosti je nevyhnutné slúžiť životu (Evangelium vitae, čl. 90-91; Ecclesia in Europa, čl. 86-89). Jednotlivci, rodiny, skupiny, hnutia, spoločnosť majú zodpovednosť za život. Majú vytvárať také zákony, ktoré rešpektujú práva a princípy demokracie, a zároveň rešpektujú i ochraňujú práva jednotlivca na život a jeho dôstojnosť. Na prvom mieste sú tí, ktorí majú v štáte výkonnú moc a slúžia spoločnému dobru. Ako sme už povedali, zodpovednosť je na pleciach aj tých, ktorí sú účastní zákonodarnej a legislatívnej moci, lebo oni môžu meniť občianske zákony, aby boli v zhode s prirodzeným a morálnym zákonom, a preto najviac sa môžu v univerzálnej rovine zaangažovať za život (Compagnoni 1995). Hlavnou úlohou je však odstrániť príčiny, ktoré napomáhajú porušovaniu ochrany života (Dijon 1995, s. 517-535). Preto Cirkev neustále prízvukuje, že hnacou silou sociálnej politiky je *rodinná* politika. Spoločnosť by mala vytvoriť pre rodiny čo najlepšie podmienky a pozitívne ju motivovať (práca, rozvoj miest, bytová výstavba, rozvoj služieb, voľný čas). Takouto stimuláciou by sa odstránili mnohé stresujúce faktory, ktoré môžu rodinu nepriaznivo ovplyvňovať a dohnať na pokraj katastrofy (Filipowicz 2002, s. 140-146).

Nemenej dôležitou oblasťou, ktorá ovplyvňuje rodinnú a sociálnu politiku (Populorum progressio, čl. 37) je aj *demografická problematika* (Fekete 1995, s. 42-47). Morálne nedovolené prístupy k jej riešeniu sú (Familiaris consortio, čl. 30): antikoncepcia, sterilizácia, potrat, eutanázia, ktoré sú iba dôsledkom *anti-life* mentality, a ktorá je ťažkou urážkou ľudskej dôstojnosti a spravodlivosti (neodôvodnený strach z demografického preľudnenia, systematické kampane proti pôrodnosti a eugenický boj proti najchudobnejším na svete). Medzinárodné inštitúcie majú naopak vytvoriť pre manželov a rodinu optimálne sociálne, ekonomické, zdravotné a kultúrne podmienky, aby bol zaručený zdravý vývoj osobností, a tak aj celej spoločnosti (Sollicitudo rei socialis, čl. 25). Z uvedených polí pôsobnosti vyplýva, že táto služba životu v láske je rozsiahla a mnohotvárna. Každý sa v nej môže zaangažovať tak, ako on sám cíti. Nie je exkluzívna iba pre katolíkov (kresťanov), ale je aj pre ostatných ľudí, lebo ochrana a rozvoj ľudského života je úlohou a zodpovednosťou všetkých (Gaudium et spes, čl. 90). Encyklika Evangelium vitae (čl. 91) tu vyzýva k spolupráci všetkých bratov a sestry z iných cirkví a cirkevných spoločenstiev v rámci ekumenického dialógu (Unitatis redintegratio, čl. 12).

### 5.3.4 Rodina ako „svätyňa života“

V centre ľudu života, ktorý sa zasadzuje za život, je podľa Evangelium vitae (čl. 92) rozhodujúcim faktorom *rodina*[79] - „svätyňa života“, ktorá je prvou a základnou štruktúrou „ľudskej ekológie“ (Centesimus annus, čl. 39; Katechizmus, čl. 2201-2233; Ethos 1994, č. 27; Günthör 1996, s. 173-198; Krapka 2000a, s. 23-32; Filipowicz 2002, s. 127-131). Je to spoločenstvo muža a ženy, ktoré je spojené v manželstve a určené k láske a zodpovednosti (Dyczewski 1995). Rodičia sú spolupracovníci Boha tým, že sprostredkovávajú život jeho odovzdávaním v akte plodenia, ale aj vo výchove detí v zhode s Božou vôľou (Mráz 1991, 1996). V rodine má byť každý člen chránený, rešpektovaný a uznávaný ako osoba. Rodina má teda plniť svoju široko spektrálnu úlohu od narodenia až po smrť. Keďže rodina sa viaže na spoločnosť a má v nej zodpovedné sociálne postavenie pri výchove svojich členov k sociálnym cnostiam, preto aj v procese rozvoja novej kultúry života je jej zastúpenie jedinečné a nenahraditeľné (Vragaš 2002).

Rodina, ako domáca cirkev, je povolaná a poslaná, aby hlásala, oslavovala a podporovala mentalitu evanjelia života. Manželia si majú neustále obnovovať *zmysel plodenia*, ktorý poukazuje na život ako dar, a ktorý má byť odovzdávaný ďalej (Humanae vitae, čl. 11: *„...je potrebné, aby každý manželský úkon zostal sám v sebe otvorený na plodenie ľudského života“*; Katechizmus, čl. 2366-2379). Sexualita je zameraná na manželskú lásku muža a ženy, lebo sa týka najvnútornejšieho jadra ľudskej osoby. Sexualita je pre manželov prameňom radosti a potešenia, pričom spĺňa dvojaký cieľ: dobro manželov a odovzdávanie života (Katechizmus, čl. 2360-2363).

---

[79] Podrobne sa problematikou manželstva a rodiny zaoberá apoštolská exhortácia Jána Pavla II. *Familiaris consortio*: I. svetlá a tiene dnešnej rodiny, II. manželstvo a rodina v Božom pláne, III. úlohy kresťanskej rodiny: a) vytváranie osobného spoločenstva, b) služba životu, c) účasť rodiny na rozvoji spoločnosti, d) účasť rodiny na živote a poslaní Cirkvi (veriace a evanjelizujúce spoločenstvo, spoločenstvo v dialógu s Bohom, spoločenstvo v službách človeka), IV. pastorácia rodín, jej etapy, štruktúra a činitelia, niektoré ťažké prípady. Prílohu tvorí *Charta práv rodiny*, z 22. októbra 1983, ktorú predložila Apoštolská Stolica všetkým ľuďom, úradom, medzinárodným inštitúciám, ktoré majú na starosti problematiku manželstva a rodiny.

Úlohu ohlasovať evanjelium života rodina uskutočňuje vo *výchove detí* (Evangelium vitae, čl. 92-94; Familiaris consortio, čl. 17-64). Rodičia sa majú stávať katechétami pri formovaní svojich detí (Emeis 1995). Aj preto je na rodičoch, aby pestovali vo svojich deťoch úctu k druhému človekovi, zmysel pre spravodlivosť, ochotu prijímať druhých a dávať, zmysel pre dialóg a medziľudské vzťahy (Gaudium et spes, čl. 47-52). Kresťanskí manželia majú v deťoch budovať aj vzťah transcendencie k Bohu, ktorý je Darca všetkého života. Rodina oslavuje život aj *každodennou modlitbou*. Nejde tu iba o modlitbu a kult, ale aj o prejavy každodennej lásky a sebadarovania. Rodina slúži evanjeliu života svojou starostlivosťou o deti, ale aj jeden o druhého (Šoka 1991). Rodina má prekypovať vzájomnou solidaritou medzi jednotlivými členmi, ale aj navonok k ostatným (Sollicitudo rei socialis, čl. 39-40). Výnimočné miesto v rodine patrí *staršej* generácii. Preto akékoľvek vylučovanie a odmietanie starých ľudí zo života rodiny je zlo, ktoré je morálne neprijateľné. Práve starší sú so svojou životnou skúsenosťou zdrojom múdrosti, nádeje a lásky. Celkove môžeme konštatovať, že budúcnosť sveta závisí práve na rodine. Závisí od toho, či rodina bude pozitívne stimulovaná, podporovaná a ochraňovaná v spoločnosti. Preto aj farnosť má byť nápomocná pri spĺňaní tejto náročnej rodičovskej úlohy.

### 5.3.5 Uskutočnenie kultúrnej premeny v celej spoločnosti

Rozvoj novej kultúry života úzko súvisí s uskutočnením kultúrnej premeny – *evanjelizáciou* kultúry a *inkulturáciou* evanjelia (Ecclesia in Europa, čl. 58-65). V súčasnom zápase medzi „kultúrou smrti“ a „kultúrou života“ je potrebné prebudiť hlboký kritický zmysel pre rozlišovanie skutočných hodnôt a základných vzťahov. Kristianizácia musí nadobudnúť kvalitatívne novú podobu, aby mohla zvnútra pretvárať kultúru a spoločnosť (Pupík 2001, s. 337-344).

Prvoradým krokom je *všeobecné prebudenie svedomia* a *spoločného morálneho úsilia*, ktoré má viesť ku kampani za ochranu života (Evangelium vitae, čl. 95). Túto novú kultúru musíme vytvárať všetci spoločne. Byť schopní podujať sa na odvážnu konfrontáciu v kultúrnom dialógu. Najskôr je potrebné začať sami u seba – vo vnútri kresťanských

spoločenstiev. Často sú to práve kresťania, ktorí svojím morálnym subjektívnym relativizmom vnášajú rozpor medzi vieru (*ortodoxia*) a prax (*ortopraxia*), medzi morálne požiadavky a ich realizáciu v konkrétnom živote (Veritatis splendor, čl. 54-64). Je potrebné viesť dialóg vo vnútri *communia,* ale aj vonku s ostatnými ľuďmi i neveriacimi.

Krokom k morálnej premene je aj *posilnenie morálneho (s)vedomia* o nesmiernej a nedotknuteľnej hodnote každého ľudského života (Nemčeková 2001, s. 306). Preto je tu potrebné odhaliť základný vzťah medzi životom a slobodou, ale aj puto slobody k pravde (Katechizmus, čl. 2464-2474). Bez života ako podmienky existencie neexistuje žiadna sloboda a bez slobody nie je možné realizovať život v plnosti. Takisto sloboda bez puta k racionálnej a objektívnej pravde je len svojvôľou nejakej autority (Veritatis splendor, čl. 95-101). Nezanedbateľný je aj vzťah kultúry k Bohu (Sollicitudo rei socialis, čl. 33-34). Lebo ako tvrdí Encyklika Evangelium vitae (čl. 96), tam, kde sa popiera Boh a jeho prikázania nemajú žiadny zmysel, tam sa postupne začne popierať a porušovať aj dôstojnosť človeka i nedotknuteľnosť jeho života (Centesimus annus, čl. 17, 24).

S formovaním tohto morálneho (s)vedomia úzko súvisí aj *výchovná práca* (Evangelium vitae, čl. 97). Práve ona by mala formovať kladný postoj človeka k životu už od samého začiatku. V detstve je potrebné viesť deti k tomu, aby si vážili starších a mali úctu ku každému. Najdôležitejším krokom je výchova k sexualite a láske práve u dospievajúcich a mládeže (Familiaris consortio, čl. 37; Pontificio consiglio per la Famiglia 1995; Di Pietro 1996). Ona má viesť mladých aj k výchove k čistote a úcte k svojmu telu. Dôležitým krokom je aj zrelá a kresťanská príprava muža a ženy na manželstvo (Tondra 1992). Významnou úlohou pre život je hlavne výchova manželov k *zodpovednému rodičovstvu* (Balák 2002, s. 11-46)[80]. Toto poslanie má byť v zhode s prirodzenými a biologickými zákonmi, ale aj morálnymi predpismi (Humanae vitae, čl. 19-30). Výchovná práca sa má dotýkať aj oblasti utrpenia a smrti. Všetci máme osobnú skúsenosť s bolesťou a chorobou. Netreba tieto javy psychologicky vytesniť ani odstrániť,

[80] Autor Balák analyzuje *aspekty* zodpovedného rodičovstva: religiózny aspekt, morálny aspekt, vôľový aspekt v pudovej rovine, poznávací aspekt v biologickej rovine, spoločenský aspekt v kontexte dobra blížneho.

veď reálne sa to ani nedá. Je potrebné viesť človeka k úcte k vlastnému zdraviu, ale na druhej strane vnímať aj nevyhnutné utrpenie očami viery. Aj každoročné slávenie *Medzinárodného dňa chorých* má viesť k zamysleniu sa nad tajomstvom utrpenia a k chápaniu utrpenia ako spasiteľného konania Krista, ktoré vedie k našej spoluúčasti na jeho vykúpení.

Pri kultúrnej premene je nevyhnutná *odvaha* k *prijatiu* nového spôsobu života (Evangelium vitae, čl. 98). Je potrebné naspäť navrátiť správny poriadok vecí aj hodnôt (Sollicitudo rei socialis, čl. 28): *„byť"* je postavené nad *„mať"* a *osoba* je postavená nad *vec*. Tento postoj môže mnohé zmeniť, keďže bytie a osoba dostanú svoju dôstojnosť (Gaudium et spes, čl. 35). Už nepôjde o elimináciu, odmietanie druhého, ale o jeho prijatie a vzťah lásky. Každý jeden veriaci má pri tejto premene svoje nezastupiteľné miesto (Populorum progressio). Okrem rodín tu je dôležitá aj úloha učiteľov a vychovávateľov, ktorí vplývajú a formujú mládež. Majú odovzdávať a tradovať správny rebríček hodnôt. Nezanedbateľná úloha je tu aj pre *intelektuálov* – predovšetkým pre katolícku/kresťanskú inteligenciu, aby na poli škôl, vedeckých a technických pracovísk, a v rámci humanitných a umeleckých aktivít, šírili a sprostredkovávali evanjelium života. Nevyhnutný je aj rozvoj inštitútov a centier pre výskum aktuálnych otázok *bioetiky*. Šíriť túto novú kultúru majú aj tí, ktorí pracujú v *masmédiách* (Katechizmus, čl. 2493-2499). Majú viesť ľudí k pravde, úcte k životu, k dôstojnosti jednotlivca, ale aj k správnemu postoju k sexualite a rodine (Ecclesia in Europa, čl. 90-105).

Encyklika Evangelium vitae (čl. 99) kladie dôraz pri tejto premene na *ženu*.[81] Podľa vzoru Márie, je jej myslenie a konanie často rozhodujúce. Môžeme hovoriť o tzv. „novom feminizme" (Filipowicz 2002, s. 122-127), ktorý by bol schopný rozpoznať a vyjadriť skutočné ženstvo vo všetkých prejavoch života a spoločnosti (Mulieris dignitatem, čl. 18, 29-30; Gerl-Falkovitzová 1996, s. 49-55). Je to výzva k ženám, aby zmierili ľudí so

[81] O dôstojnosti a povolaní *ženy* hovorí apoštolský list Jána Pavla II. *Mulieris dignitatem* v kapitolách: I. žena – Matka Božia – Theotókos, II. Boží obraz a Božia podoba, III. Eva – Mária, IV. Ježiš Kristus, V. materstvo – panenstvo, VI. Cirkev – Kristova nevesta, VII. najväčšia je láska.

životom.[82] Veď práve žena je stvorená k svedectvu skutočnej lásky a sebadarovania v manželstve (Jan Paweł II. 1995). Skúsenosť materstva otvára ženu pre špeciálnu úlohu (Estévez 1995). Stretnutie sa s novým životom v jej tele má formovať jej prístup ku každému človeku. Žena prijíma nový život ako súčasť seba, ale zároveň chápe, že je odlišný. Práve žena môže takéto posolstvo sprostredkovať ľudstvu: byť otvorený pre prijatie života, ale zároveň rešpektovať jeho autenticitu a odlišnosť (Leone 1996, s. 168-171). Milovať život a človeka (Ethos 1995, č. 29). Encyklika Evangelium vitae (čl. 99) venuje pozornosť aj ženám, ktoré podstúpili potrat. Neodsudzuje ich za to, ale vyzýva ich, aby pristúpili k Otcovi všetkého milosrdenstva darujúcemu odpustenie a pokoj. Práve ony, po tejto traumatizujúcej skúsenosti, môžu byť horlivými ochrankyňami života.

Pri angažovaní sa za túto novú kultúru života je potrebné byť posilňovaný vedomím, že „kultúra smrti“ nemôže zvíťaziť nad „kultúrou života“, lebo práve „kultúru života“ a hodnotu ľudského života garantuje svojou dynamickou spásnou milosťou sám Boh (Evangelium vitae, čl. 100). Je preto stále naliehavé, aby modlitba za život prenikla celý svet. Aby zburcovala jednotlivcov, rodiny, spoločenstvá, hnutia, miestne cirkvi. Je potrebné nájsť odvahu a pokoru podľa príkladu Ježiša k modlitbe a pôstu, ktoré búrajú lož a každú neprávosť (porov. Mt 4,1-11; Mk 9,29).

Evanjelium života sa nemá dotýkať iba kresťanov a špeciálne katolíkov. Ono je určené pre všetkých ľudí a celú ľudskú spoločnosť (Evangelium vitae, čl. 101). Ochrana života má strategický význam, lebo bez života ľudská spoločnosť a civilizácia neprežije. Bez ochrany dôstojnosti a nedotknuteľnosti sa rúcajú základy občianskej spoločnosti. Preto toto evanjelium je určené pre obnovu ľudskej spoločnosti. Je garanciou mieru a demokracie v občianskej spoločnosti. Skutočná demokracia je postavená na uznávaní

[82] Pápež Ján Pavol II. v *Liste k ženám z 29. júna 1995* vrhá svetlo na plnú pravdu o žene. Ďakuje ženám najrôznejších povolaní a stavov za ich úlohu, ktorú zohrávajú v živote. Kriticky odsudzuje všetko násilie, ktoré je proti nim páchané. Na základe biblickej antropológie a teológie poukazuje na dôstojnosť ženy a jej komplementaritu k mužovi. V jej sociálnom, vychovávateľskom, citovom, kultúrnom, duchovnom poslaní ženskosti a materstva hlboko oceňuje „ženského génia“, ktorého darcom pre svet a ľudstvo je sám Boh Stvoriteľ.

dôstojnosti každého človeka a rešpektovaní jeho práv. Bez toho určenia stráca zmysel a vnútornú logiku.

Na záver sa Encyklika Evangelium vitae (čl. 102-105) obracia k *Panne Márii* ako k príkladu neochvejnej starostlivosti o ľudský život. Práve Mária je úzko spätá s evanjeliom života. Je pomocníčkou v zápase o život, ktorý sa vedie v apokalyptickom boji dobra a zla. Práve ona nám poukazuje svojím príkladom na starostlivosť o život, ale aj nás povzbudzuje, že život zvíťazí, lebo má vždy nadvládu nad smrťou (Zjv 12,1.4; 21,4) (Mulieris dignitatem, čl. 3-5).

Táto kapitola sa pokúsila o odpoveď na to, aké stanovisko má zaujať kresťan pri konfrontácii postmoderných myšlienkových prúdov s pohľadom na hodnotu ľudského života a teologickú víziu ľudského života, ktoré sú obsiahnuté v encyklike *Evangelium vitae*. Východiskom a jediným základom je osoba Ježiša Krista, ktorý je sám evanjeliom života a nádeje. Kresťan má osobne spoznávať a prijať Ježiša a premieňať sa obnovou zmýšľania. Svoj život a mentalitu je potrebné postaviť na Božích základoch a Božej logike. Nielen vnútorne, ale aj navonok má ohlasovať a oslavovať túto radostnú zvesť o živote. Nemá byť minimalista a rešpektovať len príkaz „Nezabiješ“, ale má sa zasadiť za život a jeho ochranu v každom ohľade a v každej situácii, má mu slúžiť. Tá premena sa musí uskutočniť vo vzťahu medzi mužom a ženou, ba v celej rodine, ktorá je základnou bunkou Cirkvi a spoločnosti. Odtiaľ má vychádzať a premieňať civilizáciu na novú kultúru života a nádeje.

# ZÁVER

*Monografia* je skromnou snahou predstaviť Postmodernu a jej charakteristiky. Je to nevyhnutný predpoklad k tomu, ako sa chápe hodnota ľudského života v postmodernej spoločnosti. Zoznámiť sa s problematikou postmoderny a jej základnou charakteristikou je možné v rôznych kontextoch. Je len samozrejmé, že fenomén postmoderny je komplikovaný, heterogénny a fragmentarizovaný, a preto táto skutočnosť neprospieva bezproblémovému chápaniu. V dejinnom kontexte sa nachádza celý rad odporcov, zástancov, predchodcov tohto myslenia. Samotné formovanie a proces dozrievania je tiež značne komplikovaný. Filozofický kontext je značne bohatý na mnohé pozície, ktoré prezentujú „rozchod s celkom a prechod k pluralite“. Vedecký rámec predstavuje postmoderná filozofia u „otca“ filozofickej postmoderny J.-F. Lyotarda. Sociologický kontext prezentuje transformáciu modernej spoločnosti na postindustriálnu vedomostnú a globalizovanú spoločnosť, v ktorej sa konzekvencie zmeny a transformácie prejavujú vo všetkých jej oblastiach. Hlavnými znakmi postmoderny v jej kultúrno-spoločenskom kontexte sú fenomén globalizácie a postkresťanskej religiozity (desakralizácia, sekularizácia, kríza viery a iné), ktoré sú najviac rozvinuté v najvyspelejších krajinách sveta.

Postmodernu a jej vzťah k hodnote ľudského života môžeme vnímať aj z jej hodnotového systému. Tradičná axiologická koncepcia kresťanstva a moderny je narušená. Postmoderná filozofia hodnôt stavia na pluralite a konflikte hodnôt, na ich vzájomnej nesúmerateľnosti a relatívnosti. Boh ako centrálna a absolútna hodnota už neexistuje. Preto aj antropologický koncept postmoderného človeka je postmetafyzický a antimetafyzický, s výraznou tendenciou k nihilizmu. Takéto vnímanie ovplyvňuje aj *bioetiku* – etiku ľudského života. Celá jej problematika je interpretovaná vo svetle dvoch interných antagonistických prúdov – sekulárneho a personalistického. Sekulárny prúd je značne heterogénny, má množstvo modelov, ale v celku stavia na sekularizovanej redukcii človeka a jeho konania. Personalistický prúd má v centre pozornosti človeka ako ľudskú osobu. Z toho vyvodzuje jeho dôstojnosť a hodnotu i nedotknuteľnosť ľudského života. Keďže

človek žije v spoločnosti, dôležité sú aj právne úpravy chápania hodnoty ľudského života v občianskom práve (medzinárodnom a slovenskom). Legislatívne normy často deklarujú právo človeka na život a jeho ochranu, ale jeho uskutočnenie je často nereálne. Značnou tendenciou v postmoderne je aj snaha legalizovať mnohé útoky proti ľudskému životu.

Praktickými dôsledkami postmoderného myslenia a spoločnosti, ale aj všeobecnej *anti-life* mentality, sú konkrétne hrozby proti ľudskému životu od jeho počiatku až po smrť. Týchto sofistikovaných útokov a hrozieb je veľa, ale kvôli limitovanosti monografie sme predstavili sedem najhlavnejších a najrozšírenejších fenoménov postmodernej bioetickej problematiky. Antikoncepcia má za úlohu brániť počatiu dieťaťa často za každú cenu, aj abortívnymi účinkami, keď chráni rozkoš a promiskuitu, a pritom dieťa považuje za nechcenú „vec“. Ďalším fenoménom sú technológie umelého oplodnenia. Je to absurdné a paradoxné, lebo na jednej strane sa všemožne zabraňuje počatiu dieťaťa a na druhej strane sa robia neuveriteľné procedúry kvôli oplodneniu. Dieťa sa tu stáva fetišom. Ďalším krokom sú rýchle sa rozvíjajúce genetické manipulácie. Často diskutovanou je problematika klonovania. Je až neuveriteľné, koľko energie, peňazí a intelektu sa minie na tieto „mesiášske“ snahy. V spoločnosti absentuje tvorivosť. Tvorenie je stále čímsi novým, ale klon je replikácia identického. Absurdným nezmyslom postmodernej doby sú potraty. Aký význam má také konanie pre spoločnosť? Odhliadnuc od eticko-morálnej nedovolenosti, spoločnosť, ktorá zabíja vlastných potomkov nemá z biologického pohľadu budúcnosť. Je to cesta vymierania a skazy. Prežije iba národ a kultúra, ktorá bude mať nielen duchovný odkaz, ale aj fyzických potomkov. Podobným paradoxom je aj sterilizácia. Iluzórny strach z demografického preľudnenia nemôže byť dôvodom na zničenie práva na život a práva mať deti. Aj oblasť biotechnológií je značne deformovaná, pretože siaha po tajomstve života. Experimenty na ľudskom embryu a plode sú morálne nedovolené a neprípustné. Ľudská civilizácia predsa nemôže budovať svoj úspech na utrpení a ničení druhých bytostí. Ďalším paradoxom postmetafyzickej doby je eutanázia. Kde sa v človekovi podela túžba a snaha žiť? Prečo je spoločnosť fascinovaná smrťou? Prečo Európa nechce a nemá záujem žiť? Žeby tento materiálny raj zabíjal v človekovi hlbší zmysel a súvislosti? Ako je možné, že človek dokáže takto klamať sám seba?

Diametrálne odlišný pohľad od Postmoderny na hodnotu ľudského života podáva teologická vízia človeka a života. Starozákonná a novozákonná teológia nie sú chabým moralizovaním, ale sú hlbokým učením o tajomstve viery a života, sú slovom o Bohu pre človeka a jeho spásu. Človek je Bohom milovaný od počiatku a je stvorený na jeho obraz a podobu. Boh je preto garant ľudskej dôstojnosti a nedotknuteľnosti ľudského života. Ani hriech človeka a realita zla, nie je schopná narušiť tento Boží zárodok v človekovi. Aj keď „tajomstvo neprávosti" pôsobí a deformuje Božiu krásu v človekovi aj vo svete, nemôže poprieť milostivé povýšenie človeka v Ježišovi Kristovi. Spásna vôľa Boha prekonáva všetky tendencie smrti a skazy. Kresťan už teraz vrastá bytostne do života Najsvätejšej Trojice. Človek ako osoba, ktorá je zjednotenou totalitou, má bohatú škálu svojich personálnych vzťahov. V tom je dôstojnosť, jedinečnosť a nenahraditeľnosť ľudskej osoby. Jedinečnosť ľudskej osoby, unikátny vzťah k inej ľudskej bytosti, personálny vzťah ku okolitému svetu (prírode), ale aj ku konkrétnym dejinám, má svoj základ v personálnom a transcendentnom vzťahu človeka k Bohu. Túto personalistickú koncepciu završuje eschatologická vízia života, ktorá vo viere dáva odpoveď človekovi na otázky, ktoré v ňom vyvolávajú zmätok a beznádej (smrť, peklo, posmrtný život). Kresťanská eschatológia je plná nádeje, lebo to, čo prežívame teraz iba v náznakoch a nedokonalosti, raz budeme účastní v plnosti osláveného života, ktorý je iba v Bohu.

Skôr, než dozrieme k plnosti nového stvorenia, je kresťan ako *homo viator* vyzvaný, aby na ceste spásy realizoval evanjelium Ježiša Krista a zasadil sa za hodnoty, ktoré podporujú život. Alternatívou pre postmodernú dobu je učenie, ktoré prezentuje encyklika *Evangelium vitae*. Sú nimi tri postupné kroky, ktoré majú viesť nielen k zmene myslenia a mentality, ale aj k zmene konania a k zaangažovanosti. Prvým je prijatie mentality „evanjelia života". Život každého človeka je vždy dobro, lebo Boh ako hlavná hodnota je Dobro a Život. Z toho faktu vyplýva povinnosť úcty, lásky a zodpovednosti k životu. Táto zmena sa má najviac prejaviť v našom postoji k najbezbrannejším a najslabším: k nenarodenému životu v tele matky a k životu v starobe, bolesti a umieraní. Druhým krokom je rešpektovanie Božieho zákona – Dekalógu a príkazu Nezabiješ!. Dekalóg garantuje posvätnosť a nedotknuteľnosť každého ľudského života. Vo svetle tejto pravdy sú potrat a eutanázia tragickým omylom človeka, ktorý pohŕda darom života

a uzurpuje si možnosť rozhodovať o živote a smrti. Tieto dva fenomény hrubo devastujú a negujú život. Ak má nastať zmena, musí sa o to postarať aj legislatíva v občianskom zákone, ktorá sa má odvíjať od noriem morálneho zákona. Človek nemá slepo veriť v schopnosť ľudí dobre a múdro rozhodovať, alebo modifikovať podľa svojich kritérií zákon, ale danú prirodzenú mravnosť má rešpektovať a zaviazať ľudí zákonom, aby nekonali zlo, ale iba dobro. To je povinnosť spoločnosti. Tretím krokom je rozvíjať „novú kultúru ľudského života“. Táto kultúra sa realizuje v ohlasovaní, oslave a službe evanjeliu života. Možnosti a formy sú rôznorodé. Základná a hlavná premena sa má uskutočňovať v rodine, ktorá je „svätyňou života“. Je potrebné nanovo objaviť identitu a úlohy muža – otca a ženy – matky, ktorí majú nenahraditeľnú úlohu pri výchove a formovaní svojich detí, a tým aj celej budúcej spoločnosti. Uskutočňovanie kultúrnej premeny celej spoločnosti je úlohou každého človeka vo všetkých možných povolaniach a stavoch. Je úlohou nielen katolíka a kresťana, ale aj všetkých ľudí dobrej vôle, ba aj neveriacich, ktorým leží na srdci budúcnosť ľudstva a civilizovanej spoločnosti.

Pri štúdiu danej problematiky sa načrtli dve roviny otázok, ktoré by bolo vhodné ešte viac premyslieť a syntetizovať. Jednou z nich je otázka, ktorá ostáva stále otvorená: *Čo je postmoderna?* Apriori môže mať človek isté predsudky, alebo svoje vlastné myšlienkové schémy, ktoré sú „za“ alebo „proti“. Ako sme už spomenuli, tento fenomén je veľmi komplikovaný a heterogénny. Je možné ho sledovať v rôznych rovinách a kontextoch. Existuje mnoho autorov a škôl, z ktorých každý má svoj názor a ten je často diametrálne odlišný od iných. Z nášho pohľadu možno povedať, že spoločnosť a človek sa dejinne vyvinuli do takéhoto stavu postmodernej situácie a reality. Na druhej strane predsa človek tvorí spoločnosť, a zároveň ju aj svojím myslením a konaním ovplyvňuje. Nebývalý vedecko-technický pokrok a tragické skúsenosti ľudstva s totalitnými režimami v 20. storočí posunuli celosvetové vnímanie do postmoderny. Z istého pohľadu má postmoderna v sebe pozitívny prvok, lebo rešpektujúc pluralitu bráni pred akoukoľvek totalitou a absolutizáciou, čo je v postmoderných pluralitných demokraciách základným stavebným prvkom. Aj vďaka tomu sa môže Slovensko, oslobodené spod jarma komunistickej totality, slobodne rozvíjať. Často však aj dobrá ľudská myšlienka (napr. slobody a plurality) dospeje do istých extrémov, čo je dôsledkom ľudskej hriešnej prirodzenosti.

V najvyspelejších demokraciách sveta nastáva iná totalita, ktorá je sofistikovanejšia, je ňou totalita a absolutizácia slobody a plurality foriem. Dôsledkom takéhoto konania je postupný rozklad a rozpad spoločnosti, ktorý môžeme sledovať v postmodernom svete západnej postkresťanskej civilizácie. Tieto autodeštruktívne sily relativizujú hľadanie a nachádzanie objektívnej pravdy, útočia na pravú slobodu a mravný poriadok, destabilizujú spoločnosť a spochybňujú technický a ekonomický rozvoj ľudstva. Preto termín „postmoderna" je sám v sebe plný rozporov, lebo zahŕňa ako pozitívne, tak aj negatívne hodnoty a tendencie. Predstavuje filozofiu, ale aj postmodernú dekadentnú spoločnosť. Zástancovia v nej vidia pozitívnu silu, ale u odporcov vyvoláva striktné odmietnutie.

Druhou významnou otázkou, u ktorej je reflexia nevyhnutná, a ktorej zodpovedanie ostáva otvorené je: *Čo je to hodnota ľudského života?* Pri tejto reflexii je dôležité brať do úvahy mnohé tendencie vo svete, ktoré sú proti ľudskému životu. V dejinách ľudstva bolo množstvo revolúcií a vojen, ktoré ničili životy ľudí. Ale 20. storočie odštartovalo tento trend systematicky a cieľavedome. Existencia dvoch svetových vojen, milióny obetí fašizmu a komunizmu na celom svete, obrovské utrpenie ľudí v Afrike, milióny trpiacich na hlad a chudobu, hrozba nukleárnej katastrofy, nespočetné množstvo potratov, nevyliečiteľné choroby ako AIDS a rakovina, to všetko svedčí o akomsi zvláštnom paradoxe a absurdnosti ľudskej civilizácie. Na jednej strane má v sebe človek a ľudstvo obrovský potenciál rozvoja, ale na druhej strane aj schopnosť autodeštrukcie. Nespôsobuje to isto len zlo a hriech, ktoré sú prítomné v človekovi, ale aj neviditeľná prítomnosť nadprirodzenej zlej a negatívnej sily (*diabolos*), ktorá má záujem na ničení ľudí a negovaní Božej krásy stvorenia. Ako sa ináč dá vysvetliť neuveriteľná zaslepenosť ľudí, ktorí nevidia, že kráčajú cestou vlastnej skazy a likvidujú iných? Je to normálne, aby niekto budoval svoje vlastné šťastie a blahobyt na utrpení a krvi druhých? Je absurdné, ako sa zužuje okruh ľudí, ktorým je prisúdená nejaká hodnota k ich životu. Prečo nemá takú istú hodnotu ľudský život embrya, dieťaťa, dospelého jedinca, chorého človeka, človeka v starobe a umieraní, človeka nejako telesne alebo duševne postihnutého? Aký je dôvod k triedeniu a kategorizácií ľudí? Paradoxne a absurdne vyznievajú diskusie o tom, kedy a ako začína život, kedy je človek osobou, a kedy zasa nie, čo ju tvorí a čo netvorí. Veď

človek predsa nemôže a nemá žiadne právo prisudzovať hodnotu životu, alebo určovať, kto má žiť a kto nie. Hodnota ľudského života má svoj metafyzický a transcendentný základ, ktorý žiaden človek nemôže negovať. Nie je to moralizovanie, ale ide tu o biologický fakt, ktorý dosvedčuje túto skutočnosť.

Učenie Jána Pavla II. v encyklike *Evangelium vitae* zhŕňa a systematizuje teologické a antropologické základy, ktoré sú obsiahnuté v posolstve Ježiša Krista, ktorého „evanjelium života" je večným životom. Vo svetle tohto evanjelia je prezentovaná pravda o stvorení, ktoré je infikované hriechom. Ponúknutým riešením Božej milosti je Kalvária, ktorá je miestom a centrom zjavenia hodnoty života. Kríž a krv Ježiša Krista sú prameňom večného života pre každého človeka. Ale aj napriek omilosteniu človeka Bohom, je v dejinách spásy prítomný rozdiel a nepochopenie zmyslu pre Božie „veci", ale len pre „veci" ľudské. Dôsledkom takéhoto rozporu je individualistické, hedonistické a utilitaristické konanie človeka. Aby sa vyhlo komplikáciám a nemorálnym stanoviskám, encyklika jasne podáva učenie v oblastiach, ktoré sú veľmi závažné, a kde je dobré morálne rozhodovanie nevyhnutnosťou: legitímna obrana, trest smrti, priamy a úmyselný akt zabitia nevinnej ľudskej bytosti, potrat a eutanázia. Je len samozrejmé, že teologická reflexia v encyklike potvrdzuje tri *základné* princípy, na ktorých stojí ochrana a hodnota ľudského života ako takého:

a) nemorálnosť *priameho* a *úmyselného zabitia nevinnej ľudskej bytosti*;
b) *priamy potrat* je vážnym morálnym neporiadkom;
c) *eutanázia* je vážnym narušením Božieho práva a poriadku.

Kresťanská viera vychádza zo židovskej viery a tradície, a tá tvrdí, že ľudské bytie je stvorenie Boha. Ľudský život je personálnym darom z lásky a v láske. Iba Boh je Pánom života a smrti. Kresťan vie, že človek je ľudská osoba, ktorá je zjednotená a integrovaná celistvosť. Aj napriek existencii zla, hriechu a ľudskej slabosti má každý veriaci oporu v milosti a milosrdenstve Boha. A práve viera v posmrtný život a záverečné eschatologické zavŕšenie dáva človekovi, ktorý je na ceste spásy, obrovskú nádej, že napriek všetkému má svet a realita okolo zmysel a význam. Každý kresťan, ktorý sa snaží poctivo žiť podľa kresťanských hodnôt a morálnych noriem, a taktiež sa snaží aplikovať evanjelium v živote, isto vie, aké je to náročné a koľko to stojí sebaobety, sebadisciplíny a odriekania. Keď vidí,

ako sa lož, neprávosť, nihilizmus, nie-zmysel, nespravodlivosť, ba všetko proti životu, stále sofistikovanejšie vkrádajú do života človeka a infikujú celú spoločnosť, má isto pocit, že každá snaha a boj je márny. Nie je to len človek, ktorý svojimi chybnými postojmi a svojím správaním často popiera hodnotu života. Za tým všetkým isto stojí aj nadprirodzená sila a existencia reálneho zla. Nie je to predsa zápas s telom a krvou, ale s vládcami temného sveta, s reálnou existenciou zla (porov. Ef, 6,10-12). Jej existencia sa nedá vedecky a empiricky overiť, ale jej pôsobenie a dôsledky sú zjavné a zrejmé, a často inak nevysvetliteľné.

Učenie encykliky, ale aj prezentácia problematiky v tejto monografii, vyzýva nielen každého kresťana, ale aj človeka dobrej vôle, aby sa zasadili a zaangažovali za hodnotu ľudského života. Život ako taký má v sebe obrovskú silu životaschopnosti. Každá životodárna a život podporujúca informácia sa presadí. Život sám eliminuje mnohé neproduktívne formy a anomálie. Dôležité je, aby aj človek pridal ruku k dielu a začal konať. Nevyhnutnou podmienkou je však zmena myslenia a konania. Každý človek môže v spleti svojich vzťahov prezentovať svoje *pro-life* postoje a konanie. Iba ak kresťania vyjdú zo svojej pasivity a pozdvihnú hlas v spoločnosti, nebude možné ich prehliadnuť. Lebo od každého jedného z nás závisí aj prežitie nielen kresťanskej viery a hodnôt, ale aj budúcnosť slovenského národa ako celku, aby nebol v budúcnosti iba matnou spomienkou, ako mnohé národy a kultúry, ktoré skončili v histórii ľudstva. V tejto snahe nech nás motivuje výzva z *Evangelium vitae* (čl. 5):

*Chráň a opatruj, miluj a zachovávaj život, život každého človeka!*

# SUMMARY

A monograph *The value of human life in connotations of the Postmodern* is an attempt to open up the current questions on the reflection of human life. How should we think about the value of human life? Is human life a value in the postmodern era? Why are there so many new threats to human life? Is it possible to live in postmodern society its Christianity? Should we uphold ethical and moral principles? Why should we be against the anti-life mentality? There are many more questions.

The monograph is divided into five chapters. The first chapter presents the basic characteristic of postmodernism. It is explained in four essential contexts, which form the subchapters: *historical* (predecessors of postmodernism and genealogy of expression), *philosophical* (J.-F. Lyotard and other postmodern positions), *sociological* (genealogy and individual consequences) and *cultural - social* (phenomenon of globalization and signs of post-Christian religiosity).

The second chapter introduces the view of the postmodernism over the value of human life. It consists of four subchapters: *postmodern value system* (axiological concepts and characteristics), *anthropological concept* (postmodern human - nihilism - current threats against the life), *bioethical* problematics and its view on the value of life (two concepts: secular and personalistic), *civil law* and value of the life (international and Slovak context).

The third chapter points out to the relation between postmodern and bioethical issues (focusing on the field of attacks on human life). It discusses the seven most important and serious threats (seven subchapters): *anticonception, artificial insemination techniques, genetic manipulation* and *prenatal diagnostics, abortion, sterilization, (bio)technology, euthanasia*.

The fourth chapter offers the *theological* vision of human and life. It is divided into three subchapters. The first subchapter describes a human as a *created being* in the image and likeness of God with the help of the Old Testament view, the theology of creation and the inner structure of human. The second subchapter presents two breakpoints: the human

in a *sin* and the biblical-theological view of this topic and the *gracious promotion* of human in Jesus Christ. The third subchapter introduces the *personalistic* level of human as a person living in relationships. This detailed personalistic conception is enriched with an eschatological vision and thus completes the whole of theological anthropology.

The fifth chapter is inspired by the view of the encyclical of John Paul II *Evangelium Vitae* on the value of human life, interprets its teachings and outlines some practical ways of supporting life. It contains three subchapters. The first subchapter calls for the *admission* of the mentality of the "gospel of life" (life as the good, inviolability, sacrosanctity, holiness, reverence, love, dignity, responsibility). The second subchapter invites to *respect* God's command "You will not kill!" (It represents the wickedness and tragedy of abortion and euthanasia, confronting civil and moral law). The third subchapter presents the *practical development* of a new culture of life in the form of announcements, celebrations, services, both in the family as a "sanctuary of life", but also in the overall cultural transformation of society.

The mentality against life is the consequence of the phenomenon, which is really very complicated and heterogeneous in its entirety - the *Postmodern*. The contemporary human, who is postmodern and postmetaphysical, understands sexuality, the conjugal relation, the sense of fertilization, the status of the embryo, the child, the duty and the sense of fatherhood, the sense of sufficiency and death, by mistake. Because of this, his faulty attitudes are completely against the Christian theological vision of human and life. But on the other hand, there are enough Christians who want to commit themselves to protecting Christian life and values. But also the encyclical *Evangelium vitae* (art. 5) invites us, everyone:

*Protect and guard, love and preserve life, the life of every human!*

# RESUMÉ

Une monographie *La valeur de la vie humaine en connotations du Postmoderne* est un essai d´ouvrir les questions actuelles sur la reflexion de la vie humaine. Comment il faut penser sur la valeur de la vie humaine? Est-ce que la vie humaine est une valeur dans l´époque postmoderne? Pourquoi il y a tellement des nouvelles menaces pour la vie humaine? Est-ce que c´est possible de vivre dans la societé postmoderne son christianisme? Il faut tenir les principes éthiques et morals? Pourquoi il faut être contre la mentalité *anti-life*? Il y a beaucoup plus de questions.

La monographie est divisée en cinq chapitres. Le premier chapitre présente la caractéristique fondamentale sur le Postmoderne. Il y a quatre contextes: *historique* (les prédécesseurs du postmoderne et la genealogie du terme), *philosophique* (J.-F. Lyotard et les autres conditions postmodernes), *sociologique* (la genealogie et les conséquences individuelles), et *socio-culturel* (la mondalisation et les signes de la religion postchrétienne).

Le deuxième chapitre présente la vue de postmoderne de la valeur de la vie humaine. Il y a quatre points: *le système axiologique de postmoderne* (les conceptions axiologiques et leur caractéristiques), *le brouillon antropologique* (l´homme postmoderne – le nihilisme – les menaces actuelles contre la vie), *la problématique bioéthique et sa vue de la valeur de vie* ( deux conceptions: séculiere et personalistique), *le droit civil et la valeur de vie* (le niveau intérnational et slovaque).

Le troisième chapitre parle de conséquences pratiques postmodernes dans le domaine de bioéthique (le domaine d´attaques contre la vie humaine). Il présente sept les plus importantes et graves menaces postmodernes (sept points): la contraception, la téchnologie de fécondation humaine, la manipulation génetique et la diagnostique prénatale, l´avortement, la stérilisation, la biotechnologie, l´euthanasie.

La vision théologique de l´homme et de la vie humaine est presentée au chapitre quatre. Il est divisé en trois points. Le premier présente l´homme comme l´être crée sur l´image de Dieu. On parle de point de vue de l´Ancien Testament, de la théologie de

création et de la structure intérieure humaine. Le deuxième présente deux points de changément: le péché – l´homme coupable et la vue biblico-théologique de la problématique et l´élévation généreuse de l´homme à cause de Jésus Christ. Le troisième point présente le niveau personalistique de l´homme, qui est la persone avec ses relations. La conception personalistique détaillée est enrichie de la vision eschatologique, avec laquelle elle fait la totalité de l´anthropologie théologique.

Le cinqième chapitre présente la vue de l´encyclique de Jean Paul II. *Evangelium vitae* de la valeur de la vie humaine. Il parle de la doctrine, qui fait une ébauche d´issues pratiques soutenus la vie. Il est divisé en trois points. Le premier point invite à *accepter* la mentalité "evangelium vitae" (la vie comme le bien, l´inviolabilité, le caractère sacré, le respect, l´amour, la dignité, la responsabilité). Le point deux invite à *respecter* le commandement "Ne pas tuer" (il présente l´infamie et la tragique de l´avortement et de l´euthanasie, il confronte le droit civil et moral). Le point trois présente le *développement* pratique de la nouvelle culture de vie par la forme d´évangelisation, de célebration, de service, lequel est realisé dans la famille „la sanctuaire de vie", mais aussi au changement culturel de société contemporain.

La mentalité contre la vie est la conséquence du phénomène, qui est vraiment très compliqué et hétérogène dans sa totalité – *le Postmoderne*. L´homme contemporain, qui est postmoderne et postmétaphysique, comprend la sexualité, le rapport conjugal, le sens de fécondation, le status de l´embryon, l´enfant, le devoir et le sens de patérnité, le sens de suffrance et de mort, par erreur. À cause de ça, ses attitudes fautes sont completément contre la vision théologique chrétienne de l´homme et de la vie. Mais par contre, il y a assez de chrétiens qui veulent s´engager à proteger la vie et les valeurs chrétiennes. Mais aussi l´encyclique *Evangelium vitae* (art. 5) nous, tout le monde, invite:

*Protége et garde, aime et conserve la vie, la vie de chaque homme!*

# BIBLIOGRAFIA


ABIVEN, M. (1996): Smysl utrpení a smrti. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 108-110.

*Acta Philosophica Tyrnaviensia 8: Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie* (2003). Zborník príspevkov. LETZ, J. (ed.). Trnava: Katedra filozofie FH TU.

ADAM, A. (2002): Protologické aspekty teológie vtelenia. In: *Rozličné aspekty teológie stvorenia*. Zborník, 15.11. 2001. Badín: Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, s. 5-12.

AIKEN, H.D. et al. (1968): *Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems*. Macmillan.

ALBERTACCI, G., VETRUGNO, G., SACCHINI, D. (2000): La maternità surrogata. Riflessioni medico-legali in tema di tutela dell´embrione, del nascituro, delle „due madri" e della dignità della persona umana. In: *Medicina e Morale*, 50, č. 2, s. 261-318.

AMBROS, P. (1999): *Kam směřuje česká katolícka církev*. Velehrad.

ARISTOTELES (2011): *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram.

BALÁK, R. (2002): Teologickomorálna interpretácia koncepcie zodpovedného rodičovstva v učení Jána Pavla II. In: *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*. Bratislava: CMBF, 2, č. 1, s. 11-46.

BALÁŽ, P. (2000): Trestné právo a jeho úlohy pri ochrane ľudských práv a slobôd v našej spoločnosti. In: *Ľudské práva na prahu tretieho tisícročia*. Vedecké podujatie 9.-10. december 1999 v Modre-Harmónií. Bratislava: Iura Edition, s. 62-67.

BALÁŽ, R. (1995): Postoj katolíka k liberálnym názorom a zákonom. In: *Katolícke noviny*, 110, č. 19, s. 6.

BANK OF THE WORLD (2000): *Global Economic Prospects and Developing Countries*. Washington.

BAUDRILLARD, J. (1999): Hysteréza tisícročia. In: *OS*, č. 12, s. 65-68.

BAUDRILLARD, J. (1983): *Les Stratégies fatales*. Paris: Editions Grasset.

BAUDRILLARD, J. (1994): *Simulacra and Simulation*. Chicago: University of Michigan Press.

BAUDRILLARD, J. (2008): *The Perfect Crime*. New York: Verso.

BAUMAN, Z. (2002): *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.

BÁRÁNY, E. (1997): Postmoderná situácia a ľudské práva. In: *Právny obzor*, 80, č. 3, s. 234-239.

BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J.F. (2001): *Principles of Biomedical Ethics*. 5th edition, Oxford University Press.

BEHÚLOVÁ, R. (1999): Polymerázová reťazová reakcia a DNA diagnostika. In: *Diagnóza*, č. 1, s. 21-23.

BELÁS, Ľ. (1998): Kant a osud metafyziky. In: *Filozofia,* 53, č. 3, s. 137-145.

BELL, D. (1973): *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York.

BELL, D. (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York.

BELL, D. (1991): *The Winding Passage: Sociological Essays and Journeys*. New Jersey: Transaction Publishers.

BENHABIB, S. (1998): Úvahy o výmene názorov medzi feminizmom a „postmodernizmom“. In: *Aspekt*, č. 1, s. 48-53.

BERLIN, I. (1999): *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor.

BISKUPSKÁ SYNODA (1999): Druhé mimoriadne zhromaždenie pre Európu vo svojich Instrumentum laboris: *Ježiš Kristus, ktorý žije vo svojej Cirkvi, prameň nádeje pre Európu*. Trnava: SSV.

BLAISE, Pascal (2001): *Myšlenky*. Praha: Mladá fronta.

BLAŠKOVÁ, E., KYSELOVIČ, J., ŠVEC, P. (1998): Génová terapia novorodencov. In: *Pharma journal*, 8, č. 3, s. 77.

BLIN, F. (1996): „Paliatívni péče“ na resuscitačním oddělení. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 134-138.

BOEVE, L. (2000): La conscience critique dans la condition postmoderne: de nouvelles possibilités pour la théologie? In: *Nouvelle revue théologique*, 122, n° 1, s. 68-86.

BOËTHIUS (2012): *Filosofie utěšitelkou*. Vyšehrad.

BOMPIANI, A. (2000): Riflessioni etiche sulla produzione e commercializzazione di organismi vegetali ed animali geneticamente modificati. In: *Medicina e Morale,* 50, č. 3, s. 449-504.

BOMPIANI, A., GUARIGLIA, L., ROSATI, P. (1995): La cosiddetta riduzione embryonale sotto il profilo assistenziale ed etico. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 2, s. 223-258.

BOŠMANSKÝ, K. (1996): *Človek vo svetle pastorálnej medicíny a medicínskej etiky*. Spišské Podhradie.

BOŠMANSKÝ, K., MOJZEŠOVÁ, M., ŠTEFKO, A. (2001): Mozgová smrť – kritérium smrti človeka. In: *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*. Bratislava: CMBF, 1, č. 2, s. 150-156.

BOŠMANSKÝ, K. (2003): Starý človek medzi nami – podľa apoštolského listu Jána Pavla II.: Jeseň života. In: *Duchovný pastier*, 84, č. 6, s. 291-297.

BOZZATO, G. (1999): Quando inizia ad esistere l´individuo umano? In: *Medicina e Morale*, 49, č. 1, s. 77-93.

BRÁZDA, R. (1993): *Vybrané problémy soudobé etiky*. Brno: Masarykova univerzita.

BRIŠKA, F. (1996): *Sociálna antropológia*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.

BRIXOVÁ, E., VALENT, M. (1994): Hormonálna antikoncepcia a nádorové ochorenia pečene. In: *Praktická gynekológia*, 1, č. 1, s. 11-12.

BUBER, M. (2016): *Já a Ty*. Praha: Portál.

BUCCI, L.M., CELESTI, R. (2001): Eutanasia e dignità del morire. In: *Medicina e Morale*, 51, č. 4, s. 729-739.

BUCHSTEIN, H. (2000): Kyberobčané a teorie demokracie. In: *Filosofický časopis*, 48, č. 6, s. 973-1002.

BUJŇÁK, J. (2003): Kresťanský humanizmus a dôstojnosť človeka. In: *Záhady vesmíru, života a človeka*. Zborník prednášok z konferencií a seminárov o vede a viere. 2. časť. Bratislava: ÚSKI, s. 89-96.

BUNČÁK, J. (2001): Religiozita na Slovensku a v európskom rámci. In: *Sociológia*, 33, č. 1, s. 47-69.

CASINI, M., SPAGNOLO, A.G. (2002): Aspetti giuridici, deontologici ed etici della prescrizione medica degli estroprogestinici a scopo contraccettivo. In: *Medicina e Morale*, 52, č. 3, s. 429-451.

CICCONE, L. (1995): I problemi etici dell´aborto nell´Enciclica Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 701-718.

CISARIK, F. (2001): Prenatálna genetická diagnostika na Slovensku za obdobie 1991-1999. In: *Praktická gynekológia*, 8, č. 2, s.73-80.

CISARIK, F., HOLUBOVÁ, V. (2000): Použitie metód FISH v prenatálnej cytogenetickej diagnostike. In: *Praktická gynekológia*, 7, č. 3, s. 63-66.

COMPAGNONI, F. (1995): La responsabilità dei politici nell'Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 739-755.

CONGAR, J. Y. (1995): *Za Církev sloužíci a chudou*. Kostelní Vydří.

CONGAR, J. Y. (1995a): Zlo ako tajomstvo. In: *Viera a život*, 5, č. 1, s. 16-27.

CORETH, E. (1996): *Co je člověk?* Praha: Zvon.

CSONTOS, L. (1996): *Základná antropologická línia v encyklikách Jána Pavla II*. Edícia Dialógy. Trnava: Dobrá kniha.

CSONTOS, L., KRAPKA, E. (1992): *Nad tajomstvom človeka*. Bratislava: Teologický Inštitút sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku.

CVRČEK, F. (1997): Předmoderní myšlení, postmoderna a právo. In : *Právny obzor*, 80, č. 3, s. 351-356.

ČERNÍK, V., VICENÍK, J. (1995): Korešpondencia, nesúmerateľnosť, neurčitosť prekladu a porozumenie. In: *Filozofia*, 50, č. 7, s. 329-342.

ČERVENÝ, M. (2003): Vplyv náboženstva na postmodernú spoločnosť. In: *Verbum*, 14, č. 1, s. 56-73.

DELEUZE, G. (1968): *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.

DELEUZE, G. (1998): *Rokovania 1972-1990*. Bratislava: Archa.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2010a): *Tisíc plošin*. Praha: Herrmann & synové 2010.

DELEUZE G., GUATTARI, F. (2010b): *Tisíc plošin II. Kapitalismus a schizofrenie*. Praha: Herrmann & synové.

DE PAULA, I. C. (1995): Dal dono al vangelo della vita: per una lettura teologica dell´Enciclica Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 757-769.

Didaché (1985). In: *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, s. 7-28.

DERRIDA, J. (1993): *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967-72*. Bratislava: Archa.

DIJON, X. (1995): Les choix du politique en matière d´euthanasie. In: *Nouvelle revue théologique*, 117, n° 4, s. 517-535.

DI PIETRO, M. L. (1997): Dalla clonazione dell´animale alla clonazione dell´uomo? In: *Medicina e Morale*, 47, č. 6, s. 1099-1118.

DI PIETRO, M. L. (1996): Sessualità umana: verità e significato. Una guida per i genitori. In: *Medicina e Morale*, 46, č. 2, s. 209-235.

DI PIETRO, M. L., MINACORI, R. (1998): Qual è il rischio delle tecniche di fecondazione artificiale? In: *Medicina e Morale*, 48, n. 3, p. 465-497.

DI PIETRO, M. L., MINACORI, R. (1996): Sull´abortività della pillola estroprogestinica e di altri „contraccettivi". In: *Medicina e Morale*, 46, n. 5, p. 863-865.

*Dohovor OSN o právach osôb so zdravotným postihnutím* (2009). Bratislava: ZPMP v SR. Dostupné na: http://www.zpmpvsr.sk/dokum/dohovorOSN.pdf [13.3. 2020].

DOLISTA, J. (1997): Podněty pro obnovu eschatologie. In: *Duchovný pastier*, 78, č. 7, s. 312-318.

DRÁB, P. (2002): Ekológia v prvých dvoch kapitolách Biblie. In: *Rozličné aspekty teológie stvorenia*. Zborník, 15.11. 2001. Badín: Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, s. 21-28.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dei Verbum. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dignitatis humanae. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Gaudium et spes. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Lumen gentium. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Sacrosanctum concilium. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Unitatis redintegratio. In: *Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: SSV.

DÖRRIES, A. (2002): Genetic Prenatal Testing: The Doctor´s and the Parents´Dilemma. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.) Bratislava: Charis, s. 107-116.

DUFFEROVÁ, A. (1998): Postmoderna. Štúdia o vývine chápania postmoderny. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka TF TU. Bratislava: TF TU, s. 53-67.

DYCZEWSKI, L. (1995): Kobieta w rodzinie i w społeczeństwie. In: *ETHOS*, kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL – Lublin, č. 29, s. 89-108.

ĎAČOK, J. (2019): Bioetika, „kultúra života“ a Sväté písmo. In: *Biblia v interkonfesionálnom a kultúrnom kontexte na Slovensku*. (KYSELICA, J. ed) Trnava: Dobrá kniha.

ĎAČOK, J. (2000a): Biotechnológie a budúcnosť človeka. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka TF TU. Bratislava: TF TU, s. 75-81.

ĎAČOK, J. (2000b): *Človek, utrpenie, nemocnica. Niektoré hľadiská pastoračnej služby*. Trnava: Dobrá kniha.

ĎAČOK, J. (1995): Encyklika Evangelium vitae Jána Pavla II. In: *Viera a život*, 5, č. 3, s. 234-237.

ĎAČOK, J. (2002): „Génomová revolúcia“, génové technológie a klonovanie z pohľadu kresťanskej antropológie a etiky. In: *Studia theologica*, 4, č. 3, s. 42-49.

ĎAČOK, J. (1996): „Kultúra smrti“ v obraze masmédií a postoj kresťana. In: *Nová evanjelizácia*. Bratislava: TF TU, s. 28-32.

ĎAČOK, J. (2007): *La postmodernità nel dibattito bioetico. Il caso della questioni di fine vita*. Trnava: Dobrá kniha.

ĎAČOK, J. (1995a): Niektoré prejavy „civilizácie smrti“ a kresťanstvo. In: *Nová evanjelizácia*. Bratislava: TF TU, s. 28-31.

ĎAČOK, J. (1997): O počiatkoch ľudského života: Identita a štatút ľudského embrya - dokument Centra pre bioetiku v Ríme. In: *Katolícke noviny*, 112, č. 40-46.

ĎAČOK, J. (2000c): Postmoderný človek a trpiaci kresťan. In: *Nová evanjelizácia*. Bratislava: TF TU, s. 67-73.

ĎAČOK, J. (2004): *Teológia a bioetika v postgénomovej ére*. Prednáška na X. kongrese FEAMC 2. júla 2004 v Bratislave.

ĎAČOK, J. (2009): *Terminálna fáza ľudského života. Postmoderná bioetika a katolícka morálka*. Trnava: Dobrá kniha.

ĎURIAČ, M. (1999): Filozoficko-právny rozmer ľudských práv v kontexte globálnych zmien. In: *Ľudské práva a právny status na prelome tisícročí*. Materiály z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v dňoch 27.-29. apríla 1999 v Piešťanoch. Bratislava: Veda, s. 121-129.

EIJK, E.W. (2004): *Therapeutic´ versus Reproductive Cloning*. Prednáška na X. kongrese FEAMC 2. júla 2004 v Bratislave.

EINSTEIN, A. (2007): *Teorie relativity*. Brno: VUTIUM.

EMEIS, D. (1995): Rodičia v úlohe katechétov. In: *Viera a život*, 5, č. 3, s. 207-219.

ENGELHARDT, H.T. (1991): *Bioethics and secular humanism: The search for common morality*. London: SCM Press.

ESTÉVEZ, J.-M. (1995): Godność kobiety w nauczaniu Jana Pawła II na podstawie listu apostolskiego Mulieris dignitatem. In: *ETHOS*, č. 29, s. 31-39.

*ETHOS* (1994). Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL – Lublin, č. 27.

*ETHOS* (1995). Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL – Lublin, č. 29.

ETZIONI, A. (1995): *Morálni dimenze ekonomiky*. Praha: Victoria Publishing.

ETZIONI, A. (1968): *The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*. New York.

*Európsky dohovor o ľudských právach a slobodách – obmedzenia slobody v demokratickej spoločnosti*. (1997). Zborník z odborného seminára 25.-27. 9. 1996 v Bratislave. (ŠIKUTA, J., ZAHORANSKÁ, I. eds.). Bratislava.

EVANS, R.W. (1999): Theories on Moral Standing of the Human Embryo and Fetus. Part II. Scripture – based Theories. In: *Medicínska etika & bioetika*, 6, č. 1-2, s. 1-4.

EVANS, R.W. (2002): The Promises and Perils of Human Embryonic Stem Cell Research. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.) Bratislava: Charis, s. 181-189.

FAGGIONI, M.P. (1998): Il trapianto di gonadi: storia e attualità. In: *Medicina e Morale*, 48, č. 1, s. 15-46.

FARKAŠOVÁ, E. (1992): Feminizmus a/ verzus postmodernizmus. In: *Filozofia*, 47, č. 9, s. 521-530.

FARKAŠOVÁ, E. (1994): Filozofia so ženskou tvárou? (Stručný úvod do feministickej filozofie). In: *Filozofia*, 49, č. 6, s. 387-395.

FEBER, J. (1997): Pluralita foriem racionality a teleologický rozum. In: *Filozofia*, 52, č. 2, s. 98-105.

FERGUSON, N. (2014): *Civilizácia – Západ a zvyšok sveta*. Bratislava: Kalligram.

FEKETE, J. (1999): Dejinno-filozofický úvod k problematike ľudských práv. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1999. Bratislava: TF TU, s. 71-88.

FEKETE, J. (1995): Je dôležitejší pokrok alebo človek? (Káhirská konferencia – „The day after...“). In: *Viera a život*, 5, č. 1, s. 42-47.

FETISOVOVÁ, Ž., MAŽGÚTOVÁ, A. (2001): Hospicová starostlivosť a kvalita života. In: *Medicínsky monitor*, 7, č. 2, s. 33-34.

FÉDOU, M. (2002): Le christianisme à l´heure de la mondalisation. In: *Études*, tome 397, n° 3, s. 215-222.

FILIPEK, A. (1998): Človek so svojimi právami a zodpovednosťou. In: *Viera a život*, 8, č. 3, s. 262-272.

FILIPOWICZ, A. (2002): *Bioetyka – Dialog w obronie zycia*. Warszawa: Bobolanum.

FINLAY, I. (1995): What Can Palliative Care Offer? In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 2, s. 11.

FINLAY, I. (1995a): Why Hospices oppose Euthanasia. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 2, s. 12-13.

FLEMING, J. I. (1996): I cattolici messi di fronte alle strategie pro-eutanasia e pro-aborto. In: *Medicina e Morale*, 46, č. 1, s. 101-120.

FLICK, M., ALSZEGHY, Z. (1982): *Fondamenti di una antropologia teologica*. Firenze: Ed. Fiorentina.

FLYVBJERG, B. (1999): Habermas a Foucault: myslitelé občanské společnosti? In: *Filosofický časopis*, 47, č. 6, s. 945-973.

FOTTA, P. (2003): Stvorenie sveta podľa sv. Tomáša (Filozofická interpretácia stvorenia z ničoho). In: *Záhady vesmíru, života a človeka*. Zborník prednášok z konferencií a seminárov o vede a viere. Bratislava: ÚSKI, s. 110-117.

FOUCAULT, M. (2000): *Slová a veci*. Bratislava: Kalligram.

FREUD, S. (2000): *O sebe a psychoanalýze*. Bratislava: Univerzitná knižnica.

FREUD, S. (1994): *Psychoanalytické chorobopisy*. Bratislava: Danubiapress.

FREUD, S. (1996): *Psychológia masy a analýza ja*. Bratislava: Archa.

FRITZMANN, M. (1994): Eutanázia - moderná vymoženosť alebo smrteľná hrozba? In: *Duchovný pastier*, 75, č. 3, s. 110-113.

FUKUYAMA, F. (2007): *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.

FUKUYAMA, F. (1999): Koniec histórie po desiatich rokoch. In: *OS*, č. 8, s. 61-62.

GAVENDA, M. (1997): Zmysel utrpenia vo svetle „Salvifici doloris“. In: *Duchovný pastier*, 78, č. 7, s. 309-312.

GÁL, E. (1991): Richard Rorty. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 189-239.

GÁLIK, S., LETZ, J. (1996): Maurice Nédoncelle – kresťanské vyústenie dialogického personalizmu. In: *Filozofia*, 51, č. 7, s. 473-484.

GEHLEN, A. (1987): *Man. His Nature and Place in the World*. Columbia University Press.

GEREMEŠOVÁ, G. (2011): J. B. Metz - teológ pokoncilovej cirkvi. In: *Historia Ecclesiastica. Časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe*. Prešov: Centrum excelentnosti sociohistorického a kultúrnohistorického výskumu Prešovskej univerzity v Prešove vo Vydavateľstve Prešovskej univerzity, 2, č. 1, s. 136-156.

GERL-FALKOVITZOVÁ, H. B. (1996): Rozdíl mezi mužem a ženou a jeho význam pro medicínu. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 49-55.

GLASA, J. (2005): *Bioetika a biopolitika ľudských kmeňových buniek*. Prednáška na odbornom seminári ÚMEaB 2. februára 2005 v Bratislave.

GLASA, J. (2002): Ethics of Pharmacogenetic and Pharmacogenomic Research – Problems and Perspectives. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.) Bratislava: Charis, s. 153-169.

GLASA, J. (1996a): Nový deontologický Kódex zdravotníckych pracovníkov (1). In: *Katolícke noviny*, 111, č. 43, s. 5.

GLASA, J. (1996b): Nový deontologický Kódex zdravotníckych pracovníkov (2). In: *Katolícke noviny*, 111, č. 44, s. 17.

GLASA, J. (2005a): *Transplantácie orgánov a tkanív*. Prednáška na odbornom seminári ÚMEaB 2. marca 2005 v Bratislave.

GLASA, J., GLASOVÁ, M. (2002): Personalizmus a aktuálne problémy súčasnej bioetiky. In: *Filozofia*, 57, č. 8, s. 565-570.

GLUCHMAN, V. (2001): B.F. Skinner: Za a proti slobode a dôstojnosti človeka. In: *Filozofia*, 56, č. 4, s. 259-265.

GLUCHMAN, V. (1996): Etika sociálnych dôsledkov a jej princípy. In: *Filozofia*, 51, č. 12, s. 821-829.

GLUCKSMANN, A. (2003): *Dostojevskij na Manhattane*. Bratislava: AGORA.

GOGOLÁK, I. (1996): Hormonálna antikoncepcia a náhle cievne mozgové príhody. In: *Praktická gynekológia*, 3, č. 3, s. 135-142.

GOLSER, K. (1999): La diagnosi prenatale e preimpianto ed il Magistero della Chiesa cattolica. In: *Medicina e Morale*, 49, č. 2, s. 301-320.

GOMIEN, D. (1994): *Krátky sprievodca Európskym dohovorom o ľudských právach*. Bratislava: Ister Science Press.

GÖDEL, K. (2016): *Úplnost a neúplnost*. Praha: Prostor.

GRACIA, D. (2013): *Construyendo valores*. Triacastela.

GRELOT, P. (1973): *Péché originel et rédemption*. Paris: Desclée.

GŰNTHŐR, A. (1987): *Morálna teológia I/a*. Rím: SÚCM.

GŰNTHŐR, A. (1989): *Morálna teológia I/b*. Rím: SÚCM.

GŰNTHŐR, A. (1996): *Morálna teológia III/a*. Rím: SÚCM.

HABERMAS, J. (2018): *Diskursívni teorie liberální demokracie*. Praha: Karolinum.

HABERMAS, J. (1999): Postnárodná konštelácia a budúcnosť demokracie. In: *OS*, č. 11, s. 47-52.

HACH, P. (2004): *Metody asistované reprodukce a jejich etické problémy*. Prednáška na X. kongrese FEAMC 2. júla 2004 v Bratislave.

HALÍK, T. (1996): Postmoderna a katolícka identita. In: *Teologické texty*, 7, č. 1, s. 19-21.

HANUS, L. (1992): Pluralizmus. In: *Viera a život*, 2, č. 1, s. 17-30.

HANUS, L. (1997): *Princíp pluralizmu*. Bratislava: LÚČ.

HANUS, L. (1992): *Rozprava o kultúrnosti*. Spišské Podhradie: Spišský kňazský seminár.

HARTMANN, N. (1926): *Ethik*. Berlin: de Gruyter.

HAWKING, S.W. (1997): *Stručná história času*. Praha: Mladá fronta.

HÁLA, V. (1994): Dialog a hodnoty. (K některým problémům diskursivní a hodnotové etiky). In: *Filozofia*, 49, č. 1, s. 25-30.

HEGEL, G.W.F. (2015): *Fenomenológia ducha*. Bratislava: Kalligram.

HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.

HEISENBERG, W. (1997): *Část a celek*. Praha: Votobia.

HENDRICKX, M. (1996): Le Magistére et la peine de mort. Réflexions sur le Catéchisme et «Evangelium vitae». In: *Nouvelle revue théologique*, 118, n° 1, s. 3-22.

HERRANZ, J. (1999): Il rapporto tra Etica e Diritto nella Enciclica Evangelium vitae. In: *Medicina e Morale*, 49, č. 3, s. 445-467.

HERR, E. (2000): La mondalisation: pour une évaluation éthique? In: *Nouvelle revue théologique*, 122, n° 1, s. 51-67.

HILTMANN, G. (2000): „Filozofia by sa mala vlastne iba básniť“ k Wittgensteinovmu chápaniu jazyka a filozofie. In: *Filozofia*, 55, č. 6, s. 507-515.

*Hippokratova prísaha* (2020). Dostupné na: https://lekom.sk/slovenska-lekarska-komora/hippokratova-prisaha [13.3. 2020].

HLAVOŇ, K. (2000): Upomenutí na Nicolaie Hartmanna jakožto axiologa a etika. In: *Filosofický časopis*, 48, č. 6, s. 947-949.

HOHOŠ, L. (1992): Mal reverend Malthus pravdu?: Konfrontácia dvestoročných myšlienok so súčasnosťou. In: *Historická revue*, 3, č. 1, s. 30-31.

HONINGS, B. (1995): Doveri e responsabilità degli operatori sanitari alla luce dell´Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 771-791.

HRBEK, M. (1997): *„Smrt Boha" v Nietzschově filosofii*. Praha: Academia.

HRÚZIK, P. (2000): História in vitro fertilizácie na Slovensku. In: *Slovenský lekár*, 10 (24), č. 3-4, s. 146-150.

HUČKO, L. (2002): Modely vzťahu Boh-svet v perspektíve teológie stvorenia. In: *Rozličné aspekty teológie stvorenia*. (Zborník, 15.11. 2001). Badín: Teologický inštitút sv. Františka Xaverského, s. 41-53.

HUME, D. (2016): *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: Togga.

HUMENÍK, I. (2011): *Ochrana osobnosti a medicínske právo*. Bratislava: Eurokódex.

CHANGEUX, J. P. (1983): *L´homme neuronal*. Paris: Fayard.

CHAPELLE, A. (2001): Le clonage d´êtres humains. In: *Nouvelle revue théologique*, 123, n° 1, s. 27-45.

CHARNET, M. P. (2002): Notes pour une philosophie de l´embryon. In: *Études*, tome 396, n° 3, s. 323-334.

*Charta základných práv Európskej únie*. (2003). Bratislava: Slovenské národné stredisko pre ľudské práva.

CHOVANCOVÁ, J. (1992): Otázky legitimizácie a delegitimizácie vedy v postmoderne. In : *Právny obzor*, 75, č. 4, s. 388-392.

ILLANES, J.-L. (1996): Życie, substancja i cel historii Evangelium vitae w kontekście dylematu współczesnej kultury. In *ETHOS*, č. 33-34, s. 42-60.

JANASZEK-IVANIČKOVÁ, H. (1990): Postmodernizmus vo svetle diel J.-F. Lyotarda. In: *Romboid*, 25, č. 5, s. 91-100.

JÁN PAVOL II. (1991): *Centesimus annus*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty papezov/c/centesimus-annus [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (2003): *Ecclesia in Europa*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesia-in-europa [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1992): Etos tela a kultúrne umelecké diela. In: *Duchovný pastier*, 73, č. 1, s. 3-6. a

JÁN PAVOL II. (1992a): Etos tela a kultúrne umelecké diela. In: *Duchovný pastier*, 73, č. 2, s. 53-56.

JÁN PAVOL II. (1995): *Evangelium vitae*. Praha: Zvon.

JÁN PAVOL II. (1981): *Familiaris consortio*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/familiaris-consortio [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1998): *Fides et ratio*. Bratislava: Don Bosco.

JÁN PAVOL II. (1996): List ženám z 29. júna 1995. In: *Viera a život*, 6, č. 4, s. 362-369.

JÁN PAVOL II. (1988): *Mulieris dignitatem*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mulieris-dignitatem [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1986): *Muža a ženu stvoril ich*. Rím: Libreria Editrice Vaticana.

JÁN PAVOL II. (1979): *Redemptor hominis*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/redemptor-hominis [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1984): *Salvifici doloris*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/salvifici-doloris [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1987): *Sollicitudo rei socialis*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sollicitudo-rei-socialis [13.3. 2020].

JÁN PAVOL II. (1994): *Veritatis splendor*. Trnava: SSV.

JAN PAWEŁ II. (1995): Kobieta wychowawczynią do zycia w pokoju. In: *ETHOS*, č. 29, s. 11-14.

JÁN XXIII. (1961): *Mater et Magistra*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/mater-et-magistra [13.3. 2020].

JÁN XXIII. (1963): *Pacem in terris*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/pacem-in-terris [13.3. 2020].

JOHNSON, P. (1991): *Dějiny 20. století*. Praha: Rozmluvy.

JOHNSON, P. (1999): *Nepřátelé společnosti*. Řevnice: Rozmluvy.

JOHNSON, P. (1998): *Zrození moderní doby: devatenácté století*. Praha: Academia.

JURINA, J. (2004): *Postmodernizmus a jeho civilizačno-kultúrne konzekvencie*. Edícia Dialógy. Trnava: Dobrá kniha.

KAĽATA, D. (2003): *Teodícea: poznámky ku traktátu prirodzenej teológie*. Trnava: Dobrá kniha.

KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh.

KANT, I. (1990): *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum.

KANT, I. (2015): *Kritika soudnosti*. Praha: Oikoymenh.

KARĽA, V. (1998-99): *Študijný materiál ku traktátu z Dogmatickej teológie O Milosti a Teologálne čnosti*. Bratislava: TF TU.

*KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI* (1998). Trnava: SSV.

KEHL, M. (2000): *Kam kráči Církev? Diagnóza doby*. Brno.

KICZKOVÁ, Z. (1998): Subjekt v pohybe. In: *Aspekt*, č. 1, s. 48-53.

KIERKEGAARD, S. (1994): *Svůdcův deník*. Bratislava: Chronos.

KIRBY, A. (2009): *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture*. London: Continuum.

KLEVIŠAROVÁ, M. (1996): Hospic – model ceslostní péče o nemocného člověka. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 143-144.

KLIMEKOVÁ, A. (1999): *Filozofická antropológia: náčrt problému autenticity človeka*. Prešov: PRIVÁT PRESS.

KLIMEKOVÁ, A. (2001): *K niektorým problémom formovania človeka: filozofické problémy človeka a jeho autenticity*. Prešov: VEOS.

KLIMEKOVÁ, A. (2001a): Náboženstvo v sekularizovanom svete. In: *Duchovný pastier*, 82, č. 8, s. 368-370.

KOGANOVÁ, V. (1996): *Demokracia a ľudské práva*. Bratislava: Ekonóm.

KOMOROVSKÁ, V. (1997): Kóma - poodhalenie rúška tajomstva. In: *Zdravie*, 53, č. 1, s. 20-21.

KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY (1980): Deklarácia *Iura et bona*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/o-eutanazii [13.3. 2020].

KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY (2008): *Dignitas personae*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-dignitatis-personae [13.3. 2020].

KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY (1987): *Donum vitae*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-donum-vitae [13.3. 2020].

KONGREGÁCIA PRE UČENIE VIERY (1986): Sterilizácia v katolíckych nemocniciach. (13.3. 1975). In: *Enchridion Vaticanum 5*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, s. 736-741.

KONRÁD, R. (1997): Intencionalita: Tradičné dichotómie vo filozofii jazyka a mysle a Wittgensteinova internalistická stratégia ich prekonania. In: *Filozofia*, 52, č. 2, s. 81-88.

KOPECKÝ, Š. (1998): Klonovanie ľudí - negácia Božského poriadku. In: *Duchovný pastier*, 79, č. 3, s. 101-108.

KOREC, R. (1999): Klonovanie - užitočný, ale pre ľudstvo potenciálne nebezpečný pokrok medicíny. In: *Slovenský lekár*, 9 (23), č. 1-2, s. 38-39.

KORENÁ, K. (1991): Jean François Lyotard. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 65-105.

KOUBA, P. (1995): *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel.

KOUBA, P. (1992): Nietzsche: Fragmenty o nihilismu. In: *Filosofický časopis*, 40, č. 4, s. 625-637.

*KÓDEX KÁNONICKÉHO PRÁVA* (2001). Trnava: SSV.

KRAPKA, E. (2000): *Boh Stvoriteľ a milostivý Záchranca*. Bratislava: TF TU.

KRAPKA, E. (2000a): Manželstvo a rodina v dejinách spásy. In: *Studia Aloisiana*. Bratislava: TF TU, s. 23-32.

KRAPKA, E. (2001): *Tajomstvo Boha Otca i Syna i Duch Svätého. Teológia trojičného Božieho tajomstva*. Trnava: Dobrá kniha.

KRASNOVSKÝ, B. (1998): Dôstojnosť človeka ako stredobod učenia Cirkvi. In: *Verbum*, 9, č. 1, s. 15-21.

KRÁĽ, J. (2004): *Ľudské práva v Slovenskej republike*. Bratislava: Bonus Real.

KROPÁČEK, L. (1999): Křesťané tváří v tvář islámu v současné Evropě. In: *Teologické texty*, 10, č. 5, s. 158-161.

KRSKOVÁ, A. (2000): Staronová perspektíva chápania ľudských práv. In: *Filozofia*, 55, č. 4, s. 327-334.

KUHN, T. S. (1997) : *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh.

KULISZ, J. (2003): Novodobý modernizmus – výzva pre kresťanstvo. In: *Studia Theologica*, 5, č. 1, s. 19-35.

KUTARŇA, J. (2003): Evanjelizácia a katechéza v meniacej sa spoločnosti. In: *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*. Bratislava: CMBF, 3, č. 3, s. 222-234.

KÚTNY, I. (1999): Postoj k životu v extrémnych situáciách. In: *Viera a život*, 9, č. 4, s. 329-348.

KVASNIČKOVÁ, A. (1993): Do sociologického slovníčka: Postmoderna. In: *Verbum*, 4, č. 4, s. 205-210.

KYSELICA, J. (1998): *Obnova farnosti cez neokatechumenát*. Trnava: Dobrá kniha.

LABAT, M.-L. (2004): *Human Stemm Cells – Hopes, Promises and Ethical Challenges*. Prednáška na X. kongrese FEAMC 2. júla 2004 v Bratislave.

LABAT, M.-L. (2002): Human Stem Cells: Scientific and Ethical Aspects. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.) Bratislava: Charis, s. 67-78.

LACOUE-LABARTHE, P., NANCY, J.-L. eds. (1981): *Les fins de l´hommes. À partir du travail de Jacques Derrida*. Paris: Galilée.

LADARIA, L.F. (1986): *Introduzione alla Antropologia teologica*. Roma: Piemme-P.U.G.

LAFFITTE, J. (1995): Evangelium vitae. Aspect théologique et doctrinaux. In: *Nouvelle revue théologique*, 117, n° 6, s. 821-842.

LAJKEP, T. (1995): Takzvaná sexuální svoboda a rodina. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 1, s. 13-14.

LE GOFF, J. (2003): *Zrození očistce*. Vyšehrad.

LEONE, S. (1996): Bible, etika a matky v těžké životní situaci: dva biblické obrazy. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 168-171.

LETZ, J. (2001): Anglo-americký personalizmus. In: *Filozofia*, 56, č. 8, s. 538-556.

LETZ, J. (1994): *Filozofická antropológia: príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Bratislava: Charis.

LETZ, J. (1995): Filozofický základ objektívnosti etických noriem. In: *Filozofia*, 50, č. 2, s. 67-72.

LETZ, J. (1993): Náčrt kreačno-evolučnej ontológie. In: *Filozofia*, 48, č. 8, s. 473-481.

LETZ, J. (1994a): Náčrt kreačno-evolučnej ontológie II. In: *Filozofia*, 49, č. 1, s. 14-20.

LETZ, J. (2001a): Personálny fenomén v postmodernej mnohosti. In: *Filozofia*, 56, č. 4, s. 219-225.

LETZ, J. (2002): Prosoponická ontológia a jej perspektívy. In: *Filozofia*, 57, č. 8, s. 582-590.

LÉON-DUFOUR, X. (2002): Que diable! In: *Études*, tome 396, n° 3, s. 349-363.

LÉON-DUFOUR, X. (2003): *Slovník biblickej teológie*. Trnava: Dobrá kniha.

LÉVI-STRAUSS, C. (2006): *Strukturální antropologie I*. Praha: Argo.

LUKES, S. (1994): Pluralita morálok a morálny relativizmus. In: *Filozofia*, 49, č. 4, s. 203-209.

LYOTARD, J.-F. (1979): *Les problèmes du savoir dans les sociétés industrielles les plus développées*. Québec: Conseil des universités, Gouvernement du Québec.

LYOTARD, J.-F. (1993): *O postmodernismu*. Praha: Filosofia.

LYOTARD, J.-F. (1998): *Rozepře*. Praha : Filosofia.

*Ľudské práva a právny status na prelome tisícročí*. (1999). Materiály z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v dňoch 27.-29. apríla 1999 v Piešťanoch. Bratislava: Veda.

*Ľudské práva na prahu tretieho tisícročia*. (2000). Vedecké podujatie 9.-10. december 1999 v Modre-Harmónií. Bratislava: Iura Edition.

*Ľudské práva na prahu 21. storočia*. (2002). Bratislava: Slovenská spoločnosť pre medzinárodné právo pri SAV.

*ĽUDSKÉ PRÁVA*: výber dokumentov OSN. (1995). Bratislava: Archa.

MACEK, M. (1999): Preimplantační prenatální diagnostika v rámci reprodukční medicíny a reprodukční genetiky. In: *Česko-slovenská pediatrie*, 54, č. 2, s. 69-78.

MADLIAK, J., SREBALOVÁ, M. (2002): *Základné práva a slobody v Ústave Slovenskej republiky, I. časť – Základné práva a slobody*. Bratislava: Slovenské národné stredisko pre ľudské práva.

MADLIAK, J. (1996): Trestnoprávne aspekty problematiky nevyliečiteľne chorého a zomierajúceho človeka. In: *Človek medzi životom a smrťou*. Zborník, (NEMČEKOVÁ, M. ed.). Martin: Jeseniova lekárska fakulta UK, s. 74.

MAGILL, G. (2001): Ethical Perspectives on Life Sciences Research after Mapping the Human Genome. In: *Medicínska etika & bioetika*, 8, č. 1-2, s. 3-5.

MAGILL, G. (2000): Genomic and Stem Cell Therapies: Concerns for Secular and Religious Ethics. In: *Medicínska etika & bioetika*, 7, č. 3-4, s. 3-5.

MACHALOVÁ, T. (1997): Dvě koncepce etiky odpovědnosti: H. Jonas a K. O. Apel. In: *Filosofický časopis*, 45, č. 3, s. 443-458.

MACHÁČEK, L. (1996): Sto podôb imaginárneho. In : *Sociológia*, 28, č. 2, s. 164-172.

MAJOR, L. (1991): Heidegger o Nietzschovi a nihilismu. In: *Filosofický časopis*, 39, č. 1, s. 91-106.

MALTHUS, T.R. (2002): *Esej o principu populace*. Nakladatelství Zvláštní vydání.

MARCELLI, M. (1995): Foucault číta Nietzscheho. In: *Filozofia*, 50, č. 3, s. 145-154.

MARCELLI, M. (1991): Gianni Vattimo. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 151-164.

MARCELLI, M. (1991b): Gilles Deleuze. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 107-150.

MARCELLI, M. (1991c): Michel Foucault. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 27-64.

MARTELET, G. (1986): *Libre réponse a un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort.* Paris: Les Éditions du Cerf.

MAZAG, J. (2001): Tichá revolúcia: 40 rokov histórie "antikoncepčnej tabletky" v Európe. In: *Praktická gynekológia*, 8, č. 3, s. 95-96.

MELINA, L. (1995): Linee antropologiche dell'Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale,* 45, č. 4, s. 677-700.

*Medzinárodná ochrana ľudských práv (výber dokumentov)* (1995). ZACHOVÁ, A. (ed.). Bratislava: Slovenské národné stredisko pre ľudské práva.

METZ, J. B. (1995): Reč o Bohu zoči-voči utrpeniu sveta. In: *Filozofia*, 50, č. 5, s. 301-308.

MIHINA, F. a kol. (1991): *Dejiny filozofie: Náčrt dejín západnej filozofie 19. a 20. storočia, Smery a postavy I*. Prešov: Filozofická fakulta UPJŠ.

MIHINA, F. (1999): Kríza filozofie a metafyziky? In: *Filozofia*, 54, č. 7, s. 464-473.

MIHINA, F. (1996): Popperova obrana kritického rozumu. In: *Filozofia*, 51, č. 11, s. 727-737.

MICHALOV, J. (2004): *Filozofia renesancie a baroka*. Nitra: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa.

MIKA, K. (1999): Starostlivosť o nevyliečiteľne chorých a umierajúcich. In: *Slovenský lekár*, 9 (23), č. 1-2, s. 27-28.

MIKULÁŠEK, A. (1994): Postmoderna jako radikálni pluralita. In: *Dotyky*, 6, č. 5, s. 39.

MINAROVIČ, I. (2000): Ženy a "pilulka PO". In: *Lekárnické listy*, 2, č. 7-8, s. 24.

MIRANDA, G. (1995): I problemi etici dell´eutanasia nell´Enciclica Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 733-738.

MONOD, J. (1970): *Le hasard et la nécessité*. Paris: Du Seuil.

MORRA, G. (1992): *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* Roma.

MOSCOVICI, P. (2001): *L´Europe, une puissance dans la mondalisation*. Paris: Seuil.

MOSNÁROVÁ, A. (2000): Mirena - antikoncepcia 21. storočia: moderná antikoncepčná metóda budúcnosti dostupná už dnes. In: *Zdravotnícke noviny*, 5, č. 34, s. 6.

MRÁZ, M. (1995): Evangelium vitae. In: *Duchovný pastier*, 76, č. 8, s. 343-350.

MRÁZ, M. (1996): Praktická teológia manželstva a rodiny. In: *Viera a život*, 6, č. 4, s. 343-351.

MRÁZ, M. (2000): *Problém utrpenia a jeho riešenie v medicínskej etike*. Trnava: Dobrá kniha.

MRÁZ, M. (1991): Starostlivosť súčasnej Cirkvi o rodinu. In: *Viera a život*, 1, č. 3, s. 187-193.

MRÁZ, M. (1997): *Špeciálna etika*. Bratislava: Aloisianum.

MRÁZ, M. (1997a): *Základná praktická teológia: Dejiny, koncepcie, perspektívy*. Bratislava: Aloisianum.

MRÁZ, S. (2002): Dodržiavanie ľudských práv vo svete. In: *Ľudské práva na prahu 21. storočia*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre medzinárodné právo pri SAV, s. 14-17.

MUNZAROVÁ, M. (1996): Some Remarks on Immorality of Euthanasia. In: *Medicínska etika & bioetika*, 3, č. 2, s. 2-4.

MÜNZ, T. (1998): Novoveká sekularizácia a kríza teológie. In: *Filozofia*, 53, č. 4, s. 213-218.

NEMČEKOVÁ, M. (2001): Poznámky ku konceptu ľudskej dôstojnosti. In: *Filozofia,* 56, č. 5, s. 300-308.

NEUBAUER, Z. (1994): *Přímluvce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Juza a Eva Juzová.

NEUNER, J., ROSS, H. (1995): *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava: Dobrá kniha.

NEUSCH, M. (1996): Le péché originel. Son irréductible verité. In: *Nouvelle revue théologique*, 118, n° 2, s. 237-257.

*Nietzsche a súčasnosť* (1994). Zborník. Prešov: Filozofická fakulta UPJŠ.

NIETZSCHE, F. (2001): *Antikrist*. Olomouc: Votobia.

NIETZSCHE, F. (2004): *Ecce homo: Ako sa človek stane tým, čím je*. Bratislava: IRIS.

NIETZSCHE, F. (2012): *Lidské, příliš lidské*. Praha: Oikoymenh.

NIETZSCHE, F. (1998): *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora.

NIETZSCHE, F. (2005): *Nečasové úvahy*. Praha: Oikoymenh.

NIETZSCHE, F. (1995): *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia.

NOLA, R. (1995): Postmodernizmus ako francúzsky kultúrny Černobyľ: Foucault o moci/vedení. In: *Filozofia*, 50, č. 3, s. 172-191.

NOVOSÁD, F. (1993): Max Weber: Teória modernity. In: *Filozofia*, 48, č. 8, s. 482-489.

NOVOSÁD, F. (1999): Postmodernizmus nie je posledným slovom dejín: hľadanie politickej orientácie v dobe neurčitosti. In: *Slovo*, 1, č. 32, s. 16.

NOVOSÁD, F. (1999a): Stretávanie sa kultúr alebo vyrovnávanie sa s inakosťou. In: *Filozofia*, 54, č. 10, s. 762-766.

NOVOTNÝ, Z. (2003): David Hume známý a neznámý. In: *Filosofický časopis*, 51, č. 6, s. 959-967.

Odporúčanie (2000) 1418/1999 schválené Parlamentným zhromaždením Rady Európy o ochrane ľudských práv a dôstojnosti terminálne chorých a umierajúcich. In: *Medicínska etika & bioetika*, 7, č. 3-4, s. 15-16.

OKINOVÁ, S.M. (1998): Humanistický liberalizmus. In: *Filosofický časopis*, 46, č. 2, s. 261-286.

ONDRUŠEKOVÁ, A. (1999): Skríning materského sérového alfafétoproteínu a prenatálna diagnostika chromozómových porúch. In: *Slovenská gynekológia a pôrodníctvo,* 6, č. 2, s. 64-67.

PALAZZANI, L. (1995): The Ethical Debate in Bioethics: The Contribution of Personalism. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 2, s. 1-2.

PASTOR, K. (1998): Potrat a/alebo antikoncepcia. In: *Listy*, 11, č. 2, s. 13-15.

PASTOR, K. (1991): Potratovosť, antikoncepcia a populačná klíma. In: *Slovenská štatistika a demografia*, č. 3-4 , s. 61-72.

PAUER, J. (2001): Diferencia a poriadok. In: *Filozofia*, 56, č. 7, s. 485-494.

PAUER, J. (2000): Kultúra pluralizmu (medzi stratou centra, polycentrizmom a univerzalizmom). In: *Filozofia*, 55, č. 4, s. 316-326.

PAUER, J. (1998): Náboženstvo v časoch bez boha. In: *Filozofia*, 53, č. 2, s. 100-110.

PAUER, J. (1999): Prvý svetový poriadok alebo poriadok prvého sveta? (Od transformácie ku koncu dejín a zrážke civilizácií). In: *Filozofia*, 54, č. 10, s. 752-761.

PAULINYOVÁ, M. (2000): Klonovanie: za a proti. In: *Zdravie*, 56, č. 11, s. 32-33.

PAVOL VI. (1975): *Evangelii nuntiandi*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelii-nuntiandi [13.3. 2020].

PAVOL VI. (1968): *Humanae vitae*. Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/humanae-vitae [13.3. 2020].

PAVOL VI. (1967): *Populorum progressio.* Dostupné na: https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/populorum-progressio [13.3. 2020].

PÁPEŽSKÁ RADA PRE KULTÚRU (1999): *Pastorácia kultúry*. Bratislava: Don Bosco.

PÁPEŽSKÁ RADA PRE PASTORÁCIU V ZDRAVOTNÍCTVE (2017): *Nová charta zdravotníckych pracovníkov*. Trnava: SSV.

PEGORARO, R. (1995): Dying Person in the Family: Problems and Conditions for a Real Accompanying. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 2, s. 8-10.

PETRINI, M. (1995): Medical Ethics and Care of the Dying. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 3, s. 1-6.

PETR, J. (2003): *Klonování: Hrozba, nebo naděje?* Praha: Paseka.

PETŘÍČEK, M. (2000) : Derrida, Deleuze, Lyotard : transcendentální empirismus. In: *Filosofický časopis*, 48, č. 5, s. 787-816.

PICHLER, T. (1998): Isaiah Berlin (1909-1997). Čo znamená sloboda. In: *Filozofia*, 53, č. 1, s. 61-63.

PIUS XI. (1930): Casti connubii. In: *AAS*, 22 (1930), s. 562-592

PIUS XI.: Casti connubii. In: NEUNER, J., ROSS, H. (1995): *Viera Cirkvi v úradných dokumentoch jej Magistéria*. Trnava: Dobrá kniha, s. 382-384.

PIUS XII. (1981): Mystici corporis Christi (1943). In: *The Papal Encyclicals 1939-1958*. Raleigh, s. 37-63.

POLEŠANSKÁ, M. (1998): Prenatálna genetická diagnostika v 1. trimestri. In: *Diagnóza*, č. 1, s. 27-30.

PONTIFICAL ACADEMY FOR LIFE (2000): Declaration on the Production and the Scientific and Therapeutic Use of Human Embryonic Stem Cells. In: *Medicínska etika & bioetika*, 7, č. 3-4, s. 16-18.

PONTIFICAL ACADEMY FOR LIFE (2001): Respect for the Dignity of the Dying Person. Ethical Observations on Euthanasia. In: *Medicínska etika & bioetika*, 8, č. 1-2, s. 10-12.

PONTIFICAL ACADEMY FOR LIFE (2002): The Nature and Dignity of the Human Person. (Communiqué of the VIII. General Assembly February 25th-27th 2002). In: *Medicínska etika & bioetika*, 9, č. 3-4, s. 22-24.

PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA (1997): Riflessioni sulla clonazione. Città del Vaticano. In: *Medicina e Morale*, 47, č. 5, s. 978-983.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (1996): Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia. Città del Vaticano. In: *Medicina e Morale*, 46, č. 2, s. 289-339.

POPPER, K. (1995): *Věčné hledání*. Praha.

POZAIĆ, V. (2004): *Status of the Human Embryo*. Prednáška na X. kongrese FEAMC 2. júla 2004 v Bratislave.

PÓLTAWSKA, W. (1996): „Evangelium vitae“ – svědectví o životě. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 56-63.

PSTRUŽINA, K. (2001): Je kuhnovské paradigma v krizi? In: *Filosofický časopis*, 49, č. 2, s. 197-212.

PUESCHEL, S.M., ŠUSTROVÁ, M. (1995): Prenatal Diagnosis of Fetuses with Genetic and Chromosome Disorders: The Pros and Cons of Abortion. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 1, s. 9-11.

PUPÍK, Z. (2001): Kresťanská kultúra, evanjelizácia kultúry a inkulturácia. In: *Duchovný pastier*, 82, č. 8, s. 337-344.

RABE, T., NITSCHE, D.C., RUNNEBAUM, B. (1998): Účinky monofázickej a trifázickej perorálnej antikoncepcie na ováriovú funkciu a hrúbku endometria. In: *Slovenská gynekológia a pôrodníctvo*, 5, č. 2, s. 59-68.

RATZINGER, J. (1996): *Eschatologie – smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal.

RAUČINOVÁ, M. (2001): Antikoncepčná mentalita spoločnosti. In: *Katolícke noviny*, 116, č. 10, s. 22.

RÁKAY, A. (2000): Sprisahanie proti životu: pohľad lekára na problém interrupcie. In: *Slovo*. Politicko-spoločenský týždenník, 2, č. 11, s. 13.

RÁKAYOVÁ, L. (2001): Otec existencializmu, otčim postmoderny? In: *Kultúrny život*, 2, č. 19, s. 11.

RICOEUR, P. (1993): *Život, pravda, symbol*. Praha : Oikoymenh.

RIESMAN, D. (2007): *Osamělý dav*. Praha: Kalich.

RINDOŠ, J. (2000): *Exegetický kľúč k Pentateuchu*. Bratislava: TF TU.

ROBERTSON, A.H., MERRILLS, J.G. (1992): *Human rights in the world*. Manchester and New York: Manchester University Press.

ROGERS, J. (2002): Human Genome Project – Past, Present and Future. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.). Bratislava: Charis, s. 61-66.

ROOTMENSEN, B. (2001): *Čtyřicet slov na poušti*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství.

RORTY, R. (2001): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.

RORTY, R. (2006): *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram.

RORTY, R. (1993): Putnam a hrozba relativizmu. In: *Filozofia*, 48, č. 4, s. 212-225.

RORTY, R. (1997): Relativizmus: Nachádzať a vytvárať. In: *Filozofia*, 52, č. 6, s. 394-405.

RORTY, R. (1990): Veda ako solidarita. In: *Fragment K*, 4, č. 7, s. 44-56.

ROTTER, H. (1999): *Důstojnost lidského života*. Praha: Vyšehrad.

ROTTER, H. (1997): *Osoba a etika*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

RUBIO, M. (1997): Náboženský neklid – alarmující stav? In: *Teologické texty*, 8, č. 1, s. 2-6.

RYBÁR, J. (1991): Paul K. Feyerabend. In: *Za zrkadlom moderny*. Filozofia posledného dvadsaťročia. Zborník (GÁL, E., MARCELLI, M. eds.). Bratislava: Archa, s. 165-188.

SACCHINI, D., DI PIETRO, M.L., SPAGNOLO, A.G. (2002): Genetic Screening – Benefits and Pitfalls. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.). Bratislava: Charis, s. 131-151.

SALOMON, J. J. (1999): Kde jsou meze klonování lidí? In: *Filosofický časopis*, 47, č. 5, s. 709-724.

SALVINI, G. (1995): Etická reflexia na tému obchod so zbraňami. In: *Viera a život*, 5, č. 1, s. 48-54.

SARKA, R. (1999): Ohrozenie zmyslu v búrkach postmoderného nihilizmu. In: *Verbum*, 10, č. 1, s. 49-61.

SARKA, R. (1996): Postmoderna ako znamenie časov. In: *Duchovný pastier*, 77, č. 1, s. 18-23.

SÁNDOR, J. (2002): Genetic Data: Old and New Challenges in Data Protection. In: *Ethics of Human Genetics: Challenges of the (Post)Genomic Era*. (GLASA, J. ed.). Bratislava: Charis, s. 89-97.

SEILEROVÁ, B. (1995): *Človek vo filozofickej antropológii*. Bratislava: IRIS.

SEILEROVÁ, B., SEILER, V. (2000): Pojem ľudskej dôstojnosti – axióma ľudských práv. In: *Politické vedy*, 3, č. 4, s. 107-119.

SERRA, A. (1997): La consulenza genetica prima della diagnosi prenatale: un obbligo deontologico. In: *Medicina e Morale*, 47, č. 5, s. 903-921.

SERRA, A. (1995): Pari dignità all´embrione umano nell´Enciclica Evangelium Vitae. In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 793-818.

SERRA, A. (1999): Riflessioni sulle „tecnologie di riproduzione assista". A 21 anni dalla nascita della prima bambina concepita in vitro. In: *Medicina e Morale,* 49, n. 5, p. 861-883.

SGRECCIA, E. (1995): La Enciclica Evangelium vitae: quale novità? In: *Medicina e Morale*, 45, č. 4, s. 655-675.

SGRECCIA, E. (1999): *Manuel de bioéthique: Les fondaments et l´éthique biomédical*. Québec: AGMV Marquis.

SCHELER, M. (1968): *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia.

SCHELER, M. (1971): *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad.

SCHMAUS, M. (1988): *Viera Cirkvi II. – Božie zjavenie.* Rím: SÚCM.

SCHMAUS, M.: *Viera Cirkvi V. – Eschatológia*. Scriptum. Bratislava: Aloisianum.

SCHOOYANS, M. (1997): *Bioetika a populácia. Rozhodnutie pre život*. Bratislava: Serafín.

SCHOOYANS, M. (1991): *La dérive totalitaire du libéralisme*. Paris: Éditions Universitaires.

SCHOOYANS, M. (1991a): *L´Enjeu politique de l´avortement*. Paris: Editions de l´Oeil.

SCHOTSMANS, P. (1996): Integrálně personalistický přístup v etické diskusi. In: *Současná medicína a náš obraz člověka*. Sborník 8. Evropský kongres FEAMC, Praha 5.-9. června 1996. Praha, s. 118-123.

SCHULZE, G. (1992): *Die Erlebnisgesellschaft*. Frankfut am Main: Campus-Verlag.

SIMMEL, G. (1997): *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.

SINGER, P. (2001): *Osvobození zvířat*. Praha: PRÁH.

SISÁKOVÁ, O. (2001): *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

SISÁKOVÁ, O. (1999): Nesúmerateľnosť hodnôt – existenciálny variant riešenia. In: *Filozofia*, 54, č. 7, s. 474-482.

SISÁKOVÁ, O. (2001a): Peniaze ako symbol modernej kultúry. In: *Filozofia*, 56, č. 5, s. 291-299.

SIX, J.F. (1992): *Church and Human Rights*. St. Paul Publications.

SKALICKÝ, K. (1999): Revoluční dynamika evropské civilizace. In: *Teologické texty*, 10, č. 5, s. 149-153.

SLABÝ, A. (2000): Spor o pojetí lidské osoby v bioetice z pohledu teologické a lékařské antropologie. In: *Sborník Katolické teologické fakulty UK v Praze*. Praha: Karolinum, s. 329-341.

SMELÝ, I. (2000): *Fragmenty (post)modernej kultúry*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška.

SOČUFKA, F. (2000): Cirkev a Charta základných ľudských práv EÚ. In: *Kultúra*, 3, č. 23, s.

STOLÁRIK, S. (2001): Sekularizácia a dynamizmus náboženského fenoménu. Konfrontácia náboženského zážitku. In: *Theologos*, 3, č. 1, s. 3-17.

STOLÁRIK, S. (2003): Teologicko-filozofický pohľad na človeka v encyklikách Jána Pavla II. Redemptor hominis a Evangelium vitae. In: *Záhady vesmíru, života a človeka*. Zborník prednášok z konferencií a seminárov o vede a viere. 2. časť. Bratislava: ÚSKI, s. 73-88.

STRÁŽNICKÁ, V. (1994): Ochrana ľudských práv a jej perspektívy v Európe. In: *Právny obzor*, 77, č. 4, s. 353-362.

STRÁŽNICKÁ, V., ŠEBESTA, Š. (1994): *Človek a jeho práva: Medzinárodná úprava ochrany ľudských práv*. Bratislava: Juga.

STRICKLAND, S. (1998): Feminizmus, postmodernizmus a diferencia. In: *Aspekt*, č. 1, s. 27-31.

*SVÄTÉ PÍSMO STARÉHO A NOVÉHO ZÁKONA* (1995). Rím: SÚSCM.

SÝKORA, J. (2001): Génové inženýrství a Starý Zákon. In: *Studia theologica*, 3, č. 3, s. 48-52.

SÝKORA, P. (1999): Bioetika v liberálno-demokratickej spoločnosti. In: *OS*, č. 8, s. 73-76.

SÝKORA, P. (1993): Francúzski intelektuáli a postmoderna. In: *Dotyky*, 5, č. 9-10, s. 46-48.

ŠLIPKO, T. (1998): *Hranice života. Dilemy súčasnej bioetiky*. Bratislava.

ŠLOSIAR, J. (1997): *Filozofia človeka*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.

ŠMAJS, J. (1997): Evolučně ontologický základ nové etiky? In: *Filosofický časopis*, 45, č. 3, s. 381-392.

ŠMIHULA, D. (2001): O podstate ľudských práv. In: *Filozofia*, 56, č. 6, s. 431-437.

ŠMÍROVÁ, S. (2001): Tromboembolické komplikace užívání orální estrogen-gestagenní antikoncepce. In: *Vnitřní lékařství*, 47, č. 7, s. 460-464.

ŠOKA, S. (1991): Spoločenský aspekt manželstva. In: *Viera a život*, 1, č. 4, s. 267-273.

ŠPAČEK, M. (2002): Niekoľko poznámok k príprave dohovoru o zákaze reprodukčného klonovania ľudských bytostí na pôde OSN. In: *Ľudské práva na prahu 21. storočia*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre medzinárodné právo pri SAV, s. 51-55.

ŠPŮR, J. (1997): Nicolai Hartmann – německá metafyzika světa na bázi kritické ontologie. In: *Filosofický časopis*, 45, č. 6, s. 1076-1086.

ŠRAJER, J. (2003): Trest smrti z etického pohledu. In: *Studia theologica*, 5, č. 3, s. 55-60.

ŠRAJER, J. (2002): Význam plodnosti v manželství Nového Zákona. In: *Studia theologica*, 4, č. 3, s. 31-36.

ŠTEFKO, A. (1999): Eutanázia v histórii. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka TF TU. Bratislava: TF TU, s. 223-230.

ŠTEFKO, A. (1998): *Eutanázia z pohľadu katolíckej morálky*. Trnava: Dobrá kniha.

ŠTEFKO, A., KLEPANEC, R.J. (1998): Ľudské embryo v pohľade katolíckej morálky a kánonického práva. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka TF TU. Bratislava: TF TU, s. 243-247.

ŠTEFKO, A., KRAJČÍK, Š. (2000): Starý človek a jeho dôstojnosť z pohľadu medicínskej etiky. In: *Studia Aloisiana*. Ročenka TF TU. Bratislava: TF TU, s. 305-308.

ŠTEFKO, A., ŠOLTÉS, L. (2000): Etické aspekty starostlivosti o telesne postihnutých. In: *Studia Aloisiana*, Bratislava: TF TU, s. 309-312.

ŠTEFKO, A., ŠOLTÉS, L. (2000a): Hendikepovaný človek a jeho miesto v spoločnosti. In: *Studia Aloisiana*, Bratislava: TF TU, s. 313-315.

ŠTEKLÁČ, J. (1996): Prehodnotenie pravdy u Friedricha Nietzscheho. In: *Filozofia*, 51, č. 3, s. 153-160.

TENACE, M. (2001): *Vybrané kapitoly z antropologie*. Olomouc-Velehrad: Centrum Aletti-studijní texty.

*Teologické texty* (2001). Monotematické číslo, 12, č. 1.

*Teologické texty* (2001). Monotematické číslo, 12, č. 2.

*Teologické texty* (2002). Monotematické dvojčíslo, 13, č. 2-3.

THÉVENOT, X. (1989): *La bioéthique*. Paris: Éditions du Centurion.

THÖNDLOVÁ, G. (2008): Společnost prožitku: Gerhard Schulze. In: *Soudobá sociologie III. (Diagnózy soudobých společností)*, ŠUBRT, J. et al. (eds.), Praha: Karolinum, s. 163-171.

TIŇO, J. (2003): Človek z pohľadu biblickej antropológie. In: *Záhady vesmíru, života a človeka*. Zborník prednášok z konferencií a seminárov o vede a viere. Bratislava: ÚSKI, s. 88-97.

TOMÁŠ AKVINSKÝ (2003): *O zákoně v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP.

TOMO, I.M. (2002): Bioetika na začiatku nového milénia. In: *Cirkevné listy*, 115, č. 2, s. 13-15.

TOMO, I., HEGYI, L., TOMO, I. ml. (2001): Eugenické metódy v humánnej a lekárskej genetike. In: *Praktická gynekológia*, 8, č. 2, s. 81-83.

TONDRA, F., FILO, J. (2000): Spoločné vyhlásenie k problému eutanázie. In: *Katolícke noviny*, 115, č. 29, s. 5.

TONDRA, F. (1992): Príprava na manželstvo. In: *Duchovný pastier*, 73, č. 1, s. 16-22.

TONDRA, F. (1999): Vyhlásenie Komisie pre otázky bioetiky KBS k problému oplodnenia v skúmavke. In: *Katolícke noviny*, 114, č. 50, s. 5.

TONDRA, F. (2001): Vyhlásenie k problému umelého oplodnenia. In: *Katolícke noviny*, 116, č. 25, s. 4.

TONDRA, F. (1998): Zásadné NIE! klonovaniu človeka. In: *Katolícke noviny*, 113, č. 25, s. 11.

*Trestný zákon* č. 300/2005 Z. z. Dostupné na: https://www.zakonypreludi.sk/zz/2005-300 [13.3. 2020].

TRLICOVÁ, K. (2002): Práva dieťaťa a dištančné poradenstvo. In: *Ľudské práva na prahu 21. storočia*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre medzinárodné právo pri SAV, s. 47-50.

TUGENDHAT, E. (2002): Nietzsche a filosofická antropologie: problém imanentní transcendence. In: *Filosofický časopis*, 50, č. 2, s. 179-193.

*Ústava Slovenskej republiky*. Dostupné na: https://www.zakonypreludi.sk/zz/1992-460 [13.3. 2020].

VAŇO, B. (2000): Populačná projekcia sveta podľa OSN. In: *Slovenská štatistika a demografia*, 10, č. 2, s. 64-70.

VATTIMO, G. (1990): Koniec modernity. In: *Filozofia*, 45, č. 6, s. 718-735.

VATTIMO, G. (1985): *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*. Milano.

VÁROSSOVÁ, E. (1994): Tolerancia a princíp falzifikácie. In: *Filozofia*, 49, č. 11, s. 738-741.

VERBUM FIDEI I. (1996): *Boh sa zjavuje v Ježišovi Kristovi*. Zborník, (KRAPKA, E. et al. eds.). Bratislava: Aloisianum.

VERBUM FIDEI V. (1995): *Verím v Boha Stvoriteľa neba i zeme*. Zborník, (KRAPKA, E. et al. eds.). Bratislava: Aloisianum.

VERBUM FIDEI VIII. (1993): *Verím v Ducha Svätého Pána a Oživovateľa*. Zborník, (KRAPKA, E. et al. eds.). Bratislava: Aloisianum.

VERMEYLEN, J. (1997): Kniha Kazatel – mezi vírou a skepticizmem. In: *Teologické texty*, 8, č. 1, s. 7-9.

VOLEK, P. (2001): Nebezpečenstvo relativizmu pri posudzovaní človeka a jeho dôsledky na ospravedlňovanie potratov a eutanázie. In: *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*. Bratislava: CMBF, 1, č. 2, s. 157-165.

VOLEK, P. (1999): Základné aspekty filozofickej antropológie podľa sv. Tomáša Akvinského. In: *Filozofia*, 54, č. 6, s. 377-389.

VOZÁR, J. (1997): Právo na dôstojnú smrť: Eutanázia očami právnika. In: *Nové slovo bez rešpektu*, 7, č. 12, s. 4-5.

VRAGAŠ, Š. (2002): Kresťanská rodina v dnešnom svete. In: *ACTA facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis*. Bratislava: CMBF, 2, č. 1, s. 4-10.

*Všeobecná deklarácia ľudských práv* (1948). Dostupné na: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slo.pdf [13.3. 2020].

WALZER, M. (2002): Simone de Beauvoirová a přizpůsobená žena. In: *Filosofický časopis*, 50, č. 6, s. 943-969.

WATT, H. (1995): Parenthood and Clinical Genetics. In: *Medicínska etika & bioetika*, 2, č. 2, s. 6-8.

WEBER, M. (2009): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh.

WELSCH, W. (1994): *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon.

WELSCH, W. (1989): Postmoderna. In: *Romboid*, 24, č. 6, s. 102-116.

WELSCH, W. (1993): *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: Koniasch Latin Press.

WILSON, E. O. (1979): *On Human Nature*. Harvard University Press.

WILSON, E. O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press.

WINDELBAND, W. (2014): *An introduction to philosophy*. London.

WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Bratislava: Pravda.

WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kalligram.

ZIEGLER, J. (2010): *Betting on Famine: Why the World Still Goes Hungry*. New York: The New Press.

ZIEGLER, J. (2002): *Les nouveaux maitres du monde et ceux qui leur résistent*. Paris: Fayard.

# MENNÝ REGISTER

**A**

ABIVEN, M. 164, 190

ADAM, A. 138, 190

ADORNO, T. W. 21

AIKEN, H. D. 98, 190

ALBERTACCI, G. 89, 190

ALSZEGHY, Z. 122, 125, 130, 137, 198

AMBROS, P. 36, 190

APPEL, K. O. 53, 67

ARISTOTELES 14, 23, 127, 190

AYER, A. J. 65

AZEVEDO, M. C. 36

**B**

BACHELARD, G. 24

BALÁK, R. 175, 190

BALÁŽ, P. 75, 190

BALÁŽ, R. 104, 190

BARTH, J. 18

BATESON, G. 51

BAUDRILLARD, J. 25, 190, 191

BAUMAN, Z. 37, 191

BÁRÁNY, E. 69, 191

BEAUCHAMP, T. L. 67, 191

BEHÚLOVÁ, R. 92, 191

BELÁS, Ľ. 14, 191

BELL, D. 30, 31, 191

BENHABIB, S. 23, 191
BENTHAM, J. 65
BERĎAJEV, N. 141
BERLIN, I. 49, 191, 212
BLAISE, Pascal 14, 23, 24, 191
BLAŠKOVÁ, E. 93, 191
BLIN, F. 164, 191
BLONDEL, M. 141
BOEVE, L. 19, 191
BOËTHIUS 68, 192
BOHR, N. 16
BOLTZMANN, A. 16
BOMPIANI, A. 88, 109, 192
BOŠMANSKÝ, K. 9, 78, 81, 82, 84, 96, 98, 100, 112, 113, 118, 158, 192
BOZZATO, G. 101, 192
BRÁZDA, R. 63, 192
BRIŠKA, F. 53, 192
BRIXOVÁ, E. 83, 192
BUBER, M. 141, 142, 192
BUCCI, L.M. 118, 192
BUCHSTEIN, H. 34, 192
BUJŇÁK, J. 157, 192
BUNČÁK, J. 37, 192

**C**

CAMPBELL, K. 91
CASINI, M. 83, 193
CELESTI, R. 118, 192
CICCONE, L. 161, 193
CISARIK, F. 97, 193

COHEN, H. 141
COMPAGNONI, F. 172, 193
CONGAR, J. Y. 40, 135, 193
CORETH, E. 53, 127, 128, 129, 193
CSONTOS, L. 9, 123, 127, 128, 140, 142, 143, 144, 193
CVRČEK, F. 32, 193

**Č**

ČERNÍK, V. 32, 193
ČERVENÝ, M. 39, 193

**D**

DARWIN, CH. 63
DELEUZE, G. 23, 24, 44, 47, 53, 193, 208, 212
DE BEAUVOIR, S. 79, 220
DE ONÍZ, F. 17
DE PAULA, I. C. 151, 194
DERRIDA, J. 23, 24, 25, 27, 44, 47, 194, 206, 212
DEWEY, J. 65
DIDEROT, D. 14, 23
DIJON, X. 172, 194
DI PIETRO, M. L. 81, 82, 83, 88, 94, 98, 175, 194, 214
DOLISTA, J. 145, 194
DRÁB, P. 126, 194
DÖRRIES, A. 96, 195
DUFFEROVÁ, A. 17, 195
DYCZEWSKI, L. 173, 195

**Ď**

ĎAČOK, J. 9, 54, 55, 68, 91, 92, 102, 109, 117, 119, 151, 163, 165, 195, 196

ĎURIAČ, M. 69, 196

**E**

EBNER, F. 141
EDDINGTON, A. 16
EIJK, E.W. 91, 196
EINSTEIN, A. 16, 196
EMEIS, D. 174, 196
ENGELHARDT, H.T. 66, 102, 196
ESTÉVEZ, J.-M. 177, 196
ETZIONI, A. 30, 33, 196
EVANS, R.W. 102, 110, 196, 197

**F**

FAGGIONI, M.P. 92, 197
FARKAŠOVÁ, E. 23, 197
FEBER, J. 28, 197
FERGUSON, N. 36, 197
FEKETE, J. 60, 70, 172, 197
FETISOVOVÁ, Ž. 119, 197
FEUERBACH, L. 27
FEYERABEND, P. K. 23, 50, 51, 53, 214
FÉDOU, M. 41, 197
FIEDLER, L. 18
FILIPEK, A. 69, 197
FILIPOWICZ, A. 152, 172, 173, 176, 197
FILO, J. 116
FINLAY, I. 119, 171, 197
FLEMING, J. I. 167, 197
FLETCHER, J. 66

FLICK, M. 122, 125, 130, 137, 198
FLYVBJERG, B. 24, 198
FOTTA, P. 124, 198
FOUCAULT, M. 23, 24, 51, 53, 54, 198, 208, 210
FREUD, S. 79, 198
FRITZMANN, M. 114, 198
FUKUYAMA, F. 32, 198

**G**

GABRIEL, K. 40
GADAMER, H. G. 67
GAVENDA, M. 164, 198
GATES, B. 80
GÁL, E. 32, 198, 204, 208, 214
GÁLIK, S. 141, 198
GEHLEN, A. 18, 198
GEREMEŠOVÁ, G. 39, 198
GERL-FALKOVITZOVÁ, H. B. 176, 199
GLASA, J. 9, 63, 67, 91, 109, 110, 115, 195, 197, 199, 206, 213, 214
GLASOVÁ, M. 63, 67, 199
GLUCKSMANN, A. 57, 199
GLUCHMAN, V. 9, 56, 63, 199
GOGOLÁK, I. 83, 199
GOLSER, K. 99, 199
GOMIEN, D. 73, 199
GÖDEL, K. 16, 199
GRACIA, D. 67, 199
GRELOT, P. 130, 199
GUARDINI, R. 141
GUARIGLIA, L. 88, 192

GUATTARI, F. 24, 193
GŰNTHŐR, A. 104, 200

**H**

HABERMAS, J. 34, 67, 198, 200
HACH, P. 84, 200
HALÍK, T. 38, 200
HALL, J. L. 91
HANUS, L. 28, 29, 30, 36, 200
HARTMANN, N. 66, 200, 201, 217
HAWKING, S.W. 32, 200
HÁLA, V. 67, 200
HEGEL, F. 21, 200
HEGYI, L. 92, 218
HEIDEGGER, M. 27, 46, 47, 200, 207
HEISENBERG, W. 16, 200
HEISENK, H. J. 64
HENDRICKX, M. 160, 200
HERRANZ, J. 165, 200
HERR, E. 34, 200
HILTMANN, G. 15, 200
HLAVOŇ, K. 66, 201
HODGKIN, J. A. 91
HOHOŠ, L. 80, 201
HOLUBOVÁ, V. 97, 193
HONINGS, B. 171, 201
HOWE, I. 18
HRBEK, M. 58, 201
HRÚZIK, P. 87, 201
HUČKO, L. 124, 201

HUME, D. 62, 201, 210
HUMENÍK, I. 101, 201

**CH**

CHANGEUX, J. P. 56, 201
CHAPELLE, A. 93, 201
CHAPMAN, J. W. 17
CHARNET, M. P. 163, 201
CHILDRESS, J. F. 67, 191
CHOVANCOVÁ, J. 22, 201

**I**

ILLANES, J.-L. 151, 201

**J**

JAMES, W. 65
JANASZEK-IVANIČKOVÁ, H. 19, 201
JASPERS, K. 141
JÁN PAVOL II. 8, 9, 10, 12, 55, 114, 117, 129, 151, 160, 162, 163, 164, 168, 170, 173, 176, 177, 184, 190, 192, 193, 195, 201, 202, 216
JÁN XXIII. 162, 203
JENCKS, CH. 18
JOHNSON, P. 13, 16, 203
JOHNSON, V. E. 79
JURINA, J. 9, 17, 18, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 39, 41, 203

**K**

KAĽATA, D. 130, 203
KANT, I. 14, 21, 23, 141, 191, 203
KAPLAN, H. 79

KARĽA, V. 137, 203
KEHL, M. 37, 40, 41, 42, 203
KELSEN, H. 65
KICZKOVÁ, Z. 23, 203
KIERKEGAARD, S. 15, 21, 23, 203
KINSEY, A. C. 79
KIRBY, A. 17, 203
KIŠŠ, I. 9
KLEPANEC, R. J. 102, 217
KLEVIŠAROVÁ, M. 171, 203
KLIMEKOVÁ, A. 9, 38, 53, 203, 204
KOGANOVÁ, V. 69, 204
KOMOROVSKÁ, V. 118, 204
KONRÁD, R. 15, 204
KOPECKÝ, Š. 94, 204
KOREC, R. 93, 204
KORENÁ, K. 19, 204
KOUBA, P. 57, 204, 205
KRAJČÍK, Š. 158, 217
KRAPKA, E. 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 144, 173, 193, 205, 219
KRASNOVSKÝ, B. 142, 205
KRÁĽ, J. 71, 73, 74, 75, 205
KROPÁČEK, L. 41, 205
KRSKOVÁ, A. 69, 205
KUHN, T. S. 32, 50, 51, 205
KULISZ, J. 27, 205
KUTARŇA, J. 169, 205
KÚTNY, I. 9, 151, 157, 161, 163, 164, 205
KVASNIČKOVÁ, A. 30, 205

KYSELICA, J. 38, 39, 40, 41, 195, 205
KYSELOVIČ, J. 93, 191

**L**

LABAT, M.-L. 109, 111, 205, 206
LACOUE-LABARTHE, P. 24, 206
LADARIA, L.F. 124, 125, 130, 137, 139, 145, 206
LAFFITTE, J. 151, 206
LAJKEP, T. 80, 206
LE GOFF, J. 147, 206
LEONE, S. 177, 206
LETZ, J. 9, 30, 53, 56, 67, 141, 190, 198, 206
LEVIN, H. 18
LÉON-DUFOUR, X. 124, 125, 126, 129, 131, 132, 134, 146, 148, 149, 150, 206
LÉVI-STRAUSS, C. 24, 206
LUKES, S. 51, 206
LYOTARD, J.-F. 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 33, 50, 53, 54, 179, 186, 188, 201, 204, 207, 212

**M**

MACEK, M. 96, 207
MADLIAK, J. 74, 76, 207
MAGILL, G. 93, 95, 207
MACH, E. 16
MACHALOVÁ, T. 67, 207
MACHÁČEK, L. 31, 207
MAJOR, L. 57, 207
MALTHUS, T.R. 80, 105, 201, 207
MARCEL, G. 141
MARCELLI, M. 9, 24, 26, 198, 204, 208, 214

MARCUSE, H. 79
MARQUARD, O. 23
MARTELET, G. 122, 130, 138, 208
MASTERS, W. H. 79
MAZAG, J. 80, 208
MAŽGÚTOVÁ, A. 119, 197
MEAD, G. H. 65
MELINA, L. 151, 154, 157, 208
MERRILLS, J. G. 69, 73, 213
METZ, J. B. 39, 165, 198, 208
MIHINA, F. 32, 44, 53, 57, 58, 208
MICHALOV, J. 62, 208
MIKA, K. 119, 208
MIKULÁŠEK, A. 37, 208
MILL, J. S. 65
MINACORI, R. 81, 82, 83, 88, 194
MINAROVIČ, I. 83, 209
MIRANDA, G. 163, 209
MOJZEŠOVÁ, M. 9, 118, 192
MONOD, J. 56, 114, 209
MORRA, G. 54, 209
MOSCOVICI, P. 35, 209
MOSNÁROVÁ, A. 80, 209
MRÁZ, M. 9, 38, 63, 84, 91, 92, 112, 113, 151, 173, 209
MRÁZ, S. 70, 209
MUNZAROVÁ, M. 117, 209
MÜNZ, T. 38, 209

**N**

NANCY, J.-L. 24, 206

NEMČEKOVÁ, M. 141, 175, 207, 209
NEUBAUER, Z. 33, 209
NEUNER, J. 130, 210, 212
NEUSCH, M. 130, 210
NITSCHE, D.C. 81, 213
NIETZSCHE, F. 15, 17, 21, 25, 26, 27, 44, 45, 48, 57, 88, 204, 205, 208, 210, 218, 219
NOLA, R. 24, 210
NOVOSÁD, F. 18, 36, 48, 210
NOVOTNÝ, Z. 62, 210

**O**

OKINOVÁ, S.M. 32, 210
ONDRUŠEKOVÁ, A. 97, 210

**P**

PALAZZANI, L. 62, 63, 67, 211
PANNWITZ, R. 17
PASTOR, K. 80, 104, 211
PAUER, J. 30, 34, 39, 211
PAULINYOVÁ, M. 93, 211
PAVOL VI. 39, 117, 157, 162, 168, 211
PEGORARO, R. 115, 211
PEIRCE, C. S. 65
PETRINI, M. 117, 211
PETR, J. 94, 211
PETŘÍČEK, M. 19, 212
PICHLER, T. 49, 212
PIUS XI. 162, 212
PIUS XII. 116, 130, 162, 212

POLEŠANSKÁ, M. 97, 212
POPPER, K. 32, 65, 208, 212
POZAIĆ, V. 101, 212
PÓLTAWSKA, W. 151, 213
PSTRUŽINA, K. 33, 213
PUESCHEL, S.M. 98, 213
PUPÍK, Z. 174, 213
PUTNAM, H. 23, 51, 214

**R**

RABE, T. 81, 213
RATZINGER, J. 146, 147, 148, 149, 213
RAUČINOVÁ, M. 80, 213
RÁKAY, A. 102, 213
RÁKAYOVÁ, L. 15, 213
RICOEUR, P. 30, 213
RIESMAN, D. 30, 213
RINDOŠ, J. 122, 123, 131, 133, 155, 213
ROBERTSON, A. H. 69, 73, 213
ROGERS, J. 92, 213
ROOTMENSEN, B. 41, 213
RORTY, R. 32, 51, 53, 54, 65, 198, 214
ROSATI, P. 88, 192
ROSS, H. 130, 210, 212
ROTTER, H. 91, 95, 96, 100, 110, 112, 113, 118, 119, 140, 141, 142, 143, 144, 214
RUBIO, M. 41, 214
RUNNEBAUM, B. 81, 213
RYBÁR, J. 23, 214

**S**

SACCHINI, D. 89, 98, 190, 214
SALOMON, J. J. 94, 214
SALVINI, G. 59, 214
SARKA, R. 9, 38, 57, 214
SARTRE, J. P. 27, 52, 56, 65
SÁNDOR, J. 92, 214
SEILER, V. 69, 214
SEILEROVÁ, B. 54, 69, 214
SERRA, A. 87, 99, 163, 215
SGRECCIA, E. 56, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 151, 157, 162, 163, 164, 168, 215
SCHELER, M. 46, 66, 141, 215
SCHMAUS, M. 130, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 215
SCHOOYANS, M. 61, 80, 100, 104, 215
SCHOTSMANS, P. 68, 215
SCHULZE, G. 37, 215, 218
SIMMEL, G. 48, 215
SINGER, P. 66, 102, 215
SISÁKOVÁ, O. 9, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 215, 216
SIX, J.F. 69, 216
SKALICKÝ, K. 38, 216
SKINNER, R. 79, 199
SLABÝ, A. 61, 63, 66, 68, 104, 216
SMELÝ, I. 37, 216
SOČUFKA, F. 74, 216
SONTAGOVÁ, S. 18
SPAEMANN, R. 23
SPAGNOLO, A.G. 83, 98, 193, 214

SREBALOVÁ, M. 74, 76, 207
STEVENSON, C. L. 65
STILLMAN, R. J. 91
STOLÁRIK, S. 9, 38, 151, 216
STRÁŽNICKÁ, V. 69, 73, 216
STRICKLAND, S. 23, 216
SÝKORA, J. 90, 216
SÝKORA, P. 23, 61, 217

**Š**

ŚLIPKO, T. 84, 88, 90, 92, 100, 101, 105, 110, 113, 116, 117, 119, 160, 217
ŠEBESTA, Š. 69, 216
ŠIKUTA, J. 73, 196
ŠLOSIAR, J. 53, 54, 127, 141, 217
ŠMAJS, J. 64, 217
ŠMIHULA, D. 69, 217
ŠMÍROVÁ, S. 83, 217
ŠOLTÉS, L. 9, 171, 217, 218
ŠOKA, S. 174, 217
ŠPAČEK, M. 72, 217
ŠPŮR, J. 66, 217
ŠRAJER, J. 157, 161, 217
ŠTEFKO, A. 9, 102, 113, 116, 118, 158, 164, 171, 192, 217, 218
ŠTEKLÁČ, J. 45, 218
ŠUBRT, J. 218
ŠUSTROVÁ, M. 98, 213
ŠVEC, P. 93, 191

**T**

TENACE, M. 138, 218

TERTULIÁN 141
THÉVENOT, X. 84, 85, 88, 89, 102, 112, 118, 119, 140, 218
THÖNDLOVÁ, G. 37, 218
TIŇO, J. 128, 218
TOMÁŠ AKVINSKÝ 101, 141, 166, 218, 219
TOMO, I.M. 61, 92, 218
TOMO, I. ml. 92, 218
TONDRA, F. 85, 89, 96, 116, 175, 218
TOOLEY, M. 66
TOYNBEE, A. 17
TRLICOVÁ, K. 73, 219
TUGENDHAT, E. 57, 219
TURNER, T. 80

**V**

VALENT, M. 83, 192
VAŇO, B. 80, 219
VATTIMO, G. 15, 23, 25, 26, 208, 219
VÁROSSOVÁ, E. 32, 219
VERMEYLEN, J. 41, 219
VETRUGNO, G. 89, 190
VIAN, B. 18
VICENÍK, J. 32, 193
VOLEK, P. 9, 66, 67, 219
VOZÁR, J. 75, 220
VRAGAŠ, Š. 173, 220

**W**

WALZER, M. 79, 220
WATT, H. 96, 220

WEBER, M. 48, 64, 210, 220
WELMER, A. 23
WELSCH, W. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 220
WENDEL, H. J. 51
WILMUT, I. 91
WILSON, E. O. 64, 220
WINDELBAND, W. 52, 220
WITTGENSTEIN, L. 15, 22, 23, 220

**Z**

ZAHORANSKÁ, I. 73, 196
ZACHOVÁ, A. 70, 208
ZIEGLER, J. 34, 35, 106, 220

**Hodnota ľudského života v konotáciách Postmoderny**

Vedecká monografia


| | |
|---|---|
| Autor: | PhDr. ThDr. Marán Bednár, PhD. |
| Vydavateľ: | Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach<br>Vydavateľstvo ŠafárikPress |
| Rok vydania: | 2020 |
| Počet strán: | 237 |
| Rozsah: | 12,4 AH |
| Vydanie: | prvé |

ISBN 978-80-8152-867-5 (e-publikácia)