

NÁDEJ AKO VÝRAZNÁ KREŠŤANSKÁ HODNOTA PRE (AJ POLITICKÝ) DIALÓG V DNEŠNEJ EURÓPE¹

Staré kresťanské príslovie hovorí: „Koho Pán Boh miluje, toho krížom navštevuje.“ Aj keď nie každá ťažkosť, ktorá sa človeku prihodí sa dá nazvať zoslaným Božím krížom, (najmä ak sa nám v živote niečo nepáči a už to definujeme ako Kristov kríž²), predsa len to ukazuje na potrebu nádeje pri vyrovnávaní sa s rôznymi nepriazňami v živote človeka pri túžbe za istým dobrom. A najviac to platí, keď sa pokúšame pochopiť človeka ako stvorenie zaťažené dedičným hriechom, teda ako niekoho, kto napriek úsiliu stále upadá do mnohých pascí života. Piegsa pripomína, že s nádejou rastie alebo sa stráca aj odvaha žiť, PP II 119.

Peschke hovorí o nádeji ako o podstatnej podmienke ľudského života. Bez nádeje nemôže podľa neho človek žiť³. Nádej je stály sprievodca pozemského života. Táto nádej v lepšiu budúcnosť je neotrasiteľne zakorenená v konečnosti človeka a jeho túžbe po dokonalej добрote a zavŕšení. Nádej je teda postojom človeka voči jeho budúcnosti, ktorá naplňa jeho túžby⁴. Nie je možné dúfať v niečo, čo je nedosiahnuteľné, RD 169.

Pecka zdôrazňuje, že človek je stvorenie, ktoré k svojej blaženosti potrebuje rôzne hodnoty, ktoré túži dosiahnuť. V napätí medzi tým, čím človek je a tým, čím má byť,

1 G II/a 167–222; KHP II 77–91; B II 64–69; Ba 46–58; AH 95–98; DP 147–156; AS 96–97; RD 167–180; JT 65–68; T 212–217; S 127–128; KKC 458–459; ES 189–210; LS 70–78, 110; PP II 119–179; P I 173–184.

2 Napr. takto s obľubou definujú talianske médiá prehry národného futbalového mužstva pri rôznych šampionátoch.

3 Peschke dodáva, že človek zakúša svoju existenciu ako baženie a hľadanie, ako dynamiku vyvierajúcu zo skrytého podnetu. Tento človek sa usiluje o lepší a dokonalejší život. Túto túžbu po dokonalosti nemôže ignorovať, aj keď jej naplnenie v podmienkach tohoto sveta nebude nikdy úplne splnené, KHP II 77.

4 Hans Rotter, *Hoffnung*, NLCHM 336. Nejedná sa o želanie, ktorého splnenie by bolo čírou náhodou, ale zdôvodnené očakávanie, ktoré sa však nemusí s nutnosťou naplniť. Nádej má však aj transcendentálnu dimenziu. Túžba po naplnení zmyslu nie v jednotlivých dobrách života, ale vo večnom spoločenstve v Bohu, vo večnom pokoji a konečnej vlasti ukazuje, že už tu v jednotlivostiach túžime v skutočnosti po tomto pokoji v Bohu.

alebo tým, čo má a čo by chcel mať sú základy nádeje. Nádej je hodnotou sama osebe, pretože v očakávaní budúceho dobra je skrytá vždy už nejaká radosť a toto očakávanie a radovanie sa je niekedy krajšie ako uskutočnenie čiastkového dobra. Takto patrí nádej k prirodzenosti človeka a nie je nejakým preludom, ale ochranou voči tvrdosti ľudského osudu a výrazom vernosti života k sebe samému, DP 149.

Günthör zase poukazuje na obrovskú nádej a pohľad do budúcnosti vďaka vedecko-technickému pokroku. Súčasne však začínajú aj obavy a strach zo zneužitia týchto schopností, G II/a 167 (pozri aj záverečný odsek nádeje- SS).

Odhalenie nádeje je spoločným dielom Izraela a Cirkvi. Jej základom je mesiášska idea židovstva a očakávanie návratu Pána v rannom kresťanstve, ktoré priniesli ľudstvu taký prílív nádeje, aký ono ešte dovtedy nepoznalo. Aj sekularizovaná vízia budúcnosti lepšieho sveta z ranného Novoveku je vlastne metamorfózou jedného a toho istého príbehu nádeje, ktorý nie je možné pochopiť bez jeho kresťansko-židovských koreňov⁵, ES 190.

Schockenhoff dodáva, že dnes už ani nechápeme, ako bol gréckej antickej filozofii cudzí pojem nádeje. Nádej, ako aj bázeň (teda veľký strach) sa považovali za afekty duše orientované na budúcnosť, ktoré nechávajú človeka v stálej neistote⁶. Vyrovnávanie sa človeka s jeho budúcnosťou ostáva u grékov falošné a nemerateľné. Ide o jav, ktorý príliš často križuje osud, alebo bohyňa Tyché. Nádej teda neprekoná status nejstej mienky⁷. Tak ako viera, aj nádej ako deficitný stav poznania, ktorý zaostáva za ideálom zaisteného poznania (vedy) predstiera ľudským žiadostivostiam falošné naplnenie. Dokonca sa táto považovala za zdroj ľudského nešťastia, pretože namiesto premýšľania a vhľadu do veci prinášala nebezpečné myslenie želania⁸. Posledné slovo antickej kultúry bolo takto rezignácia a nie nádej, PP II 141.

Naopak nádej kresťana žije z viery (niet nádeje bez viery) a zodpovedá túžbe po šťastí, vlozenej do srdca každého človeka⁹ (KKC 458). Ide o dôveryplné očakávanie Božieho

5 Schockenhoff spomína, že aj najodvážnejšie každodenné sny biopolitických utópií, ktoré dúfajú nielen v zlepšenie ľudských životných podmienok, ale aj tipujú **zlepšenie človeka ako takého**, čerpajú z nádeje. Dokonca aj desivé vízie o technologickom ľudskom parku sa predstierajú pod záporným znamienkom nádeje, ES 190.

6 Nádej a nebezpečenstvo sú u človeka jedno a to isté. Obe sú ťažké božské modly (*Theognis*). Johannes Stobaios vkladá Sokratovi do úst výrok, že nádej je horší sprievodca v chybných postojoch, ES 190.

7 Negatívne následky tohoto učenia vidí Schockenhoff siahať až do náuky o vášniach osvieteneckej filozofie (Spinóza), ES 190.

8 Schockenhoff tu uvádza Hesiodov mýtus Pandorinej skrinky. Hesiod píše, že ide o krutý osud, že nádej sa stále znova a znova objavuje ako slepé, iluzionárne a prázdne očakávanie budúcich dobier. Iný, menej presadený mýtus je o bohyni Elpis, ktorá ostáva ako jediné dobro utešovať človeka, ES 191.

9 Def. STQ zo ST II-II q 17, a 7 u T 212: Nádej sa chopí poznatkov viery a povznáša túžbu človeka po dokonalom šťastí v Bohu.

požehnaní a oblažujúceho videnia Boha (KKC 515). Len nádej môže primäť človeka k tomu, aby sa modlil a tak splnil podmienky spásy, KHP II 33. Teda najskrytejšie hodnoty, nároky, požiadavky, túžby a ideály človeka nie sú nezmyselné subjektívne vlnky na hladine mojej psychiky, ale sú jasným príznakom objektívnej reality¹⁰.

Nádej je u Pinckaersa prvým ovocím viery a je založená na Božích prisľúbeniach a blahoslavenstvách, PI 173. *Viera je nutným predpokladom nádeje*, avšak viera automaticky nevyvoláva túžbu, ale vyžaduje nové rozhodnutie, nový úkon - Božskú teologálnu čnosť nádeje. Nádej nie je samozrejmým následkom viery. Nik nedôveruje Bohu, ak ten pre neho nie je najprv veľkou skutočnosťou, ktorá vnika do srdca človeka vierou. Viera v Boha umožňuje dôveru v neho. Povzbudený darmi viery sa dúfajúci vydáva na cestu vedúcu k Bohu. Takisto niet plnej viery bez nádeje (kto dúfa, dôveruje Bohu ako svojej spásy, a vo viere to koná s ešte väčšou silou). Súčasne je nádej začiatkom lásky. Keby však nenapredovala k dokonalej láske (cez žiadostivú), tak by ostala bez formy, dokonalá láska teda zdokonaľuje nádej, G II/a 204.

Veriaci, tvrdí Špiner, verí v dielo, verí, že človeka treba vytvárať. Keďže je človek bytosť žijúca v nádeji, tak sa aj rozvíja. Nádej je aktom osobnej existencie a takto odlišná od rozmanitých hnutí mysle, DŠ 65. Nádej konštituuje jej obsah, ktorý sa nachádza v jej vnútri. K tomuto obsahu sa nádej vzťahuje neporovnateľne intímny spôsobom. Jedná sa o štruktúru bytia, ktorá prekračuje psychický subjekt. Jej obsah je jej imanentný. Tento obsah existuje len v nej a nádej existuje len vtedy, ak smeruje k tomuto obsahu¹¹. Pre Špinera je každý mravný skutok aktom nádeje, pretože je založený na viere v zmysluplnosť mravného konania, ktorá môže byť zjavená až v absolútnej budúcnosti Božej¹².

Nádej je veľká inšpirácia étosu. Má *vždy* etický aspekt a preto je integrálnou súčasťou etiky. Naopak, etika má vždy takisto teologický aspekt a do tejto miery spočíva v nádeji, DŠ 66.

Nádej získava svoje usmernenie presnejšou predstavou určenosti človeka pre večnosť, je základnou podmienkou humanity v kresťanskom zmysle a nakoniec aj humanity vôbec. Nádej na transcendentnú budúcnosť nesie so sebou istú *relativizáciu prítomnosti*.

10 Nádej znamená povedať, že je lepšie byť ako nebyť. Teda už vnútorná túžba po Bohu je stopou samotného Boha vo mne. Moja agónia a extáza očakávania radosti, akú tento svet nemôže dať, sú zaručenými znakmi toho, že som bol stvorený pre toho, ktorý je radosť sama, PK 76.

11 Špiner tu cituje z diela Paula Ludwiga Lansberga, *Zkušenost smrti*, Praha, Vyšehrad 1990, s. 138, *por.* DŠ 66.

12 Budúcnosť nádeje je budúcnosťou sveta a aj budúcnosťou mojej vlastnej osoby, ktorou sa mám naplniť, DŠ 66.

Nádej dôveruje v istý proces dozrievania, DŠ 70. Ide o dôveru, ktorá speje ku svojej budúcnosti a v tomto akte je samotnou trpezlivosťou¹³, DŠ 71.

Dejinné ospravedlnenie nádeje vidí kresťan v dejinách spásy, zvlášť v príbehu Ježiša Krista, jeho smrti a zmŕtvychvstania (1 Kor 15, 15- 22).

Z pápežov sa v značnej miere zaoberal nádejou Ján-Pavol II.¹⁴ a úplne najaktuálnejšia je encyklika Benedikta XVI. *Spe Salvi* (Spasení nádejou)¹⁵.

NÁDEJ VO SV. PÍSME:

SZ nádej

Celý SZ je vtelením nádeje (KHP II 78), kde sa jedná o vzťah človeka a Boha, P I 176. Kresťanská nádej preberá vzor v nádeji Abraháma (proti nádeji v nádeji uveril- Rim 4, 18). Abraháмова nádej je zrodením teologálnej nádeje¹⁶. Grécke slovo pre nádej je *elpis* a vyjadruje očakávanie ako dobrej, tak aj zlej budúcnosti. Hebrejské *Tikwáh* je zase nádej ako napäté očakávanie, vždy kladné očakávanie budúcnosti (spásy) na základe zmluvy. Pred vstupom do svätej zeme ide o nádej zabratia zeme a potom nádej na deň Pánov, Božiu ochranu a požehnanie, čo predpokladá poslušnosť, G II/a 170. Po babylonskom zajatí ide o nádej v novej zmluve, ktorá obnoví Izrael a neskôr sa vkladá nádej do kráľa, ktorý je Bohom pomazaný, S 127. Nositeľ nádeje je teda ľud Izraela (až druhotne jednotlivec), Ba 47. Nádej tu má teda kolektívny charakter.

Očakávanie Mesiáša je hlavným predmetom nádeje Izraela, AH 95. Mesiášska nádej bola síce najprv svetská¹⁷, ale postupne sa mení. Najprv sa očakával vek spravodlivosti,

13 Očakávať znamená dávať. Všetko naznačuje, že o nádeji sa dá hovoriť len tam, kde existuje tajomná komunikácia medzi dávajúcim a prijímajúcim, ako výmena, počiatok duchovného života, DŠ 71. Lansberg hovorí o nádeji ako aktualizácii tvorenia, *ibid.*, s. 139. Nádej sa teda javí ako prienik v čase, Špiner tu hovorí o prorockej povahe nádeje, DŠ 72.

14 V knihe *Prekročiť prah nádeje*, Nové mesto, Bratislava, 1995 Ján-Pavol II. hovorí: „Diskutovať o morálnych problémoch bez toho, aby sme vzali do úvahy základy našej nádeje je zbytočné, dokonca vedie k omylu.“, s. 20.

15 Benedikt XVI. Vydal encykliku *Spe salvi* (SS) 30. novembra 2007: http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367

16 Pinckaers ukazuje tri etapy Abrahámovej nádeje: jeho formáciu, jeho skúšku a jeho završenie. Abraháмова viera pretvára jeho nádej tým, že do nej vovádza nový prvok, ktorý tu odteraz bude hrať základnú úlohu: už sa nejedná len o nádej človeka, ale táto sa stáva stále viac nádejou v Boha, v jeho moc ako základ celého života a otcovstva. Túto nádej dedil od neho jeho syn Izák ako budúcnosť prisľúbenia, P I 177. Skúška nádeje pri obetovaní jeho syna je tu podmienkou jeho plodnosti cez dar lásky. Táto nádej v Boha bola darom požehnaní a završila sa budúcim ovocím prisľúbenia, P I 178.

17 Piegsa rozoberajúc Balthasara hovorí o generickej nádeji vzkriesenia národov a nie jednotlivcov. Túto teóriu obhajoval aj F. Kafka a K. Marx a dnešní predstavitelia sionizmu. Tomuto pojmu zodpovedá morálka povinnosti solidarity a vernosti spoločenstvu, PP II 142.

dobrá vláda, sloboda od utláčania, čas hojnosti, bohatá žatva, harmónia a mier¹⁸. Postupne tu však vnikajú aj také ciele modlitby a túžby ako požehnanie, milosrdenstvo, spravodlivý súd, odpustenie a spása od Pána (oproti nádeji v modly, bohatstvo, moc a náboženské praktiky), KHP II 79. Trpké skúsenosti vyhnanstva a zániku monarchie ukazujú Mesiáša pod rúškom Božieho sluhu, trpiaceho pre spásu ľudu a ako „Syna človeka“ zakladajúceho eschatologické kráľovstvo. Predsa však táto nádej nedosahuje svoju celistvosť, G II/a 172.

V SZ sa nádej objavuje vždy po boku Božej bázne a obidve spoločne sú znamením spravodlivého a zbožného človeka, KHP II 78. Hýbateľom nádeje je Pánovo zaslúbenie pre Izrael a spomínanie na veľké skutky Pánove, KHP II 80. Naplnenie Božieho zaslúbenia a mesiášskeho očakávania záviselo vždy na vernosti Božieho ľudu¹⁹.

NZ nádej

U synoptikov niet slova *nádej*, avšak realitu nádeje tu vyjadrujú slová ako *hľadať* a *očakávať*, KHP II 80. Ježiš hlása blízkosť Božieho kráľovstva, ktoré však musí rásť. Toto kráľovstvo prináša Božiu vládu nad ľudstvom a svetom a prisľúbením pre všetkých, ktorí žijú podľa Božej vôle, avšak zvlášť pre tých, ktorým bola upretá láska a spravodlivosť. Tí, ktorí zaostávajú za zákonom Božieho kráľovstva nebudú vylúčení, ale potrebujú obrátenie. Božie kráľovstvo vyžaduje premenu sveta v zhode s Božou vôľou a prikázaním lásky, KHP II 81. Prítomná spása bude dovŕšená na konci vekov. Podmienkou účasti na Božom kráľovstve je vytrvať v nasledovaní Krista, Ba 47. Odmena pre trpiacich a utláčaných na konci vekov nechromuje činnosť vo svete, keďže každý bude vydávať počet zo svojich talentov. Podobenstvo o poslednom súde ukazuje, že hlavným merítkom bude účinná láska k blížnemu. Aj pre pozemskú činnosť však Ježiš sľubuje podporu (Mt 16, 18; Mt 28, 10; Mt 10, 19).

KKC sa zvlášť zmieňuje pri nádeji o blahoslavenstvách (§ 1820), ktoré zameriavajú ľudskú nádej k nebu ako ku zemi zaslúbenej a ukazujú cestu skúškami, ktoré čakajú Kristovho učeníka (Rim 12,12). Pre zásluhy Ježiša Krista a jeho umučenia nás Boh uchová v nádeji, ktorá nezahanbuje.

Blahoslavenstvá, dodáva Pinckaers, sa prezentujú ako Ježišova odpoveď na otázku po nádeji. Sú umiestnené v línii židovskej nádeje prisľúbenia daného Abrahámovi, Mojžišovi a Dávidovi, ale dvíhajú sa vyššie: z nádeje na obsadenie zeme a jej obrany až k

¹⁸ Toto nazýva Beneš prvotné predmety nádeje SZ spolu s potomstvom. Proroci však bojovali aj s opovrhľivou nádejou, ktorá sa týkala Božej prítomnosti v chráme. Nakoniec sa ale Jahve ujme verných zbytkov Izraela a obnoví kráľovstvo, Ba 47.

¹⁹ Nevernosť oddľovala alebo prerušovala plnenie prisľubu a má za následok Boží súd.

nádeji na prichádzajúce Božie kráľovstvo. Takto napĺňajú blahoslavenstvá SZ nádej ako evanjeliový zákon, ktorý spĺňa prikázania Mojžišovho zákona, P I 178.

Nádej u sv. Pavla je rozlišovacie znamenie kresťanského bytia. O pohanoch sa hovorí, že žijú bez nádeje (1 Sol 4, 13; Ef 2, 12), ES 191. Pavol zreteľne rozlišuje nádej od viery. Nádej je u neho založená na neotrasiteľnej dôvere v nikdy nezlyhajúcu Božiu lásku²⁰ (Rim 8, 31–39). Plodmi tejto nádeje sú radosť a pokoj (Rim 12, 12; 15, 13). Kresťania majú prinášať ovocie všetkých dobrých skutkov a rásť v poznaní Boha (Kol 1, 9), teda nádej musí mať svoju formu aj v pozemskom živote (2 Sol 3, 12), G II/a 182.

Keďže sv. Pavol nepoznal Krista pred vzkriesením, je jeho nádej úplne postavená do obdobia medzi Kristovým vzkriesením a jeho druhým príchodom (1 Kor 1, 7; 2 Kor 1, 14; Flp 1, 6.10; 2, 16). Nádej dáva Pavlovi istotu (Rim 5, 5.9), ktorej základom je Kristus. Je tu napätie medzi istotou nádeje zaručenou Bohom a neistotou spásy, pochádzajúcej z ľudskej slobody. Vyžaduje však našu spoluprácu dobrými skutkami (Rim 14, 10; 2 Kor 5, 10). Pohľad na Boha dáva nádej, naša nestálosť vnuká bázeň (Fil 2, 12; Rim 11, 20–22). Bázeň by viedla k zúfalstvu, keby Boh človeku nedaroval počiatok spásy (Flp 1, 6).

Výrok „V nádeji sme spasení“ (Rim 8, 24) ukazuje na historickú skutočnosť spásy a sviatosťnú prítomnosť, ale nádejou sa vykúpenie ešte musí završiť. Nádej je tu postojom kresťana, ktorý dúfa, ako aj predmet, v ktorý dúfa, G II/a 176. Neviditeľný predmet je však oveľa skutočnejší, pretože viditeľné veci sa pomínú, kým neviditeľné sú večné (2 Kor 4, 18). Kresťan už má účasť na dobrách Božieho kráľovstva a zároveň očakáva úplné a definitívne začlenenie (1 Kor 6, 9; 15, 50; Gal 5, 21).

Sv. Pavol má trojaké vyjadrenie nádeje (S 128)²¹:

dôvera- v Božie prisľúbenia

očakávanie- budúcich statkov

trpezlivosť- v očakávaní

Dúfajúci sa vyberá cestou dôvery vo viere do budúcnosti a siaha po vzdialenej záchrane. Nádej sa nezakladá na ľudskej realizácii obrazu budúcnosti, ale práve naopak,

²⁰ Napriek tomu, že nádej nestojí vo svätom Písme samostatne oproti viere alebo láske, sv. Pavol hovorí o Bohu nádeje (Rim 15, 13). Boh, v ktorého veria kresťania je Boh, ktorý im skrze svoje konanie dáva dôvod na nádej, ES 192.

²¹ Schockenhoff uvádza inú pavlovskú triádu, ES 192:

Soteria (záchrana, alebo spása)- 1 Sol 5, 8. Táto pomáha v pokušeniach a beznádeji tohto života. Je bezpečnou kotvou duše (Hebr 6, 19), ktorá preniká tam, kam došiel Ježiš (LS 71). Nádej je aj zbraňou ochraňujúcou v boji o spásu.

Zoe (eschatologická spása) na večný, neporušiteľný, skutočný a trvalý život (Rim 2, 7; 5, 21; 6, 22).

Doxa (sláva)- ako nával nádeje (Rim 5, 2). Kresťanská nádej sa pozerá na slobodu slávy Božích detí (Rim 8, 21).

na bezhraničnej dôvere v Boha, ktorá nehľadá na seba samého²². Neotrasiteľná dôvera v Božiu záchranu kladie nádej na úroveň eschatologických čností bdelosti a trpezlivosti²³, ES 192.

Karl Matthäus Wolschitz v pavlovskej teológii nádeje uvádza sekvenciu trpezlivosť-osvedčenie-nádej ako znamenie eschatologickej existencie, ktoré sa prejavuje v ustaní tlaku protirečivej prítomnosti v nádeji a trpezlivom vytrvaní²⁴. Hlavne zmŕtvychvstanie Krista je zárodkom kresťanskej nádeje. Nejedná sa o automatizmus, ale vyžaduje sa duch obrátenia pre všetkých (uvádzanie spásy do skutku „s báňňou a chvením“ - Flp 2, 12). Kresťanská nádej preberá zodpovednosť za budúcnosť celého stvorenstva (Rim 8, 18–25). Táto nádej nie je individualistická, ale je založená na spojení s Kristom a smrťou očakáva plnú účasť na jeho sláve aj pre Božie stvorenie.

V Liste Hebrejom je hlavným motívom nádeje sv. Pavla Božie zaslúbenie a vernosť, a nie zákon (Hebr 10, 23²⁵; 6, 11–20). Nádej je tu aj skutočnosť konečného (nadzemského) cieľa a trpezlivé očakávanie, kotva duše (Hebr 6, 18–20), je lepšia ako SZ nádej (Hebr 7, 19), dáva stále novú silu a motivuje k láske k blížnemu (Hebr 13, 1–21), Ba 49.

Sv. Peter posilňuje v prenasledovaní príkladom trpiaceho Krista a krásou budúceho cieľa (znovuzrodenie pre živú nádej-1 Pt 1, 3; 1, 7; 4, 13; 5, 10). Účinná nádej dobrými skutkami umlčuje protivníkov (1 Pt 2, 15; 3, 15- nádej sa tu rovná viere²⁶).

Sv. Ján používa pojem *zoe* (eschatologická spása) ako centrálny termín jánovskej teológie a kresťanskej viery namiesto synoptického Božieho kráľovstva a pavlovskej Božej spravodlivosti. Jediné miesto, kde sa zjavuje slovo *elpis* je práve u sv. Jána ako nádej v budúcnosť lásky, ktorá nás už teraz má za Božie deti (1 Jn 3, 3). Budeme Kristovi podobní a vidieť ho taký aký je (1 Jn 3, 2). V reči na rozlúčku nás Ježiš ubezpečuje príslubom účasti na svojej sláve (Jn 14, 1–3; 17, 24). Jánova nádej je teda skôr obsiahnutá vo viere.

22 R. Bultmannova definícia nádeje, ES 192.

23 V 1 Sol 1, 3 sa nádej prirovnáva k trpezlivosti (por. Rim 15, 4; 2 Sol 1, 4; 3, 5 a hlavne Rim 5, 3). Zákon rastu nádeje a logika jej dozrievania sa u Schockenhoffa vyjadruje takto: skrze skúsenosť tiesne sa stáva nádej trpezlivosťou. Táto ale, a v nej nádej, ktorá vytrvá v skúške osvedčenia, volá znova nádej a posilňuje ju. Toto by sme mohli nazvať psychologickou definíciou nádeje podľa Rim 5, 3. Nádej je tu niečo úplne iné ako utopické snívanie, alebo žiadostivá túžba, ktorá kladie ruky do lona. Ide skôr o aktívne vytrvanie v utrpení, trpezlivé a bdelé dôverovanie, že Boh sám človeku príde na pomoc vo všetkých tiesňach jeho pozemského života ako všemocná záchrana.

24 K.M. Woschitz, *Elpis. Hoffnung*, Viedeň, 1979, s. 533, por. ES 193.

25 Nádej a viera sú tu úzko spojené, SS 2.

26 SS 2.

Kniha Zjavenia ukazuje prenasledovaným kresťanom výhľad do budúcnosti víťazstva. Vízia nového neba a novej zeme uzatvára kozmickú perspektívu posolstva nádeje NZ (Zjv 21). Táto nádej je obsiahnutá v trpezlivosti, G II/a 184.

Schockenhoff uzatvára biblický pohľad Weberovým názorom, že nádej v NZ nie je ani stav ľudskej existencie, ani anticipované načahovanie sa po otázke toho, čo ešte nie je, ale naopak, na tom, čo už teraz platí nie ako konštatovateľný fakt, ale v zmysle vážnej vzatej Božej skutočnosti v podmienkach tohoto sveta. Preto táto nádej v NZ nemá iný dôvod ako samotného Boha, ES 195. Schockenhoff dodáva, že z biblického hľadiska je nádej dôvera v ešte skrytú skutočnosť Božieho kráľovstva. Táto nádej je oveľa viac ako prirodzené presvedčenie, alebo vrodená veselosť. Preto tradícia chápe nádej ako teologickú čnosť, ako Božiu vlohu a dar Ducha, ES 195.

NÁDEJ U CIRKEVNÝCH OTCOV

V druhom a treťom storočí vládol milenarizmus (chiliazmus), očakávanie tisícročného kráľovstva na zemi, Ba 52. Origenes učil apokatastáziu²⁷ - prechádzanie duše rajom a očisťovaním ohnivým krstom. Presnejšia náuka o nádeji prišla od sv. Augustína - po smrti hneď duša dosiahne odmenu, alebo trest, ktoré však budú úplné až po vzkriesení. Predmet nádeje je osobná blaženosť, nazeranie na Boha tvárou v tvár²⁸. Sv. Augustín uvádza, že dom Božej večnej blaženosti je postavený na základoch viery. Jeho stavba rastie a pokračuje nádejou²⁹.

Teológia STQ ide strednou cestou. Preberá od sv. Augustína, že predmetom nádeje je osobná spása, ale znovu začleňuje do predmetu nádeje aj spoločenské hľadisko³⁰. Nádej je u STQ, podľa Pinckaersa, *čnosťou túžob*³¹ (túžby delí na túžbu po živote, plodnosti, po pravde, po živote v spoločnosti, túžbu po dobre) spojená so životom na všetkých

27 *Apokastasis, apokatastasis* - znovuzavedenie, nový poriadok: táto náuka pochádza už z klasickej gréckej filozofie od platonizmu cez stoikov. Novoplatonizmus takto nazýva návrat duše po odchode. V Sk 3, 21 sa tento výraz objavuje vo Svätom Písme. Najprv sa tým myslelo na teokraciu v miléniu, teda otvorené panstvo Božie bez pozemskej vlády, neskôr predsa len na znovuoobnovenie stavu pred pádom do hriechu, <http://de.wikipedia.org/wiki/Apokatastasis>.

28 Takto zúžený predmet nádeje, dodáva Beneš, stráca svoj spoločenský ráz, stáva sa výrazom individualistickej spirituality typu „zachráň svoju dušu“, Ba 52.

29 *Sermo 27*. Dacík sa pýta: k čomu by boli základy, keby na nich nepokračovala stavba? Niet kresťanského života bez nádeje. A kde je ozajstná viera, je nádeje nadostač, RD 178.

30 Nádej je oživovaná láskou, ktorá nás uvádza do stotožnenia s tými, ktorých milujeme a pôsobí, že túžime po ich dobre ako po dobre vlastnom, Ba 53. Beneš sa chce dnes vyvarovať oboch extrémov: ako individualistického poňatia nádeje, tak aj extrémov prehnaného kolektivismu, ktorý jednostranne zdôrazňuje kozmickú a spoločenskú povahu nádeje, v ktorej zaniká hľadisko jednotlivca. Tento postoj vedie k podceňovaniu významu osobného duchovného života a snahy o vlastnú spásu.

31 Ďalšie vyčerpávajúce dielo o histórii čnosti nádeje v rannom stredoveku až po jeho vrchol ponúka

úrovniach, ktorá nás vedie k šťastiu. Táto nádej obsahuje odvahu k bytiu a jednaniu akceptujúc riziko života, znášajúca trpezlivo námahy a bolesť bez toho, aby ustúpila dokonca aj pred smrťou. Nádej je takisto *dôvera*, ktorá nás podporuje v konaní a rozširuje sa aj na iných, do spolupráce v rodine, spoločenstve, národe. Pomáha nám prekonať aj veľmi ťažké sklamanie, pretože majú svoj pôvod v Bohu darcovi života, snaží sa k nemu vrátiť ako ku zdroju všetkého dobra. Vcelku je nádej pôvodnou spirituálnou energiou v rozvoji, ktorá nám pomáha ašpirovať tak vysoko (aj bez toho aby sme o tom veľa vedeli z dôvodu tajomstva do ktorého nás vovádza), že by nemohla nikdy dosiahnuť svoj cieľ, spojenie v Bohu, keby tento sám nezasiahol, P I 175.

DEFINÍCIE ČNOSTI NÁDEJE:

Nádej ako úkon je Božská, teologická, vliata čnosť, ktorou pre pomáhajúcu Božiu všemohúcnosť pevne a s istou dôverou očakávame z Božieho prísľubu, že dosiahneme večnú blaženosť a usilujeme sa o ňu ako aj o prostriedky na jej dosiahnutie. Uvedomenie si nádeje je splnené zbožným životom a prosebnou modlitbou, S 128.

Pinckaers uvádza definíciu nádeje vo všeobecnosti ako čnosť túžby, ktorá sa vystiera k dobru čeliac s dôverou ťažkostiam, prekážkam a dĺžke času, ktorá ju oddeľuje od svojho objektu, P I 173.

Ide o dôverné očakávanie odpustenia hriechov, Božej pomoci a večnej spásy. Základom nádeje je viera (Hebr 11, 1), AH 95, SS 7. V oddelení od Boha však potrebujeme nádej na znovuspojenie sa s Ním (Fil 1, 10–16, *poz.* SS 4).

STQ: nádej ako túžba (vášeň-*passio*) po dobre, ktoré je ťažké avšak nie nemožné dosiahnuť³². Túto túžbu sprevádza očakávanie splnenia³³, KHP II 78.

Nádej je teologická čnosť, ktorou túžime po nebeskom kráľovstve a po večnom živote ako po svojom šťastí, pričom vkladáme svoju dôveru do Kristových prísľubení a nespoliehame sa na svoje sily, ale na pomoc milosti Ducha svätého (KKC § 1817).

Človek nádejou dúfa v Boha od Boha (sv. Bonaventúra). Nádej je viera v budúcnosť³⁴,

Pinckaersova staršia publikácia o obnove morálnej teológie s veľkou časťou venujúcou sa čnosti nádeje pre správne ľudské jednanie, S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, ed. Pierre Téqui, 1979.

32 ST II-II 17,1. Peschke dodáva, že táto pasáž nepodáva definíciu presne, ale obsahuje všetky jej prvky, KHP II 77. Günthör sa venuje rozdielu medzi vášňou a čnosťou nádeje. Vášeň nesie v sebe skúsenosť ľudského dúfania a tak prechádza do nadprirodzenej skutočnosti prijatím našej vôle. Čnosť nádeje je Boží dar a súčasne slobodné rozhodnutie človeka ako užívateľa rozumu. Prirodzená čnosť nádeje neexistuje, lebo táto má základ v Bohu tak ako sa dal poznať v zjavení. Tento motív je prístupný v spásanosnom poriadku ustanovenom Bohom, G II/a 187.

33 Nádej teda nie je isté očakávanie, ale patrí sem aj prvok neistoty. Je stále zraniteľná, v pätách jej kráča strach.

34 Nejedná sa tu o nejasný sentimentálny subjektívny prejav. Ide viac (podobne ako u viery) o určitú a jas-

PK 75. Táto čnosť je preto teologálna a Božská, pretože kladie človeka priamo do styku s Bohom ako cieľom a už odteraz ho spája s Bohom ako motívom nádeje, G II/a 193.

Filozofická definícia: nádej je vášeň vznetlivej snaživosti, smerujúca k budúcemu, s obtiažami dosažitelnému dobru³⁵.

TEOLOGICKÉ CHÁPANIE POJMU NÁDEJE

Nádej je jednou z hybných vášní človeka. Scholastika ju zaraďuje medzi vášne. Ak medzi túžbu po určitom dobre a objekte túžby sa dostane prekážka, tak v prípade neprekonateľnej nasleduje ako reakcia zúfalstvo, alebo v prípade prekonateľnej nádeje, že to pôjde. Reakciou je potom elán, optimizmus a chuť do života.

Peschke hovorí, že k podstate nádeje nepatrí, aby jej predmet bol mravne dobrý. To platí len pre čnosť nádeje. Táto sa stáva čnosťou ak neochvejne smeruje k tomu, čo je mravne dobré a hodné lásky. Takéhoto druhu je kresťanská nádej, KHP II 78.

Ludská skúsenosť, dopĺňa Rotter, je stále skúsenosťou pominuteľnosti a túžba ponad ňu presahuje. Avšak každá skúsenosť šťastia je prislúbenie, ktoré prítomný okamžik nemôže úplne splniť. Človek nájde naplnenie svojich túžob len v spáse, ktorá nie je podriadená pominuteľnosti času, ale je večná, NLCHM 338.

Schockenhoff ďalej rozvíja kresťanskú antropológiu tak, že človeka nazýva *bytosťou nádeje*. Človek má oproti zvieratám³⁶ schopnosť dúfať a prekračovať hranice svojho vlastného bytia a takto ukazuje opak svojej konečnosti. Je schopný uskutočniť sám seba jedine tak, že prekračuje seba a svoj svet smerom k otvorenej budúcnosti. Človek je teda transcendentná bytosť upriamená smerom dopredu³⁷, ES 197. Filozofická antropológia

nú odpoveď ako reakciu na Boží podnet, jeho zjavenie. Nielen dúfam, ale dúfam Bohu vďaka jeho prislúbeniu (teda nie „želám si“, alebo „bol by som rád“).

35 Táto definícia vystihuje psychologickú povahu nádeje a vlastnosti dobiehajú, ktoré sú jej predmetom, Ba 50. Je mnoho vecí, v ktoré môže človek dúfať (zdravie, sloboda, víťazstvo správnych myšlienok, oslobodenie chudobných a utláčaných, ale u hazardného hráča aj výhra a u falšovateľa peňazí úspech). V tomto zmysle je nádej nie čnosťou, ale afektom, KHP II 77.

36 Zvieratá majú takisto schopnosť strachu a očakávania, avšak nemôžu dúfať. Filozofická antropológia 20. storočia označila človeka za svetu otvorenej bytosti, ktorá je schopná presahovať seba samotnú a z dôvodu svojho nedostatočného „vybavenia“ je prinútená prekračovať svoje prirodzené okolie v excentrickej vzdialenosti k sebe samému (H. Plessner). Svet človeka nie je pevne položený, ale ide o svet ako celok, v ktorom človek stojí v otvorenom horizonte svojho bytia (K. Rahner). Človek mieri k poslednému dobru, ktoré vychádza najavo v jednotlivých dobrách jeho života a v jeho čiastočných skúsenostiach zmyslov, ES 197.

37 Neodlučiteľné znamenie tejto otvorenej bytosti je jeho ohraničenosť a nenasýtiteľnosť. Človek stojí v neprekonateľnom napätí voči ohraničeným možnostiam naplnenia, ktoré sú mu k dispozícii z jeho vlastných síl. Existuje teda paradoxne ako konečná bytosť, ktorá je zameraná k naplneniu, ktoré prekračuje všetky hranice jeho vlastných možností. Jeho charakter je túžbou po nekonečne skutočnom a dobrom, dokonalej spravodlivosti a láske, ktoré nemôže utíšiť pomocou svojich prirodzených schopností, ale ktorá ho už teraz ťahá k odporu voči biede jeho pozemského bytia. Toto je paradoxnosť jeho *conditio humana*, ES 198. Kto

nemôže človeka sprevádzať na jeho ceste k absolútnej nádeji pomocou voči nej položených obmedzení, ale môže ho priviesť k prahu nádeje a ukázať mu, že takáto nádej zodpovedá najhlbším inšpiráciám jeho bytia³⁸, ES 198.

Honek upresňuje, že nádej dodáva silu prekonať prekážky, rozmnožuje optimizmus a ukazuje do budúcnosti ku ktorej má vzťah radostného očakávania, AH 95.

Cieľ nádeje ako jej posledný cieľ je zdarma darovaný Boží dar. Ide o zavŕšenie, zbožštenie človeka plným spojením s Bohom. Tento cieľ nemôže človek dosiahnuť vlastnými silami. **Primárnym predmetom (cieľom) nádeje** je Boh ako darca večnej blaženosti.

Sekundárny predmet nádeje sú nutné pomocné (dočasné) prostriedky pre jej dosiahnutie (všetko to, čo v živote treba, aby sme dospeli k spásu): ako milosť pomáhajúca, odpustenie hriechov, dar zotrvať v dobrom až do konca, ale aj materiálne prostriedky pre kľudný život na zemi, nakoľko nám slúžia k dosiahnutiu posledného cieľa³⁹.

Krešťanská nádej však neočakáva nové stvorenie až na konci vekov. Duch Pána bol zoslaný, aby obnovil tvár zeme. Teda Božie kráľovstvo musí rásť už teraz medzi nami. Takto k predmetu nádeje patrí aj obnovenie ľudských srdc v spravodlivosti a svätosti, lepší poriadok súčasného sveta, vytvorenie mieru medzi ľuďmi a národmi, ktoré dopĺňajú eschatologickú nádej⁴⁰.

Dúfame aj v prirodzenú pomoc (napr. udelenie dostatočne dlhého života, aby sme mohli ísť za cieľom). Nakoniec dúfame, že Boh vo svojej láskavej prozreteľnosti vyznačí cestu nášho života tak, aby nás priviedol k sebe ako nášmu cieľu, G II/a 190.

Predmetom nádeje sa dá nazvať aj dobro (plnosť spásy) budúce, obtiažne, dosažiteľné, teda v žiadnom prípade nie zlo. **Zabúdateľný a hlavný predmet nádeje** je Kristova

vydrží toto napätie konečnosti ľudskej existencie a odmietne presahujúcu odpoveď, toho zasiahne stiesňujúci strach (STQ, *Summa contra gentiles* III, 48). A ak nechceme človeka chápať ako chybnú konštrukciu, musíme nejako zobrať do úvahy aj jeho naplnenie.

38 Filozofia nemôže zdôvodniť nádej na večný život, ktorá jediná naplňuje túžbu človeka. Predsa len však môže ukázať, že takéto napriahnutie je podstatné pre štruktúru ľudskej nádeje ako to poukázal G. Marcel: ak sa človek vzdáva takejto nádeje, tak sa uzatvára do seba samého. Toto poznanie vedie k vedomiu uzavretého času ako väzneniu, avšak nádej je prelomením tohoto času smerom k transcencii, ES 198. V akte nádeje prelamuje človek väzenie vlastného Je smerom k „úniku do spoločenstva“ ku ktorému nádej poukazuje. Človek nádejou prechádza do aktu neohraničenej lásky, ES 199. Marcelova analýza nádeje ukazuje na jej psychologické prvky. U chorého, ktorý dúfa, aj napriek nevyliciteľnej chorobe začína premena nie ako sklamanie, ale ako bezhraničný rast nádeje. Strach a pochybnosti patria do existenciálneho stavu vlastnenia, naopak nádej neodvolateľne patrí k bytiu. Jedná sa o odpoveď vďaka stvorenia a vytvára nezničiteľné ontologické znamenie nádeje.

39 ST II-II 17, 2 a *De malo* 5, 1 ad 5–6.

40 Tradične sa tieto ciele radia k druhotnému predmetu nádeje. Peschke vidí problém len v dostatočne presnom určení týchto menších nádejí, ktoré patria do oblasti duchovných a dočasných prostriedkov, KHP II 83.

parúzia⁴¹ ako dovŕšenie a plnosť Božieho kráľovstva pre vykúpeného človeka, AH 95. Defektom je nádej v neadekvátne dobrá, alebo neprimerané motívy. Keďže sme však bytosťami v tele a nielen dušou, potrebujeme aj nádej pre rôzne dočasné dobrá, LS 73.

K týmto predmetom pristupuje Božie milosrdenstvo, zhovievavosť a vernosť⁴² ako **formálny predmet nádeje**.

Kresťanská nádej spočíva v prísľuboch Božieho zjavenia. Z podstaty je nadprirodzená, aj keď nadväzuje na túžby ľudskej prirodzenosti. Honek vidí predmet nádeje v *čakaní* na účasť na Božom kráľovstve, teda večnú spásu (AH 96) a Peschke hovorí o **poslednom predmete nádeje** o *blaženom spoločenstve s Bohom*. Tradícia k tomuto predmetu pripočítava aj *večný život* alebo *oblažujúce vlastnenie Boha*. Novšie definície v snahe o prekonanie tohoto individualizmu hovoria o **univerzálnom a kozmickom predmete nádeje**. Definujú ho ako integrálnu spásu, plnosť mesiášskej ríše, zavŕšenie Božieho stvoriteľského plánu a zdokonalenie všetkých vecí v Kristovi ako hlave vesmíru, KHP II 82.

Predmetom nádeje a aj **motívom** je nakoniec vždy Boh (*viz.* SS 3). Zdolanie prekážok očakáva človek opäť od Boha pre jeho prísľub. Schockenhoff (ES 194) hovorí o trojakom základe nádeje:

nádej založená na *Kristovi* a sile jeho vzkriesenia (2 Kor 1, 7; Fil 2, 9; Ef 4, 4; 1 Tim 1, 1). Ide o útechu pri prítomnom utrpení a konečnú záchranu pred budúcim ohrozením (2 Kor 1, 9–10). Apoštolská námaha je takisto založená v nádeji v živého Boha (1 Tim 4, 10).

nádej založená na *Bohu*, ktorý oživuje mŕtvych a povoláva z ničoty do bytia (Rim 4, 17). Sv. Pavol tu nehovorí o nádeji v seba samého.

vlastný dôvod nádeje je aj *láska*. V 1 Kor 13, 7 (rovnako Rim 5, 5⁴³) sa táto zjavuje ako **subjekt nádeje**. Láska sa takto rozvíja (1 Jn 3, 2) v rámci lásky, vychádza z lásky Boha Otca a nedúfa v nič menšie ako budúcnosť, ktorá je prisľúbená láske. Nádej sa zakladá na spoločenstve s Bohom. Keď láska spočinie v jej celi, tak sa nádej mení na vzájomné sebazpoznanie a završuje sa v nazeraní na Boha z tváre do tváre, ES 195.

Základ (dôvod, zmysel, predmet) nádeje, ako osobného nazerania a blaženosti je Boh poznaný vierou a milovaný žiadostivou láskou (*amor concupiscentiae*). Takto to vyjadřila

41 Peschke uvádza Macquarrieho poznámku, že v novej teológii sa Kristov druhý príchod chápal stále viac symbolicky, skôr ako víťazstvo jeho veci než ako jeho osobný návrat. Toto víťazstvo je určite obsiahnuté v nádeji na parúziu, KHP II 80, pozn. 119.

42 Ako viera predpokladá zjavenie toho, čo veríme, tak nádej predpokladá prísľub toho, čo dúfame, T 213.

43 Láska, ako nádej ktorá nás neponechá v hanbe spočíva v láske Božej vyslovenej v našom srdci Duchom svätým. Duch svätý a Božia láska sú takto nazvané ako dvojité garancie, že nádej nemôže sklamať, ES 194.

vrcholná školastika. Jedná sa tu o počiatočnú lásku (*amor initialis*). Toto tvrdenie je dôležité pre pochopenie, že nádej nie je úzko spojená s technikou ani rozumom, ale s láskou⁴⁴. Nádej teda smeruje k Božej láske⁴⁵, ktorej vyššia forma je láska priateľská (*amor benevolentiae*)⁴⁶, ktorá chce dobro milovaného⁴⁷. Ta je dokonalá, teda nebudeme dúfať len v osobnú blaženosť, ale aj v uskutočnenie celého Božieho plánu, v príchod definitívneho Božieho kráľovstva. Dúfame teda v parúziu nielen pre seba, ale pre slávu Božiu a z lásky k Bohu a k bližnému, B II 66. Nádej má takto svoj základ v Bohu, jeho spásonosnej vôli a prísľuboch spásy, v uskutočnení plánu spásy danom v Kristovi a nesenom ďalej Duchom svätým a v jeho zavŕšení v parúzii (teda vo všemohúcnosti, láske a vernosti Boha, ktorý sľubuje a uskutočňuje spásu, G II/a 192).

Podľa Rahnera nádej vychádza z viery a je predpokladom lásky⁴⁸. Bez viery je teda nádej nemožná. Kresťanská nádej sa zakladá na vykupiteľskom čine Ježiša, a tak ju odlišuje od iných nádejí. Piegsa hovorí o nádejných štruktúrach viery: veríme, aby sme mohli dúfať a dúfame, aby sme mohli žiť (milovať), PP II 177. Aj u Honeka sú dôvodom nádeje Božie prísľúbenia. Touto čnosťou vstupuje kresťan na cestu nasledovania Krista, AH 96. Myslenie na spásu nie je podľa neho egoistické, ale ide tu o spoločenstvo Božieho ľudu, spoločenstvo viery, Cirkev.

Motív nádeje je nadprirodzený. Hlavným motívom je všemohúčna Božia pomoc, ktorá nás ubezpečuje, že večný cieľ je dosiahnuteľný (teda Božia ochota prispieť a jeho absolútna moc to vykonať)⁴⁹. Hlavná záruka kresťanskej nádeje je zjavenie Božej lásky v Kristovi a jeho zmŕtvychvstanie ako dôkaz jeho všemohúcnosti a vytrvalej vernosti.

Sekundárne motívy nádeje sú zásluhy Ježiša Krista, jeho veľkonočné tajomstvo, príhovory a zásluhy Panny Márie a svätých, spoločenstvo s nimi, spoločenstvo Cirkvi⁵⁰,

44 J. Mausbach, G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, II. diel, Münster, 11960, § 13, s. 92, poz. PP II 178.

45 Honek uvádza, že nádej má byť impulzom a stálou výzvou k obetavej a činorodej láske človeka. Čím viac lásky je v zmyslení a skutkoch kresťana, tým pevnejšie sú vyhliadky na splnenie toho, po čom nádej túži a k čomu smeruje. Láska bez nádeje je možná len v Bohu, vo večnosti. Pútnikova nádej a jeho láska sa vzájomne dopĺňajú, AH 97.

46 ST I-II 26, 4.

47 ST II-II 17, 8: a skrze lásku bude nádej dokonalejšia. A sv. Ambróz dodáva, že nádej pochádza z lásky. Pri raste lásky bude aj nádej dokonalejšia, PP II 178.

48 K. Rahner, *Zur theologie der Hoffnung*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, s. 561–579, Mnichov, 1971.

49 Nevyslovené zasľúbenie Božej pomoci a vernosti je dané už skutočnosťou ľudskej existencie ako povolanie a poslanie a nielen biblickými prísľúbeniami. Inak by boli tieto bez zmyslu, ak by nemali možnosť byť splnené. Základné Božie zasľúbenie je takto implicitne obsiahnuté už v povolaní človeka k osobnému bytiu a k spoločenstvu (Macquarrie). Takto Boh sľubuje človeku, že ho nenechá osamote v jeho úsilí o uskutočnenie životnej úlohy, ktorú mu stanovil, KHP II 83

50 Pravé ľudské spoločenstvo nemožno násilne dosiahnuť, ani ho vytvoriť. Je dané iba ako *dar* od druhého

jej ohlasovanie Božieho slova a sviatosti, Božou milosťou spôsobené zásluhy človeka⁵¹. Nakoniec Peschke radí sem aj ľudskú vernosť a úprimnú vôľu, poctivé snaženie a dobré skutky lásky⁵².

PRIESTOROVÁ A ČASOVÁ NÁDEJ (NÁDEJ A VLASTNÁ SPÁSA-NÁDEJ A SPOLOČNÁ CESTA)

Kresťanská nádej sa môže vzťahovať aj na tento svet a ďalej sa môže deliť na nádej pre jednotlivca ako aj pre spoločenstvo⁵³. Raz sa tu jedná o individuálne završenie a inokedy o solidárne spojenie celého ľudstva. Raz sa jedná o dúfanie v niečo, čo je ešte vzdialené, inokedy o završovanie už začatého procesu, ES 200.

Spása je určená členom komunity, tak ako aj jednotlivcom. Ideme v ústrety Bohu ako Cirkev, putujúci Boží ľud. Uskutočnená nádej bude završením ako jednotlivca, tak aj Cirkvi. Preto jednotlivec dúfa s Cirkvou spásu aj pre ostatných členov, ba aj nečlenov Cirkvi, G II/a 190.

Beneš poznamenáva, že chápanie nádeje prešlo u teológov istým vývojom. Takto sa pojmom **horizontálna nádej** označuje nádej obrátená k budúcim udalostiam, naplneniu času. Naopak **vertikálna** nádej chápe svoj predmet metafyzicky ako budúce spojenie s Bohom, Ba 52.

Schockenhoff uvádza snahu teológie posledných desaťročí obmedziť individualizačnú nádej kresťanov na vlastnú spásu a postaviť Božie kráľovstvo alebo večný život do reálneho vzťahu k skutočnosti tohoto sveta. Takýmto spôsobom by sa mala tendencia k zvnútorňovaniu a individualizovaniu nádeje zabrzdiť, ba dokonca otočiť. Túto tendenciu, ktorá viedla k oddeleniu šťastia od spásy, času od večnosti, sveta od Boha, priniesol do vedomia viery sv. Augustín. Naopak moderná teológia nádeje sa pokúša toto rozdelenie prekonať⁵⁴. Tu vidí Schockenhoff tri prúdy:

človeka a jedinú, čo môžem ja urobiť je, že sa mu s vďačnosťou otvorím. Toto platí ešte viac v prípade nadprirodzeného spoločenstva človeka a Boha, G II/a 194.

51 Absenciou nadprirodzenej nádeje sa rozmáhajú povery, únik do ezoteriky, okultizmu, rôznych siekt a pseudomystických smerov, prehnaný aktivizmus (aj v Cirkvi, čo vedie k planému sociologizmu organizovaním konferencií, zjazdov a diskusií), Ba 53. Ten, kto dúfa, sa nespoľieha na svoje skutky, ale na Boha, ktorý v ňom pôsobí, G II/a 193.

52 Rôzne prostriedky milosti však súvisia s ľudskou modlitbou a aktmi uctievania Boha. Preto spolu zahŕňajú iniciatívu dobrej vôle človeka (aj keď v oblasti náboženského života). Hriechy a špatný život ohrozujú nádej. Stále úsilie o dobro a Božie priateľstvo a jednotu s Ním však uľahčujú dôvere v Boha a nádeji na jeho prijatie, KHP II 84.

53 Viz. pohľad prof. Peschkeho pri vypočítavaní sekundárnych predmetov nádeje (pozn. 40).

54 Schockenhoff upozorňuje na eschatologické debaty 20. storočia medzi *nouvelle theologie*, politickým i teológiami nádeje, latinskoamerickou teológiou oslobodenia a ekologickou teológiou stvorenia, ES 205.

Univerzálna nádej na spásu pre všetkých ľudí: nádej kresťanov musí byť vždy solidárna nádej na spásu všetkých ľudí (H. de Lubac, G. Marcel, Ch. Péguy a H.U. von Balthasar). Táto línia sa dá vysledovať už v dielach Origenesa a bola potlačená účinkom augustiniánskej teológie⁵⁵. Až filozofia náboženstva a teológia 20. storočia završuje túto snahu tak, že biblické slovo *spoločná nádej* (Ef 4, 4) sa vysvetľuje ako solidárna nádej na završenie pre všetkých⁵⁶.

Ohraničenie nádeje na individuálnu spásu, ktorá prichádza spolu s večným zatratením druhých je z teologického ako aj estetického dôvodu nepripustiteľná⁵⁷.

Solidárna nádej pre všetkých musí už teraz viesť k praxi zmŕtvychvstania, ktoré žije napriek všetkej nespravodlivosti a mnohorakým predzvestiam smrti solidarity v štruktúrach tohoto sveta. Nádej takto získava sociálno-kritickú a zároveň politickú dimenziu. Neuspokojuje sa so súčasným stavom, ale protestuje voči nespravodlivosti a biede, ktorú zapríčinili ľudia⁵⁸.

Súčasná ekologická náuka stvorenia (teológia prírody ako vlastný svedok kresťanskej viery). Sväté Písmo hovorí o novom nebi a novej zemi (Zj 21, 1), sv. Pavol hovorí o nádeji pre celé stvorenstvo (Rim 8, 20- 22). Túžba stvorenia sa neorientuje priamo na zachovanie a záchranu prírody ako etického postulátu, ale na zjavenie sa v nej Božích

55 Schockenhoff uvádza pokus STQ o korektúru sv. Augustína: prítomnosť druhých nepatrí striktne k podstatnému určeniu blaženosti, avšak patrí k jej primeranej a úplne platnej realizácii, ST I-II 4, 8.

56 Touto interpretáciou sa nezameriava nádej len na obchádzku cez lásku pre spásu ostatných, ale završenie všetkých ako súčasť vlastnej spásy sa spolu prisvedčuje a spolu dúfa, pretože vlastná spása predpokladá spásu druhých a spásu celého sveta. V pozadí stojí presvedčenie, že nádej mravne upadne na úroveň bezmocného partikularizmu spásy, ak nebude až do konca dúfať v „my všetci“ a „všetci spoločne“ (v. Balthasar).

57 Z teologického dôvodu preto, lebo takýto partikularizmus nádeje protirečí Božiemu milosrdenstvu a jeho všeobecnej vôli k spásu (Tit 2, 11). Z etického dôvodu preto, lebo to nie je zlučiteľné s láskou. Kto totiž počíta s možnosťou len jedného jediného navždy zatrateného človeka, ten ho už v myšlienkach odpísal a poslal do pekla, a to so všetkými dôsledkami, teda aj s jeho vlastnou pripravenosťou mu tuto na tejto zemi odpustiť a zomrieť po dostatočnom spolužití s ním. Pointa biblickej metafory súdu cieľi totiž na to, aby človek uskutočnil svoju vlastnú spásu v báni a strachu. Naopak zmyslom tejto metafory nemôže byť to, aby druhému, ktorý mení môj život v peklo, sa odmietala možnosť spásy, ES 206.

58 Táto nádej sa pýta po príčinách núdze, za ktorú nesú ľudia zodpovednosť. Súčasne však nezameňuje skutočnosť sveta s jej deficitárnym stavom ako následku hriechu, ale vidí oveľa viac možnosti premeny a lepšie možnosti bytia skutočnosti, ktoré sa v ňom nachádzajú. Nádej sa tak stáva službou prichádzajúceho Božieho kráľovstva, ktoré v praxi vzkriesenia už teraz nastáva. Vzkriesenie Pána je takto len začiatkom završenia sveta. Toto cieľi na nové bytie vnútorného človeka vo viere, nádeji a láske, obrátenie hriešnika a započatie v ňom Božieho kráľovstva. Takto sa má zviditeľniť prichádzajúci deň vykúpenia v živote obráteného kresťana (Origenes). Vzkriesený Pán a Božie kráľovstvo nie sú neutrálne voči štruktúram nášho spoločného života (cenám svetového trhu, otázkam vyzbrojovania, ničeniu prírody, technologickým manipuláciám, materiálnemu schudobneniu a duševne sociálnemu zbedačovaniu človeka). Vzkriesený Pán bude už vopred v tomto živote svoje a Božie kráľovstvo vytvárať a reklamovať stvorenie pre Boha, ES 207.

dcér a synov. Pri návrate Pánovom, kedy mu bude všetko podložené pod nohy a Boh bude vládnuť nad všetkým a vo všetkom (1 Kor 15, 28), dosahuje aj stvorenie svoj cieľ. Boh bude úplne vo svojom svete a svet úplne v Bohu⁵⁹.

Schockenhoff uzatvára, že predsa len blahobyt, zdravie v pokojnom a bezpečnom živote, vydarená ľudská komunikácia, možnosť spoločného hľadania pravdy, teda celé šťastie tohoto sveta nemajú konštruktívny význam pre teologickú čnosť nádeje. Toto označuje nutné hranice všetkých prirodzených pokusov o nádej človeka. Dobrá života, ktorými si poslúži dúfajúci na svojej ceste k završeniu sú mu v očakávaní jeho posledného cieľa predobrazom konečnej spásy. Každé stvorené dobro, po ktorom sa ľudské očakávanie načahuje, vlastní istú podobu s nestvoreným dobrom. Preto môže nádej svoje vlastné naplnenie dešifrovať ako podobenstvo a symbol večného završenia. Jej vlastná úloha bude učiť sa všetky malé nádeje života vidieť ako zálohu na veľké Božie završenie. Dočasné dobrá však len dovtedy ostávajú legitímne predmety nádeje, dokedy uvádzajú dúfajúceho do očakávania väčšieho Božieho naplnenia a privádzajú ho tak k tomu, aby svoju nádej vložil úplne do Boha. Nič nesmie zadržať nádej od toho, aby dúfala v jedno, posledné vo všetkom dúfajúce dobro: nazeranie na samotného Boha⁶⁰. Len neomylný pohľad na svoj posledný cieľ ochráni nádej od toho, aby sa stratila v zážitkoch naplnenia, alebo sklamaní malých a veľkých nádejí tohoto sveta, pred ktorými nikto neunikne, ES 210.

Od čisto ľudského očakávania od budúcnosti (antická túžba po nesmrteľnosti a postulatórna nádej novoveku) sa kresťanská nádej líši dejinným (konkrétnym) príchodom Ježiša Krista k ľuďom a jeho vzkriesením⁶¹. Kresťanská nádej takto nestavia na úspechoch človeka, jeho objavoch a pokroku vedy, podmanení si prírody alebo odstránení chorôb, biedy a núdze. Práve vo vyčerpanom a vypätom svete, v ktorom človek očakáva spásu skrze svoje vlastné úsilie ponúka táto nádej dôvod na vďačnosť a radosť nad tým, že Boh to rozhodujúce už vykonal a aj v budúcnosti konať bude. Cesta nádeje k poslednému cieľu- k spásu, životu v plnosti, k večnej pravde, nesmrteľnému šťastiu, k samotnému Bohu je otvorená pre všetkých vďaka Kristovi. Takto sa začala premena starého sveta v Božie nové stvorenie skrze dielo Ducha. Realizmus kresťanskej nádeje rozvážne počíta s **odporovaním zlému** až do konca tohoto veku, ES 201.

59 Biblické výroky tak smerujú viac k odstráneniu rozdielu medzi Bohom a stvorením ako k identite postulovaného starého stvorenia s novým (K. Barth) ES 208. Všetky tieto prúdy sa opierajú o dokumenty II.VK.

60 ST II-II 17, 1–2, poz. ES 210.

61 Tým, že slovo sa stalo telom, krížom a vzkriesením ukazuje Boh dejinné potvrdenie svojej vernosti, ktorú ohlásil prisľúbeniami a zjavuje svoju slávu svetu. Nádej takto nemusí vymáhať svoje naplnenie, ani neobžalúva svet pre jej nenaplnenie. Sestrami kresťanskej nádeje nie sú pohoršenie a rebélia, ale bdelosť a trpezlivosť, radosť a vďačnosť. Táto nádej vie o sile Božskej lásky, ktorej budúcnosti sa odovzdáva, ES 200.

ISTOTA NÁDEJE A NEISTOTA SPÁSY (VZŤAH BÁZNE A NÁDEJE)⁶²

Nádej je istota spojená s neistotou. Nádej dáva morálnu istotu a neistota spásy vylučuje absolútnu istotu. V Ježišovi dostáva človek spásu, v ktorú dúfa. Dúfajúci nachádza svoju istotu v Bohu, jeho vlastná nestálosť je princípom neistoty. Aspekt neistoty nutne patrí k podstate nádeje, inak by miesto nej bolo len pokojné čakanie. Dôvod neistoty tkvie len v mravnej nedostatočnosti človeka, zatiaľ čo dôvera v nekonečnú Božiu moc, dobrotu a vernosť musí byť bezpochyby nepodmienená, KHP II 82. Nádej je teda nutne spojená s bázňou, darom Ducha svätého, ST II-II 19. Človek musí pevne dúfať a súčasne sa spasiteľne báť (*firmissimam spem*, DS 1540)⁶³, G II/a 196.

Nádej a bázeň sa navzájom prelínajú, doprevádzajú⁶⁴. Čím viac človek túži po Bohu, tým viac sa obáva urážky Boha a odlúčenia sa od Neho. Nádej a bázeň spolu rastú aj zanikajú. Bázeň však treba rovnako ako nádej vidieť ako slobodné a vážne zaujatie stanoviska (účinný strach pred hriechom, ale aj trestom), G II/a 198.

Bázeň rozdeľuje STQ na svetskú (ľudskú), otrockú a synovskú⁶⁵. Synovskou bázňou sa bojíme, aby sme sa nestali nehodnými Božej pomoci skrze hriech. Pravá nádej kresťana je vždy spojená s bázňou voči Bohu. Len tak sa človek odvracia od budúceho zla, pretože vieme, že Boh môže aj trestať, DP 153. Nádej a bázeň sa doplňujú⁶⁶.

Nádej síce nevidí, ale si je istá akoby videla, DŠ 72. O nádeji sa dá hovoriť len tam, kde existuje láska, vtelujúca sa do reality, ktorá by bez nej nebola tým, čím je⁶⁷.

Nutnosť nádeje ku spásu- *necessitate medii*. Vyplýva to zo spasiteľného poriadku

62 Niektorí autori hovoria o nádeji ako istom očakávaní (Noldin), alebo istej dôvere (Marc, Prümmer, Zalba). Iní slovo istý obchádzajú (Mausbach, Schilling, Jone, Alfaro), KHP II 82, pozn. 122.

63 Günthör však upozorňuje, nemožno sa odvolávať na nutnosť Božej lásky, aby sa tak premenila istota nádeje na istotu spásy. Nachádzame sa totiž pred vznešenosťou a tajomstvom Božej vôle a pred tajomstvom spolupráce našej slobodnej vôle s Bohom v otázke spásy, G II/a 197.

64 ST II-II 19, 9 (k 1). Bázeň (*timor*) sa líši od strachu (*metus*). Ak uvažujeme o Božej spravodlivosti rodí sa v našej duši bázeň. Ak uvažujeme o Božom milosrdenstve, tak sa rodí v duši nádej, ST II-II 19,1 (k 2), RD 175.

65 Zapretie Boha z toho dôvodu, že jeho vyznanie by znamenalo obeť je svetská bázeň, ktorá je zavrhnutia hodná. Konanie dobra z bázne, aby sme si hriechom neprivodili večný trest je otrocká bázeň (Boh ako trestajúca moc), ktorá je človeka nedôstojná. Konanie dobra z lásky k Bohu, aby sme ho neurazili je synovská bázeň (Boh ako zvrchované dobro, ktorého sa bojíme uraziť), ide o dar Ducha svätého, ktorý posväcuje (človek sa varuje všetkého, čím by mohol Boha uraziť), RD 173–174.

66 Günthör hovorí, že tieto tak závisia jedna na druhej, že ak jedna zakolíše, pohne to aj druhou. Nedostatok nádeje často speje do pyšnej a fatalistickej ľahostajnosti. Ak zase nádej sa díva len na pozemské veci, tak aj bázeň je zbavená svojho správneho poriadku a človek sa prehnane obáva o veci, ktoré by ho nemali trápiť (strata pozemských dobier) a naopak netrápi sa pre veľké veci (strata večného cieľa), G II/a 199.

67 Len bytosť oslobodená od pút vlastníctva je slobodná pre nádej ako Božskú ľahkosť života. Preto je nádej čnosťou, keďže znamená ostať verný aj v hodinách temna tomu, čo sme v prvej chvíli s nadšením prijali. Túto vernosť však môžeme zachovať, len ak naša dobrá vôľa, ako jediný náš pozitívny príspevok,

chceného Bohom (viera bez nádeje nespája dokonale s Kristom a nevytvára živé údy jeho tela, DS 1531). Sväté Písmo ukazuje na nutnosť nádeje aj ako *necessitate praecepti*, Ba 55. Ide o *pozitívny príkaz* ako viery, tak aj nádeje (Kol 1, 22–23). Tento príkaz zaväzuje na začiatku duchovného života, života viery. Stratená nádej potrebuje nový akt nádeje, AS 96–97. Kto z evanjelia dospel k poznaniu Božích prísľubov je povinný živiť v sebe explicitnú nádej, G II/a 200. Bez nádeje niet lásky⁶⁸.

Takto je nádej treba často prebúdzat' a obnovovať (spolupracovať s Duchom svätým), najmä na začiatku cesty viery a v nebezpečí smrti, v pokušení, životných krízach, pri obrátení, zvlášť pri prijímaní sviatosti zmierenia⁶⁹. S nádejou treba aj vedome a dobrovoľne súhlasiť.

Vlastným sídlom nádeje je vôľa, ktorá sa vzťahuje k dobru, v ktoré človek dúfa. Ako viera je aj táto čnosťou putujúcich a posilňuje aj dušu v očistci. Keďže nositeľom nádeje je vôľa, tak aj úkon nádeje je úplne dobrovoľný, RD 171. Nádej sa nestráca s každým hriechom, aj hriešnik má totiž nádej a pomocou posväcujúcej milosti môže jej úkony vzbudzovať. Len ten, kto nádej odmieta, ju môže priamo stratiť.

Akt nádeje je potrebné si vzbudiť v čase skúšky⁷⁰, LS 73. Aktuálna nádej je úkon vôle spočívajúci v dôvernom očakávaní (pevnosť a istota sa vzťahujú na Boží prísľub, pripojená obava súvisí s našou spoluprácou⁷¹).

Dacík vymenúva *vlastnosti* Božskej čnosti nádeje, RD 172:

– **Nadprirodzenosť**, ktorá tiahne k Bohu je daná už nadprirodzenosťou jej cieľa aj pohnútky. Nádej je umožnená Božou milosťou.

spolupracuje s podnetmi prameniacimi z ohniska mimo náš dosah, kde hodnoty sú milosťou. Princíp tejto spolupráce ostáva navždy tajomstvom, DŠ 72.

68 Pri strate lásky smrteľným hriechom, nádej môže trvať aj bez nej, *informis*- deformovaná, nedokonalá, avšak cenná ako prostriedok obrátenia. Nádej sa stráca hriechom nevery, alebo hriechom proti nádeji (lebo viera je základom nádeje), Ba 55. Preto je treba v živote si ju častejšie uvedomiť a odsúhlasiť. Toto sa spĺňa dostatočne zbožným životom a prosebnou modlitbou, S 128.

69 Preto aj rozhodný boj proti pokušeniu je zahrnutý v explicitných úkonoch napr. modlitby za vyššie dary (vytrvalosť na ceste k Bohu a dosiahnutie posledného cieľa), G II/a 202. Aj obrátenie z ťažkého hriechu vyžaduje aspoň implicitne úkon nádeje. Ak sa človek zúfalstvom odvracia od Boha, musí sa v akte nádeje k nemu vrátiť.

70 Okolnosti, v ktorých si zvlášť treba posilňovať nádej sú: snaha o dokonalosť v duchovnom živote, modlitba v pokušeních malomyselnosti, LS 77. Prvá odpoveď na to, čo človek cíti je často: dúfam. Pri opakovaní otázky prichádza: verím (takto odpovedá Anakim Skywalker vo filme Hviezdne vojny I. na otázku, či ešte uvidí svoju matku).

71 Istota zo strany Božieho prísľubu nás chráni pred malomyselnosťou a bázeň zo strany človeka pred opovážlivosťou, T 213.

- **Účinnosť** znamená, že táto čnosť má byť v živote kresťana živá, pôsobivá a účinná vzhľadom k dosiahnutiu dobra⁷².
- **Pevnosť** alebo istá nádej je zo strany neomylného Boha, ktorý nesklame. Človek však zvykne sklamať a preto je nádej spojená, podľa STQ, s bázňou voči Bohu.

ESCHATOLOGICKÁ A POZEMSKÁ NÁDEJ

Marx⁷³ a Nietzsche kritizovali kresťanstvo z dôvodu, že kresťania zanedbávajú činnosť vo svete. Ak sa totiž uspokojíme s nádejou ako očakávaním nepozemskej večnej spásy (len s eschatologickou nádejou⁷⁴), tak zrádzame chudobných a trpiacich v prítomnosti. Naopak, ak obmedzíme naše nasadenie len pre zlepšenie tohoto sveta, tak podvádzame tých, ktorým sa táto nádej neujde pre ich šťastie. Obe tieto teórie však ukracujú kresťanskú nádej o jej špecifickú prechodnú situáciu, ktorá činí z kresťanského bytia tohoto času existenciu pútnika. Takže kresťanská nádej je čnosťou putujúceho človeka, AH 96.

Z naivnej radosti bytia a prirodzeného optimizmu pred budúcnosťou sa takto musíme oslobodiť práve pomocou teologicko-etickej reflexie nádeje, ktorá cez Božie kráľovstvo a vzkriesenie Krista ukazuje na koniec vekov, ES 196.

Je otázne, nakoľko kritická obžaloba kresťanstva, ako nádeje úniku zo sveta bola správna (kritika E. Blocha). Predsalen však existovalo dosť kresťanských prúdov, ktoré túto kritiku potvrdzovalo: manicheizmus, dualizmus, gnosticizmus, novoplatonizmus, apokalyptizmus, jansenizmus ako aj otázky reformátorov: „ako môžem nájsť dobrotivého Boha?“, ktoré mali pred očami len spásu v budúcom živote bez záujmu o úlohy tohoto sveta, G II/a 207. Kritika hlásala u kresťanskej nádeje presun cieľa na druhý svet, ľahostajnosti voči tomuto svetu, odoberanie záujmu o jeho zlepšenie a spolupráce na odstraňovaní zla, sledovanie utópie cudzieho sveta a vyhášania bojovného ducha za krajší svet a za šťastnejší pozemský život⁷⁵. K tomu sa zvlášť vyjadril II. VK.

72 STQ: Nádej pôsobí, že človek speje k Bohu, ST II-II 17, 6 (k 3).

73 Marx požadoval odstránenie náboženstva ako iluzórneho šťastia pre pravé šťastie. Peschke poznamenáva, že Marx hrubo znetvoril a skarikoval kresťanskú nádej, ako ukludňujúci prostriedok, ktorý odvádza pozornosť a energiu od pravých problémov našej aktuálnej situácie a tak oslabuje nádej v prekonanie týchto problémov. Vinu na tom nesú aj samotní kresťania, pre jednostrannosť podania nádeje ako len mimosvetovej záležitosti (J. Macquarrie, *Christian Hope*, Londýn, Mowbray, 1980, s.1), KHP II 78.

74 Alebo inak povedané estetickou, (novo)platónskou nádejou.

75 K tejto debate prispela po II. svetovej vojne aj polemika o živote aktívnom a kontemplatívnom podľa terminológie STQ. Zvlášť H. Arendt začala túto debatu ostrou kritikou STQ (a Cirkvi) vo svojej práci *La condition de l'homme moderne*, ktorú som analyzoval v mojej doktorskej práci: Inocent-Mária Szaniszló, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt, État de recherche des oeuvres principales*, LIT Verlag, Viedeň, 2007.

DOKUMENTY II. VK O NÁDEJI

GS 21: eschatologická nádej nezmenšuje význam pozemských úloh. Kresťania sú povolani k spolupráci na Božom kráľovstve (GS 34; 57; 67), ktorého zavŕšenie je dôležitou stránkou ich konečnej nádeje.

LG 35: kresťania nemajú skrývať svoju nádej vo vnútri srdc, ale ju vyjadriť v stálom boji voči zlu v štruktúrach života tohoto sveta.

LG 48: obnovenie sveta sa má istým spôsobom reálne už teraz uskutočniť.

GS 39: už teraz existuje predstava o budúcom svete v úsilí o jednotu celého ľudstva. Eschatologickú nádej však môžeme zvestovať, len ak si sami plníme svoje úlohy vo svete. Teda vyžaduje sa snaha o pokrok pre Božie kráľovstvo a jeho rast a o lepšie usporiadanie ľudskej spoločnosti, Ba 56.

GS 43: nemajúc tu na zemi trvalého pobytu, nesmieme predsa zanedbávať svoje pozemské povinnosti. Nádej žitá v zhode s jej pravou povahou neumenšuje pozemské povinnosti, ale robí ich ešte záväznejšími, G II/a 207.

GS 38: pozemský pokrok je rozdielny od rastu Božieho kráľovstva, ale tento môže pomôcť k lepšiemu poriadku ľudskej spoločnosti⁷⁶.

LG 41: Každý však má postupovať bez váhania podľa vlastných darov a úloh cestou živej viery, ktorá vzbudzuje nádej a je čínorodá láskou (PP II 121).

Kresťanská nádej nepovažuje ochotu k činnému nasadeniu ako nadbytočnú, ale naopak, vyžaduje ju. Človek dúfajúci v Božiu spravodlivosť a mier sa pokúša aj o jej postupné uskutočňovanie. Nádej, ku ktorej sme povolani (EF 1, 18; 4, 4) je príkazom, aby sme sa stali prostredníkmi v procese navrátenia všetkých vecí do Kristovho kráľovstva a pod jeho vládu. Táto nádej očisťuje túžby po ľudskejšom usporiadaní tohoto sveta (GS 38). Kresťanská nádej teda vyzýva k premene sveta v perspektíve Božieho stvoriteľského plánu a jeho spásnych zámerov. To by mala byť hnacia sila všetkých pozemských nádejí. Takto človek smeruje k nadzemskému ako aj pozemskému zavŕšeniu, a to z dôvodu samotného Krista, v ktorom žije ľudské spoločenstvo a svet, G II/a 211. Tvorčie nasledovanie napravné a uvádza do poriadku, teda premieňa tvár zeme, na ktorej žije, KHP II 89–90.

⁷⁶ Medzinárodná teologická komisia v Einsiedelne 1976 uvažovala nad teológiou oslobodenia a rozlišovala medzi integrálnym a konštitutívnym obsahom kresťanskej nádeje. Konštitutívny cieľ, na ktorý sa táto nádej orientuje, je konečné stretnutie so zachraňujúcim Bohom, s nestratiteľnou blízkosťou Božej lásky, ktorá v Písme svätom je označovaná ako spoločenstvo s Bohom a osobné nazeranie z tváre do tváre (1 Kor 13, 12). Táto nádej však nie je bez sveta. Jej integrálne časti sú aj starosť o pozemské dobro ľudí a humánne vytvorené podmienky života (K. Lehmann). Dočasné dobrá nádeje (mier, sociálna spravodlivosť, vedecký pokrok a pod.) nie sú *len* symbolom a podobenstvom večnej spásy, ale v istom zmysle aj látkou zavŕšenia, alebo materiálom, ktorý doň vchádza (Gershake), ES 209.

Prvú úlohu **angažovania sa kresťana vo svete** vidí Günthör v *úsilí o dôstojnosť človeka* povolaného k plnému spoločenstvu s Bohom (GS 21). Druhou úlohou je potom *účasť na budovaní novej zeme* (len to, čo už teraz jestvuje bude premenené, teda to, čo človek vykonal v súlade s Božím kráľovstvom - len láska a jej diela ostanú, GS 39), G II/a 214.

Pojem svet má u Günthöra (G II/a 208) podľa zjavenia tri vrstvy (GS 2):

- prvá vrstva hovorí o svete *stvorenom* pre kresťanov charakteristickým tým, že ho stvoril Boh

- druhá vrstva ukazuje na svet *poznamenaný hriechom*, v ktorom sú ľudia spojení vzájomnou závislosťou v štruktúrach hriechu a kresťan mu odporuje nádejou premôcť ho a uviesť do súladu s Božou vôľou.

- tretia vrstva ukazuje na svet *spasení Kristom*, povolaný k premene. Kresťan pracuje na dosiahnutí tohoto cieľa.

Dúfajúci človek vie, že v angažovaní sa pre tento svet je nutné sa často brzdiť bez toho, aby sme prestali odporovať zlému. Akoby všetko odo mňa záviselo a súčasne odo mňa nezávisí nič (1 Kor 7, 29–31). Táto kresťanská nádej nás učí umenie rozlíšiť medzi predposledným priestorom, ktorý vyžaduje všetky naše sily a jediným nutným, ktoré už teraz rezervuje posledné miesto samotnému Bohu.

Preto *Catechismus romanus* ako aj pred ním STQ tradične poukazuje na nácvik eschatologického základného rozhodnutia medzi *už teraz* a *ešte nie* úlohou **modlitby**:

Modlitba sa takto stáva výkladom nádeje pod pohľadom Boha, ktorá sa artikuluje v reči prosby. V modlitbe sa Božia motivácia nádeje stáva účinnou a praktickou. Kto dúfa a očakáva samého Boha a jeho milosti *od Boha*, ten sa bude modliť. Kto dôveruje len vo vlastné sily, bude sa modliť málo, ako zúfalec, čo už nedúfa viac od Boha, G II/a 194. Schockenhoff cituje STQ: V prvom rade nie núdza učí modlitbe, ako o tom hovorí príslovie, ale modlitba posilňuje nádej a uvádza modliaceho sa do svojej dynamiky⁷⁷.

Veľkou školou modlitby je modlitba Otče náš, ktorá ukazuje modliacemu cestu k zavŕšeniu. Zákon modlenia (*lex orandi*) sa takto stáva zákonom nádeje (*lex sperandi*), pretože v modlitbe sa učíme váhu našich starostí a úloh, naše núdze a radosti vidieť Božími očami a takto ich obsiahnuť v ich pravom význame⁷⁸, ES 202.

⁷⁷ ST I-II 17, 4, *poz.* ES 202. Honek dodáva, že čo je predmetom modlitby je aj predmetom nádeje, teda Boh, AH 96.

⁷⁸ „Veľká“ nádej na Božie kráľovstvo prekračuje všetky naše „malé“ nádeje každodenného života a ich naplnenia, avšak nimi neopovrhne (prosba o každodenný chlieb). V tomto malom zážitku naplnenia preukazuje eschatologická nádej skôr realizmus v zdanlivej banalite každodennosti. Očakávanie veľkého naplnenia života nezávďa k zrade starostí a núdze, ktoré nevyhnutne ovplyvňujú pozemský život človeka, ES 202.

Právom sa s dôverou a nádejou obraciame aj na Božiu matku, Pannu Máriu⁷⁹, AH 97. Dúfame aj v príhovor svätých a modlitby a pomoc blízkych, RD 171.

Úlohou nádeje nie je človeku vziať stále vrcholy a pády jeho života ako aj trýzniaci pomalý priebeh jeho pozemského života, ale nádej nás učí **odolávať** týmto nepriaznivým skúsenostiam.

Dúfajúci človek sa vyhne zásahu **dočasnosti**, pretože vie, že veci, ktoré sú v tomto živote potrebné a nevyhnutné, nesú so sebou prislúbenia, ktoré nemôžu naplniť. Preto takýto človek prehliadne ilúzie šťastia, ktoré tieto veci ponúkajú a udrží si voči nim správnu vzdialenosť zriekajúcej sa schopnosti, ktorá však nie je opovrhovaním ani podceňovaním. *Zo spojenia s Bohom, z ktorého moci sa nádej buduje, rastie sloboda voči všetkému.* Preto má kresťanská nádej do činenia s miernosťou⁸⁰, ES 203.

KRITICKÉ PRÍSTUPY K NÁDEJI: NEBEZPEČENSTVO UTOPISTICKEJ NÁDEJE

Utópia (*ou topos*- bez miesta) označuje návrh ideálnej spoločnosti, alebo štátu⁸¹. Po Platónovi sa takémuto štátu venoval sv. Augustín a zistil, že Boží štát nie je identifikovateľný s určitou formou spoločnosti. Thomas Morus prvýkrát použil slovo utópia pri hľadaní ideálneho štátu, ktorý je síce želaný, ale nie reálny (1515–1516). Ďalší autori boli dominikán Tommaso Campanella (*Civitas Solis*, 1602), Francis Bacon (*Nova Atlantis*, 1627)⁸² a posledný pokus z lásky k Bohu urobil Leibniz. Po nich prichádzali diela o spoločnosti bez Boha, dokonca proti Bohu, PP II 128.

Popri utópiách založených na rozvoji vedy a techniky popisuje Piegsa aj sexuálne utópie⁸³ a nakoniec aj apokalyptické vízie konca sveta. Na jednej strane hladné národy dúfali v chiliasticko-revolučnú budúcnosť, na druhej strane syté národy rozvíjali pesimistické vízie konca sveta, PP II 136. Kresťanská nádej musí byť inak založená.

79 Pozri aj SS 49–50.

80 Táto nádej odmieta ako poslednú skutočnosť skúsenosť hriechu a nešťastia, núdze a smrti, teda všetky ťažkosti a ťažoby tohoto života, a preto sa stáva slobodnou v trpezlivosti sa dívať v ústrety prichádzajúcemu. V tomto paradoxnom stave oslobodzujú nádej na večný život pre trpezlivý a pokojný život bez ohrozovania starosťami na tomto svete. Je to preto, lebo táto nádej sa zakladá na tom poslednom, a nemusí všetko očakávať od predposledného. Preto sa stáva slobodnou k používaniu vecí tohoto sveta. Takto formuje kresťanská nádej, ktorá ostáva verná svojej pohnútky, osobné konanie a sociálnu prax kresťanov. Chráni od rezignácie a neistoty tak, že súčasne ľudské úsilie o spravodlivosť a mier oslobodzujú od titanskej záťaže nutnosti vlastného uskutočnenia svojho bytia a budúcnosti sveta, ES 203.

81 Za otca všetkých utópií sa považuje Platón, ktorý v *Politeia* písal o ideálnom štáte. Vyžadoval spoločenstvo dober, ale aj žien a detí. Neskôr sám skonštatoval, že takýto štát nie je reálny (*Nomoi*), PP II 126.

82 Pozri zvlášť SS 16.

83 Jedným z protagonistov bol aj Herbert Marcuse (filozof odporu mládeže) so svojim princípom „dovolené je všetko, čo sa mi páči“. Miesto sexuálneho oslobodenia však prišlo odhododenie všetkých hraníc (Sombart), PP II 134.

Nesmieme naivne preceniť schopnosti človeka, ani svet a človeka zdiabolizovať, PP II 139. Pre kresťanov je svet miesto, kde Božie kráľovstvo už pôsobí, ale ešte nie je završené. Svet je zmysluplným miestom boja voči zlému, ktoré už prehralo. Dnes musia kresťania bojovať proti magickým trendom uznania odosobnených kozmických síl **New Age**⁸⁴.

svetská nádej (komunizmus, demokratizmus, ateizmus)

Ateizmus popiera transcendentnú spásu ľudí a takto svetský život dostáva absolútnu hodnotu, pretože nebude relativizovaný „iným životom“. Z toho vyplýva, že všetko záleží na úspešnosti pozemského života. Možno má utrpenie zmysel ako protest voči štruktúram spoločnosti a ako motív pre ich zmenu. Pre jednotlivú osobu z toho vyplýva rezignácia a neistota. Aj láska stráca v takomto chápaní, svoju prijateľnosť, pretože pri nej ide o obeť a zriekanie sa v prospech druhého. Tam, kde úspešnosť vlastného života sa stáva najvyššou mierou pre zmysel bytia, tam nie je možné pochopiť, z akého dôvodu by sa mal človek zriekať vlastných dobier v prospech iných. Aj jednotlivý človek tu stráca svoj význam a stáva sa kolesom v stroji spoločnosti⁸⁵.

Materialistický komunizmus zase sľubuje a očakáva pozemský ideálny stav ľudstva v beztriednej spoločnosti so spoločným vlastníctvom dobier a ich užívaním zo strany všetkých. Historický materializmus K. Marxa (veda o zákonoch spoločnosti) však nedúfa vo vedu, ale v ekonomicko-politické štruktúry⁸⁶, PP II 130. E. Bloch poukazuje skrze nádej na pozemské kráľovstvo slobody v spoločnosti bez tried⁸⁷. Kresťanská nádej je u neho sfalšovaním ľudskej nádeje a úchyľka od pravého pozemského cieľa plná následkov. Preto treba v dnešnej dobe hovoriť, že jedine Boh je nádejou človeka a nie spásu sľubujúci kolektív, ktorý stráca jednotlivca z očí a popiera jeho osobnú dôstojnosť, G II/a 191.

omyly kresťanskej nádeje tu reprezentuje **chiliazmus**⁸⁸ a jeho nasledovníci, ktorí

84 Ako odpoveď sa ponúka svedectvo kresťanov o ich osobnom vzťahu k Bohu, k Ježišovi Kristovi ako lieku v pochybnostiach doby, PP II 140.

85 Napriek tomu, dodáva Rotter, človek vo svojom vedomí cíti istú transcenciu, ktorá síce nemá veľa spoločného s transcendentným Bohom, ale často so spoločnosťou v súvislosti s nárokom na absolutizáciu. Jednotlivec takto môže byť rýchlo ohrozený, hlavne keď so svojím presvedčením stojí v ceste blahu spoločnosti, NLCHM 338.

86 Marx urobil z proletariátu kolektívneho mesiáša a hlásal, že táto trieda oslobodí celú spoločnosť. Takto vzniklo z marxizmu učenie o spásе, akási náhrada za náboženstvo, PP II 130.

87 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, poz. G II/a 168. Na toto dielo odpovedal Jürgen Moltmann z evanjelického pohľadu dielom *Theologie der Hoffnung*, poz. PP II 120.

88 Poz. Zjy 20, 1–10. Oproti chiliazmu, alebo milenarizmu Joachima z Fiore, ktorý počíta s tým, že tretia doba bude doba Ducha svätého (Cirkev kontemplujúcich, budúcnosť) ako tisícročné kráľovstvo završenia vnútrosvetských dejín (po prvom kráľovstve Otca- stvoreni, SZ a druhom kráľovstve Syna- vykúpení, NZ) trvá STQ na nebezprostrednosti celkových dejín vzhľadom na stav ich eschatologického završenia: odkedy je čas Ježišovým príchodom naplnený, neďa sa viac myslieť na nejaký stav prítomného života, v ktorom by sme sa Bohu bližšie dostali, ako už teraz sme, pretože nič nemôže byť bližšie poslednému cieľu ako to, čo k

očakávali príchod Krista a jeho vládu na zemi (valdénski, husiti a joachimiti⁸⁹). Hľadala sa možnosť uplatnenia Božieho kráľovstva na zemi⁹⁰. V období reformácie išlo zase o novopokrstencov (1534) a v 19. storočí utopistov (Saint-Simon, Auguste Comte), PP II 142.

premena vesmíru z prirodzeného vývoja. **Evolucionistický humanizmus**- neobmedzená viera v silu vedy (Jezuita Teilhard de Chardin). Vzostupný pokrok ľudstva a vesmíru k dokonalej jednote a vyššiemu stupňu vedomia ako stotožnenie sa s posledným prenikaním a zdokonalením ľudstva a vesmíru zo strany Krista.

prevtelovanie- Rotter poukazuje na absenciu nádeje v hinduizme. Z tohoto náboženstva nevychádzajú silné impulzy pre prekonanie nerovnosti, alebo núdze. Trpiacim sa odopiera možnosť očistenia. V chápaní, v ktorom život nie je jedinečný, ani význam mravného rozhodnutia nie je najdôležitejší. Každé chybné rozhodnutie sa dá v budúcom živote korigovať. Biblia má úplne iné chápanie mravných základných pojmov, NLCHM 337.

REALIZMUS KRESŤANSKEJ NÁDEJE- BUDÚCNOSŤ STVORENIA AKO JEHO ZAVRŠENIE V BOŽOM KRÁĽOVSTVE

Nádej očisťuje srdce kresťana, aby sa veľmi nepútal na pozemské skutočnosti a touto slobodou sa viac uschopňoval k spolupráci na pokroku ľudstva. Eschatologická nádej nás ochraňuje pred absolutizáciou pozemských hodnôt⁹¹. Nádej nás vyzbrojuje trpezlivosťou, aby sme nezúfali tvárou v tvár rôznym zlám vo svete.

Kresťanská nádej je niečo iné ako očakávanie lepšej budúcnosti tohoto sveta, aj keď táto môže tu prispieť impulzmi a správne motivovať. Prísľubenia Božieho kráľovstva totiž prevyšujú utrpenia tohoto sveta. Vivianovo historické zhrnutie poňatia Božieho kráľovstva je inšpirujúce. Nakoniec však dodáva, že aj keď ide o pôsobivú víziu pre budúcnosť tohoto sveta a ľudského pokolenia, predsa len ide o *Jeho* kráľovstvo, ktoré Boh dáva, keď usúdi, že sme ho schopní prijať. Je to síce najväčšia milosť, ale predsa len milosť. Boj za sociálnu spravodlivosť, ktorej vízia a prísľub inšpiruje Božie kráľovstvo nemôže byť

nemu vedie. Teda nie je možné očakávať budúci stav tohoto života, v ktorom budeme vlastniť milosť Ducha svätého úplnejším spôsobom ako tomu je doteraz, ST I-II 106,4, poz. ES 201, aj B.T.Viviano, *Kázanie na hore*, Sursum Tišnov, 1992 (BTV), s. 26 (Duch svätý už aktívne pôsobí).

89 Viviano v kapitole „Kráľovstvo Božie v dejinách“ k nim pripája aj Gérarda z Borgo San Donnino (nebezpečná schizma s dôsledkami antižobravých kontroverzií na Parížskej univerzite 1260: „k učeniu musíš ísť naboso“), BTV 22–26.

90 Problematika nastolenia Božej vlády, kráľovstva na zemi bola v dejinách veľmi živá ako podrobne vysvetľuje BTV (jeho hlavné dielo je *Le royaume de Dieu dans l'histoire*, Cerf, Paris, 1996).

91 Pravá nádej nemá nič spoločné s egoistickou túžbou po šťastí. Kresťan dúfa v spásu celého mystického tela, Ba 56.

prijatý bez viery v Boha, modlitbu, života v spoločenstve a bez štúdia⁹². Kresťania majú nádej pre tento svet pomocou NZ Božieho kráľovstva (ako základu pre hlásanie sociálnej spravodlivosti, pokoja a slobody), avšak realizovaného nepelagiánskou cestou. Inak sa dostaneme hodne doľava ku komunizmu, kam radí Viviano aj teológiu oslobodenia v Latinskej Amerike a Moltmannovu teológiu nádeje⁹³. Táto téma Kráľovstva Božieho ovplyvňuje, podľa Viviana, aj dnes vzájomné pôsobenie viery a spoločnosti, politiky a náuky Cirkvi⁹⁴.

Eschatológia (očakávanie završenia, posledných vecí) je učenie o kresťanskej nádeji na završenie. Tejto nádeji bola venovaná aj konštitúcia II. VK GS. Spoluzodpovednosť pre tento svet sa neobmedzuje len na človeka, ale zahrňuje celé stvorenstvo. Ekológia sa stále častejšie chápe ako etická výzva a vedie k bázni pred životom ako takým (týka sa to aj zvierat a rastlín), PP II 146.

Novoveké politické utópie, ktoré snívajú o samozavršení ľudstva, vyžadujú od človeka bezhraničnú obeť v mene očakávaného konečného stavu profánnych dejín sveta, ES 195. Tuto sa kresťanská nádej drží skutočného realizmu o človeku. Neočakáva lineárny pokrok, alebo revolučnú zmenu vznikajúcej budúcnosti, ale orientuje sa na Božie kráľovstvo a zmŕtvychvstanie Krista, ktoré sa završí na konci vekov zmŕtvychvstaním mŕtvych⁹⁵. Takisto sa to týka aj teológie oslobodenia, ktorá nemá nádej redukovat' len na tento svet, aby nedošlo k samovykupovaniu človeka⁹⁶, PP II 147.

92 BTV 25.

93 BTV 23. Sem patria známe postavy G. Gutierrez (ktorý ako 70-ročný vstúpil do rehole k dominikánom), Jon Sobrino, Leonardo Boff. Viviano varuje pred chápaním spravodlivosti a pokoja v Lutherovom zmysle ako čosi úplne vnútorné. Tieto pojmy vidí v reálnom kontexte, teda už na tomto svete. Výraz radosť v Duchu svätom (z Ducha svätého) z pavlavskej definície Rim 14, 17 je potom možné vyjadriť pojmom kresťanskej lásky, BTV 17.

94 Toto je veľmi dôležité pre orientáciu Cirkvi do budúcnosti, vzhľadom na jej konkurentov a tých, ktorí sa radi nadchýňajú marxizmom, *ibid.*, s. 26.

95 Táto nádej je vrastená do svedectva o Kristovom zmŕtvychvstaní ako stredu kresťanského spoločenstva. O čom učenci svedčili neboli ich túžby, ale skutočnosť, ktorá sa proti všetkým pochybnostiam presadila: Pán naozaj vstal z mŕtvych. Toto hovorí o budúcnosti pre všetkých, živých i mŕtvych, teda aj zabudnutých. Ide teda o slovo spravodlivosti proti tým, ktorí znižovali význam ľudského života, *Spoločná synoda biskupstiev Západného Nemecka*, Freiburg, 1976, s.51, poz. ES 196.

96 Inštrukcia kongregácie pre náuku viery zo 6. augusta 1984, ktorá sa týka niektorých aspektov teológie oslobodenia a ďalšia z 22. marca 1986 o kresťanskej slobode a oslobodení ukazujú, že len pravda nás naozaj oslobodí. Nádej, ktorú hlásal Ježiš sa nedá oddeliť od nádeje, ktorú žil, pretože ide o jednotu. Subjektívna nádej Ježiša je v Písme ukázaná pri bičovaní, ukrižovaní (iným pomohol, sám si však nevie pomôcť- Mk 15, 31). Táto bezmocnosť Ježiša vo vlastnej veci je pre vodcov národa dôkazom jeho zavrhnutia Bohom (Chr. Duquoc). Nešlo tu o prirodzenú smrť, ale vynútenú. Ježiš nebol revolucionár a predsa bol takto odsúdený. Jeho nádej bola vložená do Božích skutkov. Preto odmietol premeniť kamene na chlieb a prevziať politickú moc. Jeho nádej však nachádza svoju korunu vo vzkriesení. Teológia oslobodenia Južnej Ameriky orientujúca sa na marxistické štruktúry nádeje zabudla na špecifický kresťanský model nádeje, PP II 148.

Triezve rátanie s nedokonalosťou prítomnej doby sa nesmie zameniť za rezignatívne samospokojenie, alebo odkladom nádeje na druhý svet (*contemptus mundi*- utiekanie sa zo sveta). Kresťanská nádej totiž stavia na budúcnosti Božieho kráľovstva, ktoré je už tu, ale jeho završenie ešte nie je dokonalé tak dlho, ako čas bude trvať. Jeho motív je vzhľadom na faktický stav tohoto sveta, kde často hrozí zlo ešte skrytý, predsa však oproti všetkému zdaniu sa s neotrasiteľnou istotou drží tohoto sveta⁹⁷.

Nádejou v kresťanskom zmysle sa teda myslí tá odovzdanosť v perspektíve nikdy úplne nevypočítateľnej budúcnosti, v ktorej sa cieľa naplnenia človek nevzdáva ani vtedy, keď ľudsky videné (pri sklamaní a utrpení) už preň nič nehovorí, FF 48. Ide o obrátenie sa s istou dôverou k tomu, čo príde⁹⁸, CS 34.

Dacík dodáva, že pohania vždy chceli v snahe dostať sa k Bohu, stiahnuť Božstvo z nebies na úroveň človeka. Kresťanstvo naopak vyzdvihovalo človeka k Bohu. Čnosťou nádeje stúpa človek nahor nad všetko pozemské a spája sa s Bohom v túžbe, dokiaľ mu nie je dané viac.

H. U. Von Balthasar hovorí o kresťanskej nádeji ako o nádeji zjednotenia časov⁹⁹. Pohanská platónsko-budhistická nádej je spätné zamyslenie sa nad strateným pôvodom a teda priradená jednoznačne k minulosti. Židovská nádej je jednoznačne orientovaná do budúcnosti. Obe tieto nádeje sú v kresťanstve spojené v minulosti, ktorá je miestom osvedčenia sa. Jednostranná orientácia na minulosť alebo budúcnosť vidí kresťanstvo ako útek pred prítomnosťou. Ježiš však žil ako človek medzi nami a tu aj zomrel. V Bohu ako alfa a omega je spojená minulosť a budúcnosť. V eucharistii slávime tak pamiatku (*memoria*) ako aj nádej (*spes*), ako pohľad na Kristov druhý príchod¹⁰⁰. Preto je pre kresťanov neobhájiteľný útek do utopickej budúcnosti, ani do tradicionalistickej

97 Štruktúra predchádzania je pre nádej kresťanov v nové nebo a svet veľmi dôležitá, pretože spája dokopy prvé stvorenie a eschatologické nové stvorenie, začínajúce vzkriesením Krista a zoslaním Ducha svätého a takto zabraňuje antitetickému rozlomeniu podľa spôsobu dualistickej teológie dejín, ES 201.

98 Vzhľadom na kritiku knihy Kard. Ratzingera, *Zur Lage des Glaubens*, 1985 a jeho odpoveď *Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung und Liebe*, Herder 1989 sa vynára otázka o optimizme a pesimizme ohľadne stavu viery a takisto o nádeji a beznádeji (kard. König ho nazval prorokom nešťastia). Kard. Schönborn dodáva, že nádej nemusí byť optimistická, keďže triezvo hodnotí potiaže a odhaduje situáciu: neverí a neočakáva, že pokrok stvorí raj na zemi, ktorý odstráni utrpenie a smrť. Naopak, pravá nádej je založená na Bohu a zakotvená v Ježišovi Kristovi, CS 35.

99 Jeho dielo *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986 vyšlo v preklade pod názvom Hans Urs von Balthasar, *Sila kresťanskej nádeje*, Velehrad, Olomouc 1995. K tomu je ešte potreba pripomenúť dôležitú slovenskú publikáciu Evy Trizuljakovej, *Spravodlivosť miesto nádeje*, Vyd. Michala Vaška, 1998. Autorka hodnotí z kresťanského hľadiska dnešnú postmodernú spoločnosť a končí so záverečným výkrikom: „Nemáme sa čoho báť: Tým, ktorí ponúknu svetu nádej, bude patriť budúcnosť“, s. 123.

100 H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972, s. 163–165, poz. PP II 143.

minulosti. Lenže aj opovážlivá nádej na zmenu tohoto sveta len vlastnými silami protirečí kresťanskej nádeji. Kresťan vie, že svet nie je završiteľný ľudským úsilím a predsa neprestáva pracovať v tomto svete. Napriek plánu ich završenie nezávisí od človeka. Musí počítať s neúspechom, ale predsa musí vidieť zápas ako svoju úlohu, PP II 144.

Nakoniec Pinckaers vidí v kresťanskej nádeji, ktorá nás činí schopná žiť život, ktorý nie je z tohto sveta, prostriedok, ktorý nás privádza k dielu na transformácii sveta pomocou milosti Ducha, ktorý čerpá svoju silu z utrpenia a vzkriesenia Pána, a ktorý sa aktualizuje v nás tak, že v nás znova oživa a pokračuje jeho tajomstvo spásy¹⁰¹, P I 183.

Pinckaers dodáva aj **bdelosť** u sv. Pavla ako čnosť vzbudenú vierou v svetlo Kristovo, ktoré sa vráti v parúzii. Ako spozornenie ducha sa táto čnosť spája s teologálnou čnosťou nádeje. Bdelosť vyjadruje charakteristický postoj nádeje v konkrétnom živote, zvlášť v modlitbe a službe. Ide tu o prebudenie srdca, ktoré vstáva v myšlienke na blízkosť Pána. Podľa Ježišových slov sú bdelosť a modlitba jediné schopné uprostred pokušenia udržať otvorené dvere nádeje (apoštoli však práve vtedy zaspali a riskovali stratiť všetku nádej). Bdelosť je nádejou Kristovou v očakávaní a v skutku, P I 184.

ODMIETANIE NÁDEJE

Toto odmietanie bolo charakteristické pre luteránov. Išlo o zavrnutie tézy „dobrý skutok-odmena“. Spravodlivý takýmto spôsobom hreší. Proti bol samozrejme Tridentský koncil v DS 1576.

Nádej odmietali aj kalvinisti, Baiuso a jansenisti, Molinos a Quesnel (je nedôstojné duše dúfať baživou láskou, DS 2212, 2217), dokonca aj Kant (akýkoľvek výhľad na odmenu znehodnocuje etickú hodnotu skutku¹⁰²). Mnohí moderní filozofi tvrdia, že konať niečo zo strachu pred trestom alebo s nádejou na odmenu sa protiví čistej morálnosti, T 215–216.

Učenie Martina Luthera o dvoch kráľovstvách a náuka *Sola Fides* (len viera) viedli podľa Pięsu k dichotómii, ku strate tohoto sveta skrze zdôraznenie nádeje ako eschatologickej kategórie. U Moltmanna, ako aj iných protestantských teológov, to viedlo k špecifickému chápaniu teológie. Klasická definícia Anzelma z Cantenbury *Fides quaerens intellectum*

101 Pinckaers dodáva, že liturgia sprevádza Cirkev troma etapami Kristovho tajomstva počas liturgického roka: časom narodenia a zjavenia, kedy sa slávi narodenie nádeje, pôstom a utrpením sa komunikuje skúška nádeje a nakoniec Veľkou nocou a Turícami ako žatvou nádeje (túto triádu pripodobnil Pinckaers triáde nádeje u Abraháma), P I 183.

102 Beneš oponuje, že *amor concupiscentiae*- žiadostivá láska a *amor amititiae*- priateľská láska sa navzájom nevyklučujú. V Božskej láske- *caritas* sú zahrnuté oba aspekty. Preto nie je nedôstojné človeka milovať Boha pre neho samotného a zároveň od neho dúfať dosiahnutie svojho večného cieľa v láskyplnom nazeraní, B 54.

(viera, ktorá baží po poznaní) bola Moltmannom zmenená na *spes quaerens intellectum* (nádej bažiaca po poznaní)¹⁰³.

HRIECHY PROTI NÁDEJI A TEDA AJ PROTI DUCHU SVÄTÉMU

Čnosť nádeje je stredom medzi opovážlivosťou a zúfalstvom, AH 97. Oba tieto postoje nie sú len duševnými stavmi, ktoré prichádzajú a odchádzajú bez toho, aby ich človek mohol ovplyvniť, ale protichodné chybné postoje voči čnosti nádeje, ktoré chcú jeho bytiu predstierať prevrátenú orientáciu. Obe, *praesumptio* ako aj *desperatio* rušia bytie človeka, ktoré je na ceste k Bohu a mýlia sa takto pri stanovení viatorického (pútnického) stavu jeho existencie. Zakladajú sa na východiskovom bode *teraz* alebo *nikdy* a chcú takto naplnenie nádeje, ktorú dúfajúci v trpezlivom čakaní očakáva prinútiť, alebo navždy vylúčiť. Medzi týmito hriechmi vládne radikálny nesúlads, pretože pochybovanie je najčastejší opak nádeje, a takto ešte nebezpečnejšie ako nevera, alebo dokonca úmyselná nenávisť voči Bohu¹⁰⁴. Očakávanie dočasných vecí bez zreteľa na večnú blaženosť a spásu duše je známkou nepravnej nádeje (najvyšším rozhodcom tu nie je Božia vôľa, ale moja vlastná), DP 152.

Zúfalstvo (*desperatio*) je nielen nedostatok nádeje (beznádej), ale odklon od predmetu nádeje, večnej blaženosti (strata dôvery v Božiu dobrotu a v jeho milosrdenstvo a jeho pomoc pre dosiahnutie spásy, teda nádeje na vyriešenie ťažkostí a zavŕšenie človeka). Je to mylný úsudok (nesprávne presvedčenie rozumu, RD 175), ktorým človek pre svoje hriechy a pre pocity mravnej slabosti považuje večnú blaženosť (a odpustenie hriechov) za nedosiahnuteľnú¹⁰⁵. Takto pochybovačnosť (nedôvera) zbrklo pokladá nádej za navždy nedostupnú (pre dotýčného), ide o definitívne odmietnutie nádeje a nie o slabosť vo viere (Peschke hovorí o nezájme o povinnosť nádeje a usilovanie sa o ňu). Pýcha odmieta dúfať a z toho vyplýva:

- a) implicitné zúfalstvo - hlása nezmyselnosť života, alebo sa úplne oddáva statkom a

103 Rovnako Anzelmovo *credo, ut intelligam* (verím, aby som spoznal) sa zmenilo Moltmannom na *spero, ut intelligam* (dúfam, aby som spoznal). Tak sa nádej stala hlavným náhonom teologických myšlienok. Na rozdiel od Moltmanna katolícka teológia považuje aj naďalej vieru za základnú a všetko zahŕňajúci princíp teológie. Takisto na rozdiel od Moltmanna hovorí katolícka teológia pri vzkriesení Ježiša nie o úplne novom stvorení ako analógii stvorenia z ničoho, ale o osobnej identite ukrižovaného a vzkrieseného Ježiša. Rovnako pojem nové nebo a nová zem neodstraňuje radikálne tento svet, ale ho mení do novej podoby do Božej konečnosti, pri ktorej svet a dejiny nebudú zanechané bez základu, ale dosiahnu svoj cieľ, PP II 121.

104 ST II-II 120, 3.

105 ST I-II 40, 4. Tento stav môžu spôsobovať ťažké rany osudu, stále zlyhávajúce alebo spoločenské osamotenie, zvlášť keď sa človek zároveň odcudzil Bohu a odlúčil sa od neho. Bez viery v Božskú prozreteľnosť sa človek stále viac vystavuje nebezpečenstvu, že v núdzových situáciách stratí nádej. Deje sa to najmä pri veľkej hriechnosti a ťažkých výčitkách svedomia, KHP II 85.

radostiam tohoto sveta a bude hľadať akési uspokojenie v rôznych formách hedonizmu, alebo pseudohrdinského nihilizmu (často oslavovaného v súčasnej literatúre) a radikálneho existencializmu, ale stráca vôľu k práci a životu. Takto prerušuje človek vzäzky s Bohom a jeho vôľou a následne aj s blíždnyimi¹⁰⁶.

b) explicitné zúfalstvo – *priame*: spása je pre mňa nedostupná (rozumový úsudok podnecujúci vôľu), ide o nedostatok snahy prekonať ťažkosti (pohrdanie sebou samým a odmietanie Božieho milosrdenstva)

– *nepriame*: pohrdanie večným životom

Peschke nazýva extrémnou formou zúfalstva úplnú stratu nádeje a miernejšou malomyseľnosť alebo rezignáciu (chabá nádej¹⁰⁷ - *acedia, tristitia*). Günthör dodáva, že vzdialenie sa od Boha vždy nakoniec končí zúfalstvom, teda nedostatkom nádeje, čo potvrdil aj II.VK (LG 16; GS 10, 12, 21). Aj človek, ktorý dúfa, je stále vystavený nebezpečenstvu zúfalstva. Keďže takto sa žiť dlhodobo nedá, tak si človek často vytvára klamné perspektívy. Takto sa prejavuje ľudský hriech, G II/a 188.

Ak ide o prejav **malomyseľnosti**, toto nie je zúfalstvo (AH 97), ale skôr diabolské pokušenie, alebo dôsledok chorobného stavu¹⁰⁸. Táto malodušnosť zveličuje strach, chýba jej otvorenosť pre budúcnosť, bojí sa zmien a neistôt zo zmien. Vníma ich často ako ohrozenie. Naopak, ak nejde o depresiu, ale o „studený hriech“, tak ide o odmietanie výhľadu na večný cieľ s plným vedomím. Opakom malomyseľnosti je tak pohrdanie večnosťou (nechaj si nebo, ja chcem zem) ako aj hriech nevery. Človek nezúfa, lebo neverí, RD 175.

Rezignácia, alebo **duchovná nechuf** (nechuf k duchovným veciam) je spriaznená so zúfalstvom. Ide o hriech ako proti láske, tak aj proti nádeji, teda previnenie proti dôvere

106 Najnešťastnejší sú ľudia bez nádeje. Bohabojnosť, naopak, môže zabrániť aktom zúfalstva, ale lenčnosť nádeje ich skutočne môže prekonať, KHP II 85. Zúfalstvu predchádza vlažnosť vo viere, zanedbávanie modlitby, alebo bezmierne oddávanie sa rozkošiam ako náhrade za nedostatočné spojenie s Bohom. Ak sa taký človek nevzchopí, ľahko upadne do zúfalstva. Vina tu je úmyselné vzdalovanie sa od Boha. Takisto mnohé pokušenia k znechuteniu a malomyseľnosti sa musia odháňať, aby nepripravili cestu k zúfalstvu, G II/a 217.

107 Günthör hovorí o nádeji ako dôvere, ale aj túžbe po Bohu ako po pravej spáse a plnom završení človeka. Ak zavinene necítíme žiadnu radosť z Boha a nijakú záľubu v ňom, jedná sa o prípad nudy, alebo duchovnej lenivosti, G II/a 216.

108 Takto sa človek protiví nádeji nedostatkom (*per defectum*). Tu ide o pokušenie proti nádeji, alebo o duševnú nevyrovnanosť (depresie, strach, melanchólia a výčitky spôsobené psychickou záťažou, emocionálnymi poruchami, alebo duševnými chorobami). Pocity skleslosti a zúfalstva tu nemajú v úmysle spochybniť Božiu dobrotu. Vidieť to aj v pokračujúcom duchovnom živote takýchto ľudí a ich modlitbe, KHPII 86. Dá sa teda predpokladať, že tí, čo sa v spovedi vyznávajú zo zúfalstva, považujú omylom psychický stav za hriech, Ba 57. K znášaniu tohoto utrpenia je treba silnej viery a pevnej nádeje ako aj hrdinskú trpezlivosť a odovzdanosť do Božej vôle, aby človek naozaj neupadol do zúfalstva, RD 175.

a duchovnej radosti. Zatrpknutý človek takto odmieta nielen cieľ, ale aj cesty k nemu¹⁰⁹.

Jedná sa tu o unavenú nádej, ktorá sa pasívne podrobuje nedostatočnosti terajšieho stavu bez dôvery v zmenu s Božou pomocou. Verí síce vo večnú spásu, ale neverí už v možnosť lepšieho sveta (pochybuje, že by Boh mal na tom záujem a chcel k tomu prispieť). Takto upúšťa dotýčny človek od ďalšieho usilovania a snaženia. Môže ísť o nedôveru, chýbajúce spoľahnutie sa na Boha, alebo sklamanie a neúspešnú prácu. Ostáva únava bez odvahy a vôle k novému úsiliu. Dokonca sa to nazýva ochranou duše pred novým sklamaním. Ide o rozhodnutie pre realizmus bez vyhliadok na budúcnosť a vzdáva sa aktívneho záujmu o veľké Božie ciele, rozvoj stvorenia a rast Božieho kráľovstva, KHP II 86–87.

Je zaujímavé, že nie Peschke, ale Günthör prichádza s myšlienkou kolektívneho zúfalstva s koreňmi v nespravodlivých sociálnych a politických podmienkach¹¹⁰.

trúfalosť, opovážlivosť (nadmerná nádej) je opovážlivé spoliehanie sa na vlastné sily a na Božie milosrdenstvo. Ide o nerozvážne, nezriadené (neodôvodnené) očakávanie dobra (večnej blaženosti a prostriedkov k nej) alebo pomoci Božského poriadku, teda toho, že Boh mi dá všetko bez môjho mravného úsilia. Ide tu o predčasné spoliehanie sa na to, že sa to splní. Jedná sa o nedostatok potrebnej bázne pred Bohom (bohobojnosti), ktorá predstavuje jeden z podstatných prvkov teologickej nádeje¹¹¹. Zbrklo sa tu predpokladá ako isto splnené to, v čo sa dúfa, KHP II 84. Predsa však táto trúfalosť ešte vystiera ruky za nádejou na eschatologické zavŕšenie, len jej nemiernosť je nesprávna. Teda jedná sa tu o **excesívnu nádej**¹¹². Preto je hriechom voči Duchu svätému (Mt 12, 32), ktorý sa nedá odpustiť, keďže človek sa s konečnou platnosťou a navždy zatvára zachraňujúcej láske Božej¹¹³ (ES 204).

Oповovážlivosť podceňuje Božiu spravodlivosť, ktorá trestá hriešnikov. Je to dvojaký predsudok proti nádeji (AH 97):

a) pelagiánsky- dosiahnutie večného života výlučne vlastnými prirodzenými silami, odmietanie Božej pomoci v diele spásy. Koreňom je tu samolúbosť.

109 Podľa STQ sa táto nechúť rodí z vlačnosti, ST II-II 20, 4. Zúfalstvo pochádza z opaku radosti, a teda zo smútku. Dacík dodáva, že skúsenosť ukazuje, že vlačnosť, smútok, melanchólia, ťaživé depresie a zúfalstvo sú pojmy, ktoré veľmi úzko súvisia, RD 176. STQ v ST II-II 35,4 vidí v duchovnej lenivosti jeden z hlavných hriechov, G II/a 221.

110 Günthör spomína kolektívne sebaohlušujúce hýrivé orgie, alebo politické skutky jednej triedy, prípadne celého národa s vinou u tých, ktorí udržiujú nespravodlivé situácie a tak vedú druhých do zúfalstva, G II/a 218.

111 KHP II 84, AH 98.

112 ST II-II 21, 2. Korene opovážlivosti hľadá STQ v márnej sláve (ako prvom z hlavných hriechov) a pýche (ako koreni všetkých hriechov), RD 178.

113 ST II-II 14, 2–3.

b) luteránsky (fideizmus) - dosiahnutie večného života len milosrdenstvom Božím - bez zásluh (len Kristovými zásluhami), bezstarostné spoliehanie sa na Božie milosrdenstvo, ktoré človeka spasí bez jeho spolupráce. Človek si ľahkovážne odpúšťa osobné úsilie o vlastnú spásu (napr. z dôvodu blahobytu). Takto predpokladá svoju spásu istú dovtedy, kým verí v Kristove zásluhy.

c) Predsudok mimo nádeje - nie je v rozpore s nádejou, len z tejto čnosti vybočuje. Jedná sa o dúfanie nezriadeným spôsobom (odkladanie pokánia až na koniec života, raz mi Boh odpustí). Peschke ju nazýva **rúhavá opovážlivosť**. Ide o očakávanie Božskej pomoci pre hriešne jednanie. Človek sa tu spolieha na Boží zásah alebo pomoc, ako náhradu za ľudskú dôkladnosť a úsilie. Toto je pokúšanie Boha¹¹⁴.

Odpovede na otázky a problémy života nie sú ani v opovážlivosti, ani zúfalstve alebo rezignácii, ale v nádeji, ktorá je trpezlivá a vytrvalá. Nádej dáva silu uskutočniť ciele aj napriek ťažkostiam a v tom vytrvať. Základným postojom kresťana voči utrpeniu je nádej, KHP II 87.

Táto nádej dáva silu pozrieť sa do tváre aj tej najtvrdšej skutočnosti, teda výčitkám svedomia, ktorým sa vystavujeme, keď sa v nás prebúdza pravá ľútosť nad krivdami, ktoré naše sebestvo spôsobilo Bohu a iným ľuďom. Keby existoval len strach zo zatratenia, mali by sme dôvod utekať pred výčitkami a vyznaním svojej viny. Avšak nádej na Božie zľutovanie a príslub odpustenia všetkým, ktorí sa úprimne kajajú, dáva hriešnikovi odvahu prijať bolesť ľútosti nad svojim hriechom a s dôverou sa modliť. Nádej tak otvára možnosť nového života a návratu k Božej láske a k spoločenstvu s Bohom a ľuďmi. Trpezlivá vytrvalosť v núdzi sa stáva znamením pevnosti našej nádeje, KHP II 88.

Kresťanský život je tak stále otvorený k budúcnosti, pre nové začiatky a hľadania. Keďže vieme, že ideme po ceste k plnosti pravdy, sú veriaci ochotní pre dialóg so všetkými ľuďmi dobrej vôle. Nádej je tak potvrdením pútnického stavu človeka, ktorý sa vyznačuje nedokonalosťou a tak aj prístupnosťou k budúcemu zdokonaľovaniu a ochotou odovzdať sa vždy väčšiemu Bohu. Aj ľudia bez vlastnej viny nepoznajúci evanjelium, môžu popri

114 Jedná sa tu o spoliehanie sa na Božie súdy ako náhradu za primerané súdne konanie, alebo nádej v Božské prispenie pri skúške náhradou za zanedbané štúdiá. Sem patrí aj zväčšenie hriechu myšlienkou, že Boh odpúšťa ťažké a početné hriechy rovnako ako ľahké a občasnú priestupky. Takto hrešíme ľahkomyselným hriechom rovnakého druhu. Samozrejme, že Boh odpúšťa skutočne kajúcemu hriešnikovi aj najťažšie hriechy. Je však otázne, či pri odkladaní obrátenia a hromadení hriechu ešte bude nasledovať obrátenie s úprimnou ľútosťou, alebo sa hriešnikovo srdce ešte viac zatvrdí (Häring). Čím dlhšie človek zotráva v hriechu, čím viac hriechov má, tým je ťažšie obrátenie, KHP II 85. K tejto kazuistike prikladá Peschke myšlienku, že nie je hriechom opovážlivosti, ak sa niekto dopustí hriešneho skutku, ktorý sprevádza nádej na odpustenie, ale ktorý je spôsobený ľudskou slabosťou. Mohli by sme to nazvať umenšením matérie, alebo kvality.

implicitnej viere mať aj **implicitnú nádej**. Táto cesta musí existovať z toho dôvodu, že Boh ponúka spásu všetkým a pre nadprirodzenú spásu je potrebná nádej¹¹⁵, G II/a 188–9.

DÔLEŽITÉ PRVKY ENCYKLIKY SPE SALVI

Benedikt XVI. vydal túto encykliku na konci liturgického roku C 2007 ako svoju druhú v poradí. Po *Deus Caritas est* sa tu venuje druhej Božskej čnosti nádeji. Aj keď toto dielo je hlboko teologické, predsa sa len pokúša mnohými otázkami osloviť dnešnú spoločnosť. Paul Badde nazval túto encykliku **manifest proti nihilizmu**¹¹⁶, kedy západ prežíva veľkú krízu nádeje¹¹⁷. Hlavná otázka encykliky je o pôvode nádeje v dnešnej spoločnosti.

Najprv sa pápež pokúša stotožniť nádej s vierou (SS 2) podľa Hebr 10, 22–23. Neskôr dodáva, že viera je podstatou nádeje (SS 10). Pomocou tejto nádeje môžeme poraziť prítomnosť (vychádza z Rim 8, 24). Ak bude budúcnosť istá ako pozitívna realita, vtedy bude aj prítomnosť znesiteľná. Kresťanské poslanstvo je nielen informatívne, ale aj performatívne: evanjelium mení život. Kto má nádej, žije inak, prijíma dar života (SS 2).

Pápež odpovedá na základnú otázku: v čom spočíva nádej ako vykúpenie? *V poznaní skutočného Boha, ktorý znamená prijatie nádeje*. Boh je vlastník, majiteľ nádeje. Nádej nás spasí. V kresťanskom prostredí si dnes ani neuvedomujeme, čo znamená vlastníctvo nádeje, pochádzajúcej z reálneho stretnutia s Bohom (SS 3). Stretnutie s týmto Bohom nie je len informačné, ale **performačné**, avšak nakoľko potrebujeme zmeniť náš život, aby sme sa cítili vykúpení nádejou? (SS 4). Toto stretnutie napriek rovnakým vonkajším štruktúram zmenilo spoločnosť zvnútra. Takto sme spoznali osobného Boha, ktorý vládne nad vesmírom (nie prvky vesmíru, zákony hmoty) ako rozum, vôľu a lásku, teda Osobu¹¹⁸ (SS 5). Nemusíme sa už báť zlého (ani smrti)- toto je nová nádej. Z nádeje mnohých svätých oslovených Kristom pramenila nádej pre mnohých iných, žijúcich v temnote a bez nádeje (SS 8). V Kristovi sa ukázal Boh, ktorý nám oznámil podstatu

115 Günthör hovorí dokonca o skrytej implicitnej nádeji v túžbe a dôvere prejavenej v nejakom nekresťanskom kulte (nie nakoľko tento je nekresťanský, ale nakoľko pod touto vonkajšou formou sa človek úprimne snaží oddať nepochopiteľnému tajomstvu Božej spásy), G II/a 189.

116 Paul Badde, *Spe salvi facti sumus*, www.kath.net/detail.php?id=18362.

117 Kard. Luis Martínez Sistach, arcibiskup z Barcelony nazýva túto encykliku **odpoveďou na sekularizáciu**, www.kath.net/detail.php?id=18414. Jeho želanie je, aby sa táto encyklika v kresťanských obciach stala predmetom dialógu medzi kresťanstvom a aktuálnymi kultúrnymi prúdmi. Tento dialóg vedie pápež s humanizmom na úrovni obrazu človeka, teda v antropológii.

118 Kresťanská nádej teda nie je ani utópia, ani princíp, ale Osoba. Nečakáme na niečo, ale niekoho, Biskup Kurt Koch (predseda biskupskej konferencie Švajčiarska), *Der Mensch brauch Gott, sonst ist er hoffnungslos*, Uvedenie k druhej Encyklike pápeža Benedikta XVI. O kresťanskej nádeji, in: <http://www.zenit.org/article-13933?l=german>.

budúcich vecí, čím jeho očakávanie nadobúda novú istotu. Ide o očakávanie budúcich vecí vychádzajúce z už darovanej prítomnosti (SS 9). Čo očakávame od viery, aký večný život? Paradoxom je že človek nechce zomrieť, ale ani žiť na zemi naveky (SS 12).

Pápež sa pokúša hľadať odpoveď na kritiku kresťanskej nádeje ako nádeje individualistickej, ktorá ponecháva svet jeho biede a utáhuje sa výlučne do privátnej sféry večnej spásy. H. de Lubac však pomocou cirkevných otcov dokazuje, že spása bola vždy považovaná za kolektívnu skutočnosť a teda nádej má kolektívny charakter (List Hebrejom hovorí o meste a teda spásy v rámci spoločenstva, SS 14). Pravý život je viazaný na existenčné zjednotenie s „ľudom“ a každý jednotlivец ho môže dosiahnuť v rámci „my“. Predpokladá vystúpenie z väzenia „ja“ (SS 14). Ide tu o víziu blaženého života zameranú na spoločenstvo, ktorá presahuje tento svet, ale má čo do činenia aj s budovaním tohoto sveta (inak by večný život na tejto zemi bol nudný¹¹⁹, SS 15).

Myšlienka individualizmu Ježišovho posolstva vznikla v novoveku u Francisa Bacona, ktorého nový vzťah medzi vedou a praxou znamenal nadvládu nad stvorením (víťazstvo umenia nad prírodou, SS 16). Takto vznikla viera v pokrok (SS 17). Takisto Kant dúfa, že Božie kráľovstvo prichádza tam, kde je cirkevná viera prekonaná náboženskou (racionálnou) vierou (SS 19). U Marxa sa kritika neba mení na kritiku zeme a kritika teológie na kritiku politiky. Pokrok k lepšiemu, definitívne dobrému svetu už neprichádza len od vedy, ale od politiky chápanej vedecky (SS 20). Hlavný problém však vznikol po revolúcii: čo ďalej? Predpokladal sa nový Jeruzalem, odstránením protirečenií človek a svet by mali konečne vidieť sami seba. Zabudlo sa však, že človek vždy ostane človekom a sloboda slobodou. Zabudlo sa na človeka a jeho slobodu, čo neusporiada žiadna ekonómia. Hlavný omyl Marxa bol jeho materializmus. Človek nie je produkt ekonomických podmienok, oproti tomu kresťanská nádej je *velkolepou obranou ľudského rozumu a slobody* (SS 21).

V dialógu s autokritickým novovekom sa kresťania znovu musia učiť, v čom spočíva ich nádej, čo môžu ponúknuť svetu. Pokrok má totiž dve stránky: nepochybne otvára nové možnosti pre dobro, ale aj priepastné možnosti zla. Ak technickému pokroku nezodpovedá pokrok v etickej formácii človeka, v raste vnútorného človeka, stáva sa tento hrozbou pre človeka a svet (SS 22). Aby bol pokrok pokrokom, potrebuje morálny rast ľudskosti- rozum možnosti a činnosti musí byť integrovaný otvorenosťou rozumu spásonosným silám viery, rozlišovaniu medzi dobrom a zlom (sloboda a pokrok prinášajú aj možnosť zla). Len vtedy sa stáva skutočne ľudským. *Človek potrebuje Boha, inak zostáva zbavený nádeje* (SS 23).

¹¹⁹ Zem nie je k tomu stvorená, aby sme tu večne žili, čo teda chceme? (Isaak Bashevis Singer), Paul Badde, *ibid.*

Merateľný pokrok je len na materiálnom poli. V etickej oblasti to nie je možné, pretože ľudská sloboda je stále nová a musí sa stále znova rozhodovať. Iní to za nás neurobia, to už by sme neboli slobodní. Sloboda predpokladá, že v základných rozhodnutiach každého človeka a každej generácie bude táto stále novým začiatkom. Teda morálny blahobyť sa nedá zaistiť len prostredníctvom štruktúr (tie budú fungovať, len ak sú v spoločnosti živo prítomné presvedčenia, ktoré sú schopné motivovať pre slobodné prijatie spoločného usporiadania). Sloboda si vyžaduje presvedčenie a toto neexistuje samo od seba, ale sa musí v rámci spoločenstva vydobývať. Pretože človek ostáva slobodný, tak nikdy nebude na tomto svete kráľovstvo definitívne skonsolidovaného dobra. Slobodu totiž treba získavať pre dobro (SS 24).

Človek teda nie je vykúpený zvonku, ale každá generácia znova vyhľadáva správne usporiadanie poriadku ľudských vecí. Veda môže prispieť k humanizácii sveta a ľudstva, ale ak ju neusmerňujú sily, nachádzajúce sa mimo nej, môže človeka a svet zničiť. Moderné kresťanstvo tvárou v tvár úspechom vedy sa z veľkej miery sústreďovalo len na jednotlivca a jeho spásu a tým zúžilo horizont nádeje a nespoznalo veľkosť svojej úlohy (SS 25).

Nie veda, ale láska vykupuje človeka. Ľudské bytie potrebuje nepodmienujúcu lásku. Prostredníctvom Krista sme si istí Bohom (SS 26). Kto nepozná Boha je v podstate bez nádeje, ktorá podopiera život. Jedinou veľkou nádejou človeka, napriek sklamaniam, môže byť len Boh, ktorý nás miluje až do krajnosti (SS 27). Vo vzťahu s ním žijeme a tento vzťah sa vytvára prostredníctvom spoločenstva s Ježišom, ktoré neprehliada druhých (SS 28). Takto odovzdávame ďalej nádej, ktorá pochádza z viery. Popri mnohých malých nádejách života je jasné, že potrebujeme jednu veľkú nádej, ktorá ide ponad všetko.

Nádej na Božie kráľovstvo bola síce veľká, ale pre ľudí budúcnosti a nie pre mňa. A keďže byť pre všetkých je súčasťou veľkej nádeje a šťastným sa nemôžem stať proti druhým alebo bez nich, bola to *nádej proti slobode* (SS 30). Teda ozajstná veľká nádej je len Boh. Že sme obdarení je súčasťou nádeje, Boh je základ nádeje. Jeho kráľovstvo je prítomné tam, kde on je milovaný a kde nás zasahuje jeho láska (len ten kto je zasiahnutý láskou vie, čo je to žiť, SS 31).

Pápež označuje tri miesta školy a precvičovania nádeje:

prvým je **modlitba** (ak ma nikto nepočúva, Boh áno). Sv. Augustín v homílii na prvý list sv. Jána hovorí, že modlitba je cvičenie túžby. Boh rozširuje našu túžbu a tak aj naše vnútro, aby sme boli schopnejší ho prijať. Takto sa stávame slobodní pre Boha a otvárame sa aj pre druhých. Musíme sa však aj učiť modliť (nežiadať povrchné veci, nemodliť sa proti druhému, ale prosiť to, čo je hodné Boha) a takto očisťovať svoje túžby a nádeje. Stretnutie s Bohom prebúdzajú svedomie pre počúvanie samotného Dobra (SS 33). Modlitba musí byť konfrontácia osobného ja s Bohom, ale aj vedená veľkými modlitbami Cirkvi a svätých (liturgickou modlitbou). Ide o spojenie verejnej a osobnej

modlitby. Tak sa stávame schopní veľkej nádeje ktorá je vždy nádejou aj pre druhých a to *aktívnou nádejou* tak, že udržiavame svet otvorený pre Boha (SS 34).

Každé vážne a správne ľudské konanie je aktívnou nádejou pre lepší svet a otvorenie sa budúcnosti. Ak však nás neosvetľuje veľká nádej, ktorú nezničia malé neúspechy, tak sa toto naše úsilie mení vo fatalizmus (ak nemôžeme dúfať v niečo väčšie ako ponúka politická a ekonomická moc). Božie kráľovstvo nemôžeme uskutočniť našimi silami, je to veľký a krásny dar ako odpoveď na našu nádej (ani si ho nemôžeme zaslúžiť). Môžeme však otvoriť náš svet, aby doň vstúpil Boh (ako to robili svätí, a tak prispievali k spásu sveta). Tak objavíme čisté zdroje stvorenia (a tak spolu so stvorením, ktoré nás predchádza ako dar) podľa jeho vnútorných požiadaviek a cieľov správne konať (SS 35).

Druhou školou a cvičením nádeje je **utrpenie**. Toto je znakom konečnosti našej existencie. Nevieme odstrániť moc zla a viny ako zdroja utrpenia. Boh vstupujúci do dejín tak, že sa stal človekom a trpel, priniesol nádej na uzdravenie sveta. Nádej, ktorá dáva odvalu postaviť sa na stranu dobra aj v beznádeji (SS 36). Takto transformujeme utrpenie pomocou sily nádeje, pochádzajúcej z viery (SS 37). Miera ľudskosti je určovaná vzťahom k utrpeniu a trpiacemu, ako pre jednotlivca, tak aj pre spoločnosť. Ak jedinec nenájde v utrpení zmysel, *cestu očisty a vyzrievania* a cestu nádeje, nedokáže prijať utrpenie druhého, prevziať ho¹²⁰. Schopnosť prijať utrpenie z lásky k dobru, k pravde a spravodlivosti je základnou mierou ľudskosti (SS 38). Zanechanie týchto prvkov ničí samotného človeka.

Je prísľub lásky taký veľký aby bol dôvodom môjho sebadarovania? Kresťanská viera prebudila v dejinách schopnosť prevzatia utrpenia, čo je rozhodujúce pre našu ľudskosť. Takto pravda, spravodlivosť a láska už nie sú len ideály, ale úžasné skutočnosti (Boh chcel trpieť spolu s nami). *Trpieť z lásky k pravde je mierou ľudskosti* (SS 39).

Tretím miestom školy a precvičenia nádeje je **posledný súd**. Perspektíva posledného súdu ostáva ako miesto chápania a uplatňovania nádeje. To dávalo kresťanstvu zmysel pre prítomnosť (SS 41). Protest ateizmu 19. a 20. storočia voči nespravodlivosti sveta a dejín, a tým odmietnutie Boha, sa dial tak, že chcel postaviť na Božie miesto človeka ako toho, kto je povoláný nastoliť spravodlivosť. *Svet, ktorý si sám vytvára spravodlivosť je svet bez nádeje*. Spravodlivosť by nebola možná bez vzkriesenia z mŕtvych (SS 42). Tak existuje aj spätné odňatie minulého utrpenia, náprava nastolujúca právo. Preto viera v posledný súd je predovšetkým a najmä nádejou, ktorej nutnosť sa stala zjavná v otrasoch posledných storočí. Toto je najsilnejší argument v prospech viery vo večný život (SS 43).

¹²⁰ Na stále opakovanú otázku teodiceie „Kde bol Boh v Osvienčime?“ odpovedal už Robert Spaermann : Na kríži!, P. Badde, *ibid.*

Boh je spravodlivosť a nastoľuje spravodlivosť. V tom je naša útecha a nádej (SS 44). Pomocou modlitby, eucharistie a almužny sa dá pomôcť aj duším v očistci ako dôležitý motív pre uplatňovanie kresťanskej nádeje. Naša nádej je vždy zároveň podstatným spôsobom **nádejou pre druhého** a len takto je skutočne nádejou aj pre mňa. Až pomocou pri spáse druhých urobím maximum pre moju spásu (SS 48). K tomu nám pomáha príhovor Márie, hviezdy nádeje (SS 49), aby nám ukázala cestu do Kristovho kráľovstva (SS 50).

Ako spomína komentár *Kleine Zeitung* pápež pracuje na liečení koreňov toho, čo považuje za hlavné nešťastie novoveku: vytlačenie náboženstva zo stredu života¹²¹.

Hlavné talianske médiá si všímajú, že pápež necituje jediný koncilový dokument. Naopak hovorí o raji, pekle a očistci a nazýva omyly a nešťastia po mene (komunizmus)¹²².

fr. doc. ThDr. Ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD.

SKRATKY A POUŽITÁ LITERATÚRA:

KHP II=Karl-Heinz Peschke, Křesťanská etika, Vyšehrad, Praha, 1999

P= Pinkaers Servais, Les sources de la morale chrétienne, Cerf Paris+Uni Fribourg, 1990

G II/a; G II/b = Günthör Anselm, Morálna teológia, Špeciálna MT- Vzťahy kresťana k Bohu; SSV, 1994

T= Mons. Prof. Tondra František, Morálna teológia, Princípy, Spišská kapitula, 1994

T II= Mons. Prof. Tondra František, Morálna teológia II, Prikázania, Spišská kapitula, 1994

Ba=Doc.Beneš Albert,OP, Božské cnosti, Krystal, Praha, 1997

B II= Doc. Beneš Albert, Morální teologie, Krystal, Praha, 1994

S= Skoblík Jiří, Přehled křesťanské etiky, ; Karolinum, Praha,1997

AS= Dr.Alexander Spesz, Katolícka mravouka, SSV,1948

DP= Dominik Pecka, Umění žít, Katolícka mravouka, Vyšehrad, 1947

121 Thomas Götz, *Wurzelbehandlung für Europa und eine kühne Hoffnung*, in: Verstehen sie Spes?, www.kath.net/detail.php?id=18384.

122 Antonio Socci, cirkevný odborník z novín *Libero* hovorí, že táto encyklika končí epochu koncilového optimizmu a skláňania sa Cirkvi pred svetom, ktorý je v jednej z najväčších kríz v dejinách, poz. Guido Horst (Die Tagespost), *Ein wahrhaft nachkonziliare Dokument*, www.kath.net/detail.php?id=18408. Horst porovnáva túto encykliku s encyklikami Jána-Pavla II., ktorý vždy citoval koncilové dokumenty. Benedikt XVI. sa skôr opiera o cirkevných otcov.

- KKC= Katechizmus Katolíckej Cirkvi, SSV, 1999
KKCK= Kompendium KKC, SSV 2006
VS= Veritatis Splendor, SSV, 1994
GS= Gaudium et Spes, Dokumenty II. Vatikánskeho koncilu, SSV
PS= Peter Schallenberg, Moratheologie/Christliche Gesellschaftlehre, Bonifatius, Paderborn, 2001
ST- Teologická summa svätého Tomáša Akvinského
RD=Reginald Dacík, OP: Mravouka, Krystal, Olomouc, 1946
DŠ=Dušan Špiner, Nástin kresťanskej etiky a jejého významu v hľadání smyslu života, Univerzita Palackého, Olomouc, 2004
AH=Alois Honek, Žijem vo viere v Božieho Syna, Banská Bystrica, 1991
FG=František Gerčák, Poznaj a ver, Morálka, Vydav.Michala Vaška, 2002
JT= Józef Tischner, Ako žiť?, Uvedenie do kresťanskej etiky, Vydav. Serafin, Bratislava, 2005
FF= Franz Furger, Etika seberealizace, osobních vztahu a politiky, Academia, Praha, 2003
BH=Bernhard Häring, Láska je víc než přikázání, Vyšehrad, Praha, 1996
VŽ=Kol.kat.teol., Věda Života, zásady katolícké morálky, Nakl. Řád 1991
PG=Pierre Grelot, Problèmes de morale fondamentale, un éclairage biblique, Recherches Morales 6, Cerf Paris, 1982
ES I= prof. Eberhard Schockenhoff: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt (Prirodzené právo a ľudská dôstojnosť. Univerzálna etika v historickom svete), 1. vydanie nakl. Matthiasa Grünewalda, Mainz 1996
Christoph Schönborn, *Rozhodni se pro život*, Komentár ke KKC o kresťanskej morálce, Karmelitánske nakl. 2000 (CS)
M. Mráz, SJ, *Špeciálna morálna teológia: Dekalóg, Prikázania IV,VI, VIII, IX, X*, vyd. Dobrá kniha, Bratislava 1996 (MM)
B. Fraling, *Dekalog*, in: Rotter-Virt, Neues Lexikon der Christlichen Moral, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1990 (NLCHM)
P.Joachim Piegsa MSF, *Der Mensch-das moralische lebenswesen, Religiöse grundlage der Moral, Glaube-Hoffnung-Liebe*, Band II, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1997 (PP II)
Ebehard Schockenhoff, *Univerzálny význam Dekalógu* uverejnil Zborník I., Otázky katolíckej morálky v aplikácii na reálie súčasnosti, Katedry Morálnej teológie Teologickej fakulty Katolíckej Univerzity v Ružomberku, vyd. Seminár Karola Boromejského Košice, 2007
Bernhard Häring, CSSR, *Láska je víc než přikázání*, Vyšehrad, Praha,1997 (BH)

- P. Dr. Héribert Jone, O.M. Cap., *Précis de théologie morale catholique*, Expéditions pamphiliennes, Strassburg, 1934 (HJ)
- P. Servais-Théodore Pinckaers, OP: *La vie selon Esprit*, Essai de théologie spirituelle selon saint Paul et saint Thomas d'Aquin, Vyd. Saint-Paul, Luxemburg, 1996 (P I)
- Catechismus Romanus*, 3,2,4, vyd. Rodríguez, Citta del Vaticano-Pamplona. 1989, s. 408–409.
- L. Stanček, *Čnosti*, Spišská kapitula, 2005, (LS)
- Peter Kreeft, *Návrat k čnosti. Múdrost tradičnej morálky v modernom zmätku dnešnej doby*, Redemptoristi, Bratislava, 2007- PK
- Benedikt XVI., Encyklika Spe salvi,
http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367 , (SS).
- S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, ed. Pierre Téqui, 1979.
- Inocent-Mária Szaniszló, *Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt, État de recherche des oeuvres principales*, LIT Verlag, Viedeň, 2007
- B.T. Viviano, OP, *Kázanie na hore*, Sursum Tišnov, 1992
- Hans Urs von Balthasar, *Síla kresťanskej nádeje*, Velehrad, Olomouc 1995
- Evy Trizuljakovej, *Spravodlivosť miesto nádeje*, Vyd. Michala Vaška, 1998
- Paul Badde, *Spe salvi facti sumus*, www.kath.net/detail.php?id=18362.
- Kard. Luis Martínez Sistach, www.kath.net/detail.php?id=18414.
- SS= Benedikt XVI., Encyklika Spe salvi, http://www.kbs.sk/do_pdf/index.php?cid=1199729367.
- JENČO, J., *Situácia a perspektívy predškolskej katechézy*, Košice, Seminár sv. Karola Boromejského 2008
- JENČO, J., Uvádzanie detí predškolského veku do života modlitby. In: *Oživenie farského spoločenstva ľudovými pobožnosťami*, Zborník príspevkov z odborného seminára, Košice, Seminár sv. Karola Boromejského 2003.
- Biskup Kurt Koch (predseda biskupskej konferencie Švajčiarska), *Der Mensch brauch Gott, sonst ist er hoffnungslos*, Uvedenie k druhej Encyklike pápeža Benedikta XVI. O kresťanskej nádeji, in: <http://www.zenit.org/article-13933?l=german> .
- Thomas Götz, *Wurzelbehandlung für Europa und eine kühne Hoffnung*, in: Verstehen sie Spes?, www.kath.net/detail.php?id=18384.
- Guido Horst (Die Tagespost), *Ein wahrhaft nachkonziliares Dokument*, www.kath.net/detail.php?id=18408.